

ÉCOLE DOCTORALE SHS

THÈSE présentée par :

J. Peter BURGESS

soutenue le : 26 mars 2010

pour obtenir le grade de : **Docteur de l'Université François – Rabelais de Tours**

Discipline/ Spécialité : PHILOSOPHIE

**FORCE ET RESISTANCE DANS LA
PHILOSOPHIE POLITIQUE DE HEGEL**

THÈSE dirigée par :

M. MERLE Jean-Christophe

Professeur, Université François – Rabelais de Tours

RAPPORTEURS :

Mme. COLLIOT-THÉLÈNE Catherine

Professeur, Université de Rennes

M KERVÉGAN Jean-François

Professeur, Université Paris 1/Panthéon-Sorbonne

JURY :

Mme. COLLIOT-THÉLÈNE Catherine

Professeur, Université de Rennes

M. BIARD, Joël

Professeur, Université François – Rabelais de Tours

M KERVÉGAN Jean-François

Professeur, Université Paris 1/Panthéon-Sorbonne

M. LEGROS Robert

Professeur, Université de Caen

Force et résistance dans la philosophie politique de Hegel

J. Peter BURGESS

Thèse de doctorat
Université François-Rabelais
Directeur de thèse : M. Jean-Christophe MERLE

Sommaire

Avant-propos	7
--------------------	---

Première Partie

Le rapport structurel entre la force et la résistance.....	17
---	-----------

Introduction à la Première Partie.....	19
--	----

Chapitre I

Premières formes du rapport de force et de résistance.....	25
---	-----------

§ 1. Introduction	25
-------------------------	----

§ 2. Révolution et/ou Réforme. La Révolution Française. Les Lumières et « l'entendement sec ».....	28
--	----

§ 3. La tradition chrétienne. La foi, la liberté et la contrainte dans les écrits de Tübingen et de Berne	31
---	----

§ 4. La religion populaire. Sensibilité et moralité. La religion rationnelle. « La Religion populaire (<i>Volksreligion</i>) et le Christianisme »	33
--	----

§ 5. Religion objective et subjective. La force d'autorité. L'entendement et la mémoire. L'expérience immédiate de la religion.....	35
---	----

§ 6. La religion populaire et la religion rationnelle. La positivité de la religion objective	38
---	----

§ 7. Foi et histoire. La fondation du christianisme et la transmission de la foi. « La Vie de Jésus ». « La positivité de la religion chrétienne »	41
--	----

§ 8. Vérité et autorité. Vérités subjectives et vérités objectives.....	44
---	----

§ 9. De la religion païenne à la religion chrétienne. L'esprit trans-historique. La religion naturelle et son déclin. Les forces historiques et le mouvement de la raison	45
---	----

§ 10. Jésus comme le paradigme de la raison kantienne. Hölderlin et la philosophie de l'unification. La période de Francfort.....	51
---	----

§ 11. Force et unification. L'universalité des commandements religieux et l'unité de l'expérience individuelle. Résistance et adhésion. « Begreifen ist beherrschen ». « Esquisses sur la religion et l'amour ». « La Différence entre l'imagination grecque et celle de la religion chrétienne positive »	53
--	----

§ 12. L'amour et la vie. L'amour est unique et multiple. L'amour comme force unifiante	56
--	----

§ 13. L'auto-aliénation du peuple juif. Abraham, père du peuple juif. L'état naturel. L'unité irrécupérable du peuple juif. « La positivité de la religion chrétienne »	60
---	----

§ 14. La positivité du judaïsme. Existence comme soumission	63
---	----

§ 15. Positivité et réunification. La législation universelle et la multiplicité du peuple. « Un messie armé de puissance »	66
---	----

§ 16. Le dernier kantisme. « Fragments sur l'amour et la religion ».....	70
--	----

§ 17. Loi morale et dialectique. La particularité du peuple résiste à l'universalité de la loi.....	71
---	----

§ 18. Loi morale et devoir. Législation divine et législation civile. « La loi est conciliation d'opposés dans un concept »	73
---	----

Chapitre II

Antécédents de la conception hégélienne de force et de résistance.....	77
---	-----------

§ 1. Histoire philosophique et généalogie hégélienne	77
--	----

A. Antécédents dans l'Antiquité	80
--	-----------

i. L'essence et le mouvement chez Héraclite	80
--	-----------

§ 2. La conscience grecque et l'histoire de la philosophie. Parménide et Héraclite. La contradiction, le mouvement et le conflit.....	80
---	----

§ 3. Devenir et spéculation. L'harmonie implicite. Le devenir comme ressort de l'être et du néant.	84
---	----

ii. Force et potentialité chez Aristote.....	88
---	-----------

§ 4. <i>Dynamis</i> et <i>energeia</i>	88
---	----

§ 5. Qu'est-ce que la nécessité ? Puissance et force. Nécessité comme force.....	92
--	----

§ 6. Le déploiement de l'esprit dans l'histoire	95
---	----

B. Antécédents contemporains.....	98
--	-----------

§ 7. Introduction	98
-------------------------	----

i. Force et résistance chez Fichte	99
---	-----------

§ 8. Situation de la philosophie de Fichte.....	99
---	----

§ 9. La conscience comme fait-action (<i>Thathandlung</i>) dans la <i>Recension de l'Aenesidemus</i>	103
--	-----

§ 10. Critique de la loi morale comme dynamique de l'effort et de la résistance	107
---	-----

§ 11. La <i>Doctrine de la science</i> comme contribution à la pensée systématique	110
--	-----

§ 12. Les trois axiomes de la <i>Doctrine de la science</i>	112
---	-----

§ 13. La connaissance du moi et du non-moi.	117
--	-----

§ 14. L'activité et la passivité.....	119
§ 15. La causalité et la substance.....	120
§ 16. Le s'efforcer pratique du moi.....	122
§ 17. La subjectivité comme pratique.....	123
§ 18. La force du moi et le heurt de son objet.....	128
§ 19. Le système de l'effort.....	130
§ 20. Les versions ultérieures de la <i>Doctrina de la science</i>	133
§ 21. De la théorie du sujet à la philosophie du droit et au système de l'éthique.....	134
II. Force vitale et philosophie de la nature chez Schelling.....	139
§ 22. Schelling, Fichte, Hegel et le <i>Journal critique de la Philosophie</i>	139
§ 23. La nature chez Hegel et chez Schelling.....	142
§ 24. La force vitale. Le rejet de la <i>mathesis universalis</i> . La liberté naturelle et la libération de la nature.....	145
§ 25. La liaison spirituelle.....	150
§ 26. La déduction du monde des objets à partir du moi. L'activité aveugle du moi et l'être-borné. L'être comme liberté restreinte spirituelle.....	152
§ 27. L'idéalisme objectif. Le développement de la matière et l'aspiration de l'esprit. La nature tend vers l'esprit.....	159
§ 28. Force de l'esprit ou force vitale : Hegel entre Schelling et Fichte.....	161
§ 29. La philosophie de la nature.....	164
§ 30. La comparaison entre Fichte et de Schelling dans <i>La Différence</i>	168
Chapitre III	
Génèse et structure de la dialectique.....	173
§ 1. Introduction : La forme définitive de la dialectique. Le protestantisme contre l' <i>Aufklärung</i> . La religion et l'idéalisme subjectif. La force de l'autorité religieuse. Obéissance et résistance.....	173
A. La Phénoménologie de l'Esprit : Projet et système.....	176
§ 2. Phénomène et dialectique. Le mouvement du phénomène.....	176
§ 4. La négation déterminée. L'auto-mouvement et l'auto-réfutation.....	182
§ 5. L'hétérogénéité du mouvement dialectique. L'instrumentalité de la connaissance. La détermination et l'orientation. La négativité hégélienne.....	185
§ 6. Système et science. L'aspiration du Système de la Science. Nécessité intérieure et extérieure. Le concept est l'élément de la vérité. La nécessité historique du Système.....	188
§ 7. Sujet et substance. La nécessité du contingent. Le devenir du concept. L'intégralité et la décomposition du concept.....	192
§ 8. Déterminisme historique et normativité épistémologique.....	197
B. Le concept.....	200
§ 9. Le concept dans le système.....	200
§ 10. Le concept comme force créatrice. L'universalité, la particularité et la singularité.....	202
§ 11. Effectivité et achèvement. L'universel dans le système.....	204
§ 12. La force de l'universel. Résistance et détermination.....	206
§ 13. La détermination. Particularité et singularité.....	209
<i>Deuxième partie</i>	
Force et résistance dans la philosophie politique.....	213
Introduction à la Deuxième Partie.....	215
Chapitre IV	
Force et résistance du soi : la volonté.....	219
§ 1. Introduction : La volonté et le devoir-être.....	219
§ 2. L'intelligence et la volonté. Objectivité subjectivante et subjectivité objectivante. La volonté comme l'irréductibilité du soi et d'autrui.....	220
§ 3. L'intelligence et la volonté par rapport au couple entendement-raison. Le social : volonté et langage.....	226
§ 4. La volonté et la négativité. Forme et contenu dans la volonté fichtéenne et kantienne. L'action et le destin.....	228
§ 5. Le troisième moment de la volonté : la sursomption. La volonté du maître et la volonté du serviteur.....	232
§ 6. L'Esprit pratique. La volonté formelle et la liberté.....	234
§ 7. Le sentiment pratique. Déterminité interne et externe. L'être et le devoir-être. Le jugement et les sentiments.....	237
§ 8. La forme et le contenu de la volonté. L'autodétermination de la volonté. La pulsion et l'inclination. La passion.....	240

§ 9. Les modes de la volonté naturelle. L'inclination et la passion. La différenciation subjective et objective du contenu comme l'entrée dans la sphère socio-morale.	
§ 10. De l'impulsion à la volonté. Les modalités du choix. La félicité comme le voulu en soi. L'esprit libre et le libre-arbitre. La liberté habituelle et la liberté hégélienne.	246
§ 11. La volonté et la liberté. L'activité finalisée de la volonté. La loi, la coutume et le droit.	252

Chapitre V

La morale comme économie de tension : l'éthicité	255
A. L'éthicité et le droit naturel	255
§ 1. L'éthicité entre l'empirisme et le rationalisme. La raison pratique kantienne.....	255
§ 2. Le droit naturel et le droit de la nature.	258
§ 3. « L'éthicité absolue est un peuple ». L'expérience éthique de l'individu. L'éthicité singulière et l'éthicité absolue.	262
B. L'éthicité et l'État	265
§ 4. Situation des trois moments des <i>Fondements de la Philosophie du Droit</i>	265
§ 5. La philosophie morale de Kant. L'éthicité, l'autonomie et la volonté. L'éthicité et le bien.	268
§ 6. Force, autorité et éthicité.	274
§ 7. L'éthicité est l'idée de la liberté. L'élément éthique objectif. L'autoconscience effective. L'extériorité intérieure de la loi morale.	277

Chapitre VI

L'État comme dispositif de force	283
A. L'État et la religion	283
§ 1. Situation. Le rapport structurel de la religion et de l'État.....	283
§ 2. Le concept de la religion. La religion formelle et le fanatisme. L'État comme concrétisation de la religion.	286
§ 3. Doctrine d'Église et doctrine d'État. Monopoles subjectif et objectif. L'État n'est pas excepté de l'infinitude subjective ; l'Église n'est pas exceptée de l'existence civique.	292
§ 4. La Réforme. La force d'autorité dans l'Église et dans l'État. La religion et le peuple. L'affirmation de soi-même comme le refus de l'autre. L'éthicité. Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?.....	295
§ 5. La Réforme et l'État. La guerre de Trente ans et l'émergence de la Prusse.	299
§ 6. La liberté et la modernité. L'État protestant et l'État catholique	301
B. La structure dialectique du pouvoir étatique	305
§ 7. Situation. La volonté et l'éthicité, l'État et l'aboutissement du système. La volonté générale et la collectivité rationnelle.	305
§ 8. Nécessité externe, nécessité interne. La réciprocité du devoir et du droit.....	310
§ 9. Universalité, particularité et singularité. L'unité du devoir et du droit dans l'État. Le support institutionnel de la constitution	314
§ 10. L'articulation des pouvoirs	316
§ 11. Monarchie et monarchie constitutionnelle.	320
C. Dialectique et constitution : « La constitution de l'Allemagne »	323
§ 12. Modernité et organicité. La légende allemande.....	323
§ 13. La métaphysique de la modernité politique.	330
§ 14. Le pouvoir de l'universel et la sortie de l'archaïsme.	332
D. Démocratie et résistance: « Le Bill de réforme anglais »	338
§ 15. Démocratie et monarchie.	338
§ 16. L'origine de l'autorité et la dialectique de la raison.....	341
§ 17. Le formalisme de la démocratie. Égalité et tension dialectique.....	345

Chapitre VII

Force et résistance dans l'histoire universelle	351
§ 1. L'esprit dans l'histoire universelle.	351
§ 2. La liberté et la nécessité.....	357
§ 3. L'esprit historique et l'esprit-du-peuple. L'État et l'histoire.....	364
§ 4. L'État entre l'universalité et la particularité.	368
§ 5. Les grands hommes de l'histoire et la ruse de la raison.	372
§ 6. La moralité, l'éthicité, la religiosité et l'État	376
Conclusion	382
Bibliographie	389

Avant-propos

Ce qui est universel est par définition *toujours* et *partout* universel. Ce principe relève d'une observation banale : L'universel n'est pensable qu'universellement. Mais si ce qui est supposé être universel existe strictement et universellement, comment se fait-il qu'il n'existât pas, qu'il cessera peut-être d'exister? Autrement dit, à supposer que l'universel soit, comment se fait-il que la *question* de l'universel se pose? La réponse de l'hégélianisme à cette interrogation part de la différenciation entre l'universel subjectif et l'universel objectif. Selon Hegel, l'universel peut exister comme principe subjectif sans pour autant exister comme réalité objective, le processus historique du rapprochement du subjectif et de l'objectif constituant la production de l'universel en tant que tel, de l'universel en et pour soi. L'universel est donc conçu par Hegel comme l'immanence de l'aboutissement à l'universel. L'histoire est l'universalisation, le devenir-universel de ce qui n'est pas encore universel mais qui l'aura été à la fin de l'histoire, le devenir-nécessaire de la contingence de la réalité concrète. Selon la logique paradoxale de la dialectique hégélienne, la *nécessité* de cet aboutissement sera donc née de sa propre contingence. L'hégélianisme est de ce point de vue une philosophie dont la vérité repose sur l'accomplissement anticipé de la production de sa propre universalité. Cette universalité qui, par nécessité, *aura dû être* mais qui n'est *pas encore* parvenue à elle-même, manifeste l'aspect normatif de la philosophie hégélienne. Cette différence, cet « espace » entre la nécessité et la contingence est la normativité qui gouverne toute pensée du politique dans la philosophie de Hegel.

Un principe est normatif s'il représente comment les choses devraient être. La normativité présuppose donc (1) que les choses ne sont pas telles qu'elles devraient être et (2) qu'il y a une continuité fondamentale entre les choses telles qu'elles sont et les choses telles qu'elles devraient être. Autrement dit, la normativité implique à la fois la *norme* et la *possibilité* de sa réalisation. La normativité est donc la présence d'un impératif qui revendique, à titre logique, moral ou autre, une situation non réalisée mais réalisable, et même nécessairement réalisable. Dans cette optique, il devient évident que l'universalité, aspiration de toute science moderne, dont celle de Hegel, est fondamentalement normative. Elle contient une seule nécessité théorique, celle d'être toujours et partout en vigueur, tout en annonçant le fait qu'elle ne le soit pas. Autrement dit, ce qui est nécessaire, ce qui est toujours et partout en vigueur est contaminé par la nécessité de l'être. L'universalité ne saurait jamais être simplement phénoménale, simplement observable, simplement universelle. L'universalité

est inséparable de la *nécessité* de s'imposer, de la *prédisposition* à se réaliser, de la *tendance* à réaliser sa vérité. Autrement dit, la nécessité de l'universel prend toujours la forme d'une impulsion. Elle est l'opposition *appuyée* à ce qui n'est pas universel. La nécessité de l'universel est donc un mode de domination, de maîtrise, ou d'emprise. Elle est un mode de *pouvoir*, pouvoir qui se réalise comme impulsion finalement incontournable dans un système qui vise la raison absolue.

À travers tous les niveaux du système hégélien, on voit à l'œuvre des rapports de force et de résistance, d'effort et de limitation, qui semblent être indispensables à la dialectique hégélienne. Le caractère particulier de la dialectique propre à chaque étape de son parcours résulte de la résolution des impulsions et des résistances qui se heurtent l'une à l'autre d'une manière variable et hétérogène, tout au long du trajet dialectique. Chaque moment de la dialectique s'organise en rapport avec une configuration d'impulsion interne, d'un côté, et de résistance ordonnée et spécifiquement opposée à cette impulsion, de l'autre. Ce mécanisme dynamique et mobile de force et de résistance fonctionne par rapport à chaque position particulière dans la progression dialectique, se mettant en rapport avec ses qualités concrètes particulières et avec ses mouvements précédents. Il opère d'une manière toujours orientée par rapport à son concept, aux réalités concrètes, sa situation historique et à sa position dans la hiérarchie du système. Cette économie de force et de résistance manifeste donc une sorte de programme, un code intrinsèque, immanent au système. Ce code est supposé assurer *a priori* la montée vers l'absolu. L'orientation du mouvement dialectique s'adapte automatiquement aux « coordonnées » conceptuelles du moment particulier du parcours, c'est-à-dire au caractère objectif et subjectif du concept et à sa position dans la hiérarchie du système. En même temps, le mouvement dialectique s'oriente par rapport à la finalité du système, c'est-à-dire par rapport à sa téléologie générale.

Il est évident que le mouvement dialectique est à la base du système hégélien. S'il y a une origine à ce mouvement, une « première cause », son caractère demeure toutefois non précisé, énigmatique et, surtout, présumé de manière non critique. La question d'un premier mouvement qui aurait déclenché tout mouvement ultérieur, c'est-à-dire le mouvement en général, n'est pas posée par le système. Cette question semble être *extérieure* au système et le précéder. Il se peut même que la question du mouvement ne saurait se poser que comme mise en mouvement elle-même, comme quelque chose déjà inscrit dans un mouvement général de pensée, d'être ou d'histoire. Dans un premier temps donc, la

question de l'origine du mouvement ne se pose pas « immédiatement » (au sens hégélien : *unmittelbar*), sans ouvrir sur un enchaînement d'autres questions et d'autres références. Dans un deuxième temps et en revanche, le système hégélien se construit en rapport avec les paramètres d'une téléologie absolue. Loin d'être une vibration chaotique, son mouvement s'ordonne, se dirige et se restreint de sorte qu'il parvient à un but : l'accomplissement du système et l'arrivée au Savoir absolu. Cette ordonnance est présente à chaque moment, même avant sa « réalisation », comme virtuelle et non réalisée. Toutes les questions qui s'articulent autour des présupposés d'une téléologie se superposent donc à celles du mouvement en général. Quel est le moyen, dans tous les sens du terme, du cheminement vers le but ? Quels sont les mécanismes de motivation, d'expédition, d'orientation, etc. qui garantissent à chaque moment ce cheminement ?.¹

Cette série de réflexions s'inscrit dans le cadre du problème philosophique plus général sur la question de *l'altérité*. Le fondement de tout mouvement quelconque, de même que celui de la théologie, est l'altérité, c'est-à-dire le fait d'avoir affaire à ce qui est autre. Il y a changement dans la mesure où un état de choses ne reste pas ce qu'il est, mais se fait autre. Ce mouvement de se « faire autre » comporte en effet toutes les possibilités et les difficultés de la philosophie hégélienne. Quel est donc cet autre et quel est son rapport avec « ceci », avec cette réalité, cette situation historique, cet état de choses dans lequel nous nous trouvons ? Qu'est-ce qui motive le passage de l'un à l'autre ? Qu'est-ce qui résiste au passage ? « Se faire autre » veut dire s'attacher à l'autre comme à un principe non réalisé, établir une relation, quoique négative, avec lui et définir l'existence du premier par rapport à cet autre. Cet attachement est à la limite une assimilation, une identification avec l'autre qui

¹ A proprement parler, c'est la réalité humaine et non pas la « méthode » qui est en fait dialectique. D'après A. Kojève, « si la pensée et le discours du Savant hégélien ou du Sage sont dialectiques, c'est uniquement parce qu'ils reflètent fidèlement le 'mouvement dialectique' du Réel dont ils font partie, et dont ils font l'*expérience* adéquate en se donnant à lui sans aucune *méthode* préconçue. La *méthode* de Hegel n'est donc nullement dialectique, et la Dialectique est chez lui tout autre chose qu'une méthode de pensée ou d'exposé », « La dialectique du réel et la méthode phénoménologique » in Alexander Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, p. 455. Cf. aussi Nicolai Hartmann : « Car c'est là ce qui fait la grandeur de cette dialectique : elle n'est en aucune façon une méthode schématisée ; d'un cas à l'autre, elle se présente sous un aspect nouveau, se transforme en s'adaptant à l'objet de la façon la plus subtile. Mieux que toute autre méthode assignable, elle obéit à cette loi fondamentale de toute pensée philosophique, à la loi d'adaptation aux voies d'accès. Et par là elle est plus qu'une méthode, elle a d'autres caractères et ne peut être définie en termes de méthode. Par là elle est soustraite aussi dans la pensée de celui qui l'emploie, à la conscience qu'il en prend. » Nicolai Hartmann, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *Revue de Métaphysique et de Morale* 1931(4), 1931, p. 292; Andries Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik*, Walter de Gruyter, Berlin/New York, 1971, pp. 16-19.

met en cause sa différence en même temps qu'il l'exprime. Autrement dit, celui qui se fait autre est tout aussi en identité avec ce qui est autre, que différent de lui. Ceci engendre la formule bien connue du concept hégélien « l'identité de l'identité et de la différence » auquel nous reviendrons souvent. Cette formule exprime la nécessité paradoxale qui est au fond du système hégélien. Afin de constituer la dialectique sous toutes ses formes, c'est-à-dire de constituer l'extériorisation qui rend possible l'altérité en général, un mouvement est introduit, une impulsion se fait sentir comme l'expression de la *nécessité* de passer d'ici à là, du présent au futur, de cet état de choses à un autre. Ce passage s'effectue dans le système hégélien d'une manière très particulière : les éléments nécessaires au mouvement n'apparaissent pas en quelque sorte comme extérieurs aux moments spécifiques de la progression dialectique. Sa structure dynamique est plutôt constamment présente en son intégralité dans le mouvement de chaque concept, conforme à la fois aux particularités du contenu et aux exigences de la téléologie générale.

Si la découverte fondamentale de Hegel est le mécanisme de la dialectique spéculative, le terrain de cette découverte se prépare à travers une certaine conception du dynamisme naturel propre aux sciences naturelles de l'époque de Hegel. La richesse du rapport entre le mouvement dialectique de l'esprit et le mouvement qu'on dit « naturel » n'est donc nullement la découverte de Hegel. L'époque philosophique du jeune Hegel est marquée par la conviction, assez répandue dans les communautés scientifiques, que les prédicats attribuables à un objet sont essentiellement réductibles à une « force » immanente à l'objet. Cette force est comprise comme la cause de la réalité physique.² La continuité entre un objet et l'essence de l'objet est assurée, selon ce point de vue, par la notion d'une force qui extériorise, c'est-à-dire matérialise ou concrétise les qualités internes et cachées. La réalité de telles forces sera, à plusieurs reprises, l'objet de la critique de Hegel. À la différence de ses contemporains, Hegel considère la force non seulement comme un phénomène de la réalité physique, mais aussi comme une entité mentale ou spirituelle. Il développe une double critique de la tendance de son époque : contre la réalité physique de la force (1) et contre sa réalité notionnelle (2).³ C'est en partant d'une critique de la réalité concrète de la force, que Hegel finit par lancer une critique de l'objectivité en général.

² Quentin Lauer, *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, Fordham University Press, New York, 1976, p. 73.

³ William Wallace, *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*, Russel & Russel, New York, 1968, pp. 152-153.

La démarche hégélienne rejoint aussi la tradition philosophique de l'idéalisme allemand de la fin du XVIII^e siècle qui voudrait voir l'absolu dans l'expression des forces spirituelles dans la nature. Suivi par Kant, Baader, Goethe, Schelling et Hegel, Herder est le premier à articuler la nature comme un réseau de forces spirituelles⁴. Ce faisant il ouvre une voie d'expression à tous ceux qui cherchent à critiquer la tendance des sciences naturelles à s'emparer de la nature par des « lois de l'entendement ».⁵ Selon Hegel, insistent-ils, l'entendement « divise (*zerlegt*) ce qui est vivant (*das Lebendige*) en ses parties, en atomes et en forces, en causes et en effet, sans pouvoir relier ces parties abstraites en un tout vivant. Il tue ce qui est vivant — la couleur et la forme — afin de le saisir (*begreifen*) et montre ce qui est ainsi tué comme quelque chose de mort (*ein Tote*). Il lui manque, comme dit Goethe, la liaison spirituelle (*das geistige Band*), le principe vivifiant et animant. Les sciences naturelles disposent de la nature comme d'un objet mort, comme d'une région de domination et d'un champ de travail de l'entendement. L'idéalisme allemand essaie, de fond en comble, d'éliminer le préjugé que ce qui est vivant doit être tué pour être connu et que l'acte de connaître soit un acte de maîtrise ».⁶

Hegel se situe donc dans une tradition où l'entendement est déjà associé à un certain nombre de méthodes et à une perspective propres aux sciences naturelles de son époque, ces sciences naturelles qui ne sauraient connaître leur objet qu'en s'en emparant et, finalement, en le détruisant. Il est clair que Hegel s'appuie sur cette tradition lorsqu'il réitère de vives critiques à l'égard de la démarche newtonienne. Newton, insiste-t-il, rompt avec la tradition classique de la mécanique céleste en imposant aux objets naturels une conception dynamique qui leur est étrangère.⁷ À la différence de la tradition aristotélicienne qui considère le mouvement des objets comme issu des forces immanentes aux objets, c'est-à-dire comme relevant de l'être même de l'objet, Newton voudrait que tout mouvement soit la conséquence des forces imposées de l'extérieur. Mais, dit Hegel, toute mécanique qui ne prend pas en compte son propre autodéveloppement par rapport à ses objets ne peut que limiter sa propre connaissance de l'essence du mouvement à des conceptions mortes et

⁴ Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Felix Meiner Verlag, Leipzig, 1932, p. 1.

⁵ Hoffmeister, *Goethe*, p. 7.

⁶ Hoffmeister, *Goethe*, p. 7.

⁷ § 270. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature*, Bernard Bourgeois (trad. & prés), J. Vrin, Paris, 1979, pp. 218-227 ; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II. Die Naturphilosophie, Werke in 20 Bänden, Tome 9*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, pp. 85-106.

cachez l'essence de la vraie mécanique des objets. Pour Hegel, le problème des forces à l'œuvre dans le mouvement dialectique s'enracine dans la tradition d'un idéalisme qui critique de manière générale toute doctrine de la science naturelle qui ne permet pas aux forces de la nature de se dévoiler dans les formes qui conviennent à leur essence.

Néanmoins nous n'avancerons pas dans notre compréhension de la dialectique hégélienne par une simple transposition des termes spéculatifs de Hegel dans le « jargon » de la mécanique ou de la mathématique moderne. Le rapport de « force » et de « résistance » qui est l'objet de notre recherche se montre nécessaire au mouvement spéculatif de la dialectique hégélienne et ne se laisse pas réduire à un discours plus « mécanique » que « philosophique ». En même temps, le système hégélien cultive une compénétration implicite entre ces deux domaines, induite par l'intérêt de Hegel pour la philosophie de la nature de son époque. D'un côté, l'on serait donc tenté de parler d'une « mécanique » de la dialectique, c'est-à-dire d'une économie structurelle qui habilite et organise le mouvement dialectique en fonction de la dynamique des forces inhérentes. De l'autre côté, Hegel refuse de retenir une notion reçue ou fixe de la « mécanique » : il propose plutôt, dans la *Philosophie de la Nature* (1830), un développement minutieux du concept de la « mécanique », en se penchant ainsi sur les problèmes de son émergence, de son autodéploiement et de sa sursomption dans la progression vers l'absolu. Il s'agit donc, à travers des considérations d'espace et de temps, de matière et de mouvement, d'une dialectique de la mécanique, c'est-à-dire d'un développement du concept de la mécanique à partir de ses principes universels et de ses manifestations concrètes.⁸ Il faut alors, pour justifier un système fondé largement sur des modalités de mouvement, s'interroger en même temps sur le statut conceptuel de ce mouvement, tout en étant attentif au fait que le mouvement ne se réalise que par rapport à un concept, donc par rapport au mouvement d'un concept. S'il y a un mouvement « dialectique » (de l'esprit, pour prendre l'exemple le plus important pour le système hégélien), quel rapport figuré peut-il y avoir avec le mouvement dit « mécanique » ? Le « mouvement » est-il un concept nécessairement emprunté aux sciences naturelles ou à l'expérience sensorielle du monde, ou ne peut-on imaginer un mouvement qui ne relève pas d'un concept reçu de la physique ?

Hegel n'est pas insensible aux enjeux de cette rencontre. Sa connaissance des sciences naturelles de son époque est vaste, et son intérêt pour les débats autour des questions de la

⁸ § 253-§ 271. Hegel, *Encyclopédie II*, pp. 193-227 ; *Enzyklopädie II*, pp. 41-108.

mathématique, de la mécanique et de l'astronomie paraît inépuisable. Il propose une analyse profonde de la théorie des quanta dans la *Science de la Logique* (1812), et élabore une doctrine de la mécanique et de la physique dans la *Philosophie de la Nature* (1830). Hegel se montre particulièrement intéressé par l'évolution des sciences astronomiques de Kepler et de Newton.

L'impulsion de la dialectique et l'opposition qui lui correspond varient selon les différents niveaux du système. L'impulsion correspond en général au côté subjectif de l'esprit, s'opposant ainsi au côté objectif. L'« esprit », au sens hégélien, est l'entité fondamentalement énergétique et dynamique qui, comme nous le verrons, se déplace d'une forme à l'autre, s'élevant au fur et à mesure dans sa connaissance de l'absolu qu'il porte en lui-même. L'impulsion dont il est question ici est le moteur de ce mouvement. C'est cette impulsion qui pousse l'esprit vers son but. On observe déjà dans les écrits de jeunesse de Hegel la conception d'une impulsion interne qui sera déterminante pour la notion achevée de l'« esprit ». Pendant la période de Francfort, il s'agit de la découverte des forces d'unité de l'amour et de la vie. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807), cette impulsion interne est la pulsion naturelle (*Trieb*) de la « conscience naturelle » qui garantit l'ascension de l'esprit à travers les étapes de la conscience humaine jusqu'au « Savoir absolu ». Dans les *Principes de la Philosophie du Droit* (1821), puis dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (1822) la « force » adopte la forme de la volonté et de l'autorité sociale, morale, éthique et étatique. L'impulsion dialectique joue un rôle pour tout élément du système hégélien qui aspire à l'universalité.

L'esprit n'est donc pas un simple objet de cette impulsion : il a un double caractère. Il montre d'abord un côté subjectif : porteur du principe de l'absolu, il se veut infini. Il vise à s'universaliser, à s'élever vers l'absolu. Mais comme l'absolu est présent en lui, la montée de l'esprit vers cet absolu est un processus d'autoconnaissance et d'intériorisation, ce qui établit son côté objectif : Pour se connaître il faut se faire objet, il faut chercher les manifestations concrètes de son contenu abstrait. Cette concrétisation du contenu de l'esprit freine sa tendance à l'infini. La finitude des réalisations concrètes particulières du contenu de l'esprit résiste au caractère infini de l'esprit. Cette tension entre l'esprit et ses manifestations concrètes est l'essence irréductible de la dialectique hégélienne.

L'ambition du système hégélien est d'unifier la théorie et la pratique, de mettre en évidence la continuité entre les sphères des idées et celles des actions concrètes. Hegel cherche à ré-

unifier l'épistémologie et l'ontologie, n'acceptant pas les prémisses qui les avaient opposées depuis la philosophie médiévale. Ainsi en analysant l'impulsion dialectique nous cherchons à suivre les contours de cette continuité, à comprendre la fonction implicite de ce moteur dynamique dans la société.

Étant donné la multiplicité de discours d'impulsion et d'opposition dans l'œuvre de Hegel, nous cherchons, dans le travail présent, à étudier la logique et les limites de leur compatibilité. Quelle est la nature de la compénétration de la logique de la « force » dite « nue », propre à la modernité depuis Descartes et Galilée, et celle de la « force » entendue comme catégorie de l'être, héritage des sciences naturelles et philosophiques antiques ? Nous croyons que, malgré une certaine opposition nécessaire et discrète entre l'impulsion dialectique et la réalité concrète qui s'y oppose, une compénétration demeure, une dépendance — quoique inégale et irrégulière — comme un germe irréductible dans la pensée de Hegel. Nous essayerons de démontrer dans ce qui suit que l'impulsion qui motive la dialectique n'est irréductible ni à une logique instrumentale, ni à une anthropologie idéalisée, qu'elle ne peut se comprendre que comme hybride, comme la base irréductible qui rend possible la continuité entre la philosophie hégélienne comprise comme science logique, et la philosophie hégélienne comprise comme science de l'homme, de la morale, de la politique et de l'histoire.

Le point de départ de notre travail est la remarquable ambition du projet hégélien qui vise à mettre en évidence la nécessité systématique et la cohérence historique de toute la réalité empirique. Des premiers mouvements de la « certitude sensible » dans la *Phénoménologie de l'Esprit* jusqu'aux rapports entre les États dans le flux de l'histoire universelle, Hegel trace la montée d'un même esprit à travers les étapes d'un unique parcours dialectique. Le présupposé du projet est donc l'homogénéité conceptuelle des termes et la continuité du champ de l'objet. Le défi le plus important consiste à relier, sous la même égide, tout ce qui est. Les ruptures qui voudraient s'imposer entre le plan des objets naturels où il s'agit des rapports entre des éléments organiques et des créatures animales, le plan phénoménologique où il s'agit de la constitution intrinsèque de la pensée, et le plan anthropologique où l'individu est présupposé en tant que tel, n'ont aucune place dans le système. Dans l'*Encyclopédie des Sciences Philosophiques* on passe, en un seul trajet conceptuel et sans aucune interruption, de la *Science de la Logique* à la *Philosophie de la Nature* et, enfin, à la *Philosophie de l'Esprit*.

Cette continuité sera la clef de notre étude. Comme nous l'avons souligné, nous abordons la question de la réalité de l'impulsion dialectique : s'agit-il d'une entité matérielle ou mentale ? Nous sommes d'avis que le génie du système hégélien les place entre les deux, que la l'impulsion dialectique ne se laisse réduire ni à une pure matérialité ni à une pure idéalité – ni objet de la mécanique, ni métaphore de la pensée.⁹ C'est à cette irréductibilité que Hegel fait référence lorsque, dans l'« Introduction » à la *Philosophie de la Nature*, il s'interroge sur l'intelligibilité d'une continuité entre la philosophie d'une part et la physique classique de l'autre. « [La philosophie de la nature] est elle-même de la physique même, mais de la *physique rationnelle*. [...] Car elle est ancienne, aussi ancienne que la considération de la nature en général, — qui plus est, elle est elle-même plus ancienne que la physique, comme, en effet, par exemple, la physique aristotélicienne est bien davantage de la philosophie de la nature que de la physique. »¹⁰ Le singulier statut de la force comme moteur du changement sur le plan de la nature, et comme moteur du progrès sur le plan de l'histoire humaine, intéresse Hegel dès ses premières réflexions sur la nature, depuis son intérêt pour la démarche newtonienne qui remonte à sa thèse d'habilitation, sa *Dissertatio philosophica de orbitis planetarum* (1801), avec le sort malheureux que l'on connaît.

Dans ce qui suit nous cherchons à nous appuyer sur une base méthodologique fiable : la dialectique elle-même. Il est évident que le fil rouge du système hégélien est la méthode dialectique. Rares sont les pages de l'œuvre de Hegel où il s'éloigne de ce dispositif explicatif. La rigueur remarquable de l'œuvre de Hegel consiste justement en ceci que cette dialectique n'est jamais trop générale, quoiqu'elle prétende recouvrir toutes les nuances empiriques de la réalité du monde ; jamais trop spécifique, c'est-à-dire trop liée à la particularité nue de chaque situation concrète de l'œuvre. La dialectique — aux yeux de Hegel comme aux yeux de ses commentateurs — est un modèle que le philosophe cherche à généraliser à travers son système philosophique. Quand nous isolons une structure que nous interprétons comme celle de « force » et de « résistance » au sein de cette dialectique,

⁹ Dans *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Marcuse évoque l'irréductibilité de ces deux domaines : « Si le mouvement joue véritablement ce rôle central pour l'ontologie hégélienne, on doit en trouver au moins une indication là où Hegel fait expressément du mouvement l'objet de son enquête: dans la Philosophie de la Nature. Il n'y a pas lieu non plus d'attendre davantage, car la Philosophie de la Nature se déploie dans une toute autre dimension que la Logique: elle a déjà pour objets des “figures” réelles, déterminées, de l’“Idée”, et elle ne peut pas fournir de déterminations ontologiques. Rien d'étonnant donc que le mouvement soit traité dans la section “Mécanique”. Et pourtant, le sens proprement ontologique du Mouvement y est suggéré. » Herbert Marcuse, *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Gallimard, Paris, 1972, p. 60-61.

¹⁰ Hegel, *Encyclopédie II*, p. 335 ; *Enzyklopädie II*, p. 11.

pour ensuite mettre à l'épreuve son applicabilité aux différents niveaux du système, nous suivons précisément les conséquences implicites d'applicabilité générale de la dialectique proposées par Hegel lui-même. C'est pour cette raison que nous avons construit notre analyse conformément aux structures et aux nuances de cette dialectique.

Si nous réussissons notre tentative, les satisfactions que nous en tirerons seront au nombre de trois : (1) nous aurons réussi à mettre en relief le problème de la continuité entre la sphère spirituelle et la sphère matérielle, c'est-à-dire entre la théorie dialectique et la philosophie politique, (2) nous aurons problématisé la notion même de la métaphoricité ou l'idéalité du concept en général, et (3) nous aurons proposé une nouvelle compréhension générale des concepts de force et de résistance.

Première Partie

Le rapport structurel entre la force et la résistance

Introduction à la Première Partie

La première partie de cette étude articulera la force et la résistance comme des principes centraux de la dialectique hégélienne dans sa genèse théorique. Elle posera la dialectique comme une théorie de formation conceptuelle qui (1) présuppose une série de principes à la base de la notion de *formation*, (c'est-à-dire des principes de mutation, de continuité, d'équilibre, de développement, de progrès, etc.), et (2) problématise la notion traditionnelle du *concept*, proposant une nouvelle théorie du concept, nouvelle notion de la logique de la prédication et de l'unité de l'idée et de la réalité. Cette théorie montrera en quoi l'unité conceptuelle, l'aspiration de toute philosophie idéaliste, ne se constitue que par rapport à une certaine résistance — finalement surmontée — à cette unité, l'homogénéité de sa certitude catégorique s'assurant en fonction du *refus* de la catégoricité, c'est-à-dire en fonction de *l'altérité* générale par rapport à laquelle circule toute pensée du concept.

1. *La formation conceptuelle.* À la base du système hégélien il y a une théorie sur l'origine logique, l'essence, l'émergence, la valeur et la portée du concept. L'articulation de cette théorie constitue le projet de la Phénoménologie de l'Esprit. Un des aspects de celle-ci consiste à considérer l'objet de la philosophie proprement dite comme l'acquisition de la connaissance de la vérité, c'est-à-dire de l'absolu qui est son concept. En même temps, le système dont la Phénoménologie sert d'introduction est une encyclopédie non pas au sens où elle constituerait un simple agrégat de connaissances comme les encyclopédies ordinaires, mais parce qu'elle est un tout où chaque science a sa place déterminée de façon nécessaire. L'hégélianisme prend donc la forme d'un système parce que cette forme lui est imposée par son objet : la totalité et la vérité de la vie de l'absolu.

2. *La problématisation du concept.* Dans la pensée grecque, la question du vrai se pose comme celle de l'unité de l'être et du penser. La vérité d'une chose est identique à son essence (*eidos*). Connaître un objet, c'est saisir sa réalité, saisir la plénitude de son être. Un objet est pleinement connu quand il est saisi comme pleinement réel. La vérité d'un objet n'est donc pas à chercher dans sa singularité, mais dans l'universalité de son essence. Depuis Descartes, la question de la connaissance se pose par rapport à celle du sujet ou, plus précisément, par rapport à celle du *rapport* entre le sujet et l'objet. Le rationalisme qui inaugure l'ère moderne présuppose la différenciation simple entre le sujet pensant et la réalité pensée dans une seule structure qui unifie les deux : le concept. C'est pourtant cette différenciation dont Hegel confirme la nécessité qui n'échappera jamais à l'unité *ontologique*

à la base de la pensée grecque. À la différence du cartésianisme pur, la philosophie hégélienne retourne à une identification complète de l'être et du concept. Selon Hegel, la vérité du monde se constitue *dans le monde*. Le concept est toujours *intéressé*, toujours issu d'un réseau d'intérêts qui lui est hétérogène. Le concept, cette réalité supposée être pure, purement formelle ou théorique, est malgré tout, un *étant* parmi d'autres, toujours contaminé par la contingence de son existence, par sa dépendance d'une inscription dans l'être comme quelque chose qui aurait très bien pu ne pas être. Car s'il avait pu y avoir un concept comme contenu pur, comme abstraction parfaite de toute réalité, il aurait fallu en même temps que ce concept s'abstraie de son propre être. Le concept est toujours concept *ontologique*, le concept purement épistémologique n'étant précisément que le concept du néant. Le concept ainsi que la logique de sa formation (sa « phénoménologie ») sont donc toujours saisis dans les tensions du monde dont elle prétend être le reflet « objectif », toujours privés d'objectivité par l'hétérogénéité de tout rapport au monde, toujours dans l'impossibilité d'être simple concept.

L'hypothèse dominante de cette première partie de notre étude est que cette hétérogénéité, qui à la fois rend possible et problématise le concept en tant que tel, consiste en la *force* de la nécessité de l'universalité et la *résistance* de la contingence à l'assimilation catégorique et spontanée du concept à un champ homogène, régulier et conforme aux normes traditionnelles de la logique. Il s'agit donc d'une certaine lutte entre le concept structurel traditionnel comme mécanisme d'universalisation et la réalité concrète, diverse, hétérogène, contingente qui s'oppose provisoirement à la conceptualisation simple. L'objet de cette première partie est de mettre en place les éléments fondamentaux de cette mutation du concept traditionnel. À cette fin, nous emploierons une approche à trois volets. *Premièrement* (Chapitre I), remontant *chronologiquement* aux débuts du développement philosophique de Hegel, nous chercherons à mettre en évidence les premières traces de ce qui sera, dans la pensée de maturité, l'économie de force et de résistance. Nous tâcherons de montrer ainsi qu'une certaine problématique de force et de résistance, quoique dans des formes primitives et non systématiques, habite depuis toujours le discours philosophique de Hegel. *Deuxièmement* (Chapitre II), refermant l'angle de notre regard historique, nous nous pencherons sur la philosophie de Schelling, un contemporain et ami de jeunesse de Hegel dont la réflexion sur le mouvement, le conflit, la contradiction, le potentiel, l'actualisation, la force et la résistance contribuent de manière décisive, quoique très différemment, à la formation de la pensée dynamique de Hegel. *Troisièmement* (Chapitre

III), ayant dressé les premières bases de l'économie de force et de résistance dans une optique historico-biographique, et ayant développé ces trois points de repère historico-philosophiques essentiels, nous analyserons la structure logique définitive de l'économie de force et de résistance telle qu'elle paraît dans la dialectique spéculative de maturité.

Chapitre I, « Premières formes de l'économie de force et de résistance ». Dès son entrée au séminaire de Tübingen, Hegel amorce une réflexion sur la liberté et l'autorité comme deux ressorts de la philosophie des Lumières. En quoi la raison peut-elle libérer ? Comment la raison s'autorise-t-elle ? En quoi consiste cette autorité de la raison qui légitime la liberté et contraint les individus à la reconnaître ? Quel rapport y a-t-il entre une *politique* révolutionnaire qui veut être l'intermédiaire entre les rapports de *pouvoir* et la *liberté* au nom de laquelle cette politique s'articule ? Pendant les périodes de Tübingen et de Berne, la liberté s'exprime déjà en termes de *force* libératrice, la raison en termes d'*autorité* ou de *pouvoir*, et le rapport entre l'individu qui jouit de cette liberté, en termes de limitation, de contrôle et de *résistance*. Les toutes premières réflexions de Hegel sont donc en partie inscrites dans une préoccupation avec la force et la résistance. Cette problématique se prolonge dans les fragments sur la religion rédigés à Tübingen. À travers la question de l'autorité religieuse, c'est-à-dire de la *force* nécessairement impliquée par toute foi religieuse, Hegel s'interroge sur les conditions de transmission de l'autorité, sur l'autorité de la foi, sur l'expérience individuelle (particulière) de cette force comme travail de *résistance*. La « positivité » de la religion chrétienne sera à comprendre dans cette optique. La tension entre la religion objective et la religion subjective, analysée dans les fragments sur la « Positivité de la religion chrétienne », contient aussi une certaine logique de force et de résistance. La foi religieuse est-elle nécessairement un rapport de *contrainte* en face duquel l'individu articule son expérience personnelle comme celle de la *résistance* ? Comme nous le verrons, cette réflexion esquissée par rapport à la religion se laissera transposer en analyse de la force d'autorité étatique en rapport avec l'expérience de l'individu comme expérience de résistance. Hölderlin, que retrouvera Hegel à Francfort, permettra à celui-ci d'élargir l'horizon de son enquête en intégrant le néoplatonisme de la « philosophie de l'unification ». À partir de celle-ci le concept de *force* subit un fléchissement et une *intérieurisation*. À partir du contact avec Hölderlin et le « groupe de Hombourg », Hegel travaillera sur les concepts de l'*amour* et de la *vie*, développant la notion de force comme un principe unificateur et créateur. S'articulant à la fois comme *force* d'unification et *résistance* de singularité personnelle, l'expérience humaine se montrera elle-même auto-

universalisante. L'expérience de l'autorité religieuse ou politique sera désormais double. Elle consistera en une activité subjective, exprimant la *force* interne et nécessaire de l'autorité, et une activité objective, exprimant la nécessité d'une *résistance*, c'est-à-dire la nécessité d'une particularisation et d'une temporisation de l'autorité unificatrice. Dans le célèbre article sur l'« Esprit du christianisme », Hegel différenciera entre les religions chrétienne et juive en soulignant, parmi autres choses, que seul le christianisme présuppose l'individualité de l'expérience religieuse et la résistance posée par cette expérience à l'universalité monolithe de la vérité religieuse. Dans la religion juive, affirmera Hegel, la soumission à la vérité de Dieu comme à son autorité est absolue et univoque, ne comportant aucun élément de particularité, d'individualité ou de vérité individualisée. La religion chrétienne, en revanche, est bâtie sur la réalité d'un Dieu scindé, d'un Dieu qui fut homme, qui se laissa particulariser, qui donna ainsi la forme définitive à la *résistance* impliquée dans toute foi, au *refus* de Dieu comme monolithe absolu. Comme nous le verrons, cet article contient non seulement le couple force et résistance qui joue un rôle central dans l'articulation du rapport entre la vérité et l'autorité religieuse, mais aussi les composants conceptuels fondamentaux de la dialectique hégélienne : l'universalité, la particularité et la singularité. Cette réflexion sur l'autorité religieuse se prolongera dans l'analyse du rapport entre la morale et la loi, et se laissera généraliser comme la structure de la légalité même. Ce premier chapitre conclura avec une indication du chemin que suivra Hegel pour réunir la pensée de la légalité et celle de l'État.

Chapitre II, « La philosophie de Schelling et la genèse du système ». Nous achèverons, dans ce chapitre, l'examen de la formation philosophique de Hegel et des arrière-fonds de la pensée de force et de résistance en signalant la portée essentielle de la philosophie de Schelling. Schelling est la figure contemporaine dont l'influence se montrera décisive pour la démarche de Hegel. D'une part, la co-rédaction du *Journal Critique de la Philosophie* entre 1802-6 à Iéna présente à Hegel l'occasion de développer et systématiser ses idées dites de « jeunesse » par rapport aux grandes questions philosophiques de son époque, notamment à travers les débats entre Schelling et Fichte sur la nature de l'idéalisme. De l'autre, la philosophie de la nature développée par Schelling dans les années suivantes cette collaboration continuera à inspirer et provoquer Hegel dans son travail de construction d'un système de la science. La portée fondamentale de la philosophie de Schelling sera sa conception de la force de la nature et de son rapport à l'esprit. La philosophie de la nature de Schelling cherchera à isoler une impulsion interne et naturelle comme l'essence même

de la nature. Celle-ci est conçue chez Schelling non pas comme un ensemble catégorique d'objets « naturels » mais comme une *production* de l'objet dans le sujet. Pour Schelling, comme pour Hegel, la réalité objective n'est pas immédiatement présente au sujet; elle surgit dans l'expression dynamique d'une force spirituelle. La situation du sujet par rapport à la nature est comprise comme l'« être-contraint (*Gezwungenheit*) ». Nous montrerons que la condition du savoir est la tension dynamique entre la force de réalisation de la nature objective et l'inertie de l'existence. Le sujet pensant se produira dans les interstices de cette tension et sera essentiellement déterminé par cette opposition de force et de résistance. Pour Schelling, comme pour Hegel, un certain rapport de force et de résistance ne sera pas *secondaire*, mais la base même de toute connaissance, de tout moi, de toute réalité.

Chapitre III, « Structure logique de l'économie de force et de résistance ». Ce dernier chapitre de la première partie de notre étude analysera la situation et la formation de la structure définitive de l'économie de force et de résistance. Partant de la collaboration de Schelling et de Hegel à Iéna, il cherchera à isoler dans les textes signés par ceux-ci le point de rupture entre les deux philosophes et la particularité de la démarche hégélienne. Cette particularité se fondera en partie sur l'articulation de la dialectique comme économie de force et de résistance. Dès la célèbre *Différence (Differenzschrift)*, cette particularité sera éclairée. Plus loin, dans une discussion sur l'« Introduction » à la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous tâcherons de repérer la logique structurelle définitive de l'économie de force et de résistance dans le mouvement du phénomène. Sur le plan de la phénoménologie, la force qui est notre objet prendra la forme de la nécessité du déploiement de l'esprit, autrement dit de l'impulsion qui est le moteur de l'évolution de la conscience naturelle. La résistance qui s'opposera à cette impulsion s'exprimera comme la non-adéquation du concept et de la particularité de la réalité concrète. Abordant la « Préface » à la *Phénoménologie*, nous porterons ensuite notre regard sur la validité et la continuité générale du paradigme de l'économie de force et de résistance et de ses manifestations dans le système de Hegel. Comme on le sait, cette « Préface » constitue une ouverture spéculative vers les suites immédiates de la réflexion dialectique, situant définitivement la *Phénoménologie de l'Esprit* comme l'introduction au « Système de la Science ». C'est donc cette structure, ce dynamisme conceptuel qui sera l'objet de l'analyse de la structure du concept hégélien que nous proposerons ensuite. Nous essayerons d'y situer la force et la résistance comme un soutien fondamental du triangle constitué par l'universalité, la particularité et la singularité. Cette structure conceptuelle mise en place, nous passerons à une analyse de cette opposition constante et

puissante qui situe Hegel clairement dans une tradition kantienne, celle qui oppose l'*entendement* à la *raison*. Tout en reconnaissant la puissance de l'épistémologie kantienne et en lui concédant une certaine nécessité, Hegel s'en distanciera tout en restant hautement critique à son égard. Nous essayerons de montrer dans quelle mesure cette critique de la « philosophie de l'entendement » s'appuie nécessairement sur une certaine conception de mouvement dialectique fondé sur des rapports de force et de résistance. Pour conclure cette partie théorique nous rendrons brièvement compte des deux versions de l'opposition de l'entendement et de la raison telles que Hegel les présente dans le chapitre « Force et entendement » de la *Phénoménologie de l'Esprit* et le chapitre « Force et extériorisation » dans la *Science de la Logique*.

Chapitre I

Premières formes du rapport de force et de résistance

§ 1. Introduction.

Le but de ce chapitre préliminaire est de mettre en relief l'importance qu'accorde Hegel aux questions générales de la contestation et du processus dans la constitution du sens et d'esquisser les lignes de l'évolution de sa réflexion des premiers fragments jusqu'à la conception dialectique de force et de résistance.

Dans ses premières découvertes philosophiques Hegel conçoit la constitution de la vérité philosophique à partir de la conjoncture entre deux positions opposées. Tout au long de cette période il s'approche progressivement de la conception dialectique de la réalité et de l'articulation des fondations d'une pensée systématique. Ce développement correspond à l'intégration de la conception de la contestation générale dans un schéma dialectique et systématique. La « force » et la « résistance » ne sont, dans les écrits de jeunesse, que deux composantes d'une simple opposition de positions, d'intérêts ou de points de vue. À ce niveau de généralité l'on peut en observer un grand nombre de types différents, caractérisés par un degré de systématisation relativement faible. La distinction entre la « force » d'un côté et la « résistance » de l'autre n'est, dans ses premiers textes philosophiques, qu'une fonction du point de vue ou de la particularité des perspectives individuelles : ce qui constitue la « force » pour l'un — la vérité incontournable d'un point de vue particulier qui s'impose comme une nécessité inévitable — est tout simplement la « résistance » pour un autre — ce qui s'oppose au point de vue particulier et tout aussi nécessaire d'un autre. La notion de la supériorité de la force de l'universel en face de l'infériorité de la résistance des positions particulières n'apparaît pas avant l'avènement de la conception mûre de la dialectique historique. Cette conception, caractérisée par les notions du savoir absolu, de la raison historique et de l'esprit trans-personnel et trans-historique, ne sera pas thématifiée avant les grandes synthèses de la période d'Iéna.

Le processus comme le fondement de la vérité. Parallèlement, dès ses premières réflexions philosophiques Hegel est préoccupé par la notion de processus, et il s'engage dans un projet de reconstruction de la continuité de l'homologie structurelle entre le processus de la conscience ou de la connaissance, et le processus que constituent l'histoire universelle et l'évolution sociale. Tout concept de processus ou de développement repose sur une banalité

dont la puissance bouscule encore les fondations de la métaphysique : Ce qui est maintenant ne sera pas plus tard et ce qui sera plus tard n'est pas encore maintenant. La vérité de demain est néanmoins présente aujourd'hui comme une sorte de potentiel. En même temps, dans la mesure où cette vérité est la vérité de demain, elle est forcément en opposition avec celle d'aujourd'hui. Les deux vérités sont donc coprésentes sous la forme d'un paradoxe. Ce paradoxe sera la clef de voûte de la notion de vérité conçue comme développement ou comme processus. Ou pour généraliser, la vérité de la vérité est une fonction d'un certain conflit, d'une certaine résistance à l'actualité de cette vérité par rapport à celle d'hier. La vérité du hic et nunc est néanmoins supérieure à toute autre, surtout à celle qui fut la vérité auparavant. Elle s'impose en vertu de son ipséité et comporte donc une certaine prééminence, une suprématie ou une supériorité par rapport à ce qui est autre, à ce qui pourrait être la vérité dans d'autres contextes spatio-temporels.

Ce conflit de vérités n'est pas occasionnel. Il est à la base de la conception hégélienne du vrai. Notre objectif dans le travail présent est d'analyser et de généraliser ce conflit afin de comprendre sa pertinence pour la logique de l'esprit d'une part, et pour la philosophie sociale et historique de l'autre. Dans les formes primitives des écrits de jeunesse, l'opposition et le conflit se manifestent comme les conflits historiques sociaux qui opposent les détenteurs de pouvoir politique aux individus particuliers de la société. Dans tous les cas le sens de l'événement relève du conflit entre deux types d'intérêts dont l'un est supérieur à l'autre et dont l'un l'emporte donc par rapport à l'autre.

L'arrière-plan des premières réflexions théoriques de Hegel est sans doute déterminé par la Révolution française. À cet égard, une certaine réflexion sur l'essence de la liberté lui paraît inévitable. Aux yeux de Hegel, la liberté se situe dans une constellation de tension, d'opposition, de volontés. La nature profonde de la liberté revient à sa situation de résistance entendue comme libération d'une situation de restriction, de limitation ou de contrainte. La force sociale ou politique est toujours opposée à un peuple en situation de force inférieure, et dont les intérêts sont opposés à ceux qui retiennent le pouvoir politique, social ou autre. L'expérience concrète du pouvoir social ou politique est l'expérience de l'opposition, de la résistance à l'hégémonie de l'autre.

Cette notion d'opposition implicite dans la notion de l'organisation sociale, mène Hegel à une réflexion sur la positivité, c'est-à-dire sur la nature de la transmission de la force d'autorité. C'est pour cette raison que Hegel énonce le thème de la positivité comme une interrogation

sur la nature de l'autorité. Celle-ci, discerne-t-il, ne se laisse pas abstraire du mouvement de sa mise en pratique. Autrement dit, l'autorité est toujours la transmission de l'autorité. De cette manière Hegel découvrira la nature de l'autorité dans l'introduction d'une certaine force dans une situation qui lui oppose de la résistance d'une manière ou d'une autre. C'est ainsi que nous pourrions constater le germe d'une réflexion sur la négativité dans ses premiers écrits sur la religion.

La réflexion de Hegel sur la « religion populaire » placera l'essence de l'autorité religieuse entre la notion de « religion objective » et de « religion subjective ». Avec ce développement, Hegel différencie entre l'autorité pure ou positive et l'autorité « rationnelle ». La différence en est que l'autorité positive ne communique nullement avec celui ou celle qui est l'objet de l'autorité. La force d'autorité représente une position en conflit infini avec l'objet de l'autorité. Autrement dit, la force pure d'autorité s'oppose à la résistance pure. Une « religion rationnelle » en revanche organise une transformation de la religion subjective en religion objective, un processus par lequel l'expérience particulière du croyant se transforme en volonté d'adhésion, où la résistance à l'autorité se transforme en obéissance volontaire. Le mouvement de cette transformation se présente comme une des bases de la conception hégélienne de l'histoire où, comme on le sait, la réalisation de l'esprit se passe comme l'idéalisation du concret.

Le développement du couple conceptuel de « force » et de « résistance » n'est donc pas simple ou spontané. Il relève d'une pensée philosophique qui se développe par rapport au trajet biographique, historique et social. Ceci étant, la constellation de force et de résistance, qui est notre objet, ne sera pas systématisée avant la découverte de la dialectique spéculative, c'est-à-dire avant la rédaction des écrits fondamentaux d'Iéna, « La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling » (1801), « Foi et savoir » (1802) et « Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel » (1803). Dans ce chapitre nous chercherons à mettre en relief les racines des rapports entre la force et la résistance dans les contextes extrêmement divers des « écrits de jeunesse », c'est-à-dire ceux qui sont rédigés entre l'année du départ de Hegel du séminaire de Tübingen jusqu'à son arrivée à Iéna. Ce n'est donc pas notre intention dans ce qui suit d'avancer une conception complète, cohérente et consolidée de la logique de force et de résistance. Nous cherchons simplement à repérer un certain nombre de ses formes naissantes et de mettre en relief le contexte philosophique de leur émergence.

§ 2. Révolution et/ou Réforme. La Révolution Française. Les Lumières et « l'entendement sec »

En automne 1788, Hegel entre à la faculté théologique du séminaire de Tübingen, un des sièges de la vieille orthodoxie religieuse allemande. L'année suivante, à Paris, on prend la Bastille. Les événements qui accompagnent la Révolution française interpellent la conscience sociale et politique de toute l'Europe, autant que celle des jeunes séminaristes à Tübingen. Ils dominent naturellement les discussions du « club politique » que fréquente Hegel, dont l'enthousiasme pour la politique française dépasse même les convenances aux yeux des maîtres¹. Partout en Allemagne on observe avec fascination la mise en œuvre, largement inattendue, des principes des Lumières. Cette fascination est due, en grande partie, au fait que la sphère culturelle allemande enregistre les faits de la Révolution à travers une expérience sociale très particulière, déterminée par l'histoire intellectuelle et religieuse de l'Allemagne, et nettement différente de celle des Français. Il est clair que l'idéalisme de la philosophie des Lumières est le point commun entre l'Allemagne et la France. Si, par contre, on cherche à repérer, dans les manifestations concrètes du mouvement plus ou moins européen des Lumières, une identité unifiée et uniformément éclairée, des divergences considérables apparaissent. La philosophie des Lumières, partagée à beaucoup d'égards par la France et l'Allemagne, naît de traditions et d'expériences historiques fondamentalement différentes et porte, comme on le sait, des fruits très inégaux. Les divergences sur le plan des rapports politiques et religieux imposent des approches déterminantes pour tous les penseurs de l'époque, à la fois marqués par une forte tradition religieuse et secoués par l'importance manifeste de l'évolution socio-politique. Comme les autres jeunes philosophes de sa génération, Hegel se situe justement dans les contradictions de cette rupture. Sa pensée, comme nous le verrons, se développera, toujours vigilante aux tensions et aux dynamiques inhérentes à des renversements systématiquement nécessaires dans une pensée en évolution.

Malgré les inquiétudes suscitées parmi les princes allemands par la Révolution en France, le risque de contagion à l'est du Rhin est inexistant : d'une part les balances socio-économiques entre souverain et sujets en Allemagne et en France ne sont nullement comparables, d'autre part la relation entre tradition culturelle et intellectuelle et souveraineté politique se détermine selon une toute autre logique qu'en France. La possession du capital et de moyens matériels de développement industriel sont extrêmement diffus en Allemagne tandis qu'en France et en

¹ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Dunder & Humboldt, Berlin, 1844, p. 32.

Angleterre le processus d'industrialisation a déjà progressé dans la conscience individuelle.² Comme le note Marcuse, les Français réalisent au moyen d'une révolution politique et économique le mouvement humaniste fondé par la Réforme allemande : « Aux yeux des idéalistes allemands la Révolution française abolit non seulement l'absolutisme féodal en le remplaçant par le système économique et politique de la bourgeoisie mais elle acheva aussi ce que la Réforme allemande avait commencé en émancipant l'individu et en le faisant le maître assuré de sa propre vie. »³ Malgré cette hésitation idéaliste d'ordre politique, la culture allemande de l'époque des Lumières manifeste une profondeur et une richesse fécondes. Ayant succédé à son frère absolutiste Louis-Eugène en 1795, Friedrich-Eugène, élève de Frédéric II et (d'après Schelling) « esprit éclairé »⁴, prend en charge des réformes importantes dans les académies et les institutions culturelles du Wurtemberg. Stuttgart, siège de Wurtemberg et ville natale de Hegel, se fait connaître comme un centre d'activité intellectuelle⁵. Et pourtant une brèche énorme subsiste entre cette vie intellectuelle qui nourrit la philosophie des Lumières, philosophie fondée essentiellement sur l'émancipation de la subjectivité humaine, et la possibilité d'une émancipation concrète de la répression du féodalisme.

Ce double sens de la liberté n'est pas spécifique à l'époque en question : elle est en fait immanente à la pensée religieuse allemande depuis la Réforme. Luther avait fondé la notion de liberté chrétienne sur le concept de l'indépendance de la vie intérieure par rapport aux conditions sociales, politiques et institutionnelles. Selon sa démarche, la liberté est une valeur intérieure qui se laisse consolider par toutes sortes de servitudes, que ce soit la pauvreté, la répression politique ou d'autres difficultés. Le royaume de la beauté, de la liberté et de la

² Malgré l'inertie qu'il constate dans la classe politique en Allemagne, Hegel exprime sa confiance en la force immanente aux idées et en la possibilité que le vent révolutionnaire atteigne aussi l'Allemagne, « Grâce à la propagation des idées qui montrent comment quelque chose *doit* être, disparaîtra l'indolence des gens satisfaits, disposés à accueillir éternellement les choses telles qu'elles sont. Cette force vivifiante des idées — même si elles devaient toujours porter en elles une limitation, comme celle de la patrie, de sa constitution etc. — élèvera les esprits, et ils apprendront à se dévouer à ces idées ; car actuellement l'esprit des constitutions a conclu un pacte avec l'égoïsme, a fondé sur lui son empire. » Lettre de Hegel à Schelling. 16 avril, 1795, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance I (1785-1812)*, Johannes Hoffmeister (éds.), Jean Carrère, (trad.), Editions Gallimard, Paris, 1962, p. 29 ; *Briefe von und an Hegel I*, Felix Meiner Verlag, Hamburg, 1952 ; Cf. aussi à ce propos, Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972, pp. 3-5.

³ Herbert Marcuse, *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Luchterhand, Darmstadt, 1985, p. 15.

⁴ Lettre de Schelling à Hegel. 21.7.1795, Hegel, *Correspondance I (1785-1812)*, p. 31.

⁵ D'après le registre culturel de Meusel, *Das gelehrte Deutschland*. Cité dans José María Ripalda, « Aufklärung beim frühen Hegel » in Christophe Jamme et Helmut Scheinder (éds.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990, pp. 113-118.

moralité n'est pas perturbé par les réalités extérieures⁶. La prédisposition envers l'idéal qui marque la pensée allemande de l'époque a comme premier effet de mettre en relief l'infériorité des conditions économiques et politiques par rapport à la vie spirituelle intérieure. On verra que dans les premiers écrits de Berne sur la religion Hegel se donne la tâche de franchir précisément ce schisme, de prendre en compte les relations déterminantes entre l'expérience intérieure libératrice d'extériorisation de l'esprit individuel et la répression extérieure et de remonter, à travers la tradition chrétienne, au moment historique où règne une unité entre les deux.

À l'époque des études théologiques et philosophiques de Hegel à Tübingen, la tradition de la pensée européenne en général se voit donc doublement ébranlée, sur le plan économique et politique par la Révolution française et sur le plan théologique par l'attaque quasiment directe de la théologie morale de Kant, lui-même marqué par la déduction de la morale développée par Rousseau. Tandis qu'au-delà des portes du séminaire de Tübingen un grand tournant historique s'impose, à l'intérieur, la faculté, menée par Gottlob Christian Storr, titulaire de la chaire de théologie, travaille à la défense de la tradition théologique de la vieille Europe⁷. Pour de nombreux spectateurs de la Révolution, cette défense ne représente que le dernier souffle d'un empire éteint, la théologie au service d'un ordre politique dont le caractère contemporain est discutable⁸. De ce point de vue il est évident que l'économie arriérée de cette vieille Allemagne se reflète dans le manque d'adhésion réelle aux idéaux de la philosophie des Lumières⁹. Comme Hegel le remarque rétrospectivement en 1827, l'esprit des Lumières s'exprimait en France avec du génie, de la noblesse et du talent tandis qu'en Allemagne, il était — à l'exception de la périphérie (Königsburg et Iéna) — l'affaire de « l'entendement sec »¹⁰. À la fin des années quatre-vingt toute l'attention de l'Europe est tournée, avec plus ou moins d'enthousiasme, vers la France, et une génération d'élèves nourrie de la Réforme s'en prend à cette tradition qui veut opposer les idéaux philosophiques

⁶ Marcuse, *Vernunft und Revolution*, p. 24. Cf. aussi Weisser-Lohmann, E. « 'Reformation' and 'Friedrich II' in Hegel's lectures on the philosophy of history », *Hegel-Studien*, 1998, 95-121.

⁷ Dieter Henrich, *Hegel im Kontext*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1967, p. 54. Cf. aussi Wilhelm Dilthey, *Oeuvres 5 : Leibniz et Hegel*, (trad. et prés.) Jean-Christophe Merle, Paris, Editions du Cerf, 2002.

⁸ Hegel à Schelling, 21. 7. 1795, Hegel, *Correspondance*, p. 35.

⁹ Georg Lukács, *Der junge Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, p. 21 ; Otto Pöggeler, « Hegels philosophische Anfänge » in Christophe Jamme & Helmut Schneider (éds.) *Der Weg zum System*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, pp. 68-111.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Les écrits de Hamann*, Paris, Aubier-Montaigne, 1982, p. 63 ; Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.) *Berliner Schriften, Werke in 20 Bänden, 11*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, pp. 278-279.

aux conditions économiques et politiques, et le principe de liberté à des événements politiques¹¹.

§ 3. La tradition chrétienne. La foi, la liberté et la contrainte dans les écrits de Tübingen et de Berne

Bien qu'il commence une lecture de la *Critique de la Raison Pure* de Kant (1781) en 1789, pendant ses années à Tübingen Hegel s'intéresse beaucoup plus à la lecture de Rousseau¹². Il est vrai que sur l'essentiel, Hegel approuve l'attaque que lance Kant contre l'autorité de la vieille orthodoxie religieuse. Au cours des années suivantes, il apporte même son soutien mesuré et prudent à ce projet kantien. Néanmoins, pendant ses années au séminaire, Hegel se montre moins passionné par ces questions purement philosophiques que par l'influence concrète de la démarche de Rousseau sur le mouvement révolutionnaire, qui lui semble représenter toutes les forces sociales et politiques de son époque. D'une part le travail de Rousseau lui paraît plus directement lié aux événements politiques immédiats. De l'autre, sans être tout à fait explicite, Hegel emprunte une voie dans ses premières formulations philosophiques qui justifie et préfigure une objection constante qu'il dirigera contre Kant, à savoir de vouloir établir une conception transcendantale de la raison qui n'a pas de lien avec l'expérience concrète. Ce qui attire l'attention de Hegel est bien ce rapport complexe entre les principes révolutionnaires des Lumières et le déroulement des événements concrets de la Révolution. C'est précisément cette capacité à réaliser une unité (une « synthèse ») entre idée et fait qui marquera la démarche originale de Hegel. Il est vrai que la cohérence encore incertaine entre les événements de la Révolution et ses principes met à l'épreuve les thèmes fondamentaux des Lumières. Pour Hegel il s'agit et s'agira, tout au long de son développement, de rétablir cette cohérence dans une totalité organique. Mais, comme nous le verrons plus loin, cette reconstitution changera radicalement d'aspect au moment de la découverte de la nature dialectique de la réalité, vers la fin de la période de Francfort. Dans la pensée de Hegel à Tübingen et à Berne, cette unité que la tâche de la philosophie serait de restituer est encore considérée comme positive et rétrospective, voire nostalgique. Sa reconstitution consiste en la simple remise en place d'une structure non historique dont les principes seraient encore valables. Dans la pensée plus proprement « dialectique » des travaux antérieurs à la période de Francfort, cette unité s'érige dans sa négativité, c'est-à-dire

¹¹ Cf. Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1965, p. 24f.

¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Johannes Hoffmeister (éd.), Frommann, Stuttgart, 1974, p. 430.

dans la prise en compte systématique de la correspondance non parfaite entre l'idée et son objet réel et l'intégration dynamique et productive de ce lien négatif dans l'édifice positif d'une idée plus rationnelle. Hegel verra plus tard la capacité des principes à intégrer ces faits concrets pour donner vie à de nouveaux principes jusqu'alors inattendus. Les écrits que produit Hegel au cours de ses dernières années au séminaire de Tübingen et pendant son séjour à Berne (1793-97) portent en germe les fils conducteurs de ses intérêts culturels et politiques sous la forme d'une combinaison fragmentaire, inachevée et même prématurée. En particulier, ils permettent de déterminer le départ unique du trajet du christianisme et celui de l'absolutisme politique en place en Allemagne.

La première forme de la problématique de force et de résistance — primitive et pas encore établie dans une configuration dialectique — naît donc de la tension politico-religieuse elle-même issue du double registre, politique et religieux, des Lumières. Nous retrouverons cette même interdépendance, mais dans une forme plus mûre et plus systématique, dans l'analyse que Hegel mène sur l'État dans la *Philosophie du Droit* (1821).

Selon Hegel, le christianisme vit le paradoxe de s'être fondé sur une doctrine de liberté et de se concrétiser comme un système de répression. L'objet de ses premiers écrits de Tübingen et de Berne est donc de rétablir, dans la doctrine religieuse de son temps, l'unité de l'esprit de vie et de liberté qui manque au christianisme, presque depuis son origine. La reconstruction critique du mouvement historique de la liberté dans le christianisme depuis sa forme originale jusqu'à la servitude qui est sa forme actuelle, est implicite dans ce rétablissement et de plus en plus, dans le développement du système à maturité. Le résultat de cette analyse est une tentative d'intégration (1) d'une tradition forte du christianisme, fondée sur les exégètes classiques (surtout par Storr et la faculté du séminaire de Tübingen), (2) de la mise en cause de cette tradition par la déduction de la théologie morale de Kant et (3) des doctrines concernant le statut de la liberté humaine et de la politique culturelle, toutes issues des théoriciens de la Révolution française. Comment l'autorité politique se transmet-elle à travers la tradition chrétienne ? Telle est la question implicitement formulée dans ces premiers écrits. L'approche de Hegel part d'un questionnement de la nature politique de l'autorité, de la volonté qui se trouve en face de cette autorité et de la dynamique qui semble gouverner les relations de force qui sont au cœur de cette structure traditionnelle. Comme nous le verrons, la question de la force d'autorité religieuse ou morale s'appuiera sur une certaine conception de l'individu pris dans l'opposition entre l'universalité de la loi et la particularité de l'obéissance.

La temporalisation de cette notion de force, déjà indiquée dans les tout premiers écrits de Hegel, constitue la base conceptuelle de la philosophie de l'histoire hégélienne. Dès ses tout premiers écrits, Hegel se comporte donc déjà en philosophe de l'histoire en voyant dans l'émergence et le développement du christianisme une cohérence profonde. La naissance du christianisme comme institution reçue et reconnue comme force dominante de l'histoire occidentale, correspond à une situation historico-politique très particulière. L'analyse des modalités de son développement doit rester attentive aux traces de cette situation originale. L'évolution de la croyance chrétienne coïncide donc avec le mouvement général de l'humanité comme un tout. S'il n'est pas encore possible de parler de la figure de l'« esprit » qui joue un rôle clef dans la pensée aboutie de Hegel, on y voit tout de même sa préfiguration dans cette figure d'une substance transhistorique et transnationale. Les débuts d'une formulation de la nature systématique du mouvement de l'histoire et du dispositif de contradiction que Hegel appellera, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, la force d'impulsion de la dialectique sont encore plus importants pour nos recherches. Le concept de force en relation avec une certaine notion de procès et d'esprit, constituera l'économie dynamique de l'œuvre dans le système achevé.

§ 4. La religion populaire. Sensibilité et moralité. La religion rationnelle. « La Religion populaire (*Volksreligion*) et le Christianisme »

Dans les fragments intitulés « La Religion populaire (*Volksreligion*) et le Christianisme » (1793-94) rédigés à Berne, Hegel se lance directement dans les débats contemporains relatifs à la théologie morale que Kant déduit à partir de la notion de la « raison pratique ». En adaptant la catégorie kantienne à un contexte politique et social, il jette les bases d'un système de moralité qui permettra un rapprochement du concept de la religion en général et de la *polis*, l'État-ville de l'antiquité. Pour dégager les éléments moraux qui sont issus de la raison humaine et les distinguer de ceux qui sont imposés par un système (étatique, religieux ou autre) extérieur à l'individu, Hegel oppose la moralité à la sensibilité. L'expression « raison humaine » telle qu'elle est employée par Hegel dans cette analyse correspond largement à celle articulée par Kant dans « Religion dans les limites de la simple Raison » (1793) gardant un certain rapport avec l'« Essai d'une critique de toute révélation » (1792) de Fichte, des textes qui sont d'un grand intérêt pour Hegel à l'époque¹³. Mais tandis que ces deux penseurs se

¹³ La mesure et la nature du kantisme de Hegel, en question à l'époque est l'objet de disputes importantes. Haering articule le point de vue opposé à celui que nous adoptons. Theodor Haering,

rattachent clairement aux problématiques des Lumières, notamment à l'articulation des limites de la raison et son rapport direct avec la religion, Hegel vise précisément à surmonter l'opposition de l'expérience sensible et celle de la raison¹⁴. Le résultat immédiat est une évaluation de l'expérience individuelle par rapport aux systèmes extérieurs d'autorité et une mise en cause de l'obéissance aux éléments politiquement dominants dans la société. Cette problématisation de l'individu par rapport à la force d'autorité qu'il subit amorce la construction du concept de la résistance en tant que nous la comprenons.

La distinction entre la « moralité » et la « sensibilité » correspond largement à celle entre la religion objective et la religion subjective qui sera abordée plus tard. Elle naît d'une tentative de formulation des relations entre la volonté, les pulsions dites « naturelles » et la notion de devoir. Or ces pulsions ou « forces vitales » ne se révèlent qu'au moment de leur mise en rapport avec la doctrine religieuse, c'est-à-dire par leurs expressions dans un contexte moral ou de devoir. La configuration des impulsions humaines manifeste la religion subjective ; la doctrine religieuse qui vient se mettre en place de l'extérieur représente la religion objective. En accord avec Kant Hegel affirme que la nature humaine dispose déjà d'une aptitude morale¹⁵. Cette capacité, la raison, lui est « naturelle », c'est-à-dire qu'elle est propre à la constitution de tout être humain. Ceci étant, toute introduction de doctrine religieuse, de connaissance pratique de l'enseignement de Dieu constitue une intrusion étrangère ou extérieure à l'individu. Car tout enseignement qui nous parvient d'une source extérieure s'agence par rapport à l'esprit humain d'une manière non passive, avec même une certaine insistance. Il en est ainsi parce que tout lien noué de l'extérieur d'un être doit persister, c'est-à-dire doit le pénétrer d'une manière durable, au moyen d'une force. Cette force d'autorité est repérable par l'hétérogénéité qu'elle introduit : l'être devient différent, il intègre ce qui est distinct de lui-même. Telle est la nature de la religion objective. Toute doctrine qui concerne Dieu se constitue, dit Hegel, « en se greffant sur un besoin naturel de l'esprit humain — y est nouée souvent immédiatement, mais trop souvent malheureusement avec une intention arbitraire par des liens qui ne sont fondés ni sur la nature de l'âme, ni sur la vérité à tirer et à

Hegel, *sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, 1929, I, pp. 187-192. Cf. aussi T.M. Knox, « Hegel's Attitude to Kant's Ethics » in *Kant-Studien*, Bd. 49, Heft 1, 1957, pp. 70-106.

¹⁴ Robert Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 12.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, [« Religion est eine der wichtigsten Angelegenheiten... »]. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Le fragment de Tübingen » in Robert Legros (éd.) *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, p. 260 ; *Frühe Schriften, Werke in 20 Bänden, 1*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 10.

développer à partir des concepts eux-mêmes (...) »¹⁶. La doctrine religieuse (objective) doit donc être imposée à l'individu avec le poids de l'autorité religieuse, et les liens qu'elle forme avec l'individu s'avèrent être des contraintes superficielles, étrangères à la nature de l'être humain.

Hegel considère (comme Kant et Fichte) que les liens qui s'établissent entre l'enseignement de Dieu et l'âme humaine se comportent organiquement et se forment par rapport à la raison. Une doctrine religieuse qui ne se met pas en rapport avec les forces vitales de l'être humain au moyen de concepts, et des « vérités créées et développées » à partir de ces concepts, ne saurait établir une relation harmonieuse avec son essence naturelle, la volonté et les pulsions naturelles ne trouvant pas une voie d'expression qui aurait un sens. Négliger l'expression harmonieuse des pulsions naturelles sur le plan de la sensibilité représente pour Hegel une répression générale du fonctionnement de la vie humaine, une aliénation de la vie elle-même. Une doctrine religieuse qui veut communiquer un enseignement moral échouera si elle ne respecte pas la nature organique de la vie humaine : « Si précisément que doive être séparée in abstracto la pure moralité de la sensibilité dans un système moral et si fort que soit en celui-ci la soumission de cette dernière à l'égard de cette pure moralité, tout autant devons-nous, lorsque nous envisageons l'homme en général et sa vie, tenir compte surtout de sa sensibilité, de sa dépendance à l'égard de la nature extérieure et intérieure — à l'égard de ses inclinations sensibles et de l'instinct aveugle. »¹⁷ La sensibilité, dit Hegel, est l'élément fondamental de toute activité et de toute aspiration humaine. Un système moral censé transmettre la connaissance d'une vie plus élevée n'est pas lui-même à la hauteur de cette tâche s'il s'abstrait de la sensibilité. Une religion rationnelle (*Vernunftsreligion*) prendrait en compte et s'organiserait en harmonie avec ces impulsions vitales qui constituent la volonté humaine. Il faudrait s'engager dans une économie positive de ces forces dont la résolution élèverait l'être humain vers la béatitude. « Du concept même de la religion il résulte, dit Hegel, [...] qu'elle concerne le cœur... »¹⁸.

§ 5. Religion objective et subjective. La force d'autorité. L'entendement et la mémoire. L'expérience immédiate de la religion

Sur la distinction entre la moralité et la sensibilité, Hegel construit celle entre la religion objective et la religion subjective. Ce faisant, il se munit des concepts d'une critique uniforme

¹⁶ Hegel, « Le fragment de Tübingen ». p. 261 ; *Frühe Schriften*, p. 10.

¹⁷ Hegel, « Le fragment de Tübingen ». pp. 261-262 ; *Frühe Schriften*, p. 11.

¹⁸ Hegel, « Le fragment de Tübingen ». p. 262 ; *Frühe Schriften*, p. 11.

de la transmission de la force d'autorité en même temps qu'il développe une analyse politique du christianisme. Dans des formes plus élaborées et surtout avec des applications plus globales, ce dualisme jouera un rôle clef aussi bien dans le fonctionnement de la dialectique à la maturité de Hegel que dans la critique que nous en entreprenons. Deux aspects fondamentaux caractérisent la distinction :

(1) L'individualité : « La religion objective se laisse ordonner en pensées, mettre en système, présenter dans un livre et exposer aux autres par le discours ; la religion subjective ne se manifeste que par des sentiments et des actions. »¹⁹ La religion objective est marquée par sa capacité à se laisser rapporter à un système, à être généralisée et transférable d'une personne à une autre. Le code de transmission de la religion objective est donc plus important que le message particulier, plus essentiel que la possibilité de le maîtriser, de l'organiser et de le communiquer à quiconque. Tel est aussi le caractère fondamental de l'autorité. La religion subjective concerne l'expérience personnelle et individuelle. Ses modalités sont la perception et l'expression. Elle n'est généralisable que dans la mesure où l'individualité elle-même l'est.

(2) La nature : « La religion subjective est vivante, agissante à l'intérieur de l'être, activité tournée vers l'extérieur. La religion subjective est quelque chose d'individuel, la religion objective est l'abstraction : la première est le livre savant de la nature, les plantes, les insectes, les oiseaux et les animaux tels qu'ils vivent les uns parmi les autres et les uns des autres, chacun vit et jouit, tous sont entremêlés, on rencontre tous les genres réunis; la seconde est le cabinet du naturaliste qui a tué les insectes, a séché les plantes, a empaillé les animaux ou les a conservés dans de l'alcool et range ensemble toutes les choses que la nature a séparées, les ordonne seulement en fonction d'une seule fin ce qu'elle a entrelacé en une variété infinie de fins dans un lien amical. »²⁰

Ces deux catégories sont, dans une certaine mesure, issues de la pensée de Rousseau. L'emploi qu'en fait Hegel vise directement le problème de l'autorité, de l'influence politique et de l'idéologie de la religion en général. Car la philosophie des Lumières se manifeste de la manière la plus importante à ceux qui détiennent le pouvoir politique. Il s'agit d'une philosophie populaire qui met immédiatement en cause les relations de pouvoir établies en bonne partie à partir des doctrines religieuses. La force de la politique solidifie l'édifice de son pouvoir par sa capacité à influencer les masses, à les faire obéir ensemble comme une

¹⁹ Hegel, « Le fragment de Tübingen », p. 265 ; *Frühe Schriften*, p. 13.

²⁰ Hegel, « Le fragment de Tübingen », pp. 265-266 ; *Frühe Schriften*, p. 14.

unité. L'aspect subjectif de la religion laisse une place à cette influence sur le peuple. Alors que la religion objective peut être généralisée par rapport à des individus différents, l'effet que peut avoir une religion subjective varie, dit Hegel, est déterminé en fonction du caractère spirituel du peuple, de son cœur, des sentiments des uns et des autres, des émotions qu'éprouvent les individus par rapport à l'amour, de même que par rapport à la peur²¹.

L'entendement et la mémoire (*Gedächtnis*) sont les mécanismes à l'œuvre dans la religion objective, comme dans la théologie en général. Leur fonction est de chercher la connaissance, l'analyser, la retenir et, non moins, permettre d'y adhérer²². En tant que tels, ils sont des véhicules, des instruments du processus des Lumières qui ne cherchent pas les origines des connaissances qu'ils propagent et ne s'intéressent pas au mouvement de l'histoire qu'elles constituent. L'entendement est soumis aux besoins de celui qui l'emploie. Il s'apparente à « un courtisan qui s'oriente avec complaisance d'après les caprices de son maître, sait s'y prendre pour avancer des justifications pour chaque passion, pour chaque entreprise, il est surtout au service de l'amour-propre qui est toujours très perspicace pour donner une belle couleur aux fautes déjà commises ou sur le point de l'être, qui se loue souvent lui-même d'avoir trouvé un si bon prétexte en sa faveur. »²³

On assiste donc à un développement considérable de la distinction kantienne entre l'entendement et la raison, un point de repère obligé pour les séminaristes de Tübingen. L'éclaircissement passe par l'entendement. Selon tout concept de Lumières et tout projet d'émancipation, éclairer un peuple signifie lui attribuer la perspicacité de corriger ses préjugés, d'améliorer sa conscience morale et de maîtriser ses erreurs. Mais la mesure de tous ces jugements reçus de la philosophie des Lumières aussi bien que de l'efficacité de leur emploi est extérieure à l'entendement, alléguée par un autre, légitimée par une autre instance habilitante. Et pourtant, cette instance est forcément absente. Seul se laisse éclairer un peuple qui dispose d'une connaissance dont la voie d'acquisition est inconnue ou non organique. C'est pour cette raison que le processus d'éclaircissement ne touche pas à l'essence du peuple. Il porte plutôt sur les déterminations de sa volonté, sur les manifestations de cette essence. Son efficacité résulte de sa capacité à s'imposer, à emporter l'acquiescement de la volonté générale du peuple. Il ne peut être question du cœur, de l'amour ou de l'âme de l'individu. Car l'autorité générale qui vise à subjuguier la volonté d'un peuple, d'une collectivité

²¹ Hegel, « Le fragment de Tübingen ». p. 266 ; *Frühe Schriften*, p. 15.

²² Hegel, « Le fragment de Tübingen ». p. 265 ; *Frühe Schriften*, p. 13-14.

²³ Hegel, « Le fragment de Tübingen ». p. 273 ; *Frühe Schriften*, p. 21.

d'individus, s'y exerce de manière générale. Selon le rationalisme du XVIII^e siècle et surtout celui des Lumières, l'histoire elle-même est considérée comme un processus au cours duquel s'estompent les particularités et se rompent les cloisonnements entre les hommes²⁴. Les Lumières ne sauraient s'adresser aux particularités des membres d'un peuple, ni à la diversité des peuples. Les liens nécessaires entre ces généralisations s'établissent toujours d'une façon mécanique, non organique et étrangère à la vie affective de l'individu.

La relation entre la généralité d'un concept et sa particularité représente un fil rouge qu'on peut suivre à travers l'œuvre de Hegel. Au moment des fragments de Tübingen, cette relation n'est nullement dialectique : sont encore absentes l'interdépendance logique de l'universel et du particulier, la conscience de la dynamique de leur contradiction réciproque et surtout la résistance systématique qu'opposent les particularités (les « déterminations ») au mouvement de l'auto-formation du concept. Nous pourrions néanmoins suggérer dans le prochain paragraphe qu'un des premiers moments de la dialectique à sa maturité apparaît, en rapport avec cette même problématique, dans « L'Esprit du christianisme et son destin » (1798). Nous ne voulons repérer ici que les premiers indices de cette économie. Elle se manifeste souvent dans le processus de l'éclaircissement d'un peuple, processus qui est, dans le fond, une action de maîtrise. Elle relève de l'opposition entre l'individu particulier et l'universalité présupposée de la raison, c'est-à-dire de la force d'autorité naturellement inaccessible dans sa totalité à l'individu qui reçoit l'enseignement des Lumières. Ce décalage, nécessaire et irréductible, conditionne la transmission de l'autorité religieuse et montre l'impossibilité d'une expérience immédiate de la religion. Hegel, convaincu du besoin d'une critique de l'autorité de la tradition religieuse, persiste dans son insistance sur la nécessité de transcender cette brèche entre l'universel et le particulier présupposé par la notion de raison transcendantale et d'établir, d'après le modèle antique, une unité à la fois populaire et rationnelle.

§ 6. La religion populaire et la religion rationnelle. La positivité de la religion objective

À la différence de la religion rationnelle (*Vernunftreligion*) subjective qui aspire à un fondement conforme à la raison, c'est l'entendement qui différencie la religion objective.²⁵ Tandis que la religion subjective porte en elle la possibilité, même la nécessité, de la révélation de sa vérité, cette révélation consiste dans la religion objective en ce que l'entendement expose les erreurs

²⁴ Legros, *Le jeune Hegel*, p. 195.

²⁵ Hegel, « Le fragment de Tübingen », p. 279 ; *Frühe Schriften*, p. 27.

de jugement inévitablement commises par le sujet, lui permettant ainsi de récupérer la vérité cachée par son aveuglement. Il s'agit donc d'un mouvement de négation simple ou de correction. Au contenu fallacieux d'un jugement est apportée la vérité qui lui est extérieure, objective. Il est vrai que dans la mesure où une religion est adoptée librement par les êtres humains, leur donnant l'amour du devoir et le respect des lois morales qu'ils portent en eux, elle est subjective. Rappelons que chacun, d'après Hegel, lui-même suivant le Kant de la « Religion dans les limites de la simple Raison », a une propension à la morale naturelle. Le comportement moral est lié à l'intelligence de la raison individuelle. Cette aptitude agit à la fois comme un point de repère pour mesurer l'activité humaine et comme le destin même de l'individu. « [La moralité] constitue la fin ultime de l'homme. »²⁶ Mais la religion objective, tout en assurant les fonctions morales fondées sur des intérêts qui, comme nous l'avons vu, n'appartiennent pas à l'individu, aliène sa propre essence morale, l'empêche de progresser vers le plus haut niveau de son mieux. L'expression de la religion subjective se prête naturellement à la législation civile tandis que celle de la religion objective vise à imposer l'adhésion aux lois morales en fonction des besoins. Le but immédiat de la législation civile est la légalité elle-même et l'autorité, ou la domination qu'elle comporte. Son concept ne naît pas organiquement de la moralité implicite de l'individu (la raison pratique) mais du fait même de la législation.²⁷ La religion objective fait donc état de la répression utilisée par la société civile ou par l'État pour pousser les citoyens à s'élever à une hauteur morale qui ne leur est pas naturellement présente mais qui est imposée selon les intérêts de l'État civil. Pourtant le pouvoir de l'État ne sera pas absent de la mutation de la religion objective en religion subjective que favorise Hegel. Il existera plutôt dans une synthèse organique dans laquelle la structure législative ne comportera plus de mécanisme d'adhésion forcée. Une véritable synthèse des deux aspects de l'expérience religieuse, dit Hegel, est la religion populaire (*Volksreligion*). Elle se caractérise, à la différence de la religion subjective comme de la religion objective, par l'harmonie de ses éléments et par l'équilibre entre ses tensions politiques, sociales, individuelles, affectives et sensibles²⁸.

²⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, [« Unter objektiver Religion... »]. *Fragments de la période de Berne*, Robert Legros & Gabienne Verstraeten (trads.), J. Vrin, Paris, 1987, p. 55 ; *Frühe Schriften*, p. 70.

²⁷ Voir le propos de Panajotis Kondylis sur le « kantisme bernois » de Hegel. *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, pp. 235-256.

²⁸ Cf. Thomas Petersen, « Religion civile, Volksreligion und Protestantismus » in Hans Friedrich Fulda et Rolf-Peter Horstmann, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

Tout comme la religion grecque, la religion populaire englobe la diversité de ses membres. Elle est, comme la « religion civile » du Livre IV du *Contrat Social* de Rousseau (1762), une synthèse des exigences politiques et privées²⁹. Mais, à la différence du christianisme, une religion essentiellement « privée » selon Hegel, la religion populaire intègre aussi les intérêts et les besoins individuels dans le tout de la constitution sociale. On aurait donc tort de vouloir voir dans le regroupement total d'intérêts différents et surtout d'expériences sensorielles différentes une contradiction incontournable³⁰ ; car la religion populaire ne prétend pas éliminer les objets imaginaires (Phantasien) des individus qui s'opposent parfois de manière virulente l'un à l'autre, ni les aspects sensibles qui ne servent pas directement les intérêts des idéaux moraux. La religion populaire, comme la religion civile de Rousseau ne s'oppose pas absolument au christianisme et à son oppression bourgeoise comme le veut Lukàcs et ne se présente nullement comme une réhabilitation non historique de la situation politico-éthique de l'antiquité³¹. Par contre (et sur ce point nous sommes d'accord avec Lukàcs³²) elle donne lieu, en tant que concept, à une analyse des conditions du déclin de la *polis*, et fournit un premier mode d'articulation des forces sociales et de leur transmission, la « positivité » de leur autorité, et la continuité historique qui conduit, aussi bien qu'elle disperse, les tensions dynamiques dans le temps.

La réflexion de Hegel sur la « religion populaire » sera donc particulièrement importante pour le développement de la structure logique de force et de résistance qui est l'objet de notre réflexion. C'est dans la mesure où la religion populaire englobe la diversité à l'œuvre dans l'expérience religieuse d'un contexte social particulier que la notion naissante de religion populaire nous semble particulièrement importante. Car, de ce point de vue, la dynamique de la religion populaire présage l'économie dynamique de pulsions particulières qui s'opposent les unes aux autres dans les limites d'un même concept. La religion populaire ne supprime

²⁹ « La Religion considérée par rapport à la société qui est ou générale ou particulière, peut se diviser en deux espèces savoir la Religion de l'homme et celle du Citoyen. La première, sans Temples, sans autels, sans rites, bornée au culte purement intérieur du Dieu Suprême et aux devoirs éternels de la morale, est la pure et simple Religion de l'Évangile ou le vrai Théïsme, et ce qu'on peut appeler le droit divin naturel. L'autre, inscrite dans un seul pays, lui donne ses Dieux, ses Patrons propres et tutélaires, elle a ses dogmes, ses rites, son culte extérieur prescrit par les lois, hors la seule Nation qui la suit, tout est pour elle infidèle, étranger, barbare ; elle n'étend les devoirs et les droits de l'homme qu'aussi loin que ses autels. Telles furent toutes les Religions des premiers peuples auxquelles on peut donner le nom de droit divin civil ou positif ». Rousseau, *Œuvres complètes* III. Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Editions Gallimard, 1966, p. 464.

³⁰ Martin Bondeli, « Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept » in *Der Weg zum System*, p. 174.

³¹ Lukàcs, *Der junge Hegel*, pp. 49-50.

³² Lukàcs, *Der junge Hegel*, p. 37.

pas les conflits, ni l'énergie des pulsions humaines qui sont à leur base. Elle les oriente plutôt vers la réalisation de buts moraux plus élevés. C'est sur ce point qu'elle se distingue de la « religion privée », c'est-à-dire du christianisme. Les conflits d'intérêt, les « collisions de devoirs » doivent, dans le christianisme, être ramenés à une instance extérieure. Le christianisme ne dispose pas, comme la religion populaire, d'un mécanisme capable d'intégrer les pulsions, les collisions, les conflits de forces diverses qui font partie d'une telle unité.

L'analyse de la religion objective révèle donc les premières formes d'un composant fondamental de la logique de force et de résistance, cette dynamique qui jouera un rôle central à toutes les étapes de la progression de l'histoire et de la politique. La religion objective ne fait qu'imposer des contraintes à l'expression libre de la raison humaine. L'extériorité posée à l'individu par l'autorité d'une religion objective constitue la force fade d'une universalité vide qui s'oppose à sa ténacité vitale intérieure : il s'agit de l'autorité de la raison pure (au sens kantien), sans détermination, sans lien avec le réel et qui s'oppose aux impulsions intérieures « naturelles » des individus particuliers. Hegel appelle cette fonction de la religion objective sa « positivité ». Elle s'ancre dans une spécificité historique qui supprime la raison et la liberté humaine. Comme le souligne Hyppolite, la religion objective est une religion qui se fonde sur ce qui n'est pas inclus dans la raison, c'est-à-dire sur l'autorité : « Les concepts qui apparaissent [dans une religion positive] sont des concepts antithétiques de la liberté, ceux de contrainte et d'autorité, mais cette autorité, n'étant pas inscrite dans la raison humaine — auquel cas on ne saurait parler de contrainte — ne peut être liée qu'à un événement temporel, à une relation historique. »³³ La singularité de cet événement historique établit la positivité de la religion et l'exclut d'une identité avec l'esprit-du-peuple (*Volkgeist*) trans-historique. La source de la vérité de la religion se trouve donc toujours aliénée. Selon Hegel, ceci n'est pas le sens original du christianisme. Le vrai sens de la religion a dû être perdu au moment de sa naissance.

§ 7. Foi et histoire. La fondation du christianisme et la transmission de la foi. « La Vie de Jésus ». « La positivité de la religion chrétienne »

Le christianisme n'est donc plus ce qu'il fut. Mais comment est-il, réceptacle de vérité éternelle, devenu ce qu'il est ? D'après Hegel, la réponse à cette question commence avec une vie chrétienne, mais aussi avec une vie juive, car il s'agit du Jésus de la « Vie de Jésus » (1795) rédigés à Berne. Hegel veut que celui-ci soit l'exemple d'une religion qui se fonde sur la

³³ Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Editions du Seuil, 1983, p. 45.

raison humaine, sur la moralité immanente ou naturelle de l'être humain, tout intégré dans la personne du fils de Dieu. Pour le jeune Hegel, la tension autour de l'être de Jésus et du christianisme est étroitement liée au problème de la positivité. Comme nous l'avons déjà indiqué, c'est la positivité que critique Hegel qui est la clef de voûte de la logique naissante de force et de résistance. Car, dit-il, le christianisme dans ses origines les plus pures n'est nullement positif. Les paroles de Jésus dans ce récit sont issues de la moralité purement organique ou naturelle d'un homme. Elles ne relèvent d'aucune autorité extérieure et Hegel insiste sur ce qu'elles n'impliquent aucune autorité dans la légitimation de leur transmission, ni de leur crédibilité : les paroles de Jésus s'auto-légitiment. En tant que telles, ces paroles sont les paroles de chacun, la personne de Jésus n'impose aucune particularité historique, ne fixe pas les événements de sa vie dans quelque exemplarité. « Ces idées, en tant qu'idées relevant d'une époque (*Zeitideen*), nous dit Hegel, n'appartiennent pas au contenu d'une religion. »³⁴ Il n'y aurait donc pas eu de fonction essentielle ou immanente aux miracles que Jésus a accomplis, ni à la démonstration de son immortalité comme la représente l'histoire de la résurrection. Les miracles qu'a accomplis Jésus, explique Hegel, sont des représentations d'immortalité empruntées à ses contemporains, des « phénomènes frappants » qui auraient servi à susciter « quelque attention dans un peuple sourd à la moralité »³⁵ et qui ne sont pas destinés à légitimer leurs propres paroles. Jésus aurait développé ces représentations de l'immortalité « pour recouvrir d'une part des concepts plus nobles, et d'autre part parce qu[e des représentations de l'immortalité] ne se rapportent pas immédiatement à la moralité »³⁶.

Mais, même si Jésus se présente comme complètement humain, il n'empêche que sa vie est exemplaire. Il est évident qu'on peut contester la thèse qui voudrait attribuer à Jésus une « exemplarité sans autorité ». Hegel en prend conscience et soulève immédiatement des arguments opposés. Ces contestations, dit-il, pourraient se déduire de la double idée que la religion chrétienne est à la fois une religion de la vertu et une religion non-positive : ou bien une religion de la vertu se fonde sur une autorité positive que l'on n'admet pas, ou bien la religion positive que l'on constate aujourd'hui ne correspond pas à une religion de la vertu. L'ensemble de fragments intitulé « La Positivité de la religion chrétienne » (1795-1796) a pour objet de rechercher la scission entre ces deux moments qui permettent la catégorisation grâce à laquelle Hegel fait du christianisme une religion non-positive de la vertu à la lettre, mais qui

³⁴ [« Man mag die widersprechendsten Betrachtungen... »]. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Positivité de la religion chrétienne (1795-1796)*, Guy Plant-Bonjour (trad.), Paris, PUF, 1983, p. 33 ; *Frühe Schriften*, pp. 108-109.

³⁵ Hegel, *Positivité*, p. 33 ; *Frühe Schriften*, p. 108.

³⁶ Hegel, *Positivité*, p. 33 ; *Frühe Schriften*, p. 108.

se manifeste dès lors, et surtout dans l'Allemagne féodale réformée de la fin du XVIII^e siècle, non seulement sous le signe d'une Église puissante en elle-même, entièrement politisée, mais aussi par rapport à un dispositif étatique qui gouverne avec un bras de fer au nom de la religion chrétienne : « [la recherche a pour intention de] chercher, d'une part dans la forme originelle de la religion de Jésus elle-même, d'autre part dans l'esprit de l'époque lui-même, quelques raisons générales qui ont conduit de bonne heure à pouvoir méconnaître la religion de vertu dans la religion chrétienne, d'en faire au début une secte et plus tard une foi positive. »³⁷ Les deux particularités historiques de la religion chrétienne qui rendent possible le détournement de la religion et même y conduisent, sont donc la personne de Jésus, ce qui implique aussi les conditions historiques qui lui sont propres, et les particularités historiques du présent, l'Allemagne du XVIII^e siècle. Pour nous, il s'agit donc de comprendre comment une religion purement non négative a pu s'introduire dans un contexte historique particulier de manière à impliquer par sa perception une déformation de l'histoire. D'un côté, comment un message, celui de Jésus, peut-il contenir la nouveauté radicale qu'on sait dans un contexte social et religieux qui s'opposait à lui, sans se faire marquer par sa propre singularité, c'est-à-dire sans un événement singulier ou un point de référence historique qui fonde son autorité ? De l'autre, s'étant établie de manière purement non-positive, déagée de tout impératif d'auto-transmission, comment la religion chrétienne, peut-elle, à l'époque de Hegel, recevoir ce message autrement que les chrétiens des premiers temps ?

En posant la question d'une manière plus générale, nous découvrons l'horizon philosophique des années de Berne : Comment la foi se transmet-elle ? Qu'est-ce qui résiste à sa transmission ? Comment la mutation de la foi qu'on voit dans le détournement vers les sectes et la positivité, s'ensuit-elle de la résistance à la force d'autorité de la foi « positive » ? La religion chrétienne présuppose la foi, d'une part, en la vérité de ses révélations et, d'autre part, en l'autorité de ses commandements. L'origine, et donc l'autorité de cette vérité et de cette foi, est la personne de Jésus. Sa vie et ses actes fondent le christianisme en s'attachant l'autorité de celui-ci à des points de référence concrets. Que l'importance essentielle et singulière de ces événements se laisse transmettre est la preuve même de la positivité du christianisme.

³⁷ Hegel, *Positivité*, p. 35 ; *Frühe Schriften*, p. 110.

§ 8. Vérité et autorité. Vérités subjectives et vérités objectives

La transmission de l'autorité religieuse dans le temps temporalise la vérité et transforme et l'autorité de la vérité religieuse et l'expérience religieuse individuelle en termes ontologiques. Le temps historique se constituera désormais par rapport à la tension entre la force de ce qui devrait être et la résistance du hic et nunc. Dans les fragments sur la positivité, Hegel traverse les étapes « synchroniques » de l'histoire du christianisme depuis son premier clivage sans s'interroger sur les liens historiques entre ces étapes. La progression commence par la dissémination originale par les disciples de Jésus, passant par les sociétés religieuses, les sectes et les Églises jusqu'aux relations des Églises avec les citoyens et avec l'État. Mais c'est surtout dans les Additions au texte central que Hegel aborde le problème du réseau d'antagonismes à travers lequel le christianisme s'établit, et, en fonction duquel il évolue. Tandis que, dans les textes centraux de ces fragments, Hegel s'interroge sur le droit, sur la loi et sur les institutions qui en découlent et les transmettent, dans les Additions il est question de l'expérience subjective de ces droits et de ces commandements. Hegel y entreprend l'analyse des « vérités subjectives » en rapport avec les « vérités objectives », c'est-à-dire avec ces vérités qu'il faut considérer indépendamment de l'expérience que nous pourrions en avoir.³⁸ Cette distinction inaugure le problème central de la positivité pour Hegel : la vérité ne saurait être issue de l'autorité. Une proposition peut être vraie ou fautive, et un individu peut être astreint à témoigner de sa vérité ou de sa fausseté ; on peut se tromper ou se faire des illusions. Mais la vérité elle-même est inaltérable, même devant l'autorité. L'obligation n'a donc pas de part dans une religion qui se veut strictement objective. L'obligation se laisse appliquer en fonction de la volonté du sujet, de son caractère subjectif, de sa faiblesse ou de sa puissance, de sa ténacité ou de sa résistance à l'autorité du vrai.

Peut-on être forcé de croire ? Ce qu'il est demandé de croire et qu'on croit en fonction de la confiance acquise en quelqu'un n'est pas une foi en l'autorité pure d'une doctrine positive. Mais, la foi en la doctrine et les commandements de Dieu, nous dit Hegel, constitue un cas peu ordinaire. Le droit de Dieu à notre égard repose d'un côté sur des rapports « objectifs » : sur le fait qu'il nous créa et, pour cette raison, que nous lui sommes reconnaissants en tant que sujets ; et de l'autre, sur des rapports « subjectifs » : sur le fait qu'il est la source de la vérité auprès de laquelle nous sommes « ignorants » et « aveugles »³⁹. Ce dernier aspect, rappelle Hegel, présuppose ce qui ne se laisse pas réduire à l'ordre de l'autorité simple ou

³⁸ Hegel, [« Ein positiver Glaube... »]. *Frühe Schriften*, p. 108 ; *Fragments de Berne*, p. 81.

³⁹ Hegel, *Frühe Schriften*, p. 191 ; *Fragments de Berne*, p. 82.

objective : l'amour de la vérité, « une certaine disposition morale ». Même là où l'impératif subjectif paraît faible, et la crédibilité objective discutable, c'est la gravité du commandement qui exige finalement l'obéissance.

Pourtant, pour ceux qui n'ont pas un accès direct soit à l'expérience religieuse de la vérité soit à l'autorité de la foi qui exige l'obéissance, il apparaît un obstacle à la transmission. Il s'agit du trajet « diachronique » de la foi, de son passage d'une époque historique à une autre et de la façon dont les moments historiques eux-mêmes s'organisent par rapport au mouvement de l'esprit. C'est par rapport à cette problématique du mouvement de l'esprit, de l'esprit comme entité trans-historique, que Hegel voudrait comprendre les forces sociales et historiques : soit les forces socio-historiques particulières s'harmonisent avec le sens général de l'esprit et lui ajoutent leur impulsion, soit elles s'y opposent et, par conséquent, résistent au passage de l'esprit. Nous y reviendrons en détail dans notre discussion sur la philosophie de l'histoire de Hegel. Pour le moment il nous suffit de constater les termes extrêmement sommaires d'une dialectique de l'histoire, peu développée par rapport aux notions développées de l'esprit universel (*Weltgeist*) et par rapport à l'histoire universelle (*Weltgeschichte*). Il nous importe tout de même de souligner un des moments fondamentaux de cette découverte : la naissance du christianisme au cœur de l'histoire politique. Comme nous le verrons, cette naissance a lieu dans un mouvement gouverné par une constellation de force et de résistance, c'est-à-dire dans un réseau d'oppositions entre principe et fait, entre pouvoir politique et obstination individuelle.

§ 9. De la religion païenne à la religion chrétienne. L'esprit trans-historique. La religion naturelle et son déclin. Les forces historiques et le mouvement de la raison

Malgré le caractère avancé de leurs civilisations, le passage des religions païennes des royaumes grec et romain à la domination de la religion chrétienne se fait par des répressions violentes. Les phénomènes concrets qui fondent le christianisme semblent tomber au moment historique où les structures militaires, sociales et gouvernementales sont telles que l'ébranlement religieux produit les conséquences les plus sévères. La raison en est, dit Hegel, que deux révolutions touchent en fait le monde païen.⁴⁰ Celle qui saute aux yeux dut être précédée par une autre, plus silencieuse, plus profondément inscrite dans la culture actuelle, une révolution de l'esprit de l'époque (*Geiste des Zeitalters*). C'est donc dans le mouvement et

⁴⁰ [« Jedes Volk hatte ihm eigene Gegenstände der Phantasie... »]. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, (1987), *Fragments de la période de Berne*, Robert Legros & Gabienne Verstraeten (trads.), Paris, J. Vrin, 1987, 98 ; *Frühe Schriften*, p. 204.

le caractère de cet esprit qu'il faut chercher les causes de la chute des religions païennes au regard de l'incursion du christianisme. Ici se formule, quoique de manière préliminaire, un des concepts les plus puissants du système développé de Hegel et avant tout de sa philosophie de l'histoire : l'esprit trans-historique. Celui-ci naît et se nourrit de toute la complexité du moment historique d'un peuple, il est porteur de la mémoire de son passé et projette ce peuple dans l'avenir. Articulé dans l'œuvre de Hegel, il deviendra le prototype d'une certaine forme d'historicisme allemand et de la conscience de soi dans la culture européenne. Il sera aussi pour notre étude le prototype d'une certaine force historique, sociale et politique qui s'exprime à travers non seulement toutes les époques mais aussi tous les domaines de jugement et de valeur. Comme nous le verrons, cette force s'inscrit en opposition à la résistance dressée par l'objet particulier de cette force historique, sociale ou politique. Cette résistance empêchera à tout niveau que la vérité historique, la vérité du passé, de ce qui fut la vérité du passé mais qui n'est pas (encore) la vérité du présent, s'empare totalement, intégralement, spontanément et universellement de ce qui est. C'est donc la résistance à l'histoire universelle, qui détermine le présent comme étant. En ce sens, la logique structurelle de force et de résistance excède le domaine de l'épistémologie simple parce qu'elle appartient aussi au support ontologique de l'histoire. Mais, malgré la résistance constitutive de la particularité historique, le mouvement de l'esprit sera finalement irrésistible, implicitement nécessaire au progrès de l'humanité, même lorsque c'est l'humanité qui en est la victime. C'est la nécessité de la progression d'un certain esprit historique comprise, en rapport avec la nécessité de la résistance dressée par ses objets, concrets qui rendent intelligibles l'histoire. Cette opposition devient plus claire dans la réflexion de Hegel sur le monde antique. Comment cet État dont l'unité politique, économique, sociale et religieuse fait l'objet de tant d'éloge peut-il passer à la pulvérisation religieuse et l'asymétrie sociale qui mènent finalement à son déclin général ?

On ne risque pas de méconnaître la fascination du jeune Hegel pour la culture grecque. Il suffit de se référer à un résumé des thèmes abordés dans les cours au Lycée de Stuttgart, et pendant des années au séminaire de Tübingen, pour voir se développer très tôt son intérêt profond : « Sur la religion des Grecs et des Romains » (1787), « Sur quelques différences caractéristiques des anciens poètes » (1788) et « Sur quelques avantages qui nous sont accordés par la lecture des anciens écrits classiques grecs et romains » (1788), ce dernier

présenté à la rentrée au séminaire de Tübingen⁴¹. Parmi d'autres thèmes discutés, Hegel aborde celui de la pluralité de la culture antique par rapport à son unité idéale. Comment, se demande-t-il, peut-on expliquer de manière historique et politique le phénomène de la multiplicité des dieux antiques ? Son analyse est impressionnante par sa maturité : l'explication se trouve dans le processus historique de la synthèse des diverses cultures dans la forme d'une unité étatique. L'intérêt individuel de l'humanité antique s'unifie avec son intérêt total. Dans le monde antique, les conflits culturo-historiques sont reformés, dirigés, de telle sorte que l'unité de leurs différences s'applique à ériger un concept universel qui comprend l'affrontement d'intérêts particuliers. L'analogie de cette distinction avec celle de Rousseau dans le *Contrat Social* entre la « volonté de tous » et la « volonté générale » n'est pas un hasard. Ce texte, comptant parmi ceux qu'étudie Hegel à Tübingen, lui permettra de mieux affiner sa conception du monde antique. Ce modèle grec et le processus historique qui le fait céder à la dominance du christianisme sont deux problèmes centraux dans les fragments sur le christianisme et la religion populaire. On sait qu'une fascination du monde antique fut indispensable au développement de la philosophie des Lumières en Allemagne. Hegel s'intéresse intensément aux discussions qu'il mène avec Hölderlin et Schelling, et éprouve l'influence déterminante des concepts de l'« esprit-du-peuple » chez Herder, de l'« esprit des lois » chez Montesquieu et de la « volonté générale » chez Rousseau. Ces concepts ont ce ceci de commun qu'ils sont tous reliés, d'une manière ou d'une autre, à la notion de la force unificatrice de la cohésion socio-politique de la république antique⁴².

Pourtant, la qualité dialectique de l'esprit universel n'est pas encore en place dans le texte sur la « Différence entre l'imagination grecque et la religion positive chrétienne » (1796), un fragment qui se rattache, d'après Nohl, à ceux sur la « Religion populaire et le christianisme ». Comme nous le verrons, Hegel ne reconnaît pas encore le rôle systématique du concept de l'esprit. Ce qu'il découvre, en revanche, en cherchant les causes de la répression de la religion grecque par la religion chrétienne, est le mouvement d'une évolution intérieure. Le déclin de la religion grecque et de la société qui en est inséparable, est systématiquement déclenché par une auto-différenciation interne. Cette auto-différenciation montre des affinités avec le mouvement de l'esprit présent dans des ouvrages ultérieurs.

⁴¹ Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, pp. 42-43, 43-48, 48-51. Gisela Schüler, « Zur chronologie von Hegels Jugend.Schriften » in *Hegel-Studien* 2 1963, pp. 127-133. Une brève discussion de ces essais se trouve dans Livio Sichirollo, « Sur Hegel et le monde grec » in Jacques d'Hondt (éd.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris, P. U. F., 1974, pp. 164-169.

⁴² Avineri, *Hegel's Theory*, p. 16.

Comme nous l'avons déjà souligné, Hegel présente la société grecque comme étant complètement unifiée. Tous les domaines de la vie, de la politique, de la culture sont interdépendants. Dans une société rationnelle, tous les membres participent à la législation et à l'auto-maintien de l'ordre. Le fondement de l'ensemble rationnel est le principe même de l'unité de l'État. L'individualité est soumise à la totalité ; l'État est le principe et le but de la vie. Leurs dieux dominant dans la nature. L'unité semble être complète et même auto-renforçante. La religion païenne correspond à ce que Hegel appelle en 1821 la « religion naturelle », « l'unité de l'être humain avec Dieu, avec la nature comme en soi dans le sens général. »⁴³ Dans le monde grec, comme Hegel le voit dans les écrits de Berne, la destruction de cette unité ne correspond pas à une organisation conceptuelle qui assurera le cheminement vers son but historique. Pourtant le mouvement intérieur qui prépare le changement dans la forme de « l'esprit des temps », se présente comme déjà impliqué dans une tension entre des forces opposées, des conflits politiques qui préparent le terrain à une autre forme de ce même esprit. Le déclin se présente de manière progressive. Comme le remarque Hyppolite, Hegel ne décrit pas une révolution spontanée du type de celle théorisée dans les écrits de Montesquieu et de Gibbons — pour Hegel des auteurs passionnants de l'époque.⁴⁴ Il constitue plutôt un développement lent et graduel : le succès des guerres menées au nom de l'État commence à porter ses fruits, et un certain confort et un niveau de vie émergent à l'avantage de certains mais à l'exclusion des autres. Il en résulte que le développement d'une situation proto-féodale dans laquelle la situation de richesse individuelle assure une inégalité de puissance par rapport à d'autres individus. Le passage à la violence est immédiat : « L'hégémonie concédée librement s'affirma bientôt avec violence, et déjà le fait que ceci fut possible présuppose la perte de ce sentiment, de cette conscience dont Montesquieu fit, sous le nom de vertu, le principe des républiques, et qui consiste dans cette capacité de pouvoir sacrifier l'individu pour une idée qui, pour les républicains, est réalisée dans leur patrie »⁴⁵. Le processus est double : l'individu, et l'individualité elle-même s'instaurent par accumulation inégale de richesse. Les concepts de supériorité et d'infériorité trouvent leur place dans une structure de classe qui est en développement. Cette différence croissante entre les individus par rapport à l'État jette les bases d'une conception instrumentale de l'individu. Dès lors, à

⁴³ « ... cette unité des hommes avec Dieu, avec la nature au sens général comme en-soi » (notre traduction.) Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke in 20 Bänden, Tome 16*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 263.

⁴⁴ Hyppolite. *Introduction*, p. 33.

⁴⁵ Hegel, *Fragments de Berne*, pp. 99-100 ; *Frühe Schriften*, p. 206.

cause de l'inégalité acquise entre les individus, on s'autorise à s'en servir dans leur intérêt. « Le souci, la vision globale du tout n'occupait plus l'âme que d'un seul ou de quelques-uns ; chacun avait sa propre place, plus ou moins délimitée et différente de celle de l'autre ; à un nombre restreint de citoyens était confié le gouvernement de la machine étatique, et ceux-ci ne servaient plus que de rouages isolés qui n'ont de valeur que dans leur lien avec d'autres. La partie du tout morcelé qui était confiée à chacun était si insignifiante par rapport à ce tout, que l'individu n'avait pas besoin de connaître ce rapport ou de l'avoir devant les yeux. »⁴⁶ Le degré de la différenciation entre les individus correspond à l'horizon de la conscience de leur propre situation sociale. Avant le déclin de l'État, le tout ne se distingue pas de ses parties. L'individualité (au sens « moderne ») n'existe pas : tout porte sur le tout. Il n'y a pas d'intérêt individuel qui ne relève pas de l'intérêt général. Avec l'accumulation de la richesse et la gradation de puissance qu'elle comporte, s'instaure aussi un déplacement de la conscience du tout. Plus personne ne s'y intègre parfaitement. Les individus qui ne disposent pas d'une influence majeure doivent céder au tout, s'y soumettre et, ce faisant, en perdent la conscience. Les individus qui disposent de puissance et d'avantages par rapport aux autres, dépassent le tout en en conservant une conscience globale. La suite fondamentale de la différenciation intérieure de l'État par la croissance de la richesse matérielle distribuée de manière inégale consiste donc en la perte de l'État rationnel. La raison, par contre, ne périt pas. Sortie du tout de la religion païenne et de la cité, elle se place dans une forme qui correspond mieux aux besoins de l'époque, à savoir la religion chrétienne. « Ainsi le despotisme des princes romains avait-il chassé de la terre l'esprit de l'homme ; à celui-ci fut dérobée sa liberté, ce qui le força à mettre sous la protection de la divinité ce qui lui était éternel et absolu ; la misère que le despotisme répandit avait forcé l'homme à chercher dans le ciel et à en attendre le bonheur. »⁴⁷

On reconnaît donc les termes fondamentaux, quoique moins systématiques, de la philosophie hégélienne de l'histoire à l'œuvre dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et articulée clairement dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* (1822). Ce que Hegel développera dans les *Leçons de Berlin* en se référant à la *noûs* d'Anaxagore se présente ici comme la raison : trans-personnelle, trans-historique et absolue⁴⁸. Elle est cette entité avec laquelle l'esprit, dans le système

⁴⁶ Hegel, *Fragments de Berne*, p. 200 ; *Frühe Schriften*, p. 206.

⁴⁷ Hegel, *Fragments de Berne*, p. 205 ; *Frühe Schriften*, p. 211.

⁴⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, Kostas Papaioannou (trad.), Christian Bourgeois, Paris, 1965, pp. 56-58 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in 20 Bänden, Tome 12*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1971, pp. 23-25.

développé, s'efforce de s'unifier, ce qui autorise le sacrifice de ses propres déterminations mineures — en ce cas des individus assujettis au féodalisme romain — au nom de la progression de l'histoire universelle. Ce qui constitue la différence avec la *noûs*, comme nous le verrons plus loin, sera cet élément du destin (*Vorsehung*) qui marque la notion de la raison que Hegel adoptera plus tard. Dans le texte sur la religion païenne, ce mouvement de la raison, de l'harmonie totale de l'État grec ne cherche pas son but dans le Dieu chrétien comme une nécessité déjà inscrite dans son essence. Du point de vue de la raison, ce mouvement est contingent : « En ce qui concerne le but qu[e les déterminations de la religion chrétienne] donnèrent à cette nature infinie, il était très éloigné d'une finalité morale du monde ; il était non seulement limité à la propagation de la religion chrétienne, mais aussi à des buts que se posaient une communauté isolée, des hommes isolés, particulièrement des prêtres, que suggéraient la vanité, l'orgueil, l'ambition, l'envie, la haine et d'autres passions. »⁴⁹ Le concept du destin que retient Hegel à cet époque est strictement moral. Il n'implique pas le sens systématique qu'on verra en rapport avec le concept de la téléologie générale de son système. Les forces historiques qui forment des destins individuels opposés sont bien présentes mais ne s'associent pas, ne s'opposent pas systématiquement et ne se rassemblent pas dans l'économie dynamique qui gouvernera le mouvement de l'esprit humain déjà dans les travaux de Francfort. L'avènement de ce Dieu chrétien, extérieur, « objectif » correspond à la perte de liberté de l'être humain. Le despotisme romain constitue, lui aussi, une étape dans le mouvement de l'esprit. Ni l'un ni l'autre n'est présupposé par rapport à la continuité de l'histoire, même si Hegel voit leur association comme en quelque sorte nécessaire : la logique de ce mouvement manque, c'est-à-dire l'association interactive et finalement progressive de la pulsion de la raison historique incarnée aux grands hommes historiques, mais l'engagement des individus dans des activités opposées aux intérêts des autres, la résistance de la volonté des uns aux expressions libres des autres s'avère le contexte de l'émergence de la religion objective, extérieure, autoritaire et ouvre l'histoire au sens de son propre mouvement.

Jusqu'ici les notions de force et de résistance se sont présentées de façon non systématique, le plus souvent sous la forme d'une problématisation de l'autorité politique et de la notion de liberté individuelle. Nous avons découvert dans le couple de force et de résistance les fils conceptuels qui réunissent la question d'autorité politique à celle de la transmission de foi religieuse à partir d'un personnage ou d'un événement singulier. Ensuite nous avons analysé

⁴⁹ Hegel, *Fragments de Berne*, p. 104 ; *Frühe Schriften*, p. 211.

la logique de l'unité culturelle (antique) en fonction de la diversité à sa base, voyant la mutation de l'unité culturelle en multiplicité comme le paradigme du mouvement de l'esprit historique compris comme dynamique de force et de résistance. Dans ce qui suit nous assisterons à la synthèse de ces moments du développement du jeune Hegel et à la genèse d'une théorie originale de la morale.

§ 10. Jésus comme le paradigme de la raison kantienne. Hölderlin et la philosophie de l'unification. La période de Francfort

Dans les écrits de jeunesse, Hegel propose la notion de l'éthicité (*Sittlichkeit*) comme unité fondamentale de l'expérience humaine.⁵⁰ Dans l'État-ville de la civilisation grecque, elle constitue une totalité qui réunit tous les éléments de l'activité humaine, faisant de l'individu un composant simple d'une société parfaitement unifiée et harmonieuse, et de l'individualité un principe subordonné à l'être social. Dans sa « Vie de Jésus » il présente Jésus comme un exemplaire de la raison kantienne, la source et le paradigme de l'éthicité. Mais, comme nous l'avons vu, l'unité idéale de la vie antique n'assure pas son autosuffisance : elle se désintègre dans le mouvement de l'histoire et le despotisme qui s'installe progressivement à sa place, prépare le terrain pour l'émergence du christianisme, lui-même fondé sur une unité éthique qui s'effondrera à son tour dans une dynamique autoritaire. Nous avons déjà souligné les relations de force qui s'opposent l'une à l'autre dans la dynamique intérieure de la totalité féodale : La « révolution » chrétienne est effectivement préparée par la domination d'une totalité étatique ou, du moins par les dirigeants de cette totalité, c'est-à-dire par les despotes qui émergent de l'écroulement de la cité. A l'époque, la dynamique de l'histoire relève de l'oppression simple de l'individu par des forces féodales. À travers le mécanisme de la positivité, l'histoire, la tradition et l'autorité religieuses adoptent et transmettent la force d'autorité de ceux qui dominent. Dans la mesure où ces individus dominants se font les acteurs fondamentaux de l'histoire, ils ressemblent aux « grands individus historiques (*welthistorische Individuen*) » de la philosophie de l'histoire hégélienne que nous verrons en détail plus loin. Mais à la différence de la pensée historique de Hegel, l'individu dans la conception de la période de Francfort est asservi de manière simple aux forces dominantes : s'il ne dispose pas de moyens d'accéder au pouvoir (d'abord la richesse matérielle) il ne connaît que

⁵⁰ Nous adoptons la traduction de « *Sittlichkeit* » par « éthicité » (proposée par Jarczyk & Labarrière) et modifions systématiquement les traductions citées selon cette convention. Sur le concept de *Sittlichkeit*, cf. Zbigniew A. Perlczynski, « The Hegelian Conception of the State » in Zbigniew A. Perlczynski (éd.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 6-7.

la domination, tandis que l'individu dans la conception de la philosophie de l'histoire jouit d'une certaine mobilité, d'un niveau de liberté individuelle qu'il est en mesure d'approfondir en fonction de la force de sa conscience de la raison historique, c'est-à-dire selon le niveau de son assimilation de l'esprit-du-monde. Dans les textes sur la positivité de la religion chrétienne, Hegel n'a pas encore articulé de manière systématique le rapport entre le comportement individuel et la force dominante de la totalité. Dans un sens il retient encore l'opposition entre la religion positive et les principes d'une philosophie morale kantienne. À Francfort les recherches de Hegel sur la positivité changent radicalement de cap. Quoique la mesure de l'influence directe d'Hölderlin sur sa pensée semble contestée, la proximité de celle-ci aux débats du « groupe de Homburg » autour du concept de la « philosophie de l'unification » se manifeste immédiatement dans ses interventions au sujet de l'amour⁵¹.

La philosophie de l'unification retient l'attention de Hölderlin presque depuis son départ de Tübingen où il était séminariste aux côtés de Hegel. Les principes de cette philosophie remontent au néo-platonisme de Shaftesbury. Celui-ci se donna la tâche d'établir les conditions esthétiques du surgissement des œuvres d'art les plus belles.⁵² Reprise par Franz Hemsterhuis, la problématique tourne autour de la question de la force créative de l'être humain et de la manière dont cette force parfait une totalité ou une « unification ». Herder, puis Schiller apportent des nuances importantes. L'intervention de Hölderlin, qui l'affine, suit une médiation tentée entre l'amour et l'essence de soi (*Selbstheit*). Le paradoxe de la philosophie de l'unification paraît aussi riche qu'insurmontable : l'unité définitive du soi avec l'autre se réalise par l'amour ; mais, dans la mesure où l'unification s'établit entre deux entités, elle est a priori fissurée, donc non unifiée. Il est évident que les contours de ce problème ne peuvent être que vaguement associés aux questions qui préoccupent Hegel à l'époque. Tandis que Hölderlin aborde des antinomies inhérentes à la philosophie de l'unification du point de vue esthétique et affectif, Hegel, dans ses études à Berne, s'intéresse plutôt aux questions explicitement politiques. Mais c'est dans une grande mesure grâce au travail de Fichte, surtout dans la *Doctrine de la Science* (1794), que les questions de l'unité et de l'altérité, de l'identité et de la différence s'établissent en rapport tant avec l'orientation historico-politique qu'avec l'orientation affective. La découverte par Fichte que la conscience se constitue par opposition avec elle-même fournit la clef à la résolution de l'antinomie de

⁵¹ Dieter Henrich, « Historische Voraussetzungen von Hegels System » in *Hegel*, p. 65 et « Hölderlin über Urteil und Sein » in *Hölderlin-Jahrbuch* 1965 6, pp. 73-96; H.S. Harris, « Hegel und Hölderlin » in *Der Weg zum System* ; Christoph Jamme, « „Jedes Lieblose ist Gewalt“, Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung » in *Der Weg zum System*, pp. 137f.

⁵² Henrich, « Hegel und Hölderlin » in *Hegel*, pp. 13f.

l'amour et de l'entité du soi, et permet à Hölderlin d'articuler philosophiquement son point de vue esthétique ⁵³. Les problèmes auxquels Hegel s'intéresse à la fin de son séjour à Berne — effectivement les culs-de-sac de la positivité et de la philosophie morale — ne sont donc pas totalement étrangers aux questions que se pose Hölderlin à la même époque, quoique d'un point de vue différent. Le terme autour duquel Hegel et Hölderlin trouvent un terrain commun et qui par la suite marque un tournant dans la pensée de Hegel est l'amour. Il présente, comme nous le verrons, une notion d'unification qui admet à la fois une multiplicité constitutive et la totalité qui la circonscrit.

§ 11. Force et unification. L'universalité des commandements religieux et l'unité de l'expérience individuelle. Résistance et adhésion. « Begreifen ist beherrschen ». « Esquisses sur la religion et l'amour ». « La Différence entre l'imagination grecque et celle de la religion chrétienne positive »

Dans les fragments intitulés « Esquisses sur la religion et l'amour » (1797-1798) Hegel s'interroge de nouveau sur la positivité, l'autorité religieuse, la moralité, et leur rapport possible dans les bornes de la religion. Son point de départ consiste en une analyse de l'universalité des commandements religieux par rapport à l'unité de l'expérience individuelle. Hegel essaye d'y mettre en relief une conception de l'autorité dont on a déjà vu des traces dans les fragments de la période de Berne intitulés « La Différence entre l'imagination grecque et celle de la religion chrétienne positive » (1796) : si l'expérience individuelle se constitue par rapport à l'unité propre à l'individu, c'est-à-dire à travers un certain concept préalable de l'individualité, comment se peut-il que son comportement soit légiféré par des forces d'autorité qui lui sont extérieures ? La moralité telle que Hegel l'a exposée dans ses remarques sur l'histoire du christianisme, repose sur un conflit qu'il n'a pas, jusqu'alors, les moyens de résoudre : elle doit être par nature cohérente, singulière et fonctionner par rapport à une multiplicité d'expériences sociales. Toute loi morale est une unité totalisante, une force d'autorité qui s'oppose aux impulsions naturelles et particulières de ceux qui sont soumis à

⁵³ Henrich décrit la théorie de Hölderlin de la manière suivante: « [L'homme] procède de son propre fondement auquel il reste lié dans la certitude des conditions de son existence et de l'idée de la possibilité de nouvelles unions. En même temps il est noué à un monde qui naît, aussi bien que lui, de l'opposition. A cause de l'union il s'efforce activement de dépasser toute limite. Pourtant, il y rencontre en même temps le beau, une anticipation de l'union, qu'il a perdue et qu'il devrait reproduire. En ce qu'il le circonscrit de manière vivante, ce qui réside alors dans le lointain fini comme la vérité totale se réalise en lui dans des limites. Il ne lui faut pourtant pas oublier que son essence active est appelée à surmonter le fini. Dans le conflit entre l'amour et l'être-soi-même, confus ou en accord avec lui-même, il parcourt son chemin. » « Hegel und Hölderlin », p. 22. (Notre traduction.)

elle. Elle est une loi précisément en ceci qu'elle s'applique à une diversité de types de non-adhésion, en ce sens qu'il y a une diversité de gens pour lesquels ce n'est pas « naturel » de se comporter d'après le modèle donné, parce qu'il n'appartient pas à la nature humaine de se comporter de façon identique à son idéal ou — en terminologie kantienne — de façon rationnelle. Voilà que les fragments sur l'amour mettent en scène les derniers moments du kantisme que connaîtra le développement de la pensée hégélienne.

Au début des fragments que Nohl rassemble sous la catégorie de l'amour, Hegel reprend l'interrogation poursuivie à Berne sur la religion positive et sur les modalités de l'autorité. Alors qu'on voit clairement une continuité avec le questionnement antérieur, Hegel soulève, plus qu'avant, le fonctionnement de la contradiction dans les relations d'autorité. Comme nous l'avons déjà suggéré, l'autorité ne peut que se fonder sur une mesure de foi. Aucune positivité, c'est-à-dire aucune transmission d'autorité ne s'avère pure ou absolue. Une certaine foi, c'est-à-dire une obéissance non-rationnelle est présente au cœur de toute relation d'autorité (ce que Hegel analysera dans la *Phénoménologie de l'Esprit* comme la reconnaissance). Cette foi comporte l'élément pratique, c'est-à-dire non idéal, de toute relation d'autorité. Un commandement qui veut porter sur la vie concrète d'un individu doit accorder une certaine souveraineté à la pratique individuelle, une capacité de jugement ou de choix, ce qui dans la pensée kantienne s'inscrit dans la notion de la liberté. Justement en ceci, Hegel laisse subsister les deux volets d'une contradiction sans insister sur sa résolution définitive : « On nomme positive une foi dans laquelle le pratique est présent sous forme théorique, l'originellement subjectif seulement comme une réalité objective. »⁵⁴ Une foi purement subjective n'aurait pas d'objet, ne porterait sur aucune vie concrète. Une foi purement objective ne relèverait d'aucun moment théorique, c'est-à-dire qu'elle ne serait pas une foi. Une religion n'est une religion que dans la mesure où elle retient un moment théorique ou idéal, et rencontre dans la vie pratique de l'opposition objective au monopole de sa règle. La résistance à la perfectibilité du comportement moral ou à l'adhésion absolue par rapport à des commandements se révèle comme la condition même de la religion et comme la dynamique même de la moralité selon Hegel. « L'activité pratique agit librement, sans être unie à un opposé, sans être déterminée par lui — elle n'introduit pas l'unité dans un divers donné, mais elle est l'unité même, qui ne se sauve qu'en opposition au divers opposé qui, relativement à la faculté pratique, demeure toujours non lié ; l'unité pratique ne s'affirme que

⁵⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, [« Positiv wird ein Glaube genannt... »], « Appendice » à *L'esprit du christianisme et son destin*, Jacques Martin (trad.), Jean Hyppolite (éd.), Paris, J. Vrin, p. 135 ; « [Entwürfe über Religion und Liebe] » ; *Frühe Schriften*, p. 239 .

dans la suppression totale de l'opposé. Tous les commandements moraux ont l'exigence d'affirmer cette unité contre les instincts (*Triebe*) différents. »⁵⁵ Dans la mesure où l'individu forme une unité qui dispose d'une capacité de jugement pour soi, d'auto-commandement, il résiste à l'obéissance totale au commandement. Ce commandement, le « concept moral positif », risque toujours de perdre son statut positif « si l'activité qu'il exprime est elle-même développée et s'affirme (*bekommt Kraft*: s'habilite, obtient de la force) »⁵⁶. À ce moment-là l'activité elle-même ayant été conceptualisée, c'est-à-dire ayant été assimilée à un concept par le sujet de l'activité, devient un objet. On voit donc la structure d'un dépassement qu'on pourrait presque dire dialectique : l'activité pratique morale en tant que sujet se voit comme objet. Elle se divise et se regarde comme autre, donc comme négative et puis se juge quant à sa vérité. La mesure de cette vérité relève de l'« objet infini » qui est, en tout ce qui concerne le critère de la connaissance, positif : « L'essence du moi pratique consiste dans le dépassement du réel par l'activité idéale dans l'exigence que l'activité objective soit identique à l'activité infinie. La foi pratique est la foi en cet idéal — cette foi est positive, quand ce dépassement ainsi que l'exigence d'identité sont donnés. »⁵⁷ La positivité (« la foi positive ») consiste donc en l'égalité entre l'activité objective et l'activité infinie. Celle-ci comprend, par exemple, toutes ces manifestations sur laquelle Jésus dut établir sa propre autorité : les miracles, les révélations, etc. La mesure d'une activité objective est l'activité infinie, l'« idéal » vers lequel elle tend. L'« essence du moi pratique » consiste donc en l'auto-comparaison d'une activité quelconque avec l'activité idéale (infinie) afin de se juger et d'établir sa proximité avec l'unité de la divinité. Le mouvement vers cet état de grâce moral consiste dans une série progressive de comparaisons de l'activité telle qu'elle est avec l'activité positive dont la validité est historiquement vérifiable.

D'où provient la nécessité de cette auto-comparaison ? De l'autorité elle-même : « Cette exigence ne peut venir que d'une réalité objective puissante et dominatrice (une autorité). »⁵⁸ L'autorité fonctionne non seulement, comme nous l'avons vu, en tant que force historique, impulsion trans-personnelle à laquelle doit faire face chaque individu, mais elle donne lieu aussi, par des moyens qui ne sont pas explicites, à la nécessité intérieure de l'auto-division, à la

⁵⁵ Hegel, « Appendice », pp. 135-136 ; *Frühe Schriften*, p. 239.

⁵⁶ Hegel, « Appendice », p. 136 ; *Frühe Schriften*, p. 240.

⁵⁷ Hegel, « Appendice », p. 137 ; *Frühe Schriften*, p. 241.

⁵⁸ Hegel, « Appendice », p. 137 ; *Frühe Schriften*, p. 241. Notons que dans le *Système de l'Éthicité* (1802/3), l'expression de la violence de la conceptualisation se montre même plus explicite qu'ici. Il s'agit, par exemple, de l'« anéantissement » de l'objet par l'action du penser, de la « destruction » de l'objet dans le travail du concept. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *System der Sittlichkeit*, Georg Lasson (éd.), Hambourg, Meiner Verlag, 1977, pp. 12, 39.

force interne qui rompt l'unité de l'individu. Mais l'objet infini dans son idéal parfait n'est pas moins un objet pour autant. Pour devenir idéal cet événement ou ce fait sur lequel se fonde l'autorité positive extérieure à l'individu doit se soumettre au mécanisme conceptuel du sujet : il doit être conceptualisé, assimilé à un concept (*begriffen*). Conceptualiser est toujours une action de domination (« *Begreifen ist beherrschen* »⁵⁹). Mais l'activité humaine gouvernée par un objet idéal qui lui est externe ne peut finalement arriver à s'identifier avec cet idéal⁶⁰. Car l'acte de conceptualiser (*das Begreifen*) ne peut s'achever que par une maîtrise de la part du simple concept. « [L'exigence d'identité] pas plus que son mode d'action, ne peut être conçue par nous ; en la concevant nous la déterminons. »⁶¹ Il faut, paraît-il, une nouvelle modalité de l'identification du sujet avec l'objet. C'est en effet Hölderlin, dont la pensée est issue de la tradition de la philosophie de l'unification, qui en tient la clef⁶².

§ 12. L'amour et la vie. L'amour est unique et multiple. L'amour comme force unifiante

L'été 1797 Hegel se trouve donc confronté à des questions auxquelles il n'apporte que des réponses insuffisantes. Ayant rejeté la doctrine transcendantale de Kant il fait alors face à sa philosophie morale et n'y voit que des impasses. Le projet d'émanciper l'activité humaine de ses entraves positives n'aboutit qu'à l'anéantissement de la déité avec laquelle elle aspire à s'unifier. Et puis la solution paraît lui sauter aux yeux. Elle provient de son contact intense avec son ancien ami Hölderlin qui s'occupe du problème d'une philosophie de l'unification depuis son séjour à Francfort, et de son affiliation au « groupe de Homburg » qui comprend, parmi d'autres, Sinclair, lui aussi un ancien élève du séminaire de Tübingen. La découverte fondamentale des recherches du groupe est un certain concept de l'amour, un agencement qui serait capable de l'unification « du sujet et de l'objet, de la liberté et de la nature, du réel et du possible »⁶³ sans s'emparer totalement de l'objet. Le moment de cette découverte chez Hegel se perçoit de façon tellement claire dans le déroulement du fragment en question que quelques commentateurs veulent faire deux textes distincts de celui que Nohl présente

⁵⁹ Hegel, « Appendice », p. 138 ; *Frühe Schriften*, p. 242.

⁶⁰ Selon Améry, la *connaissance* s'inscrit déjà dans une économie d'action et de réaction dans le sens anthropologique. C'est cette qualité épistémologique, cette synthèse (ou confusion) du spirituel et du matériel qui ouvre la dialectique hégélienne à des interprétations politiques extrêmement diverses. Jean Améry, « Hegel — Befreier oder Oppressor? » in *Merkur* 1970. 9. pp. 813-15

⁶¹ Hegel, « Appendice », p. 137 ; *Frühe Schriften*, p. 241.

⁶² Remo Bodei, « Die "Metaphysik der Zeit" in Hegels Geschichte der Philosophie » in Dieter Henrich et Rolf-Peter Horstmann (éds.) *Hegels Logik der Philosophie* (Veröffentlichungen der internationalen Hegel-Vereinigung) Band 13, Stuttgart: Klett-Cott, 1984, pp. 82-83.

⁶³ Hegel, « Appendice », p. 139 ; *Frühe Schriften*, p. 242.

comme unifié.⁶⁴ Quoiqu'il en soit de la linéarité de la composition, la solution du problème de l'insuffisance de l'activité pratique se présente sous la forme d'un mécanisme décidément différent du système de référence que constitue la philosophie de l'activité pratique.

L'activité purement pratique détruit l'essence de son objet. Elle met l'objet en rapport avec un critère purement subjectif et le juge quant à sa correspondance avec ce critère. Le résultat n'est pas une unification mais une annexion dominatrice. « C'est seulement dans l'amour qu'il y a une unité avec l'objet. Il ne domine pas et n'est pas dominé. »⁶⁵ L'objet peut uniquement être préservé dans son intégrité par l'unification particulière que représente l'amour et par la modalité de sa dynamique dans le processus de l'unification. Ce qui représente l'absolu (dans le domaine de la religion, la béatitude ou la déité) ne se laisse donc pas poser comme objet absolu. Ceci n'aboutirait qu'à la destruction de l'essence de l'objet et à l'impossibilité de l'unité avec la béatitude. La seule alternative, c'est que l'absolu réside dans l'unité avec le sujet, c'est-à-dire dans une relation d'amour. La séparation extérieure est l'essence même de la positivité. L'objet, y insiste Hegel, doit être même et autre : la séparation doit être intérieure ou immanente. « Nous ne pouvons poser l'idéal hors de nous, car alors ce serait un objet — mais non simplement en nous, car alors ce ne serait pas un idéal. La religion est identique à l'amour. L'aimé n'est pas opposé à nous, il forme un seul et même être avec nous ; nous ne voyons que nous en lui — et pourtant il n'est pas alors nous-mêmes — miracle que nous ne pouvons pas concevoir. »⁶⁶ La tournure « miracle » ici ne fait qu'indiquer la profondeur de la contradiction que propose une telle constellation. L'absolu se situe en nous tout en étant séparé de nous. Dans l'amour le sujet et l'objet font un, tout en étant différents. La conclusion de cette formulation peut sembler être un « miracle » à l'époque, mais elle expose une relation qui sera fondamentale pour le système achevé de Hegel. Car Hegel ne propose rien de plus lorsqu'il définit l'absolu comme « l'identité de l'identité avec la non-identité » dans *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (1801).⁶⁷ Nous

⁶⁴ Henrich veut voir dans la première partie du fragment en question (Nohl no. 8) un kantisme distinct qui serait absent dans la deuxième partie. « Hegel et Hölderlin » in *Hegel*, p. 23. Haering, par contre, considère comme « exagéré » d'affirmer que « la pure interprétation morale-rationnelle du christianisme et notamment du personnage de Jésus par Kant soit en quelque sorte partagée ou simplement assumé par Hegel », p. 188. (Notre traduction).

⁶⁵ Hegel, « Appendice », p. 138 ; *Frühe Schriften*, p. 242.

⁶⁶ Hegel, [« ...so wie sie mehrere Gattungen kennenlernen... »], « Appendice », p. 140 ; *Frühe Schriften*, p. 244.

⁶⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling » in Bernard Gilson (éd.) « *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* ». K.L. Reinhold, « *Eléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle (extraits)* ». F.W.J. Schelling ou G.W.F. Hegel. « *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général* », Paris, J. Vrin, 1986,

examinerons les modalités de cette co-présence abstruse plus loin. Pour l'instant, il suffit de signaler que c'est la particularité de cette contradiction qui fournit les conditions de fond pour le rapport de force et de résistance qui caractérise la dynamique de la dialectique achevée. Cependant, dans la plupart des écrits de Francfort Hegel entend l'amour au sens banal qu'on sait : celui d'une émotion affective ressentie par un être humain à l'égard d'un objet, le plus souvent, d'un autre être humain. Alors le drame et la beauté de ces textes réside en ce que Hegel considère systématiquement la douleur et la joie dans les expériences humaines les plus personnelles comme issues de cette même contradiction « miraculeuse ». L'amour est à la fois absolu et appauvri, généreux et avare. Il se donne complètement et veut tout. La séparation entre le sujet qui aime et l'objet de cet amour est insupportable Elle est pourtant la condition existentielle du sujet qui aime. La force et la résistance y sont intégrales. « [L'amour] n'est rien qui limite, rien de limité, rien de fini ; c'est un sentiment mais non un sentiment singulier ; le sentiment singulier, parce qu'il n'est qu'une vie partielle et non la vie totale, chasse la vie qui, se dissolvant, va se disperser à travers la diversité des sentiments, pour se trouver dans ce tout de la diversité ; dans l'amour, ce tout n'est pas contenu comme dans la somme d'une pluralité d'êtres particuliers, séparés ; en lui se trouve la vie même, comme un redoublement de soi-même et comme l'unité avec soi-même ; l'amour doit parcourir un cycle de formation depuis l'unité non développée jusqu'à l'unité accomplie ; à l'unité non développée s'opposait la possibilité de la scission et le monde ; dans le développement, la réflexion produit toujours davantage d'opposé, qui se trouve concilié dans le désir satisfait (*befriedigten Triebe*) jusqu'à ce qu'elle lui oppose la totalité même de l'homme, jusqu'à ce que l'amour supprime la réflexion dans la non-objectivité totale, retire à l'opposé tout caractère d'être étranger, jusqu'à ce que la vie se trouve elle-même désormais exempte de toute incomplétude. Dans l'amour, ce qui était scindé subsiste, mais non plus comme scindé — comme unité, et le vivant sent le vivant.»⁶⁸ Le ton qu'affecte Hegel dans ce passage ressemble à peu d'autres de son œuvre. La contradiction comme modus intégral de l'unification, ce qui représente une des découvertes fondamentales de cette époque, ne laisse rien apparaître d'un système froid et mécanique, ce qu'on pourrait reprocher aux œuvres

p. 168 ; « Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts. » in Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.) *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke in 20 Bänden, Tome 2*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 96.

⁶⁸ Hegel, [« ...welchem Zwecke denn alles Übrige dient... »]. « Appendice », pp. 142-143 ; *Frühe Schriften*, p. 246.

ultérieures. Il ne faut donc pas perdre de vue qu'un certain lyrisme soutient la démarche purement philosophique du jeune Hegel à Francfort⁶⁹.

L'amour est avant tout un sentiment, le fruit d'une expérience personnelle. Mais afin d'atteindre à l'amour en général, ce sentiment doit toucher à un autre. L'amour tout seul et sans objet n'est pas l'amour. Première forme de la contradiction, l'amour est unique et multiple. Ce sentiment aspire à la vie complète dans laquelle il pourrait se satisfaire d'une économie simple et close de sentiments. Ce serait un équilibre idéal, une conciliation ou un échange d'émotions entre deux ou plusieurs êtres. Le sentiment individuel cherche cette totalité idéale. La motivation de cette quête est une pulsion interne qui lui donne la capacité de se disperser dans la totalité, dans la « multiplicité des sentiments » pour trouver et confirmer l'unité du sentiment ressentie par rapport à l'objet d'amour. Lorsqu'il rencontre un objet auquel il ne porte pas le même sentiment, il n'agit pas pour l'exclure, tout au contraire il l'absorbe : la « satisfaction » de la pulsion qui le pousse se réalise par l'unification des divers objets qui lui sont opposés jusqu'au point où tous les objets jusqu'alors opposés finissent par être unifiés autour de lui. À ce moment-là, la séparation de ces opposés est conservée, mais à l'intérieur de la constellation qui compose l'amour : le principe de l'amour est maintenant plus large, plus développé qu'il ne l'était en tant que simple unité.

Résumons nous. Alors que les fragments de Berne sur l'émergence de la positivité de la religion chrétienne suggèrent les contours d'une dynamique de force et de résistance dans la pensée de Hegel, leur organisation dans un dispositif classiquement hégélien ne paraît pas encore établie. Dans les écrits de Francfort sur l'amour, un deuxième élément clef de la dialectique spéculative s'articule à travers la philosophie de l'unification et les figures de l'amour et de la vie. Ici Hegel développe la première problématisation de la contradiction multiplicité/unité, avec laquelle il n'en terminera jamais de sa carrière, et esquisse une manière d'affronter l'impasse qu'elle constitue. Une pulsion humaine est à l'œuvre dans la dynamique de l'amour qui aspire à se satisfaire en s'unifiant avec l'objet de son amour. Mais l'expérience de l'amour est précisément celle de s'extérioriser : le mode d'être de toute unité est l'expression d'une force interne. Cette expression, cette « extériorisation » comme Hegel l'appellera dans la *Phénoménologie*, consiste en la sortie de soi du concept et en la recherche des déterminations, des manifestations concrètes de son principe, voire de son amour.

⁶⁹ Ceci relève peut-être d'une camaraderie avec Hölderlin, peut-être d'une expérience angoissée qu'on associe souvent à cette période. Cf., par exemple, Lukàcs, I, p. 174; H. S. Harris, « Hegel und Hölderlin », p. 243.

L'ambition de l'amour est de « tout aimer », c'est-à-dire d'intérioriser tout aspect de l'objet aimé, de former autour de l'objet une unité fondamentalement humaine à laquelle rien n'échappera. La contradiction consiste en ce que les déterminations multiples qu'il découvre ne peuvent répondre que comme autant de résistances à la singularité d'une seule unité homogène.

§ 13. L'auto-aliénation du peuple juif. Abraham, père du peuple juif. L'état naturel.

L'unité irrécupérable du peuple juif. « La positivité de la religion chrétienne »

Dans la première partie de « L'esprit du christianisme et son destin » (1798-1800), « L'esprit du judaïsme », Hegel reprend la critique de la positivité religieuse qu'il a abordée dans les fragments de la période de Berne intitulés « La positivité de la religion chrétienne ». On se rappelle que dans cette critique Hegel part de la distinction entre la religion objective et la religion subjective, d'abord pour caractériser l'unité idéale qu'il voit dans la société grecque et pour proposer une « religion populaire (*Volksreligion*) » dont l'intégrité correspondrait à celle de la *polis*. La religion subjective est l'unité organique qui gouverne tous les aspects de l'État-ville. À cette religion subjective, Hegel oppose la religion objective dont la vérité consiste soit en une manifestation concrète de la vérité de la religion, soit en la promesse de sa manifestation. L'essence de la religion objective dépend de la transmission réussie de l'autorité des événements fondateurs. Pour étayer la distinction entre les religions subjective et objective, Hegel entreprend une analyse de la fondation du moment positif de la religion chrétienne et une théorie de sa propagation à l'intérieur des systèmes politiques. Son point de départ est une comparaison entre l'unité de la *polis* et l'unité idéalisée proposée par une certaine interprétation de la vie de Jésus. Dans « L'esprit du christianisme et son destin », qui suit chronologiquement les fragments sur l'amour, Hegel part cette fois à la recherche de l'unité historique du judaïsme afin de découvrir en quoi consiste sa positivité. Il trouve son siège dans le père de cette religion, Abraham. Comme nous l'avons déjà suggéré, la positivité est le mode d'être de la multiplicité. Tandis que la religion subjective de la *polis* (ou de la religion populaire) consiste en la relation organiquement équilibrée de sa diversité intérieure, des forces individuelles qui s'opposent l'une à l'autre, une religion objective (comme le christianisme avancé) est formée de manière radiale, chaque moment individuel s'organisant autour d'un même événement originel, dans lequel se fonde toute l'autorité de la religion. Mais la démarche centrale de Hegel pendant son séjour à Francfort se trouve surtout dans sa réflexion sur l'amour comme force unifiante et universalisante qui fonctionnera en rapport avec le monopole de la positivité pour instaurer une véritable économie dynamique de

dispersion et de réunification. Comme nous l'avons déjà noté, l'interaction avec Hölderlin et Sinclair fournit à Hegel l'élément qui lui permet de mener à bien sa philosophie dialectique.

Abraham est le père du peuple juif. Avec lui commence l'histoire du judaïsme. Mais bien que l'histoire de la religion juive se fonde dans la singularité de la personne d'Abraham, la transmission de la foi et de l'autorité de la religion ne procède pas par une référence constante à ce moment d'autorité singulier et originel. Car même la singularité de la vie d'Abraham est déjà fragmentaire. Avant qu'il ne puisse s'édifier dans sa singularité, son point de départ est déjà déplacé. Ce déplacement est l'origine même : l'histoire du peuple juif ne commence pas au moment du règne de l'unité en soi mais au moment de la destruction de cette unité, c'est-à-dire de la dispersion de l'esprit du judaïsme. L'esprit véritable du judaïsme est donc précisément l'unité irrécupérable : « Le premier acte par lequel Abraham devient le père d'une nation est une scission, qui déchire les liens de la vie commune et de l'amour, le tout des rapports dans lesquels il avait vécu jusque-là avec les hommes et la nature. »⁷⁰ Cette union constitue la « condition naturelle (*Naturzustand*) » dont la perte est l'acte fondateur de la nation juive. La récupération toujours impossible de cette « harmonie détruite (*zerstörten Vereinigung*) »⁷¹ s'avère, selon Hegel, le but et en même temps le fardeau de tous les efforts du peuple. L'esprit d'Abraham présente bien au peuple juif une sorte d'unité, mais une unité fragmentaire, la trace de l'unité ou l'unité en fragments. Cette unité impossible sera la loi qui gouvernera ce peuple tout au long de son histoire. C'est pour cette raison, dit Hegel, que les manifestations historiques du judaïsme ne sauraient prendre des formes unifiées. Les formes historiques propres au peuple juif sont plutôt celles de la corruption, de la scission et de l'impureté : « [Le judaïsme apparaît sous des traits différents, selon qu'il combat certaines puissances ou que, succombant à la force ou à la séduction, il assume une nature étrangère qui le corrompt ; il se montre donc sous une forme différente dans la lutte en armes et dans la soumission à la loi des plus forts ; cette forme se nomme le destin. »⁷² Le judaïsme n'a jamais connu d'identité, ni au moment de son origine, ni dans ses manifestations historiques. Il ne peut que privilégier la différence. En conséquence, là où Hegel critique le christianisme, qui privilégie l'identité et rejette la différence, il critique le judaïsme qui privilégie la différence et rejette l'identité⁷³.

⁷⁰ Hegel, [« Abraham, in Chaldäa geboren... »], « Appendice », pp. 5-6 ; *Frühe Schriften*, p. 277.

⁷¹ Hegel, [« Mit Abraham, dem wahren Stammvater... »], « Appendice », p. 3 ; *Frühe Schriften*, p. 274.

⁷² Hegel, « *Appendice* », p. 3 ; *Frühe Schriften*, p. 2474.

⁷³ Bernard Bourgeois, *Hegel à Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hégélianisme* Paris, J. Vrin, 1970, pp. 7-8.

Selon Hegel, il est du destin du peuple juif d'être éternellement privé d'identité. Cette notion de « destin » élargit la portée générale de la théorie hégélienne de l'histoire et constitue un tournant dans le développement de la pensée de Hegel. Nous avons déjà rencontré le « destin » en tant qu'entité trans-historique et trans-personnelle qui se réalise dans le fragment de la période de Berne intitulé « La différence entre l'imagination grecque et celle de la religion positive chrétienne ». Il s'y présente comme une force supra-humaine qui traverse l'histoire du peuple, s'exprimant par rapport à chaque moment individuel de cette histoire, s'orientant par rapport au contenu complexe et hétérogène des expériences individuelles. L'histoire du peuple juif est déterminée par le mouvement temporel de cette trace de l'unité détruite qui fut l'esprit d'Abraham. Mais le caractère positif du destin est tel que le mouvement d'esprit qui le manifeste ne se fait sentir que dans la confrontation avec ces intérêts individuels qui s'oppose à lui, c'est-à-dire par des efforts frustrés, des combats perdus, des défaites, des infortunes, des faillites, etc. D'un certain point de vue, on pourrait donc avancer que le judaïsme se marque moins par le manque d'unité de son esprit que par la résistance qui empêche systématiquement la reconstitution de cette unité. C'est ce mécanisme systématique de résistance dans la conception hégélienne du judaïsme que nous voulons mettre en relief. Une analyse serrée du fonctionnement de cette dynamique structurelle d'opposition servira non seulement de clef à l'interprétation du judaïsme mais aussi de figure importante dans le développement général de la notion de la dialectique. Car l'expérience de la résistance qui s'érige autour du peuple juif tout au long de son histoire comme substance fondamentale de son existence porte en elle-même la trace de l'esprit fragmentaire d'Abraham, l'unité d'un peuple dont ce sera le destin de ne jamais pouvoir récupérer la totalité. Il n'empêche que cette unité perdue est « dialectiquement » présente comme totalité irrécupérable ou peut-être comme l'irrécupérable même.

Il n'est pas immédiatement évident que la perte de l'état naturel (*Naturzustand*) doive aboutir à une hostilité contre la nature. Hegel persiste donc dans la conviction que l'unité privilégiée de l'état naturel demeure une unité perdue mais éventuellement récupérable à partir d'une orientation rétrospective (ou même réactionnaire). Nous verrons, néanmoins dans les derniers écrits de Francfort, que Hegel passe de la conception de l'absolu comme origine unitaire à une conception de l'absolu comme raison dynamique et progressive. Abraham, le père du peuple juif, ne reconnaît cet état naturel que dans la mesure où il le laisse derrière lui. C'est par cette dénaturation que l'esprit juif s'établit contre l'esprit unifié de l'état naturel, que l'esprit juif se pose comme résistance à la totalité et à l'esprit historique totalisant. D'après

Hegel, le déluge que vécut Noé a dû entraîner une énorme déperdition de foi et de confiance en l'équilibre de la nature ainsi que l'hostilité « la plus destructrice, la plus insurmontable, la plus irrésistible »⁷⁴ contre cette nature. Abraham porte en lui-même la violence de sa propre pré-histoire ainsi que l'hostilité qu'inspire cette pré-histoire. Hegel suggère qu'une forme de cette hostilité se trouve dans le récit de Noé et du déluge. Le peuple du monde, anéanti par une force extérieure à lui-même, cherche à survivre dans l'esprit. Contre l'hostilité quasiment absolue de la nature, Noé ne peut dominer. Il survit au prix de la répression ou de l'intériorisation de l'esprit de son peuple : pour surmonter l'hostilité réelle de la nature sans sacrifier totalement son esprit, Noé opère une division en deux (*Entzweiung*) de la réalité concrète et de la réalité de la pensée du judaïsme : « La plus haute unité dans la domination, dit Hegel, ne pouvait être que pensée ou réelle. C'est dans l'être pensé que Noé reconstruisit le monde déchiré ; il éleva son idéal simplement pensé au rang d'un être et lui opposa toutes choses comme le pensé (*Gedachten*), c'est-à-dire comme le dominé »⁷⁵. La réalité du peuple juif reste donc irréparablement déchirée tandis que la trace de l'unité demeure intériorisée dans la pensée juive. La forme de vie qu'assume nécessairement l'existence juive est l'assujettissement. Ceci est, d'après Hegel, son destin. Hegel présente ensuite le récit de Nemrod comme une variation à l'intériorisation de la structure de domination qu'entreprend Noé. Ce dernier vit l'expérience du déluge comme un appel à la fortification de soi-même, comme un signe du danger permanent. Il pose l'unité de l'être humain comme un état immanent de défense (*Verteidigungszustand*). Il situe « l'unité dans l'homme, l'éleva au rang d'un être qui fait de tout le reste du réel un pensé, c'est-à-dire le tue, le domine ; il tenta de dominer assez efficacement la nature pour qu'elle ne pût désormais devenir un danger pour les hommes. »⁷⁶

§ 14. La positivité du judaïsme. Existence comme soumission

Le seul mode existentiel du peuple juif, dit Hegel, est soumission à la domination d'un autre. L'être juif est l'être dominé. L'histoire du peuple juif est une histoire des forces extérieures qui s'imposent et englobent la totalité de la substance du judaïsme. Au moment des archétypes de Noé et de Nemrod cette force extérieure apparaît sous la forme de la force de la nature. Au moment de l'esclavage par les Égyptiens, il s'agit de la force de la répression politique. Au moment de la libération par Moïse et de l'imposition des lois de Dieu, il est

⁷⁴ Hegel, « Appendice », p. 3 ; *Frühe Schriften*, p. 275.

⁷⁵ Hegel, « Appendice », p. 4 ; *Frühe Schriften*, p. 275.

⁷⁶ Hegel, « Appendice », p. 4 ; *Frühe Schriften*, pp. 275-276.

question de la force d'une répression religieuse. Hegel rappelle que seul Moïse, élevé complètement isolé de son peuple, fut capable de libérer les juifs. Mais immédiatement après leur libération, ils durent se soumettre aux nouveaux commandements que leur apportait Moïse, c'est-à-dire à de nouvelles lois : « L'émancipateur de son peuple devint aussi son législateur. Ceci ne pouvait signifier rien d'autre que : celui qui le détache d'un joug lui en met un autre. »⁷⁷ Selon Hegel, la servitude est l'essence du peuple juif. La survie spirituelle dépend d'une maîtrise intentionnelle ou intellectuelle qui reflète la domination concrète du monde extérieur. En se soumettant à la domination d'un autre, le peuple juif intériorise cet autre comme négatif, il le maîtrise comme pensé, comme inscrit en son intérieur. La force de survie de ce peuple, nous dit Hegel, réside dans la capacité de confronter les principes du monde extérieur (la réalité) au moyen d'une domination intérieure : la pensée ou la conceptualisation. Mais la relation de l'intérieur à l'extérieur n'est pas simplement donnée ou gratuite. Selon Hegel, la soumission extérieure est la condition même de l'être intérieur, c'est-à-dire de la vie intellectuelle, culturelle ou spirituelle du peuple. Le peuple juif s'oppose donc au monde pour en conserver une maîtrise intérieure ou pensée. Non seulement le peuple juif se soumet à la capitulation devant la force d'un adversaire supérieur, mais cette soumission est la condition même du judaïsme. C'est en ceci que la positivité de la religion juive se présente dans sa nécessité. La servitude aux conditions du destin n'est pas seulement la suite d'une certaine continuité historique, elle est la condition même de la continuité du judaïsme. Là où il n'y a pas de servitude extérieure, il est nécessaire d'en créer. Selon Hegel, ceci explique la servitude finale des juifs à la domination froide, objective et étrangère de leur propre loi. C'est dans ce sens que le moment de l'aliénation d'Abraham de son état naturel introduit l'instauration de la domination de la nature et l'imposition de l'autorité en général. En se soumettant à un principe de domination extérieur les juifs ne peuvent survivre qu'en maîtrisant cette domination intérieurement. Pour qu'ait lieu la réconciliation en laquelle se stabilise l'être juif et la continuité historique présentée par l'expérience historique du peuple juif, il faut que le peuple juif vive cette expérience d'asservissement éternellement⁷⁸. Cette

⁷⁷ Hegel, [« Abraham, in Chaldäa geboren... »], « Der Befreier seines Volkes wurde auch sein Gesetzgeber ; — [das] konnte nichts anderes heißen als : derjenige, der es von einem Joch losgemacht hatte, legte ihm ein anderes auf ». (Notre traduction; le paragraphe qui comprend cette phrase manque dans la traduction de J. Martin.), *Frühe Schriften*, pp. 282-283.

⁷⁸ Pöggeler voit dans cette structure de l'expérience historique juive que propose Hegel, l'interprétation de la philosophie hégélienne de l'histoire, « les juifs représentent un idéal de l'homme qui n'en vient à avoir une place que là où la réconciliation vient de l'aliénation extrême, où par conséquent la vie aliénée constitue elle-même un idéal négatif ; en ce sens que les juifs appartiennent en tant que peuple réprouvé (*verworfenen*) à l'histoire moderne et chrétienne. L'histoire est alors entendue comme la réalisation de l'idéal de l'homme qui se différencie toujours davantage en idéaux

force de l'asservissement ne fait que changer de forme au cours des siècles, elle paraît soit dans la forme d'un dieu invisible « éternellement hors d'eux », qu'ils ne voient ni ne sentent⁷⁹, soit dans une loi qui leur apparaît comme radicalement étrangère, comme « objet infini »⁸⁰.

La positivité du judaïsme revient à cette nécessité existentielle d'une domination étrangère, d'une existence aliénée par nécessité. Le Dieu du judaïsme est inconnu ; sa vérité est par conséquent appauvrie. Mais la réalité de Dieu repose sur la force de son autorité. « La vérité est en effet quelque chose de libre, que nous ne dominons pas, et par qui nous pouvons être dominé : c'est pourquoi l'existence de Dieu ne se présente pas comme une vérité, mais comme l'objet d'un commandement ; les Juifs sont sous l'entière dépendance de Dieu et ce dont on dépend ne peut avoir la forme d'une vérité »⁸¹. Pourtant, à un moment donné, le peuple juif, dit Hegel, ne peut pas, par la nature même de son existence, continuer à vivre aliéné de son essence. L'opposition totale à l'autorité qui gouverne les juifs fit qu'ils se mêlèrent à d'autres peuples, d'autres formes d'humanité et qu'ils devinrent au fur et à mesure hétérogènes et dépendant d'eux pour leur existence. Le processus historique était incontournable. De plus en plus, la force de leur existence, la force existentielle, pour ainsi dire, se fondait sur le maintien de la dépendance. La positivité, l'autorité autour de laquelle se constituait l'hermétisme du peuple commençait à s'extérioriser, c'est-à-dire commençait à s'installer dans des formes concrètes autres que celles propres à la religion, extérieures à leur propre sphère sociale. Ainsi procéda l'échec de l'abstraction absolue du judaïsme.

Il est évident que Hegel ne tient pas encore compte du fait que cette dépendance structurelle fonctionne comme un moment unificateur de la diversité du peuple juif. Car vivre dans les conditions de l'autorité positive, c'est-à-dire sous une autorité extérieure implique que l'on reconnaisse cette autorité. La dépendance des juifs à l'égard des lois qui leur sont étrangères implique la dépendance négative à l'autorité de ceux qui se soumettent à elles⁸². La

particuliers distincts ». « L'interprétation hégélienne du judaïsme », Pierre Garniron (trad.) in *Etudes hégéliennes*, Paris, J. Vrin, 1985, p. 40.

⁷⁹ Hegel, « Appendice », p. 13 ; *Frühe Schriften*, p. 285.

⁸⁰ Hegel, « Appendice », p. 11 ; *Frühe Schriften*, p. 283.

⁸¹ Hegel, « Appendice », p. 16 ; *Frühe Schriften*, p. 288.

⁸² On se souvient de la remarque célèbre concernant le valet de chambre et son maître dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, « Il n'est pas de héros pour le valet de chambre ; non pourtant parce que celui-là n'[est] pas un héros, mais parce que celui-ci — est le valet de chambre, avec qui celui-là n'a pas à faire comme héros, mais comme qui mange, boit, se vêt, en somme dans la singularité du besoin et de la représentation ». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Tome 3*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 489 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trads.), Aubier, Paris, 1993, p. 575. Cette relation constitue, bien entendu, précisément la

domination par la nature, par Dieu ou par une loi étrangère instaure un rassemblement autour de l'universalité de cette autorité. La diaspora, comme on le verra plus loin, ne peut jamais représenter une aliénation complète : dans leur multiplicité devant la loi, les individus qui constituent le peuple juif se manifestent dans des formes singulières et concrètes. Mais Hegel ne paraît pas encore être en mesure de voir que cette concrétisation est nécessaire à l'universel en tant qu'il le pose. Cette découverte fondamentale correspondra à l'analyse que fait Hegel de la figure de Jésus, cet être concret qui porte l'universel en lui-même, et qui est singulièrement capable d'instaurer le christianisme. Nous insistons sur ce point surtout pour souligner que la positivité, loin d'être épuisée ou rejetée dans le parcours du développement de la pensée de Hegel, s'intègre dans la conception ultérieure de la dialectique. La positivité n'est pas déplacée par une conception simplement supérieure, elle est plutôt intégrée dans la figure antérieure du système en développement. Le destin du peuple juif, c'est-à-dire la nécessité de se soumettre à la répression d'une autorité qui lui est étrangère, que ce soit une loi ou un Dieu invisible, constitue la révélation systématique que l'individu n'est jamais à la hauteur de l'universel, que l'individu se soumet à la loi pour se donner d'autres lois. Pour réaliser le couple universel — particulier il faudra attendre l'apparition de Jésus qui, d'après Hegel, manifestera l'universel dans l'individu, l'incarnation de la loi ⁸³.

§ 15. Positivité et réunification. La législation universelle et la multiplicité du peuple.

« Un messie armé de puissance »

Au moment de la présentation du personnage historique de Jésus dans les fragments de « L'esprit du christianisme » (en fin d'année, 1798), les éléments d'une logique dialectique de force et de résistance sont présents. Tout ce qui manque à la spéculation dialectique proprement dite est une théorie de la contradiction, le fond de la notion hégélienne de la négativité. Avec le personnage de Jésus, Hegel introduit dans le parcours du peuple juif, d'une part, un acteur historique qui remplit une nécessité matérielle et, d'autre part, la résolution de la problématique d'une certaine conception de la religion et de la philosophie morale. Il s'agit de la contradiction qui surgit de toute relation de positivité, de toute loi, de tout code, de toute règle qui se veut absolue, qui veut se déployer absolument : La législation universelle s'épanouit dans la multiplicité du peuple. Comme toute législation, elle est absolue seulement quand l'obéissance ou la dépendance de l'objet de la législation est absolue, quand

problématique de la dialectique du maître et de l'esclave qui est une découverte centrale de la *Phénoménologie*. Hegel, *Phénoménologie*, pp. 222-227 ; *Phänomenologie*, pp. 145-155.

⁸³ Cf. aussi Hyppolite, *Introduction*, pp. 49-63.

le lien d'autorité et la force de l'imposition de la législation sont absolus. Dans le monde historique du peuple juif le commerce croissant avec des sociétés étrangères à ce peuple, sous l'autorité de leur religion positive, rompt les liens de cette dépendance absolue, met en cause l'intégrité de la législation monopolistique et prépare le terrain d'un renversement de l'essence traditionnelle de la religion. Ce renversement comporte une réunification de l'essence universelle, dispersée dans la multiplicité, à partir de la participation concrète et singulière de chaque individu. La vie de Jésus (par rapport à l'époque de Francfort) incorpore l'essence de la religion. Le code du comportement et la vérité de la vie religieuse sont inscrits comme universels dans le cœur de chaque personne qui y adhère, et même déterminés par lui. Pour le dire de manière plus hégélienne : toute manifestation individuelle (*Einzelne*) de l'universel (*Allgemeine*) est, dans sa particularité (*Besonderheit*), essentiellement universelle. L'appui nécessaire pour que Jésus effectue cette réunification sera en partie la force de l'amour entre les êtres humains dont nous avons présenté les origines et les modalités plus haut. C'est l'amour qui rassemblera l'universel en chaque personne, tout d'abord en Jésus lui-même, ensuite par la transmission à travers les disciples et d'autres croyants.

Le bouleversement historique et spirituel inauguré par Jésus ne fut donc pas déclenché spontanément. Même avant l'avènement de Jésus, le chemin du peuple juif se développait de telle sorte que l'élan unificateur de la philosophie religieuse chrétienne coïncidât exactement avec le moment politique et historique dans lequel il s'introduisit. « L'état juif », explique Hegel dans les fragments du « projet original » de « L'esprit du christianisme » (1798), « avait perdu son indépendance extérieure ; aussi les Romains et les rois tolérés ou imposés par eux concentraient contre eux la haine secrète de la presque totalité des juifs ; l'exigence d'indépendance était trop profonde dans leur religion, qui tolérait à peine le voisinage d'autres peuples ; comment eussent-ils supporter [*sic*] la domination de l'un d'eux sur leurs enfants ? Ce peuple dont l'existence (*Wirklichkeit*) n'avait jamais encore réellement subi d'outrage, n'était pas encore dans la nécessité de consentir à la sacrifier et c'est pour quoi il attendait un messie étranger, armé de puissance qui ferait de lui ce qu'il n'osait faire de lui-même, ou l'encouragerait à oser et l'entraînerait (*fortrisse*) grâce à sa force »⁸⁴. Au moment de l'arrivée de Jésus le peuple juif se trouve dans une situation révolutionnaire⁸⁵. Le conflit résultant de la contradiction qui oppose la loi universelle à une multiplicité d'intérêts paraît incontournable. Et pourtant, il ne l'est pas. Car la révolution que déclenche Jésus secoue la pensée même de

⁸⁴ Hegel, [« Zu der Zeit, da Jesus... »]. « Appendice », p. 151-152 ; *Frühe Schriften*, p. 298.

⁸⁵ Hegel, « Appendice », p. 151 ; *Frühe Schriften*, p. 297.

la révolution. En fait, il n'y a pas de révolution de la sorte qui aboutisse à la suppression absolue de l'ordre établi⁸⁶. Il s'agit plutôt de la réconciliation, d'un renversement qui préserve les tensions présentes dans la réalité du judaïsme. La séparation, enracinée dans le destin du peuple juif, entre la prétendue universalité imposée d'une loi positive et la multiplicité des expériences individuelles n'aboutira pas, dans le personnage de Jésus, à un renversement révolutionnaire, à une négation simple de la structure autoritaire, installant la multiplicité en position de pouvoir et soumettant la loi à l'autorité précédente. Par contre, la réunification que présente Jésus dans la figure de l'amour dépasse l'opposition tout en préservant ses éléments opposés dans une unité plus globale. L'opposition à la loi universelle par l'expérience personnelle résulte d'une auto-constitution de la loi morale par l'individu fonctionnant comme un dynamique universel-particulier résolvant provisoirement les forces opposées de la situation qui le précédait.

Hegel esquisse cette opération dans les fragments que nous avons cités plus haut. Ce faisant, il souligne son rejet des éléments de la philosophie morale de Kant qu'il avait incorporée dans la « Vie de Jésus », de la période de Berne. Kant, dit Hegel, cherche à fonder la loi morale sur l'universalité qui réside en chacun. Mais au lieu d'éliminer la positivité de la moralité, la force législative étrangère, Kant ne fait que l'intérioriser. La loi morale n'est pas pour autant moins étrangère à celui qui est l'objet de sa législation. « La moralité est, selon Kant, la soumission de l'individuel à l'universel, la victoire de l'universel sur l'individuel qui lui est opposé — ou plutôt l'élévation de l'individuel à l'universel, l'unification — suppression des deux opposés par l'unification. »⁸⁷ Kant s'efforce d'établir une cohérence entre le comportement moral d'un individu et l'intégrité de son instinct profond. Mais il ne se rend pas suffisamment compte de la séparation que comporte cette continuité intime. Être à l'écoute de soi-même implique être à l'écoute d'un autre : soi-même est un autre dans la mesure où il est à l'écoute de soi-même. Kant demeure respectueux du mouvement de l'instinct humain, mais omet de voir que la présence de l'impulsion au cœur de l'être humain manifeste déjà l'instabilité dans l'autorégulation de la moralité. Le respect d'une loi, dit Hegel, fût-ce auto légiférée, est toutefois l'indice de l'étrangeté de cette loi : « Le commandement est bien subjectif — la loi d'un homme — mais une loi en contradiction avec d'autres réalités présentes en lui, une loi tyrannique ; elle ordonne seulement, le respect pousse à l'action, mais le respect est le

⁸⁶ Matthieu 5.17 (Le sermon sur la montagne), « Ne croyez pas que je sois venu renverser la Loi ou les Prophètes ; je ne suis pas venu renverser, mais compléter ». *Le Nouveau testament*, E. Osty et J. Trinquet (trads.), Paris, Editions Siloé, 1974, p. 56.

⁸⁷ Hegel, « Appendice », p. 153 ; *Frühe Schriften*, p. 299.

contraire du principe auquel l'action est conforme ; le principe est l'universalité ; le respect ne l'est pas ; les commandements sont toujours un donné pour le respect. »⁸⁸ Le respect de la loi est le signe du non-équilibre de l'économie morale humaine, de l'étrangeté de l'individu par rapport à lui-même : il reste une brèche entre le comportement de l'individu et le code de comportement que s'impose celui-ci. La présence des impulsions intérieures non résolues, des instincts qui cherchent leur état naturel, c'est-à-dire une balance des forces internes, marque une situation non morale, une « désorganisation ». En même temps, Hegel reconnaît que l'instinct ou l'impulsion interne est précisément ce qui exige l'action dans la vie, (« le respect pousse à l'action »). Tout comportement moral relève d'un déséquilibre. Il constitue à la fois la possibilité et la nécessité de la morale. Ceci est le fondement même de la normativité

S'apercevant du besoin de rejeter et, en même temps, de repartir d'une théorie positive de la morale et d'une théorie (kantienne) de la raison pratique, Hegel en arrive à une situation de contradiction vivante du type qui formera le cœur de son système. « La moralité est la suppression d'une scission dans la vie ; l'unité théorétique est l'unité d'opposés — le principe de la moralité, c'est l'amour ; rapport dans la scission déterminer ou être déterminé. »⁸⁹ Voici donc la première forme de ce qui sera une théorie complète de la négativité : le lien négatif entre deux entités dont l'une exclut l'autre. La contradiction n'abolit pas les composants opposés, elle déplace la forme de l'opposition en retenant son sens. Un individu qui n'obéit pas à une loi morale, qui vit en contradiction avec ses principes n'est pas pour autant séparé de la vie morale. Car sa séparation d'avec la loi morale constitue un lien négatif, une brèche qu'il lui paraît (en outre) dialectiquement impératif de refermer. Cet impératif accompagne, sous des formes différentes, tout moment de la négativité dans le système de Hegel. Il est la force d'unité, le désir, la volonté ou le respect. C'est cette force qui pousse le sujet à s'aligner avec cet autre qui est en lui — la loi, le code ou le commandement — mais auquel il n'est pas identifié. Le but du mouvement forcé du sujet est de retrouver l'identité, dont la trace demeure en lui, de sorte que le lien négatif disparaisse dans l'unité. Dans la raison pratique de Kant comme dans la positivité de la religion juive, l'universalité des commandements est donnée par un autre, par une autorité extérieure et fixe. Ni l'un ni l'autre ne permettent au sujet de s'unifier absolument avec la loi afin de se comporter de manière cohérente. En revanche, suggère Hegel, une loi morale complètement individuelle, c'est-à-dire qui

⁸⁸ Hegel, « Appendice », p. 155 ; *Frühe Schriften*, p. 301.

⁸⁹ Hegel, « Appendice », p. 155 ; *Frühe Schriften*, p. 301.

correspond aux consignes propres à un seul sujet, n'en serait pas une. Car elle ne connaîtrait ni ne permettrait un aspect universel. Une loi qui s'applique immédiatement et uniquement à une seule personne n'est pas une loi. La force qui surgit de la non-correspondance est donc nécessaire à une réconciliation. Le paisible doit être issu d'une impulsion, la base et l'indicateur de la non-correspondance. Cette force, qui paraît en Jésus, est l'amour.

§ 16. Le dernier kantisme. « Fragments sur l'amour et la religion »

Nous avons essayé de situer le principe de moralité que propose Hegel par rapport à Kant dans la période de Berne. Tandis que les lignes fondamentales de « La religion dans les limites de la simple Raison » de Kant (1793) sont dominantes dans la « Vie de Jésus », un autre point de vue plus complexe et plus critique commence à se développer dans les « Fragments sur l'amour et la religion ». Dans la « Vie de Jésus », Hegel met en scène une idéalisation extrême d'une religion de la raison, une religion dans laquelle il voudrait voir une incarnation de la raison naturelle dans le personnage de Jésus. Cette raison pénétrerait « naturellement » dans tout aspect de la vie humaine. Ce n'est que par des forces « objectives » ou « positives » historiques que l'homme est déplacé ou aliéné dans son identité avec la béatitude de la raison. Les notes et les fragments que Hegel écrit à ce sujet portent sur une période considérable. Les premières notes remontent à son dernier hiver au séminaire de Tübingen (1792-1793). En automne 1800 à Francfort, il reprend de nouveau le texte pour en composer une nouvelle introduction⁹⁰. Nous avons vu qu'au cours de sa réflexion sur cette question, Hegel s'aperçoit, au fur et à mesure, que la positivité, bien qu'un effet de l'histoire, ne connaît pas d'origine proprement historique. Surtout dans le fragment intitulé « La différence entre l'imagination grecque et la religion positive chrétienne » (1796) il expose l'idée que la religion elle-même avait toujours un caractère objectif, c'est-à-dire positif, fondé dans le témoignage d'un événement singulier. Hegel devient de plus en plus convaincu que la positivité, dans ses formes sociopolitiques, correspond étroitement à la religion, fût-ce à la religion rationnelle. Car la raison, et donc la religion rationnelle ne peut précéder la positivité. À partir de la fin de l'été 1798 à Francfort Hegel entreprend une étude sérieuse de l'ouvrage récent de Kant, la *Métaphysique des Mœurs* (1797), sur lequel il écrit aussi un commentaire approfondi⁹¹. Dans cette étude, réalisée juste avant ou simultanément avec la composition des fragments sur « L'Esprit du christianisme et son destin », Hegel semble cristalliser sa critique de Kant et sa reconnaissance déterminante du caractère nécessairement autoritaire de

⁹⁰ Cf. Schüler, *Zur Chronologie*, pp. 128-33.

⁹¹ Cette étude n'a pas été préservée. Rosenkranz, p. 87.

la raison kantienne. Mais comme le souligne Harris, les différences par rapport à la doctrine de Kant, développées par Hegel de manière relativement continue depuis ses premiers essais, ne sont nulle part aussi sévères et explicites que dans la deuxième partie de « L'esprit » intitulée, « L'Esprit du christianisme »⁹². La manière dont Hegel aborde la question d'autorité par rapport au problème de droit sera d'une grande importance pour notre considération des aspects politiques et historiques des rapport de force et de résistance. Son point de départ est, comme avant, une lecture des Évangiles, l'accent étant mis sur l'éthique qui y est exprimée. Alors que les concepts opératoires sont encore l'amour, la vie et la réconciliation, le sens général des propos donne déjà quelques indices d'une analyse qui sera orientée plutôt vers les questions d'histoire, de politique et du droit, posées dans le texte sur le droit naturel (que nous aborderons dans le chapitre suivant) et vers le concept de l'histoire auquel nous nous intéresserons plus tard. Plus Hegel pénètre dans les détails empiriques de l'histoire mondiale, c'est-à-dire plus il se rend compte de la richesse de la particularité de l'histoire mondiale plus sa conception de l'universalité s'accroît, plus son appréciation de la résistance de l'objet particulier à l'assimilation dans le mouvement amorphe de l'homogénéisation historique s'approfondit. Comme nous verrons dans ce qui suit, la structure de la constellation de force et de résistance qui appartient à la conscience de soi historique d'un peuple, vaut aussi pour la conscience de soi morale d'un peuple.

§ 17. Loi morale et dialectique. La particularité du peuple résiste à l'universalité de la loi

Nous avons déjà signalé la découverte essentielle que fait Hegel en voyant l'unité fondamentale entre des individus distincts, soumis à une même législation. Cette notion de l'unité-en-séparation est déterminante pour le caractère dynamique de la dialectique spéculative. Une loi, dans la mesure où elle se veut loi, prétend à l'universalité : elle s'efforce de se concrétiser partout dans la réalité. La dynamique de l'universalité consiste donc dans la dispersion universelle de la loi à travers tous les « sujets » concrets de la réalité. L'Un (la loi) se disperse, se fait plusieurs en s'imposant à la multiplicité des sujets. Dans la mesure où la multiplicité des sujets implique des intérêts multiples, singuliers, donc plus ou moins en conflit avec l'universel, la particularité résiste à l'universalisation. L'universalité d'une législation est censée réunir des intérêts parfois fondamentalement opposés, contre des inclinations particulières, contre les instincts des individus qui voient leurs intérêts menacés

⁹² H.S. Harris, *Hegel's Development, Toward the Sunlight, 1779-1781*, Oxford, Clarendon Press, 1972, p. 322.

d'une manière ou d'une autre. Le moyen de cette réunification, dit Jésus, est l'amour. Les commandements « objectifs » transmis par la tradition juive divisent le peuple par l'organisation d'une instance qui lui est étrangère. Le législateur (Dieu) et l'objet de la législation (le peuple juif) sont divisés par l'imposition des commandements de celui-là à celui-ci. À cette positivité Jésus oppose le « sentiment », l'inclination personnelle et intérieure à agir de telle ou telle manière. Car, dit Hegel, « la tendance [...] est fondée en elle-même, a son objet idéal en elle-même, non dans une réalité étrangère (la loi morale de la raison) »⁹³. Le retour du siège de la morale aux instincts de l'individu est, de fait, la révolution explicite que porte le personnage de Jésus. Mais, comme nous avons déjà indiqué, cette révolution ne comporte pas un simple renversement de la structure autoritaire de la raison législative, car celle-ci demeure indispensable pour l'adhésion à une morale strictement personnelle. La différence est la suivante : La contradiction de la législation universelle par rapport à l'expérience particulière est résolue de manière dialectique, maintenant au sens plein du terme : « Comme une action morale est limitée, le tout dont elle résulte est aussi limité et ne se montre que dans cette limitation ; mais elle n'est déterminée que par son objet, par le mode de scission particulier qu'elle sursume ; mais (sonst) dans ces limites, son principe est une conciliation (*Vereinigung*) complète ; et comme ce sentiment est déterminé, limité, il reste inerte, il n'agit que lorsqu'intervient la condition et alors concilie (*vereinigt*), ainsi d'une part il n'est visible que dans l'action, dans ce qu'il a fait (on ne peut dire de lui au sens plein : il existe, parce qu'il n'est pas déterminé), d'autre part il n'est pas pleinement manifesté (*dargestellt*) dans l'action. »⁹⁴ L'action morale dans sa généralité n'est même pas sans qu'elle soit mise en œuvre dans un contexte particulier par un individu. « L'action morale » est donc « limitée » à celui qui agit, elle est une expérience particulière dont la moralité même n'a de sens que par rapport à la particularité de la situation de son application. Le déploiement de l'action morale constitue une « séparation » de l'action morale universelle qui fut son point de départ. Mais sans l'objet auquel l'action morale s'appliquerait, l'action et son lien avec l'universel constitueraient une simple totalité, le couple resterait inerte. Cependant l'objet laisse, lui aussi, son empreinte sur l'action morale. L'action est « déterminée » par son propre objet. En fait, l'action ne peut même pas être ce qu'elle est, sans être déterminée. (Voici donc un axiome singulièrement hégélien qui sera sans cesse présent dans la dialectique mûre et dont nous ferons une analyse plus précise dans la partie consacrée à l'analyse du concept : L'être est toujours l'être-déterminé.) Étant donc singulière, cette détermination résiste à

⁹³ Hegel, « Appendice », p. 156 ; *Frühe Schriften*, p. 301.

⁹⁴ Hegel, « Appendice », p. 156 ; *Frühe Schriften*, p. 301.

L'universalité de l'action morale tout en mettant en œuvre le contenu de l'universel. L'action morale est donc à la fois annulée comme universelle et retenue comme contenu déterminé de l'universel. Hegel saisit donc que l'universel est l'âme immanente au particulier même s'il ne comprend pas encore que cette immanence, surtout dans ses manifestations historiques, est la raison.⁹⁵ Dans cette dialectique Hegel décrit le mouvement total de la sursomption (*Aufhebung*) qui caractérise la dialectique spéculative dans sa maturité. L'universel, l'action morale universelle, porte un impératif, une impulsion à l'action. Cette force s'exprime en se déployant dans des situations diverses, particulières. Et pourtant, la diversité même oppose une résistance de fait à la force d'homogénéisation de l'universel. Une certaine ténacité de la part de l'individu s'exprime donc au niveau de la mise en œuvre individuelle de l'action morale. L'impératif universel est arrêté par des résistances à sa propre universalité et, en même temps, enrichi des moments particuliers qu'il voulait universaliser.

Soulignons qu'il ne s'agit pas forcément d'un geste conscient, voire malveillant de la part de l'individu. L'aliénation de l'individu par l'imposition de la loi universelle, dont le déploiement provoque l'opposition, s'avère nécessaire. Dans son essence même le concept hégélien renvoie nécessairement à l'autre du concept, à son autre, à ce qui s'oppose à lui⁹⁶ : aucun concept ne peut donc s'auto-constituer en absolu. L'aliénation, et donc la résistance, appartient à la réalisation de toute universalité. Car l'aliénation appartient à l'universalité même. C'est donc dans la compulsion à l'universalité et non pas dans l'universalité elle-même qu'il faut aller chercher le sens « éthique » de l'aliénation. D'autant plus — et nous reviendrons à plusieurs reprises aux variantes diverses de ce point — l'établissement de l'individualité, donc de la subjectivité, de la reconnaissance, de l'humanisme, etc., se fonde sur une aliénation préalable et sur la réunification dialectique qui s'ensuit.

§ 18. Loi morale et devoir. Législation divine et législation civile. « La loi est conciliation d'opposés dans un concept »

Du point de vue historique, l'un des composants fondamentaux de l'être juif est la structure de la loi civile imposée dans la société romaine. Cette structure organise les citoyens romains et, en partie, les liens entre la religion et l'État. On se rappelle que les confrontations les plus sévères concrétisées dans la vie de Jésus se situent au plan politique et que lui-même est jugé et mis à mort, non pour conviction religieuse, mais pour subversion. Pourtant, cette structure

⁹⁵ Bourgeois, *Hegel à Francfort*, p. 109.

⁹⁶ Bourgeois, *Hegel à Francfort*, p. 26.

politique ou civile est double : d'une part elle correspond aux commandements issus de la pure religion juive, de l'autre elle se comporte comme une suite de l'histoire de la positivité de la religion juive que nous avons discutée précédemment : Jésus s'oppose à elle comme à une même structure d'autorité, essentiellement inséparable d'une religiosité positive. Comme nous l'avons souligné, la « révolution » que déclenche Jésus n'est pas une révolution parmi d'autres. Le rapport de Jésus avec l'histoire et la tradition du peuple juif n'est pas simplement extérieur et étranger. Il est lui-même juif et se reconnaît nettement dans cette tradition et voit sa tâche comme un achèvement ou tout au moins un prolongement des mêmes valeurs religieuses. Non seulement la doctrine de Jésus — son interprétation des textes de la religion juive et, à la limite, le sens de son comportement ou de son éthique — mais la vie même de Jésus trace les lignes d'une structure dialectique qui contribue à affirmer le poids de la découverte hégélienne. En effet sa vie constitue une séparation analogue à celle que nous avons vue dans le mouvement de la législation. Il est juif, et pourtant, il s'aliène, il se met à part. Il adhère aux commandements généraux du peuple, mais conteste à la fois la façon de vivre, les mœurs et la politique qu'adopte ce peuple. Autour de sa vie-en-séparation il construit une unité vivante : une doctrine qui relève de la doctrine juive et qui se veut juive, des partisans juifs, bref, une totalité déterminée de l'être juif. Mais dans la mesure où cette totalité est déterminée par l'être juif, elle en constitue la sursomption, son dépassement dialectique dans lequel s'intègre toute l'essence du judaïsme avec une sorte de conscience intrinsèque de cette essence, une essence qui se connaît, qui se corrige, qui s'actualise avec une intelligence à la fois intérieure et s'extériorisant, à la fois esprit, chair et Dieu. L'analyse que fait Hegel de cette opposition et celle qu'il fait de la législation religieuse se chevauchent naturellement. Le déroulement de la dialectique sur le plan du droit civil permettra à Hegel de dépasser le contexte strictement religieux et d'aborder le domaine du droit en général.

Comme nous l'avons vu, la dialectique de la législation divine comporte un lien-en-séparation. Une loi articule un principe de comportement et, ce faisant, introduit la distinction entre ces individus qui partagent ce principe — ceux dont les vies éthiques correspondent exactement au principe — et ceux dont le comportement est en conflit avec le principe. La mesure de leur désaccord exprime le lien qui subsiste avec le sens de la loi. Pour le dire de manière proprement hégélienne, la négativité du point de vue de l'individu par rapport à la loi marque son lien avec elle. Par l'application de la législation divine, cet individu, dont l'intérêt ou le point de vue s'oppose au sens de la loi, est à la fois séparé (positivement) et relié (négativement) à elle. Il en est de même, dit Hegel, de la législation civile ainsi que de la

législation purement morale. Mais la manière dont Jésus s'en prend à ces deux types de législations diffère sensiblement : tandis que les commandements religieux sont de type strictement objectif ou positif, légiférés par un être extérieur et étranger, les législations de type civil et moral sont légiférées uniquement à travers un élément humain. Ce qu'elles partagent remonte manifestement à l'autorité de la législation. À la différence des commandements religieux dont l'autorité est transmise à travers la brèche d'une altérité infranchissable et étrangère, ces deux types de législation relèvent d'une autorité qui leur est propre et qui s'auto-constitue par la division et la réunification de la dialectique de la loi. En outre, le mouvement dialectique de cette législation n'excède jamais les bornes de l'expérience humaine. Sa structure est organiquement et naturellement humaine, ce qui doit signifier que l'impulsion de la séparation et la résistance qui provoque la sursomption et la réunification sont issues, toutes deux, d'une économie dynamique, intrinsèque à l'être, de la législation ou à son organisation sociale. Il faut donc a priori qu'une opposition naisse d'un état « naturel », qu'un déséquilibre émerge d'un état équilibré, que le mouvement parcoure son cycle et se retrouve stabilisé dans un état effectivement plus développé qu'il ne le fut. Cette force « humaine », Hegel la dénomme le devoir-être (*Sollen*). Le devoir-être est le prototype de la force de l'éthicité (*Sittlichkeit*) que nous étudierons dans le chapitre V. En tant qu'impulsion, le devoir-être sera l'instrument moral qui s'appliquera dans le « travail » éthique de la sphère sociale. Les deux types de législation de « L'Esprit du christianisme » ne font qu'indiquer les contours de la doctrine de la vie éthique *telle* que Hegel la comprend dans ses ouvrages ultérieurs. Comme nous le verrons dans la *Phénoménologie de l'Esprit* le mouvement dialectique sera capable de dépasser non seulement l'individu mais aussi la sphère sociale elle-même. Pour l'instant ces deux sortes de législation paraissent dans des formes plus restreintes qui nous sont connues : elles sont issues d'une certaine séparation subjective qui produit une forme particulière de force dialectique. Les oppositions qu'elles expriment sont « des rapports naturels de l'homme sous forme de lois » mais, poursuit Hegel, « Comme la loi est conciliation (*Vereinigung*) d'opposés dans un concept qui comme tel les laisse subsister comme opposés, et que le concept lui-même consiste dans l'opposition à un réel, il exprime un « tu dois (*Sollen*) »⁹⁷. Les lois morale et civile remplissent les conditions générales du lien-en-séparation qui représente le fond de la pensée de Hegel pendant la période de Francfort. Ceci dit, les deux variantes de cette législation subjective se laissent nettement différencier : « Dans la mesure où le concept est considéré non selon son contenu mais selon sa forme, comme un

⁹⁷ Hegel, [« Jesus trat nicht lange... »]. « Appendice », p. 29 ; *Frühe Schriften*, p. 321.

concept créé et conçu par l'homme, la loi est une loi morale ; dans la mesure où on ne s'attache qu'au contenu, comme union déterminée d'opposés déterminés, et où par conséquent le devoir-être (*Sollen*) ne résulte pas d'une propriété du concept mais est posé par un pouvoir étranger, la loi est une loi civile »⁹⁸. (1) La législation morale est donc celle qui naît du mouvement subjectif propre à un seul individu. La configuration du lien-en-séparation se déploie au niveau de l'expérience individuelle. La séparation, première étape du cycle dialectique, est engendrée à partir d'une différence d'avec soi-même, par une sorte de conscience morale de soi dont la réunification aboutira à un état d'esprit plus vaste et un état moral plus élevé. Hegel signale le fait que l'étrangeté à l'œuvre au moment de la séparation ne se laisse pas facilement discerner. Le législateur et le sujet de la législation constituent une même personne. (2) La législation civile répète essentiellement la structure de la législation subjective à la différence que l'acte de la législation est entrepris par un corps social et auto-contrôlé par les membres de ce corps. Dans la sphère sociale où se joue la législation civile, « l'union des opposés n'est pas conçue, n'est pas subjective, les lois civiles contiennent la détermination (*Grenze*) dans l'opposition de plusieurs vivants. Les lois purement morales au contraire posent la détermination (*bestimmen die Grenze*) de l'opposition dans un vivant ; ainsi les premières délimitent l'opposition de vivants contre d'autres vivants, les secondes l'opposition d'un aspect, d'une faculté du vivant contre d'autres aspects, d'autres facultés de ce même vivant. »⁹⁹ Dans la sphère sociale, le lien-en-séparation est le mouvement de reconnaissance et d'exclusion opéré à travers les hiérarchies sociales. L'envergure de l'auto-différenciation sociale à l'intérieur du système spéculatif est immense. Comme nous le verrons, elle aura une influence sur toutes les analyses ultérieures qui se réfèrent aux liens sociaux, fût-ce dans le domaine de la politique, du droit ou de l'histoire.

⁹⁸ Hegel, « Appendice », p. 29 ; *Frühe Schriften*, p. 321.

⁹⁹ Hegel, « Appendice », pp. 29-30 ; *Frühe Schriften*, p. 321.

Chapitre II

Antécédents de la conception hégélienne de force et de résistance

§ 1. Histoire philosophique et généalogie hégélienne

Si, dans une optique hégélienne, on cherche à comprendre les « sources » du système de Hegel, il ne suffit pas de repérer les personnages philosophiques les plus admirés par Hegel, ni d'évoquer les textes auxquels il s'intéresse le plus souvent. Car le concept de généalogie chez Hegel est inséparable d'une certaine conception de la *raison* dans l'histoire. Comprendre le développement historique de la pensée philosophique, c'est saisir la logique de l'auto-déploiement de la raison dans le temps à travers la multiplicité de ses formes philosophiques¹. La mise en relief de certains éléments des traditions philosophique, littéraire, culturelle, politique ou autre en excluant certains autres, n'aurait du point de vue dialectique aucun sens. Car la spécificité de l'ambition systématique de Hegel présuppose que tout ce qui est du passé aura contribué à la constitution du présent. L'état présent de la pensée philosophique ne peut être considéré comme une singularité non historique, comme la forme authentique de la science qui s'élève au-dessus de toute autre aspiration passée. Au contraire, tout le passé philosophique est vivant dans le présent². Conformément aux principes de la dialectique spéculative, tout ce qui se révèle comme faux dans la progression de l'esprit contribuera, par la vérité de sa fausseté, à construire le vrai. Toute démarche philosophique incapable de saisir la plénitude de la vérité de son temps tracera cependant les contours du faux, fournissant des indications *négatives* du vrai. C'est l'enchaînement des faux concepts du vrai, des philosophies indispensables mais imparfaites, qui rend possible la démarche du présent³. Comme l'affirme Hegel dans l'introduction à ses *Leçons sur l'Histoire de la Philosophie*, « Ce que chaque génération a ainsi *réalisé* en fait de science, de production spirituelle, la génération suivante en hérite ; cela en constitue l'âme, la substance spirituelle comme une habitude, les principes, les préjugés et la richesse. Mais c'est aussi pour elle un legs reçu, une matière donnée. Parce qu'elle est vitalité, activité spirituelle, elle travaille ce qu'elle n'a eu qu'à recevoir, et la matière ainsi travaillée n'en est devenue que plus riche. Nous devons donc d'abord saisir la science

¹ Karl Löwith, « Philosophische Weltgeschichte? », *Merkur* 9(269), 1970, p. 820.

² Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Karl Alber, Freiburg/München, 1973, pp. 320-324.

³ Remo Bodei, « Die 'Metaphysik der Zeit' in Hegels Geschichte der Philosophie » in Dieter Henrich et Rolf-Peter Horstmann (éds.) *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart, Klett Cott, 1984, pp. 92-94.

existante, nous l'assimiler et la former ensuite. Ce que nous produisons présuppose essentiellement un existant, ce qu'est notre philosophie n'existe essentiellement qu'en cet *enchaînement* et en est nécessairement dérivé. L'histoire ne nous présente pas le devenir de choses étrangères, mais notre *devenir*, le devenir de notre science⁴. » Cette remarque peut être comprise doublement. D'un côté, selon la logique du *nolis* déjà évoquée, la démarche hégélienne réside de façon immanente dans toutes les formes historiques qui la précèdent. Dans cette optique, l'histoire de la philosophie n'est autre que le travail de concrétisation de ce qui lui est déjà propre. De l'autre côté, le présent de la pensée hégélienne contient en tant que négativité toutes les formes de vérité philosophique du passé. Autrement dit, ce qui était la vérité immanente à l'attente de sa réalisation dans une multiplicité de formes en vient à la vérité *réelle* conçue comme la négation dialectique de cette multiplicité de formes passées. « Hériter, explique Hegel, est ici en même temps recueillir et entrer en possession ; l'héritage est abaissé au rang de matière que l'Esprit métamorphose. Ce qu'on a reçu est ainsi transformé, enrichi et en même temps conservé. Notre position et notre activité – et celles de tous les temps – consistent à *appréhender* la science *existante*, à se former par elle et en elle-même, à continuer à la former et à la faire s'élever plus haut. En nous *l'appropriant*, nous en faisons quelque chose qui nous appartient et qui s'oppose à ce qu'elle était précédemment⁵. »

Cette conception de l'histoire de la pensée ne se contente pas de voir le contenu du passé comme l'ensemble fixe de faux objets perdus dans le temps. L'histoire philosophique est justement le travail de l'extraction de la rationalité du passé, de sa nécessité rationnelle. Il s'agit donc de chercher la manière dont la faillite d'une philosophie passée contribue directement et nécessairement à la construction d'une nouvelle philosophie qui lui succède. « Car, quand il s'agit de pensées spéculatives notamment, comprendre signifie tout autre chose que saisir seulement le sens grammatical des termes et les recueillir, il est vrai, en soi-même, mais seulement jusqu'à la région de la représentation. On peut, en conséquence avoir connaissance des affirmations, des propositions, ou, si on veut, des opinions des philosophes, s'être beaucoup occupé des raisons et des exposés de ces opinions et n'avoir pas saisi, malgré tous ces efforts, le point capital, c'est-à-dire l'intelligence des

⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie I*, Jean Gibelin (trad.), Gallimard, Paris, 1954, p. 466 ; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in 20 Bänden, Tome 18*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.

⁵ Hegel, *Histoire I*, p. 26 ; Hegel, *Geschichte I*, p. 22.

propositions⁶. » L'histoire de la philosophie n'est pas identique à l'histoire des philosophes. Elle dépasse le récit qui réunit l'ensemble de leurs œuvres et de leurs actes. L'histoire de la philosophie ne trace pas le développement des individus particuliers, mais le mouvement de l'esprit, l'approfondissement de la conscience de la raison par l'homme. À la différence de l'histoire au sens commun, qui n'est que la somme des actes particuliers réalisés par des individus déterminés, dépendant donc pleinement de la particularité des individus, de la nature, du génie et des passions qui animent ceux-ci afin de mettre en pratique la réalisation de leurs œuvres, l'histoire au sens hégélien consiste en l'exposition systématique de la nécessité de chaque élément, de son statut comme « source » fondamentalement ancrée dans la nécessité dialectique. « Les productions dans cette histoire sont d'autant plus excellentes qu'on peut d'autant moins les imputer à l'individu particulier et lui en attribuer le mérite qu'elles dépendent de la pensée libre, du caractère général de l'homme en tant qu'homme et que la pensée dépourvue de particularité même est le sujet qui produit⁷. » Notre histoire, la vue d'ensemble dont nous jouissons aujourd'hui est bien sûr le résultat d'un travail de réflexion, du travail de « toutes les générations antérieures du genre humain⁸ ». Il est vrai que tout passe. Mais cela ne veut aucunement dire que rien ne reste. Tout au contraire, le fait de passer, aux yeux de Hegel, est justement le fait de subsister de manière « négative », à la construction d'une tradition qui « enlace tout ce qui est passager et qui est par suite passée pareille à une chaîne sacrée, comme l'a appelée Herder, et qui nous a conservé et transmis tout ce qu'a créé le temps passé⁹ ».

En mettant en relief le rapport entre d'une part un certain nombre d'idées propres à Héraclite et Aristote et d'autre part la spécificité de notre axe de questionnement, nous ne prétendons donc pas épuiser les « sources » de la pensée hégélienne. Il s'agit plutôt de fournir quelques références fondamentales permettant d'entamer une analyse de la continuité de la pensée philosophique en général, et de la cohérence de la démarche hégélienne en particulier. Dans ce qui suit, nous cherchons à mettre en relief trois penseurs – Héraclite, Aristote et Schelling – qui plus que d'autres contribuent à la formation et à l'articulation des notions de force et de résistance. Chacun collabore à sa manière au développement d'un complexe de concepts qui constituera la base de la notion de force et de résistance. Nous nous proposons donc d'analyser brièvement ces concepts, afférents à

⁶ Hegel, *Histoire I*, p. 21 ; Hegel, *Geschichte I*, p. 15.

⁷ Hegel, *Histoire I*, pp. 24-25 ; Hegel, *Geschichte I*, pp. 20-21.

⁸ Hegel, *Histoire I*, p. 25 ; Hegel, *Geschichte I*, pp. 21-22.

⁹ Hegel, *Histoire I*, p. 25 ; Hegel, *Geschichte I*, pp. 21-22. Cf. R. Schafer, « Dialectic and its particular forms in Hegel's logic – Studies in developmental history and system », *Hegel-Studien*, 2001

la notion en question, du point de vue de la dialectique de maturité. Il ne s'agit donc plus de la genèse de la dialectique, mais d'un compte rendu sur les éléments décisifs pour la dialectique, dans le cadre de la modernité de Hegel.

A. Antécédents dans l'Antiquité

i. L'essence et le mouvement chez Héraclite

§ 2. La conscience grecque et l'histoire de la philosophie. Parménide et Héraclite.

La contradiction, le mouvement et le conflit.

Du point de vue de Hegel, la dialectique peut être considérée comme le processus de la production de la subjectivité du sujet absolu et, en tant que tel, son activité *historiquement* nécessaire. Sur le plan des configurations individuelles de la conscience naturelle comme sur celui de l'histoire humaine, une même constellation en trois étapes est constante : (1) le rapport *immédiat* entre le sujet et l'objet, c'est-à-dire la constitution de l'objet en tant qu'objet universel (*das Allgemeine*) ou abstrait, (2) la constitution de l'objet-en-soi *pour* le sujet et (3) la prise en compte de l'unité *réflexive* du sujet et de l'objet. Par rapport à l'histoire de la philosophie, Hegel se conçoit comme l'incorporation de cette dernière étape, lui-même étant le mouvement libre de la subjectivité du rapport sujet-objet. L'époque qui le précède immédiatement, affirme-t-il, commence avec la philosophie de Descartes, le *cogito* représentant le sujet en tant que sujet *pour* lequel l'objet existe. Descartes aurait réalisé le deuxième moment dialectique de l'histoire de l'esprit, inaugurée par la philosophie grecque, véritable point de départ de la philosophie. Hegel voit la démarche cartésienne comme la première ébauche du rapport sujet-objet dont le moment culminant sera son propre système philosophique¹⁰. Le moment cartésien correspond au premier moment de la triade dialectique : l'objet en soi ou le rapport immédiat entre sujet et objet¹¹.

¹⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie V 2*, Pierre Garniron (trad.), J. Vrin, Paris, 1985, pp. 1379-1381 ; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Tome 20*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 70.

¹¹ Hans Georg Gadamer & Manfred Riedel, *Hegel und die antike Dialektik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990 ; Manfred Riedel, *Hegel und die antike Dialektik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1990 ; Burkhard Vollmers, *Dialektische Variationen: eine Einführung in die Philosophie von Heraklit, Hegel, Marx und Piaget, Europäische Hochschulschriften. Reihe XX, Philosophie*, P. Lang, Francfort-sur-le-Main/New York, 1995 ; Howard Williams, *Hegel, Heraclitus, and Marx's dialectic*, Harvester Wheatsheaf, Hertfordshire/New York, 1989.

Selon ce schéma historique, la conscience grecque est le « stade de la beauté », l'« idéal » et l'« individualité spirituelle » qui est toujours « subjectivité abstraite¹² ». Le premier à articuler cette conscience, affirme Hegel, est Parménide, le premier à penser l'unité du penser et de l'être¹³, le premier pour qui l'expérience (cognitive) est une expérience de l'être. Pour Parménide, le penser est la réalité par laquelle se concrétise l'être et la réalité est le moyen par lequel l'être pense. La philosophie parménidienne suppose donc l'être comme universel : l'absolu est le libre mouvement de la pensée dans l'élément de l'être, le mouvement subjectif, sans aucune détermination concrète. L'être est un, partout et toujours identique à lui-même ; il est total, unique et seul. Mais malgré son célèbre postulat affirmant l'identité de l'être et du penser, Parménide n'a pas su formuler une proposition de contradiction qui prenne en compte l'« impossible nécessité » de l'identité entre deux éléments différents : l'identité entre deux entités en général n'a pas de sens à moins de présupposer leur différence préalable. Bien que Hegel repère dans la pensée de Parménide, comme dans celle de Zénon d'Élée, une forme de mouvement cognitif ressemblant à une « dialectique subjective », c'est Héraclite qui appréhende *l'absolu lui-même* comme processus, c'est-à-dire comme mouvement. Héraclite ne saisit pas le mouvement « dialectique » seulement comme prédicat de cet être dont la portée est la découverte de Parménide, il découvre le mouvement comme *principe*. « La dialectique est a) dialectique extérieure, ratiocination en tous sens, et non pas l'âme de la chose elle-même se dissolvant ; b) dialectique immanente de l'objet, mais qui appartient à la considération du sujet ; c) l'objectivité d'Héraclite, c'est-à-dire la dialectique elle-même appréhendée en tant que principe. C'est là un progrès nécessaire, et c'est celui qu'Héraclite a accompli. L'être est l'un, ce qui est premier ; ce qui vient en second est le devenir, – c'est à cette détermination qu'Héraclite est parvenu¹⁴. » L'innovation fondamentale de Parménide consiste donc à mettre en relief une dialectique purement *subjective*. Héraclite répond en développant les termes d'une dialectique *objective*. L'importance de ce couple pour la réflexion hégélienne peut être scindée en trois moments : contradiction, mouvement et conflit.

1. *Contradiction*. La proposition de la contradiction admise par la pensée héraclitienne ouvre la voie à la spéculation au sens hégélien du terme. C'est à partir de cette découverte de la dialectique des opposés en tant que principe unifiant que naît l'aventure de la dialectique

¹² Hegel, *Histoire I*, pp. 1379-1381 ; Hegel, *Geschichte I*, p. 70.

¹³ Jean-Paul Dumont, *Les écoles présocratiques*, Gallimard, Paris, 1991 ; Hegel, *Histoire I*, p. 24 ; Hegel, *Geschichte I*, pp. 176-177.

¹⁴ Hegel, *Histoire I*, p. 153 ; Hegel, *Geschichte I*, pp. 319-320.

spéculative. N'ayant pas assimilé l'idée philosophique dans sa forme spéculative, le raisonnement de Parménide finit par être figé dans les limites froides de « l'entendement abstrait¹⁵ ». En revanche, Hegel félicite Héraclite d'avoir compris le rapport profond entre le savoir spéculatif et la contradiction. Admettons que les formulations d'Héraclite diffusent une obscurité considérable à travers des figures fort énigmatiques, donnant ainsi libre cours à des contradictions apparemment *totales*, telles que « Embrassements ; Touts et non-touts ; Accordé et désaccordé ; Consonant et dissonant...¹⁶ ». Ou encore, « La route montante descendante, Une et même¹⁷ ». Ou encore, « La Mer, eau la plus pure et la plus souillée¹⁸ ». Mais si Héraclite expose des antagonismes abrupts dans certains fragments, c'est pour montrer ailleurs que même les oppositions les plus tenaces se livrent à un mouvement de continuité, d'unité ou d'enchaînement. C'est dans cette perspective que la révélation de la continuité cachée ou interne des termes opposés se montre créatrice. La raison triomphe dans la négation¹⁹.

2. *Mouvement*. Héraclite semble donc affirmer qu'il existe dans les choses une rationalité immanente et plus puissante que celle qui permet de constater l'irrationalité apparemment manifeste dans la contradiction : « L'harmonie invisible est plus belle que la visible²⁰. » Sa découverte consiste à reconnaître que l'harmonie *rend possible* l'expérience de la contradiction, que l'harmonie cachée est la condition préalable et négative de la contradiction. « Ils ne savent pas comment le différent concorde avec lui-même. Il est une harmonie contre-tendue comme pour l'arc et la lyre²¹. » Le différent, l'hétérogène, compose, avec sa contrepartie, une « harmonie contre-tendue », une harmonie négative, voilée dans la nécessité négative, dans le spectre de sa mise en place immanente. « Un détritius au hasard abandonné : le plus bel ordre du monde²² ». L'harmonie de cette organisation négative est la plus vraie, la plus pure qu'il y ait, mais aussi celle qui déterminera la dissonance *d'apparence*. La dissonance radicale est tout aussi peu pensable que le chaos radical. Car si on fait état de chaos, on réduit une situation dissonante au concept de « situation dissonante », alors que la dissonance est déjà abrogée. L'essence de cette

¹⁵ Hegel, *Histoire I*, p. 154 ; Hegel, *Geschichte I*, p. 320.

¹⁶ Pseudo-Aristote, *Du monde V*, 396b7, Dumont, *Écoles*, p. 68.

¹⁷ Hippolyte, *Réfutation*, Dumont, *Écoles*, p. 79.

¹⁸ Hippolyte, *Réfutation*, Dumont, *Écoles*, p. 80.

¹⁹ Jean Bollak & Heinz Wismann, *Héraclite ou la séparation*, Éditions de Minuit, Paris, 1972, p. 82.

²⁰ Hippolyte, *Réfutation*, Dumont, *Écoles*, p. 78.

²¹ Hippolyte, *Réfutation*, Dumont, *Écoles*, p. 70.

²² Théophraste, *Métaphysiques*, 15, 7a10, Dumont, *Écoles*, p. 94.

harmonie tacite est la dissimulation de la dissonance : « La Nature aime se cacher²³. » Car sur un seul plan, celui du Logos, l'organisation survient implicite du monde. Ce *Logos* est la *force* unifiante de l'univers. Sa règle principale garantit la coexistence de termes apparemment contradictoires : tout est mouvement, tout est devenir, tout se meut, tout s'écoule²⁴. Les contraires sont réunis par le principe que ce qui *est* devenu autre, ou plutôt que l'être est le devenir-autre de l'étant. Comme lui fait dire Plutarque, « on ne peut pas entrer deux fois dans le même fleuve²⁵ ». Malgré des apparences vraisemblablement contradictoires, la nature changeante de l'être fait en sorte que les contradictions du premier ordre ne sont pas supprimées. Quand Héraclite affirme, par exemple, « Immortels mortels, mortels immortels », il y a contradiction simple et immédiate. Mais en prolongeant la remarque attribuée à Héraclite par Hippolyte, la logique du mouvement se montre tout aussi incontestable : « Ceux-là vivant la mort de ceux-ci. Ceux-ci mourant la vie de ceux-là²⁶. » Le principe fondamental de l'univers est donc le changement. Pour autant que l'univers soit en mouvement, on dirait même qu'il est statiquement changeant. En changeant, il est au repos²⁷.

3. *Conflit : l'incitation au mouvement.* Et pourtant, Héraclite ira encore plus loin, déterminant la dissonance comme harmonie cachée et principalement assimilable à celle-ci par la logique du mouvement. La dissonance *est* incitation au mouvement. Le conflit, la discorde, l'opposition, sont l'éclosion même du mouvement et donc de l'ordonnement de l'être. « L'opposé est utile, et de choses différentes naît la plus belle harmonie et toutes choses sont engendrées par la discorde²⁸ », et encore : « Conflit est le père de tous les titres²⁹. » Il est donc évident que la collision des logiques est le fondement même de la logique en général et que la *mésentente* des étants est à la base même de l'être. Le statut primordial du conflit chez Héraclite et la manière dont le mouvement se laisse engendrer par ce conflit s'avèrent fondamentalement faux pour notre propos. Comme nous le verrons, Hegel évoque explicitement le devenir héraclitien comme le principe du développement

²³ Thémistios, *Discours*, V, Dumont, *Écoles*, p. 93.

²⁴ Simplicius, *Aristotelis Physicorum libros commentaria*, #136 Hermann Diels & Walther Kranz, *Les fragments des présocratiques*, P.U.F., Paris, 1986, p. 467.

²⁵ Plutarque, *Que signifie le mot Ei*, 18, 932B, Dumont, *Écoles*, p. 87.

²⁶ Hippolyte, *Réfutation*, Dumont, *Écoles*, p. 80.

²⁷ Plotin, *Ennéades*, IV, vii, 1, Dumont, *Écoles*, p. 85.

²⁸ Aristote, *Éthique à Nicomaque* VII, ii, 1155b4, Dumont, *Écoles*, p. 67.

²⁹ Hippolyte, *Réfutation*, Dumont, *Écoles*, p. 78.

dialectique. La nature de ce devenir engendré par le heurt de forces opposées sera centrale pour notre propos sur les forces dynamiques, implicites dans la dialectique hégélienne³⁰.

§ 3. Devenir et spéculation. L'harmonie implicite. Le devenir comme ressort de l'être et du néant.

Nous avons vu qu'Héraclite considère que la nature consiste fondamentalement en une harmonie implicite qui pourtant s'éclipse derrière des formes externes fort contradictoires. C'est un mouvement d'être – le devenir – qui se révèle être le fondement de la réalité. La nature est l'être – mu. Le réel est changeant, la contradiction un écart simple dans le flux du réel. D'autant plus que le réel lui-même est mu : il y a mouvement, et ce mouvement présuppose une force motrice : le conflit. La notion que le fixe est le changeant suppose que le changeant simple soit envisageable, que la contradiction en tant que telle soit pensable. Mais elle implique aussi que le mouvement garantisse la sursomption de cette contradiction sur un plan logique incorporant l'« inégalité » (appelée contradiction). Chez Héraclite, il n'y a pas de contradiction, ou plutôt, la contradiction se révèle être une simple confusion par rapport aux points de référence extérieurs. C'est le mouvement du point de vue qui sauve la contradiction apparente de l'aporie radicale, car celle-ci n'est pas assimilable à la raison – n'est pas pensable. Si l'homme est mortel, c'est qu'il l'est, il l'a toujours été, il le sera toujours. Il est donc mortel à l'immortalité. Une hétérogénéité absolue serait donc impossible. Même la différence – si l'on définit celle-ci comme l'irréductible inégalité – n'aurait pas de sens par rapport à la pensée héraclitienne. Il n'y a donc pas de différence, que des différents, c'est-à-dire des termes pris dans un mouvement d'extériorisation ou de généralisation visant une extériorité suffisamment compréhensive pour qu'ils s'y assimilent l'un à l'autre. « À l'harmonie appartient la différence ; il faut essentiellement, absolument qu'il y ait une différence. Cette harmonie est précisément l'absolu devenir, l'absolu changement, – et non pas un devenir-autre, maintenant ceci et ensuite autre chose. L'essentiel est que chaque élément distinct, particulier, soit distinct d'un autre, – non pas abstraitement de n'importe quel autre, mais de son autre ; chacun est seulement dans la mesure où son autre est en soi contenu dans son concept³¹. » Dans

³⁰ Cette interprétation fut largement partagée par Ferdinand Lassalle et Schleiermacher. Cf. Lassalle, *Die Philosophie Herakleitos des Dunklen von Ephesos*, Berlin, 1858. Schleiermacher, *Dritte Abteilung zur Philosophie II, Samtliche Werke*, Berlin, 1838. Sur l'histoire générale de cette constellation, voir Raymond Adolph Prier, *Archaic Logic, Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, Mouton & Co., The Hague, 1976, p. 61f.

³¹ Hegel, *Histoire I*, p. 160 ; *Geschichte I*, p. 327.

l'harmonie naturelle envisagée par Héraclite, l'autre appartient au mouvement du même. C'est l'altérité harmonieuse : être un, c'est changer. L'être est l'un-en-changeant. « *Ex nihilo nihil fit* est l'une des propositions auxquelles, dans la métaphysique d'autrefois, fut attribuée [une] grande signification. Mais ce qu'on peut voir en elle, c'est ou bien seulement une tautologie creuse : le néant est le néant ; ou bien, si le devenir devait avoir la [une] signification effective, alors, en tant que c'est seulement le néant, il n'y a plutôt là, en fait, aucun devenir, car le néant demeure le néant mais passe dans son autre, dans l'être³². »

L'unité de fond annoncée par Parménide – celle de l'être et du penser – ne connaîtra ni temps ni changement. Encadrée dans ce fondement logique, toute contradiction serait radicalement dépourvue de sens, existant dans l'univers de l'absurdité foncière. « Le temps est le pur devenir, en tant qu'intuition. Le temps est le changement pur, il est le concept pur, le simple, qui tire son harmonie des opposés absolus. Son essence est d'être et de ne pas être, sans aucune autre détermination ; – pur être abstrait et pur non-être abstrait immédiatement dans une seule unité, et séparés. Ce n'est pas l'alternative : le temps est ou n'est pas ; le temps est au contraire de ne pas être immédiatement dans l'être, et d'être immédiatement dans le non-être, – il est ce renversement de l'être dans le non-être, ce concept abstrait, mais intuitionné sur le mode objectif, en tant qu'il est pour nous³³. » Le vrai développement commence par la détermination du temps. Le devenir est cette détermination-là. Il est l'objectivation de l'abstrait, la concrétisation du sujet, la réalisation de l'être : le temps. Une fois déterminé, le temps devient processus³⁴. C'est la détermination dans le concret qui accorde au temps son véritable sens : progrès ou devenir. La tendance finie du concret rend possible le devenir-infini. Au sujet du feu qu'Héraclite analyse comme une sorte de paradigme de la vie naturelle, Hegel constate que l'harmonie organique est précisément le cycle qui consiste en « la scission de la totalité au repos de la terre dans l'opposition, la position de cette opposition de ces moments – et l'unité négative, le retour dans l'unité, l'embrassement de l'opposition subsistante³⁵. » Hegel voit dans la pensée héraclitienne l'ouverture vers un développement infini. Pendant que Parménide se limite à une abstraction de l'absolu, Héraclite trouve la clé non seulement de la concrétisation, mais

³² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique. Premier tome. Premier livre. L'Être*, Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk (trads.), Aubier, Paris, 1972, pp. 60-61 ; *Wissenschaft der Logik I, Werke in 20 Bänden, Tome 5*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 85.

³³ Hegel, *Histoire I*, p. 162 ; *Geschichte I*, p. 329.

³⁴ Hegel, *Histoire I*, p. 163 ; *Geschichte I*, p. 330.

³⁵ Hegel, *Histoire I*, p. 163 ; *Geschichte I*, p. 330.

de la concrétisation continue, de la concrétisation à l'infini. La philosophie d'Héraclite représente l'accomplissement de la philosophie précédente », celle de Parménide, « l'achèvement de toute la conscience antérieure, – l'achèvement de l'idée devenant totalité, qui est le commencement de la philosophie, et qui en d'autres termes exprime l'essence de l'idée, l'infini, ce qu'il est³⁶. » Héraclite devance donc et achève le début philosophique annoncé par Parménide. Là où celui-ci pose le concept de base de la philosophie occidentale, Héraclite l'exécute : que l'être soit penser, que le penser soit la réalité de l'être, que l'être pense, sont autant de conséquences de la pensée parménidienne. Héraclite y voit non pas l'achèvement d'un cursus philosophique, mais la nécessité de son devenir infini général. Du point de vue de Hegel, la démarche d'Héraclite est donc généralisée et constante, partout en vigueur dans les développements philosophiques ultérieurs.

L'unité parménidienne n'est donc plus valable. Le principe universel selon Hegel est l'innovation héraclitienne : mouvement, changement, devenir. Bien qu'il soit essentiel de poser l'unité de l'être et du penser, la philosophie héraclitienne prolonge le raisonnement dans un autre ordre : l'unité de l'être et du penser entraîne aussi l'unité dans la séparation. Le processus réel différencie deux moments : la division et la réunification. L'unité en laquelle consiste la séparation en deux est à comprendre comme réalisation, comme la « consistance » des opposés, comme la réflexion de l'unité³⁷. Le principe du devenir s'inscrit donc au cœur de la philosophie hégélienne. Il reflète la découverte que la contradiction est le signe extérieur d'une rationalité interne qui l'excède.

« Il n'est pas une proposition d'Héraclite que je n'aie pas reprise dans ma logique³⁸, » affirme Hegel. *La Science de la Logique* présente l'émergence du principe de devenir de la substance opaque de l'être immédiat. De l'être insondable émerge le néant de la sursomption, figurant ainsi le mouvement du devenir. Ces premières pages de la « Doctrine de l'Être », premier moment de la Logique, ont très justement suscité des débats complexes et extrêmement marquants dont le compte rendu excéderait notre propos. Il suffit de remarquer que, bien que secondaire par rapport au problème du passage de l'être au néant, le problème de la transition première du non-mouvement au mouvement se révèle tout aussi complexe et essentiel. Pour la sursomption du néant dans l'être qui le précède et la sursomption historique de la philosophie de Parménide dans celle de Zénon d'Élée, le

³⁶ Hegel, *Histoire I*, p. 157 ; *Geschichte I*, p. 323.

³⁷ Hegel, *Histoire I*, pp. 163-164 ; *Geschichte I*, p. 331.

³⁸ Hegel, *Histoire I*, p. 154 ; *Geschichte I*, p. 320.

mouvement du devenir est d'abord une détermination. « Le devenir, en tant qu'il est la première détermination-de-pensée concrète, est en même temps la première qui soit vraie³⁹. » Ni la singularité absolue de l'être, ni la négativité absolue du néant ne peut être considérée comme « vraie⁴⁰ ». L'une comme l'autre est radicalement vide, abstraction infinie, vacuité impensable. Le mouvement, en revanche, est la détermination négative, la possibilité du sens, l'ouverture vers l'approfondissement et vers la vie⁴¹. Hegel attribue à Héraclite tout le mérite de ce commencement philosophique. Héraclite serait le premier pour qui le moment de la négativité est immanent. C'est la découverte de cette immanence qui serait à l'origine du concept de toute la philosophie⁴². Les affirmations traditionnelles postulant le surgissement de la vie à partir de la mort, de la mort à partir de la vie ont toutes un substrat : le lieu où se produit le passage. Seul « le profond Héraclite » se prononce contre « cette abstraction simple et unilatérale » et fait ressortir « le concept total et plus élevé du devenir⁴³. »

L'universel n'est nullement une simple unité statique. Il est progrès. La nature est le devenir-infini des oppositions naturelles qui rendent possible l'être-organique. Héraclite comprend donc l'essence de la nature comme progrès. Si la découverte d'Héraclite n'est rien moins que le commencement de la philosophie, elle s'en révélera également la fin⁴⁴. Le processus est universel. La « plus belle Harmonie » est le mouvement. Toute la construction du concept hégélien découlera de ces principes, le particulier étant le mouvement de concrétisation de l'universel, le singulier étant le mouvement d'universalisation du particulier. C'est le mouvement qui gouverne tout. Alors qu'il n'appartient pas à notre propos de remettre en cause ce postulat, nous pouvons suggérer que le non-dit du système hégélien, comme celui de la démarche héraclitienne est que ce mouvement dialectique (ou héraclitien) implique une irrégularité systématique. Soucieux de prendre en compte les conséquences du postulat de l'être-mu fondamental du réel, Hegel

³⁹ Addition §88, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I. La Science de la Logique*, Bernard Bourgeois (trad.), J. Vrin, Paris, 1994, p. 523 ; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Philosophie der Natur, Werke in 20 Bänden, Tome 8*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 523 ; Hegel, *Histoire I*, p. 154 ; *Geschichte I*, p. 320.

⁴⁰ Addition §88, Hegel, *Enzyklopädie I*, p. 523 ; Hegel, *Encyclopédie I*, p. 193. Hegel, *Histoire I*, p. 25 ; Hegel, *Geschichte I*, p. 25.

⁴¹ Hegel, *Histoire I*, p. 158 ; *Geschichte I*, p. 324.

⁴² Hegel, *Logique I*, p. 60 ; *Logik I*, pp. 84-85.

⁴³ Hegel, *Histoire I*, pp. 169-169 ; *Geschichte I*, p. 336.

⁴⁴ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie III*, Pierre Garniron (trad.), J. Vrin, Paris, 1972, p. 152 ; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke in 20 Bänden, Tome 19*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 517.

n'arrive pourtant pas à le comprendre autrement que dialectiquement, c'est-à-dire par rapport au non-mouvement, bien que son emploi de la méthode engage une certaine hétérogénéité de mouvement que nous essayerons de mettre en relief dans ce qui suit. À travers tout le système, le grand dialecticien, sensible aux nuances du mouvement, ignore néanmoins que les déterminations du mouvement se présentent au second degré, c'est-à-dire sur le plan du mouvement, comme le mouvement du mouvement.

ii. Force et potentialité chez Aristote

§ 4. *Dynamis et energeia.*

La mutation de l'Idée aristotélicienne par rapport à l'Idée platonicienne préfigure indubitablement l'innovation de grande ampleur entraînée par la découverte de la dialectique hégélienne : il s'agit du constat de la nature fondamentalement mobile du monde et de la tension dynamique impliquée par cette mobilité. Platon détermine l'idée comme le bien, la fin et l'universel en général. Elle constitue, chez lui, l'achèvement de la vérité du monde, le sommet atteint grâce à l'assiduité diligente du sage. Malgré l'impression induite par des commentaires flous, l'idée platonicienne est essentiellement concrète : elle renferme en elle-même les déterminations constitutives de la réalité. *L'eidos* chez Platon est à comprendre comme idée-en-tant-que-réel. La réalité est parfaite *dans* l'idée sans jamais avoir été déployée en tant qu'idéal. Autrement dit, l'idée platonicienne est le réel ; elle est l'un, le tout et en tant que tel, la concrétisation absolue du tout. En revanche, on ne dirait pas que le réel est idéalisé dans l'idée. L'idée est la forme la plus réelle, et donc la plus concrète, du monde. Le réel en tant que tel ne subit aucune transformation. Ou, pour s'exprimer en termes hégéliens, l'idée est *en-soi* sans s'être rendue *pour-soi*. Car du point de vue de Hegel, la concrétisation absolue de l'idée ne constitue nullement le réel. Le devenir-idée du réel ne représente qu'un simple abandon du monde : « L'universel n'a encore, en tant qu'universel, aucune réalité effective⁴⁵. » La doctrine platonicienne affirme que la réalité de toute chose réelle relève d'une essence plus profonde, plus riche, plus vraie, plus réelle : l'idée. La doctrine aristotélicienne, en revanche, situe l'idée dans la chose, l'unité de la chose et de l'idée constituant la réalité en et pour soi qu'Aristote nomme « substance » (*ousia*). Ceci constitue le domaine de la démarche hégélienne : de son point de vue, c'est le

⁴⁵ Hegel, *Histoire III*, pp. 168-169 ; *Geschichte II*, p. 18.

concept comme unité de la forme et de la matière et non pas l'être qui est le vrai⁴⁶. Il ne suffit donc pas de saisir l'idée comme en soi, c'est-à-dire à partir d'un point de vue qui lui reste extérieur. Un concept de vérité plus vrai présuppose qu'on prenne en compte non seulement l'idée en tant que telle, mais aussi le devenir-idée de l'idée, son auto-déploiement *interne*. Autrement dit, la *vérité* réside dans son propre développement, dans son devenir-soi, dans *l'activité* dont l'aboutissement consiste en l'idée. « L'élément platonicien est d'une façon générale l'élément objectif, mais il lui manque le principe de la vitalité, le principe de la subjectivité, non pas au sens d'une subjectivité contingente, seulement particulière, mais de pure subjectivité, qui est spécifique à Aristote⁴⁷. »

Dans ce sens nous assistons aussi à un prolongement de la démarche d'Héraclite qui aboutira à une logique dynamique, comportant un rapport systématique ou structurel de force et de résistance. La découverte d'Héraclite apparaît indispensable pour la formation de la notion de l'être comme mouvement, du devenir comme essence de la réalité. Et pourtant, ce devenir d'Héraclite ne représente, selon Hegel, qu'une détermination de l'être, le prédicat d'une essence qui lui est antérieure. D'après Héraclite, l'universel se meut, mais il se meut de manière fixe. L'essence stable et permanente de l'universel est de changer. Hegel cherche à dépasser ce point de vue en se rattachant à la découverte d'Aristote qui affirme que ce n'est pas l'universel qui se meut, mais plutôt que l'universel *est* l'activité, le mouvement. L'universel est activité et son but est la concrétisation, le déploiement de la vérité comme changement.

Aristote envisage deux modes d'être, déterminant ainsi deux formes propres à la réalisation du but : *dynamis* (puissance) et *energeia* (acte)⁴⁸.

1. *Dynamis* chez Aristote signifie puissance, faculté, capacité, aptitude, pouvoir. Toutes ces capacités relèvent d'un certain type d'habileté, de virulence ou de force. Il connote *potentia* : la possibilité d'être, la force du possible (Hegel le traduit le plus souvent par *Möglichkeit*⁴⁹),

⁴⁶ Cf. Nicolai Hartmann, « Aristoteles und Hegel » *Kleinere Schriften II*, Berlin, Walter de Gruyter, 1957, pp. 217f.

⁴⁷ Hegel, *Histoire III*, p. 517 ; *Geschichte II*, p. 153.

⁴⁸ Josef Stallmach, *Dynamis und Energeia: Untersuchung am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit*, Verlag Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1959, p. 155.

⁴⁹ Hegel, *Histoire III*, p. 518 ; *Geschichte II*, p. 155. La traduction des termes aristotéliens par Hegel a fait l'objet de plusieurs reproches. Cf. Pierre Aubernque, « Hegel et Aristote » in Jacques d'Hondt (éd.) *Hegel et la pensée grecque*, Paris, P.U.F., 1974 ; Martin Heidegger, « Hegel und die Griechen », *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Vittorio Klostermann, 1978, pp. 431-432. Il est important de remarquer que c'est *energeia* que Hegel traduit par *Wirklichkeit* (réalité), et non par *entéléchie* qu'il ne traduit pas. Hegel, *Histoire III*, pp. 518-519 ; *Geschichte II*, p. 154.

du faisable, de l'éventuel, de ce qui pourrait se produire dans l'actualité, donc de ce qui pourrait se transformer en acte (*energeia*). La puissance (*dynamis*) est l'origine et la marque de toutes puissances subsidiaires. Elle est l'origine de toute actualité, de tout étant. Tout acte aurait « existé » comme potentiel, comme la possibilité de son être, comme puissance : « Toutes les puissances qui se rapportent à la même notion de puissance, constituent des principes d'une certaine sorte, et sont appelées puissances par rapport à une puissance première et unique, qui se définit comme un principe de changement dans un autre être, ou dans le même être en tant qu'autre⁵⁰. »

2. *Energeia* connote acte, activité, actualisation. C'est l'expansion d'une chose en acte, « le fait pour une chose d'exister en réalité⁵¹. » Et pourtant, il ne s'agit pas d'une existence fixe. Aristote (comme Hegel) s'intéresse à l'essence du mouvement de la chose, du déploiement de sa vérité dans le monde concret. Il souligne la mobilité de l'acte (*energeia*) en l'opposant à l'*entéléchie*, qui correspond au *résultat* de cette réalisation de la puissance. Ce terme désigne la perfection statique plutôt que la faction. Il signifie *actualité* et non *actualisation*. L'acte (*energeia*) est action ; l'*entéléchie* est le terme réalisé par l'action et ne renfermant plus aucun devenir. L'*entéléchie* est le fait accompli du mouvement d'accomplissement (*energeia*) du possible (*dynamis*)⁵².

L'héritage d'Héraclite consiste en la découverte que la réalité n'est pas statique, n'est pas un objet achevé, un fait accompli. Pour Héraclite, le réel est le changement. La réalité est le devenir. Quoique Hegel fasse à cette thèse l'objection de ne jamais se débarrasser d'une vision statique du changement, d'un devenir qui ne devient pas, il adopte sans équivoque la notion de la réalité comme devenir. Quant à l'*entéléchie*, le fait qu'il y a un développement historique du monde, que les choses changent définitivement, et que le réel devient quelque chose, appartient intégralement au système hégélien. Mais, comme nous le verrons, la clé de l'accueil finalement réservé à Héraclite comme à Aristote, revient à ceci que l'*entéléchie* hégélienne ne consiste pas en un monde en soi, mais en une synthèse absolue du devenant et du devenu : la réalité *en et pour soi*.

Évidemment, le couple *dynamis/energeia* constitue une aporie. La vérité de l'un exige celle de l'autre, entraîne une non-vérité. Cette aporie que représente la dynamique aristotélicienne

⁵⁰ Aristote, *Métaphysique*, Jean Tricot (trad.), J. Vrin, Paris, 1986, p. 483 (0, 1, 1046a, 9-10).

⁵¹ Aristote, *Métaphysique*, p. 489 (0, 1, 1046a, 9-10).

⁵² Aristote, *De l'âme*, Jean Tricot (trad.), J. Vrin, Paris 1992, pp. 67-68 (II, 1, 412a, 27).

institue le concept hégélien et, ainsi, la méthode dialectique⁵³. Elle se compose de deux apories classiques sur le mouvement : celle du commencement (Comment l'être peut-il provenir du non-être ?) et celle du même et de l'autre (Comment le même peut-il devenir autre⁵⁴ ?). La puissance n'est pas, et sa non-existence est la précondition non seulement de son existence, mais aussi de l'activité qui lui correspond, effectuant sa mise en existence : « Le mouvement est bien un certain acte, mais incomplet ; et cela parce que la chose en puissance, dont le mouvement est l'acte, est incomplète⁵⁵. » Le vrai est l'extériorisation du vrai *in potentia*. Il n'est pas la possibilité pure, car celle-ci exclut par principe la réalisation, la concrétisation. Autrement dit, la possibilité pure est l'impossibilité même. La puissance aristotélicienne est au contraire une possibilité *impure*, une possibilité dont un élément du possible est le passage du possible au réel. « Étant donné la distinction, en chaque genre, de ce qui est en entéléchie, et de ce qui est en puissance, l'entéléchie est altération ; de ce qui est en puissance, en tant que tel, voilà le mouvement : par exemple de l'altérité, en tant qu'altérable, l'entéléchie est altération ; de ce qui est susceptible d'accroissement et de son contraire ce qui est susceptible de dé-croissement (il n'y a pas de nom commun pour tous les deux), accroissement et diminution ; du générable et du corruptible, génération et corruption ; de ce qui est mobile quant au lieu, mouvement local⁵⁶. » L'étant en tant que tel n'est pas le mouvement. Le mouvement est la réalité. Il est le devenir-étant, la concrétisation, l'objectivation du sujet, du vrai *in potentia*, la mise en pratique de la puissance subjective du vrai, le devenir-objet du sujet.

La philosophie de Hegel expose le concept comme l'unité du sujet et de l'objet. Cette unité ne saurait être une simple identité formelle de type $A = A$. Ni le sujet, ni l'objet, ni leur simple équation ne composent le vrai. L'union simple de l'essence interne, non réelle du sujet, et de la matière externe, réelle de l'objet se révèle tout aussi fade et plate que l'abstraction fixe de ses composants. De même, le rapport entre la puissance (*dynamis*) et l'acte (*energeia*) ne représente pas une identité simple. Car la transfiguration que constitue le passage de la puissance (*dynamis*) en actualisation (*energeia*) puis en acte achevé (*entéléchie*) est un changement d'ordre ontologique. « La philosophie n'est pas un système d'identité ; cela est non philosophique. Chez Aristote non plus il n'y a donc pas d'identité aride ; celle-ci n'est pas le *timiotaton* « le plus honoré », Dieu, celui-ci est au contraire l'énergie. Elle est

⁵³ Gerard Lebrun, *La patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Éditions Gallimard, Paris, 1972, pp. 342-348.

⁵⁴ Pierre Aubenque, *Le problème de l'être chez Aristote*, P.U.F., Paris, 1972, p. 443.

⁵⁵ Aristote, *Physique*, Henri Carteron (trad.), Les Belles Lettres, Paris, 1990, p. 92 (201b 31).

⁵⁶ Aristote, *Physique*, p. 90 (201b 9-14).

activité, mouvement de répulsion, – elle n'est donc pas identité morte : dans sa différenciation, elle est en même temps identique à soi⁵⁷. » Ce mouvement d'extériorisation est une métamorphose d'être fondée sur des rapports énergiques de force et de résistance. Car le rapport du sujet au monde, chez Aristote comme chez Hegel, est issu d'une modalité énergétique et d'une liaison de contrainte.

Que la pensée en tant qu'activité subjective soit l'objet de la science est une découverte que Hegel attribue à Aristote. Aristote aurait su, à la différence de ses contemporains aussi bien que des aristotéliciens aspirants – notamment les scolastiques – étudier la pensée en tant que processus⁵⁸. Il s'agit du processus du connaître, un processus qui transformera l'opposition conceptuelle du sujet et de l'objet par le mécanisme de l'*Aufhebung* hégélienne.

§ 5. Qu'est-ce que la nécessité ? Puissance et force. Nécessité comme force.

La nécessité est une modalité. Le nécessaire est quelque chose qui ne peut pas ne pas être. Le nécessaire est ce qui est contraint d'être ce qu'il est. La nécessité est donc une modalité d'être, une modalité de contrainte d'être, une modalité qui exclut toute forme variable, toute différence, toute détermination réduite, toute particularité. Le nécessaire est ce qui *est*. Mais la nécessité ne serait pas pensable sans passer par la pensée de la contingence, sans incorporer la pensée de l'autre, du non-être. Ceci est une des réflexions à la base de la *Science de la Logique*, situant la contingence comme le moment fondamental de l'être : c'est la présence du non-être, la possibilité que l'être ne *soit* pas immédiatement, qui fonde le devenir et donc la conception de la réalité comme progression, comme devenir. La réalité est un mouvement de contamination de la réalité de sa propre contingence et l'aspiration à la nécessité. Comme le montre Hegel dans le chapitre de la *Science de la Logique* intitulé « L'effectivité » de la prédication en général, c'est-à-dire l'attribution des prédicats externes ou contingents est, même au niveau de l'essence la plus pure, la condition de l'être de l'étant. L'extériorité de l'être, son caractère fondamentalement non intégral, est son propre présupposé : « La contingence est nécessité absolue ; elle-même est le présupposé de ces effectivités premières absolues⁵⁹. » (Nous y reviendrons.)

⁵⁷ Hegel, *Histoire III*, p. 531 ; *Geschichte II*, pp. 163-164.

⁵⁸ Hegel, *Encyclopédie I*, pp. 470-471 ; *Enzyklopädie I*, p. 75.

⁵⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique. Deuxième tome. La logique subjective ou doctrine du concept*, Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk (trads.), Aubier, Paris, 1981, p. 217 ; *Wissenschaft der Logik II, Werke in 20 Bänden, Tome 6*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 267.

Dans la philosophie présocratique, c'est le *Logos* qui est considéré comme le nécessaire. Chez Parménide, c'est l'être le plus haut qui est le nécessaire. Chez Platon, il s'agit de l'idée. Pour Aristote, le devoir des sciences est de chercher le nécessaire, ce qu'il détermine comme la structure générale de l'étant en tant que tel et comme le « moteur immobile » (*protos kinoun*). Comme nous l'avons vu, la puissance (*dynamis*) est le potentiel d'être, la réalité *in potentia*. L'acte achevé (*entéléchie*) est la réalité visée par la puissance, l'être concrétisé qui correspond à l'être qui pourrait être, c'est-à-dire à la puissance. La puissance n'est pas la nécessité en elle-même. Elle comporte le besoin de s'extérioriser, de se concrétiser, de se mettre en valeur. Elle est l'être qui est la possibilité d'être. Elle est l'être virtuel qui pourtant est.

Le potentiel en général porte donc une double logique. D'une part il est destiné à être *plus* qu'il n'est, à se réaliser et à se rendre objet. L'actuel vaut plus que le potentiel. La logique même du potentiel est telle qu'il existe dans une situation de dépendance et d'autre part il est dans le besoin de cette concrétisation. Pour se maximiser il a besoin d'être valorisé par ce qui lui est inférieur. Loin des nuances d'une analyse proprement dialectique, cette démarche en contient déjà le germe. Ce germe dialectique consolide une économie de supériorité et d'infériorité, d'indépendance et de dépendance, de force et de résistance. Comme l'affirme Hartmann : « Jusqu'à un certain point tout se soumet sans résistance à la théorie de l'identité. Il n'y a que la matière qui rompt le grand schéma. Elle n'est pas absorbée par ces principes, elle est exclue de leur cercle. Elle est un moment de la résistance métaphysique contre forme, énergie, but, esprit, etc. ; elle l'alogique, l'agnostique, l'amorphe, l'atéléologique, et l'anoétique. C'est pour cette raison qu'elle vaut à la postérité comme le mal. Nous avons vu, dans le problème de l'individu, que ce moment de résistance n'est pas un lest oisif de la philosophie. Un système d'identité a besoin d'une telle résistance ; sinon il ne peut rendre justice à l'existence particulière (*Einzeldasein*) – au moins quand elle est construite d'une manière universelle comme celles d'Aristote et d'Hegel⁶⁰. » La puissance est donc force, mais force doublement déterminée : elle *s'impose* au réel *par nécessité*. Elle est force parce qu'elle est contrainte de l'être.

C'est le caractère inévitable de cette double logique qui mène Aristote à affirmer que l'actualisation (*energeia*) est antérieure à la puissance⁶¹. Alors que la *dynamis* connaît la priorité *chronologique*, la « priorité d'essence », comprenant à la fois la priorité gnoséologique et

⁶⁰ Hartmann, « Aristoteles und Hegel », p. 242 (notre traduction).

⁶¹ Aristote, *Métaphysique*, p. 507 (O 1049b 5).

ontologique, elle, appartient à l'*energeia*⁶². La « priorité d'essence » de la *contingence* du réel, de l'être externe, est déjà présente dans la puissance comme *nécessité*. La résistance du concret est présumée par la force de l'extériorisation. « La philosophie est par là renvoyée entièrement au libre besoin du sujet ; il n'y a pour ce dernier aucune espèce de contrainte l'amenant à philosopher, bien plutôt ce besoin, là où il est présent, doit être inébranlable en face d'entreprises de mise en suspicion et de dissuasion ; il n'existe que comme une nécessité intérieure qui est plus forte que le sujet, par laquelle son esprit est poussé alors sans repos, « afin qu'il vainque » et procure à l'impulsion pressante de la raison la jouissance qui en est digne. Ainsi, sans être stimulée par une autorité quelconque, par l'autorité, fût-elle religieuse, tenue bien plutôt pour un superflu et un luxe dangereux ou du moins qui fait réfléchir, l'activité s'occupant de cette science se tient d'autant plus librement dans le seul intérêt de la Chose et de la vérité⁶³. » Le vrai n'a pas de valeur s'il ne s'oppose pas à la possibilité du faux, à la particularité potentiellement contaminante du monde concret. L'extériorisation est donc à la fois une mise en danger de la puissance comme vrai potentiel et sa « vérification », sa réalisation en tant que vrai. Le vrai doit se présenter, il doit faire face au potentiellement faux. C'est seulement de cette manière que l'esprit peut parvenir à la satisfaction de sa nature spirituelle. Chez Aristote cette transformation débouche sur une dimension presque esthético-religieuse qui est absente de la conception hégélienne, la connaissance vraie établissant une manière d'accès à la félicité et à la béatitude. Ceci est le sens de l'inexprimable dont les indices seraient à chercher dans la citation non traduite d'Aristote qui conclut l'*Encyclopédie* : « Or la Pensée, celle qui est par soi, est la pensée de qui est le meilleur par soi, et la Pensée souveraine est celle du Bien souverain. L'intelligence se pense elle-même en saisissant l'intelligible, car elle devient elle-même intelligible en entrant en contact avec son objet et en le pensant, de sorte qu'il y a identité entre l'intelligence et l'intelligible : le réceptacle de l'intelligible, c'est-à-dire de la substance formelle, c'est l'intelligence, et l'intelligence est en acte quand elle est en possession de l'intelligible. Aussi l'actualité plutôt que la puissance est-elle l'élément divin que l'intelligence semble renfermer, et l'acte de la contemplation est la béatitude parfaite et souveraine⁶⁴. »

⁶² Stallmach, *Dynamis and Energeia*, p. 155.

⁶³ Hegel, *Enzyklopädie I*, p. 37 ; Hegel, *Encyclopédie I*, pp. 143-144.

⁶⁴ Aristote, *Métaphysique*. Hegel ajoute ce passage en grec à la conclusion de l'*Encyclopédie*. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. Philosophie de l'Esprit*, Bernard Bourgeois (trad.), J. Vrin, Paris, 1988, p. 375 ; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Philosophie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Tome 10*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 394.

Cette « ontologie phénoménologique » considère l'être comme occurrence ou comme conjoncture, comme l'autoprésentation de ce qui appartenait déjà à l'être, quoique sur un plan inférieur. L'être comme puissance n'est pas encore apparu, ne s'est pas encore présenté. C'est alors dans le cadre de la phénoménologie que Hegel présente la découverte d'Aristote. « Même si dans les formes logiques on ne doit voir rien d'autre que des fonctions formelles du penser, elles seraient déjà pour cette raison dignes de la recherche [qui consiste à demander] dans quelle mesure elles correspondent pour soi à la *vérité*. Une logique qui n'accomplit pas cela peut prétendre tout au plus à la valeur d'une description d'histoire naturelle des phénomènes du penser tels qu'ils se trouvent-déjà-là. C'est un mérite infini d'*Aristote*, qui doit nous remplir de l'admiration la plus haute pour la force de cet esprit, que d'avoir entrepris en premier cette description⁶⁵. » Il s'agit d'une caractérisation qui rappelle clairement le programme présenté dans la « Préface » à la *Phénoménologie de l'Esprit*, où il est question de savoir *phénoménal* (*erscheinende Wissen*)⁶⁶, objet de ce que Hegel baptise un « empressement non accompagné de vocation à s'occuper de philosophie⁶⁷ ».

§ 6. Le déploiement de l'esprit dans l'histoire

La puissance, cette trace énergique de ce qui pourra être, constitue une téléologie dont l'aboutissement est la révélation totale de l'essence du monde dans le concept. Le *telos* est le développement, l'activité toujours génératrice du sens, remplissant de l'idée dont la forme est immanente au sujet. C'est dans ce sens qu'il faut comprendre l'affirmation d'Aristote de l'antériorité de l'acte (*energeia*) par rapport à la puissance (*dynamis*). La force comme nécessité de ce qui sera, le pouvoir du non-révéle s'avère être la nécessaire fausseté d'un présent non essentiel. Le *telos*, (Hegel s'appuiera sur le concept du *noûs* d'Anaxagore⁶⁸) est inscrit dans le sujet comme l'essence même de la puissance. Sur le plan anthropologique la

⁶⁵ Hegel, *Logique III*, pp. 59-60 ; *Logik II*, p. 375.

⁶⁶ Selon Jarczyk & Labarrière : « savoir-qui-apparaît ». Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk (trads.), Aubier, Paris, 1993, p. 135 ; *Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Tome 3*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 72.

⁶⁷ Hegel, *Encyclopédie I*, p. 144 ; *Enzyklopädie I*, p. 38.

⁶⁸ Cf. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire VII*, Jean Gibelin, J. Vrin (trad.), Paris, 1987, pp. 24-25, 340 ; *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in 20 Bänden, Tome 12*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 23, 529 ; Cf aussi Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion I*, Jean Gibelin (trad.), J. Vrin, Paris, 1971, p. 379 ; *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke in 20 Bänden, Tome 16*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 379.

puissance est en nous comme esprit. L'avenir réside dans l'antre de l'âme humaine et son mystère est la grandeur. Dans la nature, elle existe comme raison, dans la logique, comme le rationnel, comme *noûs*. La puissance (*dynamis*) est donc la force négative dont il est question dans la « Préface » à la *Phénoménologie de l'Esprit*, où la raison est caractérisée comme « adéquate à une fin (*zweckmäßig*) ». La puissance est cette impulsion destinée à arracher l'existence à sa quiddité et à la pousser vers son destin : « L'élévation de la prétendue nature au-dessus du penser méconnu, et d'abord le bannissement de la finalité extérieure, amène au discrédit la forme de la *fin* en général. Seulement, au sens où Aristote détermine la nature comme l'agir conforme à la fin, la fin est l'immédiat, ce qui est en repos, qui est lui-même moteur, ou sujet. Sa force abstraite à mouvoir est *l'être pour-soi* ou la négativité pure. Le résultat n'est la même chose que le commencement que pour la raison que le commencement est fin⁶⁹. »

C'est cette même conception de *dynamis*, de puissance potentielle, qui se montrera déterminante pour la théorie hégélienne de l'histoire universelle. L'esprit historique, tout comme l'esprit phénoménologique, s'avérera une potentialité à réaliser. Confiné dans l'enceinte du possible, l'esprit historique représente la puissance du futur dans la présence, la présence d'une autre présence dans cette présence-ci. Le présent habité de la capacité de changement, changement vers – et c'est cela qui se laisse plus difficilement déduire des présupposés du système – le *positif*, le *créatif*, le *productif*, vers ce qui est plus rationnel, jamais moins. C'est la force de l'autre dans le même, du différent, de ce qui *est* dans la mesure où il pourrait être⁷⁰. L'histoire se manifestera comme concrétisation du possible abstrait, comme réalisation d'une pulsion interne. C'est ainsi que Hegel fait l'éloge de la *dynamis* aristotélicienne dans les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*. « Ici il n'y a qu'à indiquer que l'esprit commence par son infinie possibilité, mais seulement sa possibilité, qui renferme son contenu absolu comme en soi, comme la fin et le but qu'il n'atteindra que dans son résultat, qui est alors simplement sa réalité. Dans l'existence, la succession apparaît ainsi comme un progrès de l'imparfait vers le plus parfait et ce n'est pas abstraitement seulement que l'imparfait doit être conçu comme tel, mais comme un facteur qui contient aussi en soi le contraire de soi-même, appelle le parfait, comme germe, comme instinct. La possibilité indique tout au moins par réflexion quelque chose qui doit réellement se réaliser, et la

⁶⁹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 84 ; *Phänomenologie*, p. 26.

⁷⁰ Sur l'hétérogénéité de l'être dans l'optique de l'ontothéologie, cf. Pierre Aubenque, « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel » in Thomas de Koninck et Guy Planty-Bonjour (éds.) *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, P.U.F., 1991, pp. 208-283.

dynamis d'Aristote est exactement *potentia*, force et pouvoir. L'imparfait, en tant que le contraire de soi en soi, est la contradiction qui sans doute existe mais est tout aussi bien supprimée et résolue, l'instinct, l'impulsion de la vie spirituelle, en soi pour briser l'écorce de la nature, des sens, des éléments étrangers et pour parvenir à la lumière de la conscience, c'est-à-dire à soi-même⁷¹. » La possibilité-comme-puissance est le germe idéologique de la doctrine hégélienne. Elle constitue l'instance de légitimation de cette histoire universelle et de l'insignifiance de l'histoire « mineure ». Mais la validité de cette histoire, comme celle de la doctrine aristotélicienne sera dans *l'effacement* de l'hétérogénéité historique. Le possible pré-domine, domine avant le fait. Le supérieur en tant que supérieur, dominant l'actuel, le pas-encore est prééminent. La pulsion du germe potentiel l'emporte sur la force des faits, conflit virtuel qui ne se décidera ni dans l'abstraction ni sur le champ du réel. Si donc *l'imitation* provisoire de la révélation du sens de l'histoire n'est pas la source même du sens historique, elle en est la condition *sine qua non*, la négativité animatrice. La puissance (*dynamis*) représente une « force infinie » et pourtant conditionnée par la résistance légèrement inférieure du concret. C'est la nature qui résiste à la mise en place libre et spontanée de la raison dans l'histoire, qui retarde la transformation machinale de la *dynamis* en *energeia*.

La nature résiste à la naturalité historique de l'homme. Philosopher, c'est-à-dire se préoccuper du sens de son existence historique, présuppose qu'on surmonte les obstacles naturels à la réflexion, les difficultés matérielles liées à la simple survie. La libération par rapport à la nature, et surtout la libération des entraves naturelles à la réflexion, constitue la première étape du devenir-homme de l'homme, du devenir historique de l'existence humaine, autrement dit de l'humanisation naturelle de l'homme. Il faut que l'homme se dépasse, qu'il devienne plus que ce qu'il est, que cette libération de la nature soit aussi une libération de lui-même, de l'être qui est inférieur à sa puissance potentielle. « De tant de manières, en effet, la nature de l'homme est esclave que suivant Simonide "Dieu seul peut jouir de ce privilège", et qu'il ne convient pas que l'homme ne se borne pas à rechercher la science qui est à sa mesure⁷². » La sagesse n'est pas humaine. L'acquisition de la sagesse, souligne Aristote, dépasse l'humanité. En se mettant à philosopher, l'homme devient plus qu'humain, il devient cet autre qui lui est supérieur, dévaluant ainsi l'homme de facto, mettant en valeur l'homme *in potentia*, en tant que puissance.

⁷¹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 52 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 78.

⁷² Aristote, *Métaphysique*, p. 18 (O 982b).

Le devenir-homme de l'homme-in-potentia est donc une lutte qui oppose l'aspiration de l'esprit humain à la liberté à un pouvoir naturel et naturellement résistant. « Car la conscience qui s'éveille est d'abord contenue dans la nature seule et tout développement de cette conscience est constitué par la réflexion de l'esprit sur lui-même par opposition à l'immédiateté naturelle. C'est dans cette particularisation que tombe aussi le facteur nature. Elle constitue le premier point de vue d'où l'homme peut en lui-même conquérir une liberté et cette libération ne doit pas être rendue difficile par les forces de la nature. Comparée à l'esprit, la nature est une valeur quantitative dont le pouvoir ne doit pas être tel qu'il se pose seul comme tout-puissant. Dans ses zones extrêmes, l'homme ne peut parvenir à se mouvoir librement, le froid et la chaleur y sont des forces trop puissantes pour permettre à l'esprit de se construire un monde. Déjà Aristote dit : c'est quand les besoins nécessaires sont satisfaits que l'homme se tourne du côté du général et du supérieur. »⁷³ La campagne de l'esprit historique est à poursuivre sur le champ du réel. La liberté n'a donc pas de modalité concrète. La liberté est une aspiration spirituelle *in potentia*. Elle est une aspiration, un désir et une capacité de changement. Elle n'est jamais une réalité concrète, jamais entéléchie. À la limite, la liberté est *energeia* : libération⁷⁴.

B. Antécédents contemporains

§ 7. Introduction

Pour Hegel, l'histoire de la philosophie mondiale ayant traversé 2 500 ans « d'efforts (*Bemühungen*) », l'évolution de l'esprit universel aboutit à la philosophie moderne allemande. À ses yeux, les philosophes ultimes de la reconstruction de la pensée occidentale sont Kant, Jacobi, Fichte et Schelling⁷⁵.

Nous avons déjà vu combien la réflexion de Kant a laissé son empreinte sur celle de Hegel. Contemporain de Kant et adhérent de la philosophie kantienne, Jacobi avait développé une

⁷³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 67 ; Hegel, *Philosophie der Geschichte*, p. 106.

⁷⁴ Le problème classique de la nécessité et de la liberté, de même que sa répartition en questionnements conceptuel, ontologique et propositionnel, sont abondamment mis en question sur le plan linguistique. Aristote aurait affirmé que le concept de *dynamis* n'est qu'une métaphore (*Métaphysique* 1019b 33f). Sur le rapport entre langage, possibilité et nécessité dans la théorie moderne de l'action, cf. Ursula Wolf, *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und heute*, Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1979.

⁷⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la histoire de la philosophie VII*, Jean Gibelin (trad.), J. Vrin, Paris, 1987 ; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Tome 20*, Karl Markus Michel et Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971.

conceptualisation de la notion de *foi* comme *savoir immédiat*. Dans la mesure où la pensée de Jacobi s'inscrit essentiellement dans celle de Kant, elle formule le concept de foi comme une interprétation de la raison transcendante, élaborant la fonction épistémologique de la religion. Plus important à l'égard de la démarche de Hegel, le développement par Jacobi de la notion de la foi en tant que savoir immédiat contribue à une critique du concept de l'immédiat, apportant au système de Hegel un outil essentiel à la distinction au centre de la logique dialectique entre l'*immédiat* et le *médiat*.

Pourtant, ce n'est pas un hasard si dans la reconstruction par Hegel de l'histoire de la philosophie les deux niveaux ultimes de l'évolution de l'esprit universel sont occupés par deux philosophes du *dynamisme*, Fichte et Schelling. À partir de deux positions fondamentalement différentes, celle du « moi absolu » chez Fichte et celle de la « force vitale » au centre de la philosophie de la nature de Schelling, Hegel construit un système de pensée qui les dépasse tous les deux.

i. Force et résistance chez Fichte

§ 8. Situation de la philosophie de Fichte

Dans les dernières pages de sa reconstruction de l'histoire de la philosophie dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Hegel réserve un traitement des plus élogieux à la philosophie de Fichte. Au dire du grand philosophe, Fichte est « l'achèvement de la philosophie kantienne », une louange quasiment sans parallèle parmi les *Leçons*. Étant donné la longue maturation de la réflexion philosophique mondiale, Hegel a peu d'estime pour d'autres philosophes que Fichte et Schelling, affirmant qu'il n'y a tout simplement « pas d'autres philosophes »⁷⁶. Pourtant entre la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1806 est celle des *Leçons* en 1833-36, la philosophie de Fichte est peu évoquée dans le travail de Hegel. C'est surtout pendant les années de formation des recherches sur la dialectique (1788-1806) que la contribution de Fichte porte l'influence la plus marquée. Car la rapide évolution de

⁷⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la histoire de la philosophie VII*, Jean Gibelin (trad.), J. Vrin, Paris, 1987, p. 1977 ; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Tome 20*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Suhrkamp, Francfort-sur-le-Main, 1971, p. 387. Werner Hartkopf, *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen, His Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik*, Forum Academicum in d. Verlagsgruppe Athenäum, Hain, Scriptor, Hanstein, Königstein/Ts., 1979 ; N. G. Limnatis, « Reason and understanding in Hegelian philosophy », *Southern Journal of Philosophy* 44(4), 2006 ; Schafer, « Dialectic and its particular forms in Hegel's logic - Studies in developmental history and system », *Hegel-Studien*, 2001.

la pensée théorique de Fichte, de la *Recension de l'Aenesidemus* (1792) au *Système de l'éthique* (1798), suit en parallèle les premiers développements du système hégélien (1794-1798). Comme nous le verrons, la trajectoire parallèle des réflexions théoriques de Fichte et de Hegel est particulièrement significative quand il s'agit de l'intégration des dynamiques de *force*, de *contre-force*, de *pulsion* et de *contre-pulsion* dans les deux systèmes⁷⁷.

Johann Gottlieb Fichte (1762-1814) étudie la théologie et le droit aux universités d'Iéna, de Wittenburg et de Leipzig avant de suivre un parcours typique précepte. Selon la légende populaire, Fichte ignore totalement la philosophie de Kant jusqu'au jour où, en 1790, il est abordé par un jeune étudiant qui cherche un enseignement dans le travail du grand philosophe de Königsberg. Cette même année, Fichte achève sa première lecture des trois *Critiques* de Kant, à l'âge de 28 ans. Sa réflexion philosophique est bouleversée par cette expérience, et son étude et sa maîtrise de la pensée kantienne deviennent aussitôt singulières. L'année suivante, il rend visite à Kant à Königsberg et lui présente le manuscrit de *Critique de toute révélation*. Avec l'appui de Kant, le livre paraît l'année suivante (1792) à titre anonyme⁷⁸. Lorsque l'opinion publique attribue le livre à Kant, celui-ci divulgue l'identité du véritable auteur. Du jour au lendemain, le jeune Fichte devient l'un des plus célèbres écrivains d'Allemagne, et sa carrière de philosophe est définitivement lancée⁷⁹.

Guidé par l'enthousiasme de Kant pour sa *Critique de toute révélation*, et soutenu par sa nouvelle célébrité dans la sphère philosophique, Fichte se tourne au cours de l'hiver 1793-1794 vers une étude approfondie de la pensée kantienne dans l'intention de faire une contribution à la philosophie critique. Le premier mouvement de cette contribution qui, en fin de compte, durera toute une vie, consiste en la recension d'un nouvel ouvrage, publié par un auteur anonyme (dévoilé plus tard comme étant Gottlob Ernst Schulze, 1761-1833), intitulé *Aenesidemus, ou sur la fondation de la philosophie élémentaire de Reinhold* (1793)⁸⁰. L'ouvrage, qui se réfère directement aux débats contemporains sur la philosophie de Kant

⁷⁷ Philippe Grosos, *Système et subjectivité: Etude sur la signification et l'enjeu du concept de système : Fichte, Hegel, Schelling, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série*, J. Vrin, Paris, 1996.

⁷⁸ Johann Gottlieb Fichte, « Versuch einer Kritik aller Offenbarung » in Immanuel Hermann Fichte (éd.) *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971.

⁷⁹ Bernard Bourgeois, *Fichte, 1762-1814, Philo-philosophes*, Ellipses, Paris, 2000 ; Claudio Cesa, *Introduzione a Fichte, I filosofi ; 61*, Laterza, Roma, 1994 ; Paul Cruysberghs & Peter Jonkers, *Johann Gottlieb Fichte : een inleiding in zijn denken*, Kok Agora/Pelckmans, Kampen, 1997 ; Manfred Kuehn, *Kant. Eine Biographie*, C.H. Beck, München, 2003, 421-422 ; Peter Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, C. H. Beck, München, 1991, pp. 10-13.

⁸⁰ Anonyme, « Aenesidemus, oder über die Fundamente der von Reinhold gelieferten Elementarphilosophie », *Allgemeine Literatur-Zeitung*, 1793

donne à Fichte l'occasion de formuler ses toutes premières idées sur la philosophie critique. La recension que Fichte publie dans l'*Allgemeine Literatur-Zeitung* rejoint le vif du débat sur la nature de la pensée critique, lancé par la publication de la *Critique de la raison pure* de Kant. Même si l'objet immédiat de l'*Aenesidemus* est une critique de la « philosophie élémentaire » de Reinhold⁸¹, ce livre est en lui-même un traitement raisonné de la philosophie de Kant par rapport auquel Fichte cherche à établir sa propre position philosophique⁸².

Les années qui suivent la publication de la *Critique de la raison pure* sont marquées par une intensité intellectuelle particulière. L'ouvrage dense et difficile de Kant semble secouer toutes les idées reçues de l'épistémologie conventionnelle de l'époque, mettant en question, entre autres, le rapport entre la rationalité et la foi comme problème cognitif. C'est de ce débat ambiant des années 1780-1790 que sortent les premières positions critiques de Fichte. Son ambition est non seulement d'exprimer une position critique vis-à-vis des écrits de Kant, mais aussi d'avancer le débat sur l'épistémologie de la foi et de contribuer activement à la construction de la philosophie critique. C'est également à partir de ces premières tentatives pour articuler une position critique qu'apparaissent des indices de la contribution de Fichte sur le rapport entre force et résistance dans la pensée critique. Comme nous le verrons, ces indices manifesteront une parenté étroite entre la pensée de Fichte et la réflexion hégélienne.

Pour Fichte, comme pour Hegel, la finalité du projet philosophique consiste en général à affirmer la scientificité de la philosophie. Comme Hegel, quoique dans un autre registre, Fichte considère la philosophie comme un système de la science. C'est pour cette raison que la démarche de Fichte tourne autour du projet de développer un système philosophique digne du nom de « science ». Aux yeux de Fichte, tout projet philosophique repose donc nécessairement sur sa propre scientificité. La cohérence du projet philosophique présuppose qu'elle se comprenne comme « doctrine de la science (*Wissenschaftslehre*) »⁸³. Les recherches du philosophe reflètent cette conviction : Entre 1794 et 1814, on voit apparaître pas moins de 15 éditions de la *Doctrine de la science*, le chef-d'œuvre de sa carrière de philosophe. Aux textes imprimés de Fichte il faut ajouter des notes de travail, des manuscrits et des leçons qui ont été édités à titre posthume⁸⁴. Mais

⁸¹ K. L. Reinhold *Teutschen Meckur Briefe über die Kantische Philosophie*.

⁸² Wilhelm G. Jacobs, *Johann Gottlieb Fichte*, Rowohlt, Hamburg, 1991, pp. 34-36.

⁸³ Alex Philonenko, *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, J. Vrin, Paris, 1966, pp. 95-108.

⁸⁴ Hans Gliwitzky, « Einleitung » in Hans Gliwitzky (éd.) *Wissenschaftslehre: 1805*, Hamburg, Felix Meiner, 1984.

c'est surtout pendant les six premières années de cette période de travail intensif, c'est-à-dire jusqu'en 1800, que Fichte produit les ouvrages qui lui assureront une position solide dans le canon philosophique et qui seront en particulier un apport clair au développement de la pensée dialectique de Hegel.

Malgré le caractère fortement théorique de la *Doctrine de la Science* dans toutes ces manifestations, Fichte voit son projet comme un prolongement philosophique de l'impulsion sociale et politique de la *Révolution Française*. Dans une lettre souvent citée à Baggesen en 1795, il affirme « Mon système est le premier système de la liberté. Comme toute nation s'arrache aux attaches extérieures des êtres humains, son système se libère des chaînes des choses en soi, des influences extérieures, et les pose en son premier principe comme un être autonome. La *Doctrine de la science* est née dans les années où la Nation française faisait triompher, à force d'énergie, la liberté politique »⁸⁵.

Comme dans chaque rapport entre penseurs, il est impossible de documenter une influence singulière reliant une trajectoire intellectuelle à une autre. Pourtant la logique et les termes de la dialectique hégélienne ont de nombreux traits communs avec ceux de la réflexion de Fichte sur la doctrine de la science. Comme nous le verrons, ces traits communs sur les questions autour de la nature de l'esprit, de ses bases et de ses mouvements, et surtout sur la question de l'interprétation correcte de la première critique de Kant, amènent les deux philosophes vers la nature même du dynamisme de la pensée, c'est-à-dire vers sa structure dynamique de force et de résistance. C'est aussi ici, dans le processus de l'élaboration d'une critique de la réflexion kantienne, que nous retrouverons, dans notre essai introductoire, un certain nombre d'éléments propres à la pensée dialectique de Hegel⁸⁶.

Dans ce qui suit, nous mettrons en évidence ces éléments de la réflexion fichtéenne de la première période qui contribueront à l'émergence de la dialectique hégélienne, et surtout à la logique de force et de résistance qui l'organise. Nous choisissons de mettre l'accent sur les premiers écrits et sur la première version de la *Doctrine de la science*, parce que c'est là que nous trouvons les éléments les plus significatifs concernant la structure dialectique et sa

⁸⁵ Johann Gottlieb Fichte, *Briefe, Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, R. Lauth & H. Jacob (éds.), Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962. Voir Carla Amadio, *Logica della relazione politica : uno studio su La dottrina della scienza (1794-5) di J. G. Fichte*, A. Giuffrè, Milano, 1998 ; Faustino Fabbianelli, *Impulsi e libertà : « psicologia » e « trascendentale » nella filosofia pratica di J.G. Fichte*, Pantograf, Genova, 1998.

⁸⁶ Adriano Bugliani, « La storia della coscienza in Fichte : 1794- 1798 », *Fichtiana*, 9, Guerini, Milano, 1998.

logique de force et de résistance. Nous mettrons en avant ces éléments de la pensée de Fichte dans la mesure où ils sont susceptibles de contribuer à notre compréhension de la réflexion de Hegel au moment de la genèse de la pensée systématique. Plus loin nous verrons combien ces positions théoriques dans le développement de la *Doctrina de la science* correspondent étroitement à la période d'apprentissage de Hegel, et à la découverte de la dialectique vers 1801.

§ 9. La conscience comme fait-action (*Thathandlung*) dans la *Recension de l'Aenesidemus*

À l'époque de la publication de ses *Éléments pour une correction des malentendus des philosophes* (1790), Reinhold était un partisan plus ou moins inconditionnel du kantisme, multipliant les publications qui soutenaient les positions analytiques du philosophe de Königsberg⁸⁷. Lorsque Fichte se penche sur l'*Aenesidemus*, il se réfère tout aussi bien aux principes de la philosophie de Kant qu'aux idées propres à Reinhold. Dans son article sur la *Recension*, Fichte saisit l'occasion pour passer en revue l'ensemble des principes de base de la philosophie critique. Dans les grandes lignes, Fichte défend Kant et Reinhold contre les objections d'Aenesidemus. Il estime cependant avoir un rôle à jouer et devance la démarche explicite de Kant en s'efforçant de combler les lacunes programmatiques qu'il voit dans le système kantien⁸⁸.

Les contemporains philosophiques de Kant font plusieurs objections, plus ou moins redoutables, à la *Critique de la raison pure*⁸⁹. Parmi les positions critiques, viennent en

⁸⁷ Karl Leonhard Reinhold & Faustino Fabbianelli, *Beiträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*, Meiner, Hamburg, 2003. Cf. aussi Paul Franks, « Freedom, Tatsache and Tathandlung in the development of Fichte's Jena 'Wissenschaftslehre' (Intersubjectivity, Post-Kantian philosophy) », *Archiv Fur Geschichte Der Philosophie* 79(3), 1997 ; René Wellek, « Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold », *Journal of the History of Ideas* 45(2), 1984.

⁸⁸ Pour la situation générale du texte voir Ulrich Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre*, Martinus Nijhoff, Den Haag, 1974, pp. 17-38 ; Frederick Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 35-41 ; Isabelle Thomas-Fogiel, *Fichte*, J. Vrin, Paris, 2004, pp. 46-59.

⁸⁹ Reinhard Brandt, « Fichte First Introduction to Wissenschaftslehre (1797) », *Kant-Studien* 69(1), 1978 ; Horst Folkers, « Knowledge and faith: A philosophical debate on self-empowered knowledge and reliance on the totality of belief systems », *Neue Zeitschrift Fur Systematische Theologie Und Religionsphilosophie* 43(2), 2001 ; Franks, « Freedom, Tatsache and Tathandlung in the development of Fichte's Jena 'Wissenschaftslehre' (Intersubjectivity, Post-Kantian philosophy) » ; Charles Griswold, « Fichte Modification of Kant Transcendental Idealism in Wissenschaftslehre of 1794 and Introductions of 1797 », *Auslegung Journal of Philosophy* 4(2), 1977 ; Wayne M. Martin, « Nothing more or less than logic: General logic, transcendental philosophy, and Kant's repudiation of Fichte's 'Wissenschaftslehre' », *Topoi International Review of Philosophy* 22(1), 2003 ; Jean-Christophe Merle, *Justice et progrès. Contribution à une doctrine du droit économique et social*, Paris, P.U.F.,

première ligne celles qui visent le dualisme du système et sa conceptualisation de la « chose en soi ». Les interlocuteurs du système kantien soulèvent aussi des objections quant à la structure quasi-circulaire du raisonnement de Kant et à la cohérence logique de l'innovation kantienne, qui consiste, entre autres choses, à définir la subjectivité (*Gemüt*) comme « noumène », c'est-à-dire comme expérience empirique dont on est, néanmoins, incapable de faire l'expérience. Nous ne pouvons pas entrer dans le détail de ces questions, mais nous faisons référence à ces débats, en réalité très complexes et hétérogènes, afin de marquer le point de départ de la démarche de Fichte, et de repérer les points de contact où apparaissent les premiers indices du couple dynamique de force et de résistance.

Comme Reinhold, Fichte est convaincu que la philosophie de Kant représente un apport fondamental aux problèmes philosophiques de son époque. Mais, affirme-t-il, sa perfection se manifeste dans les conclusions auxquelles le système aboutit, alors que les bases sont fragiles : Comme Fichte l'affirme dans une lettre de l'époque, Kant a réussi à formuler la « philosophie correcte », « mais seulement dans ses résultats, pas dans ses fondations »⁹⁰. Il n'est pas sans intérêt que l'ouvrage de Reinhold qui fait l'objet de la *Recension de l'Aenesidemus*, elle-même l'objet de l'article de Fichte, s'occupe des *fondations* du système de Kant. La lecture par Fichte de cet article commence par un commentaire des « premiers principes (*Grundsätze*) » du système de Reinhold. Fichte se dit d'accord avec l'auteur de la *Recension* (lui-même largement d'accord avec Reinhold) sur le fait qu'il manque à la philosophie kantienne un « principe fondamental le plus haut et universellement valide », et que ce principe, à supposer qu'on puisse le formuler, soit « le concept le plus haut de la représentation et du représenter »⁹¹. C'est donc l'ambition de Reinhold de formuler un tel principe dans les premières pages de ses *Éléments*. Il est d'ailleurs évident pour Reinhold que ce principe prenne la forme d'un « principe de la conscience ». Dans la conscience, confirme-t-il, la représentation est différenciée en sujet et objet, et en même temps reliée aux deux. Fichte, dans sa *Recension*, propose une reconstruction plutôt sympathique du

1997 ; Riccardo Pozzo, « Apperception and imagination: The confrontation with Kant's theoretical philosophy in Fichte's early 'Wissenschaftslehre' », *Review of Metaphysics* 57(3), 2004 ; Ives Radrizzani, « Die 'Erste Wissenschaftslehre' of Fichte -- Introduction and translation into French », *Archives De Philosophie* 60(4), 1997 ; Günther Zoller, « From transcendental philosophy to 'Wissenschaftslehre': Fichte's modification of Kant's idealism », *European Journal of Philosophy* 15(2), 2007

⁹⁰ Fichte, *Briefe*, 2 : p. 28.

⁹¹ Johann Gottlieb Fichte, « Recension des Aenesidemus oder über die fundamente der vom ernn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie » in Immanuel Hermann Fichte (éd.) *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971, pp. 4-5 ; Philonenko, *La liberté humaine*, pp. 85-84.

commentaire d'Aenesidemus sur ce théorème. Il confirme donc l'objection fondamentale que soulève Aenesidemus, à savoir que le principe de la conscience formulé par Reinhold en présuppose un autre : celui de la non-contradiction, et que, pour cette raison, il n'est nullement un principe fondamental. Fichte passe en revue les commentaires d'Aenesidemus sur les défaillances de ce premier principe de Reinhold. Il s'agit pour Fichte de clarifier les conditions de validité d'un premier principe qui se veut fondation d'un système philosophique dont le siège est la conscience (*Gemüt*). Ayant exclu tout « premier principe » qui en prépose un autre (en ce cas le principe de la non-contradiction), Aenesidemus affirme par ailleurs deux autres limitations catégoriques d'un tel premier principe, se situant carrément dans les enjeux de l'entreprise kantienne : Le premier principe ne peut être ni autodéterminant (« analytique » selon le vocabulaire du kantisme) ni « synthétique »⁹².

En ce sens, Aenesidemus ne réussit pas à surmonter les difficultés théoriques auxquelles Kant lui-même et, après lui Reinhold, font face. Fichte, pour sa part, cherche à résoudre ce problème par une approche qui diverge quelque peu de la méthode de Kant, une approche qui reconnaît une « raison plus profonde selon laquelle le [premier] principe peut être considéré. »⁹³ Il affirme, en accord avec Kant, que le premier principe est *et* analytique, *et* synthétique. Il est, conformément à la réflexion kantienne, analytique dans la mesure où il doit retenir sa validité logique indépendamment de toute expérience empirique. Il est synthétique dans la mesure où sa validité relève de son rapport à des faits empiriques. Mais il est synthétique, affirme Fichte, de manière épistémologiquement novatrice : Le principe premier est, selon Fichte, un *acte*. Ce n'est donc pas le contenu de la représentation qui est assurément synthétique, c'est plutôt le mouvement du représenter. « *L'acte lui-même* de la représentation, *l'acte* de la conscience, est évidemment une synthèse, même la plus haute synthèse et la fondation de toutes autres, car en lui on différencie et l'on relie »⁹⁴ Nous entrevoyons dans ces échanges une première forme de l'originalité de la démarche de Fichte et une piste centrale vers sa conceptualisation de la structure dynamique de force et de résistance qui caractérise la subjectivité humaine.

⁹² Fichte, « Recension des Aenesidemus », pp. 5-6. Daniel Breazeale, « Fichte's *Aenesidemus* Review and the Transformation of German Idealism », *Review of Metaphysics* 34, 1981 ; Anthony J. La Vopa, *Fichte : The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, pp. 198-199.

⁹³ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 7.

⁹⁴ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 7. Nous soulignons.

De cette manière Fichte s'oppose explicitement à la position de Reinhold, qui considère le premier principe comme un « principe abstrait », ne reposant sur « aucune abstraction ». Aux yeux de Reinhold le principe s'abstrairait donc de toute « contemplation » et serait « dispensé de toutes les exigences et toutes les déterminations de la contemplation du concept et de l'idée. »⁹⁵ Par ailleurs, Fichte s'oppose également à la position d'Aenesidemus qui cherche à déterminer le premier principe comme un type de fait empirique, dérivé de l'expérience de la conscience faite par l'intermédiaire de la représentation, mais à supposer que cette représentation de l'empirique puisse être abstraite, Fichte soutient donc Aenesidemus dans son objection à la notion d'un premier principe comme simple abstraction, mais il est plutôt critique vis-à-vis de l'idée d'un premier principe fondé sur la représentation.

C'est ainsi que Fichte semble parvenir à la solution *dynamique* au paradoxe kantien du principe synthétique-analytique : « Le premier présupposé incorrect, qui donnait lieu à sa formulation du premier principe de la philosophie, était qu'il faut partir d'un fait. Certes nous avons besoin d'un premier principe réel et non pas seulement formel. Mais un tel principe ne devrait pas être un *fait* (*Thatsache*), il peut aussi exprimer un *fait-action* (*Thathandlung*). »⁹⁶ L'idée d'une *action* qui soit à la fois un fait empirique et par sa nature *a priori* analytique est problématique à maints égards. Fichte ne précise pas davantage cette conception radicalement nouvelle dans les pages de la *Recension*. Mais, comme nous verrons, le concept du fait-action sera thématiquement d'abord dans le texte « Sur le concept de la doctrine de la science » (1794) à travers la notion de l'« acte de l'esprit », puis en profondeur tout au long de la *Fondation de la doctrine scientifique* (1795-5) où le concept de fait-action sera au centre du raisonnement. Comme nous le verrons, la logique du fait-action constituera un des axes de l'originalité de Fichte et un lien intéressant vers la dynamique de force et de résistance que l'on voit articulée dans la philosophie de Hegel. Pour Fichte le problème persistant de la philosophie critique, et celui, selon lui, que Kant ne réussit pas à résoudre, est l'énigme de la structure de la conscience. Au cours des années 1790, on voit donc dans l'évolution de la réflexion de Fichte la conviction développante que la conscience est structurée comme *action*, comme un certain type de mouvement motivé par un certain type de pulsion et opposé en ce mouvement par des entraves en

⁹⁵ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 7.

⁹⁶ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 8. Voir Bernard Bourgeois, *Le vocabulaire de Fichte*, Ellipses, Paris, 2000 ; Nunzio Campagna, *Il linguaggio dei filosofi : Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Pensiero e la storia ; 45*, La città del sole : Istituto italiano per gli studi filosofici, Napoli, 1998.

dehors de lui-même. Cette action s'articulera à la fois comme la base de l'expérience empirique et l'*a priori* de la contemplation, du concept et de l'idée⁹⁷.

Bien que la majeure partie de la *Recension de l'Aenesidemus* se préoccupe des questions de la fondation de la science, Fichte se permet de conclure son article en répondant à la critique par Aenesidemus de l'exposé de Reinhold sur la « théologie morale » de Kant. Cette brève réponse critique nous permet de rassembler quelques indices du système éthique futur de Fichte, et surtout l'expression des mécanismes dynamiques qui seront en son centre. La réflexion éthique de Fichte est d'une importance primordiale pour notre analyse du rapport de force et de résistance, car elle marque le passage entre le concept innovant du fait-action (*Thatbandlung*) et l'action humaine (*Handlung*). Pour Fichte, ce rapport rejoint celui de la philosophie théorique et de la philosophie pratique, une distinction faiblement comprise, aux yeux de Fichte, par les adversaires philosophiques de Kant.

§ 10. Critique de la loi morale comme dynamique de l'effort et de la résistance

Dans la *Recension*, Aenesidemus s'oppose à la position critique de Reinhold, et implicitement à celle de Kant, en affirmant que tout commandement éthique (*Gebot*) est conditionné par la possibilité ou l'impossibilité théorique du commandement. Autrement dit, Aenesidemus considère que le *fait* que le commandement soit avancé en tant que commandement éthique serait à ses yeux la condition théorique de tout énoncé éthique. L'auteur de la *Recension* s'attaque ainsi au primat de la raison pratique chez Reinhold et chez Kant. Cependant, aux yeux de Fichte, cette manière de comprendre et de distinguer entre la raison pratique et la raison théorique n'est pas adéquate dans la mesure où il ne reconnaît pas que les principes théoriques sont seulement opérationnels dans un monde physique réel. C'est l'interaction de l'individu et de ce monde des lois naturelles qui constitue l'essence de l'éthique. Mais selon Fichte, cette interaction est dynamique et en outre inséparable de la corrélation des *forces*. « La loi morale (*Sittengesetz*) » ne s'adresse pas d'abord à une force physique, c'est-à-dire comme une cause active produite en dehors d'elle. Elle est plutôt une capacité hyperphysique de désirer ou de s'efforcer, si l'on peut dire. Cette loi ne doit pas produire d'abord des actes, mais seulement l'effort (*Bestreben*) constant de *réaliser* un acte, même si la réalisation de cet effort dans le monde sensuel est empêchée par la force naturelle. »⁹⁸ La loi morale est donc caractérisée par Fichte comme la rencontre entre

⁹⁷ Neuhouser, *Fichte's Theory of Subjectivity*, pp. 106-110.

⁹⁸ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 22.

une certaine ténacité de la conscience sous forme de désir ou d'effort, d'une part, et l'empêchement des forces de la nature à la réalisation des ambitions de la conscience par cette ténacité, de l'autre. Pour rejoindre la critique par Aenesidemus de la position de Reinhold, qui représente dans les grandes lignes le point de vue de Kant, la loi coutumière ne pas être comprise ni comme une logique purement subjective, ni comme une logique purement objective. Elle est plutôt le contretemps qui réunit la sphère de la subjectivité morale et le monde physique. Pour Fichte, l'opposition au fond de l'éthique n'est pas celle du sujet et du monde « physique ». Ce qui se pose au sujet est un monde « hyperphysique » Le problème ne se situe pas au niveau de l'*agir*, mais au niveau de la *force* ou de l'*impulsion* d'agir : « Le s'efforcer ne vise pas d'abord une force physique en tant qu'activité, une cause en dehors de lui qui produit des effets ; il vise plutôt une capacité de désir ou d'effort (*ein hyperphysisches Begehungs- oder Bestrebungsvermögen*), si l'on peut dire. » C'est donc dans la tentative de comprendre la rencontre, implicite dans le système moral de Kant, entre les forces physiques ou naturelles (« la loi naturelle »), et la force subjective, non physique, non matérielle, subjective ou spirituelle, « hyper-physique », que Fichte découvre la structure du *s'efforcer*, ce que nous analyserons plus loin comme une logique de force et de résistance. Le besoin, dans la vie éthique, de s'opposer aux forces naturelles vient se joindre à un besoin de s'opposer aux forces spirituelles, intérieures. C'est ici, à travers cette logique subjective-objective, que l'on rencontre la première expression de la doctrine fichtéenne du *moi*. C'est cette conception du moi qui sera développée dans les textes ultérieurs sur la doctrine de la science et qui sera particulièrement significative pour la démarche théorique de Hegel du « s'efforcer » à la base de l'expérience du sujet.

Il est important de souligner que l'analyse fichtéenne du sujet se base sur une observation assez répandue dans les débats théoriques de l'époque, notamment sur l'idée que le moi se situe dans une logique contradictoire. D'un côté, pour être soi-même le moi est *a priori* autonome, autosuffisant et indépendant, mais de l'autre, le moi se rapporte nécessairement à un monde qui est son objet. La résolution de cette contradiction est au nombre des buts fondamentaux de la philosophie idéaliste. Fichte cherche à la résoudre en avançant la logique du *s'efforcer*. Le moi en tant que « contemplation intellectuelle (*intellektuelle Anschauung*) » est « autonome et indépendant ». Mais la « conscience empirique » en tant qu'intelligence « existe *seulement* en rapport à quelque chose d'intelligent et existe pour autant comme dépendante. »⁹⁹ Or, dit Fichte, normalement l'opposition entre l'autonomie

⁹⁹ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 22.

du moi et son lien au monde empirique représente une contradiction. Mais comme le moi ne peut renoncer ni à l'un ni à l'autre, un « *s'efforcer* » se produit, qui cherche à rendre l'intelligence indépendante *de lui-même* afin d'unifier ainsi le moi qui se représente avec celui qui se pose » (c'est nous qui soulignons).¹⁰⁰ Ceci, avance Fichte, est la signification même de la devise kantienne selon laquelle « la raison est pratique » : « Ni dans le moi pur, ni dans le moi en tant qu'intelligence la raison n'est pratique. Elle l'est seulement dans la mesure où elle s'efforce d'unifier les deux. »¹⁰¹

Cette formulation du moi en tant que forme du s'efforcer n'est pourtant pas présentée comme une alternative aux principes kantien. Aux yeux de Fichte, il s'agit d'une clarification des bases non-dites, non-postulées du système kantien. Il s'agit donc d'exposer les fondations du système kantien dans le but de les renforcer, et même de les défendre contre ceux qui s'avèrent critiques. Il s'agit donc d'achever la philosophie de Kant, de lui fournir les bases manquantes d'un système autrement adéquat.

Dans ce projet de jeter les bases non-dites du système kantien, on voit émerger une remarquable esquisse de la logique de force et de résistance que nous verrons plus tard comme un des piliers de la logique dialectique de Hegel. Cette opposition dynamique que l'on découvre dans la lecture de la *Recension d'Aenesidemus* représente une interprétation originale de la philosophie morale de Kant. Dans son commentaire inédit, Fichte met l'accent sur la position particulière de la philosophie morale kantienne. C'est l'idée de la loi morale située dans un champ de tensions ou d'interférence entre des forces conflictuelles qui constitue l'originalité de Fichte, ce que Fichte considère comme l'originalité de la philosophie morale, et non exposée, de Kant. Il est donc évident que la philosophie morale de Kant est une monnaie commune pour Fichte.¹⁰² Quant à Hegel, à l'époque élève au Tübinger Stift, le séminaire théologique de Tübingen, il semble ne pas s'intéresser à la critique de la philosophie morale kantienne. Quand, dans *La différence* de 1801 il entreprend une lecture exhaustive de Fichte, il se limite à un commentaire de la théorie du sujet. Cela se laisse peut-être expliquer par le fait que Fichte lui-même, pour des raisons que l'on ignore, ne développe plus cette critique de la philosophie morale de son époque, et se penche plutôt sur les questions tout aussi pressantes de la théorie du sujet. Ce travail

¹⁰⁰ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 22.

¹⁰¹ Fichte, « Recension des Aenesidemus », p. 22.

¹⁰² Voir Reinhard Brandt, « Fichte's First Introduction to the *Wissenschaftslehre* (1797) », *Kant-Studien*. 69(1) 1978.

théorique mènera à plusieurs versions de la *Doctrine de la science*, dont on voit les premières lignes dans le texte court qui précède *Sur le concept de la doctrine de la science* (1794).

§ 11. La *Doctrine de la science* comme contribution à la pensée systématique

Comme architecte d'un grand système philosophique de la science, les ambitions de Fichte sont sans doute à la hauteur de celles de Hegel dans son *Système de la science*. Dans la *Doctrine de la science*, Fichte vise explicitement à «dégager le principe, absolument premier, entièrement inconditionnel de toute connaissance humaine.»¹⁰³ Comme pour Hegel après lui, la doctrine de la science est conçue comme la science des principes suprêmes, comme *prima philosophia*. Mais d'une autre façon encore, Fichte se solidarise aussi des aspirations systématiques de Kant. Il défend le projet du kantianisme consistant à formuler une «critique de la raison pure», c'est-à-dire d'étudier à la fois le champ de l'expérience empirique et celui de la raison dans le but de trouver une transition entre ces deux domaines. En même temps, il voit ce projet comme inachevé, considérant que les conditions antérieures à la première critique de Kant restent invisibles, sans pour autant que cela remette en question ses résultats. Car la critique se fonde sur les faits, sur ce qui est, ce qui est connu, ou ce qui est visé. C'est pour cette raison d'ailleurs que Fichte n'accueille pas la finalité de la philosophie de Reinhold comme *critique*. La critique, selon Fichte, prend l'être des faits comme étant donné, et la connaissance des faits comme conséquence naturelle de la philosophie. La *science*, à laquelle il vise en revanche, *précède* la division même entre l'être des faits, les faits mêmes, et la connaissance des faits. Au sens de Fichte, la science cherche à établir les conditions mêmes de la connaissance et de la volonté. Elle pose la question des principes même d'une compréhension de toute réalité. Ceci est le but même du projet de la *Doctrine* : Suivant la devise métaphysique de Kant sur la *possibilité* de toute métaphysique¹⁰⁴, Fichte cherche, dans la *Doctrine de la science*, à articuler les fondements de toute assertion philosophique, y compris (et surtout) ceux qui constituent la base du kantisme¹⁰⁵. La *Doctrine de la science* se veut donc un ouvrage de fondation. Il cherche à décrire les bases du moi comme fondement de toute philosophie.

¹⁰³ Johann Gottlieb Fichte, *Doctrine de la Science (1794-1797)*. *Œuvres Choieses de Philosophie Première*, Alexis Philonenko (éd. & trad.), Paris, J. Vrin, 1999. Johann Gottlieb Fichte, *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*. *Fichtes Werke*, Immanuel Hermann Fichte (éds.), Walter de Gruyter & Co., Berlin, 1971.

¹⁰⁴ Immanuel Kant, *Prolégomènes à toute métaphysique future qui pourra se présenter comme science*, J. Vrin, Paris, 1986.

¹⁰⁵ John Lachs, «Fichte's 'Wissenschaftslehre' of 1794», *International Studies in Philosophy* 29(1), 1997 ; Andrew W. Lamb, «Fichte's 'Introductions' as introductions to certainty ('Wissenschaftslehre')», *Idealistic Studies* 27(3), 1997

Comme nous le verrons, Hegel s'oppose par principe à cette manière d'aborder les premiers principes de la philosophie. La connaissance de soi, selon Hegel ne saurait être une découverte spontanée. Elle est plutôt le produit d'une évolution de la pensée et de l'expérience¹⁰⁶.

Le but de la présentation suivante n'est pas de proposer une exégèse exhaustive de la *Doctrine de la science*, mais de repérer les éléments de la philosophie de Fichte qui inspirent ou auraient pu inspirer la pensée de Hegel sur les forces à l'œuvre dans la dialectique. Dès les premières pages de la *Doctrine*, on voit apparaître les éléments d'une conception de la conscience et de la réalité humaines, fondamentalement dynamique et motivée par des impulsions propres à l'essence même de cette réalité¹⁰⁷.

La *Doctrine de la science* s'organise en trois parties : (1) « Les principes fondamentaux de la Doctrine de la science », (2) la « Fondation de la connaissance théorique » et (3) la « Fondation de la science du pratique »¹⁰⁸.

La *première partie* pose les principes fondamentaux de la *Doctrine* et les fondations de toute la *Doctrine*. Comme nous l'avons noté plus haut, il s'agit dès le départ de rectifier ce que Fichte voit comme l'imperfection fondamentale dans la réflexion de Kant, c'est-à-dire l'incapacité de celui-ci à réunir toutes les sphères de la philosophie en les déduisant d'une seule unité de l'être et de la pensée. Au lieu d'élaborer une critique de ce qui *est*, à la manière de Kant, Fichte propose de fonder la pensée même de ce qui est, c'est-à-dire de poser la fondation de tout ce qui peut être affirmé dans toute la philosophie. Il est important de souligner que pour Fichte, le moi n'est pas une substance, n'est pas une chose simple. Il est plutôt le résultat de sa rencontre avec soi-même, c'est-à-dire de son « expérience » de sa propre

¹⁰⁶ « Nous ne pouvons omettre d'évoquer un commencement innovateur de la philosophie, qui s'est fait célèbre dernièrement et qui commence avec le moi ». Notre traduction. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik I, Werke in 20 Bänden, Tome 5*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 76.

¹⁰⁷ Peter Baumanns, « Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre », *Archiv Fur Geschichte der Philosophie* 58(3), 1976 ; Peter Baumanns, *J.G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie*, K. Alber, Freiburg, 1990 ; Georg Biedermann, *Die Philosophie von Johann Gottlieb Fichte: Sein Begriff der moralischen Weltordnung und der Atheismus-Streit, 1798/1799 in Jena*, Lenz, Neustadt am Rübenberge, 1999 ; Wolfgang H. Schrader, *Anfänge und Ursprünge : zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre, Fichte-Studien, Bd. 9*, Rodopi, Amsterdam ; Atlanta, GA, 1997 ; Hartmut Traub, *Zur Wissenschaftslehre : Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann-Gottlieb-Fichte-Gesellschaft in Berlin 03.-08. Oktober 2000, Fichte-Studien, Bd. 20*, Rodopi, Amsterdam/New York, NY, 2003.

¹⁰⁸ W. M. Martin, « Fichte Wissenschaftslehre of 1794 - a Commentary on Part-1 », *Journal of the History of Philosophy* 33(4), 1995.

négarion originale. De ce point de vue, la première partie de la *Doctrine* est à la fois théorique et pratique¹⁰⁹.

La *deuxième partie* de la *Doctrine* développe le côté théorique de la première partie, revenant sur le premier théorème de l'ouvrage, celui de l'identité (moi = moi). Pourtant, d'une manière réflexive, le *sens* du premier théorème repose sur les deux conséquences qui s'ensuivent. Les deux théorèmes qui sont déduits du premier dans la première partie de la *Doctrine*, rendent possible le « processus synthétique » du premier. L'unité du moi et du non-moi de ce premier théorème est la « synthèse fondamentale » de toute la réalité. À partir de là se laisse déduire, et fonder, toute affirmation sur la réalité. La deuxième partie de l'ouvrage reconstruit la notion même de synthèse, pour ainsi démontrer que la synthèse du moi et du non-moi est le « niveau » théorique pensable le plus élevé¹¹⁰.

La *troisième partie* de la *Doctrine* revient sur le premier théorème de la deuxième partie, proposant une analyse continue de la notion de l'impulsion (*Trieb*), soulignant la manière dont la doctrine de la science en général est déterminée par la praxis. Cette partie cherche à éclairer les paradoxes du mouvement de l'esprit au niveau théorique en les transférant au niveau de la praxis. Au lieu de mettre en relief la force spirituelle du sujet, cette troisième partie met en relief la force « volontative ». Le résultat en est que les forces de s'efforcer (*Streben*) se constituent et se conceptualisent comme « pulsion » (*Trieb*), délimitée par la « contrainte » (*Zwang*) et le « sentiment » (*Gefühl*). Cette constellation de forces dynamiques formera la base d'une synthèse qui se reconstituera comme « pulsion absolue », elle-même fondation d'une éthique généralisée dans *Le système de l'éthique* (1798)¹¹¹.

§ 12. Les trois axiomes de la *Doctrine de la science*

En formulant et expliquant les trois axiomes de la *Doctrine de la science* Fichte assure, en 30 pages, l'originalité historique de sa démarche philosophique. La conception du moi présentée dans les premières séquences de la *Doctrine*, son rapport au non-moi, et le

¹⁰⁹ Erich Fuchs, *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Ars Una, Neuried, 1996 ; Dieter Heinrich, *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Klostermann, Bonn, 1967 ; Tom Rockmore, *New Perspectives on Fichte*, Humanities Press, Atlantic Highlands, 1996 ; Wolfgang H. Schrader, *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendentale Standpunkt*, Rodopi, Amsterdam, 1997.

¹¹⁰ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 17 (91).

¹¹¹ Johann Gottlieb Fichte, *Le système de l'éthique d'après la doctrine de la science*, Paul Naulin (trad.), Paris, Presses universitaires de France, 1986 ; *System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre. Fichtes Werke, Fichtes Werk*, Immanuel Hermann Fichte (éds.), Walter de Gruyter & Co, Berlin, 1971.

mouvement structuré qui l'organise situent définitivement le projet fichtéen par rapport à la philosophie critique de Kant et mettent en évidence un nombre d'éléments centraux au système hégélien. Le premier principe « simplement inconditionnel » établit le moi comme identique à soi-même, exprimé dans la formule *moi = moi* ; le deuxième principe, « conditionné d'après son contenu », situe le moi en tant que contenu par rapport à ce qu'il n'est pas *moi ≠ non-moi* ; le troisième principe est « conditionné d'après sa forme. »¹¹²

Cette section initiale de la *Doctrine* vise à articuler le moi comme le sujet-position absolu de tout jugement, c'est-à-dire comme le sujet qui n'est *objet* d'aucune prédication, et qui donc précède toute démonstration et toute preuve. L'innovation de Fichte apparaît déjà dès les premières lignes : le principe, affirme-t-il, exprime une *action* (*Thathandlung*). Mais, il s'agit d'une action qui précède toute action, qui n'est objet d'aucune détermination empirique de la conscience. Il s'agit d'une action qui n'est le produit d'aucune intention¹¹³. De même, cette action à la base de toute conscience ne peut pas être, selon Fichte, objet de la conscience. On est donc obligé de commencer la réflexion sur la fondation de toute conscience par un impératif spéculatif. L'action à la base de la conscience n'est pas *démontrable* avant que la validité des objets de la conscience soit démontrée. Du point de vue du moi (du philosophe) qui mène la recherche philosophique, il faut présupposer ce qui est à démontrer. On ne peut pas étudier la fondation du principe fondamental avant de s'appuyer sur cette même fondation. Ce fait est le paradoxe spéculatif de la *Doctrine de la science*. Fichte admet qu'il s'agit d'une opération circulaire¹¹⁴. Cette circularité revient à la nature active de la conscience en tant qu'action. Sa circularité relie la réflexion fichtéenne sur la conscience à celle de Hegel, et pose le *mouvement en tant qu'action* comme base du système philosophique.

Le *premier axiome fondamental* de la *Doctrine de la science* est souvent évoqué : $A = A$. Fichte considère ce principe comme allant de soi, et affirme qu'il est universellement admissible. Sa preuve repose, selon lui, sur la différenciation entre l'*existence* d'A et le *contenu* d'A. Le principe : $A = A$ ne se prononce pas sur l'existence d'A, seulement sur la nature de l'identité d'A avec lui-même à supposer qu'A existe. Pourtant, la *position* purement logique

¹¹² Fuchs, *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes* ; Karen Gloy, « The 3 Principles of Fichte 1794 'Grundlage Der Gesamten Wissenschaftslehre' », *Philosophisches Jahrbuch* 91(2), 1984 ; Aldo Masullo, *Fichte, l'intersoggettività e l'originario, Filosofia e sapere storico*, Guida, Napoli, 1986.

¹¹³ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 17 ; *Wissenschaftslehre (1794)*, p. 91.

¹¹⁴ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 17 ; *Wissenschaftslehre (1794)*, p. 92.

du sujet A est mise en question par la condition sous laquelle A existe. Rapport entre le « si » et l'« ainsi ». Ce rapport, affirme Fichte, réside dans le moi et est posé par le moi. Le rapport logique qui soutient le principe de base de la science philosophique est ainsi fondamentalement humain¹¹⁵. Fichte précise ainsi la différence entre la formule $A = A$ et la formule moi = moi. Celui-là peut très bien ne pas avoir un contenu, tandis que celui-ci n'a pas de sens sans contenu¹¹⁶. Dans le premier cas $A = A$ est porteur de sens seulement à condition que l'A soit posé, que l'A soit vrai. Le deuxième cas est universellement valide, car le moi qui est présupposé par l'identité est le même que celui qui juge de sa validité et présuppose que le moi est – que je suis.

Fichte fonde ainsi une métaphysique du sujet apparemment basée sur une circularité paradoxale : « Le moi se pose lui-même, et il est en vertu de ce simple poser de soi par soi »¹¹⁷ Mais au fond de cette symétrie circulaire, il y a une asymétrie tout aussi fondamentale. Car le principe de base du système de Fichte ne consiste pas dans un équilibre inerte, opposant le moi et son reflet identique. La copule de la formule moi = moi n'exprime pas une simple égalité, il représente un acte, une visée et une intentionnalité. L'être du moi, l'essence de la subjectivité, selon Fichte, est à la fois une action et le produit de l'action : « Acte et action sont une seule et même chose. »¹¹⁸ L'affirmation « je suis » exprime une action. Couplé avec le sujet « moi », le verbe « être » est donc à la fois transitif et intransitif. La subjectivité aux yeux de Fichte ne consiste pas seulement en la compénétration de la logique et de l'existence humaine. Ceci est la signification du moi en tant que « sujet absolu » : « ce dont l'être (l'essence) consiste simplement en ce qu'il se pose comme existant »¹¹⁹. L'être lui-même ne peut être compris que comme « une manière d'agir (*Handlungsart*) »¹²⁰.

Même dans cette phase élémentaire du système fichtéen on voit à l'œuvre une philosophie pratique qui aura des conséquences considérables pour la formation de la réflexion sur l'éthique, le droit et la politique. L'essence de la conscience, selon Fichte, est son applicabilité, son action : « Tout ce à quoi la proposition $A = A$ est applicable possède, en tant que cette proposition peut lui être appliquée, une réalité. »¹²¹. Fichte considère l'auto-

¹¹⁵ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 20 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 95.

¹¹⁶ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 20 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 95.

¹¹⁷ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 20 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 96.

¹¹⁸ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 20 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 95.

¹¹⁹ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 21 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 97.

¹²⁰ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 22 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 99.

¹²¹ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 22 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 99.

assertion de l'existence du moi comme une sorte d'activité pure. L'activité la plus pure est le poser du moi par lui-même. L'être humain dans son état fondamental – le rapport du sujet à lui-même – n'est autre que l'activité. Être est l'acte d'affirmer son être. L'action et l'acte sont identiques. Ce paradoxe constitue la situation de base de la réflexion fichtéenne. Se poser, dit Fichte, affirmer que « je suis » est « l'expression d'une action » qui exprime la volonté de faire quelque chose, d'agir, etc. Donc être est déjà un acte, un Acte fondamental qui organise la subjectivité humaine. Dans ce sens, le moi est à la fois une action et le produit d'une action. Sur le plan substantif, c'est-à-dire du contenu, le moi est le produit de cette action primordiale du sujet. Sur le plan formel, le moi est l'acteur. » Avec ce premier principe Fichte exprime une conception dynamique paradoxale de l'être et de la conscience. « Je suis » est l'expression d'un acte. À la fois fondation d'une ontologie et d'une éthique, l'expression « moi est moi » met en mouvement toute une dynamique¹²².

Le *deuxième* axiome de la *Doctrine* système fichtéen vise le *contenu* du concept du sujet, en posant la distinction entre ce à quoi un sujet peut être assimilé en tant que prédicat, et ce à quoi il s'oppose. Le sujet se différencie donc de ce qui lui est extérieur. Du point de vue strictement formel ou logique le théorème $A = A$ est porteur de sens. Du point de vue de la substance ou du contenu, il n'est qu'une phrase vide. Mais, poursuit Fichte, cet acte de se constituer comme être engage le sujet sur un champ d'autres étants, d'étants qui sont autres, opposés, qualitativement différents. « Par cette action absolue, et justement grâce à elle, l'opposé, dans la mesure où il est un opposé, est posé... ». C'est donc l'oppositionnalité elle-même qui forme dans un premier temps, le sens et le contenu du sujet. En outre, c'est l'acte du sujet, c'est-à-dire l'activité de l'acte du sujet qui lui donne un contenu. Alors que les termes de description et de conceptualisation diffèrent de ceux de Hegel, cette négation qui préserve la négativité de ce qui est renié, obéit, en tout cas sur un microplan, à une logique dialectique au sens de Hegel.

Le premier axiome se veut donc une assertion complètement indéterminée par rapport à la forme et au contenu. Il est posé comme il est, sans autre fondation antérieure. Le deuxième axiome ajoute une opposition que Fichte décrit comme « action ». Il s'agit de l'opposition d'un contenu donné, le moi, à ce qu'il n'est pas, le non-moi. Il est l'opposition entre le moi et ce qui lui est extérieur sur le plan substantif. Les propriétés du moi, toujours indéterminées, s'opposent aux propriétés de ce qui est extérieur au moi. Comme le premier, cet axiome ne se laisse pas déduire logiquement. Le troisième moment du raisonnement de

¹²² Philonenko, *La liberté humaine*, pp. 51-54.

la *Doctrine*, s'interroge sur la possibilité *formelle* de l'opposition entre le moi et le non-moi. Tandis que le deuxième axiome relève de l'opposition du moi et du non-moi comme contenu ou comme substantif, la troisième analyse l'oppositionnalité de l'opposition, s'interrogeant sur le *fait* que le moi et le non-moi *soient* opposés.

Cette démarche est intéressante pour notre propos dans la mesure où Fichte conceptualise cette oppositionnalité du troisième axiome comme « la forme de la simple action. »¹²³. Le moi, le non-moi, ainsi que l'opposition entre le moi et le non-moi et la conscience elle-même sont des produits de l'« action originale du moi »¹²⁴. Le défi pour Fichte, comme pour Hegel après lui, est de montrer que l'on échappe à la négation simple de l'opposition, négation qui ferait que le moi et le non-moi s'annulent réciproquement dans la logique binaire de leur opposition. Comment, autrement dit, passer de l'opposition simple à une opposition *réfléchie* ou *relevée*. La solution de Fichte est le mécanisme du « limiter » (*schränken*).

« Limiter quelque chose signifie en supprimer la réalité par négation non pas en totalité, mais en partie. Par conséquent, outre les concepts de réalité et de négation, le concept de limite contient celui de la divisibilité. »¹²⁵ Restreindre *totalemment* voudrait dire que le moi et le non-moi s'annulent réciproquement. Le concept de limitation inclut à la fois la réalité de la chose qui est limitée et la *négation* de cette réalité. Alors selon une logique qui ressemble en grande partie à l'*Aufhebung* de Hegel non encore articulée, l'axiome moi \neq moi implique, selon Fichte, que le moi continue à exister dans la réflexion de sa propre négation. Le moi n'est que *partiellement* supprimé par la négation du moi. L'*action* de l'esprit est partielle. La négation, autrement dit, est limitée. Le moi est nécessairement divisible.

La *simple* synthèse des deux premières propositions serait la suppression réciproque de ses deux côtés. La première proposition pose le moi comme identique à soi. La deuxième proposition oppose le moi et le non-moi. D'un côté, dans la mesure où il est posé pour le moi, le non-moi fait partie du moi. De l'autre côté, dans la mesure où il correspond à la simple négation du moi, consistant en tout ce qu'il n'est pas, le non-moi est en même temps en contradiction avec lui. C'est cette contradiction qui sera résolue par la troisième proposition, la proposition qui assure, selon Fichte, l'unité de la conscience. Le moi et le non-moi proviennent tous deux de la conscience, tous deux « des produits de l'action

¹²³ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 24 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 102.

¹²⁴ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 22 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 99.

¹²⁵ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 29 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 108.

originale du moi »¹²⁶. C'est cette unité qui doit être assurée par la déduction suivante. La solution est la dynamique de la restreinte (*Einschränken*). Ceci ressemble au problème logique auquel Hegel sera confronté cinq ans plus tard seulement, et qui sera donc résolu d'une manière différente, avant le génie de la dialectique spéculative. Le *restreindre* fichtéen relève de la logique et correspond à ce que Hegel, plus tard, appellera la *détermination* : La condition de fond de la réalité relève de ce que notre expérience de la réalité et sa *détermination*, sa limitation, sont restreintes.

Fichte affirme que les deux premiers types de propositions représentent des « actes » (*Tathandlungen*) du moi pur, des actes qui s'ensuivent de la nature même de l'identité « moi = moi ». Les deux principes fondamentaux sont inévitablement rationnels dans la mesure où ils sont les conséquences de l'immanence de la logique elle-même. La troisième proposition soulève la logique des deux premières à un niveau d'abstraction plus haut, créant la catégorie de la négation qui ne relève pas de l'« opposition pure » : « Comment, s'interroge Fichte, l'A et l'–A, l'être et le non-être, réalité et négation peuvent-ils être pensés ensemble sans se nier et se supprimer ? »¹²⁷

§ 13. La connaissance du moi et du non-moi.

Fichte formule le résultat de la première partie de la *Doctrine* en affirmant que « le Moi, et le Non-Moi, sont tous deux posés dans le Moi par le Moi, *comme limitables réciproquement l'un par l'autre* ; en d'autres termes, ils sont posés de telle sorte que la réalité de l'un supprime celle de l'autre et inversement »¹²⁸. Si la première partie de la *Doctrine* sert à établir les principes de base du rapport entre le moi et le non-moi, ce qui lui est extérieur, la deuxième partie en analysera la logique propre à ce rapport, l'évolution du moi, et l'approfondissement de sa connaissance et du non-moi. Partant du moi identique à lui-même et passant par la mise en place du non-moi, Fichte en arrive à une constellation dynamique du moi, du non-moi et du lien qui les unifie. Ce rapport s'articule autour du concept de l'« acte »¹²⁹.

La deuxième partie de l'ouvrage avance l'analyse du dynamisme du moi au niveau de la *connaissance*. « La réflexion doit exposer cette action antithétique et cette réflexion est dans cette mesure tout d'abord analytique. » Il s'agit donc d'« élever à la conscience claire par

¹²⁶ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 22 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 99.

¹²⁷ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 29 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 108.

¹²⁸ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 40 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 46.

¹²⁹ Voir Klaus Hammacher, Richard Schottky & Wolfgang H. Schrader, *Subjektivität*, Amsterdam, Rodopi, 1995 ; Felix Heine, *Freiheit und Totalität. Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel*, Bouvier, Bonn, 1980.

réflexion les qualités opposées qui sont contenues dans ce concept déterminé [...] en tant qu'opposée. »¹³⁰ Pour dégager ces qualités, Fichte se tourne vers les catégories relationnelles développées dans la *Critique de la raison pure* de Kant, avec le succès que l'on sait. En s'appuyant sur les termes de base de l'épistémologie kantienne Fichte développe l'opposition moi/non-moi en termes de sujet/objet où le vocabulaire de l'analytique et du synthétique vient prendre un rôle dans le processus d'autodétermination du sujet-objet. Le caractère de cette opposition, conformément au kantisme et à l'hégélianisme après lui, est tel que le sujet s'implique dans la perception et la conceptualisation de son objet. Cette « détermination réciproque » constitue la base de l'autodétermination.

Fichte analyse le rapport sujet-objet à travers un mouvement qui partage un nombre de caractéristiques propres aux phases de la dialectique : (1) la détermination d'une proposition synthétique à analyser, (2) une synthèse générale et universelle des contraires contenus dans la proposition établie, (3) une deuxième synthèse basée sur la négation du sujet par l'objet, puis (4) une troisième synthèse effectuée à partir de la détermination réciproque des deux termes de la proposition, mouvement poursuivi finalement, par la « reconstitution synthétique » des contraires de la détermination réciproque¹³¹. Fichte emploie même une terminologie de l'*Aufhebung* pour désigner la structure de la négation opérée entre les différents niveaux du rapport entre le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, et la connaissance et l'objet de la connaissance. Cette terminologie, nous le rappelons encore, ne sera pas adoptée par Fichte avant les textes qui sont parus cinq ans au moins après ceux de Hegel. Pourtant, quoique la *logique* de la synthèse fichtéenne semble se présenter comme prédécesseur de la dialectique hégélienne, elle diffère d'une manière essentielle. Il manque à la démarche de Fichte la logique de l'immanence, de la spéculation, et la logique du devenir qui les relie. Car la structure dialectique de la négation que postule Fichte dans son ouvrage de 1794-1795 ne possède pas, comme le système de maturité de Hegel, un dispositif conceptuel capable d'unifier les propositions de l'ontologie avec celles de l'épistémologie. La philosophie de Fichte ne comprend pas une intuition du *devenir*. L'originalité de la pensée de Hegel sur ce plan est, entre autres, que le système de la science est une observation patiente de l'émergence de la réalité imminente de l'esprit. L'être pour Hegel, tout comme l'esprit, est un devenir. Pour Fichte comme pour Kant, la réalité, en tant que « chose en soi », est donnée au départ de l'analyse. Le but de la philosophie

¹³⁰ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, pp. 30-40 ; *Wissenschaftslehre (1794)*, p. 45.

¹³¹ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, pp. 40, 42, 44, 48 et 54 ; *Wissenschaftslehre (1794)*, pp. 46, 48, 52, 58, 66.

systematique est de se rendre compte de la chose en soi. Ici comme en général, la grande découverte de Hegel consiste à prendre la mesure de la manière dont le sujet philosophique est impliqué dans l'analyse systématique, c'est-à-dire comment le sujet de l'analyse devient lui-même à travers l'analyse qu'il mène.

§ 14. L'activité et la passivité

À plusieurs niveaux au cours de la deuxième partie de la *Doctrine de la science*, Fichte conceptualise ce développement en termes d'« activité (*Tätigkeit*) » et de « passivité (*Leiden*) ». Employés comme ils le sont dans l'analyse du sujet philosophique, ces termes semblent être tangentiels à la logique de force et de résistance qui est notre objet, surtout dans la manière dont ils structurent le rapport entre le sujet et l'objet. Pourtant, il faut souligner que pour Fichte, comme pour Hegel, les notions d'« activité » et de « passivité » ne sont pas des propriétés simplement *contingentes* par rapport au mouvement de la conscience ou de l'esprit. Elles représentent une sorte de nécessité, une imminence du mouvement à l'autoconstitution du sujet. En ce sens, le couple « activité-passivité » répond aux recherches critiques de Kant qui tente de dégager les conditions de *possibilité même* de l'unité de la conscience et de l'identité du sujet.

Le couple « activité »/« passivité » s'inscrit donc moins dans un moment proprement dialectique (ou quasi-dialectique) de la réflexion fichtéenne que dans l'instrumentalité de la simple contradiction vrai/faux, affirmation/négation, etc. « Naturellement, explique Fichte, les concepts *d'activité* et de *passivité* n'ont pas encore été, en tant qu'opposés, dérivés et développés ; rien ne peut donc être conclu de ces concepts comme opposés ; on ne s'est pas servi ici de ces mots uniquement par souci de clarté. Ce qui est évident est le fait que ce que nie une proposition ici établie est affirmé en l'autre et inversement que ceci est une contradiction »¹³². Il est évident que Fichte ne s'intéresse pas à une nouvelle percée. Son ambition, nous l'avons déjà souligné, est de jeter les bases implicites du système critique kantien. Pour cette raison entre autres, nous n'attendons pas de lui qu'il poursuive les implications de sa pensée pré-dialectique jusqu'à leurs conséquences ultimes. Pour le projet post-kantien de Fichte, le plus intéressant sera le développement du concept de « détermination réciproque (*Wechselbestimmung*) ».

Alors lorsque Fichte cherche à formuler, conformément aux consignes du projet kantien, les conditions de possibilité de toute métaphysique, il voit cette condition de possibilité

¹³² Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 42 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 49.

dans *l'activité*. « Le concept de réalité est identique au concept d'activité. Toute réalité est posée dans le Moi signifie : toute activité est posée en celui-ci et inversement ; tout dans le Moi est réalité signifie : le Moi est *uniquement* actif ; il n'est Moi que dans la mesure où il est actif ; et dans la mesure où il n'est pas actif, il est non-Moi. »¹³³ L'*Aufhebung* qui s'opère à l'opposition affirmation-négation produit, il est vrai, un concept plus élevé, plus développé, et basé sur la négation dialectique de l'opposition précédente. Dans sa réflexion sur la dynamique du moi et du non-moi, Fichte oppose la « négation » à la « réalité ». La « totalité absolue de la réalité du moi » est donc unifiée avec la « totalité de la négation dans le non-moi. Le moi est déterminé, c'est-à-dire que sa réalité est relevée. Il pose seulement une « partie » de la totalité absolue de la réalité et, ce faisant, pose aussi, mais en deuxième ligne, le reste de la réalité en lui¹³⁴. « Par conséquent, le Moi pose de la négation en soi, dans la mesure où il pose de la réalité dans le non-moi et de la réalité en soi, dans la mesure où il pose de la négation dans le non-moi ; il se pose donc comme se déterminant, pour autant qu'il est déterminé ; et comme étant déterminé, pour autant qu'il se détermine. » C'est en ce sens-là que la *détermination* devient le point d'ancrage pour l'unification dialectique, un trait partagé jusqu'à un certain point, entre la pensée dialectique de Hegel et la théorie fichtéenne du sujet. Pour Fichte la détermination est la clef du rapport entre le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, est ce concept de détermination. C'est ce terme que Fichte emprunte explicitement à Kant, le traduisant de la « limitation (*Begrenzung*) » de la critique kantienne¹³⁵. Pour Fichte, c'est la détermination qui fait de la négation une forme de progrès philosophique, progrès dans la connaissance du monde réel, dont l'unité dans l'optique fichtéenne n'est pas problématique.

§ 15. La causalité et la substance

Selon le raisonnement de Fichte, le rapport entre le moi et le non-moi est organisé comme une opposition résolue, comme une contradiction soulevée à un niveau plus élevé. La détermination réciproque est telle que le non-moi, c'est-à-dire la réalité extérieure, n'a de réalité que comme passivité vis-à-vis de l'activité du moi, et l'inverse. Cette unité forme ce que Fichte appelle un « concept synthétique ». Il est subordonné au concept de détermination réciproque. Pourtant ce concept n'équivaut pas à un équilibre stable et sans mouvement. Il consiste plutôt en un non-équilibre, lui-même totalisé à autre niveau, celui

¹³³ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 50 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 138.

¹³⁴ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 44 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 132.

¹³⁵ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 44 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 130.

de la « substance (*Substanz*) ». Mais la substance s'oppose elle aussi à un autre élément, le contraire de la totalité du moi : l'accident (*Aksidenz*). » « Aucune substance n'est pensable, explique Fichte, sans rapport à un accident ; en effet, ce n'est que par la position de sphères possibles dans la sphère (*Umkreis*) absolue que le Moi devient substance ; ce n'est que par des accidents possibles que sont données des *réalités*. »¹³⁶ Le terme « substance » fait inévitablement référence au concept aristotélicien que nous avons interrogé plus haut. Avec le terme « substance », Fichte vise pourtant quelque chose d'autre. Selon le schéma fichtéen, la substance est un champ totalisant du moi et du non-moi : « La substance est le *changement* (*Wechsel*) pensé universellement en totalité ; l'accident est une [réalité] déterminée qui change avec une autre [réalité] changeante. »¹³⁷ La substance n'est pas conçue, comme chez Aristote et d'autres, comme ce qui est intégralement soi-même sans que s'y rattachent des propriétés. Au contraire, la substance pour Fichte est pensée comme un rassemblement des changeants. Cette totalité comprend des éléments en situation de tension réciproque. La substance est donc une sorte de synthèse en état de déséquilibre.

Cette synthèse « déséquilibrée » forme la base de ce que Fichte appelle la « causalité (*Kausalität*) » : « Le terme auquel *l'activité* est attribuée, et non pas, dans cette mesure même, la *passivité*, est la cause (la réalité originaire, la réalité positive absolument posée, qui est excellemment exprimée par ce mot), le terme auquel la *passivité* est attribuée, et non pas *l'activité*, dans la même mesure, est *l'agi* (l'effet, c'est-à-dire une réalité qui n'est pas originaire, mais qui dépend d'une autre réalité). Les deux termes pensés comme liés constituent une *action* (*Wirkung*). On ne devrait jamais nommer l'effet une action. »¹³⁸ La notion de causalité, catégorie encore d'inspiration kantienne, est pour Fichte étroitement liée à la détermination. La causalité est elle-même effet de la restreinte, de la limitation, ou, pour employer la terminologie du dispositif hégélien, elle est de la résistance. La causalité est le résultat de la détermination que Fichte considère comme la condition même du moi.

Selon le schéma conceptuel de Fichte, la connaissance de la réalité est rendue possible par la délimitation du moi. L'opposition entre le moi et le non-moi qui était à la base de la première phase de la *Doctrine* se montre *asymétrique*. Autrement dit, la détermination réciproque du moi, sujet de la connaissance et du non-moi, objet de la connaissance n'est pas une réciprocité équilibrée. Le *déséquilibre* revient à une sorte de pression exercée par la

¹³⁶ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 52 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 142.

¹³⁷ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 53 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 142.

¹³⁸ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 48 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 136.

réalité objective à travers une structure d'activité et de passivité. Selon la position dans la constellation sujet/objet, le non-moi est désigné comme la « cause (*Ursache*) » et c'est donc le moi recevant et rétenteur de connaissance du monde qui est désigné comme « provoqué (*Bevirkte*). » Nous sommes loin ici de la logique de la dialectique spéculative de Hegel. Néanmoins nous retenons un nombre d'éléments qui seront thématiques plus tard, sinon autrement, par Hegel. Les figures d'activité et de passivité, de cause et d'effet, sont autant de points de référence pour la détermination du rapport entre un sujet qui, s'étant constitué comme sujet de la connaissance, cherche à se connaître, puis à connaître le monde extérieur.

§ 16. Le s'efforcer pratique du moi

Nous avons exposé, dans les deux premières parties de la *Doctrine*, la structure et première conséquence pour Fichte du fait de la constitution réciproque du moi et du non-moi en soulignant le caractère activement oppositionnel. La première partie de la *Doctrine* a montré l'incommensurabilité du moi et du non-moi comment apparemment *nécessaire*. Cette incommensurabilité se montre pourtant paradoxalement comme *partielle*. L'opposition entre le moi et le non-moi n'est pas totale ou absolue, mais incomplète. Dans la mesure où le non-moi déduit son essence du fait de l'existence du moi, il en dépend aussi. La démonstration de Fichte révèle ensuite que cette dépendance est réciproque, que le moi et le non-moi se codéterminent dans une unité incomplète mais qui cherche à se compléter. La deuxième partie de la *Doctrine* prolonge cette analyse en tirant des conséquences théoriques de cette structure de codétermination réciproque, partant de l'idée que c'est l'être même qui doit être pensé comme comprenant une dimension déterminante, qui est une force déterminante, exigeante, provocante¹³⁹.

Cette codétermination du moi et de la réalité qui lui est extérieure assure, aux yeux de Fichte, l'intelligibilité des deux à la fois. Le moi tout comme la réalité sont l'« intelligence » au dire du philosophe. Le moi se présente, se re-présente à soi-même et ce faisant, démontre et assure l'intelligibilité de sa propre représentation. Le moi possède une capacité d'organiser son rapport à ce qui lui est autre, à se situer selon le *sens* de l'autre. Cette intelligibilité du moi est à l'origine d'une opposition litigieuse (*Widerstreit*) entre le moi en

¹³⁹ Wilhelm G. Jacobs, « Einleitung » in Wilhelm G. Jacobs (éd.) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, p. XXII. Voir Myriam Bienenstock, Michèle Crampe-Casnabet & Jean-François Goubet, *Dans quelle mesure la philosophie est pratique : Fichte, Hegel*, ENS, Fontenay-aux-Roses, 2000.

tant qu'intelligibilité et le moi en tant que déterminant de ce qui est intelligible, et en tant qu'intelligibilité même.

Fichte essaye dans ses premières séquences de penser à la résolution de cette opposition. Le problème de base auquel il doit faire face est que le moi est déterminé par quelque chose en dehors de lui. Il est donc *dépendant* d'un autre, d'un non-moi. Le moi est opposé dans sa recherche de soi-même par ce qui ne relève pas de soi-même. « En effet, nous ne pouvons concevoir d'aucune manière la représentation en général comme possible, si ce n'était en présupposant qu'un choc s'effectuait sur l'activité du Moi allant à l'infini et se portant dans l'indéterminé »¹⁴⁰. Le moi en tant qu'intelligibilité est par sa nature même dépendant de ce *choc* – un autre (un non-moi) qui est totalement indéterminé. Cette contradiction qui constitue le défi fondamental de la phase « pratique » de la *Doctrine*. C'est l'indépendance du moi qui est en jeu – son intégrité et sa souveraineté.

Selon les termes de Fichte, le non-moi est la « cause » du moi, il se situe dans un rapport de causalité avec le non-moi. C'est en ce sens que le rapport du moi à la « réalité », à son monde, est un rapport de résistance. La tendance, l'impulsion du moi – impulsion qui marque déjà les premières pages de la *Doctrine*. Cette « activité allant à l'infini » fait face à l'intelligibilité de la réalité, la même intelligibilité, qu'il codétermine comme empêchement à son déploiement complet »¹⁴¹. La simple opposition du départ de la *Doctrine*, celle entre le moi et le non-moi mène donc à la codétermination réciproque du moi et du non-moi, qui elle-même finit par poser le moi, dans une activité infinie d'extériorisation et en même temps par l'incapacité d'achever cette extériorisation totale. Il s'ensuit que le *rapport* entre le moi et le non-moi, entre le moi et le monde en tant que réalité est un rapport d'« influence », c'est-à-dire de pression partielle. Dans le système de Fichte il n'y a pas de moi possible sans qu'il soit influencé et influençant (ou influençable) par rapport au monde. Une opposition de force limitée, et de contre-force limitée elle aussi, organise donc le rapport du moi et la nature même de la conscience.

§ 17. La subjectivité comme pratique

La troisième et ultime partie de la *Doctrine de la science* s'intitule « Fondation de la science du pratique ». Elle a comme but de développer des conditions de fond du lien entre la doctrine de la représentation développée dans les deux parties précédentes et « le pratique »

¹⁴⁰ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 124 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 248.

¹⁴¹ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 124 ; *Wissenschaftslehre* (1794), p. 248.

au sens général du terme. Autrement dit, elle relie la conscience à la volonté. Pour Fichte, ce lien est la base de toute philosophie du droit naturel. Elle rend possible la philosophie pratique. Comme l'affirme Fichte dans le tout premier corollaire à la *Fondation du droit naturel*, ouvrage dont la publication suit immédiatement celle de la *Doctrine de la science*, « on affirme que le Moi pratique est le Moi de la conscience de soi originaire ; qu'un être raisonnable ne se perçoit immédiatement que dans le vouloir, et ne se percevrait pas, ni par suite ne percevrait non plus le monde, par conséquent ne serait même pas non plus une intelligence, s'il n'était un être pratique. »¹⁴² Bien que dans la *Doctrine de la Science* Fichte n'introduise la notion du moi pratique que dans les pages concluantes du développement, il est clair qu'il comprend le pratique comme l'élément de base du moi. Selon Fichte, le moi pratique ne doit pas être compris comme quelque chose d'accessoire par rapport au moi articulé dans les trois affirmations fondamentales de la *Doctrine*. Le projet de la *Doctrine* peut être ainsi conçu comme la mise à jour de l'imminence du moi pratique. La « Fondation de la science pratique » est la dernière étape de ce développement¹⁴³.

La troisième partie de la *Doctrine* s'articule en deux mouvements. Le premier mouvement, correspondant à la section §5, reproduit à sa manière la dérivation du moi par rapport au non-moi, que nous avons longuement examiné dans la deuxième partie, la « Fondation du savoir théorique ». Le deuxième mouvement, correspondant aux sections §6-§11, développe un « système des pulsions » qui sera particulièrement pertinent pour notre analyse du rapport de force et de résistance dans la philosophie politique de Hegel. Comme nous l'avons déjà vu, le rapport du moi et du non-moi constitue le cadre de tout le raisonnement de la *Doctrine de la science*. Dans la doctrine du pratique (la troisième partie), cette opposition apparaît d'abord comme celle entre le moi comme « intelligence », c'est-à-dire comme limité, et le moi comme non limité. Le premier est le « moi représentant », le moi en tant que capacité de représenter, assujetti à des « lois nécessaires ». Ces lois, ou « déterminations (*Bestimmungen*) » rendent possible l'activité du moi, c'est-à-dire son

¹⁴² Johann Gottlieb Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, P.U.F., 1984, p. 20 ; *Grundlage des Naturrechts nach Principin der Wissenschaftslehre*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971, p. 20.

¹⁴³ Claesges, *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre* ; Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Alain Renaut (trad.), P.U.F., Paris, 1984, p. 20 ; Jean-Christophe Merle, *Justice et progrès*, pp. 148-151 ; Frederick Neuhouser, « The Efficacy of the Rational Being (First Proposition: §1) » in Jean-Christophe Merle (éd.) *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag, 2001, pp. 40-41, 44 ; Hansjürgen Verweyen, *Recht und Sittlichkeit in J.G. Fichtes Gesellschaftslehre*, Verlag Karl Alber Freiburg, München, 1975, pp. 81-98.

intelligence. La représentation est dans ce sens rendue possible par les limitations posées par les lois nécessaires. Ce heurt (*Anstoß*) est l'événement habilitant du moi représentant, et par conséquence se-représentant. « En effet, nous ne pouvions concevoir d'aucune manière la représentation en général comme possible, si ce n'était en présupposant qu'un choc s'effectuait sur l'activité du Moi allant à l'infini et se portant dans l'indéterminé. » Le moi infini dépend pour son infinitude de la finitude du non-moi (l'« intelligence »), en vertu de la détermination du non-moi le moi est rendu fini, et par conséquent l'« intelligence »¹⁴⁴. Comme nous le verrons, plusieurs axes de cette analyse renvoient à la démarche hégélienne qui nous préoccupera plus loin. En premier lieu la « dialectique » du moi et du non-moi ; en deuxième lieu la notion de détermination comme « heurt » ; en dernier lieu, le déséquilibre, et l'asymétrie des forces, actives et passives, qui organisent cette économie de mouvement. Toutes ces figures se rapportent avec une naturalité certaine à l'économie de force et de résistance qui est notre objet.

Dans la troisième partie de la *Doctrine* on passe donc d'une conception du moi comme activité simple, c'est-à-dire comme mouvement d'extériorisation et d'intériorisation, à une conception de causalité « intellectuelle ». Le moi, comme la conscience en général, n'est pas un état d'équilibre dynamique, de mouvement symétrique. Le moi est une *activité asymétrique*, un mouvement qui aborde le monde et autrui comme inégal, comme hétérogène, comme autre asymétrique. La position du moi est en ce sens remise en cause par sa propre différence, par son altérité par rapport au moi.

En quoi consiste cette asymétrie ? L'innovation de la démarche de Fichte repose précisément sur sa conceptualisation de cette opposition entre le moi et le non-moi. Elle ne relève pas seulement du plan ontologique, c'est-à-dire de la sphère des objets simplement existants. Car l'opposition a sa base dans le rapport du moi à l'autre, et n'est pas séparable de la subjectivité du moi.

C'est pour cette raison que (1) l'opposition est conçue comme *activité* et (2) que cette activité se définit en termes de « causalité exigée (*geforderte Kausalität*) »¹⁴⁵. La causalité qui organise le rapport entre le moi et le non-moi n'est pas mécanique ou formelle. Comme dans la logique dialectique de Hegel, l'opposition entre sujet et objet, entre moi et non-moi, n'est pas simplement formelle, elle n'est pas épuisée par l'instrumentalité de la logique

¹⁴⁴ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 124 ; Fichte, *Doctrine de la science*, p. 248.

¹⁴⁵ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 28 ; *Doctrine de la science*, p. 254.

formelle. Elle retient plutôt une épaisseur, une consistance qui ne relève pas de l'ordre du logique. Au rapport formellement logique des deux éléments, il faut ajouter un autre rapport, un rapport basé sur le *mouvement* du moi. Autrement dit, Fichte mène une critique implicite de l'opposition simple entre la forme et le contenu, fondation implicite de la doctrine kantienne de l'entendement, affirmant qu'une certaine *dynamique* précède cette opposition. L'opposition entre le moi en tant que substance et le moi en tant que contenu est la conséquence d'un rapport d'exigence, de revendication, de force ou de nécessité déontologique ou normative. Chez Fichte le rapport entre le moi comme entité purement formelle et le non-moi, son objet, quoiqu'il procède de l'opposition strictement logique du $A = A$, est double du fait de l'activité qui constitue ce rapport. Car le rapport entre le moi et le non-moi n'est jamais statique, jamais un rapport fixe et formel. La dynamique entre le sujet et l'objet, entre le moi et le non-moi, rend impossible ce type de formalisme. La logique *dynamique* de l'objectivité est à la base de la subjectivité. C'est cette logique que Fichte appelle au sens particulier la « causalité ».

La causalité est le lien implicite entre le moi et son objet, le non-moi. Elle marque à la fois la différence entre les deux entités et leur lien. D'une manière qui rappellera plus tard la logique de la dialectique hégélienne de maturité, la causalité joue un double rôle de réunification et de séparation. L'opposition entre le moi et le non-moi, entre le sujet et l'objet, doit donc être comprise à deux niveaux. Le moi est d'un côté infini, de l'autre côté fini. Conforme à sa conception du moi comme activité Fichte comprend le moi comme un mouvement de se poser. Le moi se pose premièrement comme « infini et non-limité » et, deuxièmement comme « fini et limité »¹⁴⁶. Cette contradiction du premier regard se résout dès que l'on comprend que le moi n'est pas singulier, mais double. La contradiction apparente est substantielle seulement si le moi du premier moment est identique au moi du deuxième moment. Ceci, explique Fichte, n'est pas le cas : le moi est double.

Pour Fichte la subjectivité est déjà implicitement *activité*. Le moi, nous nous le rappelons, est conçu chez Fichte comme *acte* (*Tathandlung*). L'activité n'est pas un simple prédicat du moi, une manière entre autres de se présenter par rapport au monde empirique. « Toute son activité s'applique au Moi et cette activité est le fondement et la sphère de l'être en totalité ».¹⁴⁷ Le moi *est* l'activité même. D'un certain point de vue, le but de la *Doctrine de la science* et des autres ouvrages de Fichte est de tirer les conséquences de ce postulat. « Dans

¹⁴⁶ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 129 ; *Doctrine de la science*, p. 255.

¹⁴⁷ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 129 ; *Doctrine de la science*, p. 257.

la mesure où le Moi s'oppose un Non-Moi, il pose nécessairement des *bornes* (*Schranken*) (§3) et il se pose lui-même à l'intérieur de celles-ci »¹⁴⁸. La logique formelle à la base de la formule du moi absolu n'est pas séparable de *l'action* de son application. Dans la mesure où les deux rapports différents entre sujet et objet constituent des *actions* diverses, deux manières différentes de se poser, ils constituent aussi deux Moi différents. Dans la mesure où l'activité du moi s'exerce sur lui-même, « se réfléchit en elle-même ».¹⁴⁹ Comme nous le verrons, bien que Hegel prenne un point de départ différent, sa notion de subjectivité s'inspire de manière similaire d'une conception dynamique de la subjectivité, du rapport du sujet à lui-même, et du rapport général entre sujet et objet.

Pourtant, Fichte voit la nécessité d'articuler deux types d'activité. Tout comme un concept du moi qui ne se rapporte pas au non-moi, l'activité possède deux modalités : elle se différencie en activité infinie et activité finie, ou aux dires de Fichte, activité pure ou subjective et activité objective. « Seule la *pure activité* du Moi, *seul le Moi pur* sont infinis. L'activité pure est celle qui n'a pas d'objet, mais qui se réfléchit en elle-même. »¹⁵⁰ Dans l'opposition entre activité subjective et objective, le moi-en-tant-qu'activité rejoint la logique de la délimitation que nous avons abordée plus haut. La limitation ou non-limitation caractérise aussi les deux modalités d'activité. « Dans la mesure où le Moi a des bornes, et d'après ce qui précède, se pose à l'intérieur de celles-ci, son activité, son activité (de position) ne s'applique pas immédiatement à lui-même, mais à un Non-Moi qui doit être opposé (§§2, 3). Elle n'est donc plus une activité pure, mais *objective* (activité qui pose pour soi un *ob-jet*. »¹⁵¹ L'activité objective se caractérise par le fait qu'elle pose un ob-jet (*Gegen-stand*) qui, dans la mesure où il s'oppose au moi dans l'activité même qui *est* le moi, cette objectivité devient constitutive du moi. Dans la mesure où l'objet de l'activité est opposé à l'activité, elle en est inséparable. Fichte formule cette logique d'opposition comme oppositionnalité ou comme confrontation de l'activité. Autrement dit, une certaine forme de *résistance* est donc impliquée dans l'activité. Comme l'affirme Fichte, « s'il n'y a pas de résistance, il n'existe alors en général aucun objet de l'activité et il n'y a pas non plus d'activité objective, et s'il doit y avoir une activité, il s'agit d'une activité pure, retournant en elle-même. Le simple concept de l'activité objective indique donc qu'elle doit rencontrer

¹⁴⁸ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 129 ; *Doctrine de la science*, p. 256.

¹⁴⁹ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 129 ; *Doctrine de la science*, p. 256.

¹⁵⁰ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), p. 129 ; *Doctrine de la science*, p. 256.

¹⁵¹ Fichte, *Doctrine de la science* (1794-1797), pp. 129-130 ; *Doctrine de la science*, p. 256.

une résistance et qu'elle est par conséquent limitée.»¹⁵² Plus explicite même que les conceptualisations dialectiques de Hegel, Fichte affirme la nécessité d'une forme de résistance dans toute activité du moi. Comme nous le verrons mieux plus loin dans notre analyse du système hégélien, il y a pourtant des différences importantes entre la logique spéculative de la dialectique et le mouvement de l'opposition sujet-objet dans la logique de l'activité de la pensée de Fichte.

§ 18. La force du moi et le heurt de son objet

À partir de la conceptualisation du moi dans la constellation de tensions, Fichte aborde ce qu'il appelle le « système de l'effort (*Systeme des Strebens*) »¹⁵³. Le point de départ est une conception dynamique et énergique du moi, qui possède un certain type de force intérieure, et qui, en s'extériorisant, rend possible l'objectivité elle-même : « Le résultat de notre recherche actuelle est ainsi le suivant : *en relation à un objet possible* la pure activité du Moi, se réfléchissant en elle-même est un *effort (Streben)* et même, d'après la preuve précédente, *un effort infini*. Dans son dépassement à l'infini cet effort infini est *la condition de possibilité de tout objet* : pas d'effort, pas d'objet. »¹⁵⁴ Ayant établi le statut du « moi absolu » et ayant mis en place la structure de la subjectivité dont la spécificité est son rapport actif-passif, c'est-à-dire énergétique à son objet, Fichte se tourne vers la différenciation des rapports extérieurs. Quoique ce moi absolu soit « identique à soi-même », affirme Fichte, il n'est pas autonome : « Le Moi est tout et n'est rien, parce qu'il n'est rien *pour lui-même* et ne peut distinguer en soi ni posant, ni posé. Il *s'efforce* [...] en vertu de son essence de se maintenir en cet état ». ¹⁵⁵

Mais une division se produit à l'intérieur du moi, une sorte de fission originaire, une inégalité ou une différenciation intérieure, ce que Fichte appelle un « élément hétérogène (*Fremdartige*) ». Cette hétérogénéité, explique Fichte, vient en conflit avec l'effort de rester identique à soi-même : « Cet élément hétérogène se trouve nécessairement en conflit avec l'effort du Moi pour être absolument identique à lui-même. Si nous nous imaginons un être intelligent quelconque extérieur au Moi, et observons celui-ci dans ces deux états différents, pour cet être intelligent le Moi paraîtra limité, sa force paraîtra repoussée, tout de même par

¹⁵² Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 130 ; *Doctrine de la science*, p. 256.

¹⁵³ Simon Lumsden, « Fichte's striving subject », *Inquiry-an Interdisciplinary Journal of Philosophy* 47(2), 2004

¹⁵⁴ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 133 ; *Doctrine de la science*, pp. 261-262.

¹⁵⁵ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 135 ; *Doctrine de la science*, p. 264.

exemple que dans le monde des corps »¹⁵⁶. Précisément comme la force d'effort n'est pas une simple propriété du moi, le « heurt (*Anstoß*) » exercé sur le moi par son objet n'est pas une propriété aléatoire. Selon cette logique d'effort et de heurt, le moi et son objet s'autoconstituent : La force de l'effort du moi envers l'objet, l'« élément hétérogène » est tout aussi nécessaire que celle de l'objet envers le sujet. Ce « conflit », comme Fichte l'appelle, n'est pas un événement contingent, mais *nécessaire*.

Cette économie d'autoconstitution du moi et de son objet à travers le mouvement forme aussi la structure de base de la conscience elle-même. Selon le raisonnement avancé par Fichte, avant l'événement même du « choc » exercé par le moi sur son objet, quand « l'activité et l'effort » du sujet s'exercent, l'objet (le non-moi) n'existe proprement pas. En tant que tel il ne peut donc être objet de la *conscience* : « Puisque le Moi et le Non-Moi ne peuvent en rien être distinguées et jusqu'à ce point il ne se trouve rien dont le Moi puisse devenir conscient. »¹⁵⁷

Le moi fait en ce sens deux expériences contradictoires et simultanées, sans que cette contradiction soit résolue – comme, par exemple, à la manière dialectique. Le moi, explique Fichte, est une « activité » qui se pose elle-même. Il pose à la fois la restriction (*Hemmung*) de cette activité et sa restauration. Le noyau d'une solution dialectique de cette contradiction est bien présente sans que Fichte la choisisse : « cette activité ne peut être posée comme rétablie que dans la mesure où elle a été interrompue (*gehemmt*) et elle ne peut être posée comme interrompue que dans la mesure où elle a été rétablie. »¹⁵⁸

C'est l'expérience contradictoire du moi que Fichte appelle le « sentiment ». Il s'agit d'un état purement subjectif, mais qui néanmoins s'oriente envers un objet, un non-moi, qui lui garantira premièrement son essence, et deuxièmement la conscience en général et la conscience de *cet* objet en particulier. « Tout acte de position du Moi procéderait ainsi de l'acte de position d'un état simplement subjectif ; toute synthèse procéderait de la synthèse en elle-même nécessaire d'une opposition dans le simple sujet ». ¹⁵⁹

La clarification de la double nature de l'activité du moi comme intelligence ouvre sur la question de la *limitation* cette activité. Dans quelle mesure le mouvement est-il continu ? À quel point cette opposition entre la force du moi et le heurt du non-moi se répète-t-il ?

¹⁵⁶ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 135 ; *Doctrine de la science*, pp. 264-265.

¹⁵⁷ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 136 ; *Doctrine de la science*, p. 265.

¹⁵⁸ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 136 ; *Doctrine de la science*, p. 265.

¹⁵⁹ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 136 ; *Doctrine de la science*, p. 266.

D'un côté, si l'effort du moi se dirige vers un objet, cet objet est par la nature de l'objectivité un être fini, et donc restreint et limité. Ceci relève de la nature même de la détermination. En même temps Fichte souligne que le concept de l'effort, l'« effort indéterminé en général » est bien infini, qu'il s'inscrit dans un mouvement qui dépasse en enveloppe la seule détermination de l'objet. Pourtant, remarque Fichte, l'effort « ne parvient pas à la conscience, et ne peut y parvenir, parce que la conscience n'est possible que par la détermination. »¹⁶⁰ La solution à ce paradoxe se réalise, à la différence de l'étape précédente, par une stratégie que l'on peut dire « dialectique » : Dans la mesure où l'effort du moi se dirige vers un objet fini, il ne peut être que fini. Il fixe les limites de l'objet afin de l'objectiver. L'infini dans ce contexte n'est pas associé à l'objet. Il est plutôt attaché à la notion de l'*effort*. C'est l'effort du moi qui par sa nature tend vers l'infini. Un effort fini, limité, restreint *a priori*, n'aurait pas de sens. En effet, pour être restreint par le heurt que lui pose l'objet, il faut qu'il soit indéterminé et donc infini. Mais dans la mesure où il dépend des déterminations finies, l'effort *comprend la finitude* : « En effet, ce à quoi ne s'oppose aucune résistance n'est pas effort. Si le Moi était plus qu'effort, s'il possédait une causalité infinie, ce ne serait plus un Moi, il ne se poserait pas lui-même, et par conséquent il ne serait rien. S'il n'était pas cet effort infini, il ne pourrait pas non plus se poser, car il ne pourrait rien s'opposer ; il s'ensuit qu'il ne serait pas un Moi, mais un néant. »¹⁶¹

§ 19. Le système de l'effort

Le long développement de la première section de la « Fondation de la science du pratique » établit le moi comme une « intelligence » dynamique et formée et structurée par des rapports de force, de contradiction, de conflit et de restriction. Nous y avons repéré un certain nombre de discours, de raisonnements, et formes logiques, etc. qui se lient naturellement à la réflexion dialectique de Hegel, réflexion qui ne trouvera son expression systématique que plus d'une décennie plus tard. Les cinq dernières sections de cette ultime partie de la *Doctrine de la science* posent de manière plus expéditive les principes de ce « système d'effort ». Ce système consiste en l'exposition et l'explication de six axiomes structurés comme un prolongement de la conception du moi développée dans les pages de la section précédente¹⁶².

¹⁶⁰ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 138 ; *Doctrine de la science*, p. 269.

¹⁶¹ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 139 ; *Doctrine de la science*, p. 270.

¹⁶² Peter Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1972, 127-140 ; Fabbianelli, *Impulsi e libertà : "psicologia" e "trascendentale" nella*

Les sections concluantes de la *Doctrine* présupposent le « connaître » et le « connu » comme objets du développement théorique des développements précédents. Ces axiomes thématisent des figures de force et de résistance que nous avons rencontrées tout au long de notre lecture de la *Doctrine*. Le point d'ancrage de cette dernière exposition est, comme auparavant, le moi, à la fois sujet et objet, force et contre-force : « L'effort du Moi doit être infini et n'avoir jamais de causalité. Cela n'est concevable qu'à la condition de penser un contre-effort, qui lui fasse équilibre, qui possède, en d'autres termes, une quantité égale de force interne. Le concept d'un tel contre-effort et de cet équilibre est déjà contenu dans le concept de l'effort et peut en être dégagé par une analyse. Le concept de l'effort est en contradiction avec lui-même sans ces deux concepts ». L'effort (*Streben*) selon Fichte, comme pour Hegel mais d'une autre manière, a forcément deux côtés, consistant en une force et une contre-force, l'une tenant l'autre en équilibre. A la base du moi est l'effort tenu en équilibre entre deux forces en conflit. D'un côté il y a donc l'« activité », et de l'autre, une contre-activité, qui limite l'activité. Cette limite assure à la fois la finitude de l'effort et évite, selon Fichte, que la finitude tende vers la « causalité ». Autrement dit, une force d'effort non-opposée aurait comme conséquence qu'elle « détruit totalement » la force d'opposition. Il faut plutôt, explique Fichte, que les deux forces « se fassent équilibre »¹⁶³.

Cet équilibre se pose comme le moi. Mais ayant eu l'« expérience » de l'incapacité de se rendre infini, le moi devient une « restreinte » en tant que telle. Ensuite, l'« expérience » de la restreinte faite en fonction de l'expérience de la tendance produit, dans le vocabulaire de Fichte, le « sentiment »¹⁶⁴. Celui-ci est la conscience de soi des deux côtés du moi, de l'aspiration et de la frustration. L'analyse du « sentiment » représente la dernière phase de la *Doctrine de la science*.

La *Doctrine* se conclut donc par une subjectivisation et une sensibilisation du moi. Étant passés du rapport strictement logique du moi et du non-moi des premières pages de l'exposition, nous terminons en découvrant un moi des sentiments, un moi motivé par des forces nettement éthiques et des contraintes également humaines. Le moi qui a une tendance structurelle ou « naturelle » de vouloir s'infiniter finit par faire des expériences de « satisfaction » et d'« insatisfaction » : « Le Moi devait réfléchir sur lui-même

filosofia pratica di J.G. Fichte ; Wolfgang H. Schrader, *Empirisches und absolutes Ich. Zur geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J.G. Fichte*, Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Constanz, 1972, pp. 26-32.

¹⁶³ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, pp. 149-150 ; *Doctrine de la science*, pp. 285-286.

¹⁶⁴ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, pp. 151-152 ; *Doctrine de la science*, pp. 287-289.

absolument : il réfléchit avec une spontanéité absolue et il est ainsi satisfait au point de vue de la *forme* de l'acte. Il y a donc quelque chose dans le sentiment qui peut être mis en relation avec le Moi et qui peut lui être attribué. » Mais, de l'autre côté il reste insatisfait du point de vue du *contenu* de l'acte : « Le Moi devait être posé comme remplissant l'infinité, or il est posé comme limité. – Cela survient aussi nécessairement dans le sentiment. »¹⁶⁵ Le moi de Fichte se divise donc en *sujet* du sentiment et en *objet* du sentiment de manière à ce qu'une expérience éthique du monde se formule. L'activité consciente du moi se produit désormais comment une expérience consciente de la matière du monde extérieur qui s'oppose à ses aspirations et, ce faisant, lui donne accès aux sentiments, à la satisfaction et l'insatisfaction. Le sujet du sentiment est constitué comme Moi. Bien que le moi ait tendance à s'infiniter, chez Fichte comme chez Hegel, il ne peut que se diriger vers la réalité : il est « déterminé par [la tendance] à produire *une réalité en dehors de lui-même*. »¹⁶⁶ Si donc il y a une conclusion, quoiqu'éphémère, de la *Doctrine*, c'est que l'agir de tout moi est en quelque sorte autosuffisant : « le fondement tout entier et toutes les conditions de l'agir sont dans l'agir. » Ceci est une conséquence profondément éthique dans le sens où il y aura des conséquences distinctes pour la manière dont nous comprenons le rapport entre les « tendances » intérieures qui nous poussent à agir, la liberté qui les conduit et l'universalité reconnue et reconnaissable qui les valorise¹⁶⁷.

L'expérience consciente de l'harmonie et de la tendance arrive à un niveau qu'il faut appeler « éthique ». Il s'agit d'une expérience directe et claire de cette harmonie : « L'harmonie existe et il en naît un sentiment *d'approbation* qui est, en ce cas, un sentiment de *contentement d'accomplissement*, d'achèvement total (mais qui ne dure qu'un moment, puisque l'aspiration se renouvelle nécessairement). Si l'acte n'est pas déterminé par la tendance, alors l'objet est *contre* la tendance, et il s'ensuit un sentiment de désapprobation, de mécontentement, de division du sujet avec lui-même. »¹⁶⁸ L'« acte » devient ainsi le moment central dans le rapport entre le moi et le monde extérieur.

¹⁶⁵ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, pp. 153-154 ; *Doctrine de la science*, p. 291.

¹⁶⁶ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 161 ; *Doctrine de la science*, p. 302.

¹⁶⁷ Franco Buzzi, *Libertà e sapere nella Grundlage (1794-95) di J.G. Fichte : sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano*, *Pubblicazioni del Pontificio seminario lombardo in Roma. Ricerche di scienze teologiche*, 23, Morcelliana, Brescia, 1984 ; Jean-Christophe Goddard, *Fichte : le moi et la liberté*, *Débats philosophiques*, Presses universitaires de France, Paris, 2000.

¹⁶⁸ Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, pp. 179-180 ; *Doctrine de la science*, p. 328.

§ 20. Les versions ultérieures de la *Doctrine de la science*

Le premier grand ouvrage de Fichte, *Principes de la doctrine de la science*, a exercé une influence capitale sur le champ philosophique de son temps. Malgré sa structure difficile, sa logique laborieuse et son exposition inélégante, l'ouvrage reste, tout au long de la carrière de Fichte, le point de référence centrale de la réflexion théorique de son auteur. Comme nous l'avons signalé, cette *Doctrine de la science* est la première version d'un enchaînement de révisions qui se multipliera à travers toute son activité philosophique. Même au moment de sa mort en 1814, Fichte se penche sur la dernière édition de l'ouvrage. Pour Fichte, la *Doctrine de la science* de 1794, qui a été l'objet de notre attention ici, n'est que la première édition d'un seul projet philosophique.

Pourtant au niveau du contenu et des ambitions des versions ultérieures, la version de 1794 est relativement unique. Elle constitue la première phase d'une forte évolution qui part d'une doctrine du sujet fini, passant à travers une doctrine du monde intelligible ou de l'être (1798-1801), et aboutissant à une doctrine de l'absolue (1804)¹⁶⁹. Cette évolution produit des conceptions de « doctrine de la science » fort différentes, partant des prémisses variables, visant des objectifs divers et des ambitions distinctes.

L'ambition explicite de la première *Doctrine* est de présenter une explication de la conscience qui donne les bases théoriques (absentes) de la philosophie critique de Kant. La première *Doctrine de la science* de 1794 est donc essentiellement une philosophie du *sujet*. Elle propose une reconstruction de fondation du sujet et de l'intersubjectivité, voyant cette fondation comme la clé de l'ambition de constituer la philosophie comme science et, partant, comme la fondation de l'éthique et de la politique. Comme nous avons cherché à le mettre en évidence, c'est surtout la structure dynamique de la subjectivité chez Fichte que l'on peut repérer aussi dans les premières réflexions de Hegel sur la dialectique, caractérisée par une structure logique dynamique de force et de résistance.

Pourtant, Fichte n'est pas satisfait de la première *Doctrine*. Il la voit comme une première expression de la scientificité qu'il a l'ambition de réaliser, mais une expression, comme il le décrit déjà en 1779, « extrêmement inachevée »¹⁷⁰. Cette insatisfaction le mène à une nouvelle orientation de toute la problématique de la doctrine de la science. Nous voyons

¹⁶⁹ Isabelle Thomas-Fogiel, « L'Essai' comme partie et reflet de la totalité de la doctrine de la science » in Isabelle Thomas-Fogiel (éd.) *Fichte, Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798*, Paris, J. Vrin, 1999.

¹⁷⁰ Lettre à Reinhold. Johann Gottlieb Fichte, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Tutting-Bad Cannstatt, 1962, III, p. 57.

déjà une première évolution vers ce nouvel axe d'analyse lorsque Fichte travaille sur la première *Doctrina*. Cette orientation se concrétise dans trois publications parues en 1797, l'« Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science » (1797), la « Première introduction à la doctrine de la science » (1797) et la « Deuxième introduction à la doctrine de la science » (1797). Ces textes marquent une transition définitive dans l'orientation des recherches de Fichte, et un passage vers la version suivante de la *Doctrina*, qu'il intitule la *Doctrina de la science nova methodo*. Dans cette nouvelle *Doctrina de la science*, présentée plusieurs fois sous forme de cours magistral entre 1796 et 1799, et publiée en 1797-1798, nous retrouvons sporadiquement la terminologie de la pulsion, terminologie qui nous intéresse dans le contexte de la genèse de la pensée de Hegel. Ici pourtant, la dynamique du s'efforcer se déploie sur un plan plutôt anthropologique, où le sujet, sa structure, sa différenciation intérieure et son mouvement sont présupposés de manière relativement non-critique.

§ 21. De la théorie du sujet à la philosophie du droit et au système de l'éthique

Dans le dessein de repérer les éléments *théoriques* de la philosophie fichtéenne relatifs au rapport de force et de résistance, nous nous sommes penchés sur la philosophie du sujet telle qu'elle se présente dans la première version de la *Doctrina de la science*. Nous avons suivi alors l'autoconstitution du sujet saisi dans un réseau de tensions dynamiques, aboutissant, dans notre analyse, à la formulation d'une conception du moi en tant qu'action (*Thathandlung*). Dans les ouvrages subséquents à cette première période de productivité intense, l'orientation théorique de Fichte évolue considérablement. Même avant d'avoir mis fin aux dernières pages de la *Doctrina de la science*, Fichte se préoccupe du débat actuel autour des origines et des conséquences politiques du droit naturel, se joignant ainsi aux travaux de Schmalz, Erhardt, Maimon, Hufeland, Hoffbauer, Schmid, et Heidenreich¹⁷¹. Comme nous l'avons souligné plus haut, le projet de la *Doctrina de la science* consiste à donner les fondements théoriques implicites au système de Kant. Mais la priorité donnée par Kant à la philosophie pratique oblige le projet fichtéen à une explication de la continuité entre la théorie du sujet qu'avance la *Doctrina* et les débats sur la morale et le droit. Fichte expose cette continuité dans ses deux contributions à la philosophie pratique, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796) et *Système de la doctrine des mœurs selon les principes de la Doctrine de la science* (1798). Étant donné que dans ses travaux dans le domaine de la philosophie pratique Fichte se rattache en général aux présupposés généraux du

¹⁷¹ Rohs, *Johann Gottlieb Fichte*, p. 86.

kantianisme, il est d'autant plus remarquable que le premier ouvrage de Fichte sur la philosophie du droit naturel *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science* (1796) précède d'un an la publication de la *Métaphysique des mœurs* (1797) de Kant.

Le moi de la *Doctrine de la science* se retrouve déterminé par le non-moi. La tendance du moi à l'unification avec le non-moi représente le fil conducteur de l'ouvrage : l'effort exercé par le moi envers le monde empirique est l'essence constitutive du moi, par extension son sens éthique. L'être rationnel se caractérise par cette activité énergique, par la force appuyée dans le but de réunir sujet et objet, un projet qui se révèle, dans la conclusion de la *Doctrine*, infini. Dans le *Fondement du droit naturel* comme dans le *Système de la doctrine des mœurs* qui le suit, Fichte change de registre, se penchant sur la nature de la conscience empirique. L'analyse dans la contribution fichtéenne à la philosophie pratique présuppose dorénavant l'existence de la conscience sur le même plan ontologique que celle de la *res extensa*, le monde des êtres physiques.

Alors que le *Droit naturel* de Fichte prend pour point de départ les conclusions de la *Doctrine de la science*, il a sans doute moins de pertinence pour notre propos sur la démarche dialectique de Hegel, aussi bien du point de vue de la dialectique elle-même que de celui des déterminations sociales du mouvement dialectique. Car en poursuivant ses recherches sur le droit naturel Fichte suspend le projet d'approfondir la structure dynamique du sujet-objet qu'il avait entamé dans la *Doctrine de la science*, considérant la fondation développée comme inachevée¹⁷². Dans son *Fondement du droit naturel*, Fichte met de côté l'étude de la tension intérieur-extérieur à la base de la subjectivité humaine, étudiant dans une piste parallèle la conscience individuelle et libre comme la base de la dynamique sociopolitique du droit.

Dans le droit naturel fichtéen, il s'agira donc de l'individu libre au niveau politique. Cette liberté, dont Fichte avait entamé une conceptualisation dans la *Doctrine de la science*, joue un rôle central non seulement dans la notion fichtéenne de l'éthique, mais aussi quant à la dynamique de force et résistance qui nous préoccupe dans le système de Hegel¹⁷³. Bien que l'image dynamique d'effort et de choc exposée par Fichte dans ses analyses des structures collectives et politiques à la base du droit et de la morale s'éloigne de plus en plus de la ressemblance que nous avons relevée avec la logique de force et de résistance de Hegel.

¹⁷² Lettre à Reinhold 4 juillet 1799, Fichte, *Briefe*, p. 69.

¹⁷³ Voir Heine, *Freiheit und Totalität. Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel*, pp. 59-64.

Dans les *Fondements du droit naturel* comme dans le *Système de l'éthique*, l'analyse se déploie plutôt sur le plan des forces politiques, de la coercition du droit et de l'appel judiciaire¹⁷⁴. Pour conclure notre présentation du rapport de force et de résistance dans la philosophie de Fichte, nous tenons néanmoins à mettre en relief les éléments de ce dernier texte clef de la réflexion éthique.

Le principe général du système de Fichte peut être formulé comme l'identité du sujet et de l'objet dans le moi. Plus ou moins tous les éléments de la philosophie de Fichte peuvent être rapportés à cette idée fondamentale, bien que le moi dont il s'agit change de forme et de dénomination au cours de l'évolution de sa pensée. Comment ce principe devient-il la base d'un système de mœurs ? Le *Système de la doctrine des mœurs* prend son point de départ dans la constatation de la conscience, moment théorique qui correspond à la conclusion de la *Doctrine de la science*. S'il y a un descripteur général, structurel du moi tel qu'il se pose et se déploie, surtout dans la partie théorique de la *Doctrine de la science*, c'est qu'il est une entité à laquelle une autre entité, dont l'opposition, la résistance à lui-même, est déjà implicite en lui. La genèse du moi consiste en un moi qui objective spontanément son autre, le non-moi. Dans l'optique de la philosophie kantienne et de la notion de l'impératif catégorique, on peut associer la contrainte morale intérieure, qui constitue l'impératif kantien, avec la « contrainte » intérieure du non-moi qui co-constitue le moi. Autrement dit, l'économie de force et de résistance, qui est le locus central de notre étude de la dialectique spéculative de Hegel, prend une forme quelque peu divergente dans la théorie du sujet fichtéen, se présentant plutôt comme une tentative de donner une base théorique à la démarche catégorique de Kant¹⁷⁵.

L'ambition du *Système de la doctrine des mœurs* est de rechercher les conditions de possibilité de l'action morale dans le monde naturel et social. La base de l'analyse est une notion de la « pulsion pure (*reinen Trieb*) » au cœur de tout être rationnel. C'est par cette pulsion que la volonté cherche à exprimer la liberté qu'elle trouve en elle-même comme naturelle. Pour se déployer dans le monde, la volonté a besoin de se déterminer, se concrétiser auprès des objets empiriques. La possibilité de l'implémentation de la volonté en tant que pulsion pure est présentée par les autres, par l'interaction avec d'autres. La liberté au sens de Fichte est donc déterminée par la résistance des autres à la volonté de l'individu. Pour réaliser sa

¹⁷⁴ Philonenko, *La liberté humaine* ; Alain Renaud, « Présentation » in Johann Gottlieb Fichte (éd.) *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, P.U.F., 1984.

¹⁷⁵ Fichte rend explicite ce rapport en forme de note : cf. Fichte, *Doctrine de la science (1794-1797)*, p. 82 ; *Doctrine de la science*, p. 260.

liberté, l'individu est obligé de contraindre sa liberté¹⁷⁶. Ce « conflit » paradoxal se manifeste comme la base de la subjectivité, aussi bien dans l'univers social du *Droit naturel*, que dans la dynamique morale intérieure¹⁷⁷

Fichte ouvre le *Système de la doctrine des mœurs* en clarifiant la forme que prend le passage de la liberté de la conscience jusqu'à la conscience de la liberté. Cette dernière est décrite comme « Tous les mécanismes de la conscience qui reposent sur les aspects multiples de la division entre le subjectif et l'objectif et, en outre, leur unification. »¹⁷⁸ La *Doctrine de la science*, nous l'avons vu, développe les propriétés d'un moi théorique, la structure et la dynamique de la conscience « préconsciente », pour ainsi dire, c'est-à-dire la conscience générique. En ce sens le résultat de la *Doctrine* est l'affirmation d'une *forme* générale dans laquelle la particularité personnelle, culturelle, ou sociale se concrétise. L'opposition à la base de la *Doctrine* entre le moi et le non-moi n'est que supposée ou théorique, tant les figures du « sentiment » que celles de la « tendance » n'ont pas d'objet réel. La philosophie pratique fichtéenne commence là où le moi est découvert en correspondance avec une entité réelle. Le *Système de la doctrine des mœurs* présuppose l'être du moi comme identité du sujet et de l'objet. La doctrine des mœurs (*Sittenlehre*) se considère donc comme « philosophie pratique » dans la mesure où tout ce qui précède l'affirmation de l'être de la conscience n'est plus en question. Le moi se trouve « comme actif (*wirkende*) dans le monde sensuel », et cette conscience de soi-même comme actif est inséparable de la conscience de soi-même. L'activité implicite de la conscience de soi, ou peut-être la conscience de soi comme activité, ouvre une nouvelle logique dynamique de force et de résistance. La conscience dynamique opérante dans la *Doctrine des mœurs* se révèle loin de la problématique de la dialectique hégélienne. Néanmoins, étant donné la persistance de la pensée du dynamisme en philosophie en général, et la continuité entre la méthode parfois quasi-dialectique de *Doctrine de la science* de Fichte, nous tenons à souligner quelques moments centraux de l'économie fichtéenne de force et résistance avant de passer à la recension de la pensée de Fichte et de Schelling par Hegel.

Le système de l'éthique de Fichte reconstruit le retour du moi à la conscience de soi-même dans le contexte de l'existence *collective*. Il s'agit pour Fichte de formuler les principes de

¹⁷⁶ Fichte, *Sittenlehre*, pp. 111-112.

¹⁷⁷ Luca Fonnesu, « Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 18(3), 1998 ; Goddard, *Fichte : le moi et la liberté* ; Luc Vincenti, *Le système de l'éthique, Fichte, Philo-œuvres*, Ellipses, Paris, 2000.

¹⁷⁸ Fichte, *Sittenlehre*, p. 1.

comportement dans une communauté d'individus libres et égaux. Dans la doctrine des mœurs, le moi se retrouve « agissant dans le monde sensuel » où « toute conscience se produit à partir de là, et sans cette conscience de mon action, il n'y a pas de conscience de soi ». ¹⁷⁹ La conscience de soi ainsi établie est, selon Fichte, est comprise comme « activité (*Thätigkeit*) ». Pourtant elle n'est pas une « activité idéale », une quelconque activité, mais l'activité déterminée, c'est-à-dire qu'elle est *cette* activité, et non une autre. Il y a donc une *résistance* qui se dresse contre l'activité en général, lui imposant une sorte spécifique d'activité. La résistance, explique Fichte, se déduit de la division nécessaire de l'objet du sujet ¹⁸⁰. La seule manière d'être, proclame Fichte, est en état d'activité. En outre, cette activité sollicite en même temps un état également continu de *résistance*. « Cette résistance se présente comme le contraire de l'activité, c'est-à-dire comme quelque chose qui n'est que demeurant, présent de manière calme et morte, qui *est* simplement là, mais qui n'agit nullement, qui s'efforce de rester ce qu'elle est, avec toutefois une immense force, de résister à l'effet de la liberté sur son propre sol, mais qui ne peut jamais plus s'attaquer à la liberté sur son terrain ; en bref : l'objectivité simple. » ¹⁸¹ Le principe du moi structure le monde « objectif », c'est-à-dire le monde des objets et leur rapport au sujet. Ainsi évolue une conscience non pas de soi, mais de l'activité et de sa nature. La conscience conceptualise sa propre activité, la comprend en tant que telle. La conscience conceptualise la finalité même de sa propre activité, et ce faisant la dénomme « volonté », ce que Fichte définit comme le concept de finalité. La volonté correspond aussi pour Fichte à l'entrée dans le monde matériel. La volonté se manifeste seulement par rapport à la matière et, selon Fichte, le moi devient ainsi « principe d'une effectivité dans le monde corporel ». ¹⁸² Car l'activité même chez Fichte, dans le *Système de l'éthique* comme dans la *Doctrine de la science*, la subjectivité n'est pas séparable de l'activité, et cette activité dépend de ce qui s'oppose à elle : « Là où tu vois l'activité, tu vois aussi nécessairement la résistance, car sinon il n'y a pas d'activité. » ¹⁸³

¹⁷⁹ Fichte, *Sittenlehre*, p. 3.

¹⁸⁰ Fichte, *Sittenlehre*, p. 7.

¹⁸¹ Fichte, *Sittenlehre*, p. 7.

¹⁸² Fichte, *Sittenlehre*, p. 11.

¹⁸³ Fichte, *Sittenlehre*, p. 7.

II. Force vitale et philosophie de la nature chez Schelling

§ 22. Schelling, Fichte, Hegel et le *Journal critique de la Philosophie*

En janvier 1779, Hegel travaille encore sur les écrits sur la religion lorsque la nouvelle de la mort de son père à Stuttgart lui parvient¹⁸⁴. Avec l'héritage modeste que lui laisse celui-ci, Hegel tourne son regard vers Iéna et la possibilité d'une carrière académique dans l'« Eldorado philosophique¹⁸⁵ » de l'époque. À la fin du dix-huitième siècle Iéna est incontestablement le centre de la philosophie allemande. En quelques années, l'Université accueillit Schiller, Fichte, August Wilhelm et Friedrich von Schlegel, Fries, Kraus, Schad, et Schelling¹⁸⁶. Ce dernier, ancien condisciple de Hegel au séminaire de Tübingen, s'y trouve depuis 1798, appelé à son poste par l'intermédiaire de Goethe. Bien qu'un silence de quatre ans soit intervenu dans la correspondance entre Schelling et Hegel, celui-ci s'adresse directement à son ancien ami du séminaire qui lui conseille de s'installer sans délai à Iéna. Après un bref séjour à Stuttgart, Hegel arrive le 21 janvier 1801 à Iéna et y commence tout de suite une collaboration intime avec Schelling. Cette collaboration se manifeste ouvertement dans leur corédaction du *Journal critique de la Philosophie* dont le premier numéro paraît en janvier 1802. La revue s'oriente de manière décidément polémique contre les courants de l'« idéalisme subjectif », représenté avant tout par les philosophies de Kant et de Fichte. Cette querelle, un tournant pour l'histoire de la philosophie allemande au XIX^e siècle, remonte aux origines même de la réflexion philosophique et théologique de Schelling.

Schelling, comme Hegel, est né au cœur du Baden-Württemberg. Précoce, il suit les cours de l'école latine (*Lateinschule*) avant d'intégrer en 1790, à l'âge de 15 ans, le séminaire théologique de Tübingen. Comme nous avons déjà eu lieu de l'indiquer, il y partage une chambre avec Hölderlin et Hegel, tous deux de cinq ans ses aînés. Fichte, lui aussi au début de son chemin philosophique, publie en 1794, comme nous l'avons signalé plus haut, son article manifeste « Sur le concept de la doctrine de la science¹⁸⁷ ». Ce travail attire immédiatement l'attention du jeune théologien Schelling, qui produit rapidement une

¹⁸⁴ Lettre de Christiane Hegel, 15 janvier 1799, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Correspondance I (1785-1812)* ; *Briefe von und an Hegel I*.

¹⁸⁵ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Dunder & Humboldt, Berlin, 1844, p. 142.

¹⁸⁶ Franz Wiedeman, *Hegel*, Rowolt, Hamburg, 1965, p. 28.

¹⁸⁷ Johann Gottlieb Fichte, « Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie » in Immanuel Hermann Fichte (éd.) *Fichtes Werke I*, Berlin, Walter de Gruyter & Co, 1971.

réponse, « Sur la possibilité d'une forme de la philosophie en général », dans laquelle il fait l'éloge de l'analyse de Fichte et apporte une contribution à l'avancement du projet fichtéen qui consiste à poser les bases inconditionnelles de toute science¹⁸⁸. Schelling poursuit cette ligne de recherche dans deux textes en particuliers, « Du moi comme principe de philosophie, ou l'inconditionnel du savoir humain » (1795)¹⁸⁹, sur lequel nous reviendrons plus loin, et les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et la critique* (1796)¹⁹⁰. Pendant les années où Schelling fréquente le séminaire, Fichte se rend deux fois à Tübingen (1793 et 1794) pour des conférences occasionnelles, mais il n'est pas certain que le jeune étudiant et le philosophe d'Iéna se soient rencontrés¹⁹¹. Puis, dans une lettre à Hegel du début de 1795, Schelling relate avoir reçu la première partie de la *Doctrine de la science* de Fichte, alors sous forme de notes de conférences¹⁹². Début 1796 Schelling confie à Niethammer, à propos d'une commande pour écrire une recension de la *Doctrine de la science*, qu'il n'avait pas encore eu le temps de l'« étudier » correctement et qu'il n'avait même pas lu la partie « pratique » qui s'avérerait être la clef à leur désaccord historique¹⁹³. Ce désaccord émerge déjà, avec le décalage inévitable des cycles de publication, dans les réponses occasionnelles de Fichte aux deux premiers ouvrages de Schelling qui paraissent dans « L'essai d'une nouvelle présentation de la Doctrine de la science » (1797) et la « Deuxième introduction à

¹⁸⁸ F. W. J. Schelling, « Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt » in Manfred Frank (éd.) *Ausgewählte Schriften. Band I*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 17. Lettre de Schelling à Fichte, 26 septembre 1794 in Horst Fuhrmanns, *F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente I*, Bouvier Verlag, Bonn, 1962.

¹⁸⁹ Publié d'abord dans deux numéros consécutifs du *Journal philosophique*, Friedrich W. J. Schelling, *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Felix Meiner, Leipzig, 1914.

¹⁹⁰ F. W. J. Schelling, « Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen » in Manfred Frank (éd.) *F.W.J. Schelling. Ausgewählte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985.

¹⁹¹ Lauth conclut qu'ils ne se sont pas rencontrés, tandis que Frank & Kurz suggère le contraire. Manfred Frank & Gerhard Kurz, *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975, note 23, p. 178 ; Reinhard Lauth, « Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797 », *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 1967, p. 343.

¹⁹² 6 janvier 1795, Horst Fuhrmanns, *F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente I*, Bouvier Verlag, Bonn, 1962.

¹⁹³ 22 janvier 1796. Alors que les première et deuxième parties de la *Doctrine de la science* sont publiées à Leipzig chez Christian Ernst Gabler en 1794 sous le titre *Fondation de la doctrine de la science comme manuscrit pour ses auditeurs (Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer)*, la troisième partie, « Fondation de la science du pratique (*Grundlage der Wissenschaft des Praktischen*) », avec une préface à l'ensemble de la *Doctrine*, est publiée au cours de l'été 1795. Wilhelm G. Jacobs, « Einleitung » in Wilhelm G. Jacobs (éd.) *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1988, p. XXVII.

la Doctrine de la science » (1797)¹⁹⁴. Il se prolonge et s'aiguise au fil de leurs échanges épistolaires de 1799-1802¹⁹⁵.

Nous avons précédemment indiqué les lignes fondamentales de cette polémique, déjà établies dans les débats publics et épistolaires entre Fichte et Schelling bien avant l'arrivée de Hegel à Iéna¹⁹⁶. Le débat tourne autour de la différenciation de l'idéalisme par les divers courants de la pensée allemande de l'époque. Une version particulièrement intense de ce débat est l'échange entre Fichte et Schelling. À l'idéalisme subjectif de Fichte, Schelling opposera un « idéalisme objectif » qui englobe la « totalité du monde », non pas dans une identité subjective, comme le « moi absolu » de Fichte, mais dans l'identité naturelle, c'est-à-dire dans une identité qui naît de l'expérience objective de la nature. Schelling voit dans la nature l'unité principale du monde, l'identité du sujet et de l'objet. Comme nous le constaterons, ce concept schellingien de la nature fournit à Hegel la forme dans laquelle il réussit à faire avancer la notion d'une totalité dynamique, issue du dynamisme organique de la nature.

Cette querelle n'est pas ici directement l'objet de notre propos. Nous la résumerons pourtant brièvement de la manière suivante. La démarche de Schelling dans sa période de jeunesse relève, comme celle de Fichte, d'une révision critique de la philosophie critique de Kant. Mais, à la différence de Fichte, qui cherche à articuler une théorie de la subjectivité en reformulant les fondations du sujet kantien, Schelling remet en cause le rapport classique entre l'homme et la nature en faisant un rapprochement entre la théorie kantienne de la nature et un certain renouvellement du spinozisme. Son point de départ est une interrogation sur le sens de la nature comme nécessité, surtout par rapport à la liberté attribuée à l'homme comme présupposé implicite de la philosophie moderne. Aux yeux du jeune Schelling, le problème qui se pose pour la philosophie post-kantienne (post-critique) est le suivant : quel est le statut du sujet transcendantal compris, d'une part, comme nécessaire et nécessairement déterminé par sa propre naturalité et, de l'autre, comme

¹⁹⁴ Johann Gottlieb Fichte, « Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre » in Immanuel Hermann Fichte (éd.) *Fichtes Werke I*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971 ; Johann Gottlieb Fichte, « Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre » in Immanuel Hermann Fichte (éd.) *Fichtes Werke I*, Berlin, Walter de Gruyter & Co., 1971 ; Johann Gottlieb Fichte, « Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science » in Isabelle Thomas-Fogiel (éd.) *Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1779-1798)*, Paris, J. Vrin, 1999.

¹⁹⁵ Fuhrmans, *F.W.J. Schelling. Briefe und Dokumente I*.

¹⁹⁶ Heinz Kimmerle, « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, 1967 ; Heinz Kimmerle, « Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften », *Hegel-Studien* 4, 1967.

nécessairement libre ? Autrement dit, le problème fondamental pour la subjectivité post-kantienne est celui de la réconciliation entre la nature et la liberté. L'essence du sujet transcendantal kantien est son inconditionnalité. Et pourtant, la subjectivité au sens kantien consiste à se soumettre à des « conditions ». C'est cette « inconditionnalité » qui est le terrain commun de Schelling et Fichte. Cette question de la fondation du sujet transcendantal qui réunit Fichte et Schelling, est l'origine de notre intérêt immédiat pour les philosophies de Fichte et de Schelling par rapport à l'évolution de l'économie de force et de résistance implicite dans la dialectique hégélienne.

Le projet de Fichte, dans la *Doctrina de la science* et ailleurs, part de l'hypothèse que la nature inconditionnelle du sujet transcendantal est autolégitimée, qu'elle va, pour ainsi dire, de soi. Fichte est convaincu que tout commence par le moi transcendantal et que Kant n'a lui-même pas suffisamment expliqué et justifié ce fait. Pour résoudre cette lacune, Fichte met l'accent, comme nous avons déjà vu, sur l'autoconstitution de ce moi transcendantal. Dans ses premiers écrits, Schelling maintient que la question de possibilité de tout savoir du monde (des « jugements synthétiques », selon la terminologie de Kant) revient à la question de savoir en quoi le champ des jugements n'appartient pas à la « nature », c'est-à-dire appartient à un *autre* champ d'être. Dans les années qui précèdent la rupture avec Fichte, Schelling se sert du dispositif fichtéen pour formuler la question ainsi : « Comment peut-on sortir de l'absolu afin d'aller vers quelque chose d'opposé ? » Ce défi est la question à laquelle Schelling et Fichte apportent des réponses fondamentalement différentes.

§ 23. La nature chez Hegel et chez Schelling

Une certaine philosophie de la nature est au centre de la conception hégélienne du sens de l'histoire de la philosophie. « Ce qui est en tant que nature effective est image de la raison divine ; les formes de la raison divine ; les formes de la raison consciente de soi sont aussi des formes de la nature. La nature et le monde spirituel, l'histoire, sont les deux réalités effectives. Nous avons vu se faire jour la pensée qui se saisit elle-même ; elle cherchait à se rendre concrète en elle-même¹⁹⁷. » Selon Hegel, l'histoire de la philosophie est l'histoire de l'effort fait par la pensée qui se saisit. Elle est le paradigme de la force de l'universalisation qui est l'objet de notre propos. En s'efforçant de s'universaliser, de réaliser l'identité entre la nature et le « monde spirituel ». Ce processus de réalisation est le travail long et ardu de l'esprit du monde. La structure de ce travail consiste toujours et partout, dans le système de

¹⁹⁷ Hegel, *Histoire de la philosophie VI*, p. 2111 ; *Geschichte III*, p. 455.

Hegel, en l'impulsion ou la force d'extériorisation et la résistance du matériel qui l'empêche de se réaliser, mais qui – selon notre hypothèse centrale – est tout aussi essentielle à la réalisation de l'esprit que la force qui porte en elle l'universel. L'esprit n'est alors pas un point de référence fixe et stable par rapport auquel se déploie l'histoire de la philosophie. Il est le travail même. « Ce travail de l'esprit : se connaître, se trouver, cette activité est l'esprit, la vie de l'esprit lui-même¹⁹⁸. » Ou bien : « L'esprit se produit en tant que nature, en tant qu'État¹⁹⁹. »

C'est par rapport à cette conception de l'histoire et de la rationalité historique, de l'esprit et de la nature qu'il faut suivre Hegel lorsqu'il porte son jugement sur la philosophie de Schelling. L'importance et la signification du système de Schelling aux yeux de Hegel se laisse mesurer par la situation de ce système dans l'exposition même de la philosophie de l'histoire. La philosophie de Schelling est en effet l'ultime étape de l'histoire de la philosophie, inférieure donc seulement à celle de Hegel.

Nous avons déjà évoqué le problème du statut ontologique de la dialectique spéculative. La question de la *réalité* ou de la *naturalité* de la dialectique préoccupe tout un volet de la philosophie post-hégélienne. Quoique cette question ne soit pas au centre de notre propos, elle réapparaît dans les observations faites par Hegel au sujet de la philosophie tardive de Schelling et de la critique qu'il en avance. Schelling, avoue Hegel, est le « fondateur de la philosophie moderne de la nature²⁰⁰ ». Hegel fait l'éloge de la philosophie de Schelling dans la mesure où celui-ci s'interroge sur le dispositif *conceptuel* qui organise la *pensée* de la nature. La nature n'est pas un simple objet d'observation. Elle comporte aussi une dimension créative ou productive. La découverte originale de Schelling consiste en sa différenciation entre la nature comprise, selon les normes de la physique, comme une « métaphysique de l'entendement » qui se penche sur « l'intelligence morte, figée », refusant de pénétrer la superficie des choses pour en découvrir le niveau conceptuel qui les rend intelligibles, et la nature comprise dans sa fonction conceptuelle. « C'est un des mérites de Schelling d'avoir introduit dans la nature le concept et la forme du concept, d'avoir mis le concept à la place de la métaphysique ordinaire de l'entendement²⁰¹ ». Et pourtant, cette conceptualisation de

¹⁹⁸ Hegel, *Histoire de la Philosophie VI*, p. 2112 ; *Geschichte III*, p. 456.

¹⁹⁹ Hegel, *Histoire de la Philosophie VI*, p. 2112 ; *Geschichte III*, p. 456. Cf. F. Beiser, « Hegel and Naturphilosophie », *Studies in History and Philosophy of Science* 34A(1), 2003

²⁰⁰ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie V 1*, Pierre Garniron (trad.), J. Vrin, Paris 1978, p. 2063 ; *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke in 20 Bänden, Tome 19*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 444.

²⁰¹ Hegel, *Histoire V 1*, p. 2064 ; *Geschichte II*, p. 444.

la nature comporte, selon Hegel, de sérieuses lacunes d'analyse. Car la forme que donne Schelling à cette dimension conceptuelle – en guise de triplicata des « *Potenzen* » – finit par se figer dans un type de formalisme aussi inutile que le formalisme subjectif de Fichte tant critiqué par Schelling. Bien que la notion de progrès soit développée de manière adéquate, ce progrès ne devient qu'un autre type de schéma froid et superficiel²⁰². Étant donné l'absence d'une genèse organique des formes à travers lesquelles la nature se laisse comprendre, Schelling se trouve dans l'obligation de chercher les formes conceptuelles de l'imagination strictement subjective. Il lui manque, aux dires de Hegel, une notion du concept comme autoconstituant, autonome et autogénétique.

Comme nous le verrons plus en détail, le reproche général que fait Hegel à Schelling est donc celui d'un *formalisme*. Bien que Schelling fasse considérablement avancer le concept de la nature et du rapport entre la nature et l'esprit, ce rapport demeure figé dans un schématisme impraticable. « Ce formalisme, accrocher un schéma extérieur à une sphère de la nature que l'on veut examiner, est le procédé extérieur de la philosophie de la nature ; et elle emprunte ce schéma lui-même à l'imagination (*Phantasie*). Tout cela est fait pour échapper à la pensée ; et ce n'en est pas moins là l'ultime détermination simple dont il s'agit²⁰³. » Hegel reconnaît que Schelling laisse varier les formes que prend l'esprit ou le côté subjectif dans la matérialité de la nature. Mais il considère que Schelling n'échappe jamais au besoin de fixer les formes d'un point de vue et selon des critères qui sont extérieurs à la nature elle-même²⁰⁴.

Aux yeux de Hegel, Schelling saisit « la vérité de la nature » en la comprenant comme « monde intellectuel ». Ce qui lui manque, selon Hegel, c'est une notion qui comprend les deux, à la fois la nature comme intellect ou comme pensée et la pensée de la nature. Le message de Hegel est clair : la philosophie de la nature de Schelling a besoin d'une dimension qui dépasse l'opposition entre la nature de la pensée et la pensée de la nature, qui élève ce couple analytique à un niveau supérieur. « Il manque à cette forme le développement, qui est le logique, et la nécessité de la progression. L'idée est la vérité, et

²⁰² Hegel, *Histoire V 1*, p. 2064 ; *Geschichte II*, p. 445.

²⁰³ Hegel, *Histoire V 1*, pp. 2064-2065 ; *Geschichte II*, p. 445.

²⁰⁴ Cf. W. Hartkopf, « Origins of Dialectic in Schelling and Hegel. Similarities and Differences », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30(4), 1976 ; Panagiotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik: Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979 ; Panagiotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik : eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979 ; Erhard Oeser, *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings; ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems, Überlieferung und Aufgabe 1*, R. Oldenbourg, Wien, 1965.

tout ce qui est vrai est idée ; cela doit être démontré, et la systématisation de l'idée en monde doit être montrée en tant que dévoilement nécessaire, révélation nécessaire. Schelling n'ayant pas appréhendé ce côté, le logique, le penser font sentir leur absence²⁰⁵. » La forme de cette unité est, du point de vue de Hegel, une grande découverte. Mais tant que cette forme reste en soi, sans la possibilité de se dépasser pour enfin se comprendre comme forme, pour se penser comme forme, elle reste, comme chez Schelling, limitée, dérivée, secondaire²⁰⁶.

§ 24. La force vitale. Le rejet de la *mathesis universalis*. La liberté naturelle et la libération de la nature

On évoque souvent trois périodes dans l'évolution de la carrière philosophique de Schelling : La première période, celle de la philosophie transcendantale et de la philosophie de la nature, couvre les années 1795-1800 ; la seconde période inclut sa réflexion sur le développement d'une théorie post-cartésienne de la subjectivité ; la troisième période correspond à sa critique générale de l'idéalisme hégélien²⁰⁷. C'est évidemment la première période qui aura un rôle décisif dans la structuration de la dialectique spéculative de Hegel au début des années 1800, et c'est alors que la proximité entre Hegel et Schelling correspondra à la genèse du système philosophique de Hegel, ainsi que la décision principale de résister à la formation d'une pensée systématique. Comme nous le savons, il s'agit aussi d'une période déterminante pour la genèse de la réflexion de Fichte.

Dans ses premiers écrits, *Du Moi comme principe de la philosophie, ou sur l'Inconditionné au savoir humain* (1795) et *Lettre philosophique sur le dogmatisme et la critique* (1796), le jeune Schelling s'attache aux thèses de Fichte qui posent le monde comme une construction du moi. Mais son séjour comme *Dozent* à Leipzig (1796-1798) lui permet d'approfondir ses connaissances des recherches en cours en physique, chimie et médecine. Les dernières découvertes dans ces domaines éveillent en lui l'idée d'une synthèse philosophique qui comprendrait et la nature et l'esprit, et qui contribuerait donc au dépassement définitif du dualisme cartésien. Certaines découvertes scientifiques, lui semble-t-il, paraissent révéler une unité cachée de toutes les forces naturelles à travers les domaines organique et inorganique. L'« électricité galvanique » postule la transformation d'énergie électrique en énergie chimique, permettant

²⁰⁵ Hegel, *Histoire V 1*, p. 2071 ; *Geschichte II*, p. 454.

²⁰⁶ Cf. Manfred Frank, *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Suhrkamp Verlag, Francfort-sur-le-Main, 1975.

²⁰⁷ Xavier Tilliette, *Schelling Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1999.

d'envisager ainsi une continuité entre le monde physique et la physiologie du corps humain. La découverte par Lavoisier de la composition de l'air (1775) ainsi que du processus de l'oxydation (1783) ont certainement intéressé Schelling. Les recherches du médecin écossais John Brown et du biologiste allemand Karl Friedrich von Kiemeyer sur la nature des excitations physiologiques exploraient les rapports entre « forces d'excitation », s'opposant à la notion courante de force vitale (*Lebenskraft*) surnaturelle (liée au complexe newtonien), et postulant plutôt l'existence de « forces vitales » organiques en rapport avec des forces mécaniques. En février 1793, Schelling assiste à une conférence de Kiemeyer intitulée « Sur le rapport des forces organiques » qui influencera de façon décisive son parcours philosophique. Selon Kiemeyer, le processus vital est déterminé par trois fonctions fondamentales : sensation (*Empfindung*), mouvement (*Bewegung*) et autoconservation (*Selbsterhaltung*). Ces fonctions s'ordonnent en rapport avec trois types de force organique : sensibilité (*Empfindlichkeit*), irritabilité (*Erregbarkeit*) et reproduction (*Wiedererzeugung*), des termes qui sont courants dans les écrits de Schelling à l'époque. L'idée fondamentale de Kiemeyer, qui se révèle déterminante pour la philosophie de la nature en général et pour Schelling en particulier, postule la continuité du développement naturel des niveaux inorganiques à l'organisation organique et jusqu'à l'émergence de l'esprit²⁰⁸. Du point de vue de Schelling cette idée renverse définitivement le principe cartésien, mécaniste, de la nature et remet en cause la démarche de la *Doctrine de la science* de Fichte. Schelling opère cette remise en cause de façon directe dans ses *Idées pour une philosophie de la nature* (1797).

Dans les *Idées*, Schelling aborde la question de la nature sur deux plans : (1) il se rattache à un certain nombre de concepts développés par Kant dans sa philosophie anthropologique de la nature, en partie dans les ouvrages pré-critiques, en partie dans les *Fondements métaphysiques des sciences naturelles* (1786) ; (2) il s'oppose directement à la mathesis cartésienne en prolongeant le débat largement répandu par rapport à la démarche révolutionnaire de Newton. Schelling se place ainsi parmi ceux qui voient dans la théorie de la gravitation non pas une réponse à la question de l'essence de la force dans la nature, mais un simple déplacement du problème originel. On se rappelle que Newton postule la force comme stimulation externe à un corps en mouvement. Ce faisant, il rejette toute la tradition de la physique aristotélicienne qui considère la force comme une modalité de l'être de l'objet.

²⁰⁸ Kuno Fischer, *F.J.W. Schelling, Werke und Lehre, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 7*, Heidelberg, 1923, p. 345.

Selon la théorie de la gravitation, la force présente dans un objet ne serait pas une substance propre à la matière, mais une perturbation externe, fondamentalement indépendante de l'objet, qui provoque un changement de mouvement. Ce parcours amène Schelling à une confrontation avec Fichte qui sera déterminante tant pour l'accomplissement de sa philosophie de la nature dans *Première Esquisse d'un système de la philosophie de la nature* (1799), que pour les bases épistémologique et ontologique de ses systèmes philosophiques postérieurs. Cette confrontation oppose une conception cartésienne, mécanique de la nature – pour laquelle celle-ci n'est que l'étendue, la géométrie matérialisée – à une conception dynamique, évolutive. Fichte, qui représente l'aboutissement de cette méprise à l'égard de la nature est, aux dires de Schelling, « dans la physique comme dans la philosophie un mécanicien²⁰⁹ ».

Dans son raisonnement, Schelling amorce le problème d'une philosophie de la nature en partant de la notion coutumière de l'état de nature où « l'homme fut en union avec lui-même et avec le monde qui l'entourait²¹⁰ ». L'homme appartient donc à cet état de nature. Son départ ne peut être considéré comme le résultat d'un processus naturel mais comme une rupture dans l'union de l'homme et du monde. Le départ de l'homme n'est pas partie intégrante de l'évolution naturelle de l'homme. Au contraire, il représente la séparation de deux destins et la différenciation de l'essence de l'homme de celle de la nature²¹¹. Ce moment de divergence organise le principe schellingien de la liberté. Selon ce principe, l'homme est l'être dont l'esprit est l'élément même de la liberté ; la nature est l'essence qui l'encombre. Il serait donc impossible de comprendre comment l'homme a quitté l'état de nature si l'on ne comprenait pas que « son esprit dont l'élément est la liberté, aspire à se libérer par lui-même, à s'arracher aux fers et à la prévoyance (*Vorsorge*) de la nature et devait s'abandonner au destin incertain de ses propres forces afin de revenir un jour en vainqueur

²⁰⁹ Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling & Manfred Schröter, *Darstellung eines Systems der Philosophie 1856-1861 VII, Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, C.H. Beck und R. Oldenbourg, München, 1927, p. 103. Toutes les traductions françaises des textes de Schelling sont les nôtres.

²¹⁰ F. W. J. Schelling, « 'Einleitung' zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur » in Manfred Frank (éd.) *Ausgewählte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 250.

²¹¹ Selon l'analyse de Kondylis, la séparation entre l'homme et la nature dans la démarche du jeune Schelling ne serait ni symbolique, ni « essentielle », mais « anthropologique ». Panagiotis Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Klett-Cotta, Stuttgart, 1979, p. 554.

et par son propre mérite, à cette condition dans laquelle il a passé, ignorant de lui-même, l'enfance de sa raison²¹². »

Il appartient donc à la nature de l'esprit humain de vouloir se libérer de la nature. L'essence de l'esprit humain est la liberté ; la nature est la scène de l'emprisonnement et de la prévoyance complaisante. La nature prédispose tout, rien n'est laissé au hasard. Tout ce qui s'y passe est contraint par la nécessité, par cette loi qui demeure par essence inconnue. La libération de l'homme commence par le questionnement. Elle est donc contemporaine à l'émergence de la philosophie. Se demander comment sont possibles la nature et notre expérience de la nature, se poser la question de la nécessité de la nature, de son principe, de sa loi, c'est s'arracher aux fers de la nature et se livrer à la contingence et à l'inconnu. Soulignons que la libération ne présuppose pas l'acquisition de la connaissance, seulement sa recherche. C'est le questionnement qui constitue l'homme, l'engagement en face de l'inconnu. Être homme, c'est faire hardiment face à ce qui résiste à une connaissance pleine de l'homme. La nécessité de la nature est l'archi-loi, l'obligation absolue. Le moment fondateur de l'homme correspond à la volonté de résister à cette nécessité, de spéculer sur les gains et d'en accepter les risques.

La fondation de l'homme est à la fois cette prise en compte de sa différence avec la nature et l'aspiration à échapper à ce qui entrave sa liberté. Alors l'esprit apparaît et se constitue en s'éloignant de ce qu'il n'est pas. Et pourtant, explique Schelling, cet éloignement n'est pas la fin de l'homme, mais le moyen. Il ne s'agit pas de se pétrifier dans une opposition immobile entre l'homme et le monde, l'esprit et la matière. L'être de l'esprit s'avère une posture sceptique par rapport à sa possibilité essentielle. Ou comme le formule Merleau-Ponty, « La Nature est pour Schelling comme pour Kant, "l'abîme de la raison humaine" : L'être nécessaire ne serait pas premier s'il ne pouvait se mettre en question, et, s'il le fait, s'il pose comme disait Kant "Woher bin ich denn ?", il se récusé comme être premier²¹³. » Bien que distinct de sa situation originaire dans l'état de la nature, l'homme subsiste dans le monde. Il vit une filiation active avec les objets qui lui sont présents. « L'homme n'est pas né pour gaspiller sa force spirituelle dans la lutte contre les chimères d'un monde

²¹² Friedrich W. J. Schelling, *Von der Weltseele. Werke I*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchandlung, 1927, pp. 662-663.

²¹³ Merleau-Ponty, Maurice, « Le concept de Nature », *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Éditions Gallimard, 1968, p. 196. Cf. aussi Wilhelm G Jacobs, « Geschichte als Prozeß der Vernunft » in Hans Michael Baumgartner (éd.) *Schelling: Einführung in seine Philosophie*, München, Karl Alber Verlag, 1975, pp. 39-44.

imaginaire, mais pour exercer toute sa force par rapport à un monde qui porte une influence sur lui, qui lui fait sentir son pouvoir, et sur laquelle il peut agir à son tour. Entre lui et le monde ne doit s'établir aucun fossé ; entre les deux, le contact et l'action réciproques doivent être possibles car ce n'est qu'ainsi que l'homme devient homme²¹⁴. » L'homme se rend homme par l'emploi de ses forces individuelles contre celles du monde matériel. « C'est alors que l'esprit et la matière se séparent l'un de l'autre comme deux essences hostiles²¹⁵. » Mais l'homme n'est pas un objet simple. Il n'y a pas de conflit matériel en lui. S'il y a opposition, elle est enracinée dans l'activité de l'homme, dans l'homme en tant que force d'action. L'homme n'est ni cause, ni effet. Non seulement l'homme mais aussi la matière deviennent réels à travers l'action et la réaction des choses. L'être-matière est l'action réciproque des particularités matérielles. Une chose matérielle se distingue, se rend chose, par la force de son interaction avec d'autres choses. Cette force ne se laisse pas réduire sur le plan de la nature matérielle. « Vous devez donc admettre que ni forces sans matière, ni matière sans forces ne sont imaginables. Cependant la matière est le dernier substrat de votre connaissance que vous ne pouvez pas dépasser ; et comme vous ne pouvez pas expliquer ces forces à partir de la matière, vous ne pouvez pas non plus les expliquer empiriquement, c'est-à-dire à partir de quelque chose en dehors de vous, ce que, conformément à votre système, vous devriez pouvoir faire²¹⁶. » Que cette réflexion renvoie au débat autour du soi-disant « irrationalisme » de Schelling ne nous concerne pas ici²¹⁷. Il suffit de souligner que le jeune Schelling accorde à la force un statut transcendantal – qui dépasse certes l'aspiration de Hegel à ce propos – en postulant l'irréductibilité de la force à la nature. Le rapport entre cette transcendance et la philosophie transcendantale assure la continuité entre la dynamique d'action et de réaction, de force et de résistance sur le plan de la nature et de l'esprit. Car la transcendance de la force relève de l'entrave empirique. Les organes physiologiques n'ont pas la capacité de rendre la vie intelligible parce qu'ils présupposent à leur tour un principe impulsif, un « principe plus élevé » dans un registre qui les dépasse²¹⁸. Ce « principe plus élevé » n'est donc pas seulement la supposition préalable de tout rapport mécanique dans la nature, il est la *conditio sine qua non* de toute expérience et de toute compréhension de la nature. Tout phénomène externe serait

²¹⁴ F.W.J. Schelling, *Von der Weltseele, Werke I*, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1927, p. 663.

²¹⁵ Schelling, *Weltseele*, p. 666.

²¹⁶ Schelling, *Weltseele*, p. 667.

²¹⁷ Voir, par exemple, Wieland, « Die Anfänge », p. 257.

²¹⁸ Schelling, *Weltseele*, p. 698.

dépourvu d'intelligibilité s'il n'y avait pas de communication entre la faculté de l'entendement et le phénomène. L'élément de cette communication primordiale est la force²¹⁹. De la matière la plus fondamentale jusqu'à la substance même de l'esprit humain, il y a donc continuité. L'essence commune de cette continuité est la force. C'est sur un plan commun, plus élevé et plus compréhensif que les principes de la nature matérielle et l'esprit se retrouveront unifiés. Il s'agit d'un « Système de la Nature » dont le principe fondamental serait la « force vitale » (*Lebenskraft*)²²⁰. Cette force vitale n'est pas à confondre avec une triviale conception mécanique de force. Car une telle force ne se laisse représenter que comme finie, suscitant soit un équilibre inanimé, soit une constellation vainqueur-vaincu tout aussi usée. Schelling vise une troisième alternative, une unité plus haute qui préserve la dynamique de l'opposition impliquée par la « force vitale », un terme qui se situe au-delà des sciences naturelles²²¹. Cette unité est la préoccupation de ce que Schelling baptise la physique spéculative et qu'il différencie radicalement des conceptions kantienne et fichtéenne de la nature²²². La force n'est donc pas seulement l'essence de la nature. Elle est le lieu commun de la nature et de l'esprit.

§ 25. La liaison spirituelle

Les principes modernes de méthodologie scientifique reposent sur un paradoxe : la science se charge, d'une part, de former des théories destinées à engendrer de nouvelles connaissances empiriques, et d'autre part, d'envisager des situations expérimentales qui permettent de confirmer ou de remettre en question la théorie. Elle présuppose donc l'universalité d'une théorie afin de la mettre à l'épreuve dans sa particularité : le particulier se fonde sur l'universel qui, à son tour, s'appuie sur la vérité du particulier. Pour qu'un critère de vérité soit applicable à un objet donné, il faut qu'il soit applicable à tout objet, qu'il y ait continuité conceptuelle entre les objets et entre un objet donné et la théorie qui porte sur lui. L'entendement demeure à l'appui d'un consensus empirique. Qu'est-ce qui relie conceptuellement les objets du monde naturel, les rendant ainsi assimilables aux principes qui organisent l'universel ? Si le monde a un sens, et si ce sens ne comporte pas seulement un rassemblement contingent de fragments inintelligibles, c'est que, d'une

²¹⁹ Friedrich W Schmidt, *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, J.B. Metzler Verlag, Stuttgart, 1971, pp. 25-31.

²²⁰ Schelling, *Weltseele*, p. 699.

²²¹ Schelling, *Weltseele*, p. 700.

²²² M.E. Fleischmann, « Science et intuition dans la Naturphilosophie de Schelling » in *Actualité de Schelling*, éd. Guy Planty-Bonjour, Paris, Librairie J. Vrin, 1979, p. 53.

manière ou d'une autre, ces fragments constituent une homogénéité conceptuelle : ils se laissent catégoriser et donc comprendre selon une logique singulière et universelle.

Ce paradoxe qui marque les sciences naturelles modernes n'a rien de novateur : il reflète l'opposition inaugurale de la philosophie – systématisée par Descartes en forme de *mathesis universalis* – entre esprit et matière, pensée et monde. Comment, se demande la philosophie au moment de sa naissance, puis-je être dans le monde et conscient du monde ? Ce double *genitus* anime et hante l'histoire de la philosophie : la conscience du monde est du monde, le *genitus subjectus* marquant la différence irréductible entre celui qui pense est ce qui est pensé, le *genitus objectus* marquant leur identité. Cette impossibilité fondatrice est l'entrave même à la démarche qu'elle nécessite. Cette aporie qui prolonge le postulat parménidien de l'identité de l'être et du penser est l'un des impératifs implicites au cœur de la réflexion hégélienne²²³. Ses racines sont ici, dans les problématiques de la philosophie de la nature de Schelling. On fait déjà face à l'impossible unité, à l'impraticable liaison entre l'inclination infinie de l'esprit et la matérialité finie du monde naturel. Mais à la différence de Hegel qui cherche la synthèse des deux termes opposés dans le dispositif conceptuel rendu possible par une réinterprétation de la philosophie subjective de Fichte, Schelling cherche la synthèse dans une unité plus énigmatique : la « liaison spirituelle » (*geistige Band*)²²⁴. Malgré l'immense dette intellectuelle de Hegel envers Schelling, il y a sur ce point une divergence importante entre leurs chemins respectifs. Prolongeant la démarche du célèbre fragment de Parménide, Hegel veut suivre, dans le « Livre I » de la *Science de la logique* (1812), les déterminations de la pensée à partir de l'immédiateté indéterminée de l'être, tandis que Schelling dans sa *Philosophie de la nature* et ailleurs, cherche à développer la notion d'unité plus fondamentale. Comme nous l'avons déjà vu, la forme la plus élevée de l'étant, de tout ce qui existe, est la liberté²²⁵. « Ni à partir de celle-ci seule [la pensée] ni à partir de celui-là seul [l'être] la naissance des choses peut-elle être conçue (*begriffen*) », explique Schelling dans *De l'Âme du monde*, « mais à partir de l'unité (*Einsseyn*) nécessaire des deux, de tous et de chacun comme de la liaison elle-même. La complétude des déterminations dans tout ce qui est réel est tout à fait la même que cet accomplissement de l'éternel lui-même, force de quoi [le réel] est le tout dans l'identité et l'identique dans la totalité²²⁶. » La liaison est donc éternelle. L'activité qui consiste à compléter des phénomènes naturels constitue le

²²³ Parménide, *Le poème*, présenté par Jean Beaufret, Paris, P.U.F. 1955, p. 79.

²²⁴ Schelling, *Weltseele*, p. 429.

²²⁵ Cf. Heidegger, *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit* (1809), Hildegard Feick (éd.), Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1971, pp. 194-198.

²²⁶ Schelling, *Weltseele*, p. 431.

processus de réalisation de la liaison, c'est-à-dire de l'éternel. La liaison est primordiale par rapport à l'être dans le sens où l'être de ce qui est relié par la liaison est la durée alors que l'essence de la liaison est l'éternel. Cette nuance accorde à la liaison une position particulière entre l'être et le non-être dont l'unité est le temps²²⁷. Le mouvement de toute chose est l'expression de la liaison spirituelle qui assume diverses formes à travers les différents niveaux de matérialité de la nature. Ainsi, la première liaison constitutive de la substance la moins matérielle est la lumière, la deuxième, plus matérielle, est le magnétisme, la troisième, la plus matérielle, est la gravitation.

Dans la nature, constate Schelling, tout s'efforce continuellement de progresser. Tout agit comme poussé par une pression qui le précède. Un étant qui ne soit pas habilité par un autre étant ou par une exigence externe – par une « Prothée de la Nature²²⁸ » – se laisse difficilement imaginer.

§ 26. La déduction du monde des objets à partir du moi. L'activité aveugle du moi et l'être-borné. L'être comme liberté restreinte spirituelle.

Dans ses premiers écrits sur la philosophie de la nature, Schelling représente la nature comme une totalité organique unifiée par un seul dispositif de force. Dans le *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800), il prolonge cette quête sur le plan épistémologique en s'interrogeant sur le statut et la modalité de connaissance des objets naturels. Si, comme suggèrent les résultats de ses premières recherches, la nature est une productivité dynamique unifiée par une force commune, comment parvient-on à la connaître ? Et quel est le mode d'être de cette connaissance qu'on parvient à en avoir ?

Il est évident que les recherches épistémologiques de Kant et de Schelling partent de présupposés fondamentalement différents. Alors que l'épistémologie kantienne pose la question de savoir comment le sujet peut connaître l'objet, Schelling se demande comment il se peut que l'objet se fasse connaître par le sujet. Pour Kant, il s'agit du sujet venant à l'objet ; pour Schelling, il est question de l'objet venant au sujet. Tout comme les développements dialectiques du futur système hégélien, le *Système de l'idéalisme transcendantal* expose non seulement une théorie dynamique de la connaissance mais aussi l'itinéraire du devenir-sujet de l'objet de la connaissance. Et pourtant le point de départ de la « philosophie transcendantale » est étrangement kantien. Car elle postule que « non

²²⁷ Schelling, *Weltseele*, pp. 432-433.

²²⁸ Schelling, *Weltseele*, p. 448.

seulement un monde de choses existe en dehors de nous, indépendamment de nous, mais aussi [que] nos représentations s'accordent avec lui, de sorte qu'il n'y a rien d'autre dans les choses que ce que nous représentons en elles²²⁹. » Il est clair que Schelling serait d'accord pour dire que la chose-en-soi ne saurait se présenter directement à la conscience, qu'elle n'apparaît qu'en tant que représentation, et que son essence s'avère donc fondamentalement phénoménologique. Et pourtant, avance Schelling, la représentation, au sens kantien, suppose un lien entre la conscience et le monde, un lien qui jusqu'alors n'a pas été suffisamment expliqué. Dans un premier temps la philosophie transcendante s'interroge sur la manière dont « des représentations peuvent s'accorder absolument avec des objets qui leur sont tout à fait indépendants²³⁰ ». Ce segment de la philosophie transcendante relève de ce que Schelling nomme la « philosophie théorique ». La mutation schellingienne (qui sert de principe fondamental à Hegel) consiste à admettre que l'observation, dans la philosophie transcendante comme dans les sciences humaines, apporte un changement à l'objet observé. Ce changement est la deuxième préoccupation de la philosophie transcendante. À supposer qu'il y ait continuité entre l'esprit et le monde naturel, comment cette continuité, est-elle possible, et « comment se fait-il que quelque chose d'objectif soit mutable par quelque chose de simplement pensé, de manière à ce que ce qui est objectif s'accorde complètement avec le pensé²³¹ » ? Quelle est donc cette filiation entre sujet et objet, ce lieu commun entre ce qui change et ce qui est changé ?

Le poids de la démarche schellingienne relève donc de sa divergence radicale des philosophies de la nature modelées selon les principes des sciences naturelles. Pour Schelling, la philosophie de la nature ne consiste pas à dresser un catalogue de concordances entre les choses dites « naturelles » et les « lois » aussi supposées comme « naturelles ». La nature n'est pas autre chose que la production de l'objet dans le sujet ; la philosophie de la nature s'intéresse à l'interprétation de la nature en tant qu'unité. L'« expérience » se présente comme le devenir-objet de la conscience de soi. Elle est le devenir-objet du moi.

C'est au moment de la conceptualisation de la subjectivité qu'on voit le rôle essentiel que joue une dynamique de force et de résistance chez Schelling. La « Dédution générale de l'idéalisme transcendantal » présente l'autoconstitution du moi comme ressort de

²²⁹ F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus, Werke II, Ausgewählte Schriften*, Manfred Frank (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1985, p. 346.

²³⁰ Schelling, *System*, p. 347.

²³¹ Schelling, *System*, p. 347.

l'opposition de l'être-contraint (*Gezwungenheit*) du moi et son être-borné (*Begrenztsein*). S'enchaînant à l'épistémologie du moi développée dans la *Doctrine de la science* de Fichte, Schelling analyse le statut primordial du moi et de l'identité moi = moi. Et pourtant Schelling, quant à lui, justifie la priorité accordée à cette proposition par une réflexion sur l'ontologie du sujet. Car « comme le moi est aussi immédiatement par son être-pensé (*Gedachtwerden*) (car il n'est autre que l'auto-penser (*Sichselbstdenken*)), alors la proposition moi = moi est identique à la proposition "je suis", au lieu de la proposition A = A, elle ne dit rien d'autre que : Quand A est posé, il est posé en identité avec lui-même²³² ». Selon Schelling, le moi est le seul fondement de la réalité. Toutefois, conformément à la conviction concernant le rapport immédiat entre la philosophie et la production du savoir, c'est le mécanisme du surgissement du savoir qui constituera l'intérêt de l'idéalisme transcendantal. « Mais avant que ce mécanisme ne soit dérivé, se présente la question de savoir comment nous en venons à accepter un tel mécanisme en général. Nous observons le moi dans cette déduction comme une activité totalement aveugle. Nous savons que le moi original n'est qu'activité ; mais comment en venons-nous à le poser comme activité aveugle²³³ ? » La réalité objective n'est pas immédiatement présente au sujet, elle surgit. Elle n'est pas spontanée (la spontanéité absolue étant l'équivalent de l'éternité absolue). Elle se présente dans le temps selon une certaine logique de déploiement. Elle ne se produit pas en entier, mais peu à peu. Elle se réserve, elle se restreint. Cette nécessité est à la base de la dynamique fondamentale de force et de résistance dans le texte de Schelling et le principe ontologique au centre de la démarche hégélienne : qu'il y ait temps, qu'il y ait espace, c'est-à-dire qu'il y ait réalité objective en général, présuppose que l'apparition de la vérité soit freinée, qu'il y ait résistance à ce qui est certain. Le moi est, selon Schelling, producteur et réceptacle de cette certitude. Il est l'immédiateté (*Unmittelbarkeit*) de cette certitude. Mais pour que cette certitude soit savoir, il faut bien qu'elle soit réalisée. Le moi est « activité aveugle », une espèce de substance non définie, mobilité pure, essence indéterminée. Pour que cette activité ait une existence et un sens, il faut qu'elle soit déterminée et posée (*gesetzt*) par rapport à soi-même.

La conscience de soi, tout comme la réalité elle-même, est une évolution, une autoproduction échafaudée sur un conflit originaire. L'être de la conscience de soi se montre donc fondamentalement historique : son engendrement est un processus temporel,

²³² Schelling, *System*, p. 377.

²³³ Schelling, *System*, pp. 378-379.

un développement qui détermine aussi le monde comme produit et comme production. La philosophie, d'après Schelling, est cette histoire, la production de signification historique à travers différentes époques²³⁴.

L'existence de l'être-contraint (*Gezungenheit*) se laisse donc déduire de la nature du moi. Mais la question de l'être-contraint, dit Schelling, présuppose une « libre activité originaire » qui formerait un tout avec l'être-contraint. « La liberté est le seul principe auquel tout est appliqué et nous n'apercevons rien qui ne soit présent en dehors de nous, mais seulement la réduction (*Beschränktheit*) de notre propre activité libre²³⁵. » Le monde objectif n'est pas accidentel. Il est une détermination de l'esprit, déduit au cours du processus du devenir-savoir du moi.

Nous avons vu que le moi en tant qu'activité aveugle s'avère insignifiant puisque indéterminé. Ce qui n'est pas posé (*gesetzt*), ce qui n'est pas délimité, n'est pas intelligible. Il faut au moi les déterminations de la réalité concrète pour qu'il soit déchiffrable sur le plan de l'entendement. Le moi pur consiste en activité pure, contenu sans forme, substance sans cohérence. Mouvementé de manière absolue, ce moi incorpore l'être-contraint absolu. Cette activité fonctionne comme l'extériorisation absolue de son contenu, comme l'expression infinie de son contenu. Essence sans forme, ce moi n'a pas de durée ni d'étendue. Cette condition primordiale est ce que Schelling appelle la liberté. Située aux limites ontologiques, elle n'existe pas au sens commun. Ou bien, dans une autre optique, elle précède l'être même. Car l'être même n'est que l'expression d'une « liberté restreinte (*gehemmten Freiheit*)²³⁶ ». La liberté au sens de Schelling n'est pas un prédicat, n'est pas une simple qualité de quelque chose qui existe. Car ontologiquement elle précède toute existence, toute détermination humaine. Son interrogation vise la liberté non pas, comme le formule Heidegger, « comme supplément et équipement de la volonté humaine, mais comme essence de l'être véritable, comme essence de la fondation de l'étant en général²³⁷ ». La liberté précède donc toute détermination existentielle de la liberté : avant qu'il y ait un étant libre, il y a liberté. L'apparition du moi et de tout fonctionnement épistémologique s'ensuit d'une résistance à cette liberté originaire. Tout ce qui est, n'est que dans la mesure

²³⁴ Schmidt, *Zum Begriff*, pp. 79-83

²³⁵ Schelling, *System*, p. 379.

²³⁶ Schelling, *System*, p. 379.

²³⁷ Martin Heidegger, *Schellings Abhandlung*, p. 11. « als Zugabe und Ausstattung des menschlichen Willens, sondern als Wesen des eigentlichen Seins als Wesen des Grundes für das Seiende im Ganzen ».

où il fait suite à une résistance, une contrainte, à cette liberté. Ce n'est que par la résistance qu'un objet entre dans le savoir. L'être, dit Schelling, « est donc notre activité libre qui est ligotée au savoir²³⁸ ». La liberté, dans la mesure où elle est limitée, où elle subit une résistance à son mouvement illimité, ouvre sur le domaine de l'être et se présente au domaine du savoir. C'est donc la délimitation, la détermination, la restriction de cette liberté originaires qui constituera le savoir. Cet être-borné (*Begrenztheit*) est la condition constante du savoir. Il est la présupposition fondamentale de tout appareil conceptuel et toute épistémologie. La présence simultanée de l'expression énergétique de l'« activité aveugle » du moi et l'entrave qui s'y oppose sont les assises de la subjectivité humaine. L'antagonisme incessant est la *conditio sine qua non* de l'homme. « Mais en revanche nous n'aurions aucun concept d'activité limitée s'il n'y avait pas en même temps en nous [un concept d'activité] non limitée. Cette coexistence nécessaire d'une [activité] libre et non limitée et d'une activité non limitable dans un même sujet identique doit être, s'il y en a une, nécessaire, et cette nécessité de déduire appartient à la philosophie plus élevée qui est à la fois théorique et pratique²³⁹. »

La constitution de la conscience de soi est également déterminée par cette opposition entre liberté et contrainte. La conscience de soi consiste en le moi qui se regarde. Comme le moi est originaires cette « activité aveugle », le mouvement du moi jusqu'à la conscience de soi comporte semblablement la délimitation d'une force théoriquement infinie. Pour devenir conscient de soi même, le moi dresse une résistance à sa propre inclination infinie. « En venir à la conscience et être limité sont l'un et le même. Seul ce qui est limité en moi, pour ainsi dire, vient à la conscience ; l'activité limitante tombe en dehors de toute conscience, justement parce qu'elle est la cause de tout être-limité. L'être-limité doit apparaître comme indépendant de moi, parce que je ne peux apercevoir que mon être-limité, et non pas l'activité par laquelle [elle] il est pensé[e]²⁴⁰. » Sans cet être-limité, la force interne du moi – cette « activité aveugle » – est conceptuellement invisible. Comme elle ne se présente en aucune catégorie conceptuelle, l'entendement s'avère incapable de la percevoir. Elle ne saurait être l'objet d'aucun concept, pas plus qu'elle ne participerait à la formation d'une quelconque pensée.

²³⁸ Schelling, *System*, p. 379.

²³⁹ Schelling, *System*, p. 379.

²⁴⁰ Schelling, *System*, p. 390.

Le dernier moment de la formation de la conscience de soi comporte l'assimilation des deux moments précédents : l'activité illimitée du moi pur et la détermination contraignante de l'objectif. Les deux premiers moments constituent les côtés subjectif et objectif de la conscience de soi. À la fois limitante et limitée, la conscience de soi forme un troisième terme synthétique qui préserve le conflit entre les deux premiers termes : activité extériorisante indéterminée d'un côté, et résistance délimitante de l'autre. Et pourtant, il faut souligner que ce caractère conflictuel n'est pas un simple prédicat du moi, ni un principe secondaire de son fonctionnement. Le moi est ce conflit, cette collision sur le plan dynamique. Les deux aspects du moi, l'extériorisation subjective et la résistance objective, ne sont pas pensables séparément : l'extériorisation présuppose l'extériorité dont la résistance de l'existence concrète est la garantie. La négativité de l'objectif présuppose l'opposition du principe abstrait ou subjectif. Le moi est le conflit dont l'activité des deux faces est l'origine.

Plus que la « mécanique » conceptuelle de Hegel, celle de Schelling risque des images vivantes, inscrites nettement dans une logique du mouvement et dans des métaphores empruntées aux sciences physiques de l'époque. Ainsi dans l'opposition entre le subjectif et l'objectif, Schelling conçoit une constellation vivement spatiale pour concrétiser le rapport entre l'interne (subjectif) et l'externe (objectif). Ceux-ci seraient organisés par rapport à leurs sens (spatiaux) et leurs aspirations dynamiques, se réalisant sur un plan géographique : « Le moi a tendance à produire l'infini ; ce sens (*Richtung*) doit être pensé comme se déplaçant vers l'extérieur (comme centrifuge), mais il n'est pas différenciable en tant que tel sans une activité qui retourne vers le moi comme centre. Celle-là, l'activité se déplaçant vers l'extérieur, infinie selon sa nature, est l'objectif au moi, celle-ci retournant au moi n'est autre que l'effort (*Streben*) de se contempler dans cette infinitude. En général, par cette action, l'intérieur et l'extérieur au moi se séparent ; avec cette séparation, un conflit s'installe dans le moi qui n'est à expliquer qu'à partir de la nécessité de la conscience de soi²⁴¹. » Le côté subjectif du moi schellingien tend donc vers l'infini ; mais cette tendance (centrifuge) (de l'ordre d'une sphère en situation d'expansion) est en même temps la détermination d'un point, d'une singularité, d'une position spatio-temporelle immatérielle, d'une substance intellectuelle impensable. Nous avons déjà vu dans quelle mesure les antagonismes naturels, c'est-à-dire la dynamique de force et de résistance sur le plan de la nature (matérielle), constituent le temps et l'espace, l'infini et le fini se liant au moyen de la

²⁴¹ Schelling, *System*, pp. 391-392.

« liaison spirituelle » élaborée dans *De l'Âme du monde*²⁴². Au niveau de la conscience de soi, nous assistons, dans une autre perspective, à la constitution de l'homme sur le plan ontologique : la réalité humaine, en tant qu'expérience de la nature et de lui-même. La tension présente entre les côtés subjectif et objectif de l'esprit humain institue la temporalité et la spatialité. La tendance expulsive de la force spirituelle, représentation d'une aspiration à « l'infini », et la compression objective présumée par la notion d'une force centrifuge établissent l'homme dans une continuité qui, apparemment, refuse d'acquiescer à l'opposition cartésienne entre l'esprit et la matière. Comme nous le verrons, ce point de vue représente un dépassement de l'ambition de la dynamique dialectique de Hegel. Cependant, parmi les arguments que dresse Schelling contre les voix dogmatiques de la tradition philosophique, celui-ci constitue justement un raisonnement dialectique : « La réalité absolue n'est donc, puisque absolue, aucune réalité, les deux opposés étant simplement idéaux dans l'opposition. Si le moi est à devenir réel, c'est-à-dire objet à lui-même, il faut que la réalité en lui soit sursumée (*aufgehoben*), c'est-à-dire qu'il cesse d'être réalité absolue²⁴³ ». La réalité de la réalité repose sur sa non-réalité provisoire. La réalité n'est nullement une base stationnaire, simple objet de découverte des sciences naturelles. Précisément comme le moi s'avère le devenir-moi, se constituant dans les interstices d'une lutte entre production et produit, mouvement et mouvementé, c'est le devenir-réel qui supprime toute notion de réalité fixe.

L'essence du moi repose donc sur l'activité qui consiste à se regarder, à se rendre objet et à prendre en compte son propre développement, son devenir-autre. Ce processus ressortit à la confrontation dynamique entre force centrifuge (subjective) et résistance objective. Comme nous l'avons vu, cette « mécanique » repose sur l'interaction immédiate du sujet et de l'objet, la tension qui organise leur antagonisme présupposant pareillement l'unité des deux côtés. Quel est le statut de la perception du monde extérieur ? Y a-t-il une différence entre le « matérialisme » qui attribue à l'objet la détermination concrète du moi et celui qui présuppose la faculté de perception d'un monde extérieur ? Dès que l'on constate l'extériorité de l'objet par rapport au sujet, différencie-t-on l'extérieur physique de l'intérieur corporel ? Autrement dit, quelle est donc la réalité de la perception ? Peut-on parler d'un rapport de causalité entre le monde et l'esprit ? Pour Schelling, la même cohérence qui gouverne la formation du moi ordonne la génération des perceptions du

²⁴² Schelling, *Weltseele*, p. 429.

²⁴³ Schelling, *System*, p. 394.

monde externe. Comme le moi, la faculté de perception se situe dans une continuité naturelle dont le lien compréhensif est la force. La faculté de perception répond aux mêmes modalités que l'activité constitutive du moi. La valorisation de cette continuité entre la force naturelle s'exprimant dans l'ordre de la perception et la dynamique de force et de résistance qui constitue le moi conteste, sans le renier définitivement, la rupture absolue qui empêche le moi d'accéder à la chose-en-soi.

§ 27. L'idéalisme objectif. Le développement de la matière et l'aspiration de l'esprit. La nature tend vers l'esprit.

Dans les premiers écrits de Schelling, commençant par les *Idées pour une philosophie de la nature* et aboutissant au traité *Système de l'idéalisme transcendantal*, c'est donc la continuité de l'être par rapport à une certaine force vitale qui se révèle être le thème le plus cohérent et constant. Estimant la philosophie de la nature comme un problème de la possibilité de l'expérience de la nature selon ses principes, Schelling aborde une reconstruction de ses principes et en arrive à l'irréductibilité de la force. Il conclut que l'équilibre fondamental qu'on voudrait attribuer à la nature ne s'avère que la résolution d'une tension plus profondément inscrite dans la substance du monde, celle de l'attraction et de la répulsion, de la divergence et de la convergence, de l'abstraction et de l'unification intelligible, de la force et de la résistance. Schelling procède à l'hypothèse de la continuité entre matière et esprit en montrant que cette force est l'unité même de la nature et de l'esprit. « Dans ce qui est convenable (*im Zweckäßigen*) la forme et la matière, le concept et l'intuition se compénètrent. Ceci est bien le caractère de l'esprit, en lequel l'idéal et le réel sont absolument réunis. Il y a ainsi, dans cette organisation, quelque chose de symbolique et toute plante est, pour ainsi dire, le trait dévoré par l'âme²⁴⁴. » La dynamique organique qui caractérise la nature se prolonge dans l'esprit. La nature tend vers l'esprit. Ce principe situé dans une « philosophie de la nature » chez Schelling représentera l'une des lignes fondamentales du système de Hegel. C'est justement la découverte par Schelling du « besoin » des sciences naturelles de s'élever au plan de l'intelligence qui lui vaut l'éloge de Hegel²⁴⁵. Et pourtant s'ajoute à cet éloge un reproche qui rappelle la critique adressée aux analyses de la connaissance scientifique de Kant : d'après Hegel, il leur manque le moment

²⁴⁴ F.W.J. Schelling, « Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur » in *Werke I* (éd.) Berlin, C.H. Beck'sche Verlagsbuchhandlung, 1927. F.W.J. Schelling, *Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur. Werke I*, p. 310.

²⁴⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire VII*, Jean Gibelin (trad.), J. Vrin, Paris, 1987, p. 2049 ; *Geschichte III*, p. 425.

spéculatif²⁴⁶. Toutes ces analyses seraient restées fugitives, sclérosées au niveau des déterminations de l'entendement²⁴⁷. Sur ce point, raisonne Hegel, Schelling arrive à peine à dépasser le système kantien, jusqu'au point où l'on assiste à la confluence de l'entendement intelligible de Kant et l'« intuition intellectuelle » (*intellektuelle Anschauung*) de Schelling²⁴⁸.

L'intérêt principal de la philosophie de la nature de Schelling pour le système hégélien est la découverte que tout tend vers l'esprit²⁴⁹. L'immense embarras que constitue la discontinuité entre l'esprit et la matière est théoriquement écarté par la démarche schellingienne. « Comme il y a, dans notre esprit, un effort infini à s'organiser, il faut aussi qu'une tendance à l'organisation se révèle dans le monde extérieur²⁵⁰. » L'effort de la nature pour s'organiser dans l'intelligibilité la met en rapport avec l'esprit qui s'efforce à son tour de s'élever dans l'intelligibilité et de s'approcher de ce que Hegel appellera simplement la raison. « La marche fixe et ferme de la nature vers l'organisation trahit assez clairement une impulsion active qui, luttant, pour ainsi dire contre la matière crue, tantôt vainc, tantôt succombe, rompt dans des formes tantôt plus libres, tantôt plus contraintes. C'est l'esprit universel de la nature, qui se forme graduellement de la matière crue. Des entrelacs de mousse dans lesquels à peine la trace de l'organisation est visible, jusqu'à la forme ennoblie qui semble s'être défaite des chaînes de la matière, une même impulsion domine qui s'efforce de travailler vers un même idéal de finalité, d'exprimer à l'infini une même image primordiale, la pure forme de notre esprit. »²⁵¹

C'est cette notion de la présence des « forces spirituelles » dans la nature qui constituera l'axe de gravitation de l'héritage schellingien dans le système de Hegel. Schelling considère la nature comme la base de l'intelligibilité et entame ses analyses selon ce postulat. Aux dires de Hegel : « La vérité de la nature, la nature en soi, est monde intellectuel. C'est ce

²⁴⁶ J.-M. Lardic repère chez Hegel trois formes d'avis contre l'attitude schellingienne, toutes trois supprimant la portée spéculative : (1) l'« indifférence » d'où rien ne sort ; (2) l'immédiateté du principe de l'intuition intellectuelle ; (3) le formalisme du procédé visant à ramener le contingent, séparé alors du nécessaire, sous celui-ci. Jean-Marie Lardic, « La contingence chez Hegel » in Jean-Marie Lardic (éd.) *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Paris, Actes Sud, 1989, p. 77.

²⁴⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 2049-2050 ; *Geschichte III*, pp. 425-426.

²⁴⁸ Hegel, *Geschichte III*, p. 432 ; Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 2054. Philonenko commente : « Le schéma de Schelling est l'irréalité. Comment s'étonner dès lors que la prétendue méthode spéculative de Schelling consiste à précipiter toutes les réalités dans l'abîme du formel, sans que ces réalités, ces différences, dit Hegel, soient intégrées rationnellement, de telle sorte qu'elles tombent dans le vide. » Alexis Philonenko, *Lecture de la 'Phénoménologie' de Hegel*, Paris, J. Vrin, 1993, p. 37.

²⁴⁹ Cf. Werner Hartkopf, *Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik II*, Meisenheim am Blan, Verlag Anton Hain, 1975, pp. 60-61.

²⁵⁰ Schelling, *Werke I*, p. 310.

²⁵¹ Schelling, *Werke I*, p. 311.

contenu concret que Schelling a appréhendé²⁵². » C'est donc le précepte de la vérité de la nature qui sera l'apport de Schelling au système de Hegel. Le rapport de force et de résistance immanent dans l'« idéalisme objectif » de Schelling, ce « mécanisme de la genèse du monde objectif à partir du principe intérieur de l'activité spirituelle²⁵³ » sera une composante essentielle de la dialectique hégélienne, déployée occasionnellement dans les premiers écrits de Iéna puis, vigoureusement, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1806.

§ 28. Force de l'esprit ou force vitale : Hegel entre Schelling et Fichte

Jusqu'à l'hiver de 1799, Hegel trouve une figure adéquate pour cette totalité dynamique dans la figure de la « vie », à la fois unifiée et irrésistiblement dynamique. Mais avec l'introduction de la notion d'esprit transpersonnel et transhistorique dans les derniers écrits de Francfort, cette forme lui apparaît épuisée²⁵⁴. Le concept de la nature déjà à l'œuvre dans la philosophie de Schelling lui offre une alternative, même si la portée de ce concept se montre également contraignante²⁵⁵.

Toutefois, on aurait tort de vouloir voir dans la corédaction du *Journal critique* une collaboration parfaite entre Hegel et Schelling, née de la sollicitation écrite du premier dans sa célèbre lettre du 2 novembre 1800²⁵⁶. Il faut nuancer en soulignant deux considérations certainement déterminantes pour le chemin intellectuel qu'emprunte Hegel : (1) L'appel de Hegel à Schelling intervient exactement au moment où ce dernier est mêlé à une vive polémique contre Fichte autour de sa dernière publication *Système de l'idéalisme transcendantal* (1800). On se rappelle que, dans sa *Doctrine de la science* (1794), Fichte propose de développer les thèmes fondamentaux du kantisme au moyen d'une sorte de subjectivité radicalisée. Selon cette conception de la subjectivité, le monde objectif n'existe qu'en rapport avec un moi idéalisé. Ce moi « absolu » se pose par rapport au non-moi, au monde objectif, ou à la nature. Le couple du moi et du non-moi se sépare à son tour pour constituer un sujet secondaire, le sujet empirique. Selon Fichte, le monde se constitue par ce mouvement de connaissance de soi du moi. Schelling – qui se considère lui aussi en quelque sorte fidèle à la tradition kantienne – situe la problématique de la connaissance

²⁵² Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 2071 ; *Geschichte III*, p. 454.

²⁵³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 2053 ; *Geschichte III*, p. 430.

²⁵⁴ Jean Hyppolite, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna » in *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie., 1962, p. 12.

²⁵⁵ Cf. Gilbert Gérard, *Critique et dialectique: L'itinéraire de Hegel à Iéna 1801-1805*, Bruxelles, Facultés universitaires Saint-Louis, 1984.

²⁵⁶ Hegel, *Correspondance I (1785-1812)*, pp. 59-60.

dans le monde objectif, c'est-à-dire dans la nature. Selon lui, l'opposition sujet-objet naît de la nature. L'objet de l'idéalisme objectif de Schelling est donc d'analyser la problématique de l'unification du sujet et de l'objet dans la nature à partir du présupposé que leur unité est bien du ressort de la nature. Il s'agit de mener la contemplation intellectuelle (*intellektuelle Anschauung*) à une appréciation adéquate de la réalité objective. À peu près tous les articles du *Journal critique de la Philosophie*, y compris ceux que nous examinerons plus loin, prennent parti dans ce débat. Bien que les articles qui nous intéressent soient clairement attribués à Hegel, tous paraissent de manière anonyme dans la revue et présentent souvent une synthèse des pensées de Hegel et de Schelling²⁵⁷. Il nous semble donc probable que Schelling, maintenant maître reconnu par Hegel, ait engagé son ancien condisciple pour participer aux polémiques autour de son propre travail²⁵⁸. (2) La philosophie de la nature dans son rapport complexe avec les « sciences naturelles » du XIX^e siècle forme l'univers intellectuel au cœur de l'idéalisme allemand²⁵⁹. La philosophie systématique de Schelling, comme celles de Kant et de Fichte, s'inscrit nettement dans la connaissance acquise et les problématiques de cet univers²⁶⁰. Du point de vue de Hegel, « l'idéalisme objectif » – la version de la problématique de la philosophie de la nature que propose Schelling dans ses esquisses systématiques – répond à plusieurs égards aux lacunes de ses propres tentatives pour élever la pensée, peu systématique, des écrits sur la religion et sur la politique à une cohérence systématique. C'est donc de cette manière que le système de Schelling offre à Hegel un moyen d'articuler et de systématiser ses propres idées.

Pour tâcher de développer les contours de cette hypothèse, remontons aux fragments sur la religion et l'amour, rédigés pendant l'hiver de 1797-1798. Nous avons déjà discuté les

²⁵⁷ Cf. Harmut Buchner, « Hegel und das Kritische Journal der Philosophie », *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 95-156.

²⁵⁸ La réponse de Schelling à la lettre de Hegel du 2 novembre 1800 indiquant le désir de celui-ci de s'installer à Iéna est perdue. Le 15 novembre Fichte écrit une lettre à Schelling qui contient une critique très vive de son *Système de l'idéalisme transcendantal*. On sait aussi que Hegel renonce à ses projets de voyage à Bamberg (indiqués dans sa lettre à Schelling le 2 novembre) pour s'installer à Iéna. Une théorie prévalente affirme que c'est Schelling lui-même qui fait accélérer le déplacement de Hegel à Iéna afin de l'engager dans les polémiques en cours. Cf. Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Gärtners, 1857, p. 123. L'hypothèse est citée et soutenue par Lukàcs, *Der junge Hegel*, p. 395. Cf. aussi Tilliette, Xavier, « Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings », *Hegel-Studien. Beiheft* 20, éd. Dieter Henrich et Klaus Düsing, Bonn, Bouvier, 1980, pp. 11-24 et « Hegel et Schelling à Iéna » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 2, 1968.

²⁵⁹ Cf., par exemple, Johannes Hoffmeister, *Goethe und der deutsche Idealismus*, Leipzig, Felix Meiner Verlag, 1932. *Hegel und die Naturwissenschaften*, M.J. Petry (éd.), Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1987. *Vom Mute des Erkennens*, Michael Buhr et Theodor I. Oisermann (éds.), Francfort-sur-le-Main, 1981.

²⁶⁰ Xavier Tilliette, Schelling. *Une Philosophie en devenir*, Paris, J.Vrin, 1970.

modalités du concept de l'amour que Hegel découvre à travers sa collaboration avec Hölderlin, Sinclair et le « groupe de Homberg ». À l'époque, Hegel cherche encore la forme dans laquelle le sujet et l'objet peuvent coexister en unité tout en maintenant la différence qui les distingue et garantit leurs singularités respectives. L'absolu, il en est convaincu (avec Fichte et Schelling, d'ailleurs), doit se trouver dans cette unité. L'impasse à laquelle il se heurtait jusqu'alors était celle qui s'énonçait dans le paradoxe de l'unité de l'absolu à partir de la diversité de ces composantes. « Pour qu'il y ait conciliation (*Vereinigung*), il faut que les termes de l'antinomie soient sentis ou connus comme opposés, et leur rapport comme antinomie ; mais les opposés ne peuvent être connus comme opposés que parce qu'ils ont déjà été conciliés (*vereinigt*) ; la conciliation est la norme selon laquelle on procède à la comparaison et d'après laquelle les opposés comme tels apparaissent comme insatisfaits²⁶¹. » Cette unification correspond, dans une certaine mesure, aux découvertes parallèles de Schelling et de Fichte, celui-ci voyant l'absolu dans l'unification subjective d'un « moi absolu », celui-là dans l'unification du sujet et de l'objet dans la nature. Hegel, qui connaissait certainement leurs travaux, montre déjà, dans le fragment cité, une certaine affinité avec le point de vue de Schelling. Nous avons vu (dans les écrits sur la cité grecque et sur la « religion subjective » par rapport à la « religion objective ») le caractère idéal dévolu par Hegel à l'unité de l'état « naturel ». De même que dans les écrits de la période de Francfort sur les religions juive et chrétienne, la vérité des religions était mesurée en fonction de leur correspondance à l'état naturel de l'humanité. Quand, à Francfort, Hegel oriente ses recherches vers la problématique de l'unification, l'amour et la vie, une certaine figure de la nature est encore présente. Il s'agit de l'élément ou du contexte dans lequel les opposées se rejoignent. La conception de la nature dans ces écrits constitue une sorte d'essence dans laquelle se présentent les conditions d'unification. Pourtant le problème de la réunification demeure : cet « élément » n'a pas de sens concret. Le rassemblement de la multiplicité dans l'unité « naturelle » ne s'effectue que par rapport aux exigences abstraites ou conceptuelles. Pour respecter les exigences conceptuelles de l'unification, nous sommes forcés de nous éloigner de toute solution concrète, voire « naturelle ». « Le séparé ne trouve sa conciliation (*Vereinigung*) que dans un être-un ; car un être simplement divers présupposerait une nature qui ne serait pas une nature, donc une contradiction ; une conciliation pourrait à un même point de vue être et n'être pas une conciliation²⁶². » Alors que Hegel articule déjà le mouvement très complexe qui forme son concept de la

²⁶¹ Hegel, [« Glauben ist die Art, ... »]. Hegel, *L'esprit du christianisme ; Frühe Schriften*, p. 251.

²⁶² Hegel, *L'esprit du christianisme*, p. 148 ; *Frühe Schriften*, p. 252.

contradiction, ce mouvement ne comprend pas encore les moments concrets qui seront déterminants dans le système achevé. Il faut ajouter, d'ailleurs, que ceci est un déficit extrêmement important : c'est précisément la dynamique reliant l'unité abstraite avec la multiplicité concrète du monde réel qui donnera la clef de l'économie de force et de résistance que nous trouverons plus tard²⁶³. Dans le « Systemfragment de 1800 » dont la rédaction correspond à la mort du père de Hegel et son départ pour Iéna, Hegel caractérise doublement la « vie non divisée » : « en tant que multiplicité » elle est « une multiplicité infinie d'organisations, d'individus » et, « en tant qu'unité », elle est « un seul tout organisé, séparé et unifié – la nature²⁶⁴ ». La doctrine du lien-en-séparation est donc bien en place. Mais même si ce système prend son point de départ dans la particularité du contexte historique que nous avons soulignée, il est essentiellement un système subjectif dont le mouvement naît dans l'unité du sujet et s'achève dans une reconstitution de l'unité dans un autre sujet. Le système de Schelling, en tant qu'il se manifestait à la fin du XVIII^e siècle présente effectivement le dernier élément qui manque aux aspirations systématiques de Hegel. Schelling insiste sur le fait que l'absolu se situe bien dans la nature, mais la nature comme entité objective, concrète, « réelle ». À la différence des idéalismes subjectifs, surtout ceux de Kant et de Fichte, Schelling s'efforce de soulever la qualité idéale de la nature matérielle.

§ 29. La philosophie de la nature.

Ce qui, cependant, continue à distinguer le point de vue naissant de Hegel sur la nature de celui de Schelling, un point d'opposition qui ne sera jamais résolu pendant toute leur collaboration, est la dimension animatrice que voit Hegel non seulement dans toute conception de la nature, mais aussi comme caractère déterminant de l'absolu. Même Schelling qui, dans *Le Système de l'idéalisme transcendantal*, se montre partisan d'une théorie dynamique et énergique de l'absolu, partageant dans une large mesure le point de vue de Hegel, laisse cristalliser sa conception de la « dynamique » autour d'un concept fixe d'« objectivité ». Cependant, avant même que Hegel n'entreprenne sa collaboration avec Schelling, il décrit les termes de leur union théorique. Dans la deuxième rédaction du commencement de l'écrit sur la positivité (1800) on voit ce qui sera à la fois une ouverture vers l'idéalisme objectif de Schelling et le germe d'un mécontentement avec l'inversion

²⁶³ Cf. aussi Heinz Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, Bonn, Bouvier, 1970, *Hegel-Studien*, Beiheft 8, pp. 137-146.

²⁶⁴ Hegel, [« ... absolute Entgegensetzung gilt »]. Hegel, *Frühe Schriften*, p. 480.

simple opérée sur l'« idéalisme subjectif » de Kant et de Fichte visant simplement à négocier le ménagement du transcendantal dans l'expérience objective. Car aussitôt que se développe la conception achevée de la nature elle-même, surgit aussi la nécessité de son autoanimation, ce qui fait qu'elle se dépasse dans le moment même où elle s'érige.

On se rappelle que dans l'écrit sur la positivité, Hegel oppose essentiellement la positivité – la transmission d'une vérité religieuse ou autre par des lignes de force qui remontent directement à une source singulière – à la nature. La nature serait alors ce à quoi la force d'autorité ne correspond pas de manière définitive ou totalitaire. « Une religion positive se voit opposée à la religion naturelle, et l'on sous-entend par là qu'il n'y a qu'une seule religion naturelle, puisque la nature humaine est unique, mais qu'il peut y avoir plusieurs religions positives. De cette opposition il appert déjà qu'une religion positive serait une religion antinaturelle ou surnaturelle, contenant des concepts, des connaissances qui excèdent l'entendement et la raison, exigeant des sentiments et des actions qui ne pourraient provenir de l'homme naturel ; au contraire, pour ce qui est des sentiments, ceux-ci ne pourraient être suscités que de force par des dispositifs appropriés, et, pour ce qui est des actions, elles ne pourraient être accomplies que sur ordre et par obéissance, sans qu'intervienne un intérêt propre²⁶⁵. » Après au moins quatre ans de réflexion, d'abord autour des questions de la religion et de la religiosité à Berne, puis autour de celles de la vie et de l'amour à Francfort, Hegel est en mesure de se rendre compte qu'il ne peut s'agir d'un absolu « naturel » qui serait singulièrement et absolument accessible. Car toute tentative par les institutions de la religion de fixer l'absolu comme inscrit dans son abstraction éternelle doit nécessairement échouer. « Il a fallu parcourir les étapes d'un long chemin de culture, s'étendant sur des siècles, pour parvenir à une période dans laquelle les concepts étaient devenus assez abstraits pour qu'on puisse se persuader d'avoir réuni la diversité infinie des manifestations de la nature humaine dans l'unité de quelques concepts universels²⁶⁶. » Au cours des siècles, les manifestations de la multiplicité de l'existence humaine ont assumé l'apparence de l'universalité. Le concept universel de l'être humain – ce qui est visé dans la quête traditionnelle de l'activité religieuse – consiste en l'accumulation des manifestations concrètes de cette universalité. « Le concept général de nature humaine supporte une infinité de modifications, et il n'est pas indispensable d'en appeler à l'expérience pour montrer que des modifications sont nécessaires, que jamais la nature humaine ne s'est

²⁶⁵ Hegel, [« Der Begriff der Positivität... »]. *Positivité*, p. 109 ; *Frühe Schriften*, pp. 217-218.

²⁶⁶ Hegel, *Positivité*, p. 109 ; *Frühe Schriften*, p. 218.

présentée dans toute sa pureté ; au contraire, on peut démontrer cela rigoureusement²⁶⁷. » Le concept de la nature, fût-ce la nature humaine, n'est pas seulement insaisissable et non reproductible, il est nécessairement tel. Le concept de la nature n'est jamais identique à la nature elle-même. Il s'en sépare et se reconstitue plutôt à partir des conditions qui lui sont fournies par les manifestations concrètes de cette même nature. « Mais la nature vivante est éternellement quelque chose d'autre que le concept de cette nature, et ainsi, ce qui, du point de vue du concept, n'était que simple modification, pure contingence, quelque chose de superfétatoire, devient ce qui est nécessaire, ce qui est vivant, ce qui seul, peut-être, est naturel et beau²⁶⁸. »

Nous nous attardons sur ce point, d'une part, afin de mieux comprendre les enjeux de la collaboration avec Schelling, de l'autre, pour voir le contexte dans lequel notre intérêt principal, la dynamique de force et de résistance à l'œuvre dans la pensée hégélienne, s'élève à la hauteur d'une pensée systématique. Mais pour Hegel, il ne s'agit pas de voir l'application systématique ou universelle d'un principe déjà établi ou acquis. Les débuts du système hégélien correspondent à la découverte par Hegel du fait que le système cherche à s'autoconstituer, que non seulement ses principes mais aussi les manifestations de ces principes se dévoilent, comme toujours, *a priori* unis et distincts. Ceci explique en partie l'affinité ressentie par Hegel avec la philosophie de la nature de Schelling. Car Hegel ne cesse de souligner la totalité organique d'un système fondé sur la pensée de la nature. S'il y a, selon Hegel, une économie dynamique de force et de résistance à l'œuvre dans le lien entre l'idée, le concept ou le principe et ses manifestations, c'est parce que la nature – elle-même entité conceptuelle en plein devenir comportant tout concept et toute manifestation de concept – est structurellement modulée par une telle économie dynamique.

Dans un petit article paru dans le *Journal critique de la Philosophie*, « De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général » (1802), dont le premier rédacteur – soit Hegel soit Schelling – reste indéterminé, cette figure dynamique et totale est clairement exposée. L'article a pour but de clarifier et d'expliquer le statut général de la philosophie de la nature par rapport aux sciences naturelles d'un côté, et de la philosophie en général de l'autre. Il s'agit effectivement de réfuter toute tentative de les séparer. Car une telle séparation trahirait le paradigme dynamique du lien-en-séparation qui fonctionne au cœur de l'activité philosophique : « Ce qui est philosophie l'est pour le tout et sans partage. Ce

²⁶⁷ Hegel, *Positivité*, p. 111 ; *Frühe Schriften*, p. 218.

²⁶⁸ Hegel, *Positivité*, p. 111 ; *Frühe Schriften*, p. 219.

qui ne l'est pas en ce sens, ou tire seulement ses principes de la philosophie, mais, quant au reste s'écarte tout à fait de son objet et poursuit des fins d'un ordre tout différent, ne saurait s'appeler ni philosophie, ni science philosophique au sens strict²⁶⁹. » Hegel et Schelling déplorent la façon dont l'idéalisme veut construire l'identité de l'absolu, soit en l'abstrayant de soi-même (la voie du christianisme), soit en abstrayant l'absolu du sujet pour saisir celui-ci comme négativité (la stratégie de Jacobi et Reinhold). Ces deux perspectives s'accordent avec le point de vue partagé par Hegel et Schelling dans la mesure où ces derniers cherchent l'absolu par rapport à une certaine conception de totalité identique à soi. Et pourtant, en voulant voir les sciences empiriques essentiellement comme des dispositifs de dispersion et non pas de différenciation d'un tout, ces points de vue omettent de saisir précisément l'économie de force et de résistance à l'œuvre dans cette totalité, ce mécanisme qui réalise à la fois l'unification et la différenciation. Car le champ de la philosophie de la nature, voire de la philosophie considérée dans sa « vraie forme », se trouve là où l'équilibre des forces internes s'établit. L'équilibre même présuppose – dialectiquement, d'ailleurs – des oppositions. « Le principe de la philosophie même est l'identité de toutes les puissances et ne saurait donc en avoir aucune. Ce point d'indifférence de l'unité absolue réside aussi en chaque unité particulière pour soi et toutes les unités se répètent en chacune²⁷⁰. » Les oppositions dynamiques localisées que nous avons analysées comme étant isolées dans des moments divers du développement de la pensée de Hegel concourent, justement dans la mesure où elles participent à une économie de la force de l'universel qui vise l'absolu et la résistance de la particularité par rapport à cette universalisation, à une économie globale et généralisée dont les limites se rétablissent continuellement à travers tout le domaine de la philosophie. C'est donc ce concept de la philosophie comme champ mobile de concepts et d'expérience empirique qui se trouve rigoureusement modifié par la démarche schellingienne-hégélienne : c'est la philosophie en général qui porte en elle-même les « puissances » diverses, les forces cherchant cet équilibre qui sera l'indicateur de l'absolu en son unité avec soi. Il s'agit de ce que Schelling dénomme l'indifférence (*Indifferenz*), un des concepts schellingiens qu'adopte Hegel pendant sa collaboration avec lui à Iéna (1801-

²⁶⁹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général » in Bernard Gilson (éd.) « *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* ». K.L. Reinhold, « *Eléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle (extraits)* ». F.W.J. Schelling ou G.W.F. Hegel. « *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général* », Paris, J. Vrin, 1986, p. 203 ; « *Über des Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt* » in Harmut Buchner & Otto Pöggeler (éds.) *Jenaer kritische Schriften, Gesammelte Werke*, Hamburg, Felix Meiner, 1968, p. 265.

²⁷⁰ Hegel, « De la religion », p. 203 ; « *Über das Verhältnis* », p. 265.

1803). L'indifférence est un principe dynamique qui désigne le point de stabilité des forces internes autour duquel la philosophie s'oriente et s'ancre. Aux yeux de Schelling, l'indifférence est en effet la condition existentielle de la philosophie : son enracinement dans des propositions qui à la fois relient et opposent des entités diverses. Elle marque la division ou la séparation en deux (*Entzweiung*) qui motive la philosophie et lui accorde son « besoin » intérieur. C'est la question de cette motivation qui sera la préoccupation centrale dans le premier texte majeur que publie Hegel après son arrivée à Iéna²⁷¹.

§ 30. La comparaison entre Fichte et de Schelling dans *La Différence*

Nous avons mentionné les conditions matérielles qui forment l'arrière-plan de la collaboration de Hegel avec Schelling et suggéré brièvement la manière dont la pensée de Hegel évolue par rapport à la philosophie de la nature propre à Schelling. La politique de la rédaction du *Journal critique* était de s'opposer à la démarche de l'idéalisme subjectif en général et de proposer des alternatives philosophiques. On ne sera pas étonné de voir que ces alternatives sont pour la plupart celles proposées par le système de Schelling. Cela convient peut-être à Hegel qui arrive à Iéna avec peu d'autres écrits que les fragments philosophiques sur la religion, autant de variations sur une pensée sans systématisation. Malgré les points d'ancrage que nous avons soulignés, il lui manque une démarche systématiquement cohérente. Provisoirement, Hegel trouve son programme dans l'adversaire philosophique commun à la rédaction du *Journal critique*. Les bases philosophiques du système de Schelling qu'il se charge d'appliquer à une critique de la pensée fichtéenne lui fournissent le moyen d'articuler ses propres thèses de manière plus systématique. Pendant la première année de son séjour à Iéna, il appartient à Hegel de s'engager dans l'articulation polémique d'un certain « idéalisme objectif », plus ou moins propre à Schelling et, en même temps, de développer les lignes de sa propre pensée. La publication par Reinhold, à partir de l'hiver 1801, des *Contributions à un tableau de l'état de la philosophie au début du dix-neuvième siècle* fait naître chez Hegel la formulation approfondie de sa position philosophique non seulement par rapport à Reinhold, mais aussi par rapport à Schelling, Kant et Fichte.

Reinhold publie dans les deux premiers cahiers du *Journal critique de la Philosophie* (1801-1802) un compte rendu de l'état actuel de la philosophie allemande et s'en prend aux

²⁷¹ Werner Hartkopf, *Die Dialektik in Schellings Frühschriften*, 1969, pp. 3-23 ; Werner Hartkopf, *Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie*, Anton Hain, Meisenheim am Glan, 1972, pp. 23-25.

figures majeures de la réflexion philosophique contemporaine : Kant, Fichte et Schelling²⁷². Nous n'entrerons pas dans le détail de cette discussion, qui constitue la base d'un champ considérable de recherches existant²⁷³. Il suffit de souligner le résultat, qui s'avère important pour Hegel et pour l'effort schellingien, notamment pour le rapprochement qu'avance Reinhold, entre la délimitation de l'absolu dans les systèmes de Fichte et de Schelling. Aux yeux de Hegel, l'analyse de Reinhold simplifie trop les différences essentielles entre les philosophies de Fichte et de Schelling. Le but de *La Différence* est donc de différencier les deux systèmes. Étant donné les rapports professionnels et amicaux entre Hegel et Schelling, l'on ne s'étonnera pas de voir que Hegel mette l'accent sur la supériorité de leur point de vue, celui qui se fonde sur l'« idéalisme objectif ». Ceci semble être la préoccupation implicite de la première publication de grande envergure de Hegel. Néanmoins, Hegel ne produit pas dans *La Différence* un plaidoyer pour le point de vue philosophique de Schelling. L'analyse nuancée débouche plutôt sur une position synthétique, ni fichtéenne ni schellingienne.

La confrontation analytique entre Schelling et Fichte mise en scène par Hegel dans *La Différence* apporte relativement peu de choses à notre propos sur le rapport de force et de résistance dans ses premières formes. Le but de notre comparaison généalogique du système de forces vitales, que chez le premier Schelling, et le dynamisme d'effort et de contrainte dans la première version de la *Doctrine de la science* de Fichte, était de contribuer à notre compréhension du paysage conceptuel de l'époque comme arrière-plan de la genèse du système de Hegel. Pourtant ceci n'est pas une préoccupation centrale des exposés de Fichte et de Schelling dans *La Différence*. La différenciation que développe Hegel dans ce texte publié en 1802 vise plutôt la question du *système*, de la conception de la science, de la fondation de la connaissance et de la structure de l'expérience—bien que le but explicite de *La Différence* soit de présenter les philosophies de Fichte et de Schelling, complétées par les arguments de Reinhold. Il est vrai que la présentation de la philosophie de Fichte dans *La*

²⁷² Carl Leonhard Reinhold, « Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Angange des 19. Jahrhunderts », *Kritisches Journal der Philosophie* (1-3), 1802. La traduction des extraits du premier cahier paru en hiver 1801 se trouve dans *La Différence*.

²⁷³ Peter Baumanns, *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1972 ; Reinhard Hiltcher, *Wahrheit und Reflexion: Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, Bd. 251, Bouvier, Bonn, 1998 ; Tom Rockmore, *Before and after Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*, Hackett Publishing Co., Indianapolis/Cambridge, 1993 ; John Sallis, *Spacings of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*, University of Chicago Press, Chicago, 1987 ; Sally S. Sedgwick, *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling, and Hegel*, Cambridge University Press, Cambridge, 2000.

Différence prend en compte les figures d'action, de dynamisme, de choc, d'effort et de résistance que nous avons soulignées plus haut. Même une décennie avant sa propre contribution à la pensée systématique, Hegel partage la conviction de Fichte et de Schelling que la philosophie est une *science* et que cette science est *systématique*, c'est-à-dire que tout savoir se situe dans un système clos, dont le contenu est organisé par rapport à une fondation et des principes d'organisation unifiés et cohérents²⁷⁴. *La Différence* a donc deux fonctions : Le texte est, d'une part, la présentation et la différenciation de deux systèmes philosophiques, ceux de Fichte et de Schelling et, d'autre part, un argument plus ou moins polémique en faveur de la *nécessité* de la pensée systématique contre la pensée non systématique, contre ceux qui possèdent seulement « la curiosité des collectionneurs de connaissances...²⁷⁵ ».

Le point de départ inévitable de l'analyse, ainsi que la référence et l'arrière-plan explicite de la discussion, est encore une fois la philosophie critique de Kant. Comme nous le savons, c'est l'épistémologie kantienne et celle de ses disciples contemporains qui structurent le débat de l'époque. Nous avons déjà vu en quoi Kant influence la genèse de la pensée systématique de Fichte et dans quelle mesure l'affinité temporaire entre Fichte et Schelling est soumise à son hégémonie. Pour Hegel aussi, Kant représente un paradigme à affronter, surtout à l'égard de la question du système. Ceux qui promeuvent la philosophie « catégorique » d'inspiration kantienne finissent par se cristalliser autour de la *forme* de la vérité au lieu de s'intéresser à sa *substance*. « Ceux-ci, souligne Hegel, s'en tiennent à leur point de vue d'indifférence à l'égard de la vérité [...et...] ne peuvent établir que cette seule ligne entre eux-mêmes et des systèmes philosophiques : ce sont des opinions. Or les opinions, ces contingences, n'ont sur eux aucune prise. Ils n'ont pas reconnu l'existence d'une vérité²⁷⁶. » Pour Hegel, la pensée systématique, la philosophie en tant que science, s'oppose à cette tendance de base de l'épistémologie des catégories. Un système véritablement philosophique doit, selon les critères de Hegel, circonscrire non seulement les principes scientifiques de fondation, mais aussi un mécanisme capable d'acquérir de nouvelles connaissances, éventuellement de prendre en compte à la fois tout le savoir du monde.

²⁷⁴ Adolf Schurr, *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Frommann-Holzboog, Stuttgart, 1974, pp. 173-192.

²⁷⁵ Hegel, *La Différence*, pp. 105-106 ; « Differenz », p. 16.

²⁷⁶ Hegel, *La Différence*, pp. 105-106 ; « Differenz », p. 16.

En insistant sur les deux volets nécessaires de tout système philosophique (fondation et dispositif évolutionnaire), Hegel inscrit ainsi la synthèse de *La Différence* dans une logique historique et dans une philosophie de la rationalité historique de type qui sera déployée intégralement dans la *Phénoménologie de l'esprit*, qui apparaîtra en 1807, et qui sera la base, tout au long de sa carrière philosophique, d'une conception de la temporalité de rationalité. *La Différence* situe Fichte et Schelling dans une évolution philosophique dans laquelle Hegel lui-même envisage un rôle.

La comparaison des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling tourne autour des conceptions respectives de l'identité. Hegel exprime, dans *La Différence*, une admiration pour le principe d'identité à la base des premiers systèmes de Fichte et de Schelling. Mais c'est à partir du principe de l'identité que les deux philosophes sont essentiellement différents aux yeux de Hegel. Pour Fichte, l'identité sujet = objet est la fondation, le point de départ d'un certain mouvement systématique. Elle est la fondation et le principe du système. Mais, précise Hegel, l'identité ne reste pas de cette manière le principe continu de l'évolution du système : « dès que le système commence à s'édifier, il abandonne l'identité. Le système lui-même, multitude cohérente de termes finis qui relèvent de l'entendement, ne peut saisir l'identité initiale comme la convergence de l'intuition absolue de soi-même au foyer de la totalité. Le sujet-objet se fait subjectif et ne réussit pas à dépasser cette subjectivité pour se poser de façon objective²⁷⁷. » Afin de connaître le monde autour de lui, le sujet est obligé de quitter l'identité qui lui sert de base. L'identité du moi ne permet pas de soutenir un rapport dynamique au non-moi. Mais, se hâte de souligner Hegel, pour Schelling il en va autrement. Alors que l'identité est un principe central du système, elle est imminente dans le monde objectif. Ainsi, le système de Schelling est capable à la fois de rester cohérent par rapport au principe de l'identité et en même temps de s'approfondir dans la réalité objective alentour. « Le principe d'identité est le principe absolu de *tout* le système de Schelling. La philosophie et le système coïncident ; l'identité ne se perd ni dans les parties, ni moins encore dans le résultat²⁷⁸. »

C'est surtout cette opposition qui provoque l'objection fondamentale de Hegel à la conception fichtéenne de système. « Si la matière, autrement dit si l'objet même est un sujet-objet, la séparation entre forme et matière devient caduque et le système, à l'égal de son principe, n'est plus seulement formel, mais formel et matériel à la fois ; tout est posé

²⁷⁷ Hegel, *La Différence*, p. 167 ; « Differenz », p. 94.

²⁷⁸ Hegel, *La Différence*, p. 167 ; « Differenz », p. 94.

par la Raison absolue. Il faut une opposition réelle : de cela dépendent la faculté de l'Absolu de s'y poser sous la forme soit du sujet, soit de l'objet et la possibilité d'une mutation essentielle du sujet en objet ou de l'objet en sujet ; de cela dépendent encore l'aptitude du sujet à devenir objectif pour lui-même parce qu'il était objectif à l'origine, ou que l'objet même est un sujet-objet, et l'aptitude de l'objet à devenir subjectif parce qu'à l'origine il était plus exactement un sujet-objet²⁷⁹. » Aux yeux de Hegel les deux systèmes sont déficients pour des raisons opposées. Comme nous l'avons vu plus haut, Fichte commence par le principe de l'identité. Ce faisant, il pose une contradiction dès la première ligne : pour lui l'identité du moi est le principe absolu et en même temps la position subjective d'où l'on doit partir pour faire avancer la connaissance. « Le principe d'identité ne devient pas le principe du système ; dès que le système commence à s'édifier, il abandonne l'identité²⁸⁰. » Le monde empirique est en ce sens opposé au sujet. Pour acquérir la connaissance de ce monde, il faut que le sujet sorte de l'identité qui est son soutien absolu. La position absolue du système dépend de l'autre empirique. Pour subsister, il faut que le sujet absolu ou transcendantal se détruise. L'identité absolue du moi transcendantal n'est possible qu'à condition d'être compromise. Cette même critique de la conception fichtéenne de la réflexion est approfondie dans « Foi et savoir », publié l'année suivante dans le *Journal critique de la Philosophie*.

²⁷⁹ Hegel, *La Différence*, p. 171 ; « Differenz », p. 99.

²⁸⁰ Hegel, *La Différence*, p. 167 ; « Differenz », p. 94.

Genèse et structure de la dialectique

§ 1. Introduction : La forme définitive de la dialectique. Le protestantisme contre l'*Aufklärung*. La religion et l'idéalisme subjectif. La force de l'autorité religieuse. Obéissance et résistance.

Résumons le développement que nous avons mis en relief jusqu'à ici. Dans les fragments de la période de Berne sur la positivité, Hegel propose une critique de l'autorité religieuse et de sa transmission à travers l'histoire. Dans une forme naissante, cette critique avance une analyse du rapport historique entre la fiabilité absolue et universelle de l'expérience directe de la vie de Jésus et sa représentation, en l'absence de l'autorité directe de Jésus, par les disciples, puis par leurs successeurs et, finalement, par les autorités de son Église. Dans « L'Esprit du christianisme et son destin » de la période de Francfort, Hegel découvre la *nécessité* dialectique de la séparation entre le message universel du christianisme et l'expérience religieuse particulière des croyants. Nous y avons vu que l'individu, tout en insistant sur la particularité de sa propre expérience religieuse, résiste à la domination totale et à l'universalité autoritaire du message. Une forme primitive de l'éthicité (*Sittlichkeit*) est ainsi enrichie à Francfort par la « philosophie de l'unification ». Sous l'influence de Hölderlin et du « groupe de Homberg » Hegel prend conscience de la dynamique de forces organiques qui donne une forme à l'expérience individuelle de l'amour et de la vie elle-même. Le moment panthéiste de cette période lui fournit une conception originale de l'organicisme du comportement humain et la base d'une éthique dialectique¹.

¹ Le moment particulier et le caractère de la « percée » systématique, s'il y en eut une, sont contestés. Hartkopf, par exemple, voit la première manifestation pleinement dialectique déjà dans le fragment sur la différence entre la religion imaginaire grecque et la religion positive chrétienne de la période de Berne. [« Es ist eine der angenehmsten Empfindungen der Christen... »] (1796). Werner Hartkopf, *Der Durchbruch in der Dialektik in Hegels Denken. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III. Monographien zur philosophischen Forschung*, Bd. 150, Meisenheim am Blain, Hain, 1976, p. 37. Lukács voit le moment clef dans le « Systemfragment » de 1800 [« ... absolute Entgegensetzung gilt... »] en rapport avec la lecture de Smith et de Stewart qu'entreprend Hegel l'hiver 1799. Lukács, *Der junge Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1973, Bd. I, p. 278 et Bd. II, p. 390. Hegel lui-même s'exprime dans un cahier cité par Dilthey avec une confiance de soi qui confine à l'arrogance. *Philosopher, commente-il, veut dire être alerte, « tu vois tout et dis à tout le monde ce que c'est. Mais ceci est la raison et la maîtrise du monde ». Et : « ...au philosophe sont l'infini, la connaissance aussi familiers que des bêtes et des enfants à une femme au foyer. Et Platon et Spinoza lui sont aussi proches que le frère décédé ou Oheim [...] mais ceux-là ont l'avantage de l'éternité ». Dilthey, p. 195. Dans une optique plus proche de la nôtre, nous pouvons constater que Kozu s'accorde avec le point de vue de Lukács dans la mesure où il voit dans le «*

Appelé à Iéna par Schelling, Hegel fait ses débuts philosophiques en plongeant dans les controverses autour de Schelling, Kant et Fichte. Dans les articles qu'il publie dans le *Journal Critique* en 1802-1803 Hegel reprend essentiellement la polémique lancée dans *La différence* contre la démarche de l'idéalisme subjectif et surtout contre le subjectivisme qu'il voit dans les philosophies de Fichte et de Kant. En insistant sur une partie de *La différence*, nous avons essayé de montrer la manière dont la logique de force et de résistance dans la dialectique spéculative s'établit dans le mouvement entre l'entendement et la raison. Nous y reviendrons en détail dans notre chapitre intitulé « L'entendement et la raison » (Première partie, III. C. i.). Dans son deuxième article dans le *Journal Critique*, « Foi et Savoir » (1802), Hegel poursuit cette même polémique contre Fichte en incluant Jacobi dans ceux qui rendent stérile toute ambition à l'absolu en insistant sur le caractère limité de la raison. Dans les grandes lignes de l'article, Hegel vise à analyser le rapport que maintient la philosophie de la réflexion (l'idéalisme subjectif) par rapport au triomphe de la raison qu'on y associe avec l'avènement de l'*Aufklärung*. Partant de la démarche de *La différence*, Hegel reprend sa polémique contre le concept de « raison » kantienne et ses prétentions. En posant la raison au-delà de la portée de l'intelligence, dit Hegel, Kant la condamne à l'abstraction vide. Transcendante, la raison kantienne se fait objet de croyance. Ce faisant, elle déplace le rôle traditionnel de la philosophie comme alternative à la positivité religieuse et l'inscrit plutôt à l'intérieur même de la religion. (On se rappelle l'adhésion malheureuse de Hegel à l'argument de « La religion dans les bornes de la simple raison » de Kant dont il se sert librement pour sa « Vie de Jésus »). La raison, transformée en objet de croyance par le subjectivisme de Kant, finit par se rendre impuissante, hors de portée de la philosophie réflexive dont elle est issue : « La raison qui par là se trouvait diminuée en soi et pour soi parce qu'elle ne saisissait la religion que comme quelque chose de positif, et non pas idéalement (*idealistisch*), n'avait pu mieux faire, après la bataille, que de jeter un regard sur soi, de parvenir à la connaissance de soi et, ce faisant, reconnaître son néant, et par là de poser le meilleur en elle-même (puisque'elle n'est qu'entendement) comme un au-delà dans une croyance lui étant extérieure et supérieure, comme cela s'est produit dans les

Systemfragment » la première occurrence d'une conception *métaphysique* du « besoin ». Le développement passe, selon lui, du « besoin de la religion » dans l'écrit sur la positivité au besoin de la « sensoralité » (*Sinnlichkeit*), puis au besoin de l'« observateur métaphysique ». Il voit la démarche systématiquement dialectique dans le synthèse que représente un certain « besoin de la science ». Celui-ci se manifesterait au cours des recherches que mène Hegel sur les sciences naturelles et qui auraient abouti au « besoin de la nature humaine ». Kunio Koza, *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes "Bedürfnis", "Trieb", "Streben" und "Begierde" bei Hegel, Hegel-Studien Beiheft 30*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, pp. 96-97.

philosophies de *Kant, Jacobi et Fichte*; ainsi la raison s'est-elle à nouveau faite servante de la foi. »²

Selon Hegel, les philosophies de l'*Aufklärung* se caractérisent par leur confusion systématique de la sphère de l'entendement avec celle de la raison, ce qu'il reproche à Kant dans *La différence*.³ Dans « Foi et Savoir » il entreprend une critique semblable à partir d'un autre objet : le protestantisme. Pour préparer le terrain polémique sur lequel il s'en prendra à Kant, Fichte et Jacobi, Hegel se pose la question de savoir comment l'*Aufklärung* réagit à l'eudémonisme traditionnel du protestantisme, « la subjectivité en laquelle la beauté et la vérité se donnent dans des sentiments et des intentions, dans l'amour et l'entendement »⁴. D'après Hegel, le courant de l'eudémonisme protestant justifie le décalage entre l'expérience concrète de la religion et son côté subjectif ou abstrait. Tout comme les philosophies de Kant, Fichte et Jacobi, l'eudémonisme protestant assure à la philosophie de l'*Aufklärung* et à sa « belle subjectivité » une « prose de la satisfaction que procure cette finitude et de la bonne conscience qu'elle en a »⁵. Il rend mystique le côté subjectif de l'expérience religieuse et l'élève comme un moment inaccessible ou sublime. Le réel est ainsi totalement dominé par le concept dont il ne dispose pas. Les principes fondamentaux des philosophies de l'*Aufklärung* sont donc la finitude absolue de l'expérience sensible de la religion et l'opposition absolue entre l'infini et le fini, l'idéalité et la réalité, le supra-sensible et le sensible. Ramenant tout aux bornes de l'entendement, ces philosophies ne prennent pas en compte la force de l'entendement mise en valeur par le rassemblement des croyants autour d'une doctrine religieuse, croyants qui, dans leur diversité, résistent naturellement à l'universalisation forcée d'une expérience religieuse particulière partagée par plusieurs. Comme nous l'avons vu dans *La différence*, cette force est le moteur de la sursomption elle-même, la puissance de la raison.⁶

² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Foi et savoir. La philosophie de la réflexion de la subjectivité dans l'intégralité de ses formes comme philosophie de Kant, de Jacobi et de Fichte » in Alexis Philonenko (éd.) *Foi et savoir. Kant - Jacobi - Fichte*, Paris, J. Vrin, 1988, p. 92 ; *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke in 20 Bänden, Tome 2*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 288.

³ Sur la question de la modernité de la démarche hégélienne, cf. Domenico Losurdo, « Zwischen Rousseau et Constant: Hegel und die Freiheit der Modernen » in Hans Friedrich Fulda & Rolf-Peter Horstmann (éds.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1991.

⁴ Hegel, « Foi et savoir », p. 93 ; *Jenaer Schriften*, p. 289.

⁵ Hegel, « Foi et savoir », p. 93 ; *Jenaer Schriften*, p. 289.

⁶ Cf. C. Therien, « The Enlightenment and dialectics », *Revue Philosophique De Louvain* 101(4), 2003; N. G. Limnatis, « Reason and understanding in Hegelian philosophy », *Southern Journal of Philosophy* 44(4), 2006 ; Wilhelm Lütterfelds, *Das Erklärungsparadigma der Dialektik : zur Struktur und Aktualität*

Le retour à la critique de la doctrine religieuse occasionne aussi la reprise de la dialectique de l'éthique, entamée à Francfort dans « L'Esprit du christianisme ». Nous y avons vu les fondements d'une conception dialectique de la *loi* comme *devoir-être* (*Sollen*), la « réunification d'opposés qui comme tels les laisse subsister comme opposés » et dont « le concept lui-même consiste dans l'opposition à un réel »⁷. Etant donné la fixité absolue des oppositions au fondement de l'idéalisme subjectif, celui-ci n'est surtout pas capable d'exprimer une éthique issue de la dynamique de la réunification. Car, dit Hegel, une religion de la subjectivité absolue ne peut répondre à la substance morale du monde. Elle ne sait comprendre le mal que comme un élément contingent et arbitraire, le ressort simple d'une nature externe et également finie. La vraie religion, dit Hegel, expose le mal « en tant que nécessité de la nature finie comme identique au concept de celle-ci et pour cette nécessité elle représente en même temps une libération (*Erlösung*) éternelle, c'est-à-dire qui n'est point différée dans un progrès indéfini et donc irréalisable, mais au contraire véritablement réelle et existante. »⁸ Le bien, le mal et tous les autres composants d'un quelconque système moral n'ont de sens que dans la mesure où leurs concepts se réalisent à travers les expériences réelles des gens et où ces gens-là appréhendent leurs expériences morales particulières en rapport avec l'universalité de leurs concepts. Comme nous le verrons, l'éthique dialectique de Hegel se forme de manière analogue à la législation divine : le décret éthique se présente auprès des êtres concrets avec la force de l'universalité. Les individus y adhèrent en fonction de la correspondance entre le décret et leurs intérêts concrets. La mise en cause de l'autorité — la résistance au décret — sera déterminée d'après cette correspondance.

A. La Phénoménologie de l'Esprit : Projet et système.

§ 2. Phénomène et dialectique. Le mouvement du phénomène.

C'est dans l'Introduction à la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) que Hegel présente ce qu'il considère être la problématique à aborder au cours de la recherche phénoménologique : il s'agit d'une description de la formation et du développement de la conscience naturelle et

der Denkform Hegels, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2006 ; V. A. Vazjulin, « Development of systematic thinking - A comparison of the system of dialectic logics with Hegel and Marx », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53(2), 2005

⁷ Hegel, *L'esprit du christianisme*, p. 29 ; *Frühe Schriften*, p. 321.

⁸ Hegel, « Foi et savoir », p. 93 ; *Jenaer Schriften*, p. 289.

de sa progression vers le savoir absolu. Dans la mesure où elle se veut phénoménologique, la recherche doit se borner aux phénomènes. Mais « phénoménologie » au sens hégélien connote non seulement l'observation des objets phénoménaux tels qu'ils sont, mais aussi l'explication de la façon dont l'objet phénoménal, précisément dans la mesure où il est phénoménal, est en mouvement. L'objet phénoménal est celui qui se présente à la perception, celui qui se fait voir (*phaino*). C'est ainsi que se constitue le clivage fondamental que le terme « perception » a toujours comporté : celui qui sépare le sujet-apercevant-l'objet (*video*) et l'objet-se-manifestant-au-sujet (*pareo*). Pourtant la phénoménologie de Hegel n'est pas strictement une phénoménologie de la perception, car son objet est le savoir phénoménal (*erscheinende Wissen*). Le savoir apparaît (*pareo* et *video*) : la conscience naturelle aperçoit le savoir et le savoir se manifeste à la conscience naturelle⁹. La possibilité du *phänomenon* est double : l'objet vrai ne peut être connu parce qu'il n'est pas apparu en sa totalité. « Parce que maintenant cette présentation, dit Hegel, n'a pour ob-jet que le savoir-qui-apparaît (*erscheinende Wissen*), elle ne paraît (*scheint*) pas être elle-même la science libre se mouvant dans sa figure caractéristique... »¹⁰. La présentation ne paraît pas se mouvoir librement parce que, en effet, elle ne s'est pas complètement manifestée. L'apparition est un mouvement qui aboutit à la perception totale. Mais Hegel déplace le procès avant même de commencer. Car il s'agit ici du savoir, c'est-à-dire de l'instrument de la libre science qui en ce cas n'est pas encore complètement libre. Elle n'a pas encore vu le savoir se manifester. Le vrai savoir est en effet le savoir qui sera apparu à la science. La fonction de la science est de prendre conscience de l'accumulation du savoir et d'anticiper son développement. Le vrai savoir se manifeste peu à peu à la science qui anticipe son apparition totale. Il s'agit d'un processus de croissance de la science se constituant en anticipation de ce qui sera apparu, c'est-à-dire de ce qu'elle devient¹¹. « De ce point de vue, poursuit Hegel, on peut la prendre comme le chemin de la conscience naturelle qui se propulse jusqu'au savoir vrai; ou comme le chemin de l'âme qui parcourt la série de ses figurations comme des stations qui lui sont proposées par sa nature, en sorte qu'elle se purifie jusqu'à l'esprit en atteignant, par l'expérience complète d'elle-même, à la

⁹ À ce sujet voir : Michael Theunissen, « Begriff und Realität: Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs » in *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Rolf-Peter Horstmann (éd.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1978, pp. 324-359.

¹⁰ Hegel, *Phénoménologie*, p. 72 ; *Phänomenologie*, p. 135.

¹¹ Cf. Werner Becker, *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart, Berlin, Köln, Mainz, Verlag W. Kohlhammer, 1969.

connaissance de ce qu'elle est en soi-même. »¹² Dans cette progression vers le vrai savoir, il semble que la conscience naturelle subisse une impulsion interne. Par ce mouvement de purification la conscience se dirige vers la connaissance de ce qu'elle est, et, par cette expérience d'elle-même, vers l'esprit. Les stations qui constituent la voie de l'âme dans son trajet vers l'esprit sont prescrites à la conscience naturelle par sa propre nature. L'impulsion, la motivation qui la pousse dans cette voie préfigurée, n'est pas imposée de l'extérieur. Elle est immanente au concept, même si celui-ci se fonde sur cette même impulsion. Ainsi le but et les stations précises du trajet sont déjà connus ; ils se révèlent au fur et à mesure. Ce mouvement vers le concept et vers l'esprit constitue la dialectique spéculative bien connue : en s'efforçant d'établir la vérité de son propre concept, la conscience sort d'elle-même et se pose comme objet. Mais comme l'objet se constitue à partir de la conscience divisée, il s'avère inadéquat au concept. L'opposition entre le concept et l'objet qui lui est insuffisant se transcende par le mouvement de l'*Aufhebung* : l'objet est à la fois supprimé et élevé, en tant qu'entité négative, au nouveau concept.¹³

¹² Hegel, *Phénoménologie*, p. 72 ; *Phänomenologie*, pp. 135-136.

¹³ D'un certain point de vue, cette étude ne consiste qu'en une interprétation approfondie du concept de l'*Aufhebung* (sursomption) hégélienne. Il est donc utile, à titre d'introduction à une étude du concept hégélien, de souligner les quelques remarques explicites que fait Hegel au sujet de ce terme difficile et dont la traduction donne lieu à de vifs débats [Cf. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, « Sursumer/Sursomption » in *Hegelianica*, Paris, P.U.F., 1973. Alexandre Koyré, « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes » in *Etudes d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Editions Gallimard, 1971, pp. 191-224 et Jean-Luc Nancy, *La Remarque spéculative*, Paris, Editions Galilée, 1973. Jean Hyppolite, dans sa traduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, rend dans l'ensemble les termes « *aufheben* » / « *Aufhebung* » par « dépasser » / « dépassement » tandis que Jean-Pierre Lefebvre emploie « abolir » / « abolition ». Nous adoptons la translation de Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière: « *sursumer* » / « *sursomption* »].

Pour se donner un concept, un sujet se pose comme universel. Mais pour se concevoir comme universel, il faut qu'il se regarde comme objet. Il faut donc qu'il se divise en deux, se posant ainsi comme objet. Mais comme ce sujet — la conscience naturelle de la *Phénoménologie de l'Esprit*, par exemple — s'abstrait de l'objet, comme s'il s'en distinguait, il s'aperçoit de la non-identité entre lui-même et l'objet ; il trouve donc que l'objet est faux. Par l'action de cette perception le sujet conserve l'objet en sa fausseté, s'élevant, par sa synthèse avec l'objet, qu'il considère *comme faux*, à une réalité plus haute. Hegel dénomme ce mouvement l'*Aufhebung* (sursomption). « Le *sursumer* (*Aufheben*) présente sa double signification véritable que nous avons vue en le négatif ; il est un *nier* et un *conserver* en même temps ; le rien, comme *rien du ceci*, conserve l'immédiateté et est lui-même sensible, mais une immédiateté universelle. » [Hegel, *Phénoménologie*, p. 94 ; *Phänomenologie*, pp. 160-161]. Le paradoxe de ce double mouvement du nier et du conserver prépare le terrain de toute la démarche hégélienne. Au concept de chaque moment s'ajoute sa négation en forme déterminée, modifiée négativement de sorte que sa synthèse avec la conscience porte une vérité plus riche, plus large et plus élaborée. Par cette double négation, le concept s'élève au-dessus de ce qu'il se savait être. Ce qui est une opération négative se transforme en une élévation vers le plus haut. « *Sursumer* (*Aufheben*) dit Hegel dans la *Science de la Logique*, a dans le langage ce double sens : il signifie équivalamment conserver, *maintenir*, et faire cesser, *mettre un terme*. Le conserver inclut déjà en lui le négatif [qui consiste en ce] que quelque chose est soustrait à son immédiateté, et partant à un être-

§ 3. La conscience naturelle et le savoir phénoménal. Le doute et la nécessité du faux. La méconnaissance originare

La conscience naturelle et le vrai savoir de ce que la connaissance est en elle-même ne sont donc pas encore identiques, même si celle-ci réside de façon préfigurée dans chaque moment du passage. Le but du trajet de la conscience naturelle est la connaissance de ce qu'elle est. La connaissance ne se connaît pas ; en se constituant comme savoir phénoménal, comme savoir qui apparaît, elle se *méconnaît*. Il en résulte que la présentation, c'est-à-dire la phénoménologie, est « condamnée » à fonctionner non pas comme la science libre « se mouvant dans sa propre figure », mais plutôt comme le chemin de la conscience naturelle « qui pousse vers le vrai savoir ». La « liberté » de la science se constitue à partir du moment où elle n'est justement pas « libre », mais plutôt astreinte à se conformer aux « stations » de son destin. Au lieu de se mouvoir comme la « libre science » décrite dans l'« Introduction » à la *Phénoménologie*, la présentation paraît (*scheint*) être contrainte d'effectuer le même chemin que la conscience naturelle. Ce chemin constitue une série de « stations », une voie de passage dont les éléments se correspondent d'une manière binaire, $\{a\}/\{\neg a\}$ ¹⁴. Puisqu'il s'agit du savoir phénoménal, comme nous l'avons dit plus haut, la conscience naturelle est contrainte. Bien que cette contrainte s'oppose à la forme libre que devra prendre le vrai savoir, se situant en effet au but du chemin parcouru, elle est nécessaire : elle est cette entité dont l'apparition (*pareo*), c'est-à-dire le caractère phénoménal du savoir, doit se purifier et dont la purification est un processus nécessaire à l'expérience d'elle-même. Mais l'expérience de la conscience qui inaugurerà les termes de la

là ouvert aux influences extérieures [et qu'on le soustrait] pour le maintenir ». [Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique I. Premier tome. Premier livre. l'Être*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trads.), Aubier, Paris, 1972, p. 81 ; *Wissenschaft der Logik I, Werke in 20 Bänden, Tome 5*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 114]. L'accent est mis ici sur la conservation de l'objet sursumé (*aufgehoben*), transformé en entité déterminée. Il faut souligner que le paradoxe ouvert par ce terme n'est pas une particularité accidentelle de la langue ; il est plutôt un renvoi de la langue à son au-delà, à sa transcendance, par la pensée spéculative. « Par "*aufheben*", ajoute Hegel dans la petite *Logique*, nous entendons d'abord la même chose que par "*hinwegräumen*" [abroger], "*negieren*" [nier], et nous disons en conséquence, par exemple, qu'une loi, une disposition, etc., sont "*aufgehoben*" [abrogées]. Mais, en outre, "*aufheben*" signifie aussi la même chose que "*aufbewahren*" [conserver], et nous disons en ce sens, que quelque chose est "*wobl aufgehoben*" [bien conservé]. Cette ambiguïté dans l'usage de la langue, suivant laquelle le même mot a une signification négative et une signification positive, on ne peut la regarder comme accidentelle et l'on ne peut absolument pas aller faire à la langue le reproche de prêter à confusion, mais on a à reconnaître ici l'esprit spéculatif de notre langue, qui va au-delà du simple "ou bien — ou bien" propre à l'entendement. » [§ 96. Addition. Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III*, p. 530 ; *Enzyklopädie III*, pp. 204-205].

¹⁴ Sur la possibilité d'une logique formelle dialectique, cf. Andries Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik*, Berlin/New York, Walter de Gruyter, 1971, pp. 80-95.

connaissance de soi n'existe pas au départ. Se connaître, dans la dialectique hégélienne, implique : poser, comme nécessité absolue, les conditions préalables à l'altérité générale, c'est-à-dire la division en deux. Mais cette même altérité exclut l'unité nécessaire pour connaître quelque chose comme autre ; elle exclut donc aussi le « se connaître » initial qui la conditionne. Il est donc question d'une négativité qui est présupposée d'une certaine manière par ses propres termes. Le mouvement qui constitue chaque moment du passage est ainsi une vérification de soi¹⁵. Mais il faut souligner que le moment qui déclenche la négation est la non-identité, c'est la reconnaissance de l'objet mal posé ou posé à tort qui donne lieu au mouvement. Il faut donc qu'il y ait une *méconnaissance* pour fabriquer l'entendement de ce qui est le vrai savoir (sans l'être)¹⁶. Il faut qu'il y ait un concept qui contienne à la fois le vrai (savoir) et le faux (objet)¹⁷.

« La conscience naturelle s'avérera être seulement concept du savoir ou savoir non réel ».¹⁸ Chaque figure de la conscience naturelle rend possible la continuité de son mouvement dans la mesure où elle préserve une erreur (sursumée), quitte à perdre, du point de vue de la raison, sa propre intégrité. « Mais, poursuit Hegel, en tant qu'immédiatement elle se tient

¹⁵ Cf. Kenley Roye Dove, « Hegel's Phenomenological Method » in Robert Stern (éd.), *G.W.F. Hegel: Critical Assessments*, vol III, London & New York, Routledge, 1993, pp. 19-21.

¹⁶ De ce point de vue, la démarche cartésienne du cogito peut être considérée comme essentiellement dialectique. En généralisant le doute on parvient à sa certitude. Le doute est la négation de la certitude ; la vérité du doute est la négation de cette même négation. Que rien ne soit positivement vrai est une situation analogue à ce que nous avons appelé la vérité de la fausseté. Nous pourrions dire, conformément à notre thèse, que la résistance structurelle en forme d'un certain scepticisme envers l'universel précède l'émergence historiquement déterminée de la pensée de l'universel et de sa normativité (chez Voltaire, Diderot, d'Alembert, d'un côté, et chez Herder, Kant et Hegel, de l'autre). Cf. Frederick G. Weiss, « Cartesian Doubt and Hegelian Negation » in Joseph J. O'Malley, K.W. Algozin, Frederick G. Weiss (éds.) *Hegel and the History of Philosophy*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 83-94; Alexis Philonenko, *Lecture de la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel*, Paris, J. Vrin, 1993, pp. 140-142.

¹⁷ Le paradoxe indissoluble et nécessaire dans le système de Hegel s'articule de manière particulièrement humaine autour de la notion de doute. La conscience naturelle se donne nécessairement au doute et, comme le remarque Hegel, jouant sur le mot *doute* (*Zweifel*), au désespoir (*Verzweiflung*). Les liens entre le spiritualisme et le tragique chez Hegel sont profonds et, par rapport à la question du mouvement de la dialectique et la force motrice de l'histoire, d'un intérêt considérable. «...l'œuvre de Hegel a été de triompher du romantisme, de rationaliser le dogme, et en même temps de faire pour ainsi dire disparaître dans l'ensemble intemporel où s'unissent finalement rationalité et réalité, les dissonances, et le tragique même du monde concret. Il n'en est pas moins vrai qu'il y a au fond de sa philosophie un élément tragique, romantique, religieux, et que si en faire le tout de la philosophie de Hegel constituerait une erreur, cependant le tout de cette philosophie en est comme coloré. À l'origine de cette doctrine qui se présente comme un enchaînement de concepts, il y a une sorte d'intuition mystique et de chaleur affective ». Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, P.U.F., 1951, p.V. Voir aussi à cet égard Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Hegel : Le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier-Montaigne, 1989.

¹⁸ Hegel, *Phénoménologie*, p. 72 ; *Phänomenologie*, p. 136.

plutôt pour le savoir réel, ce chemin a pour elle signification négative, et ce qui est la réalisation du concept lui vaut plutôt comme perte d'elle-même ; car, sur ce chemin, elle perd sa vérité. »¹⁹ Le mouvement dialectique est ainsi fondé sur une méconnaissance originaire : la conscience naturelle se pense savoir réel, alors qu'elle n'est en fait que le *concept* du savoir. La mise en mouvement de la phénoménologie hégélienne consiste donc en une mise en question de cette prétention au savoir réel. Le procès du questionnement se terminera par la réalisation du savoir qui a été présupposée à tort. L'*impulsion* par la « voie de l'âme » ne s'applique que lorsque la conscience naturelle se met en question, lorsqu'elle s'interroge quant à la validité du savoir auquel elle prétend. La réponse à cette interrogation semble s'appuyer sur un savoir réel qui est en mesure de répondre au doute qui, lui, se pose par rapport à ce même savoir réel, tandis que l'objet de ce doute est regardé comme inadéquat au savoir réel. Il se produit donc un renvoi inévitable à la forme paradoxale du concept hégélien qui consiste à la fois en un sujet-connaissant-l'objet et en l'objet-connu-par-le sujet. C'est cette structure active/passive, agissante/réagissante qui constitue la particularité de la conception hégélienne²⁰.

Le doute est donc bien fondé. Mais dans la structure de la dialectique hégélienne, aucun doute n'est jamais infondé. Dans le procès dialectique, toute conscience naturelle introduit un doute, se divisant et établissant le couple questionnant/questionné²¹. Toute conscience naturelle se remet en question pour vérifier son adéquation par rapport à elle-même. La condition même de la vérité est le doute qui s'établit au moment de la division nécessaire. Le doute est « justifié » parce qu'il est la condition même du surgissement de la vérité : le doute se pose comme nécessaire ; mais, en même temps, il est nécessaire que ce doute soit dépassé. Le couple paradoxal nécessaire/nécessaire-à-dépasser est, nous l'avons déjà vu, issu de la « logique » très particulière de la dialectique hégélienne. Le doute est donc en quelque sorte partiel et contient la possibilité de son propre dépassement. Un doute absolument justifié n'est pas un doute. Il est plutôt une espèce de vérité, la certitude en soi d'un contenu qui est absolument opposé à lui-même. Par analogie, une perte de soi absolue serait précisément une conservation de soi absolue par une négation absolue, une négation donc non hégélienne. La conscience naturelle, dans la mesure où elle se

¹⁹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 72 ; *Phänomenologie*, p. 136.

²⁰ Westphal différencie trois formes de scepticisme : « temporaire », « phénoménologique » et « positif ». Merold Westphal, « Critical philosophy as the fear of error and the fear of truth » in *History and Truth in Hegel's 'Phenomenology'*, Atlantic Highlands, Humanities Press, Inc., 1978, pp. 2-7.

²¹ Comme le remarque Hegel dans *l'Histoire de la Philosophie*, « Une réflexion conserve son intérêt si sa fin est prise à contresens... » *Histoire*, I, p. 20.

développe par des moments successifs de la négation hégélienne, c'est-à-dire la négation partielle ou non absolue, perd sa propre vérité tout en s'approchant du vrai savoir tout au long du chemin. Il s'agit donc du degré, de la dimension d'application, de l'orientation d'une opposition qui ne peut être absolue, mais partielle²². Ceci étant, quel peut être le statut de la représentation (de la figuration) du chemin ? Nous réservant d'en faire une analyse ultérieure plus détaillée, nous pouvons au moins suggérer que, tout comme le doute qui la constitue, cette « voie de l'âme » ne peut être, elle non plus, ni absolument figurée, ni absolument réelle.

§ 4. La négation déterminée. L'auto-mouvement et l'auto-réfutation

La nécessité du mouvement progressif dans le système hégélien est inéluctablement liée à l'axiome de sa finalité : l'absolu est sujet²³. Cet énoncé comporte chez Hegel une signification très particulière qu'il faudra distinguer nettement des conceptions de l'absolu et du sujet qui le précèdent historiquement, notamment celles de Fichte et de Schelling. Chez ceux-ci, le sujet qui atteint l'absolu se pose comme sujet connaissant. Le sujet reste fixe, de sorte qu'il puisse instantanément épouser l'absolu²⁴. Ces prédicats ne sont, selon Hegel, que des noms vides et privés de sens. Il en est ainsi, dit-il, parce que, dans de tels cas, le sujet n'est pas en relation avec lui-même, « le vrai est simplement posé directement comme sujet, mais non présenté comme le mouvement du se réfléchir dans soi-même. »²⁵ D'après cette conception de l'absolu, le sujet, dit Hegel, n'est qu'une « anticipation ». Il n'est pas réalisé ; il n'est même pas encore réalisable. Cette configuration conçoit le sujet comme stationnaire tandis qu'il est au contraire « l'auto-mouvement ». À partir de ce concept du sujet, Hegel veut montrer que le savoir n'est effectivement réel qu'en tant que science et, en outre, qu'« une proposition fondamentale », si elle est bien vraie, est déjà fautive, que la condition même de sa vérité est sa fausseté paradoxale, c'est-à-dire la

²² Pierre-Jean Labarrière aborde cet aspect de la dialectique de la raison dans une « confrontation » avec Hegel à travers le travail de Herbert Marcuse. Son analyse se borne dans l'ensemble aux questions de l'histoire et du progrès chez Marcuse, mais le problème de la logique de la dialectique hégélienne et de la « simple bidimensionnalité » sur laquelle il se fonde, est toujours présenté et souligné de façon importante. « De la raison comme histoire », *Archives de Philosophie* 52, 1989, p. 399-408.

²³ §384. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 29 ; Hegel, *Enzyklopädie III*, p. 179.

²⁴ Jean Hyppolite note, « Cette anticipation qui pose le sujet dans son immobilité rend impossible le mouvement du savoir dans la "chose même". L'auto-mouvement sera la réalisation effective de l'affirmation "l'Absolu est sujet", et cette réalisation à son tour ne pourra être que le système comme le montre le paragraphe suivant ». (Nous soulignons), Jean Hyppolite, « Notes du traducteur », Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, Jean Hyppolite (trad.), Aubier, Paris, 1941. p. 22.

²⁵ Hegel, *Phénoménologie*, p. 26 ; *Phänomenologie*, p. 85.

possibilité dont dispose la proposition fondamentale de s'y opposer jusqu'au bout. Un principe est, tout court, ce qui se dispute, ce dont l'essence surgit par l'opposition des jugements. Cette essence vraie, qui réside dans une réfutation virtuelle, se laisse contredire sans les tensions prolongées qui caractérisent d'autres étapes de la progression dialectique. Le détournement de sa vérité non-problématique par une autre *est* sa vérité. Puisqu'une proposition fondamentale de la philosophie est vraie, elle est aussi fautive : il s'agit d'une mise en cause assez radicale de l'axiome logique qui dit qu'une proposition ne peut être en même temps vraie et fautive. Mais il n'est pas question de faire coexister deux entités absolument contraires. Il s'agit du vrai qui naît du faux en devenant lui-même au cours du développement et en se réalisant par l'action de la réfutation. Il est donc plutôt question de la déficience de l'universel. « Ce que l'on appelle un axiome ou principe de la philosophie, s'il est vrai, est déjà également faux pour la raison qu'il est axiome ou principe. — Pour cette raison, il est facile de le réfuter. La réfutation consiste en ce que son manque se trouve mis en évidence; or, déficient il l'est parce qu'il est seulement l'universel ou principe, le commencement »²⁶. Mais cette réfutation n'est pas une opération objective qui se sert d'un critère extérieur à ce qui est à réfuter. Le mécanisme de l'auto-réfutation, c'est-à-dire de cette capacité de se reconnaître comme déficient, se trouve toujours à l'intérieur de la proposition fondamentale qui se révèle fautive. Pourtant au moment de la reconnaissance de la déficience, ce mécanisme n'est pas encore développé. Au moment de la reconnaissance, le vrai et le faux ne cohabitent plus le même *topos*, la même constellation d'espace et de temps. Il existe une différence importante entre le statut de la proposition fondamentale vraie et la proposition fondamentale fautive sur laquelle les déterminations de vérité et de fausseté reposent. La différence essentielle est celle du temps et de l'espace du développement. La réfutation ne sera donc réalisée qu'ultérieurement, et ailleurs. « La réfutation est-elle foncière, elle est tirée et développée à partir de lui, — non pas réalisée à partir de l'extérieur par des assertions et des lubies opposées. Elle serait donc à proprement parler son développement, et donc le complément de sa déficience, si elle ne se méconnaissait pas en ce qu'elle prête attention seulement à son côté *néгатif*, et ne devient pas également consciente de son procès et de [son] résultat selon son côté *positif*. — L'exécution *positive* proprement dite du commencement est en même temps, à l'inverse, tout autant un comportement négatif à son encontre, savoir à l'encontre de sa forme unilatérale, [qui consiste] à être seulement alors *immédiat* ou *fin*. Elle peut donc se trouver

²⁶ Hegel, *Phénoménologie*, p. 27 ; *Phänomenologie*, p. 86.

prise tout aussi bien comme la réfutation de ce qui constitue le *fondement* du système, mieux pourtant comme un acte de mettre en évidence que le *fondement* ou le principe du système n'est en fait que son *commencement*. »²⁷ La réfutation, cette indication de la déficience qui est propre et doit être propre à son fondement, en est aussi le complément et le développement. La réfutation complète la proposition fondamentale qui est déficiente précisément à cause de sa capacité d'auto-réfutation. On a donc à faire à une logique très particulière ; et non moins intéressante en ce qui concerne cette économie dynamique de la réfutation²⁸. Au niveau des entités opposées de la proposition fondamentale, il ne peut s'agir d'« assertions gratuites opposées à ce principe et extérieures à lui », ni d'un système en équilibre, ensuite perturbé par une sorte d'action externe. La perturbation de l'équilibre vérité/non-vérité que connaît le mécanisme, à un moment et à un lieu précis, naît à l'intérieur du système. Elle s'exprime par une extériorisation qui donne alors lieu à la progression vers le but par une opération menée contre « sa forme unilatérale ». Si la proposition ne permet pas d'assertions extérieures et si donc l'économie de vérité et de réfutation est effectivement close, comment peut-elle ne pas aboutir à un équilibre qui consiste en l'annulation simple des oppositions ? Comment se fait-il qu'elle ne sache pas se poser, d'une manière et dans une mesure qui serait définitive, totalitaire, absolue ? La réfutation, semble-t-il, est une opération *complémentaire* : elle ne peut se mettre entièrement en place, mais joue un rôle limitant, régulant. Cependant elle s'installe contre les manifestations particulières de l'esprit d'une manière qui favorise la téléologie, le mouvement de l'esprit vers l'absolu. L'économie hégélienne d'effort, de position et de réfutation, de force et de résistance, se montre donc à la fois nécessairement équilibrée/close et déstabilisée/ouverte. Compte tenu de cette caractéristique du mouvement dialectique, comment se peut-il que la série de déstabilisations aboutisse à une progression cohérente ?²⁹

²⁷ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 27-28 ; *Phänomenologie*, pp. 86-87.

²⁸ Sur la logique de la différence cf. George di Giovanni, « Reflection and Contradiction: A Commentary on Some Passages of Hegel's *Science of Logic* », *Hegel-Studien* 8 (1973); Robert B. Pippin, « Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction », *Journal of the History of Philosophy*, 16 (1978) ; Merold Westphal, « Hegel's Theory of the Concept » in W.E. Steinkraus et K.I. Schmitz (éds.) *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Atlantic Highlands, N.J., Humanities Press, 1980. Jere Paul Surber, « Hegel's Speculative Sentence », *Hegel-Studien*, 10 (1975).

²⁹ L'interprétation anthropologisante de Jean Améry, peu nuancée mais digne de considération, transforme la logique dialectique en «logique de l'acte» à l'exclusion de la réflexion au sens commun. En ce sens, la force dynamique qui est notre objet, n'existe que comme une sorte d'autre irrationnel de la pensée. « Es ist mir nicht entgangen, daß auch dem Werden die formale Logik dem Prozeß machen kann. Gleichwohl bleibt bestehen, daß Hegel als Denker der Bewegung, der

§ 5. L'hétérogénéité du mouvement dialectique. L'instrumentalité de la connaissance. La détermination et l'orientation. La négativité hégélienne.

La dialectique spéculative de Hegel se laisse ainsi représenter par une sorte de « vecteur conceptuel », comportant, comme son analogue mathématique, une quantité et une orientation par rapport à son but. La téléologie hégélienne doit donc se comprendre, d'une part, à partir de son orientation vers l'absolu dont les coordonnées conceptuelles s'exposent tout au long de l'œuvre de Hegel, et d'autre part, à travers la force motrice et la résistance qui lui correspond. D'ailleurs, l'irrégularité du mouvement rend impossible le passage homogène d'une étape à l'autre. Il traverse des étapes diverses dont l'ensemble est complexe et hétérogène. Et pourtant, cette hétérogénéité se présente comme nécessaire à l'économie dynamique du système hégélien, comme une condition du mouvement dialectique. Chacune des étapes progressives du mouvement vers l'absolu se construit avec une nouvelle constellation de relations dynamiques. Chaque moment doit aussi différer du précédent et en même temps porter en soi l'identité qui unifie le trajet vers le *telos*, c'est-à-dire le cheminement de la pensée, de l'être de l'histoire, etc.

Comment, la pensée se déplace-t-elle ? Le *mouvement* est, à l'évidence, au fond de la structure de la réflexion. La philosophie ne peut ni connaître ni même aborder ce qui n'a pas été réfléchi, ce qui n'est pas sorti de soi pour se regarder et pour vérifier sa vérité ; elle ne peut connaître ce qui n'a pas déjà été pensé en son *mouvement*. La pensée, dit Hegel dans la *Phénoménologie*, ne peut connaître son objet, le « connaître effectif de ce qui est en vérité »³⁰ que comme déjà pensé, comme déjà médiat, comme « instrument » (*Werkzeug*).

Dynamik, der Eruption, wenn man will, eine einzigartige philosophische Tat vollbrachte, die dem existentiellen Grundgefühl des in eine ständig werdende Wirklichkeit verstrickten Menschen im phänomenologischen Sinne besser entspricht als jede logische Analyse. Gerade die existentielle Komponente in seinem Denken, die verhältnismäßig wenig beachtet wurde und in der geschichtsphilosophischen Hegel-Debatte unterging, erscheint mir als überaus belangreich. Was Hegel die »Selbstbewegung der Begriffe« nennt, ist ganz gewiß, logisch gesehen, unsinnig. Sie ist überhaupt, in philosophische Begriffssprache gefaßt, nicht nur schwer genießbar, sondern auch gefährlich. Sie ist aber, diese "Selbstbewegung," sobald wir in ihr das unmittelbare Gelebte, *le vécu* — erkennen, eine Wirklichkeit unserer Existenz. Hegels Dialektik hat zwar keinen Erkenntniswert im wissenschaftlichen Verstande, was immer Neo-Hegelianer und Marxisten aller Spielarten dagegen vorzubringen allemal geneigt sind. Aber sie ist eine *motorische Kraft*. Dialektik, um es knapp zu sagen erscheint mir, wiewohl Hegel selbst sie als Erkenntnisinstrument auffaßte, wiewohl er persönlich jeglicher Aktion abhold war und die Zukunft niemals vor seinen Denkhorizont setzte, nicht als Philosophie der Einsicht, sondern als ein Denken der *Tat*. Sie ist dazu eine spezifische *Gangart des Denkens*, die dem außerhalb Stehenden als ein Torkeln erscheinen muß, demjenigen aber, der sie akzeptiert und erlernt hat, als ein machtvolles Ausschreiten dünkt ». Jean Améry, « Hegel — Befreier oder Oppressor? Überlegungen zum 200. Geburtstag (27.8.1970) », *Merkur* Heft 9 24. Jahrgang. Sept. 1970. 269, p. 813.

³⁰ Hegel, *Phénoménologie*, p. 68 ; *Phänomenologie*, p. 131.

Au départ de la problématique hégélienne est donc posée la condition *sine qua non* de la connaissance, voire de la philosophie elle-même : l'instrumentalité de la connaissance. On la considère, dit Hegel, comme « l'outil par quoi l'on s'emparerait de l'absolu, ou comme le moyen au travers duquel on l'apercevrait »³¹. Entre la « chose en soi » kantienne et « la chose même » du système hégélien, (c'est-à-dire la connaissance de « ce qui est en vérité »), s'ouvre la dynamique de la dialectique spéculative qui ne peut se déterminer comme en-soi qu'à l'aide de sa propre instrumentalité. « Le connaître, en effet, est-il l'outil pour s'emparer de l'essence absolue, il vient aussitôt à l'esprit que l'application d'un outil à une Chose ne la laisse assurément pas telle qu'elle est pour soi, mais engage avec elle une mise en forme et [un] changement. »³² Cette application d'un instrument — la connaissance — constitue la médiation qui produit l'altération. Cette médiation introduit un changement forcément binaire, une altération, une séparation en deux de l'en-soi monolithe qui se manifeste dans un champ conceptuel où « il y a diverses espèces de connaissance »³³, le dotant d'une orientation, d'un sens directionnel. L'application de l'instrument de la connaissance n'est pas passive. Elle est plutôt l'*action* de s'emparer, une manifestation de l'impulsion immanente à la dialectique qui pousse l'esprit vers son but. Il y a en effet une *force* considérable qui s'applique au moment particulier mais qui néanmoins agit d'une manière dirigée, contrôlée et déterminante.

Cette force que constitue l'activité de la connaissance n'agit pas sans rencontrer d'oppositions. Elle s'applique dans un « médium », dans un champ conceptuel hétérogène qui empêche l'assimilation non problématique, spontanée, de son objet : la connaissance est aussi un moyen qui « amène au jour le contraire de sa fin »³⁴. Mais ce contraire ne s'oppose pas absolument à la force que représente la connaissance. Il résulterait d'une telle opposition absolue que la connaissance s'annulerait selon les règles de la logique formelle, et que toute l'opération recommencerait à zéro³⁵. La *résistance* qui émerge de cette connaissance doit plutôt être telle qu'elle se laisse sursumer par la *force supérieure* de la *vraie* connaissance. Cette fausseté est ainsi un présupposé de l'activité même de la connaissance.

³¹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 68 ; *Phänomenologie*, p. 131.

³² Hegel, *Phénoménologie*, p. 68 ; *Phänomenologie*, pp. 131-132.

³³ Hegel, *Phénoménologie*, p. 68 ; *Phänomenologie*, p. 131.

³⁴ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 68-69 ; *Phänomenologie*, p. 132.

³⁵ L'interférence productive de deux logiques non identiques, les irrégularités ou l'hétérogénéité même de la non-identité chez Hegel sont d'une manière ou d'une autre au cœur de notre considération du mouvement. Une certaine élaboration des termes fondamentaux de ce problème a déjà été réalisée dans le travail de Dominique Dubarle, « Logique formalisante et logique hégélienne », *Hegel et la pensée moderne*, Jacques D'Hondt (éd.), Paris, P.U.F., 1970, pp. 113-160.

La connaissance n'est qu'une « ruse » que Hegel veut justifier et, bien entendu, dépasser par le mouvement de la dialectique suivante. Il faut donc nuancer notre analyse pour développer les termes d'une deuxième sorte de négativité qui s'exerce dans un autre ordre logique. Ce sera celle d'une résistance orientée, c'est-à-dire d'une négativité qui contribue à l'orientation du mouvement. Dans la configuration du mouvement dialectique, une *impulsion* et une *résistance* se posent comme manifestation des connaissances vraies et fausses. La confrontation ou la tension entre la connaissance vraie et le monde qu'elle prétend dessiner donnent une orientation directionnelle au mouvement de la pensée conformément aux principes de la téléologie générale du système.

Le destin de l'esprit s'inscrit, selon le modèle hégélien, en chaque étape du développement et son sens, c'est-à-dire son orientation téléologique, s'exprime en cette négativité qui est particulière au système de Hegel³⁶. C'est ainsi que s'instaure cette qualité orientée de la dialectique hégélienne : le caractère restreint de l'extériorisation de la force limite le trajet que décrit celle-ci au chemin qui mène le mouvement dialectique vers l'absolu. Pourtant l'application de sa dynamique est, comme nous l'avons noté plus haut, moins un renversement total d'un concept provisoire — ce qui aurait comme résultat la négation de la négation — qu'une limitation *partielle*. À chaque moment conceptuel particulier, cette limitation partielle est à son tour dépassée. C'est précisément ce dépassement qui prête à l'extériorisation de la force sa voie de passage, une voie munie de son propre code téléologique.

³⁶ Le discours du calcul intégral nous semble étroitement lié à notre propos. La correspondance structurelle entre les termes de la mobilité de la dialectique hégélienne et le dispositif développé par Newton pour décrire le mouvement des corps en général est importante. Au moment où il se retrouve au niveau de la première négation, c'est-à-dire de la première contradiction manifeste, le mouvement de la pensée exprime la seconde différentielle d'une mécanique bidimensionnelle qui s'appellerait la *négativité*. Nous voulons avancer, ici en général, et plus particulièrement au niveau de notre thèse, que cette façon de poser la question du mouvement a une importance considérable pour Hegel même s'il n'aborde jamais explicitement la possibilité de sa systématisation. Quelques indices nous suggèrent les lignes possibles de cette reconstruction synthétique : Cf. M. Kosok, « The Dynamics of Hegelian Dialectics, and Non-linearity in the Sciences », *Hegel and the Sciences*, Richard S. Cohen & Mitchel W. Wartofsky (éds.), Princeton, D. Reidel Publishing Co., 1984. Wandschneider, Dieter, « Die Stellung der Natur im Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie » in *Hegel und die Naturwissenschaften*, M. J. Petry (éd.), Stuttgart, Friedrich Frommann Verlag, 1987. Heinrich J. Treder, « Hegel zur Untersuchung des mathematischen Zugriffs zur Wirklichkeit » in *Vom Mute des Erkennens*, Michael Buhr & Theodor I. Oisermann (éds.), Francfort-sur-le-main, Suhrkamp, 1981 et Jacques Desanti, *La philosophie silencieuse*, Paris, Editions du Seuil, 1975.

§ 6. Système et science. L'aspiration du Système de la Science. Nécessité intérieure et extérieure. Le concept est l'élément de la vérité. La nécessité historique du Système.

Nous savons que, à la différence de l'« Introduction » à la *Phénoménologie de l'Esprit*, rédigée avant l'œuvre comme plan méthodique du développement à suivre, la « Préface » à cette même œuvre s'élève immédiatement à l'horizon du Système et prépare le terrain pour l'autre grande œuvre de Hegel, la *Science de la Logique*. Rédigée en toute hâte avant la fuite de Hegel d'Iéna, la « Préface » pose la *Phénoménologie* comme introduction générale au « Système de la Science » dont l'axe sera la *Science de la Logique*.³⁷ L'aspiration à la construction d'un système qui marque le projet hégélien n'est pas entièrement neuve à l'époque. À beaucoup d'égards elle constitue une réussite : si l'on accepte les termes de la problématique proposée par Hegel, on doit admettre qu'il formule un système philosophique susceptible de prendre en compte un segment considérable de la connaissance qui lui est contemporaine. Alors que la mesure absolue de sa réussite ou de son échec n'appartient pas à notre propos, on ne risque rien à constater que Hegel clôt l'ère des grands systèmes philosophiques et que cette clôture soit l'indication de sa réussite ou la conséquence de son échec définitif. L'aspiration du Système de la Science, tel qu'il est formulé dans la « Préface », dépasse largement le programme d'une simple épistémologie. Par son style et par la portée de son invocation, il ressemble beaucoup plus à une anthropologie philosophique qu'à une logique scientifique.³⁸

La particularité de la vie humaine relève d'une expérience constante et incessante du conflit. Prendre la mesure du problème posé par la découverte de la méthode « dialectique », c'est assister à la mise en scène d'un drame profondément humain. Tout un ensemble d'antagonismes s'ordonne afin de garantir le devenir de l'homme, afin de garantir que l'homme devienne l'être qu'il est destiné à être dans le pathos de son propre développement. C'est la présence de l'autre de l'homme, du surhomme ou du non-homme, qui rend le présent insupportable, et qui lance l'homme vers la découverte de ce qu'il est dans son essence, tout en omettant de l'être en effectivité. D'un certain point de vue la formation de l'homme ne consiste qu'en la concrétisation progressive de l'absolu, en

³⁷ Pour une reconstruction du développement et des modifications de la *Phénoménologie* au cours de son développement, voir Otto Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, 1973; Otto Pöggeler, « Die Komposition der Phänomenologie des Geistes » in *Hegel-Tage* Royaumont 1964; Hans-Georg Gadamer (éd), *Beiträge zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier Verlag, 1966.

³⁸ Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, p. 57.

l'humanisation du divin, en la sécularisation de Dieu. Comme l'affirme Hegel, « La vie de Dieu et le connaître divin peuvent donc bien se trouver énoncés comme un jeu de l'amour avec soi-même ; cette idée sombre dans l'édification et même dans la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et [le] travail du négatif. *En soi*, cette vie est bien la sereine égalité et l'unité avec soi-même, pour qui il n'est pas de sérieux avec l'être-autre et l'aliénation, de même qu'avec l'acte de surmonter cette aliénation. »³⁹ Cet *en-soi* qu'évoque Hegel, est l'universalité abstraite dans laquelle on fait abstraction de sa nature. Cette nature consiste à être *pour-soi*. Faire abstraction de sa nature, c'est donc faire abstraction du mouvement autonome et spontané de la forme.

L'une des conjectures fondamentales de Hegel contient pourtant une cohérence remarquable aux allures parménidiennes : la vérité est une. S'il y a vérité, elle vaut universellement, se situant de manière cohérente dans la continuité de temps et de lieu. Et pourtant, ceci n'est que la base d'une démarche dont nous avons souligné la particularité. Car il s'agit de créer un Système de la Science qui soit dans son essence *dynamique*. Alors dans la « Préface » à la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel s'éloigne des préjugés systématiques traditionnels de la philosophie. « La figure vraie dans laquelle existe la vérité, c'est seulement le système scientifique de cette même [vérité] qui peut l'être. Contribuer à ce que la philosophie approche de la forme de la science — du but [qui consiste] à pouvoir renoncer à son nom d'*amour* du *savoir* et à être *savoir effectif* (*wirkliches Wissen*). »⁴⁰ Pour Hegel, la Science ne consiste pas à s'emparer du savoir fixe, comme d'une sorte d'objet éternellement stable, mais d'assister à la *production* du savoir qui a lieu au sein de l'activité philosophique. Philosopher, c'est se mettre soigneusement et minutieusement à l'écoute de la nécessité de la philosophie. La philosophie traditionnelle se caractérise strictement par son non-intérêt, par sa passivité par rapport à son objet. Elle est l'observation pensante qui n'introduit, selon Hegel, aucune dimension corrective ou normative. Le rapport de force et de résistance que nous cherchons à mettre en relief s'inscrit, en revanche, *intérieurement* dans la philosophie, organisé de telle sorte qu'une totalité dynamique, un équilibre de forces, s'instaure à nouveau à chaque étape. « La nécessité intérieure que le savoir soit science tient à sa nature, et c'est seulement la présentation de la philosophie elle-même qui est l'explication satisfaisante à ce propos. Quant à la nécessité extérieure, pour autant que, abstraction faite de la contingence de la personne et des motivations individuelles, elle se

³⁹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 24 ; *Phänomenologie*, p. 82.

⁴⁰ Hegel, *Phénoménologie*, p. 14 ; *Phänomenologie*, p. 71.

trouve saisie d'une manière universelle, elle est la même chose que l'intérieure, dans la figure selon laquelle le temps représente l'être-là de ses moments. »⁴¹ Quelle est cette nécessité à la fois extérieure et intérieure ? La nécessité signifie l'incontournable vérité, ce qui ne peut pas ne pas être. Cette intériorité de la nécessité porte deux implications immédiates : (1) Puisque les éléments individuels d'un système philosophique sont, chacun pour soi, radicalement indépendants des influences externes, chacun pourrait être lui-même germe du système. On pourrait donc « commencer » n'importe où parce que la force du déploiement est également présente partout dans le système. (2) Celui qui voudrait réaliser une recherche philosophique pure, évitant toute perturbation de l'objet, serait obligé d'assumer une passivité radicale. L'aspiration au savoir implique déjà l'impureté du savoir, le dérangement de l'objet du savoir par celui qui cherche à savoir et la perte de l'objectivité. Mais, selon les indications de Hegel, si l'on acquiert du savoir, c'est qu'on communique conceptuellement avec l'objet du savoir, qu'on s'entremêle dans le mouvement du concept, qu'on oppose une résistance passagère à la tranquillité homogène du système, tranquillité qui se laisse finalement emporter par la force du savoir. L'intervention philosophique consiste à *s'opposer* à la philosophie, à remettre en question celle-ci, à chercher à en approfondir la connaissance de sa propre essence. Mais, se donner le savoir comme objet, revient à admettre que ce savoir-ci ne sera jamais acquis. L'aspiration à acquérir un objet garantit son déplacement et, en même temps, par le moyen de ce déplacement, prépare le terrain au savoir qui surgira en forme de négation, comme savoir à venir.

Parmi tous les textes de Hegel, cette « Préface » se révèle le plus spéculatif dans son ambition et le plus dramatique dans son expression. Elle envisage la Science en entrelaçant tous les éléments que nous avons repérés à travers la tradition philosophique. La Science consistera en un conglomérat systématisé du sacré et du terrestre, des substances spirituelle et séculière, de la confusion, de la passion et de la torpeur, du désespoir et de l'assouvissement, des germes de l'espoir, du besoin et de la violence.

L'innovation de la *Phénoménologie de l'Esprit* consiste à poser le problème de la scientificité et de la vérité en général comme relevant du *concept*. La vérité n'est la vérité que par rapport au concept, « l'élément de son existence »⁴². Ceci étant, Hegel signale, dans la « Préface » à la *Phénoménologie*, une nouvelle exigence qui vient perturber le calme contemplatif de la philosophie. « A cette exigence répond l'effort soutenu, et qui se montre presque zélé et

⁴¹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 14 ; *Phänomenologie*, p. 71.

⁴² Hegel, *Phénoménologie*, pp. 14-15 ; *Phänomenologie*, p. 72.

excité, pour arracher les hommes à l'abîmement dans ce qui est sensible, commun et singulier, et orienter leur regard vers les étoiles ; comme si, tout oublieux du divin, ils en étaient au point de se contenter, comme le ver de terre, de poussière et d'eau. Autrefois, ils avaient édifié un ciel avec une ample richesse de pensées et [d']images. De tout ce qui est, la signification se trouvait dans le fil de lumière par lequel il était attaché au ciel ; en le suivant au lieu de séjourner dans ce présent, le regard glissait vers le haut, au-delà de lui, vers l'essence divine, vers, si l'on peut dire, un présent de l'au-delà. L'œil de l'esprit dut souffrir contrainte pour se trouver ramené au terrestre et maintenu près de lui ; et il fallut un long temps pour introduire à grand labeur, dans [le] trouble et [la] confusion où se trouvait le sens de l'en-deça, cette clarté qui n'était que le fait du supra-terrestre, et pour rendre intéressante et valable l'attention à ce qui est présent comme tel, [attention] que l'on nomma *expérience*. — Maintenant, ce qui paraît présent-là est l'impératif du contraire, le sens [paraît] à ce point fortement enraciné dans le terrestre qu'il est besoin d'une égale violence pour l'élever par-delà. L'esprit se montre si pauvre que, pour son rafraîchissement, il paraît n'aspirer, comme dans un désert le voyageur à une simple gorgée d'eau, qu'au sentiment indigent du divin en général. À ce dont se satisfait l'esprit, on peut mesurer la grandeur de sa perte. »⁴³ Cet extrait, typique du style de la « Préface », est un objet littéraire qu'il faudrait soumettre à une explication patiente. En enchaînant des tropes emphatiques Hegel fait surgir le *pathos* qu'il aperçoit au cœur du projet philosophique de son époque et la proximité de ce *pathos* à la fois avec une vitalité dynamique et avec un complexe de conflits redoutables.

S'éloignant simultanément de la subjectivité auto-constituante de la *Doctrine de la Science* de Fichte et de l'idéalisme objectif de Schelling, Hegel fait ici appel à une nouvelle conception du concept et à l'instauration de la vérité comme vérité *conceptuelle*. Selon Hegel, ni le subjectivisme ni l'empirisme ne sont capables de saisir la vérité en et pour soi. Cette incapacité, affirme Hegel, est à saisir dans sa nécessité historique. Il est vrai qu'on s'est trompé, mais cette erreur est *systématique*, c'est-à-dire qu'elle relève d'une logique qui s'appuie sur la vérité de la tromperie. De ce point de vue, les errances que constituent les traditions philosophiques du passé, porte le germe négatif du vrai. Selon Hegel, la philosophie dominante de son époque est l'empirisme, un dogmatisme qui décrit une réalité « commune et singulière ». Pour en sortir, il faut une force d'action capable d'arracher les hommes à leur myopie épistémologique. Mais comme chaque situation

⁴³ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 16-17 ; *Phänomenologie*, pp. 73-74.

historique qui est objet du système hégélien, la nécessité de cette force d'action appartient aussi à une structure logique de force et de résistance. Car ce germe négatif du vrai, cette force idéalisante est la seule réponse possible au « matérialisme » de l'homme moderne, un matérialisme qui manifeste, selon Hegel, une résistance considérable à l'idéalisation. La particularité de l'expérience sensorielle revendique et justifie l'individualité. D'un certain point de vue, la perception est la singularité radicale : c'est seulement avec ces yeux-là, à cet instant-là, à cet endroit-là qu'on peut voir ce que voit un individu donné. En ce sens, la vérité du sensible résiste donc à l'universalisation et à l'idéalisation.

Autrefois, explique Hegel, nous étions prédisposés à l'idéalisme, c'est-à-dire à une réalité faite d'images et d'idées. Le sens de l'existence n'était pas à chercher dans l'expérience immédiate mais dans la divinité qui en était l'origine. Le présent n'était que référence à une présence absente, à une divinité sans réalité concrète. Une réalité dont la vérité découle uniquement de l'idée ne *correspond* à rien dans le monde matériel et ne peut donc donner lieu à aucune expérience. Car au sens strict, une réalité dont on ne fait pas l'expérience n'en est pas une. Heureusement, constate Hegel, nous avons dépassé cette phase historique. C'est justement la nature de ce passage historique qui nous préoccupe. Comme nous le verrons, le *passage* d'un moment historique au suivant ne consiste nullement en un mouvement calme et flou, mais en l'irruption d'une expression de force.

§ 7. Sujet et substance. La nécessité du contingent. Le devenir du concept.

L'intégralité et la décomposition du concept.

Pour Aristote la « substance » (*ousia*) signifie « ce qui n'est ni affirmé d'un sujet, ni dans un sujet »⁴⁴. Pour Descartes elle signifie « une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister »⁴⁵. Pour Spinoza elle est « ce qui est en soi et est conçu par soi »⁴⁶. L'idéalisme de Hegel définit la substance comme le sujet concrétisé, revenu à lui-même. Quand, dans sa célèbre formule, Hegel identifie la substance au sujet⁴⁷, il prolonge une démarche essentiellement kantienne. En effet, nous savons que Kant insiste pour qu'on situe la substance du côté subjectif du concept. Selon lui, la substance est une idée a

⁴⁴ Aristote, *Catégories* V 1b.12.

⁴⁵ Descartes, *Lettres*, *Œuvres*, La Pléiade, Paris, Éditions de Gallimard, p. 594.

⁴⁶ Spinoza, Définition III. *L'Éthique*, *Œuvres* La Pléiade, Paris, Éditions de Gallimard, 1954, p. 310.

⁴⁷ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 87, 112 ; *Phänomenologie*, pp. 28, 53.

priori, imposée aux choses par l'esprit. Elle est la représentation non changeante du réel⁴⁸. Alors que Kant comprend la substance comme étant purement subjective et innée, Hegel la comprend comme objective *et* subjective, comme le réel effectif dont le mouvement est le devenir-sujet⁴⁹. Alors que la tradition pré-kantienne voit dans la substance le purement et absolument nécessaire, la substance au sens hégélien est le devenir-nécessaire du contingent, ou comme l'exprime Hegel, « la substance est la nécessité de ses accidents »⁵⁰. Elle est le mouvement de l'altérité par laquelle le sujet devient lui-même. Elle est ce mouvement par lequel l'autre — l'externe, le contingent — est soumis à la force de la nécessité, le mouvement de la découverte que l'extériorité de l'autre a toujours été intérieure. L'indifférence prétendue du contingent n'est donc, dans le mouvement dialectique, nullement indifférente. Elle se montre, plutôt, un obstacle à l'incorporation totale du réel, le présupposé de toute pensée *systematique*. Car la systématisme ne tolère pas le non-systématique. La contingence menace toute systématisme rationnelle en général. Pourtant, chez Hegel, la formation nécessaire du sujet et son approfondissement dans la raison nécessite le contingent, nécessite l'apparence de ce à quoi le sujet oppose la force de sa nécessité. Finalement la contingence aura toujours fait partie d'une économie impérieuse gouvernée par la force de la nécessité. Son opposition au nécessaire est le fondement de l'essence. « La substance est puissance, et puissance *réfléchie dans soi*, [puissance] qui ne passe pas simplement, mais qui pose les *déterminations* et [les] *différence de soi*. [...] Ainsi l'actuosité absolue est-elle *cause* ; — la puissance de la substance dans *sa vérité*, comme manifestation qui *expose* aussi ce qui est *en soi*, l'accident qui est l'*être-exposé* ; *l'effet*. »⁵¹ Cet étrange rapport de contingence s'inscrit en définitive dans le raisonnement

⁴⁸ Emmanuel Kant, *Critique de la raison pure*, Alexandre J.-L. Delamarre (trad.) in *Œuvres philosophiques* I, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Éditions Gallimard, 1980.

⁴⁹ §48-49, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Propédeutique philosophique*, Maurice de Gandillac (trad.), Éditions de minuit, Paris, 1963, p. 175. ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Texte zur philosophischen Propädeutik, Werke in 20 Bänden, Tome 4*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 20.

⁵⁰ §50, Hegel, *Propédeutique*, p. 175 ; *Propädeutik*, p. 21.

⁵¹ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique I. Premier tome. Premier livre. l'Être*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trads.), Aubier, Paris, 1972 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Science de la logique II. Premier tome. Deuxième livre. La doctrine de l'essence*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trads.), Aubier, Paris, 1976, pp. 275, 276. ; *Wissenschaft der Logik I, Werke in 20 Bänden*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 223. Cf. aussi §151 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie I. La Science de la Logique*, Bernard Bourgeois (trad.), J. Vrin, Paris, 1994, p. 399 ; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II. Wissenschaft der Logik, Werke in 20 Bänden, Tome 9*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, pp. 294-295.

qui débouche sur la détermination célèbre de la liberté comme « la vérité de la nécessité » qui marquera profondément les philosophies du droit et de l'histoire⁵².

La substance est donc sujet si le contingent se laisse systématiser, s'il se laisse réduire à l'économie de la nécessité en tant que *résistance* au nécessaire. La substance est sujet à condition qu'elle se saisisse dans sa propre altérité, qu'elle comprenne que c'est *elle*, la substance, qui *se* saisit et non pas un autre⁵³. C'est à partir de la découverte que la substance et son autre sont différents *tout en étant identiques*, c'est-à-dire que le différent est *aussi* le même, que s'instaure la vérité authentiquement effective, la vérité comme devenir : « La substance vivante est en outre l'être qui [est] en vérité *sujet*, ou, ce qui veut dire la même-chose, qui est en vérité effectif seulement dans la mesure où elle est le mouvement du se poser soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir autre à soi. Elle est, comme sujet, la pure *négativité simple*, par là justement le dédoublement du simple, ou le redoublement op-positant, qui est à nouveau la négation de cette diversité indifférente et de son opposition; c'est seulement cette égalité se *rétablissant* ou la réflexion dans soi-même *dans* l'être-autre — non une unité *originnaire* comme telle, ou *immédiate* comme telle, qui est le vrai. Il est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose son terme comme sa fin et [l']a pour commencement, et n'est effectif que par l'exécution et son terme. »⁵⁴ Le devenir présuppose une rupture dans l'édifice de l'un ou, plus précisément, il consiste en la découverte qu'il était *déjà* fissuré, que l'autre était *déjà* en lui, que l'externe était *déjà* interne, que cette opposition entre force de la nécessité et résistance du contingent était sa présupposition. La substance n'est donc ni l'unité en soi qui se divise pour s'interroger sur son essence, ni le couple qui en résulte. Elle est le *mouvement* de l'auto-découverte de l'unité *en tant que* division, la découverte que l'unité *est* cette division-en-mouvement ou la récupération secondaire de l'unité. Cette découverte n'a lieu qu'au moment du conflit, de la confrontation, c'est-à-dire là où l'un vient se heurter contre sa propre altérité. Le vrai est donc le tout, mais le tout n'est pas immédiat, Il n'est que « l'essence s'achevant par son développement »⁵⁵. Le vrai est un « passage », un « devenir-autre » dont le destin sera d'être réintégré dans le tout à travers le processus de médiation qui n'est rien d'autre que

⁵² Hegel, *Science II*, p. 36 ; *Wissenschaft I*, p. 246 ; §158, *Encyclopédie I*, p. 36 ; *Enzyklopädie I*, p. 403.

⁵³ « Pour la pensée hégélienne il y a donc une véritable nécessité de la contingence, ce qui est bien différent de l'affirmation de la nécessité de l'être contingent, à quoi se réduisent la plupart des explications dans les autres systèmes. » Lardic, p. 85. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Georg Lasson, Felix Meiner, Leipzig, 1920.

⁵⁴ Hegel, *Phénoménologie*, p. 23 ; *Phänomenologie*, pp. 81-82.

⁵⁵ Hegel, *Phénoménologie*, p. 24 ; *Phänomenologie*, p. 83.

« l'égalité-à-soi-même se mouvant, ou elle est la réflexion dans soi-même, le moment du Je étant-pour-soi, la négativité pure ou le *devenir-simple*. »⁵⁶ La contingence ouvre donc la voie à l'irruption de la force du nécessaire. Le Système de la Science consiste en une expansion organique du nécessaire réalisée dans la sursomption du contingent. Grâce à ce mouvement, « le chemin par quoi se trouve atteint le concept du savoir devient par elle également un devenir nécessaire et complet, de sorte que cette préparation cesse d'être un philosopher contingent qui s'accroche à tels ob-jets, relations et pensées de la conscience imparfaite, tels que les porte avec soi la contingence, ou cherche à fonder le vrai par un raisonnement, conclure et déduire tâtonnants à partir de pensées déterminées ; mais ce chemin, par le mouvement du concept, embrassera la mondéité complète de la conscience dans sa nécessité. »⁵⁷ La *question* du concept appartient donc au concept. De même que la philosophie comme dispositif général de questionnement appartient, elle aussi, à l'expansion et à l'enrichissement de l'esprit dans le temps. Le vrai fondé en soi n'a pas de valeur de connaissance, n'est même pas le vrai. Les valeurs suprêmes de la philosophie sont la ténacité et la patience.

Le mouvement dialectique obéit à la logique du *concept*. La dynamique du contingent s'organise en fonction du rapport entre les côtés subjectif et objectif du même concept. Comme nous l'avons vu, la mise à l'épreuve de l'intégralité du concept commence par sa désintégration. « En tant que le concept est le Soi propre de l'ob-jet qui se présente comme *son devenir*, ce n'est pas un sujet en repos qui, immobile, porte les accidents, mais le concept se mouvant et reprenant dans soi ses déterminations. Dans ce mouvement va au gouffre ce sujet lui-même en repos ; il s'engage dans les différence et [le] contenu, et constitue plutôt la détermination, c'est-à-dire le contenu différencié, tout comme le mouvement de ce même [contenu], au lieu d'en rester à lui faire face. »⁵⁸ La mesure de l'accord entre le sujet et son propre contenu est l'indicateur de la vérité du couple et de la rationalité relative du concept. On ne peut attribuer un prédicat à un sujet donné que dans la mesure où le prédicat n'est pas *purement* contingent. S'il n'y a pas de rapport *déterminé* entre sujet et prédicat, il n'est pas possible de parler de prédication. Mais selon le raisonnement de Hegel, si on pense le sujet et le prédicat ensemble, si on pose la question de leur hétérogénéité, alors cette hétérogénéité *même* s'homogénéise. Constate-t-on la présence du contingent, il n'est alors déjà plus contingent. Le jugement de l'intégralité du

⁵⁶ Hegel, *Phénoménologie*, p. 25 ; *Phänomenologie*, p. 84.

⁵⁷ Hegel, *Phénoménologie*, p. 38 ; *Phänomenologie*, p. 96.

⁵⁸ Hegel, *Phénoménologie*, p. 57 ; *Phänomenologie*, p. 118.

concept passe par la constatation qu'il n'est pas intégral. Le processus d'auto-constitution du concept cesse au moment où il n'y a plus de contingence, plus d'extériorité, au moment où tout ce qui pourrait être saisi dans le même instant est déjà incorporé, au moment où le pensable est totalement épuisé, même par rapport à un sujet donné. À ce moment-là tout est inclus, la différence entre intérieur et extérieur, sujet et prédicat s'éclipse. « Le sujet qui accomplit son contenu cesse d'outrepasser celui-ci, et ne peut avoir encore d'autres prédicats ou accidents. [...] Le contenu, du coup, n'est plus en fait prédicat du sujet, mais est la substance, est l'essence et le concept de ce dont il est question. »⁵⁹

Il est donc évident que la *pensée* de la contingence constitue un bouclier *contre* la contingence : la pensée de la proximité conceptuelle du sujet et du prédicat est la garantie de l'hétérogénéité de leur rapport ontologique. Il appartient au « penser représentatif » (*vorstellende Denken*) de « suivre le cours des accidents ou des prédicats, et de les dépasser » justement *parce qu'ils y résistent*. Le penser cherche le contingent pour que le contingent s'oppose à la spontanéité de sa nécessité. Le contingent résiste et alors « le penser représentatif, étant donné que sa nature est de se précipiter vers accidents et prédicats, et de les outrepasser à bon droit parce qu'ils ne sont pas plus que des prédicats et des accidents, se trouve, en tant que ce qui dans la proposition a la forme d'un prédicat est la substance elle-même, freiné dans son acte-de-se-précipiter. Il subit, à se le représenter ainsi, un contrecoup. »⁶⁰ La progression de l'esprit n'est pas, au premier coup d'œil, une évidence. Ce qui est une évidence, c'est le non-évident. Sans l'obligation de mettre à l'épreuve le douteux, sans le *devoir* d'authentifier la véracité de ce qui n'est pas immédiatement assimilable au vrai, sans cette obligation de contester l'aléatoire afin de déboucher sur la vérité, celle-ci n'aurait aucune valeur⁶¹.

C'est finalement l'association du nécessaire et du contingent, du sujet et du prédicat récusable, qui engendre le devenir du concept et donc de la vérité. Le procédure à trois étapes structure la construction continue du concept : (1) l'assimilation du contingent, (2) le discernement de la véracité, (3) l'exclusion (en cas de non-véracité) à titre de vrai faux,

⁵⁹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 57 ; *Phänomenologie*, p. 118.

⁶⁰ Hegel, *Phénoménologie*, p. 57 ; *Phänomenologie*, p. 118.

⁶¹ « Far from being a story of its progressive overcoming, dialectics is for Hegel a systematic notation of the failure of all such attempts — “absolute knowledge” denotes a subjective position which finally accepts “contradiction” as an internal condition of every identity [...] What we find in Hegel is the strongest affirmation yet of difference and contingency — “absolute knowledge” itself is nothing but a name for the acknowledgement of a certain radical loss ». Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology* (London/New York: Verso, 1989), pp. 6, 7.

c'est-à-dire fausseté « légitimée », « légalisée », errance dont l'authenticité est établie. Cette « légalité » figurative se montrera un des points de contact fondamentaux de la philosophie du droit. Si on réunit sur le même plan conceptuel sujet et prédicat, ils parviennent à un statut ontologique préalablement inconnu. L'identité de l'être et du penser, héritage profond du génie parméniénien, donne donc lieu à une méthode dialectique dont la *force* de légitimation est absente dans la réflexion de Parménide. Au fur et à mesure que Hegel articule les modes d'être du social et du politique, il approfondit le singulier non-dit structurel du système : *comprendre* au sens conceptuel c'est *envelopper* un domaine de souveraineté, *étendre* des lignes d'autorités qui peuvent être conceptuelles, religieuses ou étatiques. La réalisation hégélienne de la démarche de Parménide aboutit donc au moment où la *légitimation* fonctionne de manière tout aussi puissante sur le plan de l'intelligence que sur le plan de l'autorité civile ou politique.

§ 8. Déterminisme historique et normativité épistémologique

Le déterminisme historique, fil conducteur du hégélianisme, rend intelligible l'impersonnalité du mouvement conceptuel et remet en cause le rôle de la volonté sur le plan de l'histoire. Car la résistance de l'empirique dont il est question dans le développement du système ne relève pas d'une volonté personnelle ou d'une ténacité individuelle. Cette résistance appartient au concept, elle est à la base de la détermination du développement historique comme déploiement de l'esprit. Si elle n'appartenait pas nécessairement au concept, elle ne ferait pas partie de l'histoire (*Geschichte*) du concept. Elle ne serait qu'une manifestation de la contingence, flottant hors de domination du nécessaire. Cette *contingence* du mouvement des événements dans le temps correspond à ce que Hegel appelle l'« histoire simple » (*Historie*). Les « vérités historiques » (*historische Wahrheiten*) concernent l'« être-là singulier », un contenu considéré « selon l'aspect de sa contingence et de [son] arbitraire »⁶². En revanche, le développement historique que décrit Hegel dans ce passage s'organise par rapport à la force de la nécessité. La contrainte qui s'oppose à cette force est le signe et la condition qu'une nécessité se réalise. La résistance au mouvement de l'esprit qui aboutit à la nécessité moderne du système hégélien est le présupposé du mouvement, donc de sa réalisation et du surgissement du vrai⁶³.

⁶² Hegel, *Phénoménologie*, p. 41 ; *Phänomenologie*, p. 100.

⁶³ Cf. Jean-Marie Lardic, « La contingence chez Hegel » *Co.*, pp. 84-86.

La science, au sens hégélien, est la présentation de cette formation de l'esprit. « La science présente dans sa figuration ce mouvement de culture aussi bien dans son intégralité et nécessité que [comme] ce qui est déjà abaissé en moment et propriété de l'esprit. »⁶⁴ Ici comme ailleurs le sens du terme « nécessité » est à circonscrire avec soin. Il est évident qu'une époque historique plongée dans l'erreur s'authentifie dans la nécessité d'en sortir. Dans un premier temps, on caractérise le faux par rapport à une nécessité en forme de normativité : le faux devrait être ce qu'il pourrait être, c'est-à-dire ce qu'il est de manière immanente, ou *in potentia*. Ceci correspond de façon assez simple au *dynamis* aristotélicien. Mais dans un deuxième temps, le mouvement de passage du faux au vrai, *est la vérité*. C'est la *rectification* du faux qui est la vérité du couple vrai/faux. S'il s'agissait d'une hétérogénéité parfaite entre le faux et le vrai, d'une opposition radicale entre ces termes, ils seraient totalement irréductibles l'un à l'autre, et il serait donc impossible de les mettre en rapport l'un avec l'autre. Le mouvement de leur rapport réciproque est en quelque sorte dérivé de l'indestructibilité ou de la résistance tenace de leur proximité : si l'espace était tel qu'on puisse les éloigner indéfiniment l'un de l'autre, si le temps était tel qu'on puisse retarder indéfiniment l'existence de l'un par rapport à l'autre, on aurait rempli les conditions de la vérité formaliste (non-hégélienne). C'est précisément la continuité de l'espace et du temps qui rend impossible leur opposition et qui crée la possibilité du rapport dialectique. C'est en ce sens que le radicalement vrai et le radicalement faux présupposent une *discontinuité* dans le continuum spatio-temporel. Seul est envisageable le devenir-vrai du faux, présupposant une *impulsion normative* qui opère une transformation d'ordre, une transposition du vrai en devenir-vrai. La *vraie pensée du vrai* n'en est que le *rapprochement*. Cette normativité correctrice est l'énigme du système et, comme nous le verrons, le présupposé non critique de tout un univers de légitimation épistémologique et socio-historique.

L'étrange déterminisme historique du « Système de la Science » se présente comme la *nécessité* du développement du concept⁶⁵. Il est l'auto-présentation du concept devenant lui-même, du « devenir-conscient-de-soi » du concept. La science s'organise « à travers la vie propre du concept »⁶⁶, la méthode dialectique n'étant que l'exécution d'une sorte d'autobiographie du concept, une narration du concept-en-mouvement qui devient lui-

⁶⁴ Hegel, *Phénoménologie*, p. 33 ; *Phänomenologie*, p. 91.

⁶⁵ Cf. Leo Lugarini, « Philosophie et mouvement réfléchissant dans la logique hégélienne » in Dieter Henrich et Rolf-Peter Horstmann (éds.) *Hegels Logik der Philosophie* (Veröffentlichungen der internationalen Hegel-Vereinigung Band 13) (Stuttgart: Klett-Cott, 1984), pp. 42-62.

⁶⁶ Hegel, *Phénoménologie*, p. 51 ; *Phänomenologie*, p. 110.

même. « La science présente dans sa figuration ce mouvement de culture (*bildende Bewegung*) aussi bien dans son intégralité et nécessité que [comme] ce qui est déjà abaissé en moment et propriété de l'esprit. »⁶⁷ L'auto-développement du concept procède *par nécessité*. Mais, comme nous l'avons déjà noté, le nécessaire n'est pas nécessairement nécessaire *ici* et *maintenant*. La nécessité chez Hegel rejoint une modalité du potentiel. Nécessaire est ce qui *n'est pas* mais *doit être*. La nécessité n'est pas en soi. Nécessaire signifie nécessaire-à-devenir. L'avoir-lieu spontané du nécessaire n'est pas une option. Il existe, chez Hegel, une hétérogénéité entre ce qui est et ce qui est nécessairement. Ils ne sauraient être identiques. La nécessité est normative, la marque de ce qui *doit être*, mais ce qui *n'est pas*. C'est la raison pour laquelle Hegel reproche aux mathématiciens comme aux formalistes en général de s'intéresser à des objets vides et sans vérité et de prendre comme idéal le savoir « non-philosophique »⁶⁸. Le mouvement propre à la connaissance mathématique n'est pas immanent ou nécessaire mais « pour la Chose, [...] agir extérieur (*äußerliches Tun*) »⁶⁹.

De cette structure logique de la nécessité s'ensuit la *médiation* du nécessaire. Ce qui se situe entre le nécessaire et sa réalisation est sa médiation *nécessaire*. Être nécessaire, c'est être médiat. Entre le nécessaire et son exécution il y a l'écran du devenir. Il existe donc inévitablement une entrave à l'exécution du nécessaire. Par référence aux simples implications de la structure logique de la nécessité, l'impatience de l'esprit, dit Hegel, voudrait que ce devenir soit immédiat. Elle « requiert l'impossible, à savoir l'obtention du but sans les moyens »⁷⁰. Apparemment, l'esprit est formaliste. Il n'est pas en situation de reconnaître l'instrumentalité de la connaissance. Car l'exécution du nécessaire est un processus tout au travers duquel l'esprit, malgré l'immense force de son désir de se déployer, se confronte à des résistances tout aussi tenaces. « D'une part est à supporter la *longueur* de ce chemin, car chaque moment est nécessaire, — d'autre part il y a à *séjourner* près de chacun, car chacun est lui-même une figure individuelle totale, et ne se trouve considéré de façon absolue que dans la mesure où sa détermination se trouve considérée comme tout ou [comme] concret. »⁷¹ La patience, la souffrance, la ténacité individuelle sont autant de conditions de la réalisation de l'esprit. Faire face à la résistance, c'est aussi résister à ce qui résiste à chaque forme qu'emprunte l'esprit dans l'histoire : c'est le devoir constant et implicite du développement philosophico-historique. « Parce que la substance

⁶⁷ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 33-34 ; *Phänomenologie*, p. 91.

⁶⁸ Hegel, *Phénoménologie*, p. 40 ; *Phänomenologie*, p. 98.

⁶⁹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 42 ; *Phänomenologie*, p. 101.

⁷⁰ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 33-34 ; *Phänomenologie*, p. 91.

⁷¹ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 33-34 ; *Phänomenologie*, p. 91.

de l'individu, parce que l'esprit-du-monde a eu la patience de parcourir ces formes dans la longueur et l'extension du temps et d'entreprendre le travail prodigieux de l'histoire du monde, et parce qu'il ne pouvait atteindre par un moindre [travail] la conscience sur soi, l'individu ne peut certes concevoir sa substance par moins de [travail]. »⁷²

B. Le concept

§ 9. Le concept dans le système.

Nous avons étudié l'organisation dynamique de la substance afin de montrer dans quelle mesure l'étrange rapport entre la nécessité et la contingence qui la caractérise se détermine par une logique de force et de résistance. Le mouvement dialectique qui en résulte compose la « genèse du concept »⁷³, projet du livre ultime de la *Science de la Logique*. Pour comprendre la filiation entre la substance et le concept, il faut d'abord situer celui-ci par rapport à la *Science de la Logique* dont il compose formellement le moment ultime.⁷⁴ La

⁷² Hegel, *Phénoménologie*, pp. 33-34 ; *Phänomenologie*, p. 91.

⁷³ Hegel, *Science III*, p. 36 ; *Wissenschaft II*, p. 245.

⁷⁴ La littérature critique sur la structure et la logique de la dialectique speculative est vaste.

Quelques points de repères essentiels à notre étude sont: Leslie Armour, *Logic and reality. An investigation into the idea of a dialectical system*, Van Gorcum, Assen, 1972 ; D. Brauer, « The dialectic nature of reason - Hegel's concepts of negation and contradiction », *Hegel-Studien* 30, 1995 ; A. N. Carr, « The 'separation thesis' of self and other - Metatheorizing a dialectical alternative », *Theory & Psychology* 13(1), 2003 ; Thomas Collmer, *Hegels Dialektik der Negativität : Untersuchungen für eine selbst-kritische Theorie der Dialektik: "selbst" als "absoluter" Formausdruck, Identitätskritik, Negationslehre, Zeichen und "Ansichsein"*, *Focus kritische Universität*, Focus, Giessen, 2002 ; Domenico Corradini, *Dialettica e filosofia della praxis, Lavoro filosofico* 2, F. Angeli, Milano, 1979 ; Salvatore Costantino, *Hegel, la dialettica come linguaggio : il problema dell'individuo nella fenomenologia dello spirito*, *Studi di filosofia* 18, Mursia, Milano, 1980 ; Dominique Dubarle & André Doz, *Logique et dialectique, Sciences humaines et sociales*, Larousse, Paris, 1971 ; Hans Georg Gadamer, *Hegels Dialektik. 5 hermeneut. Studien*, Mohr, Tübingen, 1971 ; Ulrich Gneiting, *Erfahrung und Dialektik : die Identität des Bedeutungs- und des Verifikationsproblems als Schlüssel zu einem nicht-idealistischen Verständnis der dialektischen Philosophie, Europäische Hochschulschriften. Reihe XX, Philosophie*, P. Lang, Francfort-sur-le-Main ; New York, 1990 ; Peter Günter, *Der Schritt in die Dialektik, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, Bouvier, Bonn, 1981 ; Rolf-Peter Horstmann, *Seminar, Dialektik in der Philosophie Hegels, Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft* 234, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1978 ; Howard P. Kainz, *Paradox, dialectic, and system : a contemporary reconstruction of the Hegelian problematic*, Pennsylvania State University Press, University Park, 1988 ; Peter Kemper, *Dialektik und Darstellung : Unters. zur spekulativen Methode in Hegels "Wissenschaft der Logik"*, R. G. Fischer, Francfort-sur-le-main, 1980 ; H. Krombach, « Dialectic as the philosophical science of socio-historical relations », *Millennium-Journal of International Studies* 26(2), 1997 ; Terry P. Pinkard, *Hegel's dialectic : the explanation of possibility*, Temple University Press, Philadelphia, 1988 ; Dieter Redlich, *Die "Umkehrung" der Hegelschen Dialektik : Programme idealistischer und materialistischer Dialektik*, P. Lang, Bern, 1999 ; Emmanuel Renault, *Hegel, la naturalisation de la dialectique, Bibliothèque d'histoire de la philosophie. Nouvelle série*, Vrin, Paris, 2001 ; Sarlemijn, *Hegelsche Dialektik* ; R. Schafer, « Dialectic and its particular forms in Hegel's logic - Studies in developmental

Logique, on le sait, représente une tentative de thématiser les structures à l'œuvre dans le mouvement de l'*Aufhebung*, qui se manifeste surtout dans le développement phénoménal de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, suivant « le cours souterrain du mouvement dont la *Phénoménologie de l'Esprit* avait manifesté l'émergence phénoménale en tant qu'émergence sensée »⁷⁵. Comme toutes les constellations du système hégélien, la *Logique* est composée d'une triple unité : celle des doctrines de l'être, de l'essence et du concept, les deux premières doctrines constituant ce que Hegel appelle « Logique objective », la troisième composant la « Logique subjective ». Du point de vue du système, l'être est l'abstraction immédiate, « l'immédiat indéterminé »⁷⁶, le positif qui, justement dans la mesure où il est abstrait, c'est-à-dire où il s'abstrait *de* quelque chose, se trouve médiatisé. Il est médiatisé par son devenir-réel, par son introduction dans la réalité conceptuelle : à l'intérieur de l'être se trouve l'essence de l'être : « La vérité de l'être est l'essence. »⁷⁷ Mais étant immédiat, l'être est inconnaissable. Cherchant à connaître la vérité de l'être, c'est-à-dire ce qu'il est en et pour soi, le savoir le pénètre « avec la présupposition que *en arrière de* cet être il y a quelque chose d'autre que cet être »⁷⁸. Le savoir s'intériorise dans cet être en-et-pour-soi afin de se réfléchir en lui-même. L'essence — la réalité de l'être — est intérieure à l'être. La vérité de l'être est l'extériorisation de son essence. La vérité de l'être est donc la négation de l'essence interne — immédiatement présente en lui — en extériorité. Par cette négation première de l'être, il parvient à l'« apparence »⁷⁹. Le concept est la négation seconde ou la négation de la négation. Il est le rétablissement de l'être comme unité avec l'essence, « *la vérité de l'être et de l'essence*, en tant que le paraître dans soi-même de la réflexion est en même temps immédiateté subsistante-par-soi, et que cet être d'une effectivité diverse est immédiatement seulement un paraître *dans soi-même* »⁸⁰.

Le concept est la sursomption de l'essence dans l'être, l'unité de l'être et de l'étant, c'est-à-dire l'identité de ce qui est et de ce qu'est ce qui est. L'auto-présentation de l'être dans la première partie de la *Science de la Logique* consiste en la découverte de la négativité de l'être,

history and system », *Hegel-Studien*, 2001 ; Vincenzo Vitiello, *Dialettica ed ermeneutica : Hegel e Heidegger, Esperienze 61*, Guida, Napoli, 1979 ; Michael Wolff, *Der Begriff des Widerspruchs : eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Philosophie, Analyse und Grundlegung Bd. 5*, Hain, Königstein/Ts., 1981.

⁷⁵ Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, « Présentation », G.W.F. Hegel, *Science de la Logique*, Paris, Aubier-Montaigne, 1976, p. xi.

⁷⁶ Hegel, *Logique I*, p. 58 ; *Logik I*, p. 82.

⁷⁷ Hegel, *Logique II*, p. 1 ; *Logik II*, p.13.

⁷⁸ Hegel, *Logique II*, p. 1 ; *Logik II*, p.13.

⁷⁹ Hegel, *Logique II*, p. 11 ; *Logik II*, p.19.

⁸⁰ §159. Hegel, *Encyclopedie I*, p. 404 ; *Enzyklopädie I*, p. 304.

la découverte que l'être est négation : la prise en compte de la différence dans l'être, de la différence entre l'être et l'être de l'étant, entre l'essence de ce qui est et ce qui est. La négation de l'être représente non pas le néant mais l'être frayé par la différence à soi, l'institution de la différence entre l'être et ce que l'être « est », c'est-à-dire l'essence. L'essence marque donc la non-intégralité de l'être, l'être fissuré, l'être en état d'aliénation avec lui-même. C'est la réintégration de l'essence et de l'être, la négation de cette première négation qui forme l'unité parfaite du concept. « Le concept pur, par conséquent, est d'abord de telle sorte l'identité absolue à soi qu'elle n'est cela que comme la négation de la négation, ou comme l'unité infinie de la négativité avec soi-même. »⁸¹

§ 10. Le concept comme force créatrice. L'universalité, la particularité et la singularité.

Les auteurs de l'*Introduction à la lecture de la 'Science de la Logique'* ont raison en voyant le troisième livre de la *Science de la Logique*, la *Doctrine du Concept*, comme la partie « la plus originale et la plus novatrice de l'œuvre, celle dans laquelle la pensée spéculative s'expose dans toute sa plénitude mais aussi dans toute sa singularité. »⁸² Car c'est en articulant sa conception du concept que Hegel se différencie de la tradition à laquelle il se sent obligé de répondre. Sa singularité relève non seulement de son aménagement de l'opposition classique entre l'entendement et la raison et son inscription dans une logique de force et de résistance (que nous analyserons dans le chapitre suivant), mais surtout de sa conception singulière du concept. Comme nous l'avons déjà vu, la vitalité inépuisable, le dynamisme persévérant et la puissance majestueuse sont les marques de cette conception révolutionnaire du concept. Il est la « forme infinie et créatrice »⁸³ dont le point de vue est « l'idéalisme absolu », la confluence de la connaissance et l'activité de connaître : la « connaissance qui conçoit » (*begreifendes Erkenntnis*)⁸⁴.

On se rappelle que le concept hégélien consiste en trois moments : universalité, particularité et singularité, qui se déploient selon trois mouvements distincts. (1) *Unité*. L'universalité implique que l'universel soit toujours et partout vrai. Ceci veut dire que, dans tous les cas particuliers, il est vrai. L'universalité signifie donc l'unité. Cependant, il est clair que l'unité consiste en la *diversité* unifiée. Le sens de l'universalité revient à ce qu'elle

⁸¹ Hegel, *Logique III*, p. 69 ; *Logik II*, p. 274.

⁸² J. Biard, D. Buvat, J.-F. Kervegan, J.-F. Kling, A. Lacroix, A. Lécrivain, M. Slubicki, *Introduction à la lecture de la 'Science de la logique' de Hegel* Livre II, *La Doctrine de l'essence*, Paris, Aubier, 1983, p. 378.

⁸³ §160, Addition, Hegel, *Encyclopedie I*, p. 590 ; *Enzyklopädie I*, p. 307.

⁸⁴ §160, Addition, Hegel, *Encyclopedie I*, p. 590 ; *Enzyklopädie I*, p. 307.

comprend la diversité de son champ comme dans une seule identité. (2) Il s'agit d'une multiplicité d'objets *particuliers* suivants tous une même règle. Le présupposé logique de la particularité est la différence. On ne saurait parler de l'universalité des cas particuliers si on ne pouvait différencier et isoler les objets particuliers en question en soulevant leurs différences. L'universalité est l'unité des différents. S'il n'y avait pas une multiplicité d'objets (au moins deux) il ne saurait être question d'universalité. En même temps si on ne pouvait *distinguer* les objets réunis dans une même universalité en fonction de leurs différences, la notion d'une *multiplicité* réunie n'aurait aucun sens. Les objets d'une universalité sont donc nécessairement particuliers. (3) Chaque objet particulier s'oppose ainsi à tous les autres objets tout en se situant en unité avec eux. Posée à un ordre de complexité supérieur à celui des deux moments précédents, (1) l'universalité en fonction de l'*identité* des objets particuliers et (2) la particularité en fonction de la *différence* entre objets réunis dans l'universalité, la singularité est *à la fois* particularité et universalité, à la fois identité et différence. Elle est *particularité*, réunie avec les autres objets particulier par rapport à l'universalité du départ et *universalité* qui, en face des autres objets particuliers se pose comme singulière, souveraine, donc universelle. Elle est l'unité paradoxale de l'identité et de la différence ⁸⁵.

La signification de cette singularité contient la clé de la démarche hégélienne. Elle est *positive* et *spéculative*, « positivement-rationnelle » (nous y reviendrons). Le concept hégélien est créatif en ce sens qu'il supprime la simple opposition entre l'identité et la différence ⁸⁶. À la base de la notion hégélienne du concept se trouve donc la nécessité de penser la simultanéité forcément contradictoire de l'identité et de la différence. Le contradictoire serait « la racine de tout mouvement et [de toute] vitalité » ⁸⁷. La genèse du concept est l'exposition de la prise en compte du contradictoire implicite dans la compréhension du concept. Le contradictoire s'avère être à l'origine de la nécessité interne au concept qui le pousse à se développer. C'est seulement « dans la mesure où quelque-chose a dans soi-

⁸⁵ Hans Friedrich Fulda, « Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel » in *Hegels Logik der Philosophie*, pp. 13-34. Fulda, Hans Friedrich, 1984. « Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel » in *Hegels Logik der Philosophies : Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*. Stuttgart: Klett-Cotta: 13-34.

⁸⁶ Lebrun, par contre, n'admet pas la notion d'une *différence* authentique dans le concept hégélien. Il a donc raison en affirmant que la différence radicale n'est pas pensable alors qu'il ne nous semble pas évident que la seule alternative à la différence absolue — et ce à quoi Hegel aurait fait référence dans ce contexte — ressemble plutôt à la « juxtaposition ». Gérard Lebrun, *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Éditions Gallimard, 1972, p. 270.

⁸⁷ Hegel, *Logique II*, p. 81 ; *Logik II*, p. 75.

même une contradiction qu'il se meut, a [une] tendance (*Trieb*) et [une] activité »⁸⁸. La pensée de cette impossible conjugaison de l'identité et la différence et le tumulte qu'elle déclenche habilite le système : elle est à la fois l'impérative de la connaissance et la signification du progrès historique. « La progression du concept n'est plus passage ni paraître dans autre chose mais *développement*, en tant que ce qui est différencié est immédiatement posé en même temps comme ce qui est identique entre soi et avec le tout, que la détermination est comme un être libre du concept tout entier. »⁸⁹ Tout en s'appuyant sur la cohérence de la logique classique (aristotélicienne), la genèse du concept hégélien montre en quoi une telle cohérence entraîne un dépassement de la notion traditionnelle d'adéquation entre principe (universel) et réel (particulier), une notion qui selon Hegel, n'appartient pas à la philosophie mais à la psychologie⁹⁰. L'interprétation de la notion d'adéquation représente une des révolutions de la pensée hégélienne. L'opposition de Hegel à la formation conceptuelle platonicienne en forme la base. Le concept platonicien n'est pas formé des concepts plus simples, mais à partir de la réalisation d'*une seule règle structurelle*, un seul concept dont les objets sont *conçus* au lieu d'être *formés*⁹¹. L'adéquation de type hégélien appartient, par contre, à ce que Kesselring appelle « l'imprédictivité »⁹². L'essentiel pour nous, c'est d'étudier la manière dont ce concept se meut selon les termes d'une économie d'auto-transgression. Car l'économie dynamique de la dialectique hégélienne s'ordonne en un réseau d'aménagements *internes* au concept, des transformations implicites, immanentes ou non contingentes. « Le concept est l'universel qui est en même temps déterminé mais qui, dans sa détermination, reste complètement le même universel »⁹³. Le concept reste lui-même *parce qu'il change*. Le garant de sa stabilité est la permanence de sa permutation.

§ 11. Effectivité et achèvement. L'universel dans le système.

Le « Système de la Science » est donc la présentation du devenir-vrai du vrai, le devenir-réel du contenu, le devenir-monde de l'idée. La réalité apparaît d'abord comme le concept en rapport immédiat avec lui-même. Elle est réalité non effective (*unwirkliche Wirklichkeit*),

⁸⁸ Hegel, *Logique II*, p. 81 ; *Logik II*, p. 75.

⁸⁹ §161. Hegel, *Encyclopedie I*, p. 407 ; *Enzyklopädie I*, p. 308.

⁹⁰ §165. Hegel, *Encyclopedie I*, pp. 411-412 ; *Enzyklopädie I*, p. 315.

⁹¹ Christian Thiel, *Grundlagenkrise und Grundlagenstreit*, Meisenheim am Glan, Anton Hain, 1972.

⁹² Thomas Kesselring, *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1984, p. 100.

⁹³ Hegel, *Propädeutik*, p. 103. « Der Begriff ist das Allgemeine, das zugleich bestimmt ist, das aber in seiner Bestimmung dasselbe ganze Allgemeine bleibt ». (Notre traduction). Hegel, *Propädeutik*.

réalité qui à la fois n'est pas encore devenue elle-même, mais qui n'a d'autre alternative que de devenir elle-même. La réalité non effective — toute réalité — est chargée du fardeau de son devenir immanent, accablée par sa propre normativité. Le caractère merveilleux de son immanente rationalité relève de la trace de son insuffisance, « l'auto-mouvement intérieur », « *la tendance* [*Trieb*] en général »⁹⁴. L'esprit apparaît dans la réalité non effective comme l'universalité pure, comme la vérité non-effective ou comme le principe du tout, comme « le principe, ou l'absolu, tel que d'abord et immédiatement il se trouve énoncé »⁹⁵. La mesure de la non-réalité (la non-effectivité) du réel coïncide inversement au niveau de l'universalité abstraite de l'esprit. Plus l'esprit se concrétise, plus la réalité devient réelle (effective).

Le but du développement dialectique est la réalisation (effectivisation) totale de la réalité, l'universalisation de toutes entités particulières, le perfectionnement du rapport entre le monde et la raison. L'achèvement du système consistera en l'unification du tout, l'assimilation entière de la raison et du monde. Et pourtant, comme nous l'avons déjà mis en évidence, la cristallisation du système dans une fin immobile, inébranlable, invariable serait selon Hegel tout aussi désastreuse que le « formalisme monochrome » dont il s'efforce de s'éloigner : « Au surplus, il [= le formalisme] fait passer cette unitonalité et l'universalité abstraite pour l'absolu ; il assure que l'insatisfaction à son propos est une incapacité de s'emparer du point de vue absolu et de s'en tenir fermement à lui ».⁹⁶ Il en est ainsi parce que, dans le système hégélien, la vérité est *devenir*. « Car la Chose n'est pas épuisée dans sa *fin*, mais dans son *exécution*, pas plus que le *résultat* n'est le tout *effectif*, mais de concert avec son devenir ».⁹⁷ La fin pour soi pourrait très bien être l'universel, mais ce serait un universel « non-vivant », un « cadavre » qui aurait simplement subsisté après l'épuisement de l'impulsion du mouvement dialectique. Ni la fin pour soi, ni la simple ne saurait être réduite à la vérité du système. C'est en la *réalisation* de l'universel que consiste la vérité. Or nous savons que cette réalisation se passe dans le temps, qu'elle n'est pas spontanée, que la vérité n'est pas *effectivement* universelle, mais se présente en fonction d'un déploiement contrôlé, modéré, voire freiné. L'énorme diversité de la réalité concrète ne se laisse pas simplifier ou schématiser sans le mouvement d'effort de l'esprit. La multiplicité du concret résiste à l'impérative immanente de l'universel en soi. Au fur et à mesure que la

⁹⁴ Hegel, *Logique II*, p. 83 ; *Logik II*, p. 76.

⁹⁵ Hegel, *Phénoménologie*, p. 83 ; *Phänomenologie*, p. 24.

⁹⁶ Hegel, *Phénoménologie*, p. 79 ; *Phänomenologie*, pp. 21-22.

⁹⁷ Hegel, *Phénoménologie*, p. 70 ; *Phänomenologie*, p. 13.

particularité concrète de la réalité non effective découvre l'universalité de sa particularité, elle se rationalise. L'achèvement du système aura été ainsi la fin de toute instrumentalité, l'épuisement de l'opposition fin-moyen⁹⁸.

§ 12. La force de l'universel. Résistance et détermination.

Le concept en général comprend donc trois moments, se rapportant aux trois moments de la substance : l'universel, le particulier et le singulier. Le concept est d'abord le « concept pur », « l'absolument infini, [l'absolument] inconditionné et libre »⁹⁹. Il est l'universalité même, la totalité et l'unité. Ceci étant, il contient en lui-même « L'unité-de-mesure », la catégorie qui lui permet de se *déterminer* comme universel. Le concept est à la fois unité — identité-à-soi — et l'autodétermination de l'unité-en-soi. Le concept pur et universel est donc unique et singulier. Il n'a aucun rapport de dépendance avec d'autres concepts. Mais pour autant qu'il se différencie d'autres concepts, il se situe sur un *même* plan conceptuel. L'intelligibilité de sa différence en dépend. L'universel est, après tout, *particulièrement* universel, c'est-à-dire universel en fonction de la particularité de son universalité. « Parce que le concept est la totalité, donc dans son universalité ou [dans son] pur rapport identique à soi-même est essentiellement le déterminer ou différencier, il a dans lui-même l'unité-de-mesure par quoi cette forme de son identité à soi, en tant qu'elle pénètre et saisit dans soi tous les moments, se détermine tout aussi bien immédiatement à être *seulement* l'universel en regard de l'état-de-différenciation des moments. »¹⁰⁰ Le concept est donc aussi *particulier*, il est déterminé par rapport à la structure conceptuelle en général et en relation avec d'autres, « posé comme différent en regard d'autres »¹⁰¹. Représentation *particulière* de la structure conceptuelle en général, le concept particulier ne s'identifie pas au concept universel. Il en est simplement différent. C'est par rapport à cette différence que le concept est aussi *singulier*. Car la particularité présuppose une différenciation du concept par rapport à l'universel. En s'affirmant comme différent, le concept se saisit comme *singulièrement* différent pour passer « de son identité dans son être-autre »¹⁰². Le concept est *particulier* en se différenciant de l'identité générale imposée par la structure conceptuelle (le concept du concept ou l'universel) et *singulier* en s'identifiant au différent.

⁹⁸ Ceci est précisément le point d'entrée des reproches de la Théorie critique d'Adorno et de Horkheimer. Cf., par exemple, Adorno et Horkheimer, *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard, 1974 ou Horkheimer, *Théorie traditionnelle et critique*, Francfort-sur-le-Main, Fischer, 1992.

⁹⁹ Hegel, *Logique III*, p. 68 ; *Logik II*, p. 274.

¹⁰⁰ Hegel, *Logique III*, p. 68 ; *Logik II*, pp. 274-275.

¹⁰¹ Hegel, *Logique III*, p. 68 ; *Logik II*, p. 274.

¹⁰² Hegel, *Logique III*, p. 68 ; *Logik II*, p. 274.

Dans un premier temps, l'universel est donc absolument libre et identique à lui-même. Il y a un équilibre parfait entre son essence et son être. Doué d'ubiquité il ne connaît pas la contrainte ni la délimitation. Il n'existe pas d'étant auprès duquel il n'est pas rigoureusement en vigueur. Ces traits appartiennent à la notion même de l'universel. Ce sont des propriétés qui lui sont attribuées, autrement dit ses déterminations. Mais ceci étant, l'universel est *contraint* à être déterminé : pour autant qu'il est libre et non déterminé, il est déterminé. Il est déterminé par sa non-détermination. L'universel, explique Hegel, « même s'il se pose dans une détermination, *demeure* là ce qu'il est. Il est l'*âme* du concret auquel il est immanent, sans obstacle et égal à soi-même dans la variété et [la] diversité de ce [concret]. Il ne se trouve pas emporté dans le *devenir*, mais se continue inaltéré au travers de ce même [devenir], et a la force d'une auto-conservation invariable, immortelle. »¹⁰³ La portée de cette universalité est « la variété et la diversité de ce concret »¹⁰⁴ : l'universalité de l'universel assure que tout l'ensemble des étants du monde concret contienne le prédicat que représente l'universel. L'universel est l'attribution universelle. L'universel est « égal à soi-même », il « demeure » malgré la contingence éphémère du réel. Cette capacité de rester lui-même malgré l'irrégularité du réel est bien un attribut, sa première détermination. Il est *indispensable* que l'universel ait ces deux attributs à la fois : l'universalité et l'unité originaire. Pourtant, explique Hegel, « la *détermination* n'est pas une borne pour l'universel, mais il *s'y maintient* et est positivement identique à soi. »¹⁰⁵ Autrement dit, l'universel possède une force d'auto-conservation. Il est la « puissance libre »¹⁰⁶ qui malgré son immense potentiel n'est pas, du moins dans un premier temps, contrainte à s'imposer. « Il est lui-même, et empiète sur son autre; pourtant non comme quelque chose de *violent*, mais qui plutôt, dans ce même [autre], est en repose et *chez lui-même*. Tout comme il s'est trouvé nommé la puissance libre, il pourrait aussi se trouver nommé le *libre amour* et [la] *béatitude dépourvue-de-borne*, car il est une être-en-relation de soi au *différencié* seulement comme à *soi-même*, dans ce même [différencié] il a fait retour à soi-même. »¹⁰⁷ Le fait de se poser dans une détermination ne dérange donc pas l'universalité de l'universel. Tout en étant *limité* par cette détermination primordiale, l'universel s'avère libre et absolu. « Inaltéré », c'est-à-dire qui reste inchangé par la multiplicité changeante et contingente dont il constitue la généralité, l'universel « s'y maintient ». Il sauvegarde son rapport avec la multiplicité

¹⁰³ Hegel, *Logique III*, p. 71 ; *Logik II*, p. 276.

¹⁰⁴ Hegel, *Logique III*, p. 71 ; *Logik II*, p. 276.

¹⁰⁵ Hegel, *Logique III*, p. 71 ; *Logik II*, p. 276.

¹⁰⁶ Hegel, *Logique III*, p. 72 ; *Logik II*, p. 277.

¹⁰⁷ Hegel, *Logique III*, p. 72 ; *Logik II*, p. 277.

d'étants du monde concret par la « force de l'auto-conservation invariable, immortelle ». Car dans la mesure où l'universel représente un précepte massivement et universellement imposable, une sorte de normativité absolue, en opposition à une multiplicité d'étants, par définition hétérogène et irrégulière, il constitue une force de normalisation considérable.

On voudrait bien différencier entre la normativité sur le plan empirico-logique — celle qui manifeste une férocité décisive par rapport à la particularité qui s'y oppose, et la normativité sur le plan socio-historique qui sera le nexus de la légitimation politique et civile et du sens de l'existence sociale et historique. Mais comme nous le verrons en abordant la deuxième partie de notre étude, une telle différenciation ne sera pas admise. C'est cette force de normalisation incorporée, par exemple, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* comme la « *puissance* non-comprise, négative, seulement négative, de l'universalité » qui sera capable de « broyer » l'individualité¹⁰⁸, ou encore, au niveau de la conscience, à titre de force vitale de la conscience qui « apparaît comme la *puissance* où se dissout l'effectivité (*Wirklichkeit*) »¹⁰⁹. La réponse de Hegel à un désir de différencier les « forces » de normativité sera la suivante : qui ne voit que des rapports gratuits dans le mouvement dialectique, que ce soit la violence apparemment contingente ou la justification apparemment fortuite des événements répréhensibles, ne voit nullement la vérité du mouvement dialectique, n'a pas saisi ce dynamisme dans sa nécessité, n'a pas compris l'inscription nécessaire de la monstruosité dans l'inoffensive. Par rapport à la totalité du concept, dit Hegel, il ne pourra s'agir que de la « puissance libre » qui, il est vrai, « empiète sur son autre », mais non pas de manière « violente », c'est-à-dire agressive ou belligérante, mais « en repos et chez lui-même ». Alors visiblement contradictoire et brutalement anti-humaniste du point de vue anthropologique, cette énorme « puissance de l'universalité », une fois inscrite dans la dynamique totale du concept, n'est pas objet à une critique éthico-morale¹¹⁰.

¹⁰⁸ Hegel, *Phénoménologie*, p. 351 ; *Phänomenologie*, p. 274.

¹⁰⁹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 245 ; *Phänomenologie*, p. 172.

¹¹⁰ Il est clair que cette formulation fait écho à notre analyse du texte aristotélicien à deux égards. Premièrement cette espèce d'épiphanie annonçant l'universel en termes de félicité renvoie au texte non traduit d'Aristote qui sert de conclusion à l'*Encyclopédie*. Elle correspond au « troisième syllogisme » qui clôt le dernier chapitre sur « La Philosophie » en décrivant l'idée de la philosophie qui contient « la raison qui se sait, l'absolument universel, pour son *moyen-terme* », qui se réunit avec l'esprit et la nature, et qui « poursuit son mouvement et se développe, et que ce mouvement est tout autant l'activité de la connaissance, c'est que l'Idée éternelle qui est en et pour soi se fait agissante, s'engendre et jouit de soi éternellement comme esprit absolu. » § 577, *Encyclopédie III*, p. 374 ; *Enzyklopädie III*, p. 394. La raison comme béatitude, comme expérience d'euphorie, rejoint d'une

Cette « force d'auto-conservation » à laquelle Hegel fait appel argue donc d'une étrange logique : dresser une force d'auto-conservation, *s'imposer* en puissance pour *se conserver*, c'est introduire une mutation dans son rapport avec cet autre dont on compte conserver la souveraineté du rapport. Ces étranges figures dont se sert Hegel afin de façonner une notion de l'universel — la « puissance libre », la « détermination qui n'est pas une borne », la « puissance non-violente » — rejoignent toutes la problématique aristotélicienne que nous avons déjà mise en relief : comment penser le nécessaire vu la contingence du penser ? Quel est le sens de l'immanence du potentiel ? Le passage du potentiel (du contingent) au nécessaire est-il pensable ? (Nécessaire ?) Et le changement général ? La doctrine présumée par le « concept général » organise la notion d'une sorte d'énergie potentielle mise en réserve, destinée à jeter les bases d'une économie dynamique. Cette dynamique incorporerait la pensée de la force qui ne s'exprime pas en face d'une résistance faite pour abjurer. Voici le problème ainsi posé : renfermer un potentiel infini de transformation dans une armature de préservation. Il s'agit de la structure conceptuelle de *l'Aufhebung*.

§ 13. La détermination. Particularité et singularité.

Nous avons à faire à une détermination qui consiste à ne pas avoir de détermination, qui s'avère être une non-détermination ouverte, une « force libre », garante du champ du possible. La force veille sur le réservoir du possible, contrainte à ne pas intervenir, à ne pas provoquer le cours des choses. La force est contrainte à préserver l'universel, à le défendre contre l'autre, contre le non-universel, contre l'altérité générale. Mais s'efforçant de rester l'universel qu'il *est*, il entraîne aussi son opposition à sa propre particularité, à l'autre en lui. L'auto-conservation de l'universel implique donc la confrontation avec la détermination qui, comme nous venons de le dire, garantit cette même universalité. L'universel est donc contraint à l'universalité, déterminé comme simple totalité, astreint par la possibilité de ce qui sera survenu, subjugué en passivité.

L'universalité est une détermination de l'être — cette espèce parmi d'autres — une catégorie qui présuppose son autre, qui prévoit donc des étants *non universels*. Il va sans dire que le radicalement universel en tant que catégorie absolue, excluant rigoureusement toute

certaine manière l'articulation platonicienne de l'idée comme le bien. *Deuxièmement*, la « puissance libre » de l'universel, cette force sans entrave, prolonge directement la conception de *dynamis* que nous avons analysée chez Aristote. Une expression d'adoration semblable clôt l'introduction à « La doctrine du concept » de *l'Encyclopédie* : la résolution de la difficulté de passer du niveau de l'essence à celle du concept est perçue « en tant que sentiment: *amour*, en tant que jouissance: *félicité* ». § 159, *Encyclopedie I*, p. 405 ; *Enzyklopädie I*, p. 306.

altérité, *annule* simultanément la catégoricité générale. La « simple unité » est l'unité des déterminations nécessaires de l'unité. « L'universalité est son unité-en-soi dans la détermination. »¹¹¹ D'autant plus que cette déterminité de l'universalité est *nécessaire*. Que l'universel soit aussi concret, qu'il se manifeste dans le réel, qu'il ait une existence, n'est pas quelque chose de contingent, ne dépend aucunement d'une occurrence gratuite ou accidentelle. Il appartient à l'universel de se dévoiler concrètement. Nous le répétons : l'universalité de l'universel est sa déterminité. « On ne peut parler de l'universel sans la déterminité, qui est plus précisément la particularité et [la] singularité ; car il les contient dans sa négativité absolue en et pour soi ; la déterminité ne se trouve donc pas prise là de l'extérieur lorsqu'à propos de l'universel l'on parle d'elle. »¹¹² La déterminité est donc *interne*, elle appartient à l'universalité. « Comme négativité en général, ou selon la négation première, immédiate, [le concept] a en lui la déterminité en général comme particularité ; en second, comme négation de la négation, il est déterminité absolue, ou singularité et concrétion. »¹¹³ La particularité et la singularité sont les moments du contenu du concept. L'universel signifie : l'universellement concret. La concrétisation de l'universel, la transformation de la forme pure en contenu constitue un processus de création interne. Le concept est « puissance créatrice en tant que négativité absolue qui se rapporte à soi-même. »¹¹⁴ Il s'agit toujours d'une force conservatrice, d'une force dont l'essence est de préserver l'universel en tant que tel. Mais l'universalité de l'universel comprend non seulement la forme du concept mais aussi le contenu. Se conserver, c'est se concrétiser, autrement dit c'est pénétrer plus profondément dans ce qui *est* essentiel. Le *but* de la particularisation est donc l'universalisation. La particularité est un mode de l'universalité. « L'universel véritable, infini, qui immédiatement est tout aussi bien dans soi particularité que singularité, doit maintenant tout d'abord être considéré de façon plus précise comme particularité. »¹¹⁵

L'universel n'est donc pas, comme cela lui est souvent imputé, l'élément supérieur du concept s'opposant à d'autres éléments, moins universels, plus concrets, donc inférieurs. L'universel est la totalité du concept. Il est une entité composée avec le particulier et le singulier dans une économie apparemment close. Il est donc « [quelque chose de] concret, [qui] n'est pas quelque chose de vide, mais a plutôt, par son concept, [un] contenu ; — un

¹¹¹ Hegel, *Propädeutik*, p. 22.

¹¹² Hegel, *Logique III*, p. 72 ; *Logik II*, p. 277.

¹¹³ Hegel, *Logique III*, p. 72 ; *Logik II*, p. 277.

¹¹⁴ Hegel, *Logique III*, p. 74 ; *Logik II*, p. 279.

¹¹⁵ Hegel, *Logique III*, p. 74 ; *Logik II*, p. 279.

contenu, dans lequel il ne se maintient pas seulement, mais qui lui est propre et immanent. On peut bien abstraire du contenu ; pourtant on n'obtient pas ainsi l'universel du concept, mais l'*abstrait*, qui est un moment isolé, imparfait, du concept, et n'a pas de vérité.»¹¹⁶

¹¹⁶ Hegel, *Logique III*, p. 73 ; *Logik II*, pp. 277-278.

Deuxième partie

Force et résistance dans la philosophie politique

Introduction à la Deuxième Partie

Dans la première partie de cette recherche nous avons étudié les bases génétiques, historiques et logiques du rapport de force et de résistance. Situant la pensée hégélienne dans le contexte de son développement et des mouvements philosophiques de son époque, nous avons mis en relief les traits d'une construction conceptuelle qui rompt avec la tradition de la pensée moderne européenne. Cette tradition est ouverte par la démarche cartésienne qui, aspirant à la certitude intellectuelle, opère une réduction transcendantale qui consiste à isoler le *nécessaire* en écartant tout ce qui est de l'ordre du *contingent*. Cette « méthode » formera l'axe de la modernité philosophique, atteignant son apogée dans l'idéalisme allemand du dix-huitième siècle. L'idéalisme pose l'absolu comme idée, comme pensée pure, faisant ainsi abstraction de la réalité fragile, fugitive et éphémère de l'objet. Cependant, la *certitude* de cette subjectivité radicale, motivation des premières recherches de Descartes, n'est possible qu'à l'exclusion de toute connaissance *objective*. L'empirisme de Locke et de Hume remet en question cette certitude, rejetant comme spéculative toute connaissance qui ne s'appuie pas sur une expérience empirique. L'innovation de la philosophie kantienne repose sur une intégration de l'empirisme du type avancé par Hume dans la métaphysique leibnizienne. Cette démarche attribue une cohérence logique au paradoxe de l'« universalité objective » dans la forme de l'aperception transcendantale. La réduction épistémologique impliquée par cette synthèse est double : la vérité de l'objet est détachée (1) de la contingence de l'objet et des circonstances particulières de son apparition, et (2) de la relativité du dispositif sensoriel. L'*unité* de l'aperception transcendantale est le point d'opposition fondamental du dépassement de la métaphysique moderne opéré par Hegel. Dans notre analyse de la logique du concept hégélien, nous avons découvert une critique puissante des présupposés de l'idéalisme transcendantal dans la réintroduction de l'empirique dans le concept traditionnel, c'est-à-dire dans la découverte d'une dimension empirique primordiale au fond de l'idéalisation conceptuelle. Nous avons vu que l'*hétérogénéité* de l'empirique se révèle la condition *sine qua non* de l'idéalisation du concept. Il ne s'agit pourtant pas de rejeter l'aperception transcendantale kantienne selon la prémisse qu'elle se veuille une unité homogène excluant toute *contingence*. Il s'agit de réinscrire la contingence dans l'aperception transcendantale, de déceler la contingence au cœur de la *nécessité*. La particularité de la démarche hégélienne se retrouve dans l'irréductible présence du réel dans toute enquête de connaissance théorique. L'antagonisme, l'opposition, la différence, l'*hétérogénéité* sont donc primordiaux dans le

système hégélien. La base de la vérité se révèle le conflit entre la subjectivisation nécessairement opérée par l'épistémologie cartésienne et l'objectivation inhérente à celle-ci. Nous avons constaté la persistance de la contingence comme *résistance* à la subjectivisation homogénéisante, affirmant la présence de la *contingence* dans toute subjectivité et la *nécessité* constitutive de l'antagonisme, du conflit à la connaissance en général. La première partie de ce travail a donc montré que l'hétérogénéité est *constitutive* du concept en général dont l'essence prétendue est l'homogénéité pure. Cette problématisation s'annonce selon deux axes de réflexion : (1) d'après les principes élémentaires de la dialectique spéculative, la vérité s'inscrit dans une logique d'altérité, n'est pas accessible comme objet de la pensée sans la pensée de son autre, sans la présence de la non-vérité ; (2) aux termes de la problématique de ce travail, le devenir-vrai de la vérité conceptuelle est un processus dynamique qui présuppose un réseau de tensions et d'antagonismes que nous avons systématisé selon la logique de force et de résistance.

La deuxième partie de cette étude se consacrera à cet ensemble d'objets qui se laisse typiquement classer sous les rubriques de la « sociologie », de la « psychologie » ou de l'« anthropologie », c'est-à-dire à la *philosophie politique*. Préoccupée des implications de la pensée hégélienne pour une théorie de la société, des rapports entre des individus, des groupes sociaux, des États, etc., elle s'interrogera sur le sens et les conséquences d'une certaine ontologie sociale hégélienne. Ayant déjà découvert la *contamination* du concept hégélien par sa propre logique du réel, l'analyse de la « philosophie politique » aura une double tâche : (1) Elle attestera la continuité de la logique dialectique entre ses côtés théorique et pratique, montrant que la logique, les présupposés, les structures, et les suites de la philosophie strictement théorique manifestent une cohérence sur le plan de la philosophie politique. (2) Elle découvrira le « réel », dont on prétend faire état dans toute philosophie politique, comme aussi peu homogène que le « théorique » qui a déjà été notre objet. Moins surprenant que la découverte de l'hétérogénéité fondamentale du théorique, le réel s'opposera aussi par essence à sa propre homogénéisation, l'ontologie sociale s'organisant selon une logique de force et de résistance. Le parcours des formes de la philosophie politique hégélienne comprendra quatre moments. *Premièrement* (Chapitre IV), nous examinerons la volonté, première forme qui manifeste la logique de force et de résistance, comme l'*antagonisme* entre individus. *Deuxièmement* (Chapitre V), la catégorie de l'« éthicité » s'articulera comme synthèse et dépassement de la philosophie morale kantienne. *Troisièmement* (Chapitre VI), l'avènement historique de l'État comme

légitimation de force, s'inscrira dans la logique des relations de force et de résistance sur le plan des individus comme sur celui des institutions transnationales. *Quatrièmement* (Chapitre VII), nous analyserons les bases de la philosophie de l'histoire afin de comprendre le concept hégélien de *progrès* et de *mouvement* historique comme des expressions d'une économie générale de tension.

Chapitre IV, Force et résistance du soi : la volonté. La *Philosophie de l'Esprit*, tome ultime de l'*Encyclopédie*, présente la volonté comme le prolongement de l'« intelligence ». L'esprit humain trouve ses expressions, d'abord matérielles, dans la volonté « immédiate », proche du plan des instincts. La clé du développement dialectique de l'esprit est la résistance qui s'oppose à la libre expression des désirs animaux. L'« Esprit libre » se réalise au travers de l'opposition du théorique et du pratique. Le développement subséquent de la volonté dans la *Philosophie du Droit* s'articule selon une logique d'opposition. La richesse et la complexité des formes dans lesquelles elle se manifeste s'accroissent, correspondant à l'approfondissement de l'« humanité » de l'homme. Une véritable anthropologie se construit ainsi, basée sur l'articulation du moi dans l'univers d'autrui. Dans la dernière phase de ce développement, le moi, sera articulé dans le système de légitimation politico-étatique et ordonné par rapport aux normes du droit.

Chapitre V, La morale comme économie de tension : l'éthicité. La pensée morale de Hegel situe l'individu dans un rapport dialectique avec la collectivité dans laquelle il vit. Suite à la tradition des *Lumières*, la référence centrale de cette pensée morale est la notion de « droit naturel » qui sera incorporée dans la réflexion sur la substance éthique de la cité grecque menée par Hegel depuis les écrits de jeunesse. Ce chapitre articulera la morale d'abord comme une double réaction contre l'empirisme de Locke et de Hume et le rationalisme de Descartes, Leibniz et Spinoza. Le résultat de cet engagement ne sera ni un double rejet, ni un compromis. L'originalité de la démarche de Hegel repose sur la *synthèse* opérée de ces deux extrêmes, une synthèse fondée sur la *tension* inhérente à toute position morale. Toute attitude morale doit circuler entre l'universalité de la consigne morale et l'individualité de l'expérience morale. C'est précisément cette contradiction apparente qui sera rendue possible par la découverte de la conception morale de Kant, fondée sur la « raison pratique ». La dynamique qui se formera dans la contradiction entre l'universel et le particulier sera conçue comme l'activité de l'*éthicité* (*Sittlichkeit*). L'article « Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel » présentera l'éthicité dans le rapport entre l'individu et l'universel du premier plan, le *peuple*. Ensuite, la *Philosophie du Droit* inscrira la

notion de l'*éthicité* dans la pensée de l'histoire universelle. Le résultat en sera une notion de la morale comme dimension fondamentale de l'essence de l'État.

Chapitre VI, L'État comme dispositif de force. Ayant articulé la matrice morale de l'État comme l'éthicité, le chapitre suivant cherchera d'abord à généraliser la notion de pouvoir en développant le rapport essentiel chez Hegel entre l'État et les institutions religieuses. L'analyse se préoccupera ici, comme sur le plan des écrits de jeunesse, de l'ontologie de l'autorité, de ses fondements, de la transmission et des conséquences de ce rapport. Nous verrons que la *foi* est un moment essentiel de l'autorité étatique et, en dépit de la continuité apparente qu'on peut attester dans la transmission de pouvoir politique, une *rupture* ou une *singularité* historique du type propre à l'expérience religieuse. L'analyse de Hegel s'appuiera sur la spécificité de l'histoire religieuse de l'Allemagne, notamment la guerre de Trente ans, qui, sur le plan philosophique, oppose la conception de pouvoir propre au protestantisme à celle du catholicisme. Ce chapitre développera ensuite la logique de la dialectique de pouvoir étatique et l'opposition entre le devoir et le droit qui détermine profondément sa structure. Deux analyses concrètes suivront, l'une portant sur l'article à propos de la « Constitution de l'Allemagne », l'autre sur le « Bill de réforme anglais ». Ces deux textes seront considérés dans l'optique des tensions de force et de résistance qui seront déterminantes pour leurs constellations conceptuelles.

Chapitre VII, Force et résistance dans l'histoire universelle. La philosophie de l'histoire est la culmination du système hégélien. Tous les moments y sont contenus, tous les niveaux logiques s'inscrivent dans la logique de ses concepts. Ce chapitre articulera la logique structurelle de force et de résistance dans sa forme la plus générale, l'histoire universelle, réunissant les notions de l'esprit-du-peuple et de l'État dans une logique de progrès. L'individu sera considéré comme acteur historique, et la rationalité de ses actes qualifiée dans la perspective de l'absolu historique, le décalage entre l'objectivité de l'un par rapport à l'objectivité de l'autre se justifiant par rapport à la figure du « grand homme historique ». Le *sens* de l'histoire se manifestera comme l'horizon de la liberté humaine. La distinction systématiquement problématisée dans notre travail entre la liberté et la nécessité sera ainsi dépassée par la notion de l'accomplissement de l'histoire, le sens absolu se relevant être l'unification de la liberté et de la nécessité.

Force et résistance du soi : la volonté

§ 1. Introduction : La volonté et le devoir-être.

Comme une incursion tenace dans la torpeur de l'être, la volonté est la forme la plus fondamentale d'une contestation contre l'inertie du *hic et nunc*. L'auto-constitution de la subjectivité individuelle se produit comme acte de résistance, comme dénégation, ou comme affirmation de l'instance de la *différence* de l'individualité. La volonté surgit avec le « non » qui la constitue, le « non » du refus de l'immédiateté en toutes ses formes, elle marque la première dissociation du sujet humain de son monde et inaugure la normativité générale, base de toute pensée de la morale. La volonté est la première forme d'existence possible dans les interstices de l'être et du devrait-être, la capacité générale de l'homme de prendre la mesure d'une possibilité particulière et personnelle et de se consacrer à sa réalisation. S'opposant à l'action impulsive, instinctive, non intentionnelle, la volonté signale la mise en valeur rationnelle, c'est-à-dire non contingente de l'humanité.

Et pourtant la dimension éthico-morale autour de laquelle gravite la pensée hégélienne relève d'une innovation moderne, plus précisément kantienne. Car jusqu'au moment de la démarche kantienne, le discours de la volonté est dominé par une conception largement somatique, Descartes y voyant une certaine forme de présence de Dieu dans l'existence humaine, Hobbes, Locke et Hume, y discernant tous une irréductibilité déterminante du corps et de l'esprit. Une certaine confrontation de la volonté et de la raison se laisse donc retrouver à travers l'histoire de la philosophie, la primauté de la raison par rapport à la volonté donnant lieu à l'« intellectualisme » chez Platon, Kant et Hegel, l'affirmation de la primauté de la volonté sur la raison étant au fond des recherches sur la volonté de Duns Scot, Schopenhauer et Nietzsche, entre autres auteurs. Pour Hegel la volonté et l'« intelligence » sont deux facultés distinctes et séparées mais réciproquement dépendantes, unifiées dans l'« esprit théorique » : L'esprit n'est réel ni comme intelligence ni comme volonté, mais comme volonté qui est intelligence¹. C'est surtout ce couple qui encadrera tout le développement de la *Philosophie du Droit*, l'opposition unifiée dans l'esprit organisant la rapport de force et de résistance à la base de la philosophie politique de Hegel : « D'une

¹ §444. Addition. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. Philosophie de l'Esprit*, Bernard Bourgeois (trad.), J. Vrin, Paris, 1988, p. 542. ; *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Philosophie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Tome 10*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 239.

manière générale, le droit fait partie du domaine de l'esprit, mais, au sein même de l'esprit, il a plus précisément sa place et sa base de départ dans la volonté.»² La volonté est la supposition du droit, constituant l'instauration de l'altérité sur le plan éthico-moral, la différenciation entre ce qui obtient et ce qui est moralement envisageable. L'ouverture de cette altérité se rapporte à une constellation de force et de résistance. Elle implique la rupture d'une confortable homogénéité morale où le monde humain demeure automatiquement ce qu'il *doit être*, où le *devoir-être* même est impensable. L'apparition de l'impératif éthico-moral correspond à une résistance à cette homogénéité. Elle consiste à faire pénétrer la *différence* éthico-morale dans le *même*, à résister contre l'Un et à chercher la légitimation de ce qui est autre.

Hegel mène des analyses complémentaires de la volonté dans l'« Introduction » à la *Philosophie du Droit* et dans la section sur l'« Esprit pratique » de la *Philosophie de l'Esprit*. La première expose l'armature logico-théorique de ce qui sera la « base de départ » de la doctrine du droit. La deuxième expose les figures concrètes du développement de la volonté, de son émergence de la « psychologie », traçant minutieusement les modalités de son entrée dans la sphère de l'esprit objectif sous forme de droit. Dans ce chapitre nous suivrons les mouvements de ce double développement, mettant en relief (1) les traits de la constellation de force et de résistance telle qu'elle apparaît aux différents niveaux de la conceptualisation de la volonté et (2) les éléments de la morale hégélienne qui serviront de base à l'exposition de l'éthicité dans le chapitre suivant.

§ 2. L'intelligence et la volonté. Objectivité subjectivante et subjectivité objectivante. La volonté comme l'irréductibilité du soi et d'autrui.

Dans « L'esprit subjectif », la figure de l'intelligence (*Intelligenz*) apparaît située dans le domaine de la « Psychologie », le développement qui conclut la première section de *La Philosophie de l'Esprit*. Elle se présente comme la faculté unificatrice de l'intuition (*Vorstellung*) qui détermine l'extériorité spatio-temporelle de la sensation (*Empfindung*). Ce premier volet de la *Philosophie de l'Esprit* suit le processus par lequel l'individu devient souverain. Dans la deuxième partie, « L'Esprit objectif », cet individu sera confronté à différentes formes de vie collective ou sociale, notamment au « droit », à la « moralité », à

² §4. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Principes de la philosophie du Droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, Robert Derathé (trad.), J. Vrin, Paris, 1989, p. 70 ; *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in 20 Bänden, Tome 7*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 46.

l'« éthicité ».³ Cette deuxième partie représente donc de façon synthétique ce qui sera le contenu de l'exposé détaillé de la *Philosophie du Droit*. L'objet de la progression de « L'Esprit subjectif » est la « singularisation » de l'individu. L'« âme » naturelle par laquelle débute le mouvement de l'évolution du texte développera la différenciation définitive de l'esprit individuel et de la nature, cette dernière étant l'objet du tome précédent, *La Philosophie de la Nature*. C'est par ce processus de singularisation que la nature sera formellement surpassée, laissant ainsi émerger l'âme authentiquement singulière⁴. Dans le deuxième moment sa progression de l'« âme » se concrétise comme l'« âme sentant » (*fühlende Seele*), se retrouvant dans un mouvement de réflexion, comme autre, et se rendant ainsi pour-soi. De cette façon, l'âme fait l'expérience d'elle-même sur le plan non cognitif, l'expérience cognitive étant réservée au moment proprement phénoménologique qui suivra. Le troisième moment met en scène la redécouverte de l'« âme sentant » et l'être-senti comme la découverte de la matérialité, supposition de la corporalité en générale. Au moment d'aborder la phénoménologie, c'est la matière qui est la vérité de l'âme. Mais la matière à ce niveau n'est pas dans une forme capable de « résister » à l'essence non matérielle. La concrétisation de l'antagonisme entre l'âme et le monde est donc différée⁵. L'opposition classique entre l'âme et la matière, selon laquelle celle-ci, à force d'inertie, empêche celle-là de se perfectionner, ne se produira pas ici. Et pourtant, il est devenu clair que cette opposition — d'un certain point de vue le paradigme de la réflexion hégélienne — ne se réalise jamais définitivement, ou plutôt, tout le Système de la Science ne consiste qu'en sa réalisation perpétuelle.

La deuxième grande articulation de « L'Esprit subjectif », lui-même le deuxième moment de la *Phénoménologie de l'Esprit*, est consacrée au développement de la « conscience naturelle ». Parallèlement au développement structurel de la *Phénoménologie*, la conscience naturelle évolue à travers les figures de la « conscience », la « conscience de soi » et la « raison », aboutissant enfin à l'ultime figure : l'« Esprit ». Ici débute un chevauchement conséquent avec le développement de la *Philosophie du Droit* dont on suivra les indices jusqu'à la fin de cette section de la *Philosophie de l'Esprit*. Une *Philosophie du Droit* en réduction, l'« Esprit objectif » est la concrétisation de l'esprit dans les interstices des sphères sociale et civile. Au moment de cet aboutissement de l'Esprit subjectif, *l'existence* de l'esprit *est* le savoir. Les

³ Cf. Zehou Liu, 2006. « The self-consciousness of pure practical reason - Hegel's dialogue with Kant in the 'Essay on Natural Law' (1802/03) ». *Tijdschrift Voor Filosofie* 68(3): 525-544.

⁴ Bernard Bourgeois, « Présentation », G.W.F. Hegel, *La Philosophie de l'Esprit*, Bernard Bourgeois (trad.), Paris, Librairie J. Vrin, 1988, p. 60.

⁵ §412. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 219-220 ; *Enzyklopädie III*, p. 197.

premières articulations de l'esprit dans le contexte intersubjectif de l'esprit objectif se référeront à cette existence-en-tant-que-savoir, jusque là la forme la plus développée du concept⁶. La volonté s'énonce à ce niveau comme « volonté immédiate ou naturelle »⁷. Plus proche de l'instinct animal, cette volonté « en soi » se rapporte exclusivement à elle-même et ne se différencie pas du monde. À ce niveau, la volonté se manifeste sous les formes les plus simples, la plus proche de l'animalité. La force qui se présente dans le drame de la nature relève des conflits vitaux déterminés par la simple différence entre ce que possède l'animal et ce qu'il « vise » *instinctivement* à posséder. Mais l'animal, n'étant pas conscient de cette différence, de ce manque, de ce besoin qui le motive, ne la connaît pas comme objet. La différence, le manque qui motive l'animal ne lui est pas un objet. L'animal n'est pas conscient de l'objectivité de l'objet. L'objet de cette « volonté immédiate » lui est immédiatement présent. La logique de force et de résistance est donc absente de l'animalité : dépourvu de la raison, ne sachant pas se limiter, ne sachant pas résister à l'impulsion naturelle propre à tout vivant, l'animal est destiné à rester figé sur le plan de la volonté abstraite. Ses instincts sont déterminés de façon extrêmement minimale, la force naturelle se manifestant en lui sous des aspects très simples et non opposés : comme tendance, désir et inclination. N'ayant pas acquis l'objectivité générale, l'animal ne connaît aucun objet proprement dit : étant en unité avec le monde naturel, il n'y a rien au monde qui ne lui soit pas objet. Elle constitue bien une force *rationnelle*, mais, étant *en soi*, elle n'est pas encore déployée, pas encore réelle. « Ce contenu avec ses déterminations ultérieures provient sans doute de la rationalité de la volonté et, il est déjà en soi rationnel ; mais, laissé sous cette forme de l'immédiateté, il n'est pas encore sous la forme de la rationalité. »⁸ Ce contenu représente donc la raison immanente à l'attente de la concrétisation, un mouvement étranger à la logique de l'animalité rationnelle.⁹

L'immanence est la contrainte, l'inévitabilité de ce qui sera, la présence *in potentia* de ce qui, concrètement, n'est pas encore. Cette immanence est l'énergie potentielle présente comme l'immédiateté dans l'universel, la première phase de la triade dialectique. Au stade de l'animalité la volonté est « l'élément de la pure indétermination (*Unbestimmtheit*), ou de la pure réflexion du moi en soi, dans laquelle se trouvent supprimés toute limitation, tout

⁶ §442. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 540; *Enzyklopädie III*, p. 235.

⁷ §11. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 79 ; *Rechtsphilosophie*, p. 62.

⁸ §11. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 79 ; *Rechtsphilosophie*, p. 62.

⁹ Theo Kobusch, « Person and freedom - On the reception of a forgotten tradition ». *Zeitschrift Fur Evangelische Ethik* 50(1), 2006, pp. 7-20 ; David James, « Kant and Hegel on the right of rebellion ». *History of Political Thought* 27(2), 2006, pp. 331-348.

contenu donné et déterminé, qu'il provienne de la nature, des besoins, des penchants, des désirs ou de quelque autre source que ce soit. C'est l'infinité sans bornes de l'abstraction ou de l'universalité absolues, la pure pensée de soi-même.»¹⁰ Et pourtant, adhérant par essence à cette structure conceptuelle que nous avons exposée la volonté est destinée à dépasser cette simple immédiateté. Elle comporte un côté subjectif, principe et force universalisante du contenu, et un côté objectif, la patience résistante et minutieuse de la concrétisation. Prétendu universel, le côté subjectif de la volonté cherche à concrétiser cette universalité en se rattachant à des manifestations concrètes dans la réalité objective. Cependant, la supposition de la souveraineté particulière étant la singularité, c'est-à-dire l'universalité de cette particularité, la prétendue universalité du départ est englobée comme fausse universalité, et assimilée comme fausseté nécessaire dans une nouvelle unité universelle. Au niveau de la « volonté naturelle », cette unité naturelle est immédiate. Elle est à comprendre comme la *pulsion* d'acquérir de nouvelles connaissances de ce qui lui est autre. Cette pulsion n'est pas un simple prédicat de l'esprit. Elle en est l'essence même. Le concept est essentiellement l'activité de cette pulsion, la *force* de ses aspirations et la confrontation à la résistance dressée par son autre.¹¹ La productivité qui en résulte aboutit à l'« Esprit libre », la réalisation de la liberté dans l'accomplissement de la volonté et le point de départ de la *Philosophie du Droit*.

Le développement de l'esprit ainsi configuré se présente à travers l'opposition du théorique et du pratique dont la sursumption constituera l'« Esprit libre ». Ces deux côtés correspondent respectivement à l'« intelligence » et à la « volonté » proprement dite. L'« intelligence » est le dispositif d'acquisition de connaissance où domine la « tendance (*Trieb*) au savoir »¹². Elle s'organise et s'affirme par rapport à l'objet concret de la pensée. L'objectivité associée à cet objet est le fondement de la subjectivité de l'esprit. Au moment « théorique » qui suit immédiatement dans la progression, l'esprit édifie le couple sujet-objet à sa base en appréhendant son objet et, ce faisant, en le rapportant à une objectivité générale. L'expression de ce travail d'appréhension de l'objet, la conséquence de la pulsion au savoir, figure la productivité du concept. Cette productivité, l'acquisition de la connaissance, l'assimilation de l'objet de la pensée, est donc une émanation de force, une expression de la volonté *d'acquérir* l'objet de la pensée. Alors qu'il est vrai que la différence

¹⁰ §5. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 73 ; *Rechtsphilosophie*, p. 49.

¹¹ Cf. William Desmond, « Freedom and tradition in Hegel: Reconsidering anthropology, ethics, and religion ». *Journal of the American Academy of Religion* 74(3), 2006, pp. 787-789.

¹² §443. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 541 ; *Enzyklopädie III*, p. 237.

entre le penser et le vouloir correspond à la différence entre les comportements théorique et pratique, précise Hegel, le penser est une modalité particulière du vouloir. Être un objet de la pensée, n'est pas moins qu'être objet de la volonté. Penser un objet, c'est le subjuguier, s'en emparer à force de le conceptualiser. « En pensant un objet, j'en fais une pensée, je supprime ce qu'il y a de sensible en lui, je le transforme en quelque chose qui est essentiellement mien. »¹³ Avant même d'apparaître dans le domaine social, la volonté est donc à l'œuvre dans le *travail* de conceptualisation, maniant l'objet de la pensée qui par sa nature résiste à l'assimilation et à l'homogénéisation sous la rubrique du concept¹⁴. C'est ainsi que le sujet pensant se constitue : « Ce n'est que par la pensée que je suis auprès de moi, c'est par la conception seule que je pénètre l'objet qui, de ce fait, ne s'oppose plus à moi. Je lui ai enlevé ce qu'il avait en propre et ce qui l'opposait à moi. »¹⁵

Dépeignant les contours de l'« Esprit pratique », la « volonté » s'oppose donc d'abord à l'« intelligence ». Alors que l'intelligence se base sur la *connaissance* de l'objet et l'objectivité générale qui en découle, la volonté part du subjectif. La volonté se préoccupe en première ligne des fins et des intérêts concrets du sujet et, conformément à sa fonction, s'approprie l'objet et l'objectivité générale pour des fins *subjectives*. Mais, à la différence de l'intelligence qui se limite au savoir, la volonté *matérialise* ces intérêts subjectifs, opposant ainsi la résistance traditionnelle de la matière à l'*intérêt* du sujet. Institué autour de l'opposition intérieur-extérieur, sujet-objet, l'*intérêt* est donc l'indice de la différence entre ce qui appartient essentiellement au sujet, ce qui lui est intérieur, et ce qui lui est extérieur, c'est-à-dire le monde concret. La volonté marque le lieu de cette confrontation.

Elle est en même temps la *force* derrière l'opposition. Car toute opposition présuppose une tension, une irréductibilité *partielle* dans la teneur des opposés. Toute opposition participe à une étrange énigme qui conteste la règle aristotélicienne du tiers exclu. Cette irréductibilité partielle relève des profondeurs de la dialectique spéculative. Selon la simple logique qui fonde la pensée occidentale, deux entités ne peuvent être *partiellement* irréductibles : soit elles sont réductibles, assimilables à une même instance, soit elles sont hétérogènes. Dans un cas comme dans l'autre, il ne saurait être question de tension, de force ou de résistance, la stabilité absolue ne manquant pas aux catégories logiques. L'irréductibilité partielle ou

¹³ §4. Addition. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 72 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 46-47.

¹⁴ On rappelle la remarque faite par Hegel et analysée dans la Première Partie de notre étude, identifiant de la même manière la conceptualisation et l'emploi de force : « Begreifen ist beherrschen ». [Hegel, « Appendice », p. 138 ; *Frühe Schriften*, p. 242]. Plus haut : Chapitre I. §10.

¹⁵ §4. Addition. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 72 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 46-47.

dialectique, en revanche, devrait contenir la possibilité de la réductibilité, de la catégoricité, de la stabilité logique définitive. Ce qui n'*est* pas existe néanmoins en tant que possibilité d'être et, d'autant plus, en tant que *prétention* d'être. Vouloir, c'est prétendre pouvoir, prétendre pouvoir mettre en valeur la différence entre le voulu et le voulu-réalisé. La volonté présuppose cette différence. Elle surgit avec le surgissement de la résistance du monde concret aux instincts subjectifs. La volonté repose donc sur une convention de normativité morale générale : il *aura été possible* de remettre en équilibre la tension entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'intérêt et le fait.

À la différence de la volonté, l'intelligence se réalise en tant qu'idéal, en forme de discours théorique, évitant l'opposition à la matérialité résistante du réel. Elle n'échappe pas pour autant à la dialectique car elle contient sa propre contrepartie : l'intelligence s'extériorise, se rend *autre* en restant la *même*, se concrétisant non pas dans le monde mais, dans le verbe, « cette réalisation fugitive, disparaissant, se produisant dans un élément qui ne résiste pas, totalement *idéelle* ». ¹⁶ L'intelligence ne connaît donc pas la limitation générale qui habilite la dialectique du progrès historique. La volonté, en revanche, est l'activité de l'extériorisation concrète. Selon Hegel (et à la différence du « sens commun »), la volonté n'est pas la simple réalisation instantanée du contenu de l'esprit. Son essence est de s'opposer à la matière dans la quête de réaliser son ambition. « La volonté peut être qualifiée comme ce qui est davantage borné, parce qu'elle s'engage dans un conflit avec la nature extérieure, opposant une résistance, avec la singularité exclusive de ce qui est effectif, et en même temps, a en face d'elle [une] autre volonté humaine. » ¹⁷ La volonté reproduit donc la triple structure de l'universel, du particulier et du singulier, que nous avons étudiée généralement sur le plan du concept. Mais, à la différence du triplicata qui se limite au plan « conceptuel », l'opposition entre l'universalité et la particularité n'intervient pas entre principes, mais en termes socio-anthropologiques. La lutte des volontés est une lutte entre hommes. La volonté individuelle subsiste dans l'aspiration de se réaliser complètement, de s'universaliser. ¹⁸ Mais à cette aspiration résiste la pluralité d'un monde qui consiste en d'autres volontés particulières, chacune à son tour aspirant à l'universalité.

¹⁶ §444. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 542 ; *Enzyklopädie III*, p. 239.

¹⁷ §444. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 542 ; *Enzyklopädie III*, p. 239.

¹⁸ Cf. Christian Müller, 2006. *Wille und Gegenstand : Die idealistische Kritik der kantischen Besitzlehre*. Berlin ; New York: Walter de Gruyter.

§ 3. L'intelligence et la volonté par rapport au couple entendement-raison. Le social : volonté et langage.

Dans une autre optique, l'opposition entre l'intelligence et la volonté correspond explicitement à l'opposition entre l'entendement et la raison. L'entendement, nous l'avons vu, dresse les catégories logiques du contenu du concept. Il travaille la finitude du concept, cherchant les limites catégoriques de celui-ci et déterminant les conditions de son intelligibilité. Parallèlement, l'intelligence travaille, de son côté, les bornes du savoir. Son activité consiste à « trouver » la raison et à la rassembler en tant que concept. C'est cette activité que Hegel appelle le « connaître » (*Erkennen*)¹⁹. Évidemment, cette « volonté absolue », l'impression radicalement naïve que tout soit à la disposition du sujet, que la volonté ne consiste qu'à réaliser purement et absolument le contenu du concept, l'objet de ses désirs. Il s'agit de la liberté animale, « la liberté négative ou la liberté de l'entendement »²⁰ : un objet pur conçu par un sujet pur, assimilable à une catégorie pure. Voici les principes de la philosophie pratique kantienne réapparus encadrés dans une critique générale de la logique de l'entendement (*Verständnislogik*). La philosophie de l'entendement sert à nouveau de point d'appui nécessaire à la philosophie spéculative de Hegel : nécessaire, mais également nécessaire à dépasser. « Pour l'intelligence pensante, l'objet et contenu demeurent universel, et elle se comporte elle-même comme activité universelle. Dans la volonté, l'universel signifie essentiellement “le mien” en tant que singularité, et dans la volonté immédiate ou volonté formelle, il a la signification d'une singularité abstraite, non encore remplie par sa libre universalité. »²¹ Du côté théorique comme du côté pratique le processus est également anéantissant : si la « liberté de l'entendement » reste purement théorique, l'intelligence sombrera dans la pure contemplation religieuse du type « propre aux Hindous ». Si, en revanche, elle se tourne vers le côté pratique, elle sombrera dans le « fanatisme destructeur » propre à ses catégories totalitaires. Mais, comme nous le savons, l'infini de l'entendement n'est pour Hegel que la « mauvaise infinitude », la négation de la finitude, la catégorie *finie* de l'infini. C'est seulement en posant la catégorie de l'entendement pour ensuite constater qu'elle se préserve dans la vérité de sa sursomption qu'on en vient à l'absolu authentique. D'autant plus que cette dépendance est réciproque : la volonté vit d'un processus d'infinetisation qui s'appuie constamment sur la catégoricité de l'intelligence. « C'est [...] dans la volonté que

¹⁹ §445. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 240 ; *Enzyklopädie III*, p. 240.

²⁰ §5. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 73 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 50.

²¹ §13. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 80 ; *Rechtsphilosophie*, p. 64.

commence la finitude propre à l'intelligence, et c'est seulement parce que la volonté s'élève de nouveau à la pensée et donne à ses buts l'universalité immanente, qu'elle supprime la différence entre la forme et devient ainsi volonté objective, infinie. »²²

L'intelligence est cette capacité qui, tout comme l'entendement dans la constellation entendement-raison, fixe la détermination du contenu, lui fait valoir le jugement et le syllogisme²³. Posée au seuil du monde matériel, l'intelligence reconnaît l'extérieur en tant qu'extérieur, déterminant « le contenu de la sensation comme [un] *étant-hors-de-soi* »²⁴, mais sans vouloir s'y aventurer. De manière plutôt passive l'intelligence se charge de l'assimilation des données immédiates des sens, les saisissant dans leur singularité et prenant en compte leur altérité. Alors que la conception de l'*altérité générale* appartiendra au domaine de la volonté, l'intelligence saisit la simple négativité, « détermine le senti comme un *négatif* vis-à-vis d'elle, — le *sépare* ainsi d'elle-même, — et le pose, dans son être-séparé, pourtant en même temps comme *ce qui est sien*. »²⁵ Sous l'égide de l'intelligence, cette perception se consolide comme *représentation (Vorstellung)*, à la fois le contenu d'une perception extérieure et la prise en compte de l'extériorité de ce rapport. Cette intériorisation de la représentation garantit la frontière déterminante du soi et de l'autre et prépare le terrain aux *confrontations* de volonté qui se joueront sur ce terrain. « Subjectivité de l'intériorité », l'intelligence s'achève en ceci qu'elle se sépare « d'avec elle-même dans elle-même par extériorisation » tout en restant « elle-même au sein de sa *propre extériorité* »²⁶. L'intelligence généralise (conceptualise) ainsi l'espace et le temps, la production de l'extériorité générale encadrant l'élévation de l'espace à l'« espace universel » et le temps au « temps universel »²⁷.

La représentation de l'intelligence s'adapte au monde concret selon trois points de vue : (1) celui de la mémoire intériorisante (*Erinnerung*), (2) celui de l'imagination (*Einbildung*), (3) celui de la mémoire (*Gedächtnis*). Le développement des images et l'incorporation de l'imaginaire dans l'intelligence ouvrent la voie à l'idéalisation signifiante du signe et, par

²² §13. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 80 ; *Rechtsphilosophie*, p. 64. Cf. Zalie Gurevitch, 2001. "Dialectical dialogue: the struggle for speech, repressive silence, and the shift to multiplicity". *British Journal of Sociology* 52(1): 87-104.

²³ Bourgeois, p. 70.

²⁴ §448. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 245 ; *Enzyklopädie III*, p. 249.

²⁵ §448. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 546 ; *Enzyklopädie III*, p. 249.

²⁶ §451. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 246-247 ; *Enzyklopädie III*, p. 257.

²⁷ §452. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 554 ; *Enzyklopädie III*, p. 259.

suite, du langage²⁸. Le langage est précisément ce dispositif à deux faces, assurant une communication entre l'intérieur, c'est-à-dire l'expérience *particulière* de l'individu, et l'extérieur, c'est-à-dire l'expérience collective ou *universelle* d'un tout rassemblé en fonction d'un lien *social* : le langage. D'après Hegel, c'est en tant qu'objet d'une « pyramide » signifiante que l'intelligence pose et fixe son objet en tant que « prédicat » (*Eigentum*)²⁹. Le côté théorique de l'esprit s'achève ainsi, en saisissant son objet, dont l'essence consiste en des prédicats connaissables et universalisables, c'est-à-dire communicables par le langage. Ce passage au signe, garantit, d'une part, la pensée comme « concept libre [...] suivant le contenu »³⁰ et, d'autre part, l'universalisation du contenu, c'est-à-dire la possibilité illimitée de communiquer ce contenu, de le rendre objet soit d'un consensus, soit d'un conflit. Dans la mesure où le langage met en relation la *particularité* du contenu intellectuel de l'individu et l'*universalité* de la compréhension générale d'une communauté linguistique, il représente une idéalisation ou généralisation du contenu. L'expression linguistique est une « extériorisation » de la prétendue universalité de l'individu qui suppose l'universalité formelle nécessaire à la communication, mais aussi une adaptation de la part du destinataire. Parler, c'est fait valoir *universellement* la *particularité* du contenu.

§ 4. La volonté et la négativité. Forme et contenu dans la volonté fichtéenne et kantienne. L'action et le destin.

Cette expérience de l'altérité faite par l'intelligence formule le deuxième volet de la triple structure dialectique de la volonté : le moment de la particularité. Suite à l'immédiateté absolue du moment universel, le moment particulier consiste dans la différenciation de la volonté en soi en rapport avec la diversité de la réalité concrète. La concrétisation du

²⁸ §458. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 254-255 ; *Enzyklopädie III*, pp. 270-271.

²⁹ La théorie hégélienne du langage est complexe, et ces références diverses. En plus de l'analyse sémiologique du langage et du signe en général qui s'enchaîne à l'achèvement de l'« Esprit théorique » (§458. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 254-255 ; *Enzyklopädie III*, pp. 270-271.) notons, entre autres recherches, l'analyse de l'œuvre d'art comme langage: 609-13 ; l'analyse du langage comme le *Dasein* de l'Esprit, Hegel, *Phénoménologie*, pp. 609-613 ; *Phänomenologie*, pp. 518-521 ; l'analyse du langage comme le *Dasein* de l'Esprit, Hegel, *Phénoménologie*, pp. 564-565 ; *Phänomenologie*, pp. 478-480, ainsi que comme « medium » dans le « procès chimique », Hegel, *Logique III*, pp. 241-242 ; *Logik II*, pp. 430-431 ; et l'analyse de la métaphoricité produite par la juxtaposition du « sensoriel » et du « spirituel » dans les *Leçons sur l'Esthétique*, Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke in 20 Bänden, Tome 13*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, pp. 518-519. Cf. aussi Jean Hyppolite, « Sens et sensible » in *Logique et existence*, Paris : P.U.F., 1953, pp. 27-46 ainsi que Jacques Derrida, « Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel » in *Hegel et la pensée moderne*, éd. Jacques d'Hondt, Paris: P.U.F., 1970, pp. 27-83.

³⁰ §468. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 266 ; *Enzyklopädie III*, p. 287.

contenu abstrait de la volonté est sa finitisation, sa détermination en tant qu'existence particulière. « Le moi est, en outre, le passage de l'indétermination indifférenciée à la différenciation, à la détermination, à l'instauration d'une détermination qui soit un contenu et un objet, que ce contenu soit donné par la nature ou produit à partir du concept de l'Esprit. »³¹ C'est ce deuxième moment de la dialectique que nous souhaitons mettre en relief : la négativité (*Negativität*). Comme nous l'avons vu, celle-ci constitue la configuration, la structure dynamique de la dialectique. Elle exprime non seulement l'impulsion intérieure qui vise à vérifier l'universalité du contenu, mais la *non-conformité* nécessaire du monde. C'est elle qui certifie la *réalité* de la vérité. La licence de cette certification est un « non », le refus du concret de se laisser assimiler à l'universel. Dans l'opposition classique entre l'esprit et la matière, elle correspond à la *résistance* de cette dernière à la spiritualisation ; sur le plan de l'intersubjectivité elle correspond à la *ténacité* constitutive du sujet particulier ; et, dans le domaine des institutions sociales, elle correspond à l'obstination de l'individu par rapport à la collectivité.³²

C'est au moment de l'opposition entre le moi et le monde réel, qu'émerge la souveraineté du moi dont la particularisation se détermine comme résistance. « Par cette affirmation de soi-même comme quelque chose de déterminé, le moi entre dans l'existence empirique: c'est le moment absolu de la finitude ou de la particularisation du moi. »³³ Précisons que la simple opposition entre l'universel et le particulier ne suffit pas à la constitution de l'économie dynamique qui est notre objet. Une telle opposition est déjà partie intégrale de la philosophie de Kant et surtout de Fichte. Pour celui-ci, le moi, tel qu'il est conçu dans la première proposition de la *Doctrine de la Science* est déjà souverain dans sa forme universelle, la négativité s'y rattachant comme prédicat *extérieur* après l'achèvement de son autoconstitution. Ce rejet de l'extériorité de la négativité est déterminant pour Hegel. Selon le schéma fichtéen, affirme-t-il, le moi est « pure volonté » opposée à l'objectivité, le rapport entre la subjectivité et l'objectivité constitue une opposition absolue où « la

³¹ §6. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 74 ; *Rechtsphilosophie*, p. 52.

³² Manfred Baum, « Common welfare and general will in Hegel's Philosophy of Law », *Archiv Fur Geschichte Der Philosophie* 60(2), 1978 ; David James, « Kant and Hegel on the right of rebellion », *History of Political Thought* 27(2), 2006 ; Theo Kobusch, « Person and freedom - On the reception of a forgotten tradition », *Zeitschrift Fur Evangelische Ethik* 50(1), 2006. Sur le rapport entre Fichte et Hegel à ce sujet voir Girndt, Helmut, Karl Hahn, Manfred Walther & Richard Schottky, 1990. *Selbstbehauptung und Anerkennung : Spinoza, Kant, Fichte, Hegel*. Sankt Augustin: Academia. Dubouchet, Paul, 2005. *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*. Paris: Harmattan.

³³ §6. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 74 ; *Rechtsphilosophie*, p. 52.

question et de l'identité et de l'intégration ne peut aucunement être résolue»³⁴. L'opposition entre la catégorie et l'élément particulier appartient classiquement à la « logique de l'entendement » aussi propre à la démarche kantienne. Ce dont Kant n'est pas conscient, dit Hegel, c'est que la vérité de cette opposition est saisie dans la tension de l'opposition, dans la nature oppositionnelle qui constitue l'antagonisme dialectique. Dans l'optique hégélienne, en revanche, la véracité de la volonté, de l'autorité et de la morale, bien qu'organisées en des termes logiques, c'est-à-dire en des catégories de l'entendement, ne se laissent pas réduire à des oppositions logiques. « L'essence de la volonté pure et de la raison pratique pure est qu'il soit fait abstraction de tout contenu ; et ainsi il est en soi contradictoire de chercher une législation morale, puisqu'elle devrait avoir un contenu, auprès de cette raison pratique absolue, puisque son essence consiste dans le fait de n'avoir aucun contenu.»³⁵ C'est cette non-réductibilité de la nécessité logique à sa vérité ontologique qui est le fil conducteur du système hégélien.

La résistance à l'assimilation aux catégories de l'entendement est donc déterminante pour la volonté. Encore plus que pour les autres figures de la progression dialectique que nous avons à étudier, la volonté réalise son essence dans une dispute d'individus. Chaque volonté veut la réalité particulière de ce qu'elle possède en abstraction, la tension entre le potentiel et la réalisation du potentiel étant immanente à l'individu. Bien évidemment, le non-accord des contenus présupposé n'épuise nullement la disposition de la volonté. La mesure de la volonté est la puissance — l'étendue et la vitesse — de sa mise en œuvre. On ne peut pas tout avoir. Mais si on ne veut pas quelque chose — spécifiquement quelque chose qu'on ne peut pas avoir — on n'a pas de volonté. La volonté consiste donc précisément à souhaiter ce qui est hors de portée et à refuser le monde tel qu'il est. La *résistance* de l'autre, d'autrui ou tout simplement de la disposition extérieure générale est la condition même du progrès de l'individu dans le développement de son identité personnelle, sociale, civile, etc. « une volonté qui ne veut que l'universalité abstraite [...] ne veut *rien* et n'est donc pas une volonté. Le particulier que veut la volonté est une limitation, car la volonté doit absolument se limiter pour être volonté. Le fait que la volonté veuille quelque chose est une limitation, une négation.»³⁶ Par rapport à l'analyse souple de Hegel, la pure négation des philosophies de l'entendement prennent un air

³⁴ Hegel, « Foi et savoir, p. 191 ; *Jenaer Schriften*, p. 415.

³⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Bernard Bourgeois (trad.), J. Vrin, Paris, 1990, p. 36 ; *Jenaer Schriften*, p. 415.

³⁶ §6. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 75 ; *Rechtsphilosophie*, p. 54.

maladroit. Selon celles-ci, ce que la volonté veut et ce qu'elle peut avoir sont dans un rapport négatif absolu. Le champ de l'*impossible* est parfaitement identique au champ du *voulu*. Le voulu et le pouvoir-obtenir sont radicalement hétérogènes. Le soupçon de ce qui aurait pu être obtenu est complètement absent, il n'y a aucune conscience de la trace du voulu, aucune anticipation de ce qui pourrait être. « Tandis que l'homme se détermine à agir, surgit en lui le concept d'un avenir qui doit suivre de son action, et ceci est le moment formel du concept de fin. »³⁷

La réalité du moi dans le monde et la constitution des rapports de base avec autrui dépendent d'un travail d'imposition de la volonté. La résistance de l'objet de la volonté se montre le germe authentique de cette réalisation. C'est seulement en extériorisant son contenu et en le posant comme autre, et comme entrave à elle-même, que la subjectivité peut se constituer. Cette opposition entre l'universalité du sujet et son autre empirique est la condition de la rationalisation de l'existence de l'homme et de la réalisation de l'être moral qui est son destin. Étrange destin : l'inévitabilité du déploiement de la raison dépend de la menace que constitue pour l'homme la contingence provisoire de l'hétérogénéité du réel. Appartient au destin de l'homme la possibilité de l'impossibilité de son destin, la possibilité que son destin ne lui soit pas destiné. Et ce destin présuppose l'action de l'homme. La vérité du destin est donc doublement conditionnée comme action et réaction, comme force et résistance. Évidemment, il faut que l'homme agisse : « La volonté comme le concept qui détermine intérieurement est essentiellement activité et action. »³⁸ En même temps, Hegel confirme que l'action n'est autre qu'une confrontation à la résistance *nécessaire* dressée par la pluralité irréductible du monde concret. Il faut chercher à s'opposer au concret, à s'engager avec l'autre. « Celui qui veut quelque chose de grand, dit Hegel évoquant Goethe, [doit] savoir se borner. Celui qui, par contre, veut tout, en fait ne veut rien et n'aboutit à rien. »³⁹ Vouloir la grandeur entraîne vouloir la restreindre, non pas comme une sorte d'avarice modulée par une politique de réserve, mais comme l'unité du concept de la volonté⁴⁰.

³⁷ Hegel, *Foi et savoir*, p. 191 ; *Jenaer Schriften*, p. 415.

³⁸ « Der Wille als der innerlich bestimmende Begriff ist wesentlich *Tätigkeit* und *Handlung*. Er setzt seine inneren Bestimmungen in äußerliches Dasein über, um sich als Idee darzustellen. » (Notre traduction). Hegel, *Philosophisches Propädeutik*, p. 57.

³⁹ §80. Addition. Hegel, *Encyclopédie I*, p. 511 ; *Enzyklopädie I*, p. 170.

⁴⁰ Selon Hegel, cette « volonté absolue » correspond aussi à la terreur qui émerge de la Révolution française au moment de la « liberté absolue » des jacobins. Au moment d'atteindre l'équivalence politique entre la volonté du peuple (*Pöbel*) et la liberté du peuple où l'esprit est « l'autoconscience

§ 5. Le troisième moment de la volonté : la sursumption. La volonté du maître et la volonté du serviteur.

Au premier moment de la dialectique de la volonté, le voulu est le contenu en soi, l'objet abstrait de la volonté est strictement potentiel. Le deuxième moment comporte l'objectivation du contenu, la prise en compte de l'objet en tant qu'objet, la position de l'objet *pour soi*. Le troisième moment est l'unité de ces deux moments, « la particularité réfléchie sur soi et par là ramenée à l'universel ou la singularité »⁴¹. Alors que le deuxième moment de cette dialectique comprend la volonté au sens commun, c'est-à-dire l'action en vue de réaliser l'objet d'une inclination, l'extériorisation d'un contenu particulier, le troisième moment représente la ré-intériorisation de cette extériorisation (*Er-innerung*). La conscience de la nécessité ou de l'universalisation de l'expérience de la particularité. Que chacun aspire à la réalisation de l'objet de sa volonté est une évidence des philosophies de l'entendement. Toute conscience se sait universelle, sait qu'elle « est une possibilité de s'abstraire de toute détermination, [...] qu'elle est particulière, qu'elle se présente avec un contenu, un objet, un but déterminés. »⁴² Cette conception de la volonté comme une forme de conscience du décalage entre la situation actuelle du moi et ses aspirations est la condition du mouvement de la dialectique de la volonté.

La volonté d'entendement est l'« égoïsme » du sens commun et c'est par rapport à ce concept habituel qu'on voit la formation de la tension au cœur du mouvement spéculatif : la volonté d'entendement est à la fois l'*affirmation* du premier négatif, c'est-à-dire du décalage ou de la non-correspondance entre le contenu de la volonté et de la réalité concrète, et la *répudiation* de la prétention d'autrui d'affirmer une opposition analogue. Non seulement l'affirmation du négatif mais aussi la répudiation — négation — du négatif.

qui se saisit, de sorte que sa certitude de soi-même [est] l'essence de toutes les masses spirituelles du monde réel aussi bien que du surnaturel, ou à l'inverse, de sorte que essence et effectivité sont le savoir de la conscience de *soi*. — Elle est consciente de sa personnalité pure, et en cela de toute réalité spirituelle, et toute réalité est seulement [quelque chose de] spirituel ; le monde lui est purement et simplement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle. Et, certes, elle [= la volonté universelle] n'est pas la pensée vide de la volonté, laquelle se trouve posée dans [un] assentiment tacite ou par représentation, mais volonté réellement universelle, volonté de tous les *singuliers* comme tels. Car la volonté est en soi la conscience de la personnalité ou d'un chacun, et c'est comme cette volonté effective véritable qu'elle doit être, comme essence *autoconsciente* de toute et de chaque personnalité, de telle sorte que chacun toujours agisse en tout de façon indivise, et [que] ce qui entre en scène comme agir du tout soit l'agir immédiat et conscient d'un *chacun* [so daß jeder immer ungeteilt alles tut und [daß,] was als Tun des Ganzen auftritt, das unmittelbare und bewußte Tun eines Jeden ist », Hegel, *Phénoménologie*, pp. 516-517 ; *Phänomenologie*, pp. 432-433.

⁴¹ §7. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 75 ; *Rechtsphilosophie*, p. 54.

⁴² §7. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 75 ; *Rechtsphilosophie*, p. 54.

Pour s'affirmer, il faut répudier la revendication d'autrui. Il n'y pas d'individu proprement dit sans une certaine résistance à l'individualité de l'autre. La reconnaissance de l'autre rend problématique l'universalité du soi. Et pourtant, la résistance à l'individualité de l'autre est déjà une reconnaissance négative, déjà une déclaration implicite de l'existence de l'autre en tant qu'être-à-résister. Cette tension, cette contestation de forces qui oppose l'universalité prétendue de l'un à l'universalité revendiquée de l'autre est le germe de la sursomption. « Le troisième moment, le moment vrai et spéculatif [...] est celui où l'entendement se refuse (*weigert sich*) à entrer, lui qui précisément appelle le concept l'inconcevable. »⁴³ L'individu se rapportant simplement à l'objet de ses inclinations refuse ce même rapport chez l'autre. C'est cette même forme de résistance qui se montre déterminant pour la formation de la subjectivité individuelle au chapitre « Autostance et inautostance de l'autoconscience » (*Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins*) dans la *Phénoménologie de l'Esprit* où l'individualité présuppose un travail d'« entêtement » (*Eigensinn*) et une « lutte à la mort. »⁴⁴ La liberté absolue n'est pas la vraie liberté dans la mesure où elle n'est pas contrainte à se conformer à aucun concept⁴⁵.

Inversement, dans le contexte de la dialectique de maîtrise et de servitude, bien que le maître voie le serviteur comme un sujet vide, comme une projection de sa propre volonté, c'est surtout le *travail* de la servitude, c'est-à-dire la *résistance* qui s'oppose à la réalisation de la volonté du maître, qui est l'indice de la liberté du serviteur : elle mesure la non-assimilation de la conscience du serviteur à celle du maître et l'« autostance » de la particularité de l'expérience du serviteur. Comme précise Hegel dans la *Propédeutique*, « Son *travail* au service d'un autre est une *extériorisation de sa volonté*, en partie en soi, en partie, il est, en même temps que la négation de son propre désir, la *formation positive de la chose extérieure* par le travail dans la mesure où c'est par le travail que le soi transforme ses déterminations en forme des choses, et c'est dans son œuvre qu'il se regarde comme quelque chose d'objectif. »⁴⁶ Ici, comme ailleurs, la particularité est une partie prise au nom de

⁴³ §7. *Philosophie du droit* (Derathé), p. 76 ; *Rechtsphilosophie*, p. 55

⁴⁴ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 216-227 ; *Phänomenologie*, pp. 145-155.

⁴⁵ Sur le rapport entre la liberté et la contrainte dans la dialectique de la liberté, cf. William T. Bluhm, *Force or Freedom?*, New Haven, Yale University Press, 1984, pp. 154-5. Cf. aussi, Patrick Riley, *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke, Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1982.

⁴⁶ « Son *travail* au service d'un autre est, d'un côté, en lui-même une *aliénation de son vouloir*, mais en même temps, d'un autre côté, avec la négation de son désir propre, le *façonnage* positif des choses extérieures par le travail, en ceci que par lui, le soi fait des ses déterminations la forme des choses et que, dans son ouvrage, il a l'intuition de l'ui-mêm comme réalité objectale. » Hegel, *Propédeutique philosophique*, p 99 ; *Philosophischen Propädeutik*, p. 121.

l'universalité, donc de la souveraineté. L'objet du travail du serviteur garantit l'altérité de celui-ci, de son statut comme l'autre de ce qui lui est *assurément* autre : le maître. L'altérité met en relief les termes fondamentaux de la volonté en général: elle garantit le décalage entre le voulu et le réel. Ce décalage — cette tension — ne peut jamais être totalement approprié par le maître, jamais réduit à la propriété d'un *autre*. Car la *différence* entre la force de la volonté du maître et la résistance dressée par le non-accord de la volonté du serviteur n'appartient ni à l'un ni à l'autre, ni au même ni au différent. Elle est irréductible aux termes simples d'une opposition de l'entendement : du même et de l'autre. Elle est du pur « entre ». Le maître peut lui confisquer le produit de son travail, mais il ne saurait le priver de la liberté nécessaire pour réaliser le lien entre l'obéissance de principe et l'action : sa volonté. Mais à partir du moment où le serviteur est obligé de mettre en œuvre sa volonté pour remplir les tâches qui lui sont imposées par le maître naît le germe de l'indépendance, de l'« autostance », comme l'écroulement de la maîtrise générale. Le fait que le contenu de la volonté soit essentiel au serviteur assure à la fois l'universalité de la volonté et la souveraineté du soi. Car, essentiellement, les deux sont identiques.⁴⁷

§ 6. L'Esprit pratique. La volonté formelle et la liberté.

Dans l'« intelligence » l'« Esprit théorique » parvient à son adéquation. Passant par ses trois moments de la réflexion, la mémoire intériorisante, l'imaginaire et la mémoire, il développe le concept de l'altérité, comme une prise en compte de soi-même comme autre, en se figurant dans une espèce de symbolisation primitive. Capable, à partir de cette prise en compte, de s'appuyer sur un concept plein de soi-même, le penser s'en retrouve libéré. Le contenu de l'esprit est maintenant une évidence. « L'intelligence, qui, en tant que théorique, s'approprie la détermination immédiate, est, après l'achèvement de la *prise de possession*, alors dans sa *propriété* ; par l'ultime négation de l'immédiateté, il est en soi posé que, *pour elle*, le contenu est déterminé par elle. La pensée, en tant qu'elle est le concept libre, est, dès lors, libre aussi suivant le *contenu*. L'intelligence, se sachant comme ce qui détermine le contenu, qui est tout autant le sien qu'il est déterminé comme étant, est [la] volonté. »⁴⁸ L'intelligence a dès lors *approprié* (*angeeignet*) son contenu de manière à ce qu'il soit totalement à elle, et totalement autre. L'intelligence se réalise dans cette double structure de l'appropriation (*Besitznahme, Aneignung*). Pour être purement approprié, l'objet

⁴⁷ Cf. Vieillard-Baron, Jean-Louis, 2005. « 'Wirklichkeit' or effective reality in *Principes de la Philosophie du Droit* by Hegel ». *Revue Philosophique De Louvain* 103(3): 347-363 et James, David, 2006. « Kant and Hegel on the right of rebellion ». *History of Political Thought* 27(2): 331-348.

⁴⁸ §468. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 266 ; *Enzyklopädie III*, p. 287.

de l'appropriation (le contenu) doit être purement *autre*. Car il appartient à la logique de la propriété qu'un prédicat qui n'est pas radicalement contingent, mais nécessaire, interne, essentiel, n'est aucunement un prédicat. L'essence du prédicat, c'est d'avoir été autre afin de devenir même (*praedicatum* : ce qui a été attribué, *praedicare*). L'intelligence approprie donc son *propre* contenu comme *autre*. Ce faisant, elle réalise totalement le côté *subjectif* de l'Esprit et constitue l'esprit individuel comme un *contenu à opposer* à d'autres contenus, à d'autres « propriétés » chez d'autres individus. L'intelligence qui se sait contenu, mais comme contenu déterminé comme propriété, comme même et autre, est la réalisation de l'« Esprit théorique » et la constitution de la volonté. « L'esprit, en tant que volonté, se sait comme se résolvant (*sich beschließend*) en lui-même et se remplissant à partir de lui-même. »⁴⁹ Cette forme de la volonté inaugure la deuxième division du chapitre « Esprit », le début de la progression vers l'« Esprit libre ».⁵⁰

La volonté est *pratique* dans la mesure où elle se rapporte directement et concrètement à la réalité humaine et au social. La progression qui mène à son achèvement dans l'« Esprit libre » consiste en le développement d'un concept de la liberté et l'approfondissement de l'esprit dans l'élément de cette liberté. C'est ce même concept de liberté qui ponctuera l'originalité du projet hégélien. Cette originalité relève en partie de ce que la liberté n'est pas simplement un principe ou une doctrine, ni un ensemble de normes qu'il serait question d'*appliquer* à telle ou telle situation concrète. La liberté *est* une réalité. Il ne s'agit pas d'une conformité entre monde et idée, mais du surgissement du monde-comme-idée. « La liberté *vraie* est, en tant que vie éthique (*Sittlichkeit*), ce fait que la volonté n'a pas pour but des intérêts subjectifs, c'est-à-dire égoïstes, mais un contenu universel. »⁵¹ Autrement dit, la liberté ainsi conçue n'est pas à chercher dans une simple analyse abstraite mais *aussi* dans une étude attentive du réel. Comme nous le verrons, ce projet ne se réalisera pas dans le cadre de la *Philosophie de l'Esprit*, mais il appartient aux recherches menées dans la *Philosophie du Droit* et la *Philosophie de l'Histoire*. La *volonté* n'est qu'une étape préliminaire du développement de ce concept. Elle ne présente que le côté *formel* de la liberté, phase initiale alors que tout à fait essentielle. « Sa finitude consiste dans son *formalisme*, [à savoir] que son *être-rempli par soi* n'est tout d'abord que la détermination *abstraite*, la *sienne* en général, mais non

⁴⁹ §469. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 267 ; *Enzyklopädie III*, p. 288.

⁵⁰ Voir sur ce point la lecture de Harris, Errol E. Harris, 1993. *The Spirit of Hegel*. New Jersey: Humanities Press, en particulier en comparaison avec la lecture précédente de Stillman, Peter G. Stillman, 1987. *Hegel's Philosophy of Spirit*. Albany (N.Y.): State University of New York Press, et aussi Gilson, Benard, 1995. *Vers un développement de la philosophie dialectique*. Paris, J. Vrin.

⁵¹ §469. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 267 ; *Enzyklopädie III*, p. 288.

encore identifiée à la *raison* développée. »⁵² Issue de l'accomplissement de l'intelligence, la volonté se présente en première phase de la triple structure dialectique : « en tant que volonté, l'esprit entre dans l'effectivité [alors que,] en tant que savoir, il est sur le sol de l'universalité du concept. »⁵³ Cette volonté *formelle* est la première apparition de la liberté. Pour le sens commun (non dialectique, non hégélien) la volonté représente la somme de la liberté, celle-ci n'étant qu'un idéal strictement formel. La découverte de Hegel consiste à considérer la liberté de son côté concret, non formel et à saisir le devenir-réel nécessaire de la liberté. Autrement dit, pour le point de vue non-dynamique, l'analyse s'arrête là où la liberté s'articule purement comme *forme*. Pour Hegel, ce formalisme a la liberté, mais seulement comme le premier moment de son existence. « La détermination de la volonté étant *en soi* consiste à amener la liberté à l'existence dans la volonté formelle, et, par conséquent, le but de cette dernière consiste à se remplir de son concept, c'est-à-dire à faire de la liberté sa détermination, son contenu et son but, de même que son être-là. »⁵⁴ Le devenir-concret de la volonté correspondra donc à la réalisation de la liberté. Ce processus consiste à donner à la volonté un contenu concret, de remplir sa forme abstraite des moments particuliers de sa corrélation avec le monde réel. Précisons que le remplissage progressif de la forme vide de la volonté ne se passera pas comme on remplit un sac avec du sable. Il ne suffit pas d'exposer la volonté à un certain nombre d'expériences pour qu'elle s'en remplisse aveuglement. L'expérience du monde consiste à *reconnaître* l'objet concret *en tant qu'objet* et à l'assimiler *en tant que pensée*. Cette distinction différencie largement l'éthique de Hegel de celle de Kant ou de Fichte. Car pour ces derniers, le devrait-être (*Sollen*), l'axe de référence de toute disposition morale, reste simplement *externe*. L'interrogation morale ne consiste qu'à discerner et à disposer l'expérience individuelle d'une norme qui reste hétérogène à cette expérience. Autrement dit, pour Kant comme pour Fichte, la morale consiste en le devenir-nécessaire de ce qui est contingent, l'intériorisation et l'appropriation, — la « naturalisation » — de ce qui est étranger, une opération qui, selon Hegel, n'a pas de sens. « Il n'est rien de moins qu'absurde, affirme-t-il, de vouloir exclure la pensée de la vie éthique (*Sittlichkeit*), de la vie religieuse, de la vie du droit, etc. »⁵⁵

⁵² §469. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 267 ; *Enzyklopädie III*, p. 288. Cf. John Walker, 1995. *History, Spirit and Experience : Hegel's Conception of the Historical task of Philosophy in his Age*. Francfort-sur-le-Main/Bern, Peter Lang.

⁵³ §469. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 267 ; *Enzyklopädie III*, p. 288.

⁵⁴ §469. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 267 ; *Enzyklopädie III*, p. 288.

⁵⁵ §469. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 267 ; *Enzyklopädie III*, p. 288.

§ 7. Le sentiment pratique. Déterminité interne et externe. L'être et le devoir-être.

Le jugement et les sentiments.

La première phase du développement de la volonté est l'expérience immédiate que fait le sujet de soi-même.⁵⁶ Cette expérience part du vouloir immédiat, direct, donc vrai, c'est-à-dire de la simple identité. La volonté, comme nous l'avons noté, est le premier mode de l'action morale, de la réalisation, par des moyens concrets, du contenu subjectif, la pénétration en forme de force interpersonnelle, sociale, civile du *voulu* dans la réalité. Elle est donc le premier mode du *devoir-être* (*Sollen*). Mais l'immédiateté du sentiment pratique de la volonté comporte tout aussi immédiatement une contradiction : en tant qu'immédiateté, elle est à la fois simple identité et opposition. La volonté apparaît comme l'achèvement de l'« Esprit théorique » et comme la réalisation de l'intelligence. En tant que telle, elle est *pour-soi* : elle consiste essentiellement en un rapport *formel* avec sa nature, dans « sa nature intérieure, une *singularité* déterminée. »⁵⁷ Elle se présente *singulièrement* dans la mesure où elle se différencie radicalement de tout autre jusqu'au point où l'*autre* et l'altérité générale n'existent pas *pour elle*. Elle se voit comme seule, unique, donc universelle. Le mouvement de la sursomption commence, on le sait, par le soupçon que ce qui est universel pour la volonté (notamment elle-même), ne l'est pas forcément pour l'autre. Ceci relève du sens même de la dialectique spéculative. Le « contenu » de l'individu, cette substance qu'il possède profondément et naturellement dans son esprit, est, dans un premier temps, l'universel. Évidemment, cette universalité est complètement illusoire. Mais, dans un deuxième temps, elle s'efforce d'universaliser son contenu en s'exposant au monde, c'est-à-dire en s'opposant au monde, s'imposant contre toute *résistance* à cette universalité naïve. Celle-ci, quoique *déraisonnable* du point de vue objectif (du point de vue de l'*autre*), est bien le germe absolument indispensable de la raison. La volonté comme sentiment pratique possède bien un contenu rationnel⁵⁸, mais dans la mesure où les sentiments pratiques ne sont pas universels — ou, pour s'exprimer de manière non hégélienne — dans la mesure où ils sont *personnels*, ils ne sauraient correspondre à l'expérience collective de la raison. Rappelons qu'une loi, qu'elle soit loi morale, sociale ou civile, porte de loi uniquement là où sa légitimité est reconnue par au moins deux

⁵⁶ Cf. Henning Ottmann, *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*. Walter de Gruyter, 1977 ; Michael Städtler, M., *Die Freiheit der Reflexion: Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*. Stuttgart, Akademie Verlag, 2003.

⁵⁷ §471. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 268 ; *Enzyklopädie III*, p. 290.

⁵⁸ §471. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 268 ; *Enzyklopädie III*, p. 290.

personnes : une loi qui ne s'applique qu'à une seule personne n'est pas une loi ; elle n'est que le rapport à soi d'une normativité interne.

L'individu répond donc à l'appel des sentiments. Dans ce sens les sentiments représentent un moyen par lequel la normativité peut être *sentie* et internalisée : pour se transformer en force d'action à fond moral, il faut constater la différence entre le germe naturel et la posture d'autrui. C'est pour cette raison que les sentiments se montrent *essentiels* comme des manifestations d'une autorité *extérieure*, comme l'indicateur de la raison comme autre, comme la possibilité de l'émergence et de la concrétisation de la raison. Autrement dit, les sentiments font état d'un *antagonisme* fondamental. Cet antagonisme est nécessaire à l'apparition de la raison.

Le sentiment pratique est donc doublement déterminé. (1) Il est déterminé par lui-même, c'est-à-dire en tant qu'identité. En termes plus concrets, on pourrait dire que le sentiment est une forme d'autonomie (« *auto-détermination objectivement valable* »⁵⁹). L'individu s'assure de son identité personnelle dans la mesure où il jouit d'une *expérience* absolument personnelle, c'est-à-dire absolument singulière. Cette expérience fondamentalement personnelle compose le sentiment de base. (2) En même temps cette expérience personnelle, l'expérience de la singularité des sentiments, n'est possible que dans la mesure où elle *s'oppose* à l'expérience d'autrui (à « la détermination, *étrangère* à lui, des *affections* »⁶⁰), elle aussi, supposée singulière. Les sentiments de l'un se réalisent comme la souveraineté de ce sentiment par rapport à ceux de l'autre. Le *sentiment* tout court consiste, selon Hegel, en la comparaison de la détermination externe et la détermination interne. La « volonté sentante » égale la correspondance entre ces deux déterminités, se faisant ainsi l'indicateur de la *force* du *devoir-être*.

Soulignons encore une fois la signification pour le texte hégélien de la collision des traits du romantisme et d'un certain rationalisme. S'appuyer sur l'instance des sentiments, c'est surtout déployer un stratagème proprement romantique qui consiste à chercher la vérité de l'idéal dans le non-dit, dans la non-traductibilité de l'expérience « naturelle », voire dans l'irrationnel même. Dans sa présentation dialectique des sentiments pratiques, Hegel transforme l'expérience de ce qui est non traduisible, en « détermination », en jugement et en inscription de la raison. Face à la certitude de la raison, robuste puissance organisatrice de

⁵⁹ §472. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 565 ; *Enzyklopädie III*, p. 293.

⁶⁰ §472. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 565 ; *Enzyklopädie III*, p. 293.

toute la réalité Hegel émet une certaine réserve à l'égard de la fiabilité des sentiments et de leur capacité de fonder des jugements catégoriques: « Il est *suspect*, et, assurément, bien plus que cela, de s'attacher fixement au sentiment et au cœur, à l'encontre de la rationalité pensée, du droit, du devoir, de la loi, parce que ce qu'il y a de *plus* en ceux-là qu'en ceux-ci, c'est seulement la subjectivité particulière, le vain et l'arbitraire »⁶¹. Dans un deuxième temps, il insiste sur la possibilité et la nécessité de catégoriser les différents niveaux de certitude des jugements dérivés des sentiments pratiques. Le degré de la corrélation entre l'interne ou naturel et l'externe détermine le degré de l'impulsion morale. Elle se mesure, sur le plan des sentiments en termes de l'« agréable » et du « désagréable ». « Plaisir, joie, douleur, etc., honte, repentir, satisfaction, etc., sont, pour une part, seulement des modifications du sentiment pratique formel en général, mais, pour une autre part, ils sont divers par leur contenu, qui constitue la détermination du devoir-être »⁶². D'une manière simplifiée, Hegel se permet d'avancer la définition réductrice du mal qui part du degré de déplaisance occasionnée par le désaccord relatif (mais, soulignons, non absolu) entre la détermination interne et externe, le mal étant localisable sur le plan des sentiments pratiques formels et défini comme « la non-conformité de l'être au devoir-être »⁶³. Il est clair que toute une gamme de sentiments pourrait se distribuer sous les rubriques plaisant-déplaisant. Hegel admet une certaine ambiguïté dans l'instrumentalisation de ces sentiments et, en même temps la pose comme la base de l'expérience morale, une expérience qui n'est jamais pure, jamais strictement personnelle, mais déterminée par le rapport entre la naturalité de l'individu et ce qui lui est externe.

Quelle peut être l'exactitude d'un jugement fondé sur l'organisation simplement binaire de la fonction plaisance-déplaisance? Hegel tient compte du problème en différenciant trois types de jugement. Premièrement, il y a ceux qui ne sont que « superficiels et contingents », qui ne s'articulent que dans la mesure où ils sont *sentis* ; deuxièmement, ceux qui dépassent le registre de détermination de la plaisance-déplaisance (le plaisir, la joie, l'espoir, la peur, la douleur, etc.) ; troisièmement, les sentiments qui relèvent des contenus « substantiels » (du droit, de la morale, de l'éthique, du religieux, etc.)⁶⁴. L'impulsion morale s'organise en fonction de la différence. Le sentiment pratique sert à l'orienter dans le contenu qui sera l'objet du jugement. La *différence* entre l'être et le devoir-être étant

⁶¹ §471. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 269-270 ; *Enzyklopädie III*, pp. 291-292.

⁶² §472. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 270 ; *Enzyklopädie III*, p. 292.

⁶³ §472. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 270 ; *Enzyklopädie III*, p. 292.

⁶⁴ §472. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 565-566 ; *Enzyklopädie III*, pp. 293-294.

indiquée par la puissance des sentiments aveugles. Sur le plan de l'expérience intersubjective, les sentiments marquent l'immédiateté de l'individu par rapport à sa première expérience autoritaire. L'expérience personnelle des sentiments pratiques est à la fois la plus autorisée et la plus difficile à faire valoir dans une situation intersubjective de consensus. Il est donc clair qu'on aurait tort de vouloir y tenir pour toujours, mais la clé de la démarche hégélienne aussi bien que celle du dépassement de l'opposition entre romantisme et rationalisme évoquée plus haut, c'est qu'il est nécessaire qu'on y tienne à titre provisoire, qu'on *résiste* contre la volonté de l'autre, contre l'externe et le contingent. Car, tout comme les mystères d'un certain romantisme rendent plus puissant cette rationalité capable d'assimiler l'autre en synthèse, la contingence se montre le schibboleth de la nécessité, l'authentique nécessité n'étant que la découverte par défaut de la nécessité de la contingence.

§ 8. La forme et le contenu de la volonté. L'autodétermination de la volonté. La pulsion et l'inclination. La passion.

Si, dans le contexte du sentiment pratique, il y a une corrélation entre la détermination *intérieure* de la volonté et l'« affection » immédiatement *extérieure*, elle n'est que le fruit de la contingence. La satisfaction qui se produirait grâce à cette correspondance dépend totalement des caprices du monde réel. Bien qu'il y ait une certaine force de volonté sur le plan des « sentiments pratiques », la source de la « plaisance » qui serait engendrée en cas d'accord entre l'intérieur et l'extérieur, et de la « déplaisance » en cas de désaccord, cette force ne se détermine pas par rapport aux objets du monde réel. Son énergie étant organisée en fonction d'une « objectivité extérieure »⁶⁵, elle est indépendante du destin de ces déterminations. Cette dépendance ne se conforme pas à l'esprit général de la volonté dont l'essence est de vouloir ne plus vouloir ce qu'elle veut, c'est-à-dire d'aspirer à atteindre une corrélation entre ce qu'elle voudrait et ce dont elle dispose. Parallèle au *contenu* de la volonté — ce qu'elle vise à acquérir ou à réaliser — est sa forme, à savoir le vouloir-mettre-au-monde du contenu.⁶⁶

En ce sens, la volonté exemplifie le concept structurel très particulier en vigueur dans la philosophie pratique et politique de Hegel. Par addition à l'opposition classique entre la forme et le contenu, le concept hégélien comporte aussi du côté formel un mécanisme

⁶⁵ §473. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 566 ; *Enzyklopädie III*, p. 295.

⁶⁶ Voir Bernard Quelquejeu, *La volonté* dans la philosophie de Hegel. Editions du Seuil, 1973 ; Giusti, Miguel, « Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung ». *Hegel-Studien* 22, 1987, pp. 51-71.

organisateur qui gère et contrôle cette opposition. La volonté ne consiste donc pas seulement en un contenu — ce qui est voulu — et la forme — le vouloir de ce contenu. Elle consiste aussi en la force dérivée du degré de *conflit* ou de non-correspondance entre le contenu et le monde extérieur. L'opération formelle de la volonté consiste en la médiation quasi-triangulaire entre ce qui est voulu, la *force* de réalisation de ce qui est voulu, est le *statut* ou le degré de réalisation de ce qui est voulu, indiqué et surtout géré par le degré de *résistance* de la part du réel à sa propre mutation. La pluralité objective du monde, l'hétérogénéité de ses objets, résiste à l'assimilation à la volonté d'une seule instance et, ce faisant, détermine l'activité de la volonté de qui veut s'imposer.

Sur l'arrière-fond de ce complexe, une contradiction se produit dans la volonté au niveau des sentiments pratiques. Comme la corrélation entre l'intérieur et l'immédiatement extérieur dépend de la contingence, elle est à considérer comme un rapport d'extériorité. Mais selon la logique de l'extériorité, l'intérieur et l'extérieur ne seraient pas simplement opposés à travers la frontière du soi, mais *radicalement* opposés, de manière à ce qu'ils soient réciproquement inconnaissables. Une simple « comparaison » de « sa détermination immanente avec quelque chose d'extérieur »⁶⁷ ne suffit pas à la volonté. Elle ne se contente pas de repérer la différence entre son contenu et la réalité externe. Elle comporte aussi une force de réalisation, de concrétisation du contenu, permettant de « *poser* l'objectivité comme un *moment* de son auto-détermination, [de] *produire* ainsi elle-même cette concordance — sa satisfaction. »⁶⁸ La recherche de la satisfaction appartient à la volonté. Son autodétermination n'est pas complète avant qu'elle ne se satisfasse. Mais, bien que dépendant du monde changeant, la volonté possède les moyens de sa propre satisfaction, moyens eux-mêmes déterminés par les nécessités concrètes, c'est-à-dire par la *résistance* présentée par le réel à cette satisfaction. Ceci est le sens du *devoir-être* tel qu'il se présente sur le plan de la volonté, « pour que la volonté, c'est-à-dire l'unité étant *en soi* de l'universalité et de la détermination, se satisfasse, c'est-à-dire soit *pour elle-même*, la *conformité* de sa détermination intérieure et de l'être-là *doit* être posée par elle. »⁶⁹ La dynamique propre à ce *devoir-être* est le mode naturel de la volonté, ce que Hegel nomme « tendance (*Trieb*) et inclination ». La préoccupation de la volonté des objets particuliers, chacun en conflit l'un avec l'autre s'appelle, la « passion ». Cependant, il ne suffit pas à la volonté de comparer son contenu, la « détermination immanente », avec la réalité externe. La progression de sa

⁶⁷ §473. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 567 ; *Enzyklopädie III*, p. 295.

⁶⁸ §473. Addition. *Enz.*, III, *Encyclopédie III*, p. 567 ; *Enzyklopädie III*, p. 295.

⁶⁹ §473. *Encyclopédie III*, p. 567 ; *Enzyklopädie III*, p. 295.

dialectique présuppose qu'elle aille plus loin, qu'elle s'impose à ce qui lui est extérieur. Autrement dit, au fond de la *comparaison* est une action implicite.

§ 9. Les modes de la volonté naturelle. L'inclination et la passion. La différenciation subjective et objective du contenu comme l'entrée dans la sphère socio-morale.

La transition de l'esprit pratique en esprit libre consiste dans l'organisation *intellectuelle* d'une pluralité de forces et de résistances. L'auto-libération de l'esprit, ici comme ailleurs, est un processus de prise en compte de soi-même, un approfondissement dans la conscience de soi de l'esprit et dans la connaissance qu'a l'esprit de la rationalité de son contenu. La rationalité de ce contenu est sa nécessité. La connaissance de cette rationalité est la prise en compte du fait que son contenu n'est pas accidentel, mais nécessaire. Dans le mouvement de conceptualisation la contingence n'est que le *nécessairement* contingent, c'est-à-dire la nécessité en deuxième ordre. Le développement de l'esprit est identique au mouvement de cognition. Il consiste en l'intériorisation de ce qui est extérieur et accidentel et en la découverte progressive que ce contingent était *déjà* interne, déjà nécessaire. Il s'agit de la structure de l'*Er-innerung* : la mémoire intériorisante. Comme nous l'avons déjà avancé, cette découverte ne s'effectue pas de façon spontanée, mais nécessairement progressive. La réalité de l'universel ne s'impose pas comme une force infinie. La nécessité de son imposition, de la construction d'une cohérence entre le concept et le monde s'instaure graduellement et à force limitée. Sur le plan du *sentiment pratique*, l'esprit se rapporte encore à un contenu *naturel*, comme l'universalité en soi⁷⁰. La représentation (la *détermination*) de ce contenu est mesurée par rapport à sa vérité, c'est-à-dire en termes de l'agréable et du désagréable. Comme nous l'avons déjà souligné, la correspondance entre l'intérieur et l'extérieur *dépend* de la contingence du réel. Car le sentiment pratique n'a pas encore assimilé le *sens* de cette correspondance, ne s'est pas encore rendu compte de l'immanence de l'agréable et du désagréable. Le sentiment agréable (ou désagréable) qui se produit par rapport à un objet donné est vécu en tant que tel, sans réflexion, sans pénétration dans la signification de ce sentiment. Au niveau du sentiment pratique, l'esprit pratique n'est capable ni de situer un sentiment horizontalement, l'un par rapport à l'autre, ni de les poser verticalement dans une hiérarchie de sentiments.⁷¹ L'accomplissement du développement

⁷⁰ Bourgeois, « Présentation », p. 71.

⁷¹ Cf. Bouton, Christophe, « La fureur de la liberté. Hegel et la question du fanatisme ». *Les Etudes philosophiques* 2, 2006, pp. 205-222.

de l'esprit pratique se fera percevoir au moment de la découverte de la nécessité du rapport entre l'intérieur et l'extérieur, c'est-à-dire de l'immanence du sentiment comme mesure de cette corrélation. Les ultimes formes de sentiments contingents précédant l'achèvement de l'esprit pratique et son passage dans l'univers des droits et des obligations apparaissent comme l'*inclination* et la *passion*. Bien que contingents, Hegel les analyse conformément à une téléologie générale qui les dépasse : il s'agit de dégager la nécessité de leur contingence. La tâche que se donne Hegel dans ces dernières pages de l'« Esprit pratique » est celle qui consiste à assimiler en nécessité ces dimensions affectives qu'on voudrait occasionnelles.

L'imminence de l'entrée dans le domaine du droit se manifeste par l'introduction du concept de la liberté. Ce concept sera une clef de voûte de la philosophie du droit aussi bien que de la philosophie de l'histoire. Toujours mesurée par rapport à une logique dialectique, la liberté correspondra à la profondeur de la conscience de soi de l'esprit par rapport à sa propre immanence, à sa propre rationalité⁷². La progression historique de l'esprit sera donc aussi un progrès de la conscience de la liberté⁷³. Les inclinations et les passions sont bien inscrites dans la logique des sentiments pratiques : elles expriment le statut du rapport entre la détermination intérieure et la réalité concrète. D'un côté, elles sont la mesure de la réalité de la rationalité interne de l'individu, ayant pour base « la nature rationnelle de l'esprit »⁷⁴. De l'autre côté, réagissant aux perturbations strictement externes, elles dépendent de l'accidentel et de l'occasionnel, « affectées de contingence »⁷⁵. Relevant de la contingence, elles présentent une entrave au déploiement réglé de la raison. Cependant, la raison en est en même temps le seul point de référence pour mesurer la *nécessité* des ces inclinations. Leur seule ressource est la raison et, en même temps, l'emploi de cette ressource implique l'opposition à la raison. Il est évident que les passions et les inclinations ne sont pas rationnelles, qu'elles menacent à tout moment la souveraineté et la rationalité de l'esprit. Et pourtant il n'y a que la raison pour déterminer la non-rationalité des réactions non rationnelles. Celles-ci présentent donc une résistance bien tenace. Du point de vue de la raison, elles sont contingentes, de simples objets à sursumer qui, pour autant, contribueront à la « libération » de l'esprit. De l'autre côté, se rapportant à un individu *particulier*, elles réfutent cette aspiration à la liberté. L'individu ne peut pas leur tourner le dos. De ce point de vue elles représentent bien une nécessité mais une nécessité

⁷² §342. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 334 ; *Rechtsphilosophie*, p. 504

⁷³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 28 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 32.

⁷⁴ §474. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 272 ; *Enzyklopädie III*, p. 296.

⁷⁵ §474. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 272 ; *Enzyklopädie III*, p. 296.

« privée de liberté », c'est-à-dire une nécessité à laquelle on ne saurait échapper. La vérification rationnelle de la rationalité du monde dépend donc de sa non-rationalité. *L'obstination* qui s'oppose à l'assimilation en raison de son contenu est la supposition de base de l'existence de la raison.

Dans le système hégélien, la réalisation de la liberté marquera la rationalisation totale, c'est-à-dire *nécessaire* de l'esprit. Selon la logique catégorique, en revanche, la nécessité s'oppose à la liberté. Ce qui est nécessaire est *contraint* à être, n'est pas *libre* d'être autrement. Au sens commun, le nécessaire n'est pas libre du tout. Il se comprend plutôt comme le manque de liberté. Cette logique s'accorde avec la situation en vigueur sur le plan de l'esprit pratique. Les passions et les inclinations sont vécues immédiatement comme autant d'entraves à la liberté. Le penchant de réaliser un élément particulier du contenu de la volonté s'endurcit en passion non réfléchie. Détachée du sens universel de la volonté, la passion se rapporte aveuglément à la particularité de l'objet. En d'autres termes, l'objet des passions s'universalise, devenant ainsi tout pour les passions. « La *passion* contient ceci dans sa détermination, [à savoir] qu'elle est bornée à une *particularité* de la détermination du vouloir, dans laquelle la subjectivité tout entière de l'individu s'immerge, quelle que puisse être, par ailleurs, la teneur de cette détermination. »⁷⁶ De ce point de vue la passion paraît comme une aberration au mouvement réfléchissant de l'esprit, comme une fixation qui empêche tout développement ultérieur. Rappelons, dans ce contexte, le célèbre propos de Hegel à l'égard de la passion comme force historique et comme moteur des actions des « grands individus historiques ». « *Rien de grand*, affirme-t-il, ne s'est accompli *dans le monde* sans passion. »⁷⁷ Dans le cadre de la philosophie de l'histoire, la passion est l'animateur du déploiement de la raison dans le monde, la matérialisation de l'esprit du monde à travers les différentes étapes de l'« histoire universelle ». La passion est cette force qui réside au for intérieur de tout « grand individu historique », ce qui permet de comprendre plus profondément que les autres le sens de l'histoire humaine, et de savoir pénétrer l'inessentiel afin de faire avancer la concrétisation de la vérité historique. Cet usage, admet Hegel, vise de manière assez générale l'activité « dérivant d'intérêts particuliers, de fins spéciales ou si on veut, d'intentions égoïstes. »⁷⁸ La différence entre la passion des grands individus historiques et celle qui apparaît au développement de l'esprit pratique revient à la différence entre les objets de la passion. L'objet de la passion sur le plan de l'histoire universelle est

⁷⁶ §474. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 272 ; *Enzyklopädie III*, p. 296.

⁷⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 31 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 38.

⁷⁸ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 31 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 38.

cette histoire même. L'individu doué de passion est celui qui saisit le sens global de l'histoire humaine et qui se laisse motiver par la nécessité de rendre la réalité humaine conforme à sa vision de la vérité qui la dépasse. Sur le plan de l'esprit pratique, la passion vise un objet *particulier*, auquel l'individu s'attache avec une insistance qui le rend aveugle à tout autre objet, et dans lequel il immerge toute sa subjectivité. (Nous y reviendrons.)

Les « inclinations » représentent aussi une aberration temporaire dans le rapport à l'objet. Mais, à la différence du complexe de la passion, l'inclination se rapporte à une différenciation *morale* de son contenu. La passion s'empare aveuglément de son objet sans chercher à le situer dans l'ensemble d'objets qui l'entoure, sans chercher à l'inscrire dans l'horizon de l'altérité générale, présupposition, nous l'avons déjà dit, de toute référence à l'universalité. L'inclination, en revanche, dispose de la capacité de mettre son objet en rapport avec d'autres objets, puis, à base de l'altérité ainsi dressée, de différencier les objets par rapport à l'objectivité générale. Par ce mouvement de différenciation s'esquissent les premiers traits d'une conception de droit. Car en se plaçant dans un univers différencié d'objets, le sujet de l'inclination se saisit comme formel, comme un sujet dont la subjectivité se constitue en lien avec plusieurs objets, un sujet dont la forme peut s'adapter à une multiplicité d'objets. « La rationalité *formelle* de la tendance et de l'inclination consiste seulement dans leur tendance générale à ne pas être en tant que du subjectif, mais à supprimer la subjectivité moyennant l'activité du sujet lui-même, à être réalisées. »⁷⁹ Dans le complexe dynamique de l'inclination, le sujet réfléchit, considérant à la fois l'objet par rapport à d'autres objets, et les catégories *formelles* (les *bonnes* inclinations et les *mauvaises*) par rapport à un groupement *multiple*. La réflexion menée par l'esprit le porte au-delà de la particularité, au-delà de cette proximité immédiate et aveuglante qui est l'expérience de la passion. L'esprit poursuivant son inclination donne l'objectivité à son contenu, c'est-à-dire le rationalise. Cette rationalité lui expose la nécessité des liens sociaux pour fonder la rationalité de ses inclinations. Ces « rapports nécessaires » sont ceux des « *droits* et *devoirs* »⁸⁰. Dans le contexte de ceux-ci, l'objectivation *est* la rationalisation : la première découverte de la morale collective. C'est au moment de la particularité, de la découverte que l'objet de l'inclination de l'un n'est pas forcément l'objet de l'inclination de l'autre, que la volonté touche à sa véritable teneur socio-morale. La perturbation de l'homogénéité sociale suscite un choix entre la bonne et la mauvaise inclination, exprimant ainsi une

⁷⁹ §474. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 272 ; *Enzyklopädie III*, p. 296.

⁸⁰ §474. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 273 ; *Enzyklopädie III*, p. 297.

forme de responsabilité. Pourtant l'opposition entre l'individu et les autres membres de la collectivité sociale ne relève pas d'un conflit avec les *inclinations* des autres. L'opposition concerne leurs *critères* de déterminations de valeur morale. À ce niveau, le développement de l'esprit objectif implique la subordination du simple savoir des bonnes et mauvaises inclinations et le travail des rapports d'altérité en tant que travail de nécessité. En d'autres termes, l'entrée dans la sphère de droits et d'obligations correspond rigoureusement à la rationalisation de l'existence de l'individu qui, résistant à l'homogénéité socio-morale, cherche à mettre universellement en vigueur les droits et obligations qu'il reconnaît par rapport à lui-même. L'expérience de la *contingence* associée aux efforts de la volonté de matérialiser son contenu a dès lors disparu. Tout au long du chapitre sur l'esprit subjectif, la volonté est considérée comme un mode d'être tout à fait subjectif, suivant une « logique » radicalement personnelle. Son contenu n'a aucun rapport nécessaire avec la réalité concrète, surtout aucun rapport avec autrui. Avancer vers le droit consiste à pénétrer dans la nécessité de ce contenu, « un développement dans lequel le *contenu* de l'auto-détermination perd sa contingence et son arbitraire »⁸¹. Mais précisons que cette pénétration n'est pas une transformation spontanée. Elle consiste dans un *engagement* avec autrui. Cet engagement est un travail mesuré du rapport de force et de résistance, de l'effort de faire valoir son contenu et ses valeurs à la résistance des autres et d'enregistrer la contestation de l'effort de ceux-ci d'imposer leurs valeurs. Cet apprentissage de valeurs est une assimilation de valeurs. Comme toute assimilation, toute formation, toute éducation, celle-ci consiste d'abord à déterminer la matière à assimiler comme *autre*, à reconnaître son altérité, son être-autre. Ce geste contient le germe de la négation, et est ainsi déjà une forme d'opposition. Car reconnaître l'autre en tant qu'autre, c'est saisir l'être de l'autre dans le champ de l'un, c'est reconnaître qu'il s'agit de ce qu'on *n'est pas*, de ce qu'on *ne sait pas*, de ce qu'on *ne possède pas*.

§ 10. De l'impulsion à la volonté. Les modalités du choix. La félicité comme le voulu en soi. L'esprit libre et le libre-arbitre. La liberté habituelle et la liberté hégélienne.

La progression de l'esprit depuis le niveau des passions jusqu'à l'instance des inclinations consiste dans un travail de réchappement à la contingence et de pénétration dans le nécessaire. Pris totalement dans le flux de la contingence extérieure du hic et nunc, l'esprit ne voit pas objectivement sa situation par rapport à ce qui lui est autre. Il n'est pas

⁸¹ §474. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 273 ; *Enzyklopädie III*, p. 297.

conscient de la contingence de ce qui le détermine, ne perçoit pas la possibilité de le contester, d'y résister, de se marquer comme singulier, différent. Ne sachant pas qu'il y a un au-delà des passions immédiates, il ne cherche pas à les confronter. Ce n'est qu'à partir du soupçon que les choses pourraient être autrement, que commence le travail de la différence et la résistance à l'homogénéité, autrement dit, la première forme de la liberté et la fondation de l'éthique. Le moment de la liberté et le « non » de l'obstination individuelle. La liberté n'est donc pas un privilège, comme le voudrait le sens commun, mais un défi. Ce développement dans lequel le contenu « perd sa contingence et son arbitraire » ne constitue une « libération » que dans la mesure où il libère le sujet de cette situation où l'autodétermination — ses devoirs et ses obligations — devient la règle.⁸² C'est pour cette raison que Hegel appelle l'analyse des passions et des inclinations essentiellement « la *théorie des devoirs* relevant du droit, de la morale et de l'éthique » (*rechtlichen moralischen und sittlichen Pflichten*)⁸³.

Au moment de l'accomplissement de l'« Esprit subjectif », la satisfaction des inclinations prend la forme de la « félicité » (*Glückseligkeit*), l'« universalité formelle »⁸⁴. Cette étape ultime du développement, précédant immédiatement l'entrée dans la sphère du droit, achève le tableau de rapports possible entre le sujet de la volonté et son objet. Nous avons vu que, dans le « sentiment pratique » comme dans les « tendances », la position de l'objet de la volonté représente l'expression d'une résistance contre l'immédiété, contre l'homogénéité aveuglante, et la fondation de l'objectivité générale. Le développement dialectique passe ensuite à la différenciation de cette même objectivité. L'objet différencié et ramené à son concept engendre l'objectivité. La prise en compte de l'ensemble des objets de l'objectivité générale, accomplissant à l'adéquation ce concept, assure son universalité. La capacité de constater cet ensemble d'objets, de pouvoir se situer par rapport aux objets particuliers, produit une sorte de conscience de soi de la volonté. Elle se trouve non seulement en face de son autre, mais aussi en face de la multiplicité de cet autre : l'essence de la volonté implique le choix. La réalisation de ce choix correspond à la constitution de la « volonté réfléchissante »⁸⁵. À partir de ce moment-là, le sujet ne se

⁸² Antoine Grandjean, « Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel ». *Revue de métaphysique et de morale* (4), 2003, pp. 513-528. Cf. aussi Christian Müller, *Wille und Gegenstand : Die idealistische Kritik der kantischen Besitzlehre*. Berlin/New York, Walter de Gruyter, 2006.

⁸³ §474. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 273 ; *Enzyklopädie III*, p. 297.

⁸⁴ §20. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 81 ; *Rechtsphilosophie*, p. 71.

⁸⁵ §476. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 299 ; *Enzyklopädie III*, pp. 274-275.

rapporte plus à son objet comme à une simple particularité. Il a maintenant à faire à une multiplicité de choix. La volonté se situe désormais au point de vue où elle « choisit entre des inclinations, et [elle] est [*libre*] arbitre (*Willkür*) »⁸⁶.

Le sujet dispose de son contenu et de la liberté nécessaire pour le mettre au monde. Ici, la liberté est à comprendre au sens commun, c'est-à-dire comme la capacité de s'engager auprès du contingent, de choisir ou non ce qui se présente au réel. À la différence de la volonté en et pour soi, le libre-arbitre n'est que cette capacité : la *possibilité* de réaliser son contenu dans un monde qui lui est indifférent⁸⁷. Le libre-arbitre dispose du pouvoir de réalisation de son objet ; mais le choix d'agir pour réaliser ce qu'elle veut reste complètement non motivé et contingent. Le libre-arbitre pourrait très bien envisager d'omettre de réaliser son objet. La réalisation n'est pas une nécessité. C'est dans ce sens qu'on dit habituellement « avoir le choix ». En vérité, selon Hegel, ce choix n'est point la liberté mais *l'indifférence*. Pour la volonté, en revanche, la liberté signifie justement la volonté de réaliser le nécessaire. Le développement de l'esprit sera parvenu à la liberté au moment où s'établit l'identité entre ce qu'elle se veut et ce que la raison nécessite. Le libre-arbitre dispose du pouvoir du choix. La volonté libre veut choisir ce qu'elle *devrait* choisir conformément au déploiement de la raison. La liberté du libre-arbitre est donc une liberté strictement formelle ou abstraite⁸⁸. Avec le libre-arbitre, nous abordons donc à nouveau la dimension normative de la dialectique spéculative. La résistance du particulier — dont l'autorité morale repose sur l'expérience strictement particulière et qui se détermine selon la particularité de l'expérience individuelle — porte donc une valeur énorme. C'est la particularité — ni un particulier particulier, ni un *particulier* commun ou *universel* — mais l'irréductible unité du personnel qui anime la moralité du moral. Le moral hégélien s'écroule au moment de l'expérience commune du devoir-être. Le mouvement du moral authentique est donc radicalement non universalisable, strictement non communicable.

C'est en ce sens que le libre-arbitre correspond, pour Hegel, à une « logique de l'entendement ». Il est un « moi infini » dans la mesure où il est formellement capable de saisir n'importe quel contenu fini avec une même indifférence. Infiniment applicable au

⁸⁶ §477. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 299 ; *Enzyklopädie III*, p. 274.

⁸⁷ Wolfgang Schild, « Der Strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegels », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 1981, p. 451 ; cf. aussi Luc Vigneault, « La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes ». *Revista de Filosofia* 31(1), 2006, pp. 75-99.

⁸⁸ Hegel, *Philosophischen Propädeutik*, p. 207 (ne figure pas dans l'édition française de Maurice de Gandillac.

champ d'éléments finis, le libre-arbitre fonctionne selon la structure de la « mauvaise finitude » que nous avons déjà évoquée : non pas une négation simple du fini, mais l'infinisisation de la négation. C'est pour cette raison que Hegel, dans la *Philosophie du Droit*, appelle cette même figure la « volonté finie », celle qui n'est que la *forme* du moi infini : « Se réfléchissant sur soi et étant auprès de soi, la volonté finie se tient au-dessus du contenu des différents penchants, au-dessus également des différentes manières de réaliser l'un et de satisfaire les autres. »⁸⁹ Le libre-arbitre est donc, d'un côté, supérieur à ce sujet qui est chargé de négocier les caprices des passions et des inclinations. Il jouit d'une certaine « objectivité » : l'arbitre est celui qui n'est pas partisan d'un choix ou d'un autre, qui n'est pas intéressé, qui se dissocie complètement du contenu d'une affaire afin de l'évaluer selon sa forme, le contenu lui étant indifférent. « Ce contenu n'est donc, pour la réflexion du moi sur lui-même, qu'un contenu possible, pouvant être le mien et pouvant ne pas l'être. »⁹⁰ Le libre-arbitre est donc la volonté pour-soi qui n'est pas encore devenue en-soi. La volonté est « la négativité de son auto-détermination seulement immédiate »⁹¹, c'est-à-dire qu'elle saisit son contenu comme autre, comme négatif, mais, pour autant réalisable dans les pouvoirs de son autodétermination. La volonté comme libre-arbitre se détermine, *en choisissant* l'objet de son intérêt, en choisissant de s'efforcer de réaliser celui-ci. En vertu de la potentialité — la force de réalisation *possible* de son contenu — qui le caractérise, le libre-arbitre constitue la forme la plus développée de la volonté, sans y être totalement parvenu. En revanche, il *se différencie* de la volonté en ceci que son contenu se détermine par une dynamique arbitraire de tendances, s'organisant en fonction des inclinations et des passions. Le choix n'est donc qu'arbitre et le libre-arbitre est un choix de l'entendement, un choix qui s'effectuerait, selon la « représentation la plus courante » dans la liberté totale. Cette « représentation » est, bien entendu, celle avancée également par les prétentions métaphysiques de Wolff, Kant et Fries⁹².

Capricieux, le libre-arbitre jouit d'une fausse liberté : il peut tout choisir sans pouvoir se rendre compte que la capacité de tout choisir, manquant de toute différenciation interne, ne garantit que des choix sans signification. Ruse de l'équivalence, illusion de l'identité : l'authentiquement identique est le réellement indiscernable, c'est-à-dire le pratiquement non-existant. « Pour autant que le contenu dans lequel cette universalité formelle qui est la

⁸⁹ §14. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 80 ; *Rechtsphilosophie*, p. 65.

⁹⁰ §14. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 81 ; *Rechtsphilosophie*, p. 65.

⁹¹ §478. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 275 ; *Enzyklopädie III*, p. 299.

⁹² §15. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), pp. 81-82 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 66-67.

sienne se *résout* à l'effectivité n'est encore aucun autre que celui des tendances et inclinations, elle n'est *effective* que comme volonté *subjective* et *contingente*. »⁹³ L'indice du non-achèvement de la volonté est la présence de la contingence comme force déterminante de son contenu. Tant que le concept n'est pas une plénitude de nécessité, mais un ensemble d'éléments contingents, la volonté authentique reste à l'horizon, l'adéquation entre le développement de l'esprit et la raison étant différée. L'achèvement de la volonté en et pour soi sera donc marqué par la purification de toute contingence. La liberté qu'on connaît sous l'aspect du libre-arbitre, n'est que la liberté d'un individu particulier pour qui l'horizon de son expérience ne dépasse pas ce qu'il regarde comme la singularité de sa vie. Le contenu du libre-arbitre, précisément ce que sa pulsion interne vise à réaliser, n'est pas universellement reconnu. En termes de structure dialectique, l'aspiration de l'esprit à s'universaliser rencontre la résistance du particulier qui, ignorant la rationalité immanente du mouvement de l'esprit, prétendre poser son propre contenu particulier, issu de ses inclinations personnelles, comme universel. Mais comme ses inclinations ne sont que le produit du hasard, des caprices de l'individu, elles ne constitueront qu'une fausse universalité par rapport à l'universalité prévue par la raison. Ses inclinations — les pulsions et passions de l'individu — sont donc des caprices, de fausses idées construites à partir d'expériences strictement personnelles. Et pourtant la découverte de Hegel consiste à comprendre celles-ci comme *nécessairement* capricieuses, de voir que la résistance qu'elles opposent au passage de l'esprit est indispensable à ce même passage. Le libre-arbitre vit une contradiction : il est obligé de se comporter simultanément en universel et en particulier, de vouloir réaliser complètement son contenu et de s'en voir complètement privé. « En tant qu'elle est la *contradiction* consistant à se réaliser effectivement dans une particularité qui est en même temps pour elle une nullité, et à avoir en cette particularité une satisfaction d'où elle s'est en même temps retirée, la volonté est tout d'abord le *processus* de l'écartement et de la suppression d'une inclination ou d'une jouissance par une autre, et de la satisfaction, qui, tout autant, n'en est pas une, par une autre, *à l'infini*. »⁹⁴ La satisfaction de la volonté en forme de libre-arbitre, la « félicité », est donc vécue rapidement. Mais ce qui est essentiel à remarquer, c'est qu'elle se vit, que l'expérience de cette satisfaction a bien un temps, qu'elle correspond à la gestion d'un contenu, à un travail. Ce travail de résistance est l'endurance du sujet particulier, l'obstination de l'individualité, l'habilitation de la vérité dialectique. Le *temps* de cette satisfaction mesure la profondeur de

⁹³ §478. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 275-276 ; *Enzyklopädie III*, p. 299.

⁹⁴ §478. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 276; *Enzyklopädie III*, p. 299.

la résistance, de la conviction tenace que ce plaisir-ci est *le* plaisir dû à l'insistance sur ce qu'on croit être l'exactitude de son expérience. Cette résistance est intégralement nécessaire pour que l'esprit s'élève en toute liberté, pour qu'il devienne la volonté en et pour soi. « La félicité est l'*universalité* du contenu seulement représentée, abstraite, qui *doit* seulement être. Mais la vérité de la détermination *particulière*, qui *est* tout autant qu'elle est *supprimée*, et de la *singularité abstraite*, du [libre] arbitre qui, dans la félicité, se donne un but tout autant qu'il ne s'en donne pas, est la détermination *universelle* du vouloir en lui-même, c'est-à-dire son auto-détermination elle-même, la *liberté*. »⁹⁵ La vérité du libre-arbitre est l'accomplissement de sa dialectique : la volonté en tant que telle. Le mouvement de l'esprit reconnaît les efforts de l'individu pour universaliser son expérience particulière et la vérité de cette résistance, de ce « non » à l'imposition étrangère. La félicité est justement la satisfaction — universelle pour l'individu, particulière par rapport à autrui. Cette universalité est objectivée dans le mouvement d'un esprit toujours plus englobant. Ce qui une fois constituait un horizon universel à partir d'une position intérieure se transforme en objet particulier à partir d'une position extérieure.

La présentation de la notion du libre-arbitre, son analyse et son assimilation dans un mouvement de surpassement (*Aufhebung*) est, pour Hegel, un moment clef dans sa démarche. Car c'est à partir de la critique du libre-arbitre que va émerger le concept hégélien de la liberté ⁹⁶, le libre-arbitre représentant une étape dans la voie vers la réalisation définitive de celle-ci, le moment où la volonté est « libre pour soi », le moment de sa réalisation : en tant que la liberté elle-même.

Nous avons vu que, au niveau du sentiment pratique, l'adéquation entre la volonté et son contenu est doublement déterminée par rapport à l'intelligence. Étant orientée intérieurement et extérieurement, la volonté se rapporte à la fois aux « affections » intérieures, comme l'expérience immédiate de soi, et aux perturbations extérieures, en rapport avec l'autre qui est pour elle. Cette double dépendance extérieure et intérieure s'accorde aux deux côtés du libre-arbitre. L'expérience intérieure assurera la base de la réflexion strictement formelle et infinitisante de la volonté « l'élément de la pure indétermination ou de la pure réflexion du moi en soi, dans laquelle se trouvent supprimés toute limitation, tout contenu donné et déterminé, qu'il provienne de la nature, des besoins,

⁹⁵ §480. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 300; *Enzyklopädie III*, pp. 276-277.

⁹⁶ Cf. Robert, Derathé, « Présentation », G.W.F. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, Paris, J. Vrin, 1989, p. 16.

des penchants, des désirs ou de quelque autre source que ce soit.»⁹⁷ L'expérience extérieure, en revanche, formera le moment de la concrétisation du contenu de la volonté : « Le Moi est, en outre le passage de l'indétermination indifférenciée à la différenciation, à la détermination, à l'instauration d'une détermination qui soit un contenu et un objet, que ce contenu soit donné par la nature ou produit à partir du concept de l'Esprit. Par cette affirmation de soi-même comme quelque chose de déterminé, le moi entre dans l'existence empirique: c'est le moment absolu de la finitude ou de la particularisation du moi. »⁹⁸

§ 11. La volonté et la liberté. L'activité finalisée de la volonté. La loi, la coutume et le droit.

La *Philosophie de l'Esprit* part de la question de la connaissance de soi. Déjà dans les premières lignes de ce tome ultime de l'*Encyclopédie*, Hegel discerne la particularité du problème : il ne s'agit pas d'une connaissance entre autres. L'objet d'une telle connaissance ne consiste pas dans l'ensemble de caractéristiques propres à tel ou tel homme, mais dans « la signification de la connaissance de ce qu'il y a de vrai dans l'homme, ainsi que de ce qu'il y a de vrai en et pour soi, — de l'essence elle-même en tant qu'esprit. »⁹⁹ Il s'agit donc de saisir le concept de l'esprit comme l'unité nécessaire de l'homme dans sa particularité et de l'humanité dans sa généralité. Le problème consiste à réunir la diversité de l'homme dans un unique concept et de réconcilier la « liberté » de l'esprit, avec son « être-déterminé »¹⁰⁰. Cette liberté, dans la mesure où elle se présente au début du développement, est donc strictement *formelle*, « l'absolue négativité du concept comme identité avec soi »¹⁰¹. Autrement dit, la liberté se révèle abstraite et vide, n'ayant pas encore révélé sa signification par rapport à la vie concrète de l'homme. Parallèle au moi que nous avons analysé dans les textes introductifs de la *Phénoménologie de l'Esprit*, le moi, posé comme sujet de la conscience dans le chapitre « Conscience » de la *Philosophie de l'Esprit*, est aussi parfaitement abstrait, purement formel et identique à lui-même. La formation de ce moi représente l'aboutissement du développement anthropologique de la section précédente. Au plan de la subjectivité générale, c'est maintenant le moi qui incarne le moment strictement formel et la liberté en soi, « la *subjectivité tout à fait simple*, la *liberté tout à fait*

⁹⁷ §5. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 73 ; *Rechtsphilosophie*, p. 49.

⁹⁸ §6. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 52 ; *Rechtsphilosophie*, p. 52. Cf. Jean. L. Vieillardbaron, « Nature custom and law in the works of Hegel ». *Laval Theologique Et Philosophique* 51(2), 1995, pp. 363-370.

⁹⁹ §377. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 175 ; *Enzyklopädie III*, p. 9.

¹⁰⁰ §379. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 13 ; *Enzyklopädie III*, p. 176.

¹⁰¹ §382. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 178 ; *Enzyklopädie III*, p. 25.

abstraite, l'*idéauté* ou négativité *complètement indéterminée* de ce qui est borné. »¹⁰² Comme nous l'avons vu, la concrétisation, c'est-à-dire la *réalisation* de cette liberté se fait à travers une série de confrontations à la résistance du concret, de l'extérieur, du contingent. L'accomplissement de la liberté consistera, comme nous le savons, à réaliser la *nécessité* de la liberté, c'est-à-dire de découvrir que cette réalité objective, la nôtre, est absolument adéquate à la forme du concept, immanente dans l'esprit humain.¹⁰³

Cette concrétisation de la liberté immanente et formelle est le travail de la volonté. Son « activité finalisée » (*Zweckätigkeit*) consiste à réaliser le concept « dans le côté extérieurement objectif, afin que celui-ci soit en tant qu'un monde déterminé par une telle volonté, de sorte qu'elle soit en lui auprès d'elle-même, enchaînée avec elle-même, que le concept soit, par là achevé en l'Idée. »¹⁰⁴ La volonté universelle unifie sous l'égide de la nécessité rationnelle toutes les volontés déterminées existantes sur le plan du réel. Cette nécessité garantit tout à la fois la *validité* de la volonté auprès de tous et la *puissance* qui lui appartient¹⁰⁵. Autrement dit, cette conception de la volonté constitue un certain dialogue avec le *Contrat Social* de Rousseau, dont la découverte consiste à différencier la *volonté générale* de la *volonté de tous*. Celle-ci, explique Hegel, concerne uniquement l'« intérêt privé », tandis que celle-là concerne l'« intérêt général »¹⁰⁶. Hegel vise, en principe, une espèce de volonté générale, c'est-à-dire une volonté qui sert de moteur à la réalisation de la raison, donc de ce dont tous profiteraient. Mais quant à la volonté *rationnelle*, on ne saurait différencier entre la volonté qui vise l'intérêt privé et celle qui vise l'intérêt commun. Car la volonté rationnelle est justement ce stade où le côté subjectif de la volonté (la volonté générale) est *identique* au côté objectif, c'est-à-dire à l'ensemble d'expériences particulières (la volonté de tous). Dans une situation rationnelle, la volonté particulière est complètement conforme à la volonté générale. Étant parvenue à un stade rationnel, la volonté de l'individu se trouve être identique à tout dispositif de force, de régulation et de contrôle mis en place dans l'intérêt commun. C'est ainsi que s'effectue l'auto-légitimation de la loi. « Cette unité de la volonté rationnelle avec la volonté singulière, laquelle est l'élément immédiat et propre de la manifestation active de la première, constitue l'effectivité simple de la liberté. Comme

¹⁰² §413. Addition. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 520 ; *Enzyklopädie III*, p. 200.

¹⁰³ Cf. l'étude de Gary Pendelbery, *Action and Ethics in Aristotle and Hegel: Escaping the Malign Influence of Kant*. Ashgate Publishing, Ltd., 2006.

¹⁰⁴ §484. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 281-282 ; *Enzyklopädie III*, p. 303.

¹⁰⁵ §484. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 282 ; *Enzyklopädie III*, p. 303.

¹⁰⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Du contrat social*, liv. 2, chap. 3, *Œuvres complètes*, Paris, La Pléiade, Gallimard, 1966, p. 371.

elle-même et son contenu appartiennent à la pensée et sont ce qui est en soi *universel*, le contenu a sa détermination vraie seulement dans la forme de l'universalité. Lorsque, dans celle-ci, il est *posé* pour la conscience de l'intelligence avec la détermination d'être une puissance qui se fait valoir, il est la *loi* ; — lorsque le contenu est libéré de l'impureté et de la contingence qu'il a dans le sentiment pratique ainsi que dans la tendance, et qu'il est également, non plus dans la forme de ceux-ci, mais dans son universalité, intégré de façon formatrice à la volonté subjective comme son habitude, sa disposition intérieure et son caractère, il est en tant que *coutume éthique (Sitte)*. »¹⁰⁷

L'accomplissement de la *Philosophie de l'Esprit* préfigure celle de la *Philosophie du Droit*. La loi est cette légitimation formelle et universellement reconnue qui contrôle les comportements extérieurs et contingents des hommes, sa puissance et la force réelle de son imposition est externe à l'individu qui est son objet. La loi se situe à un stade inférieur du développement du droit général. La coutume, par contre, est la légitimation en et pour soi, la puissance d'universalisation qui émerge organiquement de l'intérieur de l'individu. Comme nous le verrons, cette opposition se reproduit à chaque niveau de la progression de la *Philosophie du Droit*. Elle constitue le *Dasein* de la volonté libre et, en tant que telle, le *droit*¹⁰⁸. La *Philosophie du Droit* n'est donc autre que la réalisation de la volonté libre à travers les différents niveaux d'organisation sociale¹⁰⁹. Le développement aboutira à une conformité entre l'individu et l'esprit sous la forme de l'État. Nous verrons que la question de la légitimité, toujours et partout à l'œuvre dans celle du droit, dérive largement des constellations de force et de résistance, le droit lui-même n'étant, en toutes ses formes, qu'un certain type de puissance imposée nécessairement à la résistance de l'autre.

¹⁰⁷ §485. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 282 ; *Enzyklopädie III*, pp. 303-304.

¹⁰⁸ §486. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 282; *Enzyklopädie III*, p. 303.

¹⁰⁹ Le concept de la volonté générale, avec son insistance sur la volonté simple libre de l'individu, n'est donc pas à la hauteur du projet hégélien. « Pour Hegel la liberté est à retrouver dans le penser du concept — et ce penser est la volonté de sursumer la subjectivité de la volonté des personnes particulières. » Hans Heinz Holz, « Vom Naturrecht zur Weltgeschichte », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, 37, 8, 1989, p. 731.

Chapitre V

La morale comme économie de tension : l'éthicité

A. L'éthicité et le droit naturel

§ 1. L'éthicité entre l'empirisme et le rationalisme. La raison pratique kantienne.

Malgré les différences considérables dans leurs démarches, Descartes, Spinoza et Leibniz ont ceci de commun qu'ils font du *ratio* la base de toute connaissance du monde. Confronté aux innovations de la méthode scientifique moderne, l'empirisme anglais du XVIII^e siècle insiste, en revanche, sur une épistémologie respectueuse de la validité universelle de la vérifiabilité. Selon Locke, Berkeley et Hume, la philosophie devrait s'intéresser à la réalité en tant que telle, c'est-à-dire, en tant que réalité empirique. D'après l'empirisme, la connaissance de la réalité ne se laisse pas dériver rationnellement à partir de l'intellect comme le voudrait le rationalisme du siècle précédent. Parallèlement, une critique de la réflexion sur la morale autorise l'abandon de la philosophie morale du XVII^e siècle. Car au lieu de scruter l'origine de la connaissance du réel présente à l'esprit, l'empirisme s'interroge sur l'origine du sentiment moral. Rappelons que, au Moyen Âge, le christianisme médiéval répond à ce problème en postulant une conscience morale insufflée par Dieu à l'homme. L'humanisme de l'Âge classique, en revanche, attribue le sentiment moral à la spécificité de l'homme ; quant au rationalisme, il en fait un produit de la ratiocination. Mais c'est surtout Hume qui, en radicalisant l'empirisme dans le *Traité sur la Nature Humaine* (1739-1740), rompt avec ces deux moments d'une même tradition datant du Moyen Âge. Car le *Traité* bouleverse non seulement la continuité présupposée entre une autorité morale transcendantale et le sentiment moral de l'individu. Il problématise aussi la continuité entre la rationalité d'une consigne morale individuelle et le comportement censé s'ensuire, ouvrant ainsi une brèche entre ce qui *est* et ce qui *devrait être*, déterminant ainsi une des bases de la morale moderne¹. C'est donc une opposition irréductible qui ouvre l'époque du kantisme : d'un côté, l'intériorité du sens moral situe celui-ci comme l'essence même de l'homme, de l'autre, l'exclusion de tout rapport rationnel de causalité, héritage des recherches de Hume, exclut toute revendication de *nécessité* morale. L'assimilation de ces deux fils de la pensée européenne de la morale exige une synthèse de la nécessité arbitraire, et de l'arbitraire nécessaire de la morale. C'est ce qu'accomplit la *Critique de la Raison*

¹ David Hume, *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press, 1978, p. 469.

Pratique (1788) de Kant. Dans l'essai sur le « Droit naturel » (1802-1803) ainsi que dans le « Système de l'Éthicité » (1802-1803) en partie et la *Jenaer Realphilosophie* (1803-1804), Hegel va s'opposer vivement à ces deux courants de la pensée moderne et, ce faisant, avancer une première articulation de son concept d'éthicité. D'abord l'empirisme qui, en s'abstrayant radicalement du non-empirique, se met dans l'impossibilité de connaître la rationalité de la vie humaine. Aux yeux de Hegel, le rationalisme moderne, en revanche et surtout sa concrétisation dans les philosophies des Lumières, attribue platement à l'individu une fausse raison (une « infinitisation de l'entendement ») comme ressource adéquate et finie de toute détermination morale sans voir la nature dynamiquement trans-historique et trans-individuelle du jugement moral, excluant ainsi toute possibilité de voir la vérité de la raison concrète.²

Selon Hegel, la faiblesse du point de vue empirique, revient à ce qu'il cherche à définir l'essence morale des institutions existantes à partir d'un catalogue de leurs caractéristiques externes, sans pour autant pouvoir comprendre la rationalité et la nécessité de leur existence³. « Pour ce qui concerne alors *la manière de traiter* du droit naturel, que nous avons appelée *la manière empirique*, on ne peut absolument pas, en premier lieu, s'engager, suivant leur matière, dans les déterminités et les concepts-de-rapport mêmes dont elle se saisit et qu'elle fait valoir sous le nom de principes, mais c'est précisément cette mise à part et fixation de déterminités, qu'il faut nier. »⁴ Dès qu'on cherche à saisir de façon conceptuelle l'unité organique de l'acte et de la loi morale afin de la relier à un réseau de principes moraux, elle est déjà perdue de vue. Car pour appréhender l'acte en tant que tel, c'est-à-dire selon les normes de l'empirisme, il faut faire abstraction de tout ce qui n'est pas de l'existence empirique, de tout ce qui ne se laisse pas discerner par les voies sensorielles. Saisir de façon conceptuelle en vue d'un engagement avec des concepts moraux, c'est fixer, isoler, donc exclure de tout rapport de normativité, d'obligation ou de droit. L'empirisme consiste à l'observer extérieurement et indifféremment afin de le nommer et de le

² Le concept de l'éthicité fait objet d'un nombre considérable d'études secondaires. Parmi les plus récents figurent: Horstmann, Rolf P., « Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft ». *Grundlinien der Philosophie des rechts* in Robert B. Pippin & Otfried Höffe, *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge : Cambridge University Press, 2004 ; Steffen Schmidt, *Hegels System der Sittlichkeit*. Akademie Verlag, 2007 ; Holger Schnadelbach, 2006. « Hegels Erben », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54(5), pp. 801-816 ; Sabrina von der Heide, *Die Willensfreiheit und der Begriff des Handelns in Hegels Rechtsphilosophie*. Düsseldorf, GRIN Verlag, 2007.

³ Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 82-84.

⁴ Hegel, *Droit naturel*, p. 17 ; *Jenaer Schriften*, p. 440.

cataloguer sans s'intéresser ni à sa *nécessité* ni à sa *rationalité* immanente. « Ainsi, par exemple, pour connaître le rapport [constitutif] du mariage, on pose tantôt la procréation des enfants, tantôt la communauté des biens, etc., et c'est à partir d'une telle détermination, qui, en tant que l'essentiel, est érigée en loi, que le rapport organique tout entier est déterminé et souillé ; ou [encore], de la peine on retient tantôt la détermination de l'amendement moral du criminel, tantôt celle du dommage provoqué, tantôt celle de la représentation de la peine dans d'autres [hommes], tantôt celle de la représentation — ayant précédé le crime — que se fait d'elle le criminel lui-même, tantôt celle de la nécessité que cette représentation devienne réelle, que la menace soit exécutée, etc. »⁵ Le phénomène particulier est ainsi érigé comme sa propre essence : la singularité *est* la rationalité. L'essence complète d'une entité est présentée au réel. Il n'y a aucune connexion nécessaire, aucun principe d'unité organique reliant un phénomène donné à un autre. « En tant que cette science empirique se trouve dans la multiplicité variée de tels principes, lois, buts, devoirs, droits, dont aucun n'est absolu, l'image et le besoin de l'unité absolue de toutes ces déterminités sans connexion, et d'une nécessité originaire simple, doivent, en même temps, nécessairement se présenter à elle, et nous considérons comment elle va satisfaire à cette exigence issue de la raison, ou comme l'Idée rationnelle absolue va être exposée en ses moments sous la domination de l'opposition — insurmontable pour ce savoir empirique — du multiple et de l'un... »⁶. L'essence de la scientificité consiste à chercher l'universalité, à relier selon un principe global la multiplicité de phénomènes susceptibles de relever d'une seule pratique sociale.

L'abstraction radicale opérée par l'empirisme aura comme conséquence que l'occupation « scientifique », ambitieuse de trouver l'unité qui réunira la multiplicité du monde, se voit dans l'obligation de se rendre à l'unité *formelle* dont la conséquence est une fixation également appauvrie⁷. L'empirisme se contente d'une infinitisation de l'empirique, une autre variation de la « mauvaise infinitude ». Le « formalisme scientifique », comme Hegel baptise la philosophie morale de Kant et surtout la *Critique de la Raison Pratique* dont il analyse les principes centraux, consiste, en revanche, en une *infinitisation* du sujet. À la différence de l'empirisme qui se concentre sur l'empirique, s'opposant ainsi radicalement au concept, le formalisme se préoccupe de l'idée à l'exclusion totale du monde réel. Si, donc, l'idée de l'éthique correspond aux faits du monde concret, cette équivalence n'est que

⁵ Hegel, *Droit naturel*, pp. 17-18 ; *Jenaer Schriften*, pp. 440-441.

⁶ Hegel, *Droit naturel*, p. 19 ; *Jenaer Schriften*, p. 442.

⁷ Hegel, *Droit naturel*, p. 17 ; *Jenaer Schriften*, p. 440.

formelle. Car l'idée ne s'associe pas au réel comme multiplicité, mais comme singularité⁸. « Bien que, dans cette raison pratique, l'idéal et le réel soient identiques, le réel demeure pourtant absolument opposé ; ce réel est posé, essentiellement, en dehors de la raison, et c'est seulement dans la différence à l'égard de lui qu'est la raison pratique, — dont l'essence est conçue comme un rapport de causalité relativement au multiple, — comme une identité qui [est] absolument affectée d'une différence et ne vient pas hors du phénomène. »⁹ Appartient à la raison pratique de type kantien la nécessité essentielle de s'opposer au monde. Par essence, la raison pratique est ce qui, dans sa globalité unificatrice, s'oppose justement à la multiplicité concrète du monde réel. La raison pratique, l'idée de l'identité du principe et du réel, part pourtant de leur *opposition*. Pour que le réel soit identifié au principe, il faut qu'il soit posé comme différent. Selon Hegel, la philosophie kantienne n'est pas aménagée pour prendre en compte cette contradiction qui sera, dans le système hégélien, assimilée au mouvement de l'*Aufhebung*. « Cette science de l'[élément] éthique, qui parle de l'identité absolue de l'idéal et du réel, n'agit donc pas suivant ses paroles, mais sa raison éthique est, en vérité et dans son essence, une non-identité de l'idéal et du réel. »¹⁰ Les conditions préalables du formalisme scientifique sont, aux yeux de Hegel, tout aussi peu tenables que celles de l'empirisme scientifique, ni l'un ni l'autre ne se montrant capable d'établir une unité véritablement organique entre la consigne morale et la diversité de l'expérience de la morale. Il s'agit pour Hegel de trouver une synthèse de ces deux points de vue à la fois nécessaires et réciproquement exclusifs, ce qu'il croit découvrir dans l'unité dialectique de l'éthicité¹¹.

§ 2. Le droit naturel et le droit de la nature.

C'est donc la *tension* entre ce qui *est* (le réel) et ce qui *devrait être* (la législation morale) qui détermine la structure dynamique de l'éthique hégélienne¹². Les deux côtés de cette tension nous sont familiers. La condition de fond d'une loi est son universalité : une loi qui ne

⁸ Hegel, *Droit naturel*, p. 31 ; *Jenaer Schriften*, p. 456.

⁹ Hegel, *Droit naturel*, pp. 31-32 ; *Jenaer Schriften*, p. 456.

¹⁰ Hegel, *Droit naturel*, p. 32 ; *Jenaer Schriften*, p. 456.

¹¹ Karl-Heinz Nusser, « Das Kriterium der Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981) ; Paolo Martelli, « The power of rational speculation, in Hegel's 'On the scientific ways of treating natural law' ». *Historica* 51(4), 1998, pp. 159-172 ; Abel Garza, 'Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law. Reconstruction ethical life. ' *Law and Philosophy* 9(4), 1990, pp. 371-398.

¹² Pour une analyse de la question du droit naturel telle qu'elle se présente dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, cf. Michael H. Hoffheimer, « Hegel's Criticism of Law », *Hegel-Studien*, 27 1992, pp. 32-46.

s'applique qu'à une seule personne n'est pas une loi. L'essence d'une loi est son applicabilité multiple. Elle s'applique à plusieurs individus dans des contextes différents et généralise ou universalise les situations morales, éthiques ou juridiques par rapport au contenu de la loi. Même si les personnes assujetties à une loi connaissent des expériences complètement différentes, ils partagent l'expérience de la loi. Ceux qui y adhèrent subissent une compulsion de mettre en conformité les intérêts propres à leurs vies à l'intérêt toujours plus général que représente la loi. Cette *compulsion* exprime la force de rassemblement de toute prétention à l'universalité à laquelle les individus se plient. Elle constitue le fond de toute relation morale, éthique ou juridique. Une loi n'est donc pas une loi sans qu'elle aspire à l'universalité, c'est-à-dire sans qu'elle se fasse reconnaître à travers des cas multiples et divers. Et pourtant, une loi n'aurait même pas de sens sans l'hétérogénéité des intérêts de ses sujets qui devient évidente en face de la compulsion à la conformité. Une loi morale, éthique ou juridique qui ne s'applique qu'à de multiples duplicata du même cas ne serait qu'une représentation parfaitement transparente de ce qui *est*. Elle n'aurait pas de contenu substantif, ne porterait de sens ni pour les individus dont il s'agit, ni pour le statut de la loi elle-même. « Si le contenu était véritablement égalé à la forme — la détermination à l'unité — aucune législation pratique n'aurait lieu, mais seulement un anéantissement de la détermination. »¹³ D'un certain point de vue, toute législation a comme *condition fondamentale* la *résistance* des intérêts divers à la conformité que représente son institution. Autrement dit, la compulsion à l'obéissance totale s'oppose à l'hétérogénéité d'intérêts et, finalement, s'en empare¹⁴.

La tradition rationaliste du droit du XVIII^e siècle, telle qu'elle s'articule dans les philosophies de l'Aufklärung (c'est-à-dire chez Kant et chez Fichte à travers Hobbes et Rousseau) attribue un certain nombre de droits à l'individu comme naturels, se réduisant à un « absolutisme du sujet »¹⁵. Ces droits-ci ne sont pas produits à travers une formation « propre », ni acquis par des actions « justes ». Ils sont plutôt immanents à chaque individu humain par le fait d'être humain. D'après le droit naturel « moderne », certains droits sont « naturels », c'est-à-dire fixes, permanents et a priori universels. La pensée moderne considère le droit naturel comme une idéalité philosophique et une réalité historique que

¹³ Hegel, *Droit naturel*, p. 39 ; *Jenaer Schriften*, p. 465.

¹⁴ Cf. Joachim Bohnert, « Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft im Naturrechtsaufsatz von 1802 », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981), pp. 531-51.

¹⁵ Mandred Riedel, « Hegels Kritik des Naturrechtes » in *Hegel-Studien*, Bd. 4, Bonn, Bouvier und Co. 1978, p. 185. Karl-Heinz Ilting, « Erläuterungen » in Karl-Heinz Ilting (éd.) *G.W.F. Hegel: Die Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1983, p. 317.

les juristes et penseurs opposent au droit positif, particulier et existant¹⁶. À cette conception du droit naturel Hegel oppose le droit dialectique que nous venons d'esquisser très brièvement: le droit qui se veut universel ne dépend pas moins pour autant du droit de l'individu particulier. Le droit du sujet particulier n'est pas moins immanent que celui de la société, de la nation ou de l'espèce humaine¹⁷. La philosophie « de la réflexion » en tant qu'elle est pratiquée par les philosophes de *l'Aufklärung* insiste sur le droit souverain et sacro-saint de l'individu et oppose ce droit à toute activité de la raison. Cette dernière n'aurait comme tâche que d'observer, d'analyser et de catégoriser la nature et le droit dit « naturel » afin de leur rendre la reconnaissance qui leur est due. Au lieu de chercher le système qui réunirait le droit naturel et la morale, le droit juridique et l'économie politique, la pensée philosophique et juridique du XVIII^e siècle vise la moralisation, la légalisation et la privatisation du droit en tant qu'il est conçu dans son idéalité¹⁸. Comme nous l'avons vu dans *La différence* cette façon d'opérer de la « raison » n'est qu'une modalité de l'entendement et elle n'aura jamais d'autre résultat, selon Hegel, que l'isolement de la véritable raison de l'expérience humaine. Il reproche justement au Système du Droit Naturel de Fichte (1796) de vouloir opposer de façon infranchissable la nature à la raison et de s'endurcir ainsi dans le « règne de la réflexion dans toute sa dureté »¹⁹. « Avec l'opposition absolue des deux instincts, le pur et le naturel, le Droit naturel devient la représentation d'un entendement tout à fait maître et d'une vie tout à fait esclave ; or, la Raison n'a pas de part à ce système et le rejette, car elle doit s'exprimer au mieux dans l'organisation la plus parfaite qu'elle puisse se donner »²⁰. En l'occurrence, dit Hegel, la raison universelle — et le droit qu'elle comporte — est commune à chacun et le droit de la personne est bien le droit absolu²¹. La véritable tâche de la philosophie n'est pas d'isoler le droit naturel avec la raison qui l'illumine, mais de construire « la nature dans son droit

¹⁶ Bourgeois, « Sur le *Droit naturel* », p. 70.

¹⁷ Riedel avance la notion fructueuse que Hegel renverse l'opposition traditionnelle inscrite dans la doctrine du droit naturel entre « loi » (*nomos*) et « nature » (*physis*): « [Hegel will nicht mehr zeigen, daß nur eine natürliche, d.h. am Maßstab der Natur orientierte Gesellschaft den einzelnen verpflichten könne, während eine künstliche ihn freiläßt, sonder nachweisen, daß nur eine im strengen Sinne "künstliche" Gesellschaft die Bürger zum Gehorsam verpflichtet — in bezug auf die Natur kann der Begriff der "Verpflichtung" nicht mehr sinnvoll gebraucht werden. Insofern hat sich der mit den Begriffen des "Naturlichen" und "Künstlichen" verbundene Gedanke an eine Verpflichtung gegenüber der alternative von Nomos und Pysis geradezu umgekehrt ». Manfred Riedel, *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 68.

¹⁸ Bourgeois, « Sur le *Droit naturel* », p. 73.

¹⁹ Hegel, « Différence », p. 156 ; *Jenaer Schriften*, p. 79.

²⁰ Hegel, « Différence », p. 161 ; *Jenaer Schriften*, p. 87.

²¹ Hyppolite, *Introduction*, p. 67.

comme la position d'un peuple »²². La question du droit naturel revient inévitablement, selon Hegel, à celle de la nature du droit : il faut plutôt, comme le dit Bourgeois, « aller de la nature à son droit, affirmer le droit acquis par la nature, le droit de la nature. »²³ Il faut donc voir la nature et le droit comme s'auto-déterminant dans une réciprocité dynamique et constante.

C'est par rapport à cette situation critique que Hegel lance la polémique qui constitue son dernier article dans le *Journal Critique de la Philosophie*. « Des Manières de Traiter Scientifiquement du Droit Naturel » (1802-1803). L'article paraît dans les deux derniers numéros du journal dissout après le départ de Schelling pour Würzburg et Munich en 1803. La démarche de Hegel dans cet article ne se borne pas à une simple discussion de la situation critique actuelle autour de la question du droit, mais présente aussi beaucoup des démarches qui seront déterminantes pour son système mûri, constituant ainsi « le Manifeste originel du hégélianisme »²⁴.

Au fond de son analyse de la dynamique du droit se trouve une critique de la notion de l'« état de nature », impliquée dans la conception du « droit naturel » qui prévaut. Il s'agit d'un état pur et unifié, censé se situer à l'origine de la civilisation humaine, plus concrètement, dans l'État-ville de l'antiquité. C'est là où l'identité entre la nature humaine et l'existence humaine n'est pas encore contaminée par la marche de l'histoire et par la force d'aliénation typiquement attribuée au monde moderne. L'État-ville grec constitue une totalité éthique et l'idéal moral pour toute société postérieure. On se rappelle que Hegel lui-même, dans ses tout premiers écrits des périodes de Tübingen et de Berne, partage, en quelque sorte, ce point de vue. Ce n'est que plus tard qu'il voit l'absolu non pas comme une totalité rétroactive mais comme une totalité progressive, comme le progrès en et pour soi de la raison, comme le progrès « infini ». Dans les articles du *Journal Critique* il adopte clairement le point de vue de la pensée mûrie, en voyant la notion de l'« état de nature » comme une « fiction »²⁵, un empêchement à la compréhension de l'économie dynamique de la réalité, et l'associe plutôt à la répression de la structure politique et sociale dominante. « L'état de nature et la majesté et divinité — étrangère aux individus et, pour cette raison, elle-même singulière et particulière — du tout de l'état du droit, ainsi que le rapport de la soumission absolue des sujets sous ce pouvoir suprême dont on a parlé, sont

²² Riedel, « Hegels Kritik des Naturrechtes », p. 187.

²³ Bourgeois, « Sur le *Droit naturel* », p. 77.

²⁴ Bourgeois, « Sur le *Droit naturel* », p. 64.

²⁵ Hegel, *Droit naturel*, p. 23 ; *Jenaer Schriften*, p. 447.

les formes dans lesquelles les moments dispersés de l'éthicité organique, — le moment de l'unité absolue, celui de l'unité pour autant qu'elle comprend en elle-même l'opposition de l'unité et de la multiplicité et qu'elle est totalité absolue, et le moment de l'infinité, ou du néant des réalités [constitutives] de l'opposition —, sont fixés comme des essentialités particulières, et, précisément par là, sont, ainsi que l'Idée, renversés. »²⁶ Étant absolu, donc absolument intégral et absolument fermé sur soi-même, l'« état de nature » est complètement étranger à celui qui ne lui appartient pas déjà. Il ne se laisse pas connaître par la conscience ordinaire. L'individu, n'ayant aucun rapport avec la législation émise par la doctrine de l'état de nature ne ressent donc pas non plus de compulsion de conformer son comportement à l'exigence de la loi. Au fond, la notion de l'état de nature, tout comme celle de la majesté royale, n'a pas de rapport avec l'individu sous son pouvoir. La mystique de l'état de nature ne peut respecter la multiplicité d'intérêts différents, même contradictoires des hommes, ni saisir le sens indispensable des conflits ordinaires de la vie. L'éthique fondée dans un rapport fixe avec l'originalité de l'« état de nature » ne peut avoir affaire qu'à des entités sans rapport, sans vie, des paquets d'énergie humaine n'ayant pas d'issue. L'« état de nature » supposé ne serait qu'un « chaos » où les éléments (« déterminités ») ne sont déterminés qu'en tant qu'un multiple et « en tant qu'opposées entre elles et dans un conflit absolu »²⁷. Bien que les « moments dispersés de l'éthicité organique » soient présents dans la fabrique sociale, la philosophie de l'éthique du XVIII^e siècle ne leur permet pas de se mouvoir dans l'économie de leurs oppositions dynamiques, économie qui assure l'ascension vers l'absolu, en ce cas vers l'éthicité absolue.

§ 3. « L'éthicité absolue est un peuple ». L'expérience éthique de l'individu.

L'éthicité singulière et l'éthicité absolue.

L'éthique se constitue donc à travers la dynamique de l'universel et du particulier. Celui-ci s'exprime sous la forme du comportement de l'individu tandis que celui-là, l'unité de la sphère éthique, est pour Hegel le peuple. « La totalité éthique absolue n'est rien d'autre qu'un peuple »²⁸. Tous les rapports de compulsion, d'acquiescement ou de refus naturellement à l'œuvre dans un quelconque système de législation et de gouvernement s'expriment donc par rapport à cette appartenance commune au peuple. Mais, insiste Hegel, si on considère l'éthicité absolue dans la forme qu'avance la philosophie classique,

²⁶ Hegel, *Droit naturel*, pp. 24-25 ; *Jenaer Schriften*, p. 448.

²⁷ Hegel, *Droit naturel*, pp. 22-23 ; *Jenaer Schriften*, p. 446.

²⁸ Hegel, *Droit naturel*, p. 54 ; *Jenaer Schriften*, p. 481.

ce peuple devient une force univoque « la répression elle-même »²⁹, le concept de l'éthicité s'exprime de façon monolithique comme « l'absolument négatif » qui ne connaît pas de rapport avec les constituants individuels du peuple, la seule unité possible avec lui étant le risque de la mort, suite d'une infraction. Le droit naturel n'est plus un a priori abstrait qui s'oppose aux peuples concrets de l'histoire, « il entre lui-même dans le champs des réalités contingentes »³⁰. La loi absolue implique une obéissance également absolue : la résistance individuelle à la lettre de la loi comporte une punition absolue, la négation totale. La véritable éthicité, selon Hegel, se constitue, par contre, en l'économie dynamique de l'individu, sujet du code éthique, de l'universel, la substance éthique du peuple. La critique hégélienne se fonde sur une critique de la notion kantienne de la raison mise en abstraction de l'expérience humaine. Au contraire, insiste Hegel, la raison est présente dans l'esprit de chacun, assurant l'auto-préservation de son droit « naturel », lui aussi inscrit dans chaque individu. Il en est naturellement de même pour l'essence de l'éthicité absolue. Le peuple n'est donc nullement un simple concept de masse, ni un essentialisme géographique, linguistique ou même génétique. Le peuple se constitue à partir de l'économie de l'individu et de l'éthicité. L'appartenance à un peuple est l'auto-production de l'éthicité en chacun. Du mouvement de cette auto-production surgit le peuple, l'éthicité absolue. « L'éthicité absolue est [...] si essentiellement l'éthicité de tous qu'on ne peut dire d'elle qu'elle se reflète comme telle à même l'[individu] singulier, car elle est tout autant son essence que l'éther pénétrant la nature est l'inséparable essence des figures de la nature, et que l'idéalité des formes apparaissantes de celle-ci, l'espace, ne se particularise absolument pour rien, en aucune. »³¹ Il n'est donc nullement question de la représentation d'une essence éthique totale du peuple dans chacun des composants, chacun des individus qui le constitue. C'est l'expérience éthique des individus par rapport à l'expérience collective (universelle) du peuple qui répond au véritable droit naturel et qui permet l'ascension à la législation systématique de l'état de droit qui sera l'étape ultérieure dans le mouvement de la dialectique du droit³².

Examinons de plus près la structure du rapport entre l'expérience éthique de l'individu singulier et l'éthicité absolue qui est le peuple. Nous avons suggéré tout à l'heure que l'éthique chez Hegel est déterminée par la tension entre ce qui est (le réel) ce qui devrait

²⁹ Hegel, *Droit naturel*, p. 55 ; *Jenaer Schriften*, p. 481.

³⁰ Hyppolite, *Introduction*, p. 68.

³¹ Hegel, *Droit naturel*, p. 79 ; *Jenaer Schriften*, p. 504.

³² Cf. Joachim Bohnert, « Hegels Darstellung », pp. 531-551.

être (la législation morale). L'universel se constitue par rapport à la multiplicité des individus singuliers, ceux-ci par rapport à celui-là. La vie éthique de l'individu est tout aussi universelle et souveraine que l'éthicité absolue, le peuple. La mesure de son harmonie avec l'intérêt collectif du tout détermine, bien entendu, le caractère moral du peuple, non pas par la proportion d'obéissance inconditionnelle mais par la façon dont le peuple traite de la résistance aux impératifs éthiques de l'universel : par leur négation et leur absorption en tant que négatifs dans le mouvement de la sursomption. L'individu vit de son point de vue éthique, déterminé par les circonstances particulières de sa vie et par rapport à la collectivité du peuple dont il est conscient des intérêts généraux. Mais à cause de la singularité nécessaire de son expérience, son concept de l'éthicité ne peut s'accorder parfaitement avec celui du peuple en général. De l'autre côté l'éthicité absolue, qui est le peuple, est unifié pour soi : tout comme l'individu, elle se voit comme singulière. « Comme, en effet, l'éthicité absolue réelle comprend réunie en elle l'infinité, ou le concept absolu — la singularité pure — [pris] sans réserve (*schlechthin*) et dans son abstraction suprême, elle est immédiatement vie éthique de l'[individu] singulier, et, inversement, l'essence de l'éthicité de l'[individu] singulier est sans réserve l'éthicité absolue réelle et, pour cette raison, universelle ; l'éthicité de l'[individu] singulier est une pulsation du système tout entier, et même le système tout entier. »³³ La différence entre le point de vue du concept absolu et celui de l'individu particulier revient à cette « pulsation » : elle relève de l'économie de la force qui caractérise son autorité et la résistance de l'individu dont le point de vue se forme dans une position de soumission. La résistance à la loi donne lieu à l'expression de la force de l'universalité. Le concept s'élargit pour sursumer l'infraction ou le refus dans l'éthicité absolue, c'est-à-dire dans l'auto-développement infini du concept de l'éthicité. Bien qu'il se comporte de manière cohérente par rapport à son point de vue singulier, l'individu agit inévitablement à l'encontre de l'éthicité établie par une collectivité d'individus qui ne partagent pas à la perfection les intérêts de celui-là. Du point de vue du tout éthique, c'est-à-dire de l'universel, l'individu commet une infraction contre l'éthicité absolue. La singularité de son acte individuel est la négation de l'universalité (pour mettre entre parenthèse le problème de la singularité de l'universel). L'existence de l'individu singulier est donc, du point de vue du tout unifié, une négation simple. L'individu singulier est une figure vivante du peuple, de la totalité de l'éthicité. La vie éthique de l'individu singulier est la négation de l'éthicité absolue. Du point de vue de l'universel, l'éthicité de

³³ Hegel, *Droit naturel*, p. 78 ; *Jenaer Schriften*, p. 504.

l'individu constitue une infraction contre l'éthicité absolue, une résistance contre l'universel en tant qu'il se présente à l'individu, un refus implicite dans un comportement qui est cohérent à l'égard de l'éthicité de l'individu. « Pour autant que l'éthicité s'exprime dans l'[individu] singulier comme tel, elle est posée sous la forme de la négation, c'est-à-dire qu'elle est la possibilité de l'esprit universel ; et les propriétés éthiques qui appartiennent à l'[individu] singulier, comme le courage, ou la tempérance, ou l'économie, ou la libéralité, etc., sont une vie éthique négative, à savoir telle que, dans la particularité de l'[individu] singulier, ne soit pas véritablement fixé une singularité, ni faite une réelle abstraction, – et des possibilités ou capacités d'être dans l'éthicité universelle. »³⁴ Mais cette résistance de l'éthicité absolue à l'ambition à l'universalité est justement ce qui permet à la collectivité de se perfectionner, de monter vers l'absolu. Le conflit entre l'éthicité de l'individu singulier et l'éthicité absolue est justement le signe de l'imperfection de celle-ci. Le décalage entre l'éthicité singulière et l'éthicité absolue est bien un indice négatif du décalage entre cette vie éthique absolue et sa perfection dans l'étape ultérieure, l'État de droit. Pour avancer dans la voie vers l'Absolu, le concept — l'éthicité absolue — doit à la fois se purifier de l'infraction et apprendre de l'infraction, elle doit abroger l'imperfection et préserver sa trace comme connaissance de ce qu'elle n'est plus. Ceci est justement l'opération de la sursomption. Le décalage entre l'éthicité de l'individu singulier et l'éthicité absolue se manifeste dans l'infraction. Dans le mouvement de la sursomption, le refus de la loi est abrogé, en ce cas, par la punition de celui qui commet l'infraction, et conservé dans le fait de son existence intégrale dans la société (et de sa punition). La négation de l'universel provoquée par l'action de l'individu singulier est elle-même reniée par le mouvement de sa sursomption, par son intégration dans la société, et reste présente en tant que la négation de sa propre négation.

B. L'éthicité et l'État

§ 4. Situation des trois moments des *Fondements de la Philosophie du Droit*.

La Philosophie du Droit se situe dans le système hégélien comme un prolongement et un approfondissement de la deuxième partie de la *Philosophie de l'Esprit*, l'« Esprit objectif ». Comme nous le savons, cette partie s'occupe des rapports de moralité, de loi et d'éthicité comme des formes concrètes, voire institutionnalisées de l'esprit. Il s'agit de la séquence

³⁴ Hegel, *Droit naturel*, pp. 79-80 ; *Jenaer Schriften*, p. 505.

par laquelle la conscience humaine aboutit définitivement à la connaissance d'elle-même et, selon une formule connue, l'approfondissement de sa conscience de sa liberté. Partant de la consolidation de la volonté, la *Philosophie du Droit* présente les trois moments de son développement comme trois étapes de *médiation* de la volonté : (1) la volonté immédiate, c'est-à-dire en tant que droit formel ou absolu : « Le droit abstrait » ; (2) la volonté réfléchie, en tant que moralité subjective : « La moralité » (*Moralität*) ; (3) l'unité de la volonté immédiate et la volonté réfléchie : « l'éthicité » (*Sittlichkeit*).

1. *Le droit abstrait.* Le droit abstrait, affirme Hegel, se concrétise dans la propriété, se formalise dans le contrat et se consolide dans la notion de l'injustice, c'est-à-dire dans la négation du droit. Il est vrai que Hegel regarde la propriété dans un contexte beaucoup plus large que celui des partisans du droit naturel³⁵. Selon lui, la propriété n'est pas instrumentale, n'est pas simplement en-soi. Elle est plutôt partie intégrale de la quête humaine de la reconnaissance. Une manière fondamentale de concrétiser sa liberté consiste à l'investir dans un objet « propre » au sujet. « La personne doit se donner une sphère extérieure de la liberté pour exister comme Idée. Dans cette première détermination encore abstraite, la personne est la volonté infinie en soi et pour soi. C'est pourquoi, ce qui est différent d'elle et peut constituer la sphère de sa liberté est également déterminé comme ce qui est immédiatement différent et séparable de cette volonté »³⁶. C'est par rapport à la propriété que l'individu se rend objet, se rend individu pour lui-même. « Dans la propriété ma volonté est personnelle, mais la personne est un “ceci” : aussi, la propriété devient-elle l'élément personnel de cette volonté »³⁷. La propriété constitue donc une projection du sujet dans la réalité concrète, une figure externe qui permet au sujet de manifester son extériorité essentielle par rapport à lui-même. Il s'agit de l'« extériorisation » que nous avons déjà étudiée, c'est-à-dire de l'expression de la force dans une économie opposant dynamiquement l'intérieur à l'extérieur, ce qui est « propre » au sujet et à ce qui ne lui est pas propre. Le rapport entre propriété et propriétaire nécessite aussi une reconnaissance de la part d'autrui de la souveraineté de ce rapport. La propriété jette les bases des rapports sociaux dans le sens où elle forme la base du contrat, c'est-à-dire de la reconnaissance formalisée, institutionnalisée de la propriété en général et du droit de posséder. Dans le premier moment de la *Philosophie du Droit*, le concept de la propriété

³⁵ Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 133.

³⁶ §41. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 100 ; *Rechtsphilosophie*, p. 102.

³⁷ §46. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 104 ; *Rechtsphilosophie*, p. 110.

part de l'institution de la propriété comme première forme de l'institutionnalisation. Une personne *est* ses propriétés. La propriété est donc le paradigme général de la personnalité, paradigme pourtant dépassé dans l'opposition entre la moralité et l'éthicité.

2. *La moralité.* Selon le modèle kantien, la « moralité » organise les rapports entre individus en tant que tels, sans remettre en cause la circulation entre la totalité sociale et la moralité individuelle. « Le point de vue de la moralité est le point de vue de la volonté, dans la mesure où celle-ci n'est pas seulement infinie en soi, mais l'est aussi pour soi »³⁸. Alors que le « droit abstrait » dresse l'échafaudage du droit à l'objet, la « moralité » présente l'organisation du « droit » subjectif, « l'autodétermination de la volonté » : « Le point de vue moral prend la forme du droit de la volonté subjective. Selon ce point de vue, la volonté ne reconnaît et n'est quoi que ce soit que s'il est le sien et que si elle s'y trouve comme quelque chose de subjectif. »³⁹ La section sur la « moralité » fait l'éloge de la morale kantienne de la *Critique de la Raison Pratique* tout en indiquant les limites de celle-ci. Le dépassement de la démarche kantienne commence par la simple observation que celle-ci se montre incapable de justifier la continuité entre la sphère personnelle et la sphère civique, entre l'expérience de la moralité entre des personnes concrètes marquée par la singularité de leurs sentiments et de leurs expériences, et le monde du droit civil qui, selon la tradition kantienne, fait abstraction de l'individu pour en garantir l'universalité des droits. Autrement dit, pour rendre universels les droits de l'ensemble des individus, il faut négliger la particularité des individus qui le constituent.⁴⁰

3. *L'éthicité.* Cette continuité entre le privé et le public commence dans la troisième section de la *Philosophie du Droit*, l'« éthicité » qui elle-même se divise en trois moments : la famille, la société civile et l'État. La famille est cette figure pour laquelle les liens d'intérêt et d'autorité morale ne sont pas encore institutionnalisés et s'organisent autour de l'amour. La société civile est la forme de collectivité dont l'émergence marque définitivement la particularité historique de la modernité en garantissant l'universalité des droits, réunissant sur le même plan le droit à la propriété, les institutions et les lois⁴¹. La « société civile » sera

³⁸ §105. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 150 ; *Rechtsphilosophie*, p. 203.

³⁹ §107. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), pp. 150-151 ; *Rechtsphilosophie*, p. 205 ; cf. Paul Dubouchet, 2005. *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*. Paris: Harmattan.

⁴⁰ Voir l'analyse de Habermas à cet égard. Jürgen Habermas, « Morality and Sittlichkeit: Do Hegel's Objections to Kant Apply also to the Ethics of Discourse? » *Revue Internationale de Philosophie* 42(166), 1988, pp. 320-340.

⁴¹ §182. Addition et §258, Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), pp. 215 et 53 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 339-340 et 399-340.

le début du passage à une réciprocité éthique, à une circulation dynamique entre la *particularité* de la volonté individuelle et l'*universalité* de l'éthique collective. « La personne concrète, qui, en tant que particulière, est à elle-même son propre but, est, comme ensemble de besoins et comme mélange de nécessité naturelle et de volonté arbitraire, l'un des deux principes de la société civile. Mais, comme la personne particulière se trouve essentiellement en rapport avec une autre particularité, si bien que chacune ne peut s'affirmer et se satisfaire que par le moyen de l'autre, donc étant en même temps médiatisée par la forme de l'universalité, celle-ci constitue le second principe de la société civile. »⁴² L'achèvement du passage à la véritable organicité éthique se passe dans le troisième chapitre de la section sur l'« État ». La différence fondamentale entre la société civile et l'État relève, selon Hegel, de ceci que, malgré sa revendication *universelle* des droits des individus, le but final de la société civile se montre être justement les intérêts individuels. L'« universalité » signifie, dans ce contexte, la *somme des individus* (« L'association comme telle »⁴³) la validité totale des droits civils. Universellement reconnus, ces droits ne sont pas pour autant moins figés ou statiques. Une fois posées, les lois issues de la société civile ont un rapport totalement extérieur à ceux qui s'y soumettent. L'État, au sens de Hegel, a un autre rapport à l'individu, un rapport subjectif *et* objectif, faisant que la matrice morale se construit dans une réciprocité créatrice entre l'individu et la collectivité. « Étant donné que l'État est Esprit objectif, l'individu lui-même n'a d'objectivité, vérité et éthicité que lorsqu'il est un membre de ce même [État]. La rationalité, considérée abstraitement, consiste en général dans l'unité se compénétrant de part en part de l'universalité et de la singularité, et ici, concrètement, selon le contenu, dans l'unité de la liberté objective, i.e. de la volonté substantielle universelle, et de la liberté subjective [entendue] comme le savoir individuel et sa volonté poursuivant des fins particulières, — et, pour cette raison, selon la forme, dans un opérer se déterminant selon des lois et des principes *pensés*, i.e. *universels*. »⁴⁴

§ 5. La philosophie morale de Kant. L'éthicité, l'autonomie et la volonté. L'éthicité et le bien.

S'opposant à l'humanisme de Hobbes, Locke et Hume, Kant rejette toute conception de droit naturel comme agence extérieur à l'homme lui garantissant abstraitement des droits

⁴² §182. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 215 ; *Rechtsphilosophie*, p. 339.

⁴³ §258. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 53 ; *Rechtsphilosophie*, p. 399.

⁴⁴ §258. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 53 ; *Rechtsphilosophie*, p. 399. Cf. Vos de Ludovicus, « Hegel and morality. Commentary on the Third part of his 'Principles of the Philosophy of Law' ». *Tijdschrift Voor Filosofie* 64(3), 2002, pp. 586-587.

selon des principes qui lui sont étrangers⁴⁵. L'innovation essentielle de la philosophie morale de Kant revient à son introduction de la *volonté* dans l'économie de la *morale*. Il affirme, à sa manière, la présence d'une loi morale universellement valable, mais refuse la notion courante que cette loi soit universellement imposable. La loi est l'objet d'un choix. L'individu se trouve dans la possibilité de la renier ou de la choisir de manière tout à fait indépendante de la contingence de la réalité empirique. C'est dans ce sens que le dispositif moral chez Kant est à considérer comme une faculté *a priori*. Ce dispositif indépendant de toute expérience est la raison pratique. La loi morale (*Sittengesetz*) qui se loge dans la raison pratique se déploie dans une économie de volonté et de pulsion. Appréhendant une *pulsion naturelle* (*Trieb*), c'est la volonté qui fait valoir la loi morale en la faisant ainsi l'objet d'un choix. Celle-ci est donc objet d'un choix.

Comme nous le verrons, la *Philosophie du Droit* de Hegel s'appuie largement sur la découverte kantienne du rapport déterminant entre la volonté et la moralité. Ce rapport correspond à la possibilité d'action volontaire qui transforme la « personne » comme être simplement anthropologique en *sujet*. « Le point de vue de la moralité est le point de vue de la volonté, dans la mesure où celle-ci n'est pas seulement infinie *en-soi*, mais l'est aussi *pour-soi*. Par opposition à l'être-en-soi de la volonté et à son immédiateté (avec les formes déterminées qui s'y développent), la réflexion de la volonté en elle-même et son identité existant pour soi déterminent la personne comme sujet. »⁴⁶ Le point de départ de la *Philosophie du Droit* est donc essentiellement kantien. Le « rejet » du kantisme a seulement lieu à titre de sursomption : la moralité kantienne est le germe de la philosophie du droit dans la mesure où *le mouvement de son dépassement est l'éthicité même*⁴⁷.

Les différentes formes de la volonté dressent la matrice de la philosophie politique de Hegel comme une série modulée dans une logique de force et de résistance. La philosophie morale kantienne découvre la volonté à l'intérieur du complexe moral. La constellation triangulaire loi morale-inclination-volonté comporte ainsi deux possibilités de choix. (1) Il y a *accord* entre l'inclination et la loi morale. On agit « naturellement » en conformité avec la loi morale. (2) Il y a *désaccord* entre l'inclination et la loi morale. Le

⁴⁵ Pour une analyse des interprétations de la pensée éthique de la Renaissance italienne, et surtout de Machiavel, menées par Herder, Hegel et Fichte, cf. Otto Pöggeler, « Hegel et Machiavel: Renaissance italienne et idéalisme allemand », *Archives de Philosophie* 41, 1978, pp. 435-467.

⁴⁶ §105. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 149 ; *Rechtsphilosophie*, p. 203.

⁴⁷ Joachim Ritter, «Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik» in *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1975, p. 219.

résultat du désaccord est, soit on agit immoralement selon son inclination immorale, soit on agit moralement, en vertu de sa volonté *contre* son inclination immorale. Pour avoir une valeur morale, une action doit non seulement être conforme à la loi morale, mais encore être accomplie par devoir. Autrement dit, la valeur morale d'un choix n'est pas une fonction du contenu de la décision en tant que telle, mais de *l'opposition* entre l'inclination et la loi morale ainsi que de la volonté d'agir dans une situation de conflit entre celles-ci⁴⁸.

La philosophie hégélienne du droit s'intéresse à l'ensemble de termes de la philosophie morale de Kant, c'est-à-dire de la constellation qui relie la loi morale, la volonté et l'inclination dite naturelle. Une action est morale, nous l'avons vu, en fonction du *désaccord* entre la loi morale et l'inclination naturelle. La moralité d'une action est mesurée par la quantité de volonté nécessaire pour l'emporter sur l'inclination naturelle dont la tendance est d'agir autrement. La moralité se mesure donc par la force de la volonté à la moralité. C'est cet aspect de la philosophie kantienne qui est particulièrement intéressant pour notre démarche. L'antagonisme intérieur qui détermine la moralité de la morale, ce *conflit* qui oppose la force de la volonté à la résistance de l'inclination naturelle, illumine l'insistance de Hegel sur l'immanence de la vérité dans la *force* de la volonté et de la nécessité de la *résistance* à cette force, c'est-à-dire la *résistance*, pour réaliser le contenu de la loi morale, pour la rendre vérité effective. C'est donc en introduisant la notion de volonté dans la morale qu'il devance ses prédécesseurs, surtout les théoriciens du droit naturel. L'essence de la volonté, pour Kant comme pour Hegel est la force de l'opposition. Le principe fondamental de Kant est que la morale présuppose *formellement* la volonté. La volonté avant tout contenu, avant toute expérience du monde, mettant ainsi intégralement en valeur la validité du choix fait par la volonté et surtout l'*autonomie* de ce choix. C'est l'autonomie de la volonté qui garantit son autorité et sa souveraineté par rapport à l'action morale. « L'autonomie de la volonté est cette propriété qu'a la volonté d'être à elle-même sa loi (indépendamment de toute propriété des objets du vouloir). »⁴⁹ Le principe de l'autonomie est donc « de toujours choisir de telle sorte que les maximes de notre choix soient comprises en même temps comme les lois universelles dans ce même acte de vouloir »⁵⁰. L'universalité de la volonté est l'achèvement du formalisme kantien. La portée de la philosophie morale de Kant consiste à introduire la *liberté* dans la tradition du droit

⁴⁸ Kant, *Fondements de la Métaphysique des Mœurs*, Victor Delbos (trad.), Paris, Librairie Delagrave, pp. 94-9.

⁴⁹ Kant, *Fondements*, p. 169.

⁵⁰ Kant, *Fondements*, p. 169.

naturel (exemplifiée par Hobbes) pour laquelle la moralité et les consignes morales sont bien humaines, mais dans la mesure où elles sont données à l'homme par une instance *extérieure*, qu'il s'agisse de Dieu ou d'une idée transcendante de la nature. L'homme est davantage libre de choisir d'obéir aux « maximes » qui lui sont « naturelles », et cette liberté, cette autonomie, est l'essence de sa moralité. La philosophie morale de Kant exige qu'on dépasse la connaissance des objets, et entreprend une « critique du sujet » afin d'appréhender la « proposition synthétique » qui « commande apodictiquement » et serait donc connaissable entièrement *a priori*⁵¹.

C'est par rapport au vrai sens de l'« éthicité » qu'advient la rupture définitive avec la *Métaphysique des Mœurs* de Kant. Un comportement est « éthique » (*sittlich*), selon Kant, lorsqu'il est conforme à la « loi éthique » (*Sittengesetz*). Un comportement éthique se réalise sous l'égide de l'autonomie et de la liberté de la volonté, l'homme pouvant se donner, dans le médium de la raison pratique, les fins et les principes de ses propres actions⁵². Hegel insiste pour qu'on différencie entre le composant qui réunit la volonté et l'action de manière strictement subjective, la moralité (*Moralität*) et l'« éthicité » (*Sittlichkeit*) qui réfère à l'unité de la volonté et l'action en rapport à une collectivité⁵³. Cette différenciation est au centre de la démarche de la *Philosophie du Droit*. Elle constitue un renouvellement du concept de l'éthicité largement supprimé par la montée historique de la subjectivité dans la doctrine chrétienne⁵⁴ et une synthèse de la philosophie politique antique sur l'arrière-fond de la modernité⁵⁵. Le formalisme kantien qui situe *toute loi* morale dans un rapport de volonté, c'est-à-dire de force et de résistance finit, comme tout formalisme aux yeux de Hegel, par être enfermé dans son abstraction du contenu. L'axe de cette immobilité est la notion de l'« autonomie », précisément cette découverte que Kant met en valeur comme le centre de son système moral et comme le fondement du fameux impératif catégorique. La philosophie morale de Kant se fige, du point de vue de Hegel, dans un subjectivisme, dans une myopie subjective, se montrant incapable de s'engager concrètement avec les problèmes du monde. Hegel différencie entre ce que Kant nomme « éthicité » et sa propre

⁵¹ Kant, *Fondements*, p. 170.

⁵² Kant, *Kritik der praktischen Vernunft* Werkausgabe VII, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1974, pp. 142-3; (A57-A58).

⁵³ Cf. §486. *Encyclopédie III*, pp. 282-284 ; *Enzyklopädie III*, pp. 304-305.

⁵⁴ Joachim Ritter, « Moralität und Sittlichkeit », p. 292.

⁵⁵ Karl-Heinz Ilting, « The Structure of Hegel's "Philosophy of Right" » in Z.A. Pelczynski (éd.) *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, p. 61.

conception qui comporte un côté objectif⁵⁶. C'est surtout dans ce contexte que les systèmes de Kant et de Hegel divergent. Ce que Kant appelle l'« éthicité » (*Sittlichkeit*) consiste en une sorte d'unification de la volonté. Hegel, en revanche, insiste sur la distinction entre la conception kantienne de l'éthicité qui réunit la volonté et l'action de manière strictement subjective (ce qu'il appelle la « moralité ») et ce qu'il considère digne de la désignation « éthicité » : l'unité de la volonté et l'action en rapport avec une collectivité⁵⁷. C'est cette fissure entre l'univocité de la moralité au sens kantien et l'éthicité comme une économie de mouvement qui est notre objet. L'éthicité n'est réductible ni à la somme de ses lois morales, ni à la qualité empirique de ceux qui se comportent selon ses consignes⁵⁸.

La *Philosophie du Droit* suit le développement de la volonté qui émerge de l'accomplissement de l'« Esprit objectif » de la *Philosophie de l'Esprit*. Dans son ensemble une théorie de l'État comme unité organique, la *Philosophie du Droit* entame le droit dans sa forme la plus concrète et la plus immobile, celle du *droit abstrait*. La liberté, affirme Hegel, a « sa base de départ dans la volonté ». La volonté est libre, « à ce point que la liberté constitue sa substance et sa destination. Il s'ensuit que 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. »⁵⁹ Au départ du développement du droit, la volonté libre est dans sa forme la plus pure, et la plus abstraite. Mais suite à l'économie du mouvement conceptuel qui nous est familière, pour être effectivement vraie, pour s'appréhender dans la réalité vraie de ce qu'elle est, la volonté libre se concrétise, se découvre comme objet au monde. Non pas par « choix » : il ne s'agit pas de la liberté au sens commun (celle des sciences anthropologiques ou psychologiques), mais d'une nécessité du concept, de la liberté au sens hégélien, c'est-à-dire de la conscience de la nécessité rationnelle. La forme la plus immédiate et concrète de cette volonté est la *propriété*, « la sphère du droit formel et abstrait, à laquelle appartiennent non seulement la propriété dans sa forme médiatisée comme contrat, mais aussi la violation du droit, c'est-à-

⁵⁶ Karl-Heinz Nusser « Das Kriterium der Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35, 1981, pp. 555-558.

⁵⁷ Cf. §486. *Encyclopédie III*, pp. 282-284 ; *Enzyklopädie III*, pp. 304-305.

⁵⁸ Alors que cela n'a pas de conséquences pour notre analyse de la conception hégélienne de l'« éthicité » en tant que telle, il est important de rappeler que l'on a souvent reproché Hegel d'une lecture inexacte de la « moralité » kantienne. Cf. Bernard Bourgeois, « Le sujet du droit » in *Études hégéliennes*, Paris, P.U.F., 1992, p. 139 ; Michèle Jalley, « Kant, Hegel et l'éthique » in Jacques D'Hondt (éd.), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, P.U.F., 1974, pp. 149-50.

⁵⁹ §4. *Ph.R.*, 7: 46; *Ph.D.* (Derathé), pp. 70-1. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, p. 295.

dire le crime et la peine. »⁶⁰ Le premier rapport avec autrui est donc celui qui s'instaure dans la « propriété ». Celle-ci passe ensuite dans le moment du « contrat » dont la négation est l'« injustice ». Le *contraint* constitue le rapport le plus fondamental avec le monde, le lien de la concrétisation de la volonté. Dans ce premier volet du développement, Hegel s'accorde avec l'analyse du « droit privé » de la *Métaphysique des Mœurs* de Kant ainsi qu'avec un nombre de principes de droit naturel inspirés du *Léviathan* de Hobbes. Selon ceux-ci, l'homme est porteur de certains droits et chargé d'un unique devoir de base, celui de reconnaître ces mêmes droits et ce même devoir en autrui. La légitimité ou la rationalité du comportement individuel dépendra de la nécessité de son universalisation. L'instance fondée sur la reconnaissance de ces droits qui sont propres à la sphère privée exige l'universalisation de cette expérience individuelle du droit. La vraie liberté devient celle qui relève des principes transindividuels, dont l'appui est le *bien*. « La volonté qui, partant de l'existence empirique extérieure, s'est réfléchiée en elle-même et se présente comme singularité subjective par opposition à l'universel, cet universel étant, pour une part, quelque chose d'intérieur — le Bien — et, pour une autre part, quelque chose d'extérieur, — un monde donné — et ces deux côtés de l'Idée ne se présentant que médiatisés l'un par l'autre. »⁶¹ Le rapport à soi matérialisé dans le droit privé comme rapport immédiat à la propriété ne peut être atteint qu'en objectivant cette immédiateté⁶². Ceci étant, l'immédiateté devenue autre n'est plus l'immédiateté. Elle est plutôt la conscience d'elle-même comme devenue autre, c'est-à-dire la sursomption de l'immédiateté (de la propriété), le passage en *moralité*. Et pourtant le bien, le but de la moralité n'a de sens que quand il se réalise. « Mais le bien qui est ici posé comme but universel, ne doit pas rester dans mon être intérieur, il doit se réaliser. En d'autres termes, la volonté subjective exige que son être intérieur, c'est-à-dire son but, reçoive une existence extérieure et qu'ainsi le Bien soit réalisé dans l'existence extérieure. La moralité, ainsi que le premier moment du droit formel ne sont donc l'un et l'autre que des abstractions dont la vérité est constituée seulement par l'éthicité »⁶³. L'éthicité est donc l'unité de la volonté en tant que concept et la volonté de l'individu. Elle est l'*idée* de la liberté, la vérité effective du bien. Elle est la

⁶⁰ §33. Addition. *Ph.R.* 7: 91; *Ph.D.* (Derathé), p. 93. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, p. 295.

⁶¹ §33. *Ph.R.*, 7: 87; *Ph.D.* (Derathé), p. 92. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, p. 295.

⁶² §104. Addition. *Ph.R.*, 7: 202; *Ph.D.* (Derathé), p. 148. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, p. 295.

⁶³ §33. Addition. *Ph.R.*, 7: 91; *Ph.D.* (Derathé), p. 93. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, p. 295.

dynamique du rapport entre l'individu se rapportant activement au bien, construisant à chaque moment la constellation de bien et de vie concrète conformément à la richesse du principe du bien, lui-même un concept en devenir. On sait que « *Sitte* » signifie (comme le mot grec, *éthikê*) la coutume, les mœurs, d'une vie collective⁶⁴. L'éthicité exprime ce qui est passé dans cette vie, le mouvement d'intégration dans une totalité organique⁶⁵.

§ 6. Force, autorité et éthicité.

Le sujet moral qui achève la section précédente, « La moralité » a su se comporter conformément au bien moral. Mais le bien dans cette forme, celle de l'aboutissement d'une moralité concrète, n'est qu'une loi objective et donc totalement abstraite. Il s'agit d'un simple « devoir-être » de type kantien. Extérieur à la subjectivité humaine, le bien pourrait très bien valoir sans qu'il soit question d'un monde qui se plie à son contenu. La cohérence de la moralité n'est pas conditionnée par la réalité concrète de ses consignes. Avec l'avènement de l'éthicité, on dépasse les perspectives morales reliées à l'individu. Les questions du bon comportement, de la justice et de l'autorité sont passées dans la sphère de la collectivité. La philosophie du droit présente l'autojustification de la collectivité organisée et montre la nécessité historique de l'État qui est identique à cette collectivité. Car l'État sera la forme définitive de l'histoire universelle, le moment de la suppression de toute contingence humaine. Autrement dit, il sera le moment de *l'essentialisation du conflit*. Même plus qu'ailleurs, la section ultime de la *Philosophie du Droit* montre en quoi le processus qui consiste à se débarrasser du contingent et de découvrir la rationalité, donc la nécessité des phénomènes extérieurs, n'est autre que la pénétration dans l'essence de l'opposition du *conflit* et de la *violence*. Si la matrice du système hégélien consiste en un réseau d'oppositions qui, selon la logique de l'*Aufhebung*, ne se font jamais abroger mais qui sont plutôt préservées en négation, alors la trajectoire du hégélianisme correspond à la construction de *l'essentialité du conflit*. Le système n'est pas une singularité pure d'identité absolue. Il est un treillis construit sur la richesse de l'hétérogène, du ressentiment, de la lutte, de la résistance, du « *non* ».

⁶⁴ Cf. la note du §151 où Hegel relie « *éthos* », « *Sitte* », à « *ethos* », « *Gewohnheit* », évoquant aussi Aristote, *Éthique à Nicomaque*, (103 a 17). Jean-Pierre Lefebvre et Pierre Macherey, *Hegel et la société*, Paris, P.U.F., 1984, pp. 18-19.

⁶⁵ Lefebvre et Macherey, pp. 16-17. Comme le note Ritter, vu que le principe hégélien d'éthicité, provient de la philosophie grecque et précisément au *polis* antique, le principe de cette troisième partie achève un cycle commencé dès les écrits de jeunesse. Ritter, p. 64. Cf. aussi, Otto Pöggeler, « L'Éthique dans la philosophie pratique » in *Études hégéliennes*, Paris, J. Vrin, 1985, pp. 124-5.

D'après Hegel, la faiblesse de la philosophie morale de Kant relève du fait que la conception du bien qu'elle présuppose comme son idéal n'est qu'une abstraction. Selon la logique de la simple moralité, dirait Hegel, rien n'empêche que cet idéal soit totalement sans détermination, qu'il n'y ait aucun monde concret dont le bien serait l'idéal. Malgré la découverte par Kant du rôle clé joué par la *volonté* dans l'action morale, le bien au sens de Kant ne serait pas modifié au cas où la volonté serait absente⁶⁶. Le bien et la conscience morale sont indépendants, « élevés chacun pour soi à la totalité »⁶⁷. La volonté est censée mesurer la correspondance du sujet (le bien) et de l'objet (la conscience morale), mais, aux yeux de Hegel, cette correspondance est un fait immobile. Le bien et la conscience qui y aspire sont soit totalement assimilables, l'un à l'autre, soit totalement différents. La règle de leur coalescence n'est pas comprise dans la logique de leur rapport. *Stricto sensu*, la logique hégélienne n'admettrait même pas qu'il s'agisse d'un rapport. Car tout rapport est un rapport *partiel* : à la fois le *moteur* d'une assimilation théorique ou présupposée possible et la ténacité d'une *résistance* à cette assimilation. Selon cette logique, le bien et la conscience morale sont infinis et cette infinitude se révèle être « inutile » : irréelle et irréalisable et, par ailleurs, radicalement a-politique. Car sans la détermination, c'est-à-dire la finitisation (partielle) du bien comme de la conscience morale, aucune politique ne sera pensable. C'est pour cette raison que Hegel affirme que le bien abstrait « se volatilise en une réalité sans aucune vigueur (*zu einem vollkommen Kraftlosen [...] abgeht*) ».⁶⁸ La moralité (*Moralität*), pour Kant comme pour Hegel dans la deuxième articulation de la *Philosophie du Droit*, est la forme de la volonté qui correspond à la subjectivité pure, c'est-à-dire à la conscience morale⁶⁹. La légalité (*Rechtlichkeit*) est la volonté comme objectivité totale, comme pur devoir-être. Sous cette forme le couple moralité/légalité ne se relie que selon une indifférence totale. Du côté de la moralité pure, le sujet se rapporte à la conscience morale qui lui est propre et dont la gravité est incommensurable : son essence *est* la subordination au code qui lui est immanente. Dans la mesure où il cesse d'être lui-même à partir du moment où il ne se plie plus à sa conscience, le sujet n'est plus libre. Du côté de la légalité pure, le code légal est pour le sujet un objet radicalement étranger par rapport auquel il est totalement désintéressé. La question de s'y plier ou non revient à une équivalence parfaite,

⁶⁶ Michèle Jalley, « Kant, Hegel, et l'éthique » in Jacques D'Hondt (éd.) *Hegel et le siècle des Lumières*, P.U.F., 1974, p. 150f.

⁶⁷ §141. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 189 ; *Rechtsphilosophie*, p. 286.

⁶⁸ §141. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 190 ; *Rechtsphilosophie*, p. 290.

⁶⁹ Sur le rapport entre la morale comme force d'autorité et la force physique, cf. Robert Spaemann, « Moral und Gewalt » in Manfred Riedel (éd.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, Bd. I, Freiburg, Rombach, 1972.

donc à une liberté au sens commun : rien ne lui est contraignant⁷⁰. Dans l'optique de la *Philosophie du Droit*, cette opposition constitue le résultat final et inutile du kantianisme, son sommet et son épuisement. Elle représente donc l'épuisement de la moralité kantienne, le moment de la moralité pure et celui du passage à l'éthicité hégélienne. Ce passage ne s'effectue pas à base de moralité, (ni de légalité), il se présente comme une suite *logique* de la purification dialectique de la moralité de type kantien. La nécessité dialectique de l'éthicité repose sur l'épuisement nécessaire de la moralité de type kantien. Cet épuisement n'est pas un moment moral, ne relève pas de la moralité : la dialectique est cynique. À la fin de la deuxième section de la *Philosophie du Droit*, la moralité se révèle donc inadéquate, figée, ne contenant pas en elle la possibilité de son propre dépassement.

Mais, au sens traditionnel, c'est précisément cette *limitation*, la mise en relief de la frontière entre le moral et l'amoral, qui assure la *force* de son autorité. La moralité est cette force qui se rapporte à ce qui n'est pas de la moralité, sa *limite* est le point d'appui de sa *force*. Ceci est la logique générale de la transgression. La révolution de la pensée hégélienne consiste à transformer la loi *logique* de ce qui ne se veut aucunement logique, ce qui s'oppose radicalement à toute logique, ce qui est censé relever de l'a-logique même, c'est-à-dire de la morale. Car la morale est, on le sait, précisément ce qui *n'est pas* logique, ce qui transcende la logique, reposant plutôt sur la richesse et la substance irréductible de l'humanité. L'essence de la moralité est précisément ceci qu'elle ne se soumet pas à la logique. On reconnaît les *limites* du domaine moral par la remise en vigueur de l'instance de la logique. La moralité qui ne fait pas ce *travail de la résistance*, qui ne travaille pas l'a-moralité de ses bords, qui ne fait pas face à la présence de l'a-morale en tant que *question* de moralité, n'est nullement morale. La moralité pure et radicalement homogène, en revanche, est absolue parce qu'elle ne permet pas de résistance. En conséquence, n'admettant aucune *résistance*, elle n'a aucune *force*, aucune autorité. La morale ne se fait sentir que par la force d'une universalité prétendue par rapport à l'hétérogénéité morale, c'est-à-dire à travers l'espace de l'a-morale.

Nous avons déjà souligné que l'innovation kantienne consiste à introduire la *volonté* dans l'analyse de la morale. L'action morale selon Kant est celle qui part d'une volonté d'agir conformément à une maxime morale à l'encontre des inclinations « naturelles ». L'action morale comporte donc la *résistance* contre une *force* contre-morale, la moralité de l'action se mesurant comme la résistance nécessaire pour se conformer à la consigne en face de la

⁷⁰ §141. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 290-291.

tendance naturelle. Bien qu'un certain germe du rapport de force et de résistance soit présent dans la philosophie morale de Kant, la pierre de voûte de la philosophie politique de Hegel y est absente : la liberté. Car dans la constellation de la moralité kantienne, l'opposition entre la maxime (la consigne morale) et l'inclination naturelle est un rapport *d'extériorité* : hétérogène et non intéressé. Il n'y a que la volonté qui, en les engageant, les relie d'intérêt. En opposition à la tendance naturelle, le *choix* de se plier à la consigne morale se base totalement sur la volonté de s'y opposer. Leur lien est un rapport de contingence, leur interférence étant uniquement occasionnée par l'intervention de la volonté. Il est vrai qu'il s'agit bien de la liberté au sens commun : rien ne contraint l'action avant l'intervention de la volonté. En revanche, la liberté au sens de Hegel, implique que le sujet veuille choisir le nécessaire, que l'inclination et la maxime soit *antérieurement* liées, *déjà* saisies dans une réciprocité d'intérêt. La liberté hégélienne présuppose une immanence rationnelle dans le rapport entre le sujet et les consignes auxquelles il est confronté. En d'autres termes, l'extériorité de la consigne morale et de l'inclination naturelle chez Kant implique aussi que la résistance soit également externe. Elle n'est pas *a priori* constitutive du couple consigne morale—inclination naturelle, mais se rattache plutôt à la volonté de façon tout aussi extérieure. Alors que les termes fondamentaux de l'éthicité hégélienne sont aussi présents chez Kant, la logique structurelle de force et de résistance, est absente du système kantien. Le passage de la moralité à l'éthicité de Hegel consiste en l'intériorisation de la logique de force et de résistance, le devenir-immanent de l'antagonisme jusqu'alors considéré extérieurement.

§ 7. L'éthicité est l'idée de la liberté. L'élément éthique objectif. L'autoconscience effective. L'extériorité intérieure de la loi morale.

Intégration totale de la *volonté* dans le mouvement du contenu, *conscience* de cette volonté, de ses capacités de se réaliser, et *savoir* du « bien vivant » qui est son idéal mobile, « sa base étant en et pour soi et [sa] fin motrice », ceci est la conception de base de l'éthicité dans les paragraphes qui introduisent la troisième section de la *Philosophie du Droit*⁷¹. L'unité du concept de la volonté et de son existence y est présente dans chaque situation historique, dans chaque unité concrète, dans chaque individu. Chaque unité de volonté possède toute la constellation de l'éthicité, « chacun pour soi-même est la totalité de l'idée, et l'a pour base et contenu »⁷². Suite à cette unité organique, toute hiérarchie d'autorité morale, de devoir et

⁷¹ §142. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 31 ; *Rechtsphilosophie*, p. 292.

⁷² §143. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 31 ; *Rechtsphilosophie*, p. 293.

de droit se montrera présente en chaque individu. Dans l'éthicité, toute notion d'extériorité, de contingence est écartée. La rationalité en tant que nécessité provient des lois de l'intérieur. Et pourtant, selon la logique dialectique, toute unité est unité *de* deux côtés : (1) de l'« élément éthique objectif (*das objective Sittliche*) », le moment objectif de l'éthicité vient remplacer structurellement le bien abstrait développé dans la partie précédente et largement emprunté à la morale kantienne ; (2) de la « substance », comme « autoconscience effective »⁷³.

1. *L'élément éthique objectif est la substance concrète.* L'élément éthique, affirme Hegel, est le système des déterminations de l'idée. En tant que système, il est la rationalité même. C'est dans ce sens que la liberté au sens hégélien constitue le nécessaire voulu et le nécessairement voulu, le « cercle de la nécessité ». Dans l'éthicité, le bien forme une plénitude morale : la substance ou « l'accomplissement de l'objectif à l'aide de (*mit*) la subjectivité »⁷⁴. Les moments particuliers de cette liberté, de ce système hydraulique de nécessité, se présentent comme tant de forces, comme les « puissances éthiques » qui gouvernent la vie des individus⁷⁵. Comme tout concept, le concept de la liberté n'a pas de sens sans qu'il se détermine concrètement. Mais étant, dans un premier temps, la plénitude même de l'élément éthique, l'individu n'en est pas conscient. Les déterminations concrètes qui constituent sa vie sont perçues comme contingentes ou accidentelles. L'éthicité est bien une puissance, mais, à moins que l'individu ne s'engage, à moins qu'il n'exige que cette *puissance* s'adresse à la *particularité* de son expérience, il n'appréhende pas sa vie comme immergée dans l'éthicité. L'éthicité lui apparaîtrait comme complètement externe, comme « sous les traits de dieux existants en soi et pour soi, en face desquels l'agitation vaine des individus n'est qu'un jeu tumultueux »⁷⁶. Ceci est le vrai sens de la substance sur le plan de la philosophie pratique : selon son côté objectif, l'élément éthique n'est pas connaissable comme nécessaire. Sur le plan objectif, l'éthicité *est* l'autoconscience. L'éthicité est l'élément de la liberté et du savoir absolu de soi-même.

2. *La substance est l'autoconscience effective.* La substance apparaît d'abord comme élément subjectif. La particularité de l'éthicité revient donc à ceci qu'elle réunit intérieurement la liberté du sujet et la maxime morale à laquelle elle se rapporte. Mais, comme il s'agit d'un

⁷³ Cf. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne*, Paris, Aubier, 1989, pp. 239-243.

⁷⁴ §144. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 191 ; *Rechtsphilosophie*, p. 294.

⁷⁵ §145. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, p. 294.

⁷⁶ §145. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 192 ; *Rechtsphilosophie*, p. 294.

rapport, c'est-à-dire de l'*altérité*, l'éthicité se vit doublement. Selon une structure analogue à celle que nous avons vue dans la dynamique de la volonté, la *force d'autorité* est nécessairement double.

(1) Étant un contenu-à-mettre-en-valeur, l'autorité *s'oppose* à ce qui est en vigueur, à ce qui se fait valoir au présent. Le statut ontologique de l'autorité est à l'appui du *décalage* entre l'inclination du sujet et la conjoncture visée par l'autorité. « Pour le sujet, la substance éthique, ses lois et pouvoirs ont d'un côté, en tant qu'ob-jet, la relation [qui fait] qu'*ils sont* au sens suprême de l'autonomie, — une autorité et [une] puissance absolues, infiniment plus fermes que l'être de la nature »⁷⁷. Alors qu'intériorisée dans la subjectivité individuelle, la force morale de l'éthicité n'est pas moins une force. Toute force est force extérieure (qu'il s'agisse d'une force intérieurement extérieure comme nous l'avons vu dans les constellations de « force et entendement »). S'il s'agit d'autorité, il y a force de normalisation étrangère au sujet⁷⁸.

(2) Il ne s'agit pourtant pas d'une extériorité radicale ou absolue. Si le rapport entre le sujet et l'autorité à laquelle il se rapporte était infini, il n'y aurait aucune inclination à respecter ces consignes. L'essence de l'autorité est justement la *contrainte* qu'elle comporte. Pour nuancer le principe de l'éthicité, Hegel évoque les « lois naturelles » qui gouvernent le mouvement des « objets naturels » : le soleil, la lune, les montagnes, les rivières. Les lois qui organisent ce mouvement sont absolument irrévocables, absolument inévitables. Tout élément de contingence, d'accident, de non-nécessaire, en est donc absent. La *résistance*, au sens où nous avons utilisé ce terme, n'a pas d'instance dans la nature. Être objet des lois de la nature, c'est s'inscrire dans un équilibre qui, par essence, ne supporte pas de perturbation extérieure déstabilisante, car, par essence, elle n'a pas d'extérieur. Alors qu'il est commun d'évoquer les forces absolues présentes dans la nature cette représentation est profondément fautive⁷⁹. Car la force absolue n'est pas la force. La force absolue ou non

⁷⁷ §146. *Pb.R.*, 7: 294-5; *Pb.D.*, p. 33. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 294-295.

⁷⁸ Sur le rapport entre les impulsions naturelles et morales d'une part et la « moralité » d'autre, cf. Wolfgang Schild, « Der Strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegels » in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 35 (1981), pp. 446-453.

⁷⁹ Rappelons dans ce contexte le sentiment qu'exprime Hegel lors de ses excursions dans les Alpes bernoises, pendant son séjour, en Suisse l'été 1796: « Die Höhe der Felsenwand, von der er [der Staubbach bei Lautebrunnen] herabstürzt, hat allein etwas Großes, der Staubbach eigentlich nicht. Desto mehr hat das anmutige, zwanglose, freie Niederspielen dieses Wasserstaubs etwas Liebliches. Indem man nicht eine Macht, eine große Kraft erblickt, so bleibt der Gedanke an den Zwang, an das *Maß der Natur* entfernt, und das Lebendige, immer sich Auflösende,

opposée n'a aucun sens dans la mesure où l'essence de la force est la *résistance* qui lui garantit sa substance ontologique. Selon ce critère, il n'y a pas de « force naturelle ». Autrement dit, du point de vue conceptuel (et non pas physique), ce qu'on décrit dans le discours des sciences naturelles en termes de force et d'inertie — un objet physique qui se met en mouvement suite au contact avec un autre objet déjà en mouvement, par exemple — n'est, dans le cadre de la *totalité* de la nature, que le déroulement harmonieux d'un nombre de processus *présupposés* par la naturalité de ces objets, c'est-à-dire par notre concept de la nature, inscrite dans un équilibre qui englobe toute perturbation particulière. La « vraie » force commence au moment de l'intervention de la volonté de l'homme, c'est-à-dire au moment de la contestation de l'homme à la naturalité de ce qui lui est imposé. Ceci est l'*anthropos* même de l'homme.

L'autorité morale est bien *autre*. Comme toute autorité, elle provient de l'extérieur. Elle est étrangère à l'inclination immédiate du sujet. Mais si l'autorité morale a une portée morale, c'est qu'elle communique avec quelque chose d'essentiel dans le sujet. L'individu lui confie sa déférence. Une maxime morale est précisément ce qui porte irréductiblement à l'essence de l'individu, ce qui se fait sentir immédiatement et sans recours. « D'un autre côté, poursuit Hegel, [la substance éthique, ses lois et pouvoirs] ne sont pas quelque chose d'étranger au sujet, mais il donne (*es gibt*) le *témoignage de l'esprit* à leur propos comme de *sa propre essence* dans laquelle il a son *sentiment-de-soi* et vit là comme [dans] son élément non différent de lui, — une relation qui est immédiate, plus identique encore que même *foi* et *confiance* »⁸⁰. Se rapporter à une consigne, c'est faire état de sa solidarité avec celle-ci. Qu'on comprenne la consigne, qu'elle se laisse travailler par l'intelligence du sujet, est déjà signe de cette solidarité, de sa présence dans l'esprit. La loi morale se présente donc comme le « témoignage de l'esprit », apparaissant dans un rapport intime, intégral et *a priori* avec l'esprit. L'esprit fait une expérience de la loi morale, non pas parce qu'elle se présente extérieurement à lui, mais parce qu'elle est *déjà en lui*. L'interne est l'externe : la loi morale, le contenu particulier de l'autorité morale générale est, pour des raisons déjà évoquées, nécessairement extérieure au sujet. Et pourtant, l'appréhension générale exige que la loi

Auseinanderspringende, nicht in *eine* Masse Vereinigte, ewig sich Fortregende und Tätige bringt vielmehr das Bild eines freien Spieles hervor. [...] » *Frühe Schriften*, p. 614. Autrement dit, l'expérience de la beauté naturelle est possible à partir du moment où l'on perd de vue la massive totalité de la nature, sa force absolue, portant plutôt son regard aux éléments particuliers de cette totalité. Dominant tous les champs sensoriels, la nature (dans les Alpes) n'a pas de sens esthétique, ni de contenu cognitif dans la mesure où elle n'admet aucune altérité.

⁸⁰ §147. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 33 ; *Rechtsphilosophie*, p. 295.

soit conceptuellement accessible, qu'il y ait accès à son contenu. L'*extériorité* de la loi est donc forcément *intérieure* à l'esprit : la loi est l'altérité en identité, l'autre est le même. Une autorité à laquelle on était complètement indifférente n'en serait précisément pas une.

Toute autorité vit donc de la contradiction existant à sa base, celle qui réunit la force et la résistance dans l'essence de la normativité. L'éthicité est cette plénitude de la contradiction de l'autorité : la contradiction qui rassemble la force et la résistance dans une même pensée. L'expérience de la morale est précisément cette tension irréductible entre *force d'autorité* extérieure et *résistance* intérieure, conscience de la possibilité de vivre autrement, de renier la maxime, de refuser la loi morale. Kant avait déjà compris que la moralité de l'action morale relève de la volonté, donc de la possibilité de refuser la maxime morale. Hegel repousse le seuil de la moralité plus loin en systématisant ce refus potentiel, cette résistance, et en l'inscrivant dans l'essence même de la force d'autorité morale. Il s'agit donc de faire valoir un principe éthique déjà présent, déjà accessible dans le mouvement de sa propre concrétisation. Éthique potentielle, c'est dans l'espace de la réalisation du potentiel que la vérité de l'éthique *a lieu*. Cet espace est le champ de la tension entre la force d'une loi dont l'essence est de s'imposer universellement et l'expérience concrète de cette particularité qui présuppose sa différenciation.

Chapitre VI

L'État comme dispositif de force

A. L'État et la religion

§ 1. Situation. Le rapport structurel de la religion et de l'État.

Dans le premier chapitre de cette étude, nous avons essayé de montrer dans quelle mesure la problématique du rapport de force et de résistance émerge d'une critique des tensions dynamiques entre les religions occidentales. Nous y avons suggéré que, depuis les textes fragmentaires des périodes de Tübingen et de Berne, en passant par les « Fragments sur la positivité de la religion chrétienne », jusqu'à l'« Esprit du christianisme et son destin », un même germe critique parcourt la trajectoire : la foi religieuse et le commandement moral et spirituel qui en découlent présupposent une *force d'autorité* qui, selon sa nature propre, s'oppose à l'expérience du croyant. Nous avons vu que la possibilité de la religiosité repose sur le *conflit* nécessaire entre la tradition positive du mandat religieux et la singularité irréductible de la foi personnelle. En grande partie issue de l'idéologie de la Réformation et de son attaque contre le monopole de l'autorité religieuse exercée par l'Église romaine, le déplacement de la médiation par les autorités en l'automédiation de l'individu met en relief l'antagonisme propre à l'expérience de la foi. En même temps, depuis ses toutes premières réflexions philosophiques, la question de la religion est liée à celle du pouvoir politique¹. Non seulement le déclin de la religion grecque serait attribuable à une mutation dans les rapports socio-politiques, mais l'ascension de la religion chrétienne n'est possible que par rapport à l'assurance d'une solidarité profonde de la classe politique².

Sur le plan de l'histoire universelle (*Weltgeschichte*), c'est la religion qui conserve les valeurs organiques d'un *peuple*, assurant la continuité de sa transmission historique, et rendant ainsi

¹ « Gerade für die Entstehung des neuzeitlichen Staates ist aber der religiöse Faktor von herausragender Bedeutung. So wichtig etwa für die gesellschaftlich-staatliche Entwicklung seit der Französischen Revolution die Differenzierung von Staat und Gesellschaft sein mag, so ist sie doch nicht grundlegend für den modernen Staatsbegriff überhaupt ». Walter Jaeschke, « Kirche und Staat bei Hegel », *Reports on Philosophy* 9 (1985) ; cf. aussi Franck Fischbach, 'Les rapports de l'Église et de l'État selon Hegel'. *Anglophonia* (17), 2005, pp. 361-369 et également les chapitres consacrés à ce sujet dans Robert B. Pippin & Otfried Höffe, *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge. Cambridge University Press, 2004.

² Cf. Adrien Peperzak, « Religion et politique dans la philosophie de Hegel » in Guy Planty-Bonjour (éd.), *Hegel et la religion*, Paris, P.U.F., 1982, p. 38. Peperzak voit dans une certaine « polémique tardive contre le catholicisme » de Hegel, une nouvelle version de la critique de Hegel de l'aliénation religieuse des fragments de Tübingen. Cette critique constitue, selon Peperzak, un « prélude à la critique feuerbachienne de toute religion positive et qui, en tant que symptôme de la dichotomie entre christianisme et sécularité, annonce l'athéisme moderne », p. 41.

explicite le caractère politique de cette continuité. « La religion est le lieu où un peuple se définit à lui-même ce qu'il considère comme la vérité ; une définition contient tout ce qui relève de l'essence de l'objet, dont la nature est ramenée à une simple détermination fondamentale en tant que miroir pour toute détermination, âme universelle de tout le particulier. La représentation de Dieu constitue donc la base générale d'un peuple »³. Cette autodéfinition, une différenciation de l'autre, est toujours un acte politique dans la mesure où elle constitue la mise en cause de la particularité du peuple par rapport à tout autre peuple. Comme nous l'avons déjà vu dans des perspectives différentes, l'affirmation de la particularité implique la résistance contre l'assimilation de l'autre, dans une homogénéité étrangère à celui-ci. Dans un premier temps, l'affirmation de l'un est le *refus* de l'autre, impliquant la réticence, voire la résistance contre l'identification à l'autre. Le refus comporte donc des enjeux de pouvoir, des modalités d'abjuration, de désaveu, de répudiation, de défense, voire d'apostasie, ainsi que des simulacres de provocation, d'offensive, ou d'assaut. La religion est ce substrat rationnel qui enveloppe l'identité du peuple dans son existence concrète, qui rattache le peuple à sa substance ethnique, ce lien ineffable qui semble transgresser l'irréductibilité de la raison historique à la vie concrète des citoyens, des croyants et des membres d'un groupe ethnique en forme de collectivité étatique. À partir de cette constellation l'histoire n'est rien moins que la mise en relief massive du drame de l'affirmation de soi, de l'identité ethnique comme acte de violence. L'affirmation de l'identité, qu'elle soit culturelle, politique ou autre est un acte de guerre. S'affirmer, être soi-même, c'est inévitablement se présenter en tant que belligérant⁴. S'orienter vers l'en- et pour-soi, c'est s'engager dans un mode conflictuel. L'identité d'un peuple est sa vérité. Si l'on entend par politique tout ce qui relève de la lutte du pouvoir, toute vérité est alors politique, la politique même. Le conflit international ou inter-ethnique, n'est donc pas, selon ce schéma, un phénomène malheureux qu'il faudrait éliminer des affaires humaines. Il est la nécessité même, relevant de l'essence de l'identité. Il n'est pas une contingence, il n'est ni irrationnel, ni insignifiant, ni inhumain.

L'unité que vise Hegel entre la politique et la religion subsiste, comme toute unité authentiquement dialectique, comme l'unité d'une différenciation. Au premier abord, on serait tenté de dire que la constitution d'un État et une doctrine religieuse ont bien peu en commun à notre époque. Pourtant, à la réflexion, du point de vue *structurel*, c'est-à-dire du

³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 48 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 70.

⁴ Cf. D.P. Verene, « Hegel's Account of War » in Zbigniew A. Perleczynski (éd.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 168-180.

point de vue des rapports qui assurent la consistance du concept et l'organisation des éléments des différents contenus, l'État et la religion ont des *intérêts* parallèles et étroitement liés. Il y a donc intérêt à différencier nettement entre les contenus respectifs d'une doctrine religieuse et des lois de l'État afin d'éviter les dangers de « la bigoterie et l'hypocrisie du fait d'une religion d'État », tout en admettant la continuité de contenu sur le plan du pouvoir ou de l'autorité.⁵ L'autorité formelle de l'État et de la religion, affirme Hegel, ont une « unique racine » et une « confirmation suprême » dans la religion⁶. La religion et l'État ont une unité d'intérêts du fait que l'un comme l'autre s'appuient sur la légitimité d'une autorité hiérarchique. De façon *synchronique*, cette légitimité autorise le pouvoir d'un membre de la hiérarchie par rapport à un autre ; qu'il s'agisse de l'organisation d'un conseil de ministres ou d'un conseil ecclésiastique. De façon *diachronique*, cette légitimité garantit la communication, d'une génération à l'autre, non seulement d'un contenu fondé sur une situation originelle (la singularité historique qui marque la naissance de la foi — l'évangile — ou la genèse d'une constitution) mais aussi l'exemplarité de ce contenu qui repose sur la singularité de la force d'autorité. Comme nous l'avons souligné dans notre discussion sur la « Vie de Jésus », l'autorité de la foi se fonde au moment de la *disparition* définitive de l'origine de l'autorité. De la même manière, l'autorité authentique de l'État se manifeste au moment de la disparition de la *nécessité* de se comporter de telle ou telle façon. La religion et l'État sont également préoccupés de la préservation de la force de ce contenu, de la viabilité structurelle opposée à la résistance tenace des points de vue différents, c'est-à-dire à la contingence des individus divers au travers du mouvement du temps. Autrement dit, la religion et l'État ont pour point commun la logique structurelle de force et de résistance qui les organise indépendamment de leurs teneurs respectives : la force de l'autorité n'est pas identique à la matière ou au contenu que cette force cherche à faire valoir, n'est pas un objet à transmettre d'un élément du dispositif étatique ou religieux à un autre. Elle est la *structure* et la *possibilité* même de la transmission, la possibilité de la communication institutionnelle dans l'histoire, de la reconnaissance, du respect et de la foi. L'autorité politique *est* une foi, le croyant un sujet politique.

Deux textes clés articulent le rapport entre l'État et la religion dans la pensée hégélienne : une constellation essentielle de l'unité des côtés subjectif et objectif de l'esprit, et de la continuité de la progression dialectique de l'esprit. Premièrement, dans un long

⁵ Jean-Louis Vieillard-Baron, 'La tragédie de la vie'. *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 132(1), 2007, pp. 43-55.

⁶ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 341; *Philosophie der Geschichte*, p. 531.

développement qui fait l'objet de l'Addition au § 270 des *Principes de la Philosophie du Droit*, Hegel prolonge la réflexion sur les deux concepts, dans une optique politique, en se demandant comment se déploient les rapports de pouvoir qui ont toujours traduit un certain antagonisme entre l'Église et l'État. Deuxièmement, dans une Addition au § 563 de la deuxième édition de la *Philosophie de l'Esprit* (1827), (puis rajoutée, avec un certain nombre de changements au § 552 dans la troisième édition de 1830), Hegel traite de la relation formelle qui organise l'opposition entre l'Église chrétienne et l'État, approfondissant ainsi sa conception de l'État quant aux rapports de celui-ci avec l'éthicité et la morale en général, et opérant une distinction prêtant à polémique entre le catholicisme et le protestantisme. La première version de l'Addition est encadrée dans la progression de l'art à la religion dans la dernière section de l'*Encyclopédie* : l'« Esprit absolu ». « L'art du beau, y affirme Hegel, a son avenir dans la religion vraie »⁷. Cette religion vraie sera la concrétisation de l'esprit dans l'histoire universelle. Comme la forme la plus développée de la collectivité humaine, l'État se montre le lieu idéal de cette concrétisation. C'est pour cette raison que Hegel choisit d'inscrire une longue digression sur le rôle que joue la religion par rapport à l'horizon du système. La généralité de ce propos permet en même temps à Hegel de le transposer en Addition au § 552 dans l'édition suivante (1830). Cet alinéa (auquel nous limiterons notre analyse) situe l'État, dont le développement dialectique s'accomplit comme substance éthique au § 547, dans le mouvement nécessaire de l'histoire universelle comme l'« esprit pensant de l'histoire du monde »⁸.

§ 2. Le concept de la religion. La religion formelle et le fanatisme. l'État comme concrétisation de la religion.

L'analyse du rapport entre la religion et l'État commence par un rappel de l'opposition habituellement opérée par le sens commun. Comme la religion aurait comme objet la « vérité absolue », elle paraît être naturellement indéterminée, tournée vers l'infini. « Comme intuition, sentiment, connaissance par représentation qui a affaire à Dieu comme à la base et [à la] cause illimitées auxquelles tout est suspendu, elle contient l'expérience que tout aussi se trouve saisi dans ce rapport et atteint dans lui à sa confirmation, [à] sa

⁷ §563. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 350 ; *Enzyklopädie III*, p. 372.

⁸ §552. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 333 ; *Enzyklopädie III*, p. 353. Cf. Jaeschke, Walter, « Christianity and secularity in Hegel's Concept of the State ». *Journal of Religion* 61(2), 1981, pp. 127-145.

justification, [à] son assurance »⁹. Ouvrant sur l'infini, la religion ne saurait, selon ce point de vue, se laisser freiner par les impuretés du fini. Comme son objet est l'illimité même, son activité consiste à se délivrer du limité, du déterminé, de ce qui est borné par le réel. Formellement, elle est strictement subjective. Les indices de sa vérité renvoient aux expériences internes, aux sentiments et aux impressions, au strictement non-intersubjectif. L'opacité de cette représentation subjective n'éluide pourtant pas la nécessité de se *réaliser* concrètement. Car dans l'univers hégélien, le vrai *est* le réel, l'effectif. Alors la réalité concrète de l'État s'enracine dans le côté réel de la religion, s'appuyant sur sa vérité objective. La religion dépend donc de l'État dans la mesure où elle y réalise absolument ce qu'elle est dans son immanence. Supérieure à l'État du point de vue de la raison, la religion le suit dans l'ordre du déploiement dialectique. « État et lois, tout comme les devoirs, obtiennent dans cette relation la plus haute authentification et l'obligation suprême pour la conscience ; car même État, lois et devoir sont dans leur effectivité quelque chose de déterminé qui passe dans une sphère supérieure comme dans sa base »¹⁰. La religion est donc posée en situation de supériorité *virtuelle*. Autrement dit, la religion est la vérité *en-soi* à laquelle la concrétisation de l'État aura été nécessaire afin de devenir *pour-soi*. Dans ses grandes lignes, cette structure nous est connue. Bien que la religion retienne la vérité absolue, cette dernière ne se dévoile pas immédiatement. Il ne s'agit donc pas d'une révélation spontanée et non-réfléchie. Au contraire, c'est surtout le *travail* de pénétration dans la réalité du déjà-connu, le maniement des formes pures dans un engagement avec la diversité du réel, avec la résistance de l'hétérogénéité, qui permettra de parvenir à l'effectivement vrai.

Hegel cherche à préciser le double caractère de cette opposition mobile afin de souligner un certain nombre de pièges d'analyse « classiques » ; avant tout celle qui consiste à surdéterminer la dimension *subjective* de la religion, privant ainsi la religion d'une concrétisation et l'État d'une vérité universelle. « Ceux qui veulent en rester à la forme de la religion en regard de l'État se comportent comme ceux qui, dans la connaissance, sont d'avis qu'ils ont ce qui est juste lorsqu'ils en demeurent toujours à la seule *essence* et ne procèdent pas de cet abstrait jusqu'à l'être-là, ou comme ceux qui ne veulent que le *bien*

⁹ §270. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, « Lignes fondamentales de la Philosophie du Droit » *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne*, Paris, Aubier, 1989, pp. 83-85 ; *Philosophie des Rechts*, p. 417.

¹⁰ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 85 ; *Philosophie des Rechts*, p. 417.

abstrait et réservent à l'arbitraire de déterminer ce qui est bon »¹¹. Dans la mesure où elle retient la vérité absolue en soi, la religion constitue la *force infinie* de la raison. En soi, cette force ne trouve pourtant aucun appui, aucune opposition, aucune *résistance*. Elle n'est que force virtuelle ou potentielle, une projection du *dynamis* aristotélicien, n'atteignant pas la complétude avant de se réaliser. Formellement capable d'envisager le bien comme l'idéal de la vie humaine, elle est incapable de lui donner un contenu. La puissance formelle *présuppose* donc l'impuissance de fait. Cette impuissance est artificiellement remplacée par la concrétisation réactionnaire ou radicalement négative. Ayant tout investi en principe, en sentiment et en représentation de la foi, le sujet de la religion radicale n'est pas capable de se mettre à l'écoute du surgissement concret de la vérité réelle. Impatient de voir sa vérité formelle immédiatement exposée au monde, ce sujet se contente de son imposition totale et univoque. Le résultat en est le fanatisme : le rapport absolu et immédiat à la vérité formelle exclut toute considération de la concrétisation. Ce qui ne relève pas directement et immédiatement de la doctrine religieuse est considéré comme radicalement arbitraire – manifestation la plus concrète de l'esprit formel d'un État et de ses lois. Mais les lois édictées par un État sont effectivement déterminées par la subjectivité aveugle d'un fanatisme, et il n'y a aucune raison de se fier à leur légitimité. L'indifférence qui caractériserait le rapport entre la vie spirituelle et les droits et obligations des citoyens se manifesterait ainsi : « Pour le juste il n'y a pas de loi ; soyez pieux, et vous pouvez faire par ailleurs ce que vous voulez, — vous pouvez vous abandonner à l'arbitraire et à [la] passion propres, et renvoyer les autres qui de là souffrent injustice à la consolation et [à] l'espérance de la religion, ou, pis encore, les rejeter et [les] maudire comme irréligieux »¹². Sans engager la réalité spirituelle de la société, l'esprit subjectif représenté par la religion n'aurait aucune réalité. Cet engagement consiste à remettre en cause la divergence, la différence, la pluralité de l'expérience réelle (étatique) de la religion. C'est la résistance produite par un tel engagement qui rend possible la vérité du vrai. Car la réalité *est* la résistance. La réalité est la résistance à l'imposition fanatique, monolithe, instantanée de l'idée formelle et sans contenu. Voilà la tyrannie structurelle de l'homogène : massive, omniprésente, spontanée. Radicalement spontanée, la religion formelle n'a pas d'histoire ; radicalement omniprésente, elle ne se rattache à aucun lieu. L'homogénéité rigoureuse et radicale ne se laisse pas concevoir. Seul est concevable ce qui se laisse altérer, ce qui peut se présenter comme objet, ce qui n'existe que par rapport à l'autre sur l'horizon de l'hétérogénéité.

¹¹ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 85-87 ; *Philosophie des Rechts*, p. 418.

¹² §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 87 ; *Philosophie des Rechts*, p. 418.

Le *fanatisme* religieux est le résultat de la réalisation immédiate et spontanée des consignes d'une religion subjective qui n'a pas subi le travail de rassemblement de la diversité du réel. Le fanatisme résulte de l'obéissance exclusive à ce que la religion a de subjectif, aux impressions d'une doctrine qui n'a pas fait l'épreuve du réel. Il s'agit d'une religion pure dans le sens où la tranquille souveraineté de l'*en-soi* ne s'est pas fait bousculer par l'hétérogénéité du concret. Mais, en revanche, en tant que nécessité en-soi elle ne se reconnaît pas nécessaire, ne connaît pas la *réalité* de sa nécessité, ne perçoit pas qu'il s'agit d'une vérité nécessaire parmi d'autres possibilités non nécessaires et inférieures. Autrement dit, la religion fanatique relève de l'arbitraire, de l'opinion, du « bon plaisir ». « De ceux qui *cherchent* le *Seigneur* et dans leur opinion inculte assurent avoir tout *immédiatement* au lieu de s'imposer le travail d'élever leur subjectivité à la connaissance de la vérité et au savoir du droit objectif et du devoir ne peut venir que désintégration de toutes les relations éthiques, sottise et abomination — conséquences nécessaires de la tournure d'esprit de la religion qui s'en tient exclusivement à sa forme et se tourne ainsi contre l'effectivité et la vérité présente-là dans [la] forme de l'universel, des lois »¹³. Concrètement, le fanatisme correspond donc à un dégagement des contrôles pratiques, des droits et des devoirs relevant d'une collectivité d'intérêts : l'État. Apparaissant antérieurement à la religion dans la progression dialectique, l'État sert de concrétisation de son contenu en soi. Cette concrétisation lui faisant défaut, le fanatisme néglige la masse polyvalente d'intérêts individuels et tire profit, à cet égard, d'une certaine facilité. Car évitant la diversité du réel, le fanatisme évite la mise en cause du monolithisme et la résistance qu'elle entraîne. Malgré l'évident pouvoir du fanatisme, il souffre, selon Hegel, d'une déficience. « Ce n'est pas la force mais la faiblesse qui en notre temps a fait de la religiosité un type *polémique* de piété, qu'elle aille alors de pair avec un vrai besoin ou encore simplement avec une vanité non satisfaite. Au lieu de plier son opinion par le travail de l'étude et de soumettre son vouloir à la discipline et de l'élever par là à l'obéissance libre, c'est faire bon marché des choses que de renoncer à la connaissance de [la] vérité objective, de conserver un sentiment d'oppression et donc de suffisance, et d'avoir en la béatitude divine déjà toute exigence pour pénétrer la nature des lois et des ordonnances étatiques, [pour] les contester et indiquer comment elles auraient à être, et cela, parce que provenant d'un cœur pieux, de manière infaillible et intangible ; car du fait qu'intentions et affirmations ont la religion pour base, on ne pourrait rien avoir contre elles, ni pour leur platitude ni pour leur

¹³ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 89 ; *Philosophie des Rechts*, p. 419.

incongruité. »¹⁴ La concrétisation est donc la devise de la force : sortie du monolithe de la doctrine pure et en soi. La religiosité monolithe n'est pas, comme certains le voudraient, un édifice de puissance, mais une écorce de faiblesse. Elle dispose, il est vrai, d'un pouvoir absolu, mais seulement dans la mesure où elle a une emprise absolue sur les consciences de ses partisans. La doctrine religieuse domine leur univers, toute expérience personnelle se faisant sous son emblème. « Polémique », la piété qui s'ensuit ne relève pas d'un respect convaincu ou délibéré, issu du difficile courage, nécessaire pour tourner le dos aux tentations du réel. Elle appartient plutôt à une affiliation aveugle, à un engagement absolu à jugement suspendu. En revanche, la religion qui se justifie en s'engageant dans la réalité des vies concrètes d'individus particuliers fait preuve de force et de courage. Cette religiosité « dialectique » se forme dynamiquement, en se mettant en rapport avec des figures de discipline et de volonté, en mesurant et en travaillant sa résistance à l'expérience particulière. En s'engageant dans le réel seul, en manifestant ce que Hegel, dans *l'Histoire de la Philosophie*, appelle « le courage du connaître », la religion aspire à l'authenticité¹⁵.

Du point de vue de la religion, l'État *est* cette concrétisation. La vraie préoccupation religieuse consiste à remettre en cause l'organisation étatique, c'est-à-dire à travailler ses formes comme autant de manifestations de la diversité humaine. Il est vrai que la religion peut s'opposer à l'État, mais dans cette opposition il y a une reconnaissance active. L'État forme la collectivité concrète dont relève, en principe, la religion. Le seul moyen de communication avec les résonances particulières d'une doctrine religieuse unique est le dispositif de l'État. Le support matériel des activités pratiques de la religion nécessite une ordonnance de biens et de services, de protections, de légitimité contractuelle, de reconnaissance d'intérêts. La viabilité de l'aspect concret de la religion est assurée par l'État. « L'entreprise de son culte consiste dans des *opérations* et [une] *doctrine* ; elle a besoin pour cela de *propriétés* et de *biens*, de même que d'*individus* consacrés au *service* de la communauté. De là s'instaure une relation entre État et communauté ecclésiale »¹⁶. L'État constitue le lien de communication entre la religion et le peuple. Il déploie les institutions dont la fonction est de concrétiser la subjectivité de la religion, de réaliser ses principes moraux. Ceci s'effectue dans l'ensemble de ses structures bureaucratiques, qu'il s'agisse des tribunaux, des commissions, des services économiques, des ambassades, des forces

¹⁴ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 89-91; *Philosophie des Rechts*, pp. 419-420.

¹⁵ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*. Francfort-sur-le-Main: Suhrkamp, 1971, p. 14.

¹⁶ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 91 ; *Philosophie des Rechts*, p. 420.

militaires de défense, des forces de l'ordre ou des institutions carcérales. Et surtout par les lois elles-mêmes ; les principes et les idées qui déterminent les valeurs et l'identité morale d'une civilisation y sont inscrits. Toute institution est organisée selon des idéaux subjectifs d'ordre religieux. Aucun établissement ne peut fonctionner empiriquement, à l'exclusion de tout principe universel politique. Bien entendu, le trait le plus marquant d'une communauté est sa constitution et l'ensemble de ses lois. C'est dans ces dispositions que l'on trouve les consignes particulières et concrètes qui agissent sur le comportement de l'individu en rapport avec tout un univers d'idéaux et de mœurs qui lui sont au premier abord invisibles. Dans les États les plus évolués, la médiation entre les principes moraux ou religieux propres à une société et les dispositifs étatiques qui les mettent en œuvre est telle que les citoyens ne se rendent même pas compte des principes qui déterminent leurs libertés civiles. L'État a intérêt à protéger les intérêts des groupes explicitement religieux et, étant donné que c'est la religion qui intègre l'État « pour ce qu'il y a de plus profond dans la tournure d'esprit (*Gesinnung*) »¹⁷, il a même intérêt à exiger des individus qu'ils appartiennent à un tel groupe. Les « communautés ecclésiales » ont le droit de se voir protéger par l'État. Les fins religieuses, même celles qui ne s'accordent pas parfaitement avec les intérêts immédiats de l'État, revendiquent la protection et l'assistance de celui-ci.

L'État représente donc l'ensemble des structures au travers desquelles se réalisent les activités du culte. Ces activités concrétisent, dans un mouvement d'« extérioration », le contenu *subjectif* du culte. « Dans la mesure où la communauté ecclésiale possède *des biens*, exerce par ailleurs *des activités* du culte et a pour cela des individus à son service, elle passe de l'[élément] intérieur dans l'[élément] mondain et donc dans le domaine de l'État, et se place du même coup *immédiatement* sous ses lois »¹⁸. L'activité du culte manifeste concrètement ce que Hegel appelle la « tournure d'esprit » (*Gesinnung*) : la forme concrète que donne le croyant à sa foi est sanctionnée et reconnue par l'État, constituant ainsi une sorte d'affirmation de cette foi dans le domaine public. En constituant l'expression du contenu, l'État le confirme comme véritable substance concrétisée, comme affiliée à l'éthicité du peuple.

¹⁷ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 91; *Philosophie des Rechts*, p. 420.

¹⁸ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 93-95; *Philosophie des Rechts*, p. 421.

§ 3. Doctrine d'Église et doctrine d'État. Monopoles subjectif et objectif. L'État n'est pas excepté de l'infinitude subjective ; l'Église n'est pas exceptée de l'existence civique.

L'État sert de soutien matériel à la concrétisation de l'esprit religieux. La religion est la vérité subjective ; la vérité en-soi de cet esprit religieux dont le devenir-pour-soi passe nécessairement par l'institutionnalisation étatique. Dans un premier temps, l'État se présente comme simple configuration objective s'opposant à la simplicité subjective de la religion. Il consiste dans l'ensemble des formes à remplir par la profondeur de la connaissance religieuse. Évidemment, aux yeux de Hegel, la situation myope qui découle de la surdétermination de la religion serait tout aussi éloignée de la raison que celle qui serait issue d'une surdétermination objective. L'originalité de la démarche hégélienne revient à ceci que, à partir de la logique dialectique de l'État, elle cherche à discréditer toute forme d'absolutisme. Nous avons vu que le fanatisme se produit lorsque le contenu subjectif de la religion domine totalement l'expérience de la foi, lorsque la dimension objective est minimisée de sorte que la vérité du concept n'a aucune dimension empirique. Dans une telle situation, l'État n'a tout simplement aucun rôle à jouer par rapport à l'infinitude de la foi religieuse. Vu que pratiquement aucune concrétisation de ce contenu n'est nécessaire, l'État en tant que mécanisme juridique et réglementaire de légitimation de la doctrine religieuse n'a aucune existence¹⁹. On aurait tort, affirme Hegel, de considérer l'État comme la simple assurance mécanique d'un ensemble de services concrets. Si l'État remplissait automatiquement les besoins matériels, législatifs et institutionnels de l'Église sans que celle-ci ne prenne en compte la profondeur éthique du programme étatique, la religion se retrouverait en situation absolue, c'est-à-dire dans la pauvreté de l'immédiat absolu : le fanatisme, pouvoir absolu. Hegel connaît les précédents historiques : il n'est pas question de supprimer le monopole subjectif de l'Église par les forces de l'ordre relevant du pouvoir légitime de l'État. D'un point de vue pratique, une telle campagne n'aurait aucun effet : en face de ces forces armées, l'État ne trouverait aucun adversaire. Les armes de l'Église sont d'ordre subjectif. Plus essentiellement, du point de vue de la dialectique spéculative, supprimer la dimension subjective de l'Église reviendrait à supprimer le support spirituel et rationnel de l'État.

Une religion subjective, non effective, est donc une religion appauvrie, un danger irrationnel, une expression spirituelle non authentique. Sur le plan juridique comme sur le

¹⁹ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 95 ; *Philosophie des Rechts*, p. 422.

plan « policier », l'État est l'armature pratique qui permet de rendre effective la religion subjective et de concrétiser son contenu pur. Cependant, alors que les périls de la religion uniquement subjective forment la motivation de sa réalisation, on aurait tort de vouloir faire valoir un concept exclusivement *objectif* de l'État. « L'État a lui aussi une doctrine, étant donné que ses ordonnances et ce qui vaut pour lui en général concernant le juridique, [la] Constitution, etc., est essentiellement comme loi dans la forme de la *pensée*, et en tant qu'il n'est pas un mécanisme, mais la vie rationnelle de la liberté autoconsciente, le système du monde éthique, alors la *tournure d'esprit*, et la conscience de cette même [tournure d'esprit] dans des *principes*, est un moment essentiel dans l'État effectif. »²⁰ Évidemment, comme tout concept vrai, le concept de l'État a deux aspects. Tout comme le vrai concept de la religion, il consiste d'une part en un principe universel subjectif destiné à se concrétiser et à se différencier dans le réel, et, de l'autre, en une « armature mécanique » qui lui est propre dont la fin est d'entreprendre la réalisation de ce principe. Alors qu'il est vrai que, dans le cadre de la transition de l'esprit objectif à l'esprit subjectif, la figure de l'État demeure *inférieure* à celle de la religion, c'est précisément à ce moment d'individualisation, de particularisation de la vérité religieuse qui aspire à l'universalité, que se révèle *l'hétérogénéité* de cette réalité que la vérité religieuse aurait voulu rassembler sans adversité, sans alternance, lui donnant aussi un contenu. Que l'État ait une doctrine implique qu'il ait aussi un contenu. Il n'est pas seulement une « armature » vide et passive à l'attente d'un contenu pour la remplir. Ou plutôt, toute armature inclut irrévocablement l'« armaturité », le concept de l'armature, l'être de l'armature. Toute armature se rapporte au principe qui l'organise, qui la particularise, qui l'inscrit dans une universalité à côté de toute autre armature. L'État représente la particularisation de la religion mais, dans la mesure où le *mode* de cette particularisation est *singulier*, c'est-à-dire singulièrement et nécessairement étranger à la religion, il revendique une réalité qui lui est propre, la réalité de l'État comme universalité de son principe.

La religion tend à se considérer le seul gardien de la substance éthique, indépendante de toute trace d'effectivité qui puisse compromettre sa pureté de principe. L'État, en revanche, est caractérisé par l'exclusivité de sa responsabilité *civile*. La religion, d'un côté, serait la richesse du concept, l'infinitude du contenu ; l'État, de l'autre, serait la perfection instrumentale, technocratique, la somme de ses consignes. Et pourtant, cette opposition contient le germe explicite de sa propre déconstruction. Le rôle de l'État consiste à

²⁰ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 97; *Philosophie des Rechts*, pp. 422-423.

s'engager matériellement pour préserver et pour gérer la religion, sa propre conscience éthique. La responsabilité de l'État consiste à réaliser des devoirs pratiques avec une rigueur machinale. Mais la *responsabilité* elle-même, qu'elle soit l'instrumentalité parfaite, la technique pure, la structure idéale, est essentiellement *éthique*. Car, même la structure pure ou l'instrumentalité la plus technocratique se charge tout au moins de la réalisation ou de la concrétisation de sa *structuralité*. De même, la religion subjective capable de s'engager dans un rapport de continuité avec l'État ne saurait s'en abstraire absolument. Le pouvoir absolu de la religion subjective comme le pouvoir concret de l'État se contaminent réciproquement. L'État n'est pas excepté de l'infinitude subjective ; l'Église n'est pas exceptée de l'existence civique²¹. D'une part donc, la religion n'est jamais purement subjective, n'est pas « quelque chose d'intérieur à la conscience morale ». Elle est, en tant que doctrine, « extériorisation, et extériorisation en même temps concernant un contenu qui est dans la connexion la plus intime avec les principes éthiques et les lois de l'État ou les concerne immédiatement eux-mêmes »²². Bien que la religion se montre capable de s'approcher du fanatisme à l'appui d'une subjectivité pure, son contenu monolithique ne prend un sens que lorsqu'il se concrétise, lorsqu'il s'engage dans la diversité du monde réel au moyen des institutions étatiques. D'autre part, un État strictement formel, simple échafaudage dépourvu de contenu, n'exprimant aucune doctrine, serait également dépourvu de sens. Aux yeux de Hegel, la rencontre entre l'État et l'Église constitue un rapport de réciprocité, une réciprocité qui ne peut se réduire ni à la doctrine de la religion, ni au soutien institutionnel de l'État. « État et Église se rencontrent donc ici directement, *en concordance* ou *en opposition*. La diversité des deux domaines peut être poussée par l'Église jusqu'à l'opposition abrupte selon laquelle, contenant dans soi le contenu absolu de la religion, elle considère le *spirituel* en général, et partant aussi l'élément éthique, comme sa part, l'État quant à lui comme une armature mécanique pour des fins extérieures non spirituelles, [elle] se conçoit comme le royaume de Dieu ou au moins comme son chemin et son parvis, l'État quant à lui comme le royaume du monde, i.e. de l'éphémère et [du] fini, [elle se conçoit] du coup comme auto-fin, l'État quant à lui comme simple *moyen*. »²³ L'opposition de l'État et de l'Église situe deux entités d'ordre différent, la religion détenant un statut plus élevé par rapport à l'autodéploiement de la raison. C'est le mouvement massif de cet autodéploiement perturbé par l'inégalité, par la diversité, voire par l'humanité

²¹ Cf. Gwendoline Jarczyk & Pierre-Jean Labarrière, *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?*, Paris, Aubier, 1989, pp. 289-290.

²² §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 97; *Philosophie des Rechts*, p. 423.

²³ §270. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 97 ; *Philosophie des Rechts*, p. 423.

des pratiquants. Car du point de vue de l'individu, la force absolue de n'importe quelle doctrine n'est que la brutalité indifférenciée. Cette puissance dont dispose l'individu est peut-être l'imprévu du système hégélien : la puissance de la différenciation et la puissance de l'individu enhardi par la ténacité du particulier, par le « non » obstinant, c'est-à-dire par l'humanité.

Pour préserver l'autonomie de l'Église et sa supériorité par rapport à la raison spéculative, Hegel insiste donc sur une certaine irréductibilité de l'État et du culte. La doctrine religieuse possède une deuxième dimension dont le destin ne sera pas de se réaliser simplement et complètement dans les institutions étatiques. Cette irréductibilité est la résistance à la religion subjective, une partie intégrale de toute religion, la charge morale de l'État. Conséquence générale : l'hétérogénéité est *l'être même du pouvoir*. Le pouvoir pur qui ne connaît pas d'adversaire n'est pas un pouvoir, la force pure à laquelle ne s'oppose aucune résistance n'est pas une force. Une communication vitale a lieu dans la constellation de force et de résistance qui se dresse entre l'universalité imposable et la particularité ou le non-assimilable. L'irréductibilité est la condition d'assimilation de l'État à l'Église.

§ 4. La Réforme. La force d'autorité dans L'Église et dans l'État. La religion et le peuple. L'affirmation de soi-même comme le refus de l'autre. L'éthicité. Qu'est-ce qu'une révolution religieuse?

Hegel insiste sur la nécessité d'inscrire la religion dans sa situation concrètement historique. Comme nous l'avons vu, il s'agit d'une préoccupation centrale depuis les débuts philosophiques de Hegel. Lorsque, dans les dernières pages de la *Philosophie de l'Histoire*, Hegel revient à nouveau à la question de la religion comme réalité spirituelle, c'est pour marquer, *en même temps*, le plus grand bouleversement *politique* de l'ère moderne : la Réforme. Comme l'explique Hegel, l'avènement de la Réforme relève d'un certain mouvement d'esprit historique, plus précisément, de l'épuisement de cet esprit dans une forme donnée, et de son renouvellement dans une autre. Mais ce mouvement et ce renouvellement surviennent sous le signe du politique, et, plus concrètement dans des structures marquées d'antagonisme, de conflit et de violence. « La Réforme est issue de la corruption de l'Église. La corruption de l'Église n'a rien de contingent, elle n'est pas seulement abus de la violence et de l'autorité. »²⁴ Il est vrai que l'Église dans sa conception

²⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*; p. 317 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 492.

médiévale n'était plus adaptée à l'esprit qui régnait à l'ère de la Réforme. Le décalage entre la structure institutionnelle de l'Église et l'esprit du peuple auquel elle est censée se rapporter atteint un seuil critique. La Réforme n'est donc pas un développement qui aurait pu ne pas avoir lieu. « La corruption de l'Église s'est développée spontanément (*aus ihr selbst*). »²⁵ La corruption de l'Église à la sortie du Moyen Âge n'est pas le résultat de quelque événement historique *extérieur*. Il ne s'agit pas de l'apparition accidentelle d'un personnage qui modifie fortuitement l'équilibre « naturel » des affaires, ni l'impact imprévu d'une catastrophe naturelle. Elle est la production de la rationalité de l'histoire, de l'intelligibilité des événements. Elle est l'inévitable nécessité de l'autorationalisation de l'esprit dans le monde.

Le terme de rapprochement de l'Église et de l'État est ici, comme avant, la force d'autorité. Le dérèglement de l'ordre religieux du Moyen Âge commence par la surconcentration d'autorité dans le pouvoir absolu de l'Église. La condensation de la force de contrôle et de répression dans l'institution de l'Église provoque une double aliénation : (1) le monopole de pouvoir ainsi produit devient une pure abstraction, s'éloignant de l'expérience particulière de la paroisse ; (2) celle-ci subit la répression autoritaire par laquelle l'individu est réduit à un automate de la foi, à un « esclavage de l'autorité »²⁶. Le couple sujet-objet, esprit-monde dont la logique assure la vérité religieuse dans des conditions de stabilité, se laisse pervertir par la surdétermination subjective de cette autorité religieuse sortie de ses gonds. L'aliénation du côté subjectif rend complètement extérieure et contingente l'autorité de l'Église et l'expérience du monde. Le croyant n'est plus en communication organique avec les fondements subjectifs de sa foi, et la réalité concrète lui devient ainsi une collection d'objets étrangers.

Tout État est unique. Il n'en existe pas deux qui aient rigoureusement les mêmes intérêts. Le désaccord est envisageable à tout moment. Mais la simple opposition d'un État à un autre à n'importe quel prétexte n'aurait rien de nécessaire, rien de rationnel, rien d'*historique* sans l'appui d'une rationalité plus riche. La trivialité d'un tel conflit ne serait que la contingence venue pour troubler sa légèreté éphémère. Un conflit authentique, en revanche, relèverait des racines rationnelles du peuple, de la matrice éthique, serait profondément et inexplicablement lié à un peuple, à sa situation historique : l'éthicité. La particularité de l'éthicité consiste en ceci qu'elle réunit dans des institutions concrètes (la

²⁵ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 317 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 492.

²⁶ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 317 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 492.

famille, la propriété privée, etc.) la vérité du peuple, l'autodéfinition du peuple. Inscrite dans le déploiement rationnel de la raison dans l'histoire, l'éthicité est le mystère de la raison culturo-raciale. Elle est cette substance dont les racines restent inconnues, voire impensables, au sujet qui, précisément, s'y intéresse absolument. Le fond de l'éthicité est la vérité du peuple. Cette vérité est la « représentation de Dieu ». Étant donné que l'État est la réalité concrète de l'esprit du peuple²⁷, il s'ensuit que c'est l'État qui réalise l'esprit en forme d'intérêts particuliers, de guerres, d'institutions, etc. La religion, en revanche, constitue la *conscience* qu'a l'homme de l'unité de la rationalité de l'esprit et des institutions étatiques²⁸. C'est pour cette raison que Hegel affirme que « la religion est dans la liaison la plus étroite avec le principe du peuple »²⁹. C'est dans la religion que l'individu prend en compte la signification de l'État et saisit la fin, essentiellement partagée par la religion et par l'État : la *liberté*. « La liberté ne peut exister que là où l'individualité est connue comme positive dans l'être divin. La liaison consiste en outre en ceci que l'existence dans le monde en tant que temporelle se mouvant dans des intérêts particuliers, est par suite relative et illégitime, qu'elle ne se légitime que dans la mesure où son âme universelle, le principe, est absolument justifié, et il ne l'est que si on le connaît comme détermination et existence de l'être divin. C'est pour cela que l'État s'appuie sur la religion. »³⁰ L'État est une forme de travail des contradictions du monde concret. Le point d'ancrage de ce travail est la religion, substance divine qui assure la continuité rationnelle de la diversité particulière. La liberté est donc le lien de cette réciprocité.

Qu'est-ce qu'une révolution religieuse ? Il est évident que la Réforme est un mouvement religieux dont le résultat est le renversement d'un certain nombre de valeurs, de mœurs et de pratiques religieuses. Et pourtant, dans la mesure où elle correspond à une réforme des normes en vigueur, elle relève de l'ordre de la loi, elle se comporte négativement par rapport à l'égalité, à l'autorisation, à la sanction, à l'obéissance. La révolution qui survient dans la matrice religieuse de l'Europe occidentale vers le début du XVI^e siècle entraîne donc surtout une mutation dans la structure d'*autorité*. Celle-ci, nous l'avons déjà vu sous des formes différentes, est un mode intersubjectif de transmission de force, d'enchaînement de significations qui remontent à cette anomalie qui constitue toute autorité : la singularité présumée mais nécessairement invisible de son origine.

²⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 48 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 69.

²⁸ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 48 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 69.

²⁹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 48 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 70.

³⁰ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 48 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 70.

Autrement dit, l'autorité, la transmission de la force par des chaînes intersubjectives, inséparable de la continuité temporelle est la pré-condition de l'histoire. La *tension* entre les formes, suppléant de la force positive de l'origine, est la base conceptuelle de l'histoire. L'histoire n'est autre que le mouvement de cette tension. Dans l'univers hégélien, la structure de cette transmission — la structure de l'histoire — est celle du concept. La tension entre le côté subjectif et le côté objectif est l'être de l'autorité, de la morale et de la normativité générale. Le mouvement des normes et des consignes morales dans l'histoire, la richesse de la tradition, la validité de la religion relèvent de cette tension qui pénètre la souveraineté de ce concept idéalisé comme unité. Le concept est donc non accompli, mais en même temps et dans son immanence, accompli dans son être-non-accomplis, parfait dans son imperfection. Idéalisme du second ordre : le concept consiste dans une concrétisation, dans l'affrontement du réel, du concret, du *phénomène* au sens kantien, et ceci est justement son *idéalisation*. C'est le vrai sens de cette « dialectique du réel » dont Hartmann trace fort bien les axes³¹. Conforme aux consignes de cette pensée dialectique, la Réforme en tant que mouvement historique, correspond au mouvement de développement d'un *concept*. Les principes de la Réforme, son côté subjectif, sont explicitement articulés dans les lignes d'une démarche théologique, celle de Luther : « L'infinie subjectivité, c'est-à-dire la vraie spiritualité, Christ, n'est d'aucune manière extérieurement présent et réel, mais [...] ne s'acquiert d'une manière générale comme spiritualité que dans la réconciliation avec Dieu, dans la *foi* et la *communion*. Ces deux mots disent tout. Ce n'est pas la conscience d'une chose sensible comme étant Dieu, ni non plus d'une chose simplement représentée, qui n'est ni réelle, ni présente, mais d'une réalité qui n'est pas sensible. »³²

Dans la *Philosophie de l'Histoire*, surtout dans ses analyses de la période entre le Moyen Âge et l'époque moderne, Hegel se préoccupe des constellations de pouvoir politique et de foi religieuse. Le catholicisme domine de manière conditionnée par la particularité de la situation historique dans laquelle il émerge. Bien au-delà du caractère fondamentalement autoritaire de toute foi religieuse (que nous avons étudié chez Hegel dans le premier chapitre de cette étude) le christianisme émerge dans un contexte politique particulier, les événements de son drame se présentent sur le plan politique (c'est de *subversion* que Jésus est accusé). La passion du Christ, bien que chargée de manière plutôt liminaire d'un

³¹ Nicolai Hartmann, « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931

³² Hegel, *Philosophie de l'histoire*; p. 318 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 494.

contenu spirituel, est la conséquence directe et concrète d'une procédure civile. Puis, à la disparition de Jésus, l'Église qui se construit selon ses principes se retrouve fondamentalement déterminée par les intérêts politiques de la préservation *institutionnelle* du christianisme. Dès que le Christ passe dans l'institution du christianisme, sa doctrine est immédiatement politisée.

§ 5. La Réforme et l'État. La guerre de Trente ans et l'émergence de la Prusse.

Selon Hegel, la forme d'État convenant le mieux au protestantisme en Allemagne est la monarchie en tant que, « empire électif ». La sortie du Moyen Âge est marquée par la consolidation des pouvoirs monarchiques aux traits étatiques. La structure de pouvoir du Moyen Âge est caractérisée par son *manque* d'harmonie. Le pouvoir politique féodal consiste en une collection arbitraire et diverse de souverains insignifiants et isolés, sans coordination et sans universalité principale. Il n'y a tentative ni de coordination, ni d'universalisation. Le féodalisme médiéval est une synthèse de pouvoirs monarchiques et de droits et d'obligations civiles. Au moment de la Réforme, la monarchie commence à envisager sa globalité et à se revêtir en même temps de la puissance d'État. Les obligations et les droits privés qui sont en vigueur au Moyen Âge sont largement préservés, systématisés et universalisés. Les obligations et les droits privés deviennent donc universels et leur universalité sert, selon Hegel, à justifier la concentration du pouvoir monarchique dans une seule famille. Car, de ce point de vue, la souveraineté peut être aussi considérée comme propriété privée. « [La souveraineté] pourrait comme telle, être divisible ; mais comme partager est en contradiction avec le concept de l'État, les droits du monarque et de sa famille durent être fixés d'une manière plus précise [...] Ainsi la propriété princière devient de propriété privée et dépossession privée de biens, domaines et juridictions, etc... propriété d'État et affaire d'État. »³³

Les premiers conflits interétatiques sont contemporains aux premières manifestations de l'État moderne. À la sortie d'un Moyen Âge caractérisé par la fragmentation totale du pouvoir, la notion de l'unification de l'Europe dans l'intérêt politique et religieux rassemble, en un complexe de conflits issu non pas de cette *fragmentation* médiévale mais de l'*unification* de l'ère moderne. Car cette unification se présente sous la forme de l'universalisation dialectique, ne se laissant discerner que dans sa désintégration en particularités. L'Europe est à peine unifiée par le traité d'Augsbourg, sous le signe de la monarchie étatique, lorsque

³³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*; p. 327 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 508.

cette même consolidation du pouvoir institutionnel débouche sur la guerre de Trente ans, déchirant tout le continent. Deux camps s'y affrontent en une série de combats, entre 1618 et 1648, les forces protestantes s'opposant aux forces catholiques dirigées par les Habsbourg. Les protestants visent à donner au protestantisme une existence politique. Cette politisation passe par une doctrine essentielle de l'État monarchique : celle de la propriété privée. Car à partir du moment où les princes catholiques se convertissent au protestantisme, ils revendiquent bien sûr les biens de l'Église. « Sans guerres, explique Hegel, l'existence des protestants ne pouvaient être sauvegardée, car il ne s'agissait pas de la conscience en tant que telle, mais des possessions politiques et privées, confisquées contre les droits de l'Église et réclamées par elle. Il y eut alors un état de méfiance absolue, parce qu'il y avait au fond la méfiance de la conscience religieuse. »³⁴ La paix d'Ausbourg (1555) ayant garanti, par son principe de *cuius regio eius religio*, le droit de chaque gouvernement de prescrire la religion de ses sujets, la politisation explicite de la dispute centrale de l'époque se montre inévitable. La guerre fut d'abord allemande selon l'axe protestantisme-catholicisme. Ensuite, toutes les forces de l'Europe convergèrent sur l'Allemagne, de sorte que le conflit éclate sur le plan international, mêlant dans le conflit qui oppose la France aux Habsbourg, l'Espagne et les Pays-Bas, et entraînant aussi les rois danois et suédois, ainsi que le prince de Transylvanie.

Les luttes autour du protestantisme ne visent pas la révolution qu'implique le contenu spirituel de la Réforme. Il s'agit de l'existence politique du protestantisme, du statut des ses principes par rapport aux pouvoirs politiques extérieurs³⁵. Le résultat est le maintien de partis politiques religieux par des moyens violents, une synthèse complète de la politique et de la religion, la fusion du droit public et privé avec des consignes spirituelles réalisée par la violence³⁶. Selon le raisonnement de Hegel, la prédominance *politique* du protestantisme se manifeste ensuite par la montée de la Prusse comme puissance européenne, voire mondiale. « Cette puissance devait naître avec le protestantisme: c'est la Prusse qui, entrant en scène à la fin du XVII^e siècle, a trouvé dans Frédéric le Grand sinon l'individualité qui la fonda, du moins celle qui l'affermi, la sauvegarda, et dans la guerre de Sept ans, la guerre propre à cet avertissement et à cette sauvegarde. Frédéric II a prouvé l'indépendance de la puissance en résistance aux forces de presque toute l'Europe, à la coalition de ses principales puissances. Il se présenta comme héros de protestantisme, non

³⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 331 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 515.

³⁵ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 330-331 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 514-515.

³⁶ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 333 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 519.

d'une manière personnelle seulement, comme Gustave Adolphe, mais comme roi d'une puissance politique. »³⁷

§ 6. La liberté et la modernité. L'État protestant et l'État catholique

Hegel ne cesse de souligner l'importance de l'analyse historique du rapport entre la religion et l'État. Ceci sur deux plans :

(1) *Sur le plan de l'histoire universelle.* Selon une formule connue, l'histoire universelle correspond au progrès de l'esprit dans la conscience de la *liberté*. « La religion est connaissance de la vérité la plus haute, affirme Hegel dans la *Philosophie de la Religion*, et cette vérité, déterminée plus précisément, est *l'esprit libre*. »³⁸ Dans la religion, explique-t-il, l'homme est libre devant Dieu dans la mesure où il rend sa volonté conforme à celle de Dieu. C'est surtout dans l'Église qu'il arrive à supprimer leur différence. L'État, en revanche est la plus haute forme de la liberté au monde, le lieu de la « liberté substantielle »³⁹. Alors que les différents peuples disposent de différents idéaux de liberté, l'État comme l'universalisation de l'organisation sociale unifie les fils divers de la pensée de la liberté. « Il y a *un seul* concept de la liberté pour la religion et pour l'État. Ce concept est le plus haut de l'homme, et il est réalisé par l'homme. Le peuple qui a un mauvais concept de Dieu a aussi un mauvais État, un mauvais gouvernement, et mauvaises lois. »⁴⁰ C'est dans la religion que l'individu prend en compte la signification de l'État, où il saisit la fin partagée essentiellement par la religion et l'État : la liberté. « La liberté, affirme-t-il, ne peut exister que là où l'individualité est connue comme positive dans l'être divin. La liaison consiste en outre en ceci que l'existence dans le monde en tant que temporelle se mouvant dans des intérêts particuliers, est par suite relative et illégitime, qu'elle ne se légitime que dans la mesure où son âme universelle, le principe, est absolument justifié, et il ne l'est que si on le connaît comme détermination et existence de l'être divin. C'est pour cela que l'État s'appuie sur la religion. »⁴¹ L'État est une forme de travail des contradictions du monde concret. Ce travail s'oriente par rapport à la religion, la substance divine qui assure la

³⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*; p. 333 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 519.

³⁸ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke in 20 Bänden, Tome 16*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 236 (notre traduction).

³⁹ §257. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 51; *Philosophie des Rechts*, p. 398.

⁴⁰ Hegel, *Philosophie de la Religion*, I, 7: 237.

⁴¹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*; p. 48; *Philosophie der Geschichte*, p. 70.

continuité rationnelle de la diversité particulière d'une société. La liberté est donc le terrain commun de cette réciprocité.

(2) *Sur le plan de la modernité.* Lui-même inscrit dans le mouvement de l'histoire universelle, l'histoire moderne importe à Hegel, d'une part, parce qu'elle débouche sur l'ultime point de rencontre de la rationalité étatique et religieuse : la Prusse de 1830, mais, de l'autre, parce qu'elle produit l'opposition essentielle rendant possible cette entrée longuement attendue dans la modernité de l'esprit : la Réforme. Le protestantisme qui en est issu devancerait justement le catholicisme contre lequel la Réforme s'est révoltée. C'est par rapport à la question de la *modernisation technologique* de l'Allemagne d'un côté et de la *modernité spirituelle* de la Prusse comme l'avant-garde de l'histoire universelle, de l'autre, que Hegel fait des contributions décisives en économie politique et en sciences politiques⁴².

Dans l'État protestant se produit une synthèse rationnelle de l'État et de la religion. En tant qu'unité subjective et objective, le concept achevé à cette étape fait confluer un idéalisme religieux et un empirisme traditionnel. « Le protestantisme exige que l'homme croie seulement ce qu'il sait. »⁴³ Selon cette maxime, le contenu de la conscience de

⁴² Cf. Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, pp. 34-61 ; Charles Talyor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979, pp. 69-72. Joachim Ritter voit Hegel comme le théoricien qui a profondément compris la modernité et la doctrine de la société bourgeoise. Joachim Ritter, *Hegel und die französische Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1965. Peter Sloterdijk mène, au travers plusieurs ouvrages une critique de la modernité qui vise la « mobilisation » globale et nécessaire impliquée par celle-ci. « L'entreprise du nouveau monde surcharge fondamentalement les données du vieux monde, car le moderne se conforme à la pulsion qui tâche de réaliser un projet infini à base finie. Elle obéit à cette impulsion dans la mesure où elle se conçoit métaphysiquement comme être-au-mouvement. Ceci s'actualise par l'intermédiaire de nous-mêmes dans la production d'une productivité élargie, dans la volonté d'une volonté plus ambitieuse, dans la conception d'une conception plus avancée, dans la création d'une créativité plus vaste, bref dans le mouvement au mouvement, *ad infinitum* ». (Notre traduction.) *Eurotaoismus. Kritik der politischen Kinetik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1989, p. 93. La question de savoir si l'État hégélien constitue la précondition de la société civile, ou si le véritable fondement de celle-ci est la structure étatique correspond à un débat mené en Allemagne depuis deux décennies. Cf. aussi Karl-Heinz Iltig, « Erläuterungen » in Karl-Heinz Iltig (éd.) *G.W.F. Hegel : Die Philosophie des Rechts*, Stuttgart, 1983 ; Ernst-Wolfgang Böckenförde, *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Berlin, 1982 ; Riccardo Pozzo, « 'Bourgeois' oder 'citoyen' ? Zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft » in Karl-Otto Apel (éd.) *Gedenkschrift für Karl-Heinz Iltig*, Stuttgart, 1990. R.-P. Horstmann, « Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie » in Manfred Riedel (éd.) *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1975 ; Manfred Riedel, « Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem seines geschichtlichen Ursprungs » in Riedel (éd.) *Materialien*; Manfred Riedel, *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Darmstadt, 1970 ; Elisabeth Weisser-Lohmann, « 'Divide et impera' : Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre », *Hegel-Studien*, 28, 1993.

⁴³ « Der Protestantismus fordert, daß der Mensch nur glaube, was er wisse ». Hegel, *Philosophie der Religion I*, p. 242. (Notre traduction.)

l'individu est identique à ce que Dieu, ou la doctrine religieuse, aurait édicté. L'expérience du protestantisme est essentiellement active : l'objet de sa volonté, la connaissance qui détermine son expérience concrète de la société ainsi que sa foi religieuse sont tous deux issus de sa liberté subjective. Dans l'État, l'individu a l'impression que les lois civiles proviennent de Dieu. La notion de droit, n'étant pas différente de la notion de l'éthicité, les lois civiles relèvent de la nécessité, et manifestent à chaque tournant la vérité de cette union politico-religieuse. À l'évidence, cette structure juridico-morale est le modèle de l'État prussien. Cependant, Hegel ajoute à cet éloge un avertissement contre les excès potentiels du principe. L'illustration de ce danger est la situation actuelle en Angleterre. La perfection de la fusion de l'État et de la religion, rappelle Hegel, est l'harmonie originale qui les organise. Cette harmonie occasionne une certaine passivité ouvrant la voie à l'arbitraire, à la tyrannie et à la répression. C'est ce que Hegel repère dans la Maison des Steuart où l'égalité des prêtres et des citoyens a mené à un renversement des principes de l'harmonie de base. Le résultat en est l'apparition des « sectes » protestantes qui se réclament d'une légitimité divine afin de réaliser leurs revendications politiques.

L'État catholique, la France en étant le cas exemplaire, se différencie de l'État protestant en premier lieu par rapport à l'opposition qui organise le lien entre l'État et la religion. La lutte entre les deux, explique Hegel, est toujours possible et advient au moment où la liberté reste simplement abstraite, où elle perd ses liens avec la réalité concrète⁴⁴. C'est dans une telle situation que le gouvernement exige la suppression de la volonté individuelle et tronque ainsi la continuité du développement rationnel de l'esprit⁴⁵. L'État catholique vaut en et pour soi, sa constitution étant indépendante de la religion et celle-ci considérée plutôt en dernière instance, comme « un cri d'angoisse et de misère »⁴⁶. La spiritualité intérieure des individus n'a aucun rôle à y jouer. Le catholicisme fait ainsi de l'extérieur quelque chose de sacré⁴⁷. La confession catholique n'admet pas le principe de justice, mais exprime en revanche la *force d'une autorité* qui se voudrait absolue et univoque⁴⁸. Cette séparation absolue de l'expérience religieuse et du droit public met en relief l'attitude de principe de l'Église à l'égard de la spiritualité en général selon laquelle la reconnaissance civile est

⁴⁴ Hegel, *Philosophie der Religion I*, p. 242.

⁴⁵ Cette distinction se déploie aussi sur le plan du « Fondement géographique de l'histoire universelle » comme la différence entre l'Amérique du Nord et l'Amérique du Sud. Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 69-70 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 111.

⁴⁶ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 49 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 71.

⁴⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 292 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 454.

⁴⁸ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 49 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 71-72.

séparée « du sanctuaire profond de la conscience, du lieu silencieux où la religion a son siège »⁴⁹. N'ayant aucun rapport avec la vérité de l'individu, aucune appréhension de la résistance *nécessaire* pour *communiquer* le monolithe de la doctrine religieuse et l'hétérogénéité morale du monde, l'Église catholique reste abstraite et indéterminée⁵⁰.

Nous avons déjà vu dans quelle mesure la volonté, comme carrefour de forces, subjective et objective, se fait partie intégrante de la *Philosophie du Droit*. De son côté, pour se faire valoir la religion est obligée de solliciter les forces policières ou militaires de l'État. La corruption de l'économie du concept survient ainsi à deux égards. D'une part, le rapport entre la force subjective de sa doctrine et la résistance objective du travail individuel de foi étant interrompue, la religion est obligée de renoncer à l'usage vain de la force d'autorité propre à son concept. D'autre part, le lien organique entre la liberté étatique et la liberté religieuse, entre l'intérêt de l'État et l'intérêt de l'Église étant brisé, la religion est obligée de solliciter l'intervention de l'État selon les termes de celui-ci, sans qu'il n'y ait aucun intérêt partagé. Cette situation caractérise les rapports d'État et d'Église qu'on rencontre en France : « Ainsi les Français, par exemple, qui s'accrochent au principe de la liberté cosmopolite, ont, en fait, cessé d'appartenir à la religion catholique, car celle-ci ne peut renoncer à rien, mais exige de manière conséquente que tous se soumettent inconditionnellement à l'Église. De cette façon la religion et l'État se contredisent : l'on rejette la religion, disant qu'elle est une affaire des individus dont l'État ne doit pas se préoccuper, et en même temps on dit que la religion ne doit pas se mêler à la constitution de l'État. »⁵¹ Lorsque, dans l'État catholique, l'État et l'Église ne partagent plus le même principe de liberté, la religion comme force subjective d'unification, de lien, n'est plus valable. On assiste donc à une séparation entre l'universalité des principes, d'un côté, et la concrétisation de ces principes, de l'autre. L'expérience religieuse de l'individu est immédiate, absolue et complètement subjective, complètement dépourvue de toute force régulatrice. Il ne connaît aucune opposition entre la particularité de sa vie et l'universalité de la doctrine de l'Église. Il ne fait pas l'expérience du travail de la foi, l'effort exigé par la volonté d'accorder le particulier de son expérience à la généralité de l'Église. Ce travail de

⁴⁹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 49 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 72.

⁵⁰ Les attaques de Hegel contre le catholicisme sont vives et fréquentes. Même à partir des robes des prêtres, Hegel tire les conséquences d'une comparaison des mœurs catholiques et protestantes. (Voir le propos du « Wastebook », 1: 438.) Haym publie en 1857 la réponse de Hegel, datée du 3 avril 1826, à une plainte formelle formulée par un certain vicaire, auditeur fréquent des cours de Hegel : « De l'accusation d'injure publique de la religion catholique » 11, pp. 68-71. Cf. Rudolf Haym, *Hegel und seine Zeit*, Berlin, 1857, pp. 510f.

⁵¹ Hegel, *Philosophie der Religion I*, p. 243. (Notre traduction.)

la foi propre au protestantisme manifesterait la résistance de l'expérience personnelle de la religion à son assimilation dans l'universalité de l'Église. Sont donc présents dans le concept intégral de la religion (1) la *force d'autorité* universalisante, (2) le désir du croyant *particulier* de se forger une expérience particulière de cette autorité, et (3) l'unité de cette tension dans l'économie du concept. À la différence du citoyen de l'État protestant qui vit une union organique des consignes religieuses et des lois civiles, le citoyen de l'État catholique ne connaît les commandements et les vérités religieuses de sa foi que comme autant d'indices d'une autorité externe, comme non assimilables aux lois de l'État, c'est-à-dire ou bien inapplicables, ou bien impuissants. Seule la législation « positive » pourrait découler d'un État marqué par une telle fracture interne. L'organicité d'un rapport spirituel entre l'État et la religion étant absente, seul un rapport technocratique pourrait se présenter entre l'individu et l'État, au détriment de la « tournure d'esprit » (*Gesinnung*), cette richesse spirituelle propre à la philosophie antique qui considère la législation comme l'affleurement d'une totalité juridico-morale. Selon la législation positive, la liberté est une détermination formelle : l'État garantit à chacun la liberté, comme platitude étrangère, comme assurance extérieure. Dans un système politique où la tournure d'esprit est en vigueur (la *République* de Platon en serait l'exemple magistral) chacun est amené, par la philosophie, à la connaissance de la liberté immanente⁵².

B. La structure dialectique du pouvoir étatique

§ 7. Situation. La volonté et l'éthicité, l'État et l'aboutissement du système. La volonté générale et la collectivité rationnelle.

Nous avons déjà mis en relief, dans le chapitre IV, comment la *volonté* s'est révélé le terme de base non seulement de la *Philosophie du Droit*, mais aussi de notre propos sur la matrice de la force qui organise la dialectique. Elle est à la fois le premier moteur de tout acte, de toute initiative humaine visant une mutation dans l'état des choses, et l'origine de toute remise en cause de la validité de l'autre. Sous l'angle anthropologique, la volonté est identique à son altérité : la différence humaine se constitue comme la différence de volonté. Là où il n'y a pas de conflit de volontés, il n'y a pas de différence humaine, aucun « homme », aucune « humanité ». La volonté est constitutive de l'homme, l'affirmation

⁵² Hegel, *Philosophie der Religion I*, p. 244.

nécessaire d'autrui dans le rejet de son autonomie absolue. L'humanité de l'homme repose donc sur cette logique de force et de résistance selon laquelle une conception singulière de l'universel cherche à se mettre pleinement en valeur, à l'encontre d'une autre conception singulière de l'universel non assimilable à la première. La volonté hégélienne n'est donc pas réductible à quelque chose de non-humain. L'homme n'est pas réductible à quelque chose de non-volontaire.

« Le droit a sa base de départ dans la volonté » déclare Hegel dès l'ouverture de la *Philosophie du Droit*⁵³. D'un certain point de vue, la *Philosophie du Droit* n'a d'autre objectif que de tracer le développement institutionnel de la volonté, c'est-à-dire de suivre la pénétration de celle-ci dans la raison par l'intermédiaire de sa concrétisation dans les institutions de droit. L'État est la forme la plus élevée de cette rationalisation, la conscience de soi de la raison comme « volonté substantielle ». « L'État, [entendu] comme l'effectivité de la *volonté* substantielle qu'il a dans l'*autoconscience* particulière élevée à son universalité, est le *rationnel* en et pour soi »⁵⁴. Dans la mesure où la troisième section de la *Philosophie du Droit* — « L'État » — se bâtit sur l'aboutissement de la section précédente — « L'Éthicité » — elle peut être considérée comme la concrétisation du principe de celle-ci, « l'effectivité de l'idée éthique »⁵⁵, fondée sur l'opposition à la moralité de type kantien que nous avons déjà étudiée. Approfondissement de la volonté à l'appui de l'éthicité, l'État est donc l'« esprit éthique [entendu] comme la volonté *manifeste*, claire à soi-même, substantielle, qui se pense et [se] sait, et accomplit ce qu'elle sait et dans la mesure où elle le sait. »⁵⁶

Dans ses propos introductifs à l'analyse de l'État, Hegel fait l'éloge de Rousseau pour avoir perçu la *volonté* comme le germe dynamique des organisations sociales.⁵⁷ L'analyse de la société civile a intégré l'inclination à la collectivisation comme la conséquence naturelle du besoin de sauvegarder la propriété privée et la liberté personnelle. Selon ce point de vue, l'État est la forme la plus susceptible de faciliter les intérêts individuels. Et pourtant cette perspective trouve immédiatement sa limite. Car en garantissant les intérêts particuliers atomisés de chaque individu, l'État n'est autre que la somme des intérêts individuels. Être

⁵³ §4. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 70; *Philosophie des Rechts*, p. 46.

⁵⁴ §258. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 51; *Philosophie des Rechts*, p. 399.

⁵⁵ §257. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 51; *Philosophie des Rechts*, p. 399.

⁵⁶ §257. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 51; *Philosophie des Rechts*, p. 399.

⁵⁷ Sur le rapport entre la volonté de Hegel et la volonté de Rousseau voir Christian Ruby. *L'individu saisi par l'État. Lien social et volonté chez Hegel*. Paris: Éditions du Félin, 1991.

membre d'un État, c'est une situation qui relève du « bon-plaisir »⁵⁸. Aucune *nécessité* ne s'y fait valoir. Il n'y a aucun principe d'association des individus. Ceux-ci s'associent parce qu'ils ont, *par hasard*, les mêmes intérêts : la protection des institutions économiques et civiles, et la liberté du commerce. Le défaut de ce raisonnement détermine le passage de la société civile à l'État au sens pleinement hégélien. Les forces de l'ordre nécessaires à la préservation de cette organisation sociale ne sont, dans ce cas, que « positives », c'est-à-dire extérieures, mécaniques, contingentes, ne relevant d'aucune rationalité immanente. La collectivité qui s'organise sous l'égide d'une telle autorité ne serait qu'un État sans raison, « provenu de relations patriarcales, de [la] peur ou [de la] confiance, de la corporation, etc. » et dont les « droits » seraient fondés et affermis dans la conscience « comme droit divin, positif, ou contrat, habitude, etc., ne regarde rien l'idée de l'État lui-même »⁵⁹. La force d'autorité associée à la société civile ne relève d'aucune rationalité, ne relie pas les citoyens selon un principe qui leur est propre mais selon l'extériorité du besoin originellement bureaucratique. Or, à cette « autorité positive », contingente, s'oppose celle de l'« État authentique ». Car l'autorité n'est aucunement absente de l'État rationnel qui couronne le système hégélien. L'aboutissement du système n'est pas l'absence de tension entre la force universalisante et la résistance particularisante. Il en est plutôt la rationalisation⁶⁰.

C'est donc Rousseau qui, selon Hegel, aurait été le premier à développer une doctrine conceptuelle d'autorité. « Rousseau a eu le mérite d'avoir établi comme principe d'État un principe qui, non seulement selon sa forme (mettons comme la tendance à la socialité (*Sozialitätstrieb*), l'autorité divine), mais selon le contenu *est pensée*, et même est le *penser* lui-même, à savoir la *volonté*. »⁶¹ Dans la mesure où Rousseau situe la tendance à la collectivisation dans une rationalité interne, substantielle (la volonté individuelle), il la différencie de la tendance à la collectivisation qui s'avère être extérieure, banalement sociale ou divine, qui réunit les individus par simple commodité. Pour Rousseau comme pour Hegel, la volonté, principe de l'État, est donc rationnelle (au sens hégélien du terme),

⁵⁸ §258. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 53; *Philosophie des Rechts*, p. 399.

⁵⁹ §257. Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 53-55 ; *Philosophie des Rechts*, p. 400.

⁶⁰ Cf. Gerhard Göhler et Klaus Roth, « Der Zusammenhang von Ökonomie, Recht und Staatsgewalt. Hegels philosophische Begründung in der gegenwärtigen Diskussion », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 (1981).

⁶¹ §257. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 55 ; *Philosophie des Rechts*, p. 400.

relevant du contenu authentique des intérêts humains et non pas de besoins simplement formels⁶².

D'un certain point de vue Rousseau va plus loin que Hegel. Car Rousseau prolonge la théorie du contrat social en posant la « volonté générale » comme la volonté du corps social réuni pour un intérêt commun, exprimée par l'élection générale⁶³. Il est vrai que la notion d'un contrat social, bien que différenciant la volonté de tous (la somme des volontés individuelles) de la volonté générale (la volonté d'une collectivité, exprimée comme une formation politique reposant sur la valeur présumée des institutions démocratiques), finit, selon Hegel, par se figer dans une sorte de mathématisation de la volonté, dans un empirisme finalement peu différent de celui que conteste Hegel. Le contrat constitue une totalité étatique ou sociale qui réunit des volontés individuelles, chacune substantielle en elle-même, chacune objet de la pensée, donc rationnelle. Mais cette totalité, étant elle-même construite selon un principe plus ou moins inorganique, n'est pas issue d'une nécessité rationnelle, comme le voudrait Hegel. Comme les collectivités sociales forgées selon les normes de l'empirisme, le contrat social se fonde, au dire de Hegel, sur l'accord *conventionnel* qui exige qu'on se conforme à la *règle* de la démocratie.

La différence entre ces deux conceptions de la volonté s'explique par l'analyse des forces qui y sont opérationnelles. La volonté individuelle s'organise chez Rousseau à partir d'une force intérieure, résistant à l'inertie du *hic et nunc*, à l'immobilité de la réalité extérieure. Ce double noyau correspond aux grandes lignes de la volonté selon Hegel : il s'agit d'une construction objective et subjective dont le mouvement est réglé selon la correspondance entre ses deux aspects. Mais à la différence de la volonté selon Rousseau, la volonté au sens hégélien prolonge sa structure dialectique dans la sphère intersubjective. Le concept de la volonté est à penser collectivement, l'État lui-même étant « la réalisation effective de la liberté, non pas au gré de chacun, mais selon le concept de la volonté, c'est-à-dire selon

⁶² Une certaine tradition anglo-américaine en sciences politiques se préoccupe de l'opposition de la force et de la liberté, dans une optique plutôt non dialectique. Cf. William T. Bluhm, *Force or Freedom ?*, New Haven, Yale University Press, 1984 ; par rapport à l'opposition force/liberté chez Rousseau, entendue dans le contexte de l'analyse du libéralisme traditionnel, cf. Guy H. Dodge (éd.) *Jean-Jacques Rousseau : Authoritarian Libertarian?*, Lexington, Mass. L D.C. Heath & Co., 1971 ; John W. Chapman, *Rousseau — Totalitarian or Liberal ?*, New York: AMS Press, 1968. Dans son article, « On Forcing People to be Free », Henry D. Rempel aborde la même question par rapport à John Stuart Mill, *Ethics* 87, no. 1 (October 1976), pp. 18-34. Dans *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press, 1973, John Wiedhofft Gough mène une analyse parallèle sur la philosophie politique de Locke.

⁶³ Rousseau, *Du contrat social, Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, La Pléiade, 1966, t. 3, p. 371.

son universalité et sa divinité »⁶⁴. Le *concept* de la volonté surgit comme l'autorité étatique imposée universellement et vécue individuellement comme le travail de ce qui devrait être. Rappelons que l'*expérience* de l'universalité est l'expérience d'un principe qui est *autre* mais qui, intelligible, est assimilable, et, par un travail de déformation et de normalisation, sujet à une synthèse avec la volonté particulière. Le pouvoir étatique, l'imposition de l'autorité d'un certain nombre de principes universels, n'est donc que la première étape dans la création d'une nouvelle universalité, plus développée, plus approfondie et plus rationnelle. La résistance, toujours tempérée, la ténacité individuelle, est l'élément clé dans cette formule dialectique. La volonté « générale » ne saurait donc être le médian des volontés individuelles, mais le dérivé du conflit nécessaire et constant avec la volonté particulière. « Contre le principe de la volonté singulière il faut rappeler le concept-fondamental selon lequel la volonté objective est le rationnel en soi dans son *concept*, [...] selon lequel l'[élément] op-posé, le savoir et [le] vouloir, la subjectivité de la liberté, qui dans ce principe est *seule* maintenue-fermement (*festgehalten*), ne contient que l'un des moments, pour cette raison unilatéral, de l'idée de la volonté *rationnelle*, [volonté] qui n'est cela que du fait qu'elle est aussi bien *en soi* que *pour soi* »⁶⁵. Selon cette logique le mouvement de la rationalisation est la conséquence d'une certaine concrétisation de l'obstination. L'autorité subjective, unificatrice repose sur la révolte de l'individu : la subjectivité autorise aussi la différence à titre subjectif. Le mouvement de la rationalisation consiste en le devenir-pour-soi de ce qui est en soi (le principe de base). Pour Hegel, autrement dit, *l'autorité* est *l'autorisation* : l'autorisation d'exiger que le principe qui réunit la société fait aussi le travail de la mise en conformité : Le principe en soi est clair. Il s'agit de la reconnaissance du principe qui « appartient » par force à l'individu. Car la domestication de l'esprit finit par rationaliser cette reconnaissance, par lui faire subir le travail de l'intégration dialectique du particulier en tant que singulier dans l'universel, c'est-à-dire l'intégration de l'individu dans l'État au moyen de la ténacité de sa résistance à la domination absolue. Une certaine force de l'individu est donc indispensable pour le bon fonctionnement cohérent de l'État. Mais ici comme ailleurs, le pouvoir ne saurait être l'attribut accidentel. Il ne s'agit pas de la force d'*un* individu. La force est l'essence de l'individu en tant que tel, l'individualité de l'individu.

⁶⁴ §260. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 264 ; *Philosophie des Rechts*, p. 407.

⁶⁵ §257. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 57 ; *Philosophie des Rechts*, p. 401.

§ 8. Nécessité externe, nécessité interne. La réciprocité du devoir et du droit.

La structure proprement dialectique de la conception hégélienne de l'État repose sur sa configuration à deux faces. « Au regard (*gegen*) des sphères du droit privé et [du] bien-être privé, de la famille et de la société civile-bourgeoise, l'État est d'un côté une nécessité *extérieure* et leur puissance supérieure, à la nature de laquelle leurs lois de même que leurs intérêts [sont] subordonnés et dont elles sont dépendantes ; mais d'un autre côté, il est leur fin *immanente*, et a sa force dans l'unité de sa fin-ultime universelle et de l'intérêt particulier des individus, en ce qu'ils ont *des devoirs* à son endroit dans la mesure où ils ont en même temps des droits »⁶⁶. Rappelons que la progression de l'« éthicité » passe par trois moments, le « droit abstrait », la « société civile » et l'« État ». Conformément à la structure générale de la dialectique spéculative, le premier moment, le droit abstrait, institue un rapport immédiat ou *en soi*, la deuxième étape, la société civile, établit un rapport médiatisé, réfléchi ou *pour soi*, la troisième étape, l'État, constitue la sursomption des deux premières : l'immédiateté médiatisée ou en tant que telle, le principe *en et pour soi*. L'étape ultime, l'État, étant la synthèse des deux étapes précédentes, incorpore celles-ci, *et* saisit le sens de leur négation, la mesure de leur fausseté, et l'essence de leur infériorité. L'État est *supérieur* aux stades précédents, c'est-à-dire qu'il est plus rationnel, plus objectif. En même temps, l'État émerge *antérieurement* aux autres étapes. De ce point de vue, l'aboutissement de la progression est déjà immanent dans le mouvement des étapes antérieures ; la rationalité de la fin est *déjà* présente, déjà assurée dans les moments *bornés* par une rationalité inférieure par rapport à la progression à suivre. Soulignons qu'il ne s'agit pas d'une progression strictement chronologique. L'émergence de l'État ne correspond pas à la disparition définitive du droit abstrait (« droit privé ») ou de la société civile (du « bien être privé »). Ces moments sont perpétuellement présents dans la structure de l'État, le soutenant, le justifiant, le rendant *possible*. Ces deux moments se subordonnent donc à l'État tout en se servant de son support indispensable comme de sa rationalité immanente ou potentielle.

Ainsi apparaît donc une autre configuration de cette même logique de force et de résistance. L'essence de tout État est la *puissance* de son autorité, une puissance qui s'impose *extérieurement*, comme force positive⁶⁷. Indépendamment de la souplesse des

⁶⁶ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 69; *Philosophie des Rechts*, pp. 407-408.

⁶⁷ Riedel applique fructueusement cette même analyse au « pouvoir de l'universel » manifesté par les forces de l'ordre (le « droit posé ») dans sa « lutte contre la particularité de la société ». Manfred Riedel, « Tradition und Revolution in Hegels 'Philosophie des Rechts' in *Zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, p. 193. Sur la tension entre

institutions étatiques, un État consiste en un nombre de principes définitifs, monolithes et absolus qu'il a intérêt à faire valoir auprès d'un ensemble de citoyens à intérêts divers. La devise de tout État est l'homogénéisation de l'hétérogène. Une fois instaurée, la constitution de l'État est univoque. Mise à part le mouvement de l'interprétation juridique, les consignes légales sont fixes, positives, extérieures. Par ailleurs, étant donné que l'État émerge comme rationalité supérieure d'un passage nécessaire par le droit abstrait et la société civile, sa raison est déjà immanente dans les rapports primitifs qui relient l'ensemble hétérogène d'intérêts individuels. Mais il faut aller plus loin : l'État se montre plus rationnel *parce qu'il* a traversé la gamme des différences particulières. L'« expérience » de l'émergence le munit du *pour-soi* logiquement nécessaire pour être la raison authentiquement réelle. La force de l'État est bien extérieure mais nullement comme une simple intrusion de la contingence. Elle est plutôt *intérieurement* extérieure, immédiate et médiatisée, l'universel modulé par le particulier, freiné par l'individu, et, ainsi, émancipé par rapport à sa propre réalité⁶⁸.

Hegel décrit cette étrange union comme celle du *droit* et du *devoir*. Elle constitue, dit-il, la « force » de l'État, l'axe où s'identifie le particulier — l'expérience individuelle de l'État — et l'universel — le « substantiel » — l'essence trans-individuelle de l'État. L'« intérieur » est l'expérience propre à l'individu, la sphère de la souveraineté du moi et l'intransigeance contre autrui. L'« extérieur » est le contingent, l'étranger, l'autre non-intéressé. Mais dans l'optique dialectique, l'extérieur en tant que tel est *déjà* intérieur. Dans la mesure où l'extérieur n'est extérieur que par rapport à son autre, l'intérieur, dans la mesure où il se fait reconnaître en tant qu'extérieur, dans la mesure où il est introduit à la sphère de l'intérieur comme *autre*, il se rattache à celui-ci, il se présente comme extérieur dans l'intérieur, comme

l'État de droit (*Rechtsstaat*) et l'État de puissance (*Machtstaat*), cf. Zbigniew A. Pelczynski, « The Hegelian Conception of the State » in Zbigniew A. Pelczynski (éd.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 2-5.

⁶⁸ Cf. Adorno et Horkheimer : « La domination confère à l'ensemble social où elle se fixe une cohésion et une force accrues. La division du travail à laquelle tend la domination sert à l'autoconservation du groupe dominé. Mais de ce fait, le groupe comme totalité, l'activité de la raison qui lui est immanente, entraînent nécessairement la réalisation du particulier. Pour l'individu, la domination incarne l'universel, la raison dans la réalité. Le pouvoir de tous les membres de la société qui en tant que tels n'ont pas d'autre issue, conflue, par la division du travail qui leur est imposée, dans la réalisation de la totalité, dont la rationalité se trouve du même coup multipliée. Ce qui advient à tous du fait de quelques-uns s'accomplit toujours comme domination des individus par le grand nombre : l'oppression exercée par une collectivité. C'est cette unité de la collectivité et de la domination et non l'universalité sociale directe, la solidarité, qui s'exprime dans les catégories du penser. » *Dialectique de la raison. Fragments philosophiques*, Éliane Kaufholz (trad.), Paris, Éditions Gallimard, 1974, pp. 38-39.

intérieurement extérieur. Le sentiment du devoir, cette inclination parmi les plus intimes, parmi les plus personnelles, reste pourtant radicalement abstrait et réellement insignifiant s'il n'est pas pensé par rapport à un ensemble de normes et de pratiques qui le dépasse. « Le devoir, affirme Hegel, est d'abord le comportement *en regard de* quelque chose pour moi *substantiel*, en et pour soi universel »⁶⁹. L'obligation morale que constitue le devoir consiste en un double rapport : l'individu s'oblige de se comporter par rapport à une consigne universellement donnée. Le sentiment de l'obligation pousse l'individu à suivre la consigne morale, dans une certaine mesure *malgré lui*, c'est-à-dire malgré une certaine résistance à la résignation totale. L'individu reconnaît la loi ou la consigne morale comme extérieure, mais, dans cette reconnaissance, reconnaît aussi que la consigne s'adresse à quelque chose en lui, qu'elle n'est pas totalement étrangère. « Il faut que l'individu, dans son accomplissement du devoir, trouve en même temps d'une manière ou d'une autre son intérêt propre, sa satisfaction ou [son] compte. »⁷⁰ Du côté du *droit*, la force juridico-morale des lois de l'État dépend de la particularisation de celles-ci par l'individu. La force de l'autorité repose sur *l'opposition* d'intérêts. Face à un corps politique qui lui serait *absolument* identique, l'autorité n'aurait pas de sens. C'est l'hétérogénéité qui ouvre le champ du mouvement de la force d'autorité et de légitimation. Si le droit qui se présente comme universel ne s'oppose pas à la concrétisation unique et particulière, il n'est pas le droit. « [Il faut que] de sa relation dans l'État résulte pour [l'individu] un droit, par quoi la Chose universelle devient *sa* Chose *propre particulière*. »⁷¹

Deux conséquences encadrent donc le mouvement dialectique. (1) La soumission totale est exclue. Il n'est pas pensable que l'individu, l'objet de la loi, se soumette absolument à la force de l'autorité. Dans la mesure où ceci supprimerait *l'opposition* entre l'intérieur et l'extérieur, entre le sentiment d'obligation de l'individu et la loi qui porte sur les actions de cet individu, il n'y aurait plus rien à quoi se soumettre, le soi, tout comme la loi, n'aurait plus d'existence en soi. (2) Le rejet total est exclu. La résistance complète à la force d'autorité morale n'est pas praticable dans la mesure où le rejet d'une loi présuppose dialectiquement la reconnaissance de son existence en tant que loi. Le seul rejet possible est le rejet *sursumant*, le rejet dialectique, qui consiste, en fait, à conserver la loi rejetée comme appui négatif du comportement moral. La seule alternative pensable consiste à naviguer entre ces deux impossibilités, l'admission totale de la force absolue, et la résistance

⁶⁹ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 69; *Philosophie des Rechts*, p. 408.

⁷⁰ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 71; *Philosophie des Rechts*, p. 409.

⁷¹ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 72-73; *Philosophie des Rechts*, p. 409.

totale. Toute orientation juridico-morale intègre cette logique de prises de positions modulées, de force et de résistance tempérées, retenues dans cette tension qui les garantit toutes deux, et qui assurent la vérité effective de l'État dans le mouvement historique de l'esprit, c'est-à-dire dans l'histoire. La figure dans laquelle se concentrent ces deux dimensions partielles est la « singularité ». Pour répondre à l'exigence d'une loi qui lui est donnée extérieurement comme universelle, l'individu doit l'inscrire dans son expérience, insistant ainsi sur l'universalité de son expérience particulière de cette loi universelle. L'intelligibilité du droit repose donc sur la légitimité conçue comme l'universalité de la particularité : la singularité⁷².

Rappelons que la doctrine kantienne du devoir détermine la moralité d'un comportement comme la volonté nécessairement mise en œuvre pour surpasser l'opposition entre l'inclination « naturelle » d'un individu et une certaine référence morale qui lui est *intérieure* mais néanmoins *indépendante* de cette inclination. Dans la mesure où, au moment de l'*acte*, cette référence intérieure est bien extérieure et à l'inclination naturelle et à la volonté (donc « intérieurement extérieur ») cette conception de la moralité montre des affinités claires avec la démarche hégélienne. Ce qui, aux yeux de Hegel, fait défaut à la pensée kantienne de la morale, c'est le manque de considération pour le support institutionnel de cette référence morale. On sait que l'universalité de l'ancre morale qui dans le système kantien permet de prendre des décisions morales, repose sur la « raison pratique ». Celle-ci représente l'appui immobile de toute délibération morale. La doctrine kantienne est incapable de saisir la dépendance de la référence morale par rapport à l'expérience particulière de celui qui s'y réfère ; elle est incapable d'appréhender la dépendance présupposée par la *présence intérieure* de la référence morale *extérieure*, c'est-à-dire la réciprocité entre l'universalité de la consigne morale et la particularité de sa transposition en acte par l'individu. Cette réciprocité constitue l'unité organique de l'éthicité, l'unité dynamique de la triade dialectique. « Ce concept d'unification de devoir et droit est une des déterminations les plus importantes, et contient la force intérieure (*innere Stärke*) des États. — Le côté abstrait du devoir en reste à omettre (*übersehen*) et à bannir l'intérêt particulier comme un moment non-essentiel [et] même indigne. La considération concrète, l'idée, montre le moment de la particularité [comme] pareillement essentiel, et partant sa satisfaction comme purement et simplement nécessaire... ».⁷³ La tension entre le devoir et

⁷² Cf. Armin von Bogdandy, *Hegels Theorie des Gesetzes*, Freiburg/München, 1989.

⁷³ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 71; *Philosophie des Rechts*, p. 409.

le droit constitue la base du développement de l'État dans le mouvement de l'histoire universelle. L'opposition dynamique entre l'universel et le particulier donnant la structure générale des rapports d'autorité constitutionnels.

§ 9. Universalité, particularité et singularité. L'unité du devoir et du droit dans l'État. Le support institutionnel de la constitution

Dans l'État, le devoir et le droit sont réunis. Le citoyen se comporte conformément à ses devoirs parce que ce comportement est identique à la garantie de ses droits. « L'individu, subordonné selon ses devoirs, trouve dans leur accomplissement, comme citoyen, la protection de sa personne et de sa propriété, la considération de son bien-être particulier et la satisfaction de son essence substantielle, la conscience et l'autosentiment (*Selbstgefühl*) d'être membre de ce tout, et dans cet accomplissement des devoirs [entendus] comme prestation et affaires en faveur de l'État, celui-ci a son maintien et son subsister. »⁷⁴ L'identité du devoir et du droit dans l'État est surtout une identité de contenu. Le principe de fond en est la liberté. Car l'accomplissement du devoir n'est aucunement la conséquence d'une subordination non volontaire ou d'une contrainte à la loi de l'État. Elle est la subordination voulue, l'intériorisation de la différence entre le faire et le devoir-faire. La notion d'obligation n'existe plus indépendamment de la notion d'appartenance à l'État. La même structure vaut pour l'expérience : le droit *est* le devoir. Par rapport aux lois de l'État, l'individu fait ce qu'il *devrait* parce qu'il a le droit de le faire ; il en a le droit parce qu'il fait ce qu'il devrait. S'il n'avait pas la liberté de choisir d'accomplir son devoir, ses droits disparaîtraient de même. Les esclaves n'ont pas de devoirs, rappelle Hegel, parce qu'ils n'ont pas de droits, et ils n'ont pas de droits parce qu'ils n'ont pas de devoirs⁷⁵. Ce que l'État exige de ses citoyens, est en même temps le droit de l'individualité et cela, du fait même que l'État n'est précisément rien d'autre que l'organisation du concept de liberté. Du point de vue institutionnel, c'est l'État qui confère une existence empirique aux déterminations individuelles. Concrètement, l'individu ne serait pas en mesure de réaliser ses aspirations objectives sans le support institutionnel mis à sa disposition par l'État.

Le rapport entre l'individu et l'État est donc doublement déterminé au travers de l'identité du droit et du devoir, la médiation institutionnelle : (1) Remplissant ses devoirs par rapport à l'État, l'individu concrétise la rationalité immanente de l'État ; (2) Sous le rapport du

⁷⁴ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 73; *Philosophie des Rechts*, p. 409.

⁷⁵ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 71; *Philosophie des Rechts*, p. 409.

droit du citoyen, l'État fournit l'infrastructure institutionnelle qui permet à l'individu de concrétiser le contenu abstrait de son esprit, de donner des déterminations à sa volonté individuelle. « L'État est l'unique condition qui permet à la particularité d'accéder au bonheur et de réaliser ses fins. »⁷⁶

Soulignons qu'il n'est pas question de supprimer la particularité de l'intérêt individuel en vue d'une soumission totale à l'universalité de l'État. Au contraire, l'identité du devoir et du droit à la base de l'État part de la dialectique de l'individu et de la collectivité, de la particularité et de l'universalité. « Dans l'État, affirme Hegel, tout se ramène à l'unité de l'universalité et de la particularité. »⁷⁷ L'individu et l'individualité servent de supports essentiels à l'intégrité de l'État, l'intérêt particulier n'étant posé qu'« en consonance avec l'universel »⁷⁸. Comme nous l'avons dit, les sphères du droit privé et de la société civile ne sont pas abrogées dans l'évolution dialectique menant à l'État. Ils sont maintenus comme « la puissance du rationnel dans la nécessité »⁷⁹, comme la force concrétisée dans les institutions étatiques⁸⁰.

L'ensemble de ces institutions est la *constitution* que Hegel définit comme, « la rationalité développée et effectuée, *dans le particulier* »⁸¹. Sa fonction consiste à unifier les individus dans la richesse de leurs différences et à donner une forme au double caractère du citoyen, à la fois singulier et universel. D'un côté, l'essence de l'individu est sa différence absolue des autres membres d'une communauté qui, de l'autre, réunit des individus dans une catégorie universelle malgré leurs différences implicites. La constitution sert d'unificateur des singularités qui composent l'État et dirige celles-ci vers les fins rationnelles de la collectivité, préservant ainsi l'unité du devoir (le renforcement de l'État par le comportement des individus) et du droit (le respect des intérêts individuels par les pouvoirs de l'État). La liberté étant le garant de cette unité, les institutions qui constituent la constitution sont « les colonnes-fondamentales de la liberté publique, étant donné que

⁷⁶ §261. Addition. *Philosophie du droit* (Derathé), p. 266; *Philosophie des Rechts*, p. 410. Cf. aussi le commentaire de Weil sur la « satisfaction » associée à l'appartenance. Eric Weil, *Hegel et l'État*, Paris, J.Vrin, 1985, p. 59.

⁷⁷ §261. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 266; *Philosophie des Rechts*, p. 410.

⁷⁸ §261. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 73; *Philosophie des Rechts*, p. 409.

⁷⁹ §263. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 75; *Philosophie des Rechts*, p. 410.

⁸⁰ Cf. Pelczynski, « The Hegelian Conception of the State », p. 3.

⁸¹ §265. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 75 ; *Philosophie des Rechts*, p. 412.

dans elle la liberté particulière [est] réalisée et rationnelle, partant est présente-là dans elles-mêmes *en soi* l'unification de la liberté et de la nécessité »⁸².

Cette économie dialectique marque la particularité historique de l'État moderne. Dans les États antiques, le pouvoir étatique était concentré comme simple fin subjective de l'État. Ce que l'État exigeait de ses citoyens est identique aux intérêts de l'État du point de vue de l'État, c'est-à-dire sans prise en compte de la diversité d'intérêts individuels qui le compose. Dans l'État moderne, en revanche, les individus exigent, à juste titre selon Hegel, la *reconnaissance* de leurs volontés, de leurs intérêts et aussi de leurs consciences, de leur sens moral. Ni l'autorité étatique, ni l'autorité morale ne sont isolées dans le monolithe de l'État. Pour les anciens, la volonté de l'État était l'instance ultime. Dans le despotisme asiatique, l'individu ne connaît aucune intériorité, aucune autorité qui pourrait servir à justifier son expérience personnelle. L'homme moderne exige que l'État reconnaisse son « intériorité »⁸³. L'État moderne, celui de la Prusse des années 1820, remplit les conditions d'un rapport authentiquement dialectique entre l'individu et l'État.

§ 10. L'articulation des pouvoirs

C'est dans le premier moment du chapitre sur l'« État », « Le droit-étatique intérieur », que Hegel articule les structures institutionnelles qui constituent, à ses yeux, l'État dans sa rationalité la plus développée. « L'État » est l'ultime section de l'ultime partie de la *Philosophie du Droit*.⁸⁴ Il est la reconnaissance de l'idée du droit et la concrétisation de la liberté. Car la concrétisation n'est que la reconnaissance réciproque de l'universel et du particulier, où « la singularité personnelle et ses intérêts particuliers ont aussi bien pour soi leur *développement* complet et la *reconnaissance* de leur droit (dans le système de la famille et de la société civile-bourgeoise) que de *passer* pour une part, par eux-mêmes, dans l'intérêt de l'universel »⁸⁵. En quoi peut bien consister cette réciprocité ? Il s'agit d'un complexe de *pouvoir*, mais nullement d'une simple constellation statique d'autorité ou d'influence. Car selon le schéma hégélien, tout pouvoir est le mouvement d'une économie de pouvoir. Toute autorité est la manifestation de la reconnaissance *individuelle* de la légitimité de l'autorité. Toute concentration de pouvoir se rapporte à l'altérité de l'objet du pouvoir, l'affirmation tenace de l'individualité auprès de laquelle l'autorité trouve son sens.

⁸² §265. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 75; *Philosophie des Rechts*, p. 412.

⁸³ §261. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 266; *Philosophie des Rechts*, p. 410.

⁸⁴ Jean-Louis Vieillard-Baron, 2005. « 'Wirklichkeit' or effective reality in 'Principes de la Philosophie du Droit' by Hegel ». *Revue philosophique de Louvain* 103(3): 347-363.

⁸⁵ §260. Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 66-67 ; *Philosophie des Rechts*, p. 406.

Reconnaître l'État comme souverain n'est autre que comprendre que sa propre souveraineté, son propre pouvoir d'agir, découle de l'État. C'est comprendre que l'autorité est l'émanation du pouvoir, la source de la possibilité de participer à la vie communautaire. Reconnaître l'État, c'est donc accéder au pouvoir, s'habiliter à faire. L'État dérive son autorité de l'individu, l'individu dérive son pouvoir de l'État. Ceci est l'essence de l'État moderne aux yeux de Hegel. La matrice institutionnelle de cette réciprocité est prescrite par la constitution dans l'unité dialectique de la liberté et de la nécessité. La constitution politique est double. Elle comprend : (1) la différenciation *intérieure* : l'organisation intérieure de l'État, le statut de ses institutions dans la hiérarchie du pouvoir et dans la communication de pouvoir avec les citoyens. Il s'agit de l'État en rapport avec lui-même, la différenciation des moments d'autorité intérieure, de la dynamique de forces nécessaires à son autopréservation et (2) la différenciation *extérieure* qui pose l'État dans sa particularité, c'est-à-dire comme distinct de tout autre État⁸⁶. Le dispositif de pouvoir associé à l'organisation intérieure est le pouvoir civil, celui associé à l'organisation extérieure est le pouvoir militaire⁸⁷. Nous avons maintenant à mettre en relief la structure intérieure de l'État afin de situer les modalités de son pouvoir par rapport à l'individu-citoyen.

La constitution politique est rationnelle. Étant la forme la plus développée de l'esprit historique, elle est la raison même, la raison dont la concrétisation constitue le mouvement de l'histoire. L'État ainsi constitué obéit étroitement à la forme du concept général. L'État est l'unité organique de différents registres de pouvoirs, et des individus dont découlent ces pouvoirs. Comme tout concept hégélien, le concept de l'État se différencie intérieurement afin de s'extérioriser conformément à la montée de l'esprit dans la raison⁸⁸. L'État n'est pas simplement la somme des dirigeants, des fonctionnaires et des citoyens. Toute agence, tout pouvoir individuel de l'État est rationnel, en et pour soi, et participe en même temps d'une rationalité qui excède la somme de ses parties. L'État n'est donc pas un échafaudage statique de règles d'organisation et de consignes de comportement. Il est le mouvement de l'économie du concept de l'État, la totalisation du pouvoir basée sur sa diversification, la généralisation de l'identité étatique ou nationale basée sur la diversité changeante des individus. Pour qu'il y ait un État, il faut d'abord que les différents domaines de cet État se

⁸⁶ §271. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 109 ; *Philosophie des Rechts*, p. 431.

⁸⁷ Addition. §271. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 280; *Philosophie des Rechts*, pp. 431-432.

⁸⁸ Cf. Elizabeth Weisser-Lohmann, « 'Divide et impera' », pp. 201-5 ; Ludwig Siep, « Hegels Theorie der Gewalteinteilung » in Hans-Christain Lucas et Otto Pöggeler (éds.) *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart, Frommann-Holzboog 1986, pp. 149-173.

distinguent les uns des autres, que leurs chartes, leurs autorités, leurs droits et leurs obligations soient singuliers. D'un côté, la souveraineté de différents éléments de l'État est assurée par la nature dialectique de la partie par rapport au tout. De l'autre, selon la logique dialectique de la souveraineté, la souveraineté de tout élément dépend de son rattachement aux autres éléments dont la reconnaissance assure l'indépendance. Le pouvoir souverain de l'élément individuel de l'État est, le pouvoir *envers* l'autre. La souveraineté relève de l'économie du pouvoir, de l'échange de dépendance et d'indépendance. Les individus ne sont donc pas à considérer comme des objets existants abstraitement, chacun pour lui-même. L'individu n'est individu que dans la mesure où son existence appartient à la logique du concept. Le pouvoir étatique dont il est l'objet aussi bien que le pouvoir de l'individu, la résistance de sa particularité sont à considérer comme les moments du concepts⁸⁹. Du point de vue immédiat, c'est-à-dire de l'individu, la *loi* est la première forme de la force de limitation imposée par l'État. Du point de vue immédiat, la loi n'est qu'une consigne négative, une limitation, une violence faite à la liberté en soi de l'individu. « Pour le sujet immédiat, son arbitre subsistant-par-soi et son intérêt particulier, [les lois] sont les bornes »⁹⁰. En revanche, du point de vue *subjectif*, de l'union commune, de la totalité socio-étatique, ce qui pour l'individu se produit comme contrainte, est la liberté même. Car c'est la loi, cette limite à l'individu, qui protège le tout socio-étatique des incursions arbitraires, contingentes, de l'individu. Les lois sont donc les garanties de la liberté et du bien du tout. Elles sont le « but final et l'œuvre universelle »⁹¹, *singularisant* donc l'État en tant que tel, rendant individuel et singulier l'État par rapport à son autre, c'est-à-dire par rapport à d'autres États. Autrement dit, l'État hégélien s'organise nettement en *concept* hégélien. Son universalité n'a de sens que par rapport au mouvement de singularisation de l'individu, c'est-à-dire dans la logique de force et de résistance qui module leur rapport. L'État est donc « l'esprit vivant », l'activité d'autodifférenciation du tout, et d'autoreconstruction du tout, comme progrès dans la rationalité des rapports humains, un processus procédant du concept au concept approfondi. L'État en tant qu'esprit vivant n'est absolument que « comme un tout organisé, différencié dans les activités efficaces particulières qui, procédant du concept un (*einen Begriff*) (encore que non su comme concept) de la volonté rationnelle, produisent continuellement celui-ci comme leur résultat. »⁹²

⁸⁹ §272. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 280; *Philosophie des Rechts*, pp. 434-435.

⁹⁰ §538. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 312 ; *Enzyklopädie III*, p. 331.

⁹¹ §538. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 312 ; *Enzyklopädie III*, p. 331.

⁹² §539. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 313 ; *Enzyklopädie III*, p. 539.

L'État est la *circulation* du pouvoir, la réalité de l'individu, de son pouvoir en tant que source de reconnaissance de l'autorité étatique, et la réalité d'un lien totalisant, d'une union d'intérêts. Son « œuvre » est également double. Cet œuvre consiste en une activité doublement protectrice — des côtés subjectif et objectif — qui conserve les individus comme tant de « personnes », faisant, par conséquent, « du *droit* une effectivité nécessaire, et ensuite de promouvoir leur *bien propre*, dont chacun tout d'abord prend soin pour lui-même, mais qui comporte absolument un côté universel, (1) de protéger la famille et guider la société civile » et (2) en une dynamique qui rassemble les différences sociales et éthiques dans une intégralité, s'efforçant « d'être pour lui-même un centre, dans la vie de la substance universelle, et en ce sens, en tant que libre puissance, de porter atteinte à ces sphères subordonnées à elle, et de les conserver dans une immanence substantielle »⁹³. L'État est donc un pouvoir d'intégration et de sursomption des différences individuelles, englobant l'hétérogénéité de la réalité individuelle dans une même unité catégorielle, exerçant ainsi une force de réduction. Malgré la généralité de la catégorie, l'homogénéisation n'est autre que la suppression de la différence entre individus : l'individu *au dépens* de l'État. Mais cette force de suppression de l'hétérogénéité n'est pas dissipée. Car dans cette étrange économie de pouvoir la « domestication » se reproduit dans la grandeur de l'*Aufhebung* que suit celle-ci. Les rapports de pouvoir de toute partie de l'État obéissent à la logique du concept. Ces rapports *constituent* le concept. Le concept n'est autre qu'une économie de pouvoir, de tension dynamique, de force et de résistance. S'il était possible de faire abstraction d'un des départements de l'État afin de lui assurer la souveraineté politique, par exemple, il ne s'agirait plus de l'État. « Si les différences se maintiennent abstraitement pour elles-mêmes, il apparaît au grand jour que deux réalités indépendantes ne peuvent pas former une unité, mais doivent entrer en conflit l'une avec l'autre et qu'il en résultera ou bien la destruction du tout ou sa reconstitution par la force. »⁹⁴ Même à l'intérieur de l'État où l'intérêt commun est la règle organisatrice, c'est *l'antagonisme* qui assure le fonctionnement structurel. « Ce qu'il importe dans ce cas, c'est, du fait que les déterminations des différents pouvoirs forment en soi le tout, qu'elles constituent toutes dans leur existence le concept dans sa totalité. »⁹⁵ La concentration de pouvoir dans l'autonomie absolue d'une des parties de l'État conduirait à une abstraction de l'existence de l'État. L'autonomie totale d'un élément est la suppression de son être-

⁹³ §537. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 312 ; *Enzyklopädie III*, pp. 330-331.

⁹⁴ Addition. §272. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 280 ; *Philosophie des Rechts*, p. 435.

⁹⁵ Addition. §272. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 281 ; *Philosophie des Rechts*, p. 435.

élément. « Le principe de la division des pouvoirs contient en effet le moment essentiel de la *différence*, de la rationalité *réelle* ; mais, ainsi que le saisit l'entendement abstrait, se trouve en cela en partie la détermination fautive de l'*autonomie absolue* des pouvoirs les uns par rapport aux autres, en partie l'unilatéralité qui consiste à saisir leur relation l'un à l'autre comme une [relation] négative, comme *limitation* réciproque. »⁹⁶ L'autonomie du pouvoir égale l'impossibilité du pouvoir. Si le pouvoir départemental n'est pas perçu comme une force à l'appui de son autre, c'est-à-dire à l'appui d'une résistance, il ne s'agit pas d'un pouvoir. S'il n'y a pas de limitation de pouvoir, de résistance à l'emprise totale, alors il n'y a pas de pouvoir. Le pouvoir est l'aspiration de s'emparer du plus qu'on peut. Le pouvoir est l'imitation de l'envisageable, la dépossession tempérée par le rêve du franchissement⁹⁷.

§ 11. Monarchie et monarchie constitutionnelle.

C'est selon ce schéma dialectique de l'État que Hegel comprend l'État prussien de son époque. La *monarchie constitutionnelle* en place dans la Prusse des années 1830 représente pour Hegel la forme la plus rationnelle de l'État, l'aboutissement du développement historique comme forme générale de communauté politique. L'unité étatique s'y construit, affirme-t-il, dans la triple différenciation intérieure des pouvoirs de l'État : (1) le pouvoir législatif, (2) le pouvoir exécutif et (3) le pouvoir du prince⁹⁸. L'État moderne n'est autre qu'une *circulation* de pouvoir entre ces domaines, d'un échange d'autorité et de légitimité, d'une logique structurelle de force et de résistance entre des nœuds de tensions se posant et se déplaçant dans une mobilité d'influence. Soulignons qu'il ne s'agit pas des trois phases historiques différentes du développement de l'État moderne, mais des moments internes simultanément présents et nécessairement capables d'être différenciés qui constituent une même totalité, celle de l'État. Les trois moments du pouvoir étatique fonctionnent dans une unité dialectique comme l'aboutissement du développement historique, c'est-à-dire de la pénétration de l'esprit dans la raison. L'« être historique de cette forme d'État est l'œuvre du monde moderne », essentiel à la conception hégélienne de la modernité

⁹⁶ §272. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 113 ; *Philosophie des Rechts*, p. 433.

⁹⁷ Dans son commentaire de L'homme unidimensionnel de Marcuse, Labarrière évoque la « force «subversive» du négatif », précisant que « l'incidence du négatif, du dialectique est à chercher et n'est à trouver que dans la transformation de la métaphysique en «physique» une physique sociale, si l'on peut dire, à l'horizon de la tâche historique qui vise à réduire la distance entre l'idée et ses «conditions historiques» ». Pierre-Jean Labarrière, « De la raison comme histoire. Une confrontation avec Hegel » *Archives de Philosophie* 52, 1989, p. 405

⁹⁸ §273. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 115 ; *Philosophie des Rechts*, p. 435.

politique, l'aboutissement de l'éducation formatrice (*Ausbildung*) de l'État dans l'histoire⁹⁹. Le mouvement du développement historique de cette forme constitue un passage par lequel « l'idée libère de soi sous forme de totalités ses moments — et ce ne sont que ses moments — et les contient justement par là dans l'unité idéale du concept, en tant que c'est en cela que consiste la rationalité réelle, — l'histoire de cette figuration (*Gestaltung*) véritable de la vie éthique (*Sittlichkeit*) est l'affaire de l'histoire universelle du monde »¹⁰⁰. Le mouvement général dans lequel s'inscrit la monarchie constitutionnelle de l'État prussien n'est pas moins que l'histoire universelle. La forme de l'État est déterminée comme l'histoire de sa formation. Ni l'État, ni la constitution qui le fonde, ne se sont créés spontanément : la constitution n'est pas quelque chose de fait (*ein Gemachtes*), où l'unification artificielle et extérieure des individus créerait un simple ensemble d'« atomes »¹⁰¹. C'est pour cette raison que le rassemblement d'un groupe d'individus par une *force* extérieure ne créera jamais un État. La seule force d'unification possible est celle qui surgit intérieurement, celle qui est déjà présente comme potentiel. La formation de l'État et la création de sa constitution correspondent au déploiement historique de la raison immanente, à la découverte par l'esprit historique de sa propre rationalité intérieure¹⁰². Napoléon voulut donner *a priori* une constitution à l'Espagne, note Hegel, imposant ainsi au peuple espagnol la force *extérieure* d'une organisation étatique¹⁰³. Au lieu de laisser émerger la particularité du peuple espagnol dans une constitution qui lui convienne, la violence d'un esprit étranger lui fut imposée. Napoléon ne comprenait pas la *force* de la particularité et le rôle intégral que la constitution joue dans le mouvement historique d'un peuple. Selon le schéma du système hégélien, le trajet historique de l'esprit mènera celui-ci à dépasser ensuite l'État comme conscience de soi de la liberté, l'étape pénultième de la *Philosophie du Droit*, afin de passer dans la sphère de l'histoire universelle (*Weltgeschichte*), la conscience de soi de l'esprit comme être historique. Cette étape finale, objet des leçons berlinoises sur la *Philosophie de l'Histoire* et de la dernière section de la *Philosophie du Droit*, sera l'objet de notre réflexion dans le chapitre suivant.

⁹⁹ §273. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 117 ; *Philosophie des Rechts*, p. 435.

¹⁰⁰ §273. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 117 ; *Philosophie des Rechts*, pp. 435-436.

¹⁰¹ §273. Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 123-125 ; *Philosophie des Rechts*, pp. 439-440.

¹⁰² Il s'agit d'une notion largement attribuable à Montesquieu. « Il vaut mieux dire que le gouvernement le plus conforme à la nature est celui dont la disposition particulière se rapporte mieux à la disposition du peuple pour lequel il est établi ». *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion, 1979, p. 128.

¹⁰³ §274. Addition. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 287 ; *Philosophie des Rechts*, p. 440.

Déterminant ainsi l'État moderne, Hegel cherche à situer sa démarche à la fois par rapport à d'autres États contemporains, dont celui de la France avec ses aventures et ses politiques menées en son nom par Napoléon. Ils constituent des objets de comparaison inévitables, de la même manière que les théoriciens politiques qui l'ont précédé, tels Fichte et Montesquieu. L'objection à la base de l'analyse de Hegel est la juxtaposition opérée dans les modèles traditionnels de la politique constitutionnelle entre Monarchie, Aristocratie et Démocratie. Les limites de cette juxtaposition se laissent assimiler à la faillite de toute simple opposition : sans pénétrer dans la rationalité de sa différenciation interne, une forme politique (ou autre) n'est simplement pas intelligible comme raison. Sans chercher à reconstruire la nécessité de la forme politique en rapport avec le contenu de cette politique — les propriétés économiques, sociales, culturelles, c'est-à-dire *historiques* du peuple en question, il sera impossible de considérer la forme constitutionnelle qu'adopte ce contenu autrement que comme un accident de l'histoire. Autrement dit, s'il n'y a pas de circulation de forces et de résistances entre la particularité des individus gouvernés par un État et les formes politiques que se donne celui-ci, ni l'État ni l'individu n'aurait de fondement rationnel.

Dans la monarchie constitutionnelle, répartie en pouvoir législatif, pouvoir de gouvernement et pouvoir princier, ces trois formes ne sont pas énumérées comme des formes individuelles abstraites, mais sont intégrées comme autant de moments d'une même unité. « Le monarque est *un* ; avec le pouvoir du gouvernement entrent en scène *quelques-uns*, et la *multitude* en général avec le pouvoir législatif. »¹⁰⁴ Il ne s'agit pourtant pas des rapports simplement *quantitatifs* entre l'« un », les « quelques-uns » et la « multitude ». À la différence des modèles constitutionnels traditionnels s'organisant en rapports « arithmétiques » — donc *extérieurs* et superficiels — entre les groupements de pouvoir, le modèle hégélien de monarchie constitutionnelle présuppose la pénétration réciproque de forces et une tension d'interdépendance dans les trois sphères de pouvoir : la monarchie est la monarchie en vertu du fait qu'elle a en elle la démocratie et l'aristocratie¹⁰⁵. La monarchie dispose d'un pouvoir qui comprend tous les autres pouvoirs mais qui en est plus que la somme. C'est à ce titre que Hegel rejette la démarche de Fichte dans *Les Fondements du Droit Naturel* (1796), qui croit différencier entre le peuple et l'activité de la

¹⁰⁴ §273. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 117; *Philosophie des Rechts*, p. 436.

¹⁰⁵ « La réunion de tous les pouvoirs étatiques concrets en une existence une, comme dans l'état patriarcal, ou comme dans la constitution démocratique, [celle de] la participation de tous à toutes les affaires, contredit, pour elle-même, le principe de la *division* des pouvoirs, c'est-à-dire de la liberté développée des moments de l'Idée. » §542. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 319 ; *Enzyklopädie III*, p. 339

sphère exécutive à l'intermédiaire de l'« éphore ». Aux yeux de Hegel, il ne s'agit là que d'un expédient destiné à masquer le rapport nécessairement réflexif entre l'universel, le particulier et le singulier¹⁰⁶. La philosophie politique de Fichte postule donc un « État d'entendement ». De telles philosophies postulent une démocratie simple opposant ainsi l'individu à l'État, accordant à celui-là une voix définitive, mais finie, dans les affaires de celui-ci. L'opposition est claire, nette et irréductible, la force d'autorité démocratique correspondant exactement à la somme des voix, et étant incapable de répondre à la rationalité de l'unité étatique¹⁰⁷. Le simple rassemblement des différents pouvoirs sous la forme de l'État a comme résultat l'abstraction totale de ces pouvoirs et leur impuissance substantielle. Les pouvoirs réunis de cette manière consisteraient en des abstractions vides. De là naît donc la notion hégélienne du pouvoir : il s'agit de l'impossibilité d'abstraire la forme du contenu, de séparer un élément du complexe de l'autre, de purifier le pouvoir. La force pure n'est pas la force ; la résistance est sa contrepartie dialectiquement nécessaire. La force qui ne connaît pas d'altérité, qui existe comme un pouvoir absolu, existe dans un vide. Le pouvoir nécessite son autre, le pouvoir de l'autre, l'autre de son pouvoir, l'altérité *est* justement le pouvoir. D'autant plus que, dans le schéma hégélien, cet autre est *déjà* intérieur. Le pouvoir n'est donc autre que dans cette tension *intérieure* entre forces en situation conflictuelle et leur limitation réciproque¹⁰⁸.

C. Dialectique et constitution : « La constitution de l'Allemagne »

§ 12. Modernité et organicité. La légende allemande.

Selon Hegel, l'histoire du peuple germanique réunit un particularisme culturel et une diversité au travers d'un trajet unique qui remonte à la chute de l'Empire romain d'Occident, au V^e siècle. Lorsque l'Empire carolingien se démembre au IX^e siècle en donnant naissance au Royaume germanique, celui-ci se retrouve immédiatement et doublement menacé : par des agressions *extérieures* et par des rivalités *intérieures* des puissants duchés qui le composent. Cette double tension, la menace extérieure qui visite en effet l'Allemagne en l'opposant à un *autre* définitif, et le particularisme intérieur qui assure son

¹⁰⁶ Jarczyk & Labarrière, p. 301. Cf. aussi, Alain Renault, *Le Système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, P.U.F., 1986, pp. 372f.

¹⁰⁷ Benard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris: P.U.F., 1969, pp. 127-128.

¹⁰⁸ Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972, p. 186.

hétérogénéité, rend impossible son intégration ainsi que son unification définitive. L'unification *formelle* du peuple germanique dont le moment le plus important sera le Saint-Empire romain germanique demeure incomplet en raison de manque de cohésion interne. Suite à cette double disposition, l'avènement de la Réforme bouleverse le Saint-Empire, troublant le règne de Charles Quint et entraînant une révolte tant politique que culturelle. Après la Contre-Réforme vers la fin du XVI^e, les conflits nés de l'antagonisme qui opposait les princes allemands protestants à l'autorité impériale catholique s'aggravent et se multiplient. Lorsque les grandes puissances du continent interviennent, le conflit prend une ampleur européenne, déclenchant la guerre de Trente ans. La paix de Westphalie qui met terme au conflit, restaure la Paix d'Augsbourg de 1555 et divise L'Allemagne en plus de 350 États. Cette nouvelle perte de cohésion entraîne une impuissance profonde sur le plan international. Malgré la puissance locale de la Prusse, née en 1701 avec l'accès de Frédéric III, Électeur de Brandebourg, au trône royal, l'Allemagne demeurera frappée d'une impuissance générale jusqu'à l'avènement de Frédéric-Guillaume III, au XIX^e siècle. Cette impuissance se manifeste d'autant plus clairement face à la Révolution Française dont Hegel fut enthousiaste. Cette Révolution entraîne des effets politiques dramatiques pour l'Allemagne : la défaite militaire, la perte de plusieurs territoires et surtout la mise au jour de son incapacité à se défendre contre les ambitions politiques de l'empereur Napoléon¹⁰⁹. Comme nous l'avons déjà indiqué dans notre premier chapitre, la supériorité de l'armée française reflète son entrée précoce dans la modernité. L'innovation fondamentale de la démarche napoléonienne est l'*unité politique*, la modernité au premier plan étant la modernité étatique. Comme le suggère Avineri, pour Hegel, le heurt entre les troupes révolutionnaires françaises et les troupes allemandes ne se laisse pas réduire à un simple conflit entre deux nations. Il relève plutôt de l'opposition entre deux formes d'États, entre deux systèmes politiques. La victoire de l'armée française est la victoire de la cohésion de l'État moderne¹¹⁰.

Lorsque Hegel ouvre le manuscrit inachevé que Rosenkranz a baptisé « La Constitution de l'Allemagne »¹¹¹ (1800-1802), avec la proposition provocatrice « L'Allemagne n'est plus un

¹⁰⁹ Michel Jacob, « Notice » à « La Constitution de l'Allemagne (1800-1802) » in G.W.F. Hegel, *Écrits Politiques*, Paris, Editions Champs Libre, 1977, p. 14.

¹¹⁰ Avineri, *Hegel's Theory*, p. 34. Cf aussi Zie-Hue Wang, *Freiheit und Sittlichkeit*. Verlag Königshausen & Neumann, 2004, pp. 133-134, et aussi Ludwig Siep, « Constitution, Fundamental Rights, and Social Welfare in Hegel's Philosophy of Right » in Robert W. Pippin & Otfried Höffe (éds.) *Hegel on Ethics and Politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004, pp. 268-290.

¹¹¹ Karl Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, Duncker und Humblot, 1844.

État »¹¹², ce n'est donc pas pour déplorer la ruine de l'État allemand, mais pour soutenir que la forme la plus développée de l'État, la disposition la plus conforme à l'esprit de son temps, a dépassé le niveau de développement du peuple allemand. Hegel regarde la constitution de l'Allemagne comme issue de ce développement historique dont la continuité présuppose une certaine unité politique, une unité maniable, capable de subir des modifications et des déformations tout en maintenant son intégralité de base. La démarche centrale de l'article sur la constitution de l'Allemagne part d'une critique de cette unité, voire de la notion de l'unité politique en générale. Car il paraît que l'unité politique en tant que telle ne suffit pas pour assurer la continuité, il faut que cette unité se rapporte dialectiquement à ses composants, que les membres de l'unité politique soient intégrés dans le mouvement de leurs oppositions à d'autres membres. « L'édifice de la constitution politique de l'Allemagne est l'œuvre des siècles passés ; il n'est pas sorti de la vie des temps présents ; sa structure porte la marque des événements de toute l'histoire plus que d'un siècle particulier ; et elle est habitée par la droiture et la violence, le courage et la lâcheté, l'honneur, le sang, la misère et le bien-être d'époques depuis longtemps révolues, de générations depuis longtemps réduites en poussière ; les forces vives dont le développement et l'activité sont la fierté de la génération actuelle n'y ont aucune part, n'y prennent aucun intérêt et n'en retirent aucun fruit ; cet édifice, avec ses piliers et ses volutes, reste, au sein du monde, séparé de l'esprit de notre temps. »¹¹³ L'Allemagne n'est pas un État parce que sa forme présente n'a plus aucun rapport avec son propre passé. Le présent de l'Allemagne n'a pas de mémoire historique, n'est pas capable de se situer dans un trajet historique, (c'est-à-dire dialectique) lui permettant de se comprendre comme issu d'un héritage véritablement profond, comme résultat rationnel et nécessaire d'un mouvement intelligible et humain. Son aveuglement, affirme Hegel, abandonne l'Allemagne à la vacuité de la contingence radicale. Qui ne se comprend pas comme être historique, qui n'est pas capable de se concevoir comme *objet*, de s'appréhender comme le résultat d'une situation précédente, d'un ensemble de conditions préalables, ne saurait jamais se rassembler dans une unité organique et authentique, dans une appréhension concrète et complète de l'intelligibilité du monde. La vue d'ensemble que possède l'Allemagne appréhende le passé comme un amalgame divers et désordonné d'événements,

¹¹² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Écrits politiques*, Michel Jacob, Kostas Papaioannou et Pierre Quillet (trads.), Éditions Champ Libre, Paris, 1977, p. 31 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Frühe Schriften, Werke in 20 Bänden, Tome 16*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 451.

¹¹³ Hegel, *Écrits politiques*, p. 26 ; *Frühe Schriften*, pp. 452-453.

de souffrances et de victoires, d'honneur et de honte. Aux yeux de Hegel, l'Allemagne du début du XIX^e siècle ne comprend pas en quoi l'effort humain sur lequel repose son passé ne se réduit pas à de simples vies perdues d'individus innombrables. L'Allemagne deviendra moderne à partir du moment où elle saisira le *sens* des efforts passés, où elle saura les intégrer dans l'économie dynamique qui organise la raison historique.

Nous avons vu à plusieurs reprises que, dans le système hégélien, la rationalisation des efforts humains commence au moment où elle s'intègre dans la logique de force et de résistance. Dans la logique du système, cette intégration constitue la rationalisation elle-même. L'émergence de la contrainte étatique, de l'autolimitation en forme de lois et d'institutions légales marque le premier moment de l'organisation politique et sociale que Hegel considère toujours comme étant non achevée. Toute organisation sociale repose sur un équilibre dialectique entre liberté et obligation. Le choix libre présuppose l'existence d'une contrainte choisie, d'une obligation consentie. Cette espèce de soumission avant la lettre est le paradoxe et le sens même de la liberté. La liberté absolue n'a pas de sens et n'a jamais existé. La persistance historique de son mythe empêche toujours la réalisation compréhensive et complète de l'État rationnel dans le parcours de la modernité politique. « La légende de la liberté allemande est parvenue jusqu'à nous, celle d'une époque, comme bien peu de pays en ont connu, où, en Allemagne, l'individu vivait pour soi, sans être soumis à un intérêt général, sans être assujéti à un État ; il était lui-même le support de son honneur et de son destin ; c'est selon son idée et son caractère propres qu'il usait ses forces contre le monde ou aménageait ce dernier à son profit ; à cette époque, il n'y avait pas encore d'État, l'individu faisait partie de la communauté par le caractère, la coutume et la religion, mais ses faits et gestes n'étaient point limités par la communauté, il ne connaissait d'autre borne que son opinion, sans rien craindre ni douter de soi. »¹¹⁴ L'individu qui baigne dans la liberté absolue s'exclut de tout rapport social ou politique. Dans une logique existentielle on dirait qu'il n'existe même pas. Une certaine idéalisation de la liberté entendu de manière triviale comme l'absence de contrainte a donc contribué à ce que Hegel appelle la « légende de la liberté allemande ». Selon cette légende, le pouvoir du peuple allemand serait issu de la disponibilité parfaite, de l'individualisme entendu comme autonomie totale en face de toute instance étatique. Or une telle disponibilité, relevant d'une indépendance totale équivaut effectivement à une *indisponibilité* dialectique. L'affranchissement, l'indifférence, la contingence radicale ne sont autre que de modalités

¹¹⁴ Hegel, *Écrits politiques*, p. 26 ; *Frühe Schriften*, p. 453.

d'altérité, de comportement vis-à-vis de cet autre dont on nie toute préoccupation. Car l'indépendance n'est intelligible qu'en fonction de l'altérité qui lui permet de se dégager de ce dont elle aurait dépendu. L'individualisme allemand préservé par la légende de la liberté consiste effectivement en un rejet systématique et conséquent de la formation étatique. Cette systématisme prend la forme de la nécessité, conçue comme une économie de contrainte, comme *l'interdépendance*, c'est-à-dire comme la logique de la force du nécessaire et de la résistance du contingent. Dévoiler cette fausse liberté signifie pour Hegel révéler la nécessité de la vraie nature de la liberté, de la liberté partielle, de la liberté consciente de soi, consciente de son être-liberté, c'est-à-dire de la liberté contrainte à être liberté. La particularité de l'État moderne repose sur son universalité : sa portée, sa souveraineté et son égide sont garanties universellement, et l'accès à la liberté qu'il certifie implique l'acte d'abnégation de la liberté banale de la « légende allemande » et l'assimilation du fardeau de la liberté moderne qui recouvre l'universalité de la responsabilité sociale et politique. Le processus de la modernisation politique consiste dans l'émergence historique de la *rationalité* du comportement organique ou naturel — les mœurs — et l'*organicité* de la raison dans les codes civils.¹¹⁵

Hegel milite à tous les niveaux contre la conception abstraite de la raison. La preuve de la *rationalité* d'un objet ne consiste pas, selon lui, à affirmer son identité avec une raison transcendante qui lui est autre. Une telle affirmation ne servirait qu'à reproduire l'écart entre la raison et l'objet dont il est question. La rationalisation n'est pas identique au rapprochement d'un objet de la raison, elle est le devenir-raison de l'objet, la reconstitution de la rationalité en vue de l'objet qui y est assimilée, la disparition de l'écart entre l'objet et ce qu'on tient pour rationnel, le surpassement de l'objectivité de l'objet, l'obsolescence de l'objet *en tant qu'objet de la raison* et l'avènement de son auto-rationalité. La législation comme processus de rationalisation des codes sociaux, se comporte conformément à ce modèle. Une loi est rationnelle lorsque sa naturalité devient une évidence, lorsque sa *différence* d'avec la raison elle-même ne se laisse plus entrevoir. Sa légitimité est donc identique à sa disparition *en tant que loi*, en tant qu'objet d'une évaluation de sa rationalité. La légitimité d'une loi est donc identique au processus de son obsolescence formelle. Loin d'une simple opposition entre la raison et la nature, la démarche hégélienne affirme qu'une

¹¹⁵ Alain Brudner, « Constitutional Monarch as the Divine Regime: Hegel's Theory of the Just State », *History of Political Thought* 1981 2(1), pp. 119-140 ; Hans Boldt Hans, « Hegel and constitutional monarchy. Reflections on Hegel's idea of the state from the viewpoint of constitutional history (in the context of Hegel's *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, 1920) ». *Hegel-Studien* 2002, pp. 167-209.

loi est rationnelle qui recouvre le naturel, qui saisit la naturalité légale comme la légitimité naturelle. Autrement dit, elle correspond à l'assimilation dans les structures de légalisation des mœurs. « C'est à juste titre qu'on a appelé liberté allemande cette situation où ce n'étaient pas les lois, mais les mœurs qui unissaient une multitude en un peuple, où c'était l'intérêt commun et non une directive générale qui donnait au peuple la forme de l'État. Les bornes de la puissance que chacun s'est créée grâce au hasard et à son caractère, les possessions qu'il s'est acquises, toutes ces choses changeantes ont été fixées peu à peu par le cours du temps ; et cependant que la propriété privée mettait entre les individus une séparation complète, des concepts devinrent le cadre où ils étaient réunis, et des lois improvisées commencèrent à régner »¹¹⁶. La « légende allemande » ne voit pas les mœurs comme la fonction d'une dialectique de contrainte mais comme une expression automatique et spontanée de ce que veut le plus « animal », le plus « naturel » en l'homme. L'unité « sociale » à l'origine de la légende est donc accidentelle dans la mesure où elle n'est pas issue d'une organisation rationnelle. Sa rationalité commence par la nécessité de son dépassement, c'est-à-dire par l'essentielle contribution qu'elle fait en se laissant écarter par la marche du développement rationnel. Au départ, l'unité est caractérisée par un manque complet de conscience de soi, par l'absence de toute appréhension qu'il s'agisse d'hommes ou de collectivité d'êtres pensants. Le rassemblement que représente l'ensemble d'hommes se comporte conformément aux mœurs profondément humaines sans prendre la mesure de cette conformité, sans une conception de la dynamique d'intériorisation et d'extériorisation impliquée par les normes sociales. La modernisation s'achèverait au moment où l'économie de nécessité et de contingence se serait stabilisée dans une ascension stable de la raison.

Le citoyen moderne sait se contraindre, sait négocier les limitations nécessaires à la vie en communauté. Le solipsisme humain, seul appui de la légitimité individualiste, perd donc sa cohérence face à la logique dialectique de l'histoire. Et pourtant l'autonomie de cette isolation n'est pas absolue. Déjà sensible en 1799 aux nuances de l'analyse dialectique, Hegel se rend rapidement compte que cette isolation, dans la mesure où elle se soumet à l'analyse, entre déjà dans l'économie d'objet ou d'objectivation, se laissant bousculer ainsi par la force de la raison. La condition de l'homme décrite par la « légende allemande » s'inscrit donc déjà dans le mouvement de sa propre modernisation. Malgré la légende, malgré la singularité de son image dans l'imaginaire de la nation allemande, l'intransigeance

¹¹⁶ Hegel, *Écrits politiques*, pp. 26-27 ; *Frühe Schriften*, p. 453.

de l'homme représenté comme l'origine et l'essence de l'esprit allemand, le pose en situation de *résistance* à la loi, de résistance à l'imposition des consignes qui ne sont plus assimilables à ses mœurs naturelles. Ce que l'homme de la légende ignore, c'est que l'être-historique est précisément le devenir-loi étatique des mœurs naturels. L'accomplissement de la modernité sera justement l'identification de l'être-historique à ce devenir-loi étatique. Alors qu'il est vrai que le temps a relégué cet homme à « un monde intérieur », peut-être même « une mort permanente »¹¹⁷, il n'est pas intelligible à lui-même en tant que monolithe, en tant qu'objet en et pour soi. Son appréhension de soi le sauve de l'obscurité et le remet sur le chemin du développement historique. Le délaissement voulu, forme primordiale de la résistance à l'universalisation socio-politique, cette intransigeance fondatrice de l'esprit allemand, se révèle être loin de la réalisation de la société moderne. Elle en est pourtant sa condition de départ, le premier composant du couple dynamique de force et de résistance qui se reconstituera partout où il y a la société humaine.

La logique de l'autonomie présente deux possibilités pour l'homme de la légende allemande : s'il tient à se maintenir dans ce « monde intérieur », sa situation ne sera qu'une « mort permanente ». Si, en revanche, « la nature le pousse vers la vie, ce n'est qu'une tentative pour supprimer le négatif du monde existant, afin de pouvoir accepter ce monde, en jouir et y vivre. »¹¹⁸ L'expérience de cette négativité est la première expérience de l'existence sociale en tant que rapport de force et de résistance. L'expérience de la socialité situe l'individu entre l'inclination à l'identification avec autrui et l'appréhension des risques de l'individualité présentées par la fusion homogénéisante de la collectivité sociale. Le paradoxe de l'expérience collective n'est autre que celle d'une tension irréductible, d'un jeu de forces, de contraintes de refus. La seule forme possible d'ascension sociale est la résistance tempérée, la négativité de la tempérance étant la mesure de l'accommodement entre les individus dans une même structure sociale. L'être-social est une fonction négative, l'expérience du « non » de reniement, de refus, la confrontation constante aux limites de la sociabilité humaine, une pratique d'affliction, de tolérance et d'endurance. « Sa souffrance est liée à la conscience des limites qui lui font dédaigner la vie qu'il pourrait avoir, il veut sa souffrance. »¹¹⁹ La seule alternative à cette existence tourmentée est l'indifférence absolue, la non-réflexion parfaite. Celui qui ne se rend pas compte que son existence *est* la négativité, est condamné à voir la communauté, la société et l'État dans la

¹¹⁷ Hegel, *Écrits politiques*, p. 21 ; *Frühe Schriften*, p. 457.

¹¹⁸ Hegel, *Écrits politiques*, p. 26 ; *Frühe Schriften*, p. 457.

¹¹⁹ Hegel, *Écrits politiques*, pp. 21-22 ; *Frühe Schriften*, p. 457.

vacuité de leur suppression totale. « La souffrance de l'homme qui ne réfléchit pas sur son sort est involontaire ; car il honore le négatif, il ne considère les limites que sous la forme de leur pouvoir et de leur existence juridique, comme étant inéluctables, et comme étant absolues ses déterminations avec leurs contradictions ; et même si elles lèsent ses tendances profondes, il leur sacrifie lui-même et les autres. »¹²⁰ L'obstination ne s'exclut donc pas des ordres sociaux de type moderne. L'individualisme obstiné étant partie intégrale de toute organisation quasi démocratique. La *découverte* de l'homme moderne est la *positivité* de la négativité ; c'est le fait que sa réticence, sa résistance, sa réserve, son « non », ne renient pas le système mais le *présupposent*. Renier l'ordre social ou politique, c'est affirmer la légitimité du reniement dans le cadre de cet ordre.

§ 13. La métaphysique de la modernité politique.

La modernité politique exclut donc la simple satisfaction, la complaisance, l'indifférence. L'existence sociale moderne consiste dans une frustration systématique de l'assimilation, dans le travail de cette frustration, puis dans le dépassement de cette frustration. Vivre dans une collectivité étatique, c'est en subir la *dépossession* constante. Qui ne milite pas s'exclut déjà de la modernité. L'impératif dépasse de loin une simple conception morale de la responsabilité démocratique. Le travail de résistance dans une collectivité est l'impératif ontologique de la modernité. « Tous les phénomènes de notre temps, affirme Hegel, indiquent qu'on ne trouve plus satisfaction dans l'ancien mode de vie ; c'était une limitation apportée au plein exercice de la propriété de chacun, une jouissance contemplative dans le petit monde qui vous était entièrement soumis et aussi, accommodant cette restriction, une négation de soi accompagnée d'une ascension au ciel en pensée. »¹²¹ La sortie de la situation de l'homme primordial correspond à l'assimilation de la *restriction* dans la logique de l'altérité. Reconnaître l'autre, c'est participer dans la nécessité de sa négativité. Si l'homme restait figé dans l'indépendance totale, cette « vie froidement rationnelle », le besoin d'en sortir s'accroîtrait, l'image d'une « vie meilleure » s'amplifierait devant ses yeux de manière à ce que la prise en compte de la *volonté* de demeurer dans cet état intégral se transforme en la *résistance* à la demeure permanente. Ceci est, aux yeux de Hegel, la situation de l'Allemagne de la fin du XVIII^e siècle. Elle se retrouve dans l'impasse parce qu'elle ne sait pas répondre à l'altérité dialectique qui devrait marquer l'entrée dans la modernité.

¹²⁰ Hegel, *Écrits politiques*, pp. 21-22 ; *Frühe Schriften*, p. 457.

¹²¹ Hegel, *Écrits politiques*, p. 22 ; *Frühe Schriften*, p. 458.

Toute la critique de la « Constitution de l'Allemagne » est axée sur ce point. Notre époque, affirme Hegel, « puise sa force dans les actions de grands caractères individuels, dans les mouvements de peuples entiers, dans les représentations, dues à des poètes, de la nature et du destin ; la métaphysique maintient les limitations dans leurs bornes et leur nécessité, en relation avec la totalité. » Les grands individus dont il s'agit ne sont pas à confondre avec ces « grands hommes historiques » dont il sera question plus loin. Au lieu de faire avancer le développement de l'Allemagne et son entrée dans la modernité, ces « grands caractères » invoqués par le peuple allemand contribuent à tenir à l'écart l'universalité de l'être allemand. Les différentes formes de représentations n'ont pas l'effet universalisant qu'on voudrait. Au lieu de rassembler la particularité de l'expérience individuelle autour de l'universalité de l'expérience collective évoquée par la représentation artistique, les deux restent séparées ; l'image, au lieu de représenter un modèle, un objet d'aspiration, subit une mystification dont le code garantit l'impossibilité d'y parvenir. Cette « métaphysique » autorise l'identité figée du peuple allemand à condition qu'elle maintienne l'impossibilité de la collectivité intégrale. La situation politico-sociale représentée — comme toute représentation — existe dans une condition transcendantale, c'est-à-dire dans une sorte de forme sublime. La fascination de son altérité existe parallèlement à son danger. L'universalité de l'être allemand existe comme une entité qui se trouve au-delà de l'existence et en rapport avec l'altérité invoquée par la logique de la représentation. Ceci est son pouvoir et son danger. Celui qui se limite à la puissance personnelle de son individualité « ne peut alors qu'être attaqué par la puissance hostile d'un mode de vie meilleur, quand celui-ci est devenu la puissance et doit craindre la violence. »¹²² La nature, rappelle Hegel, ne contient aucune opposition entre l'objet qui est empiriquement, particulièrement présent, et une forme plus parfaite de ce même objet. Il n'y a pas de dialectique dans la nature. Ce qui est est, en vertu de son existence empirique et parfaite. L'« imparfait » — la mutation ou la monstruosité dans la nature — change le modèle par son apparition. Aucune division, aucune aliénation n'est pensable dans la nature. La seule réfutation, comme l'exprime Hegel, est « la lutte du particulier contre le particulier. »¹²³ Par rapport au schéma dialectique de force et de résistance, cette opposition représente l'impuissance de l'équivoque, c'est-à-dire du simple positif et du simple négatif qui s'annulent l'un l'autre sans résidu. La particularité du progrès humain en général, et du développement de l'Allemagne et d'autres États en particulier, repose sur le principe

¹²² Hegel, *Écrits politiques*, p. 23 ; *Frühe Schriften*, pp. 458-459.

¹²³ Hegel, *Écrits politiques*, p. 23 ; *Frühe Schriften*, p. 459.

dialectique à la base de la démarche hégélienne : chaque élément particulier, chaque individu contient en lui le *noûs* : son destin ou l'intelligibilité de son avenir. L'individu allemand ne reste pas figé dans l'antagonisme fade de la logique binaire $\{a/\neg a\}$ puisque son altérité est *déjà* en lui. L'universalité qui organisera son essence, qui le déséquilibrera, qui le lancera dans la quête de l'équilibre dynamique est déjà inscrite dans son essence. « Ce qui est limité peut être attaqué par le biais de la vérité qui lui est propre et réside en lui et mis en contradiction avec celle-ci ; il fonde sa suprématie non sur la violence de particuliers à particuliers, mais sur l'universalité ; cette vérité, à savoir le droit qu'il revendique pour lui, doit lui être enlevée et être attribuée à ce secteur de la vie dont l'exigence se fait sentir. »¹²⁴ La ténacité de l'individu se dressant contre l'imposition du principe universel représente donc une *promesse*. La souffrance de l'individu isolé et son expérience de résistance sociale lui confèrent d'une certaine dignité. Le pathos humain voile, encore une fois, un droit fondé sur une idée universelle, la récompense de l'effort que représente une vie. La notion de droit est le point culminant de ce principe, la promesse la plus profonde de la légitimité et de la puissance de sa raison immanente.

§ 14. Le pouvoir de l'universel et la sortie de l'archaïsme.

La promesse du principe universel est la nécessité dialectique de déploiement de la raison dans l'histoire. La logique de ce déploiement est la logique du concept hégélien que nous avons déjà analysée. Déjà dans cet écrit de la période de Francfort nous voyons la mise en place de la logique conceptuelle qui réunit l'universalité, la particularité et la singularité dans le mouvement de l'*Aufhebung*. Dans « La Constitution de l'Allemagne », Hegel déplore la résistance tenace à la modernisation politique tout en reconnaissant la *nécessité* de cette résistance au développement de l'Allemagne et la *promesse* de cette modernisation contenue dans la structure dialectique de sa progression historique. Il ne doute pas de la nécessité de l'émergence de l'universel dans une situation antérieure. C'est pour cette raison qu'il faut situer Hegel doublement par rapport à la modernité européenne. D'une part son analyse du développement politique de l'Allemagne repose sur l'assurance qu'une certaine universalité est destinée à surgir de l'hétérogénéité archaïque et moyenâgeuse de ses institutions politiques. De l'autre, cette logique de l'universalité reflète la structure conceptuelle de la modernité, même représentée par la mise en valeur universelle d'un certain nombre de principes anthropologiques, politiques, juridiques et moraux. Remarquable est le fait que les principes à la base de la modernité politique européenne,

¹²⁴ Hegel, *Écrits politiques*, p. 23 ; *Frühe Schriften*, p. 459.

l'héritage de l'organisation politique médiévale, sont toujours présents dans le paysage prémoderne. « L'édifice de la constitution politique de l'Allemagne, remarque-t-il, est l'œuvre des siècles passés ; il n'est pas sorti de la vie des temps présents ; sa structure porte la marque des événements de toute l'histoire plus que d'un siècle particulier »¹²⁵. Aux yeux de Hegel l'Allemagne n'est pas encore parvenue à la possession intégrale et universelle des droits nécessaires pour constituer un État moderne, elle ne sait pas les ordonner de manière à ce que surgisse l'édifice de l'universalité. L'Allemagne du jour est composée de tout un univers de qualités vitales humaines, autant de manifestations disparates de ce qui sera l'universalité *formelle*, la propriété qui les relie étant le caractère fondamentalement énergétique et dynamique de leurs rapports : il s'agit des irruptions locales et diverses, qui manifestent la vraie particularité de l'individu, « la droiture et la violence, le courage et la lâcheté, l'honneur, le sang, la misère et le bien-être d'époques depuis longtemps révolues, de générations depuis longtemps réduites en poussière. »¹²⁶ Autrement dit, tout réseau d'éléments d'une économie dynamique de contrainte, d'effort, de résistance et de restriction est destiné à se rassembler dans une logique générale de force et de résistance, la structure définitive de la modernité selon Hegel.

Ce que nous avons appelé plus haut la « liberté banale », c'est-à-dire l'absence totale — et finalement impossible — de toute contrainte, demeure le seul principe de cette période du développement historique de l'Allemagne. Nous avons vu que la différence entre les mœurs et les lois qui les remplacent dans le processus de la socialisation est que l'on se soumet volontairement à celle-ci. La modernité selon Hegel se caractérise par l'auto-imposition des lois, par la légalité choisie, par l'auto-contrainte, par l'auto-restriction. L'adhésion à la loi n'est pas nécessaire. Au contraire, la modernité étatique repose sur la *marge de mouvement*, sur l'adhésion aux lois conditionnée par la possibilité du refus, c'est-à-dire par le *refus de l'adhésion totale*, par la résistance à la domination absolue de l'ensemble de principes universels que représente l'État. Alors que la situation prémoderne est marquée par le développement d'un réseau riche en droits et en devoirs, c'est la *systématisation* de ceux-ci, sous l'égide de l'universalité dialectique, qui sera le signe définitif de l'entrée dans la modernité. Comme l'explique Hegel, « La grande stabilité que ce patrimoine s'est acquise peu à peu a engendré une multitude de droits, lesquels, privés d'unité et de principe, n'ont pu constituer qu'une collection au lieu d'un système ; les incohérences et la diversité

¹²⁵ Hegel, *Écrits politiques*, p. 26 ; *Frühe Schriften*, pp. 452-453.

¹²⁶ Hegel, *Écrits politiques*, p. 26 ; *Frühe Schriften*, p. 453.

confuse de ces droits ont exigé la plus grande sagacité pour les sauver, autant qu'il se pouvait, de leurs propres contradictions et y introduire une certaine unité. »¹²⁷ L'Allemagne serait passée à son stade le plus avancé au moment où le peuple allemand aurait reconnu ses lois non pas comme des contraintes absolues, équivoques et incontournables mais comme le signe même de la liberté, comme la *possibilité* du refus, comme l'adhésion comprise dans le rapport dialectique de résistance.

Tout homme (et surtout l'homme allemand, au dire de Hegel) aspire à la liberté. Pour l'homme primitif de la légende allemande, la « liberté » signifie la dispensation de tout principe extérieur, de toute contrainte, de toute consigne, de toute limitation. C'est cette impulsion à la liberté, affirme Hegel, qui a permis aux allemands « de ne pas se soumettre à un pouvoir d'État communautaire, alors que tous les autres peuples d'Europe s'étaient pliés à un État un et indivisible. »¹²⁸ Et pourtant, cet instinct de la liberté s'est adonné au rassemblement et à la systématisation. La résistance à la soumission d'autrui, propre à l'esprit allemand, s'est transformée en force d'universalité, en principe même de communauté constitutive de l'Allemagne. « L'obstination du caractère allemand, explique Hegel, ne s'est laissé vaincre au point que les éléments individuels aient sacrifié leurs particularismes à la société, se soient tous rassemblés dans un ensemble commun et qu'ils aient trouvé la liberté dans une soumission libre et commune à un pouvoir d'État supérieur. »¹²⁹ La forme générale de la particularité est la résistance. L'être-particulier n'est jamais une disposition passive, une indépendance absolue. Il est toujours un refus constant de ce qui est autre. L'unification qu'a subie le peuple allemand, comme toute unification, ne peut renoncer intégralement au *particularisme* à sa base. Car ce particularisme constitue la motivation négative du rassemblement : un particulier est toujours le particulier *d'une* certaine unité générale qui, par la logique d'existence de ces particularités non intégrées, s'annonce en état d'affaissement. La « soumission libre » est l'étrange conséquence de l'*Aufhebung* de la résistance, de la perfection du *refus* dans la solidarité du refus. Cette configuration paradoxale de liberté et de soumission, de résistance et de force, forme la motivation constitutive, la base morale, et la légitimité juridique de tout système légal moderne.

¹²⁷ Hegel, *Écrits politiques*, p. 27 ; *Frühe Schriften*, pp. 453-454.

¹²⁸ Hegel, *Écrits politiques*, p. 35 ; *Frühe Schriften*, p. 465.

¹²⁹ Hegel, *Écrits politiques*, p. 35 ; *Frühe Schriften*, pp. 465-466.

Avant les développements qui devaient aboutir à la modernisation totale de l'Allemagne, le pouvoir individuel, tout comme le pouvoir politique, s'était concentré dans cette liberté individuelle. L'inertie contre la modernisation que voit Hegel chez les Allemands est issue de leur répugnance à changer la participation « personnelle, libre et volontaire » contre la participation « libre, mais involontaire, qui consiste dans la force des lois »¹³⁰. Ce principe donne forme à la structure du patrimoine allemand au moment de la paix de Westphalie : le pouvoir politique (la force de l'universel) consiste en un ensemble hiérarchique de pouvoirs politiques particuliers ou individuels, une « collection sans ordre », sans aucune matrice organique ou dynamique reliant les pouvoirs, les droits et les devoirs. Les droits en vigueur sont rattachés aux maisons princières et, en tant que tels, sont considérés comme « privés » et non intégrés dans la logique dialectique de l'universalité publique. « Les principes du droit public allemand ne peuvent être déduits du *concept* d'un État en général ni du concept d'une constitution déterminée, d'une monarchie, etc. ; et le droit constitutionnel allemand n'est pas une science fondée sur des principes, mais un registre des droits politiques les plus divers, acquis sur le mode de droit privé. »¹³¹ Ce n'est qu'à partir de la construction d'un *concept* (hégélien) de l'État que peut surgir une véritable organisation sociale basée sur la raison, c'est-à-dire sur la conformité du monde et du principe, du citoyen et du dispositif étatique.

Quelles sont donc les conditions de la formation d'un État rationnel, d'une Allemagne en conformité avec l'esprit de son temps ? Si le rassemblement accidentel que représente l'organisation patricienne n'est qu'un hasard de la transmission patrimoniale, qu'est-ce qui assurera l'unité *nécessaire* ? « Une population humaine ne peut recevoir le nom d'État que si elle est unie en vue de la défense collective de l'ensemble de ses biens. »¹³² Le principe de base de l'être-État est donc pleinement matériel. C'est la présence d'un mécanisme de défense — l'armée — qui interviendrait directement pour défendre la *propriété privée*. Évidemment cette formule présuppose un concept de propriété privée et donc de *droit privé*, et, en même temps, un appareil conceptuel capable de gérer le lien entre la propriété privée et les structures étatiques, entre le droit privé — le droit de l'individu de disposer de la propriété à l'exclusion d'autrui — et le « droit » que revendique l'État à l'intervention *au nom de l'individu*. Il s'agit du droit privé au nom du droit public. Il n'est pas question que l'individu possède quelque chose, qu'il revendique le principe de propriété à la base de cette

¹³⁰ Hegel, *Écrits politiques*, p. 36 ; *Frühe Schriften*, p. 466.

¹³¹ Hegel, *Écrits politiques*, pp. 38-39 ; *Frühe Schriften*, p. 468.

¹³² Hegel, *Écrits politiques*, p. 43 ; *Frühe Schriften*, pp. 472-473.

possession. Il faut qu'il le revendique sous l'égide du dispositif d'un pouvoir légitime (comme dirait Weber à cet égard). Autrement dit, il faut qu'il y ait un rapport de *nécessité* entre le droit de l'individu et le droit de la collectivité, entre le droit privé et le droit public. Comme nous l'avons déjà vu plus haut, cette distinction qui repose sur celle entre la nécessité et la contingence est essentielle pour Hegel : il s'agit de différencier entre « ce qui est nécessaire pour qu'une population forme un État et un pouvoir collectif » et « ce qui est modification particulière de ce pouvoir », qui n'appartient pas à la sphère de la nécessité¹³³.

Il est donc impossible d'abstraire l'État de ses instruments de force, de ses armées, de ses institutions policières et carcérales. Ces instruments ne se rattachent pas à l'État comme un simple ensemble de suppléments matériels à l'ensemble de *principes* à la base de l'organisation sociale et politique. Ils en constituent plutôt l'essence même. Il n'y a pas d'État sans force policière. L'existence de l'État présuppose la *présence d'une résistance constante* à l'organisation implicite de cet État. Les conflits humains propres à la présence des forces policières ou militaires ne se laissent pas expliquer comme la simple conséquence d'une situation sociale *déjà* troublée. Il ne s'agit pas d'une disposition simplement déterminée par les données indépendantes de l'existence de l'État. L'opposition, l'antagonisme sont *l'essence de l'État*. La présence de l'État et même son bon fonctionnement sont les garants de la présence active et vigoureuse d'une force policière ou militaire dont le seul but est de mettre en œuvre ce qui n'est pas voulu, ce à quoi résiste le peuple en tout ou partie. L'existence de l'État commence par la résistance à cette existence.

Ce qu'il convient de souligner dans la réflexion hégélienne sur la nature de l'État concerne la systématisation de la violence dans les États prémodernes (l'Allemagne actuelle, en tant que Hegel l'apprécie) et l'État moderne. Dans l'État prémoderne, la force d'autorité ne relève pas d'une nécessité historique mais d'une collection de droits maintenus et transmis à travers un réseau irrégulier de rapports, ne reposant pas sur une légitimité authentique ou généralement reconnue. La différence politique, c'est-à-dire la résistance qui pourrait se présenter à cette prise de pouvoir n'est que locale, n'atteignant pas la généralité d'une reconnaissance commune. Entre le pouvoir étatique et l'objet de ce pouvoir il n'y a aucun lien organique, aucune communication politique, aucune appréhension de la possibilité que les rapports de domination soient autrement. Les rapports de forces sont largement contingents, les sujets ne connaissent le pouvoir que *de facto*. Le pouvoir politique, à la différence du pouvoir à l'ère moderne ne contient pas sa propre justification, sa propre

¹³³ Hegel, *Écrits politiques*, p. 44 ; *Frühe Schriften*, p. 473-474.

légitimité. Le pouvoir étatique prémoderne est issu d'un événement passé, d'une singularité contingente et singulière. Le pouvoir n'a pas émergé organiquement comme le produit d'un développement rationnel. Alors qu'elle se laisse transmettre de siècle en siècle, la légitimité du pouvoir étatique prémoderne relève d'une singularité sans précédent, d'une singularité hors raison, d'un accident de l'histoire. Obligé de marquer sa légitimité, le pouvoir étatique prémoderne la cherche dans un événement oblique, extérieur et lointain. En revanche, le pouvoir étatique moderne est *autolégitimant*. Il est sa propre légitimité, et cette légitimité participe à un processus constant de reconnaissance, de questionnement, de critique et de mise en cause. Ce processus en constitue la matrice. « L'État a toujours dû se borner à entériner ce qui était soustrait à sa puissance » affirme Hegel, « les pouvoirs et les droits politiques de l'individu, en tant que fonctionnaire et citoyen, ne constituent pas une part qui serait calculée d'après une organisation de la communauté ; pas davantage les devoirs de l'individu ou de sa charge ne lui sont imposés en fonction de cette dernière ; mais l'individu, membre du corps politique, en Allemagne, est personnellement redevable de sa place dans l'État comme de ses droits et de ses devoirs à sa famille, sa classe sociale ou sa corporation ; et la corporation, la classe, etc., les tiennent des vicissitudes des époques antérieures. »¹³⁴ La légitimité de l'État moderne est donc *interne et mobile*. Les conflits d'un moment donné, la résistance à un certain principe, et l'application forcée de ce principe par le dispositif policier, ne sont pas des dérangements extérieurs et totalement contingents à l'entrave du bon fonctionnement de l'État. Tout au contraire, ils lui appartiennent. La « contingence » que représente, par exemple, une insurrection mineure et son inscription dans un système de justice *acquis et reconnu* par ceux qui militent, représente, aux yeux de Hegel, la source même de la légitimité politique. Dans l'État moderne, en revanche, on ne distingue pas « d'une part, ce qui est nécessaire, ce qui doit résider entre les mains du pouvoir et être réglé par lui, et d'autre part, ce qui est absolument indispensable à la cohésion sociale sans l'être pour autant au pouvoir lui-même. »¹³⁵ À la différence de l'État prémoderne l'État moderne sait prendre la mesure de l'hétérogénéité politique et de la violence contingente. Il sait reconnaître la *nécessité* de cette *contingence* de type prémoderne. Dans l'État moderne, il n'y a plus de résistance contingente ou inattendue. La violence potentielle est *déjà* intégrée dans l'État hégélien, *déjà* inscrite dans la logique de son organisation. La contingence joue bien un rôle. Mais elle est intériorisée dialectiquement comme la nécessité de la contingence. Il y a la différence, la résistance, l'anormalité, la

¹³⁴ Hegel, *Écrits politiques*, p. 27 ; *Frühe Schriften*, p. 454.

¹³⁵ Hegel, *Écrits politiques*, p. 54 ; *Frühe Schriften*, p. 485.

divergence — simplement parce que celles-ci constituent l'arrière-fond nécessaire de l'unité nécessaire. Selon la logique dialectique, une disposition totalement homogène, marquée par l'absence totale de toute opposition, ne serait même pas intelligible, ne connaîtrait aucun État¹³⁶.

D. Démocratie et résistance: « Le Bill de réforme anglais »

§ 15. Démocratie et monarchie.

Ni démocratie au sens moderne, ni monarchie absolue, l'État hégélien *incorpore* les deux, excluant, selon la logique même de la dialectique, le statut primordial et exclusif de l'une par rapport à l'autre. D'une part, la démocratie n'est authentique que dans la mesure où elle sert de soutien à une instance unique unitaire et décisive, le monarque¹³⁷. De l'autre, ce manque n'aurait de légitimité que dans la mesure où son jugement s'appuie sur la consultation du peuple¹³⁸. L'État se situe « entre » les deux comme une sorte de standard, comme le point d'attelage de la force de l'autorité contre la résistance de la différence et de la particularité. D'une manière ou d'une autre, tous les « petits écrits politiques » — « La Constitution de l'Allemagne », « Actes de l'assemblée des états du royaume de Wurtemberg en 1815 et 1816 » et « À propos du "Reformbill" anglais » — s'occupe de la question de la continuité du pouvoir, de son flux, de ses points de résistance.¹³⁹ Ici comme ailleurs, le pouvoir politique et la vérité historique de l'État ne se laissent pas réduire à une simple structure ou à une forme politique à imposer contre une autre. Il s'agit plutôt de la *dynamique* de pouvoir, du mouvement et des canaux d'autorité et d'influence, d'obéissance et d'insurrection. Il s'agit donc du pouvoir *dialectique*, du pouvoir monarchique dérivé de la

¹³⁶ Ceci constitue l'argument le plus puissant contre les thèses récentes, telle celle avancée par Fukuyama. La présupposition requise de la « fin de l'histoire » est l'obsolescence de toute utilité. Dans la post-ère, théorie et praxis deviennent absolument homogènes. La philosophie ne se laisse plus « utiliser ». L'utilité devient obsolète parce qu'il n'est plus possible de distinguer entre fin et moyen. Dans la post-ère, tout devient immédiat. Un but qui n'est pas *déjà atteint* est donc inconcevable.

¹³⁷ Cf. Bernard Bourgeois, « Le prince hégélien » in *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 232-233 et Jean-Luc Nancy, « La juridiction du monarque hégélien » in *Rejouer le politique*, Paris, Editions Galilée, 1981, p. 84.

¹³⁸ Dans ce contexte, Kervégan distingue bien entre la démocratie moderne qui correspond à une certaine revendication politique du XIX^e siècle, basée sur une idéologie libérale de méfiance envers l'État, et la démocratie classique, ce que Kervégan nomme la démocratie « radicale », qui est la préoccupation principale de Hegel dans le texte sur le « Bill de réforme ». Jean-François Kervégan, « De la démocratie à la représentation : À propos de la politique hégélienne », *Philosophie*, p. 40.

¹³⁹ Waszek, Norbert, « A History of the Hegel's article 'Über die englische Reformbill'. Origins of his concept of the British Parliamentary System », *Hegel-Studien*, 1995, pp. 177-190.

reconnaissance toujours tempérée par les réserves de l'individualité, du pouvoir populaire légitimé par la force de contrôle de l'autorité monarchique.¹⁴⁰

En 1830, une vague révolutionnaire traverse l'Europe. Quoique les insurrections en Italie et en Pologne se voient écrasées, celles qui surgissent en Belgique et en France sont victorieuses. En France, Charles X, ayant violé la Charte, est renversé par le peuple de Paris avec le soutien de la bourgeoisie libérale. Son régime est remplacé, non par une république mais par une monarchie constitutionnelle, à la fois plus égalitaire — à cause de l'état de la législation civile héritée de la Révolution — et plus aristocratique — à cause de la situation de la noblesse française, sortie de la tragédie du renversement plus « castifiée » que jamais¹⁴¹. En même temps, les élections de 1830 en Angleterre sont favorables à l'opposition, les tories perdant la majorité qu'ils détenait depuis 1783. Le duc de Wellington démissionne comme Premier ministre. Le nouveau cabinet prépare un projet de réforme électorale. Du point de vue des principes républicains, l'Angleterre est assez arriérée. Il n'y a aucune constitution écrite, toute question de pouvoir politique étant décidée de manière discrétionnaire par le roi et le pouvoir d'usage du Parlement. Théoriquement, le roi est maître absolu et héréditaire du royaume, chef du gouvernement, et représentant de l'État, mais trois usages non officiels furent introduits au cours du temps, réduisant le pouvoir réel du roi, concentrant le pouvoir gouvernemental dans un cabinet de ministres et donnant la responsabilité de l'État au Premier ministre. Rompant avec la tradition de gouvernement personnel réalisé par George III, Guillaume IV — qui succède à George IV en 1830 — se prononce pour des principes libéraux. Les deux Chambres du Parlement sont extrêmement non égalitaires, la Chambre des lords se composant de lords héréditaires, celle des communes se composant de députés élus par des corps électoraux privilégiés, très inégalement répartis, sans rapport ni avec la population ni avec le territoire. Le projet de réforme vise à introduire un système électoral plus simplement démocratique, supprimant ainsi le complexe de privilèges et de pouvoirs non démocratiques¹⁴². C'est donc dans ce contexte de révolution européenne et d'inégalité judiciaire et électorale que Hegel craint un « retour en 1789 », c'est-à-dire une révolution totale, violente et non articulée.

¹⁴⁰ Sur les positions politiques de Hegel en général voir Domenico Losurdo, *Hegel et les libéraux. Liberté-Égalité-État*. Paris: Presses Universitaires de France, 1992.

¹⁴¹ François Furet, *La Révolution. II. 1814-1880*, Paris, Hachette, 1988, p. 123 et Michel Jacob, « Notice » in G.W.F. Hegel, *Écrits politiques*, Paris, Éditions Champ Libre, 1977, pp. 348-349.

¹⁴² Zbigniew A. Perleczynski, *The Hegelian Conception of the State*, Cambridge : Cambridge University Press, 1971, pp. 21-22.

Sous le signe de cette inquiétude Hegel déploie, dans l'article « À propos du “Reformbill” anglais », son dernier texte publié, un nombre de termes déjà développés dans sa philosophie politique pour préciser à la fois les bases communes de la notion dialectique de pouvoir et les thèses fondamentales de la démocratie, et pour prévenir les dangers d'une démocratisation sans mesure. Contre l'horizon théorique du mécanisme dialectique Hegel entreprend une analyse extrêmement riche en détails, mettant de nouveau en relief la question de la positivité, de sa nature, de sa continuité et de sa légitimité. Nous avons déjà rencontré le thème de la positivité dans les textes de jeunesse de Hegel sur le développement de la religion chrétienne en nous interrogeant sur les conditions de possibilité de la transmission historique de l'autorité religieuse. Nous avons vu que l'autorité de l'expérience religieuse se mesure en fonction de son autre, en fonction de la liberté dont dispose l'individu pour se révolter. L'individu croit et obéit en fonction de son expérience de *l'altérité* de l'autorité religieuse, c'est-à-dire de l'absence de l'événement originaire ou de la proclamation d'autorité originaire. Autrement dit, la foi religieuse et l'obéissance à la loi religieuse sont des modalités de *l'opposition* entre l'individu et cette origine unitaire. Uniquement en s'opposant à l'autorité, en insistant sur l'altérité de son expérience, en résistant à l'imposition totale de la force de cette autorité, il pourrait se produire ce qu'on appelle l'expérience religieuse. Seule une force purement formelle, non conditionnée par les faits variables de la contingence historique saurait se transmettre intégralement à travers l'histoire. La « vraie » force, la force absolue, est la force formelle. La démocratie théorique aspire à ce modèle de pureté, d'autorité *structurelle*, c'est-à-dire univoque, « juste » et imperturbable dans sa légitimité éternelle et absolue. Mais, comme nous l'avons vu à tous les niveaux du système hégélien, l'aspiration conceptuelle à l'universalité, qu'il s'agisse de la force d'autorité uniquement structurelle et théorique, n'aura aucune portée, aucune suite *théorique* à moins qu'elle ne se concrétise, à moins qu'elle ne s'ancre dans un support concret, à moins qu'elle ne s'ouvre à l'espace de mouvement sujet-objet. L'autorité du simple suffrage universel n'est donc qu'une force structurelle, massive, univoque, n'ayant aucun canal de mouvement, de modification, d'échange. Comment l'autorité se fait-elle valoir ? Comment la réalité historique passe-t-elle de ce qu'elle est à ce qu'elle sera ? Autrement dit, comment la normativité de l'histoire et des formes politiques se fait-elle appréhender ? Si la situation effective d'une société n'est pas celle qu'elle *devrait être* par rapport à la raison historique comment s'imposent les changements *nécessaires* pour qu'elle réponde à cette normativité ?

§ 16. L'origine de l'autorité et la dialectique de la raison.

La discussion de l'article sur le Bill de réforme rejoint clairement la problématique du rapport de force et de résistance dans le mécanisme de la structure dialectique. L'article s'appuie sur le principe que tout rapport de pouvoir se situe entre ceux qui sont au pouvoir et ceux qui se soumettent à ce pouvoir. La *tension* propre à tout rapport de gouvernement est celle entre l'inclination de l'individu de céder le pouvoir à un autre, c'est-à-dire de se laisser gouverner par un autre et l'inclination de ceux qui gouvernent, de gouverner *pour* les autres, c'est-à-dire de représenter des intérêts qui ne sont pas les leurs. Le déploiement du pouvoir repose sur la *différence*. Le pouvoir de gouvernement est un travail de rassemblement, de l'imposition de la force de l'un, de l'unification et de la totalisation. Il présuppose que l'individu soit capable *d'omettre* de réaliser ceux de ses désirs qui ne se laissent pas assimiler aux intérêts du tout. Comme nous l'avons vu dans notre chapitre sur la volonté, il s'agit d'un travail de résistance, d'une part, contre la norme imposée extérieurement par l'autorité politique et, de l'autre contre le contenu intérieur, la base de cette même résistance, qui s'oppose à l'autorité extérieure. L'essence de la monarchie est sa *positivité*. Son pouvoir ne dépend pas de l'acquis du peuple. Son autorité découle de la continuité patrimoniale, se transmettant dans l'histoire comme le mouvement même du temps. Le droit qui découle de la tradition monarchique est *positif*: la force de son pouvoir assure sa transmission, celle-ci étant le garant du maintien du pouvoir. Le pouvoir monarchique est un pouvoir *de facto* : selon le schéma positif, le *fait* empirique d'être monarque est l'origine même de la légitimité de ce pouvoir. Dans les cas extrêmes, cette objectivité radicale se dégage complètement de toute considération du peuple. Dans les cas plus équilibrés le succès du monarque relève de sa solidarité non formelle avec le peuple.

Concrètement, la longue tradition de la monarchie anglaise a fermement installé le monarque comme centre du pouvoir politique. Mais depuis les usages consolidés au XVIII^e siècle, un nombre de normes politiques ont réussi à mener l'Angleterre vers une situation parlementaire. Le monarque reste toujours le centre symbolique du pouvoir, mais c'est surtout la majorité parlementaire qui exerce le pouvoir exécutif. Et pourtant, ce qui importe pour le Bill de réforme, c'est que le Parlement continue à être organisé selon un complexe de droits et de privilèges très peu « démocratique » ; qu'il s'agisse, comme dans la Chambre haute, d'une composition de lords héréditaires ou, comme dans la Chambre basse, des membres élus selon des règles fondées sur des privilèges inégaux ou héréditaires, ou encore sur des répartitions géographiques douteuses. Or c'est l'éloignement du

Parlement des intérêts du peuple qui est la mesure de la positivité de son pouvoir. Soulignons qu'un monarque ou un corps législatif pourrait se montrer *non positif* si le contenu qu'il représente ou la politique qu'il mène correspond aux intérêts du peuple sans que celui-ci n'intervienne dans le processus législatif. Autrement dit le Parlement représente pleinement l'esprit de son temps, il ne peut donc pas ne pas incorporer les intérêts concrets du peuple. L'idéal d'une formation politique selon Hegel se situe entre les deux. Il ne s'agit ni d'un monarque-despote qui agit *arbitrairement*, ni d'un monarque qui s'identifie totalement à l'esprit du peuple : un tel rapport, quoique rationnel, ne serait que la rationalité *en soi*, mais non pas *pour soi*, ne serait pas rationnel, se rendant effectivement superflu. Il s'agit plutôt, comme on sait, d'une monarchie constitutionnelle, d'un monarque qui *sait* ce qu'est l'intérêt du peuple mais qui se laisse conseiller par le peuple par le moyen d'un forum démocratique.

Le Bill de réforme part d'une constatation du décalage entre les structures sociales, économiques et coutumières en Angleterre et le système étatique chargé à la fois et de la protection des intérêts du peuple anglais et de la *représentation*, — au sens particulièrement moderne de ce terme — de celui-ci. Le Bill de réforme propose, autrement dit, un approfondissement de la démocratie dans l'État anglais, tirant les conséquences de l'évolution de la société anglaise et du système économique, visant à remédier à la discorde entre l'esprit moderne et des formes moyenâgeuses de gouvernement. C'est en ce sens que l'article sur le Bill de réforme anglais constitue aussi un parti pris à l'égard de la démocratie et se présente comme un document central dans les débats autour de l'orientation politique de Hegel. La particularité de la démocratie moderne revient à ceci qu'elle ne différencie pas entre la représentation du peuple entendu comme un ensemble d'individus, et la protection de leurs intérêts. Car selon la doctrine moderne de la démocratie, il n'y a pas d'expression de la volonté du peuple qui ne soit pas dans l'intérêt du peuple. La voix du peuple est identique à l'intérêt du peuple. Or c'est précisément par rapport à cette identité *avant la lettre* que Hegel émettra une réserve considérable.

Les institutions politiques qui assuraient jadis l'unité organique du peuple et du monarque sont doublement brisées par une nouvelle réalité économique et géographique et par un nouvel esprit historique. Par rapport à cette évolution, le majestueux pouvoir monarchique est devenu un pouvoir *positif* et, en tant que tel, objet d'une attaque par la nouvelle législation. «La réforme projetée part d'un fait incontestable: la base qui servait à déterminer la participation des divers comtés et communes d'Angleterre à l'élection du

Parlement a complètement changé au cours du temps. Par suite, les “droits à cette participation” se sont trouvés eux-mêmes éloignés des principes que cette base constituait et en contradiction avec tout ce qui paraît juste et équitable à l’esprit humain et le plus simple sur ce point constitutionnel.»¹⁴³ L’État anglais souffre d’une fragmentation qui rend impossible l’unité de l’universel, les principes de l’État, et le particulier, c’est-à-dire l’expérience et le point de vue des individus. Conformément à l’esprit « démocratique » ou « révolutionnaire » de son époque, chaque individu croit détenir un certain droit de « participation ». À cause de la situation arriérée de l’organisation politique, ce droit sous-entendu n’a pas de portée formelle (il n’y a, à proprement dit, aucune constitution). Cette contradiction entre le droit perçu, issu de l’esprit de l’époque, et le droit réel forme la base de la tension qui nécessite le Bill de réforme.

Au premier regard, cette contradiction semble bien préparer le chemin à un *Aufhebung* typique : ce qui fut supposé universel ne l’est plus. Le pouvoir monarchique qui fut jadis universel, c’est-à-dire qui fut identique à la volonté politique, est maintenant confronté à une particularité qui résiste à l’assimilation sous l’universel. Les individus ne voient plus leurs intérêts automatiquement conservés par la structure politique en vigueur. L’universel n’est plus universellement universel. Certes il est universel *pour certains*, mais la compréhension totale de la diversité des individus n’est plus possible. En ce sens la nouvelle loi de réforme semble *réinscrire* la diversité des intérêts particuliers dans une nouvelle universalité, celle d’une structure politique plus démocratique et plus conforme aux normes économiques de l’époque. La résistance de la diversité de l’individu à la force monolithique du pouvoir monarchique suscite, au travers de l’action parlementaire, le mouvement de sursomption et la création d’une nouvelle forme qui englobe, de manière plus rationnelle, l’ensemble des formes précédant. La particularité de l’universalité se serait donc singularisée dans une nouvelle universalité. Dans la mesure où Hegel voit cette évolution sous le signe du paradigme dialectique, il lui accorde son soutien.

Et pourtant, Hegel s’inquiète. Car, à ses yeux, le Bill de réforme comme les autres documents (de date récente) qui organisent le fondement de la constitution anglaise — la *Magna Charta* et le *Bill of Rights* — ne furent introduits ni selon les conventions de la démocratie, ni selon l’acte d’un souverain, mais à titre de « décrets parlementaires ». Leur

¹⁴³ Hegel, *Écrits politiques*, p. 356 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Berliner Schriften, Werke in 20 Bänden, Tome 11*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp, 1971, p. 84.

autorité ne dérive ni du contenu d'un référendum ni de la sagesse d'un monarque sensible aux mouvements de l'histoire. Le Bill de réforme, tout comme les autres documents d'ordre constitutionnel qui visent à reconnaître des droits aux individus dans une époque moderne, ne sont pas organiques, ou pour parler de manière plus hégélienne, ne sont pas *nécessaires*. Bien que correspondant plus ou moins à une certaine tendance contemporaine vers la démocratie et vers les idéaux républicains, le Bill de réforme n'est pas suffisamment enraciné dans le mouvement de l'esprit, trop éloigné du côté positif, monarchique, porteur de l'héritage culturel et de la sagesse de l'histoire. « Toutefois, un élément essentiel de la force de cette cohésion, c'est-à-dire le fait de disposer d'un grand nombre de sièges parlementaires, est considérablement modifié par le Reformbill (car les autres aspects: liens familiaux, discussions et discours politiques dans les banquets, etc., échange ininterrompu de courrier politique s'étendant à toutes les parties de la terre, fréquentation commune de maison de campagne, courses de chevaux, chasses au renard, etc., rien de tout cela n'est dérangé). Mais cette modification pourrait bien avoir l'effet évoqué par le duc, à savoir que ces hommes, qui font partie du cercle de ceux qui se consacrent actuellement aux intérêts du gouvernement de l'État, soient remplacés par une foule d'individus différents. Par ailleurs, elle serait capable d'avoir pour conséquence de troubler l'uniformité des maximes et des points de vue qui règnent dans cette classe et constituent la pensée du Parlement. »¹⁴⁴

Le Bill de réforme se rattache trop, aux yeux de Hegel, à une certaine vague révolutionnaire, suite à la Révolution en France, se laissant pousser non pas par le développement de la raison, mais par le côté affectif du mouvement de l'esprit, précisément ce côté qui, en France, devait aboutir à la terreur. Les droits « politiques » ainsi constitués restent marqués par leur forme originaire de droit privé. L'individualité moderne cherche à s'imposer de façon trop abrupte et trop abstraite. Le résultat n'en est pas une totalité rationnelle, organique et harmonieuse, mais un « agrégat » fait de déterminations positives « en soi sans cohérence » qui « n'a pas encore connu l'évolution et les changements qui se sont opérés dans les États civilisés du continent et dont les *Länder* allemands, par exemple, jouissent depuis plus ou moins longtemps »¹⁴⁵. Malgré les irrégularités que voit Hegel dans l'Allemagne contemporaine, (exemplifiées, comme nous l'avons vu, par le texte sur la « Constitution de l'Allemagne »), son avantage revient à l'enracinement profond, de ses lois dans la matrice de son histoire. La *Philosophie du Droit*, et surtout le chapitre, sur l'État montre en quoi Hegel envisage la structure de l'État en

¹⁴⁴ Hegel, *Écrits politiques*, p. 356 ; *Berliner Schriften*, p. 120.

¹⁴⁵ Hegel, *Écrits politiques*, pp. 360-361 ; *Berliner Schriften*, p. 120.

Allemagne, la « monarchie constitutionnelle », avec sa concentration de pouvoir et de jugement dans l'office du roi. Les individus qui participent à la démocratie moderne ne comprennent ni le sens de leur existence ni la rationalité de l'histoire. Sans appréhender la richesse de l'héritage historique, ils sont condamnés à former un « État d'entendement », c'est-à-dire un État qui organise la vie privée et publique selon les catégories formelles, le reflet pâle d'une masse d'individus. Une telle abstraction du droit ne commanderait aucun respect chez les citoyens. L'obligation de respect d'une loi créée par un monarque dont le pouvoir est historiquement enraciné remonte à un passé inconnu, voire transcendantal. L'obligation de la même loi, créée par un simple groupe d'individus, relèverait de l'autorité pure, de la force la plus vide, la plus pauvre, apparaissant comme simple contraire à la liberté¹⁴⁶. L'égalité au sens moderne est exclue¹⁴⁷. L'importance de cette forme de distribution de pouvoirs reflète la conviction de Hegel que l'État, bien qu'intéressé par le discernement des membres inférieurs du gouvernement et par le peuple, retienne un certain niveau de privilège dogmatique, d'autorité autolégitimante, de continuité historique, donc de rationalité immanente, non pas rattachée extérieurement par les structures organisatrices ou aménageant la démocratie constitutionnelle qui, quoique justes, équitables et efficaces, ne sont que des échafaudages de pouvoir, elles sont dépourvues de la richesse de l'histoire, c'est-à-dire de la *sagesse*. Quelle que soit la fidélité et la constance de la représentation démocratique, elle ne restera qu'une abstraction de la raison historique, à jamais incapable de reproduire cet héritage culturel¹⁴⁸.

§ 17. Le formalisme de la démocratie. Égalité et tension dialectique

C'est justement selon l'axe du *formalisme* des démocraties modernes que sera développée l'objection centrale de l'article sur le Bill de réforme. Vu que le bon fonctionnement de la démocratie parlementaire présuppose le rôle strictement représentatif ou référentiel des membres du Parlement, c'est l'*indifférence* effective des représentants qui est essentielle. Selon l'indifférence aucun héritage politico-historique ne se laisse rattacher au travail des représentants, aucune *sagesse* ne peut accompagner leurs jugements. À partir du moment où un représentant se laisse influencer par des connaissances qui ne relèvent pas directement de la volonté de ceux qu'il représente, il rentre dans une situation non démocratique. Se permet-on de parler de « volonté », il faudra d'abord inscrire celle-ci dans une logique de

¹⁴⁶ Pelczynski, *The Hegelian Conception*, pp. 26-27.

¹⁴⁷ Hegel, *Écrits politiques*, p. 356 ; *Berliner Schriften*, p. 120.

¹⁴⁸ Hegel, *Écrits politiques*, pp. 376-377 ; *Berliner Schriften*, p. 108.

volonté non-personnelle, non humaine, strictement abstraite. Le fonctionnement théorique de la démocratie présuppose des représentants également théoriques. Selon Hegel, en revanche, seul un Parlement constitué de vrais individus doués de différences irréductibles, résistants à l'assimilation sous l'universel, pourrait fournir un sens à la représentation. Que les représentants élus en fonction des rapports strictement *quantitatifs*, selon le suffrage universel, puissent et doivent représenter les intérêts de toute une nation est une innovation moderne propre à l'Angleterre. Mais l'idée que la diversité profonde des intérêts culturels, politiques et sociaux puissent être représentée par un regroupement d'élus arbitraires est simplement incohérent. « Un tel point de vue est à l'opposé du principe moderne selon lequel c'est seulement la volonté abstraite de l'individu en tant que tel qui doit être représentée ; et même si, en Angleterre, le libre-arbitre des barons et autres privilégiés sur le plan électoral constitue la base qui sert à pourvoir les sièges, livrant ainsi la représentation même des intérêts au hasard, on le considère désormais néanmoins comme un élément si important que les banquiers les plus en vue n'ont pas honte de participer à la corruption et au trafic des sièges parlementaires ; ils osent même se plaindre publiquement au Parlement que le projet de loi retire à ces puissants intérêts la corruption, leur seul moyen non contingent d'être représentés au Parlement. Les motifs (*Beweggründe*) moraux s'effacent devant un point de vue aussi essentiel, mais c'est un défaut pour une constitution de laisser au hasard les choses nécessaires et d'imposer pour les atteindre la voie de la corruption que la morale condamne. »¹⁴⁹

Nous voyons ici l'affirmation sur le plan politique d'une constatation faite plus haut dans le contexte de l'éthicité. Il s'agit de la situation et de la complexion du moral. Hegel affirme effectivement que la démocratie moderne, n'est assimilable ni à la pensée du moral, ni à l'opération de ses principes. La seule garantie de la démocratie efficace est l'abstraction totale des représentants des représentés, c'est-à-dire, l'indifférence totale à ce en faveur de quoi ils votent. La seule démocratie cohérente est un système machinal, un simple réflexe. Mais si l'alternative en est la monarchie absolue, on tombe immédiatement dans le piège inverse. Le monarque qui dispose d'un pouvoir absolu, qui ne connaît aucun lien de dépendance ou de reconnaissance avec le peuple, opérerait aussi dans une indifférence totale, c'est-à-dire en l'absence de toute tension de rapport économique de force et de résistance. Dans les deux modèles la morale se montre également impraticable. Tous deux ne se légitiment qu'en s'appuyant sur l'indifférence totale. Tous deux ne gouvernent qu'en

¹⁴⁹ Hegel, *Écrits politiques*, p. 376 ; *Berliner Schriften*, pp. 106-107.

faisant abstraction du peuple à gouverner. Visiblement, la morale, au cas où elle posséderait une existence essentielle, se trouverait ailleurs. Nous avons déjà identifié la morale à ce mouvement de tension entre la force de l'universalisation et la résistance de l'expérience individuelle, au conflit des subjectivités, au travail d'assimilation de l'universellement acceptable et de l'individuellement irréductible. Il est vrai que Hegel n'est pas partisan de la démocratie moderne, mais il n'est pas du tout partisan de la monarchie absolue. Selon lui, les deux formes de gouvernement sont également dépourvues de substance morale : leur manque ce travail dynamique qui cherche à résoudre le conflit entre l'universel — ce qui relève des intérêts généraux de la nation — et le particulier — l'appui individuel, la réalité concrète de la nation en tant que collectivité. C'est à partir de ce point de vue que Hegel cherche à différencier entre l'« assemblée législative » prévue par le Bill de réforme, constituée d'une représentation à l'appui de la constitution *statistique* des régions représentées, et une « corporation d'électeurs » qui consisterait en l'intégration de la revendication démocratique et la transmission d'une certaine autorité héréditaire. La force unificatrice de celle-ci préserve l'unité organique, la tension et la dynamique de force et de résistance qui manque à l'abstraction totale de celle-là¹⁵⁰.

Fondée sur une abstraction, sur une représentation abstraite, la démocratie prévue par le Bill de réforme ne débouchera que sur un pouvoir gouvernemental également abstrait. Dans la démocratie moderne, cette tension, le mouvement des rapports conflictuels, ne constitue que des conflits formels, toujours sans aucun rapport substantiel avec ceux qui s'engagent dans de tels conflits. Ce formalisme de décision crée, à son tour, une administration gouvernementale formelle ou effective. « Le renouveau apporté par le Reformbill ne peut donc atteindre que le pouvoir gouvernemental effectif, qui réside dans le Parlement ; ce pouvoir ne subit dans l'état actuel des choses que des secousses superficielles qui se traduisent par des changements de ministères mais aucune division véritable concernant les principes ; un nouveau ministère appartient à la même classe d'intérêts et à la même classe politique que le précédent. »¹⁵¹ Le pouvoir gouvernemental, n'ayant aucun rapport de substance avec le peuple gouverné, n'y trouvera aucun appui, aucun engagement, aucune résistance fondamentale servant de support à la distinction gouvernant/gouverné. La différence d'opinion ne sera que formelle, le conflit abstrus. « La dissension particulière que les hommes nouveaux pourraient introduire dans le

¹⁵⁰ Hegel, *Écrits politiques*, p. 377 ; *Berliner Schriften*, p. 108.

¹⁵¹ Hegel, *Écrits politiques*, p. 392 ; *Berliner Schriften*, p. 125.

Parlement ne serait donc pas ce genre de conflit que chacune des multiples constitutions françaises a connu à ses débuts: le pouvoir de gouverner devait-il réellement revenir au roi et à son ministère, comme étant ceux à qui il avait été explicitement attribué? Dans l'état actuel de l'administration publique anglaise, il y a longtemps qu'est résolue ce qui, en France, a toujours eu besoin d'une interprétation authentique et décisive par l'insurrection et les violences du peuple insurgé.»¹⁵² L'«interprétation authentique et décisive» dont il s'agit en France et dont Hegel déplore l'absence dans le projet de réforme anglais, correspond à la trace du monarque, c'est-à-dire à l'élément irréductible à une simple correspondance de nombres, à un mécanisme de référence d'une autorité politique. Le monarque, ou, à la limite, la dimension *positive* de la représentation, introduit justement l'épaisseur dans la procédure politique, elle entame la possibilité de la constatation, c'est-à-dire de la signification.

La faillite potentielle du Bill de réforme se laisse prévoir par son manque de continuité dynamique. N'étant pas dérivé d'une authentique mise en cause de l'expérience particulière des individus censés aspirer à une représentation démocratique, le développement prétendu ne fait pas face à l'enjeu de la résistance du peuple. Le mouvement de l'histoire n'est pas suffisamment basé sur la résistance du particulier, c'est-à-dire sur la résistance des individus au contenu de la monarchie, au message de la sagesse des années. Car en introduisant cette législation d'après le schéma de la démocratie parlementaire, le Parlement ne se met jamais véritablement à l'écoute de cette sagesse. Il ne profite donc ni de l'héritage monarchique, ni de sa perspicacité au regard de la rationalité historique. «Il faut citer un autre élément, plus important encore, de la restructuration du droit: la grande disposition des princes à faire de principes tels que le bien de l'État, le bonheur de leurs sujets, le bien-être général, mais surtout le sentiment d'une justice existant en soi et pour soi, l'étoile polaire de leur activité législative.» Jusqu'à la proposition du Bill de réforme, «tous les grands intérêts étaient représentés et c'étaient les causes et non des individus en tant que tels qui devaient avoir l'occasion de se faire entendre et de se faire valoir.»¹⁵³ Le Bill de réforme, comme la démocratie moderne en général s'appuie sur le principe selon lequel le suffrage produit une configuration de l'État qui protège les intérêts de l'État. La sursomption de la sagesse patriarcale dans l'individualité moderne aura comme résultat une nouvelle forme étatique, plus dynamique et surtout plus hétérogène. Évidemment, Hegel serait le dernier à vouloir

¹⁵² Hegel, *Écrits politiques*, p. 392 ; *Berliner Schriften*, p. 125.

¹⁵³ Hegel, *Écrits politiques*, p. 377 ; *Berliner Schriften*, p. 107.

freiner la marche régulière de la raison dans l'histoire. Pour lui, toute hétérogénéité est toujours assimilable à une intelligibilité supérieure, c'est-à-dire à un principe unique, donc homogène. Et pourtant, l'hétérogénéité politique propre au Bill de réforme l'inquiète. Portant en soi la contradiction entre la sagesse des princes et l'authenticité de l'expérience individuelle, le Bill de réforme « éclaire beaucoup plus crûment l'incohérence de ce qui n'est que vestiges de l'ancien droit féodal que lorsque tous les droits réunis reposaient sur le seul et même terrain du droit positif »¹⁵⁴. La démocratie moderne, souligne Hegel, n'a rien d'organique. Elle ne consiste qu'en un ensemble de rapports statistiques, d'équations de population et de géographie qui ne reflètent aucune intelligibilité, aucune histoire, aucune humanité. Aveuglé par le droit simulé fourni par les chiffres, l'individu n'est pas capable d'appréhender la signification de sa propre histoire, ni l'horizon de sa situation. À en juger par les chiffres, le rôle que joue l'individu est rationnel, efficace, légitime. *Stricto sensu*, l'individu compte, c'est-à-dire quantitativement et ceci est le comble de sa rationalité. « On pourrait certes opposer à la négligence les nobles considérations qualitatives touchant à la liberté, au devoir d'exercer son droit de souveraineté, à la participation aux affaires générales de l'État ; mais la saine raison humaine préfère s'en tenir à ce qui est effectif »¹⁵⁵. Que la composition du Parlement se détermine par le suffrage, formant ainsi un profile plus démocratique, est en soi avantageux, selon Hegel, « dans la mesure où il fait naître, à lui seul, le vif désir et l'exigence de le voir accordé à tous les citoyens »¹⁵⁶. Mais le pouvoir démocratique ainsi envisagé nécessiterait, un certain discernement, une certaine responsabilité et une vue d'ensemble historique dont le peuple n'est simplement pas capable. Cette perspective semble manquer aux citoyens de l'Angleterre. L'indifférence dont ils font état est justement le signe qu'ils ne sont pas prêts à la démocratie. Surgit donc la différence fondamentale entre la conception hégélienne de la démocratie et la conception moderne. Du point de vue de Hegel, le suffrage implique tout l'horizon de la nation. Celui qui se charge de la responsabilité de voter se charge aussi de mettre en valeur l'histoire de sa culture, de sa nation, de son peuple. Il vote comme une exemplification de toute l'histoire de son peuple, comme l'aboutissement et la condensation de tout ce qui appartient à son peuple. La démocratie moderne, en revanche, présuppose qu'on fasse abstraction de tout contenu universel, de toute généralité extérieure à l'intérêt individuel, de tout objet qui dépasse l'horizon de l'individu. Afin d'obtenir un résultat véritablement

¹⁵⁴ Hegel, *Écrits politiques*, p. 378 ; *Berliner Schriften*, p. 109.

¹⁵⁵ Hegel, *Écrits politiques*, p. 382 ; *Berliner Schriften*, p. 113.

¹⁵⁶ Hegel, *Écrits politiques*, p. 380 ; *Berliner Schriften*, pp. 110-111.

« démocratique », l'individu participant au suffrage est obligé de faire comme s'il était seul au monde, comme si ses intérêts étaient les seuls qui comptent. Ce n'est qu'en rassemblant la somme des voix abstraites qu'on arrive à l'expression démocratique du peuple. Il est donc clair que la conception de la démocratie qui s'actualiserait par l'approbation tant critiquée par Hegel dans l'article sur le Bill de réforme ressemble beaucoup plus à l'idéal répandu aujourd'hui.

Cette nuance rejoint profondément notre problématique. Car c'est justement l'insistance de l'individu sur la légitimité de son expérience, sur la légitimité de son vote comme *événement singulier*, résistant donc à l'assimilation générale, qui motive le projet de réforme. La force massive, monolithique et complaisante de la sagesse historique incorporée par l'organisation arriérée du Parlement est remise en cause, mais nullement anéantie par la résistance présentée par la particularité démocratique. Autrement dit, la résistance du peuple à l'assimilation sous l'autorité universelle représentée par la tradition d'une « sagesse » qui lui est autre, nécessite le passage à une autre forme étatique qui dépasse toute forme antérieure.

Chapitre VII

Force et résistance dans l'histoire universelle

§ 1. L'esprit dans l'histoire universelle.

Toute composante du système hégélien s'inscrit dans le mouvement général de l'histoire universelle (*Weltgeschichte*), c'est-à-dire dans une même structure logique de force et de résistance. Il s'agit de la circulation de ses éléments, des faits et des exploits de ses acteurs, des aspirations et des déceptions d'une humanité condamnée à porter en elle la trace de l'altérité et le soupçon que les choses pourraient être autrement, que cela vaut la peine d'agir, qu'il faut agir, et que l'action, cette volonté tenace à la base de l'être anthropologique de l'homme, engage une logique de risque, de défi et de résistance contre l'inertie du *statu quo*, du *hic et nunc*¹. Sur le plan de l'histoire universelle, la logique de force et de résistance s'exprime donc dans les relations entre les êtres humains. Car l'esprit se manifeste dans l'histoire à travers la dynamique des sociétés, des institutions et des États, réfléchissant non seulement les intérêts individuels mais aussi les aspirations des collectivités sociales, les oppositions qui apparaissent au cours de l'histoire relevant des conflits personnels, sociaux et nationaux, des actes singuliers issus de la passion, de la volonté et du simple besoin. La *tension* entre l'idée et le réel que nous avons observée dans la phénoménologie hégélienne est donc aussi à l'œuvre dans la dialectique de l'histoire. L'histoire universelle est le lieu où surgit l'esprit absolu dans sa relation dialectique avec l'esprit objectif, « l'esprit qui n'est pas encore pour lui-même, ob-jet à lui-même, en son unité spirituelle »². Dans une certaine mesure, la structure oppositionnelle qui marque les étapes progressives de la « conscience naturelle » sur le plan de la phénoménologie se reproduit à travers les étapes progressives de l'humanité dans son être social et politique, c'est-à-dire dans le domaine de la volonté et de l'éthicité, dans la philosophie de l'esprit et de l'État, dans la philosophie du droit.

¹ Pour une analyse de la philosophie hégélienne de l'histoire du point de vue comparatif, cf. Karen Gloy, « Hegels Geschichtsphilosophie im Vergleich mit anderen Geschichtskonzeptionen » *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39, 1, 1991, pp. 1-11. Pour un perspectif « post-historique » de la philosophie de l'histoire de Hegel voir Frank R. Ankersmit, « The sublime dissociation of the past: Or how to be/(come) what one is no longer (historical theory) », *History and Theory* 40(3): 295-323 (201) et Frank R. Ankersmit, *Sublime Historical Experience*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 2005. Gary K. Browning, « Lyotard and Hegel: What is wrong with modernity and what is right with the philosophy of right », *History of European Ideas* 29(2) (2003), pp. 223-239.

² Bernard Bourgeois, *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, J. Vrin, 1991, pp. 10 et 12. Rudiger Bubner, « Hegel: Law, history, society », *Philosophische Rundschau* 48(1) (2001), pp. 96-96.

Nous avons déjà rencontré la figure de l'esprit-du-monde (*Weltgeist*) dans la « Préface » à la *Phénoménologie*. Il s'agit de la forme universelle de l'esprit qui parcourt toutes les étapes de l'autodéploiement de la raison. La longue et laborieuse traversée qu'opère l'esprit-du-monde constitue le « travail prodigieux de l'histoire du monde »³. Comme dans toute unité dialectique, son travail consiste en l'aménagement des forces disjointes de l'histoire et dans leur intégration à la logique de leur opposition : dans le moment où se dresse un concept général qui prétend à l'universalité, sollicitant ainsi l'autre dialectique de cette universalité, la particularité concrète d'un monde hétérogène, se constitue un antagonisme, un conflit dont l'énergie confèrera la vitalité et humanité à la dialectique.⁴ Le mouvement de l'histoire universelle se déroule en fonction des forces et des résistances intérieures au système, des transformations, des interférences et des changements de forme qui permettent à l'esprit-du-monde de contribuer rationnellement à l'ascension vers l'absolu. Le travail de cette progression réfléchit la *puissance* de la raison, une puissance qui ne se manifeste que dans ses *confrontations* avec les déterminations de l'esprit qui s'opposent à elle. Nous avons déjà évoqué le rôle central que joue le couple nécessité/contingence et la manière dont cette tension gouverne la progression dialectique. Des variations sur ce couple se reproduisent tout au long du système. La téléologie du système hégélien est telle que le but du trajet dialectique dans l'histoire — la perfection de la liberté dans la forme de l'État, aussi bien que la logique de l'orientation téléologique qui assure l'arrivée de l'esprit-du-monde à ce but, sont déjà présents en soi à chaque moment de la progression. De la même façon, chaque moment de la progression historique se révèle issu de la raison, donc *nécessaire*. Le parcours de l'histoire procède par l'autodévoilement progressif de la raison, c'est-à-dire de la nécessité rationnelle de ses étapes, justification logique qui pousse sans cesse d'une situation à une autre. Ce mouvement est pour Hegel l'essence même de la réalité. « C'est dans cette nature de ce qui est, d'être son concept, que consiste en général la *nécessité logique*; elle est tout aussi bien *savoir* du contenu que le contenu est concept et essence, — ou elle seule est le *spéculatif*. »⁵ La nécessité est le concept qui se sait raisonnable, qui sait donc que chacune des déterminations particulières de la raison n'est qu'une étape sur la voie de l'absolu, que ces déterminations n'ont de sens que lorsqu'elles sont sursumées. Pour l'homme dans l'histoire, c'est-à-dire pour l'observateur, participant d'une situation historique, la sursumption d'une détermination de la raison ne signifie rien. Ce n'est que de

³ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 33-34 ; *Phänomenologie*, p. 91.

⁴ Vanna Gessa-Kurotschka, « Hegel. Phenomenology, logic, philosophy of nature, morality, politics, aesthetics, religion, history », *Hegel-Studien* 34, 1999, pp. 170-174.

⁵ Hegel, *Phénoménologie*, pp. 54-55 ; *Phänomenologie*, p. 114.

l'extérieur, du point de vue du concept autoconscient, que la détermination a une signification par rapport au trajet général de l'histoire. « La contingence est la même chose que la nécessité extérieure: une nécessité qui se ramène à des causes qui elles-mêmes ne sont que des circonstances externes. »⁶ Les déterminations de la raison dans l'histoire ne sont pas pour soi, n'ont pas de connaissance profonde du sens de leur existence, ne connaissent pas leurs buts respectifs. L'être d'une détermination historique est contingent. Ce n'est que par la réunification avec l'esprit-du-monde dans le mouvement de la sursumption que la détermination historique de la raison — l'homme dans une situation historique particulière — se rend compte de son propre être dans l'histoire et du sens de cet être. C'est alors que la raison subjective se dévoile à l'individu, c'est-à-dire à la détermination concrète, et lui expose sa nécessité. Cette structure dialectique qui relie la nécessité et le hasard est centrale pour la philosophie de l'histoire universelle. Car l'histoire hégélienne se veut avant tout concrète : elle n'est autre que le récit de l'autodéploiement de la raison en son rapport avec des individus réels. La manière dont l'homme répond aux exigences de la nécessité historique et aux possibilités de sa liberté par rapport à cette nécessité détermine la nature de l'existence sociale et de la sphère éthique. La nécessité du déroulement rationnel de l'histoire se met en œuvre comme force historique : comme nous le verrons, les individus qui se conforment au destin prescrit par la raison historique vont dominer dans les luttes pour l'autodétermination à travers lesquelles tout individu s'efforce d'exprimer son existence⁷.

Dans une logique de révélation, il n'y a pas que l'approfondissement de la rationalité de l'existence humaine, le progrès de l'histoire, qui se déroulent par étape. *L'histoire du concept* de l'histoire suit également ce même développement. L'histoire de la rationalisation de l'esprit humain est en même temps l'histoire de la rationalisation de l'histoire. La progression de l'historiographie est donc la première manifestation du progrès de l'esprit dans l'histoire. Aux yeux de Hegel, l'exposition de la philosophie de l'histoire doit commencer par son propre travail de rationalisation. Ce travail traverse, selon Hegel, trois

⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *La raison dans l'histoire*, Kostas Papaioannou (trad.), Christian Bourgeois, Paris, 1965, p. 48 ; Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Vernunft in der Geschichte*, Georg Lasson (éd.), Felix Meiner, Leipzig, 1920, p. 5. Cf. Kohler, Dietmar, « Der Begriff der Geschichte in Hegels Phänomenologie des Geistes », *Hegel-Studien*, 1998, pp. 35-47

⁷ Manfred Buhr, « Absolute Vernunft – ein Oxymoron? » in Dieter Henrich et Rolf-Peter Horstmann (éd.) *Hegels Logik der Philosophie*, Veröffentlichungen der internationalen Hegel-Vereinigung Band 13, Stuttgart: Klett-Cott, 1984, pp. 99-105. Cf. aussi Heinrich Clairmont « Ties and alliance. The relationship of logic, history and religion in Hegel's *Phänomenologie des Geistes* », *Hegel-Studien* 36, 2001, pp. 301-310.

étapes, reflétant ainsi les trois moments de tout couple dialectique : la position, la réflexion et la sursomption. L'« histoire originale », explique-t-il, consiste en la narration des événements par le témoignage direct et immédiat. La base de ce type de récit est une espèce de présence partagée, une autocommunication et une autocompréhension non polluées par les contingences de la médiation ou de la réflexion. Mais, bien qu'il connaisse la perfection de l'immédiateté, le récit « original » ne dispose d'aucune « objectivité ». Il est incapable d'appréhender son objet en tant qu'objet, incapable de le comprendre comme *objet de*, comme objet de la perception, des sens, de l'intelligence, etc. D'après la logique de la dialectique hégélienne, une appréhension plus complète d'un objet intégrerait à la fois la connaissance de l'objet *et* de l'objectivité de l'objet. Les historiens de type traditionnel « transforment les événements, les actions et les conjonctures actuels pour eux en une œuvre de représentation. Le contenu de ces histoires ne peut offrir par suite extérieurement un grand développement [...] leur thème principal est ce qui est actuel et vivant autour d'eux; la formation de l'auteur et celle des événements dont il crée son œuvre, l'esprit de l'écrivain et celui des actions qu'il raconte est le *même*. »⁸

L'objectivité qui manque à l'histoire originale apparaît dans la deuxième étape du développement de l'historiographie, l'« histoire réfléchissante ». Il s'agit de la narration des événements par un observateur qui n'est pas immédiatement immergé dans l'époque dont il écrit l'histoire et qui ne voit les faits que rétrospectivement. Ce qu'on gagne sur le plan de l'objectivité est perdu sur le plan de l'immédiateté : avec la distance « objective » diminue la puissance de la connaissance directe. L'histoire réfléchie se répartit en quatre types d'historiographie. (1) L'« histoire universelle » comprend de vastes périodes de l'histoire humaine, aspirant donc d'une manière triviale à une certaine « universalité ». (2) L'« histoire pragmatique » aborde le passé de manière objective mais en tire sa vérité de l'expérience de sa propre activité. (3) L'« histoire critique » correspond, selon Hegel, à la façon dont on traite de l'histoire en Allemagne à son époque, en donnant à la fois une version des événements et une appréciation de sa vérité et de sa crédibilité. (4) L'« histoire abstraite » assure la transition à la dernière étape du développement de l'historiographie, l'« histoire universelle », en proposant des points de vue généraux sur l'histoire et en développant les principes des domaines intellectuels comme l'histoire de l'art, de la religion, etc. Malgré les développements essentiels auxquels ils contribuent, Hegel reproche aux praticiens de ce type d'historiographie d'être obligés de *reconstituer* le passé, non par une relation

⁸ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 18 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 11-12.

chronologique directe, mais par la médiation de l'esprit (au sens ordinaire), et de lui faire subir ainsi une déformation inévitable⁹.

La « véritable » histoire, dit Hegel, est « l'histoire philosophique ». Son concept, étant évident, ne nécessite aucune explication. Car, selon Hegel, la philosophie de l'histoire n'est rien d'autre que l'histoire philosophique, l'« observation pensante »¹⁰ de l'histoire. Elle représente l'*Aufhebung* de l'« histoire originale » dans l'« histoire réfléchie », l'intégration de ces deux types opposés de réflexion historique dont découle une sorte de synthèse de la positivité concrète et de la réflexion spirituelle. Le résultat est une historiographie qui n'a pas de présupposés, ni de matériaux de base, ni de méthodes, sauf une : « la simple idée de la *raison* — l'idée que la raison gouverne le monde et que, par conséquent, l'histoire universelle s'est elle aussi déroulée rationnellement. »¹¹ Selon la philosophie de l'histoire hégélienne il ne s'agit que d'« observer » activement, vigoureusement, rigoureusement l'histoire. Et pourtant, la base conceptuelle de ce système exige en même temps qu'on soit attentif au fait que cette histoire est une histoire observée. Il faut donc comprendre l'observation comme l'expérience de l'observation de l'histoire. Cette mise en abîme du point de vue est une conséquence naturelle du système. En effet, selon Hegel, l'histoire ne se laisse jamais complètement objectiver par l'historien et l'historien n'arrive jamais à s'abstraire entièrement de l'histoire. On a donc affaire à une sorte de phénoménologie de l'histoire dont la structure montre des affinités avec la *Phénoménologie de l'Esprit* : l'historien doit se voir et se comprendre dans l'histoire comme constituant vital de ce qu'il observe¹².

On aura remarqué la particularité de la conception de la raison qu'emploie Hegel. Elle relève, nous dit-il, du *noûs* d'Anaxagore : l'intelligence ou l'entendement en général. Hegel spécifie le terme doublement : (1) la « raison » doit d'abord se distinguer de l'intelligence consciente de soi ainsi que de l'esprit lui-même ; (2) la « raison » règne dans le monde comme *providence* (*Vorsehung*)¹³. Mais pour éviter de limiter la connaissance du sens de l'histoire en la réduisant à une simple forme religieuse, Hegel souligne une différence

⁹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 19-21 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 14-19.

¹⁰ Hegel, *Philosophie der Geschichte*, p. 20. Ne figure pas dans l'édition de 1920.

¹¹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 47 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 20.

¹² Sur la genèse de la philosophie de l'histoire de Hegel et son rapport avec la *Phénoménologie*, cf. Franz Hespe « Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit ». Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte », *Hegel-Studien* 28, 1993.

¹³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 56 et 58 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 23 et 25. Le sens particulier de *noûs* auquel s'intéresse Hegel provient du *Phédon* de Platon. Jacques d'Hondt propose une analyse de la traduction de Hegel, de son contexte et de ses stratégies. *Hegel: philosophe de l'histoire vivante*, Paris, P.U.F., 1966, pp. 237-262.

fondamentale entre la *raison* et le *noûs*. Ce dernier, dit-il, suppose l'impossibilité d'atteindre à une connaissance du « plan » caché en lui. La foi en la vérité du *noûs* demeure non-déterminée, « elle ne parvient pas à se préciser et à s'appliquer à l'ensemble des événements du monde. »¹⁴ La raison, au sens hégélien, porte plutôt sur les vies concrètes des individus, sur les peuples et sur les États. « Nous devons, au contraire, nous pencher avec sérieux sur le concret. Car, dans les faits concrets, ce sont souvent les voies mêmes de la Providence, ses moyens et ses manifestations historiques, qui s'offrent à nos yeux: notre unique tâche sera de les ramener à leur principe. »¹⁵ Voici donc avancée, très superficiellement, la « méthode » de l'historiographie hégélienne. Puisque la raison entraîne des conséquences concrètes dans le monde réel, il faut chercher à construire sa vérité à partir de ses déterminations concrètes. Mais comme nous venons de le noter, l'histoire hégélienne ne se laisse pas observer de façon simple. Étudier l'histoire, c'est vivre l'histoire, c'est s'identifier avec le parcours de l'esprit-du-monde. « Il faut regarder avec l'œil du Concept, de la raison qui pénètre la surface des choses. »¹⁶ L'esprit-du-monde est l'indicateur de la raison dans l'histoire universelle¹⁷. Tout au long de l'histoire, la raison demeure à l'attente du devenir-soi du monde dans l'histoire, tandis que l'esprit-du-monde, le « battant » de la raison, fait face aux déterminations concrètes de la raison et subit le travail de l'histoire. « L'esprit se répand ainsi dans l'histoire en une inépuisable multiplicité de formes où il jouit de lui-même. Mais son travail intensifie son activité et de nouveau il se consume. Chaque création dans laquelle il avait trouvé sa jouissance s'oppose de nouveau à lui comme une nouvelle matière qui exige d'être ouvrée. Ce qui était son œuvre devient ainsi matériau que son travail doit transformer en une œuvre nouvelle. Ainsi l'esprit affirme-t-il ses forces dans toutes les directions. Nous apprenons quelles sont celles-ci par la multiplicité des productions et des créations de l'esprit. Dans la jouissance de son activité, il n'a à faire qu'à lui-même. Il est vrai que, lié aux conditions naturelles intérieures et extérieures, il y rencontre non seulement des obstacles et des résistances, mais voit souvent ses efforts échouer. »¹⁸ La vérité de l'histoire est donc à chercher dans la *dynamique* de l'autodéploiement des déterminations concrètes de la raison. C'est le champ de bataille où

¹⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 58 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 25.

¹⁵ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 59-60 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 26.

¹⁶ Hegel, *Raison*, p. 51 ; *Vernunft*, p. 8.

¹⁷ Addition. §549. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 327 ; *Enzyklopädie III*, pp. 347-348.

¹⁸ Hegel, *Raison*, p. 55 ; *Vernunft*, p. 12.

se jouent des luttes pour l'autonomie entre les hommes particuliers et la sursomption de leur existence même dans le mouvement de l'esprit-du-monde¹⁹.

Compte tenu de la nature irréversible et nécessaire de l'autodévoilement de la raison dans l'histoire, comment l'homme peut-il exprimer son individualité, comment ses actions peuvent-elles contribuer à une progression continue et rationnelle vers l'absolu? L'individu semble contraint à agir selon les modalités de la raison²⁰. Quelle est donc la mesure de ses choix? La condition préalable de l'action individuelle est la liberté qui permet à cet individu de réaliser ses ambitions. Comme nous l'avons souligné, le concept hégélien de la providence ne vise pas quelque « plan » absolument prédéterminé où la liberté ne jouerait aucun rôle. Selon Hegel, la liberté est l'essence même de l'esprit²¹ et la condition de sa progression dans la raison. « L'histoire universelle n'est pas le simple tribunal de la *puissance* de l'esprit, c'est-à-dire la nécessité abstraite et irrationnelle d'un destin aveugle, mais, parce que l'esprit est en et pour soi *raison* et que l'être-pour-soi de la raison dans l'esprit est savoir, elle est le développement nécessaire des *moments* de la raison à partir du concept de la liberté et donc de sa conscience de soi et de sa liberté, — l'explication et le *développement de l'esprit-du-monde*. »²²

§ 2. La liberté et la nécessité

De la providence provient la force de la nécessité. La raison se dévoile à l'esprit-du-monde au fur et à mesure que celui-ci s'élève vers son but : l'achèvement de l'histoire universelle. L'esprit-du-monde se répand et s'approfondit dans sa conscience de la raison et dans la compréhension des profondeurs de sa propre vérité. Tout homme porte en lui l'esprit-du-monde. Par ses instincts, par sa conscience de soi et par sa connaissance du monde, il se sent contraint d'agir et de déployer les forces dont il dispose selon les consignes de cet

¹⁹ Concrètement, la dynamique à la base de notre conception de la philosophie hégélienne de l'histoire peut être inscrite dans la logique de l'opposition *théora/praxis*. Cf. Emil Angehrn, « Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35 1981, p. 341 et aussi Michael Theunissen, *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, 1970, pp. 60-100.

²⁰ Sur la temporalité de la raison, cf. Jean-Renaud Seba, « Histoire et fin de l'histoire dans la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1 (1980) ainsi que Michel Haar, « Structures hégéliennes dans la pensée heideggerienne de l'histoire », *Revue de Métaphysique et de Morale* No. 1 1980 ; Pierre-Jean Labarrière, « La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hégélien ? », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 84 : 1, 1979.

²¹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 75 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 30.

²² §342. Hegel, *Philosophie du droit*, p. 334 ; *Rechtsphilosophie*, p. 504. La figure du « tribunal du monde » provient en fait d'un texte de Schiller que Hegel a lu avec beaucoup d'intérêt : *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Robert Leroux (trad.), Paris, Aubier-Montaigne, 1943. Cf. Michel Lavoie, « Hegel et le "tribunal du monde" », *Laval théologique et philosophique*, 40, 2 (juin 1984).

esprit, qui lui est à la fois propre et étranger, afin de réaliser ses ambitions dans le monde. Les activités de l'homme qui s'efforce de se conformer aux instructions de son esprit correspondent au véritable cours de l'histoire universelle. La qualité du progrès de ce cours se mesure en fonction du niveau de développement atteint par l'esprit-du-monde qu'il incarne. La capacité qu'a l'homme d'agir dans le monde et de travailler pour mettre en œuvre son ambition se nomme dans le système hégélien sa *liberté*²³. La conscience qu'il a de ses aspirations et de la nécessité d'agir pour les réaliser correspond à sa compréhension de l'esprit-du-monde qui est en lui. Ses efforts, inscrits dans la conscience de cette nécessité, marquent sa conscience de la liberté. La progression historique de l'esprit-du-monde est donc aussi « un progrès de la conscience de la liberté », conscience qui s'achèvera simultanément avec la réalisation de l'esprit-du-monde. Le but de l'histoire est donc la réalisation totale de la liberté²⁴. « La conscience que l'esprit a de sa liberté et par conséquent, la réalité de sa *liberté*, constituent en général la raison de l'esprit et donc la destination du monde spirituel. »²⁵ Mais tout au long du cheminement de l'esprit-du-monde, il subsiste une correspondance imparfaite entre la liberté de l'esprit et la nécessité de son progrès. Les déterminations mineures de la raison—les hommes particuliers—incarnent bien la liberté dans les choix et les actions de leurs vies quotidiennes. Mais le déploiement temporel de la raison, confirmé par notre regard rétrospectif, révèle la *nécessité* des actions du passé faites dans la *liberté*²⁶. La conscience qu'en ont les individus n'est pas suffisamment développée pour leur permettre d'agir en accord idéal avec la nécessité de l'histoire. La synthèse de la liberté avec la nécessité historique ne s'effectue que progressivement. Ce ne sera pas avant l'achèvement de l'histoire universelle qu'advindra leur synthèse absolue. C'est en ce sens seulement que l'histoire peut être considérée comme continue : Si l'on ignore le progrès dans la liberté de l'esprit qui relie les époques successives comme principe unique de l'histoire, ni le passé ni le présent n'ont de sens²⁷.

²³ Sur le concept de travail comme une figure qui traverse tous les niveaux du système hégélien, cf. Raymond Plant, « Dialectics, Politics and Economics: Aspects of Hegel's Political Thought », *Revue internationale de philosophie* 36 (1982).

²⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 84 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 32. Cf. John Plamenatz, « History as the realization of freedom » in Zbigniew A. Pelczynski (éd.) *Hegel's Political Philosophy. Problems and perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 30-31.

²⁵ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 84-85 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 32.

²⁶ d'Hondt, *Hegel: philosophe de l'histoire vivante*, p. 441.

²⁷ Denise Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, Paris, P.U.F., 1986, p. 112.

Quelle est la situation de l'homme par rapport à sa liberté ? Comment se manifeste pour la liberté cette « infinie nécessité de devenir consciente »²⁸? « La première vue que nous offre l'histoire est celle des actions humaines telles qu'elles dérivent des besoins, des passions, des intérêts, de l'idée que les hommes s'en font, des buts qu'ils s'assignent, de leur caractère et de leurs qualités. »²⁹ Les hommes incarnent donc l'esprit-du-monde comme des déterminations de la raison. Leurs activités constituent la « première vue », puisqu'elles sont les manifestations les plus concrètes de l'esprit-du-monde présentes à eux-mêmes, identiques à leurs besoins. Les hommes ne s'identifient pourtant pas à l'esprit-du-monde, ils n'en sont que des manifestations. Ils ne manifestent donc qu'une correspondance imparfaite avec la raison. Leur point de vue ainsi que leurs moyens d'action sont limités par rapport à l'esprit-du-monde. Néanmoins, les hommes sont guidés dans leurs actions par un sens positif de la vie. La vie humaine n'est pas arbitraire. L'homme agit en harmonie avec certaines exigences qui lui sont naturelles, c'est-à-dire dont sa conscience du sens est bornée : les besoins primaires tout d'abord, puis les passions et les intérêts. Il va donc de soi que l'homme agit d'abord dans son propre intérêt, sans connaissance parfaite du rôle que joue la raison dans ses actions. Alors la liberté individuelle se définit ainsi : celui qui agit en conformité avec les nécessités que sa réalité lui présente, qui travaille pour accomplir les exigences de son existence, vit dans la liberté. Ce travail pourrait comporter, par exemple, une certaine maîtrise des éléments naturels, l'exploitation des matières premières ou le développement des outils, la construction des abris, mais aussi le commerce avec d'autres hommes, les échanges économiques, les relations personnelles, les accords et les conflits.³⁰ Mais ce que l'homme ne peut savoir, c'est que l'esprit-du-monde est incarné non seulement en lui, mais aussi dans une multitude d'êtres. Inconscient du point de vue et des ambitions des autres et de la nécessité historique des intérêts qu'il ne partage pas, l'individu se comporte comme s'ils n'existaient pas. Il regarde ses besoins, ses intérêts et ses aspirations comme uniques et s'efforce de les universaliser, de leur accorder un sens universel, de les totaliser et d'exclure tout ce qui se dresse contre eux. Il ne faut donc pas exclure la possibilité que l'activité consciente de l'homme puisse atteindre d'autres effets que ceux qu'il vise³¹. En effet, l'esprit-du-monde vise un destin plus haut, un destin

²⁸ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 85 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 33.

²⁹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 102 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 33-34. Traduction modifiée.

³⁰ Jean-Louis Vieillard-Baron, « Hegel and the tragedy of life », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 132(1), 2007.

³¹ Jacques d'Hondt, *Hegel: le philosophe du débat et du combat*, Paris, Librairie Générale Française, 1984, p. 159.

qui s'accorde ou non avec les buts de l'individu particulier. Mais c'est la connaissance progressive de la raison qui est la mesure de l'autodéploiement de l'esprit-du-monde.

Prenons un exemple. Deux cordonniers travaillent l'un à côté de l'autre. Le premier, dans la mesure où il travaille pour la réalisation de ses ambitions, où il façonne des chaussures qui correspondent à son goût et à son instinct d'artisan, où le produit de ses efforts est à la hauteur de son habileté, incarne l'esprit-du-monde. Son activité est une manifestation de la raison historique telle qu'elle s'est autodéployée jusqu'alors : les techniques qu'emploie le cordonnier et les matériaux qui sont à sa disposition représentent le résultat du progrès antérieur de l'esprit-du-monde dans sa rationalisation progressive, c'est-à-dire dans sa montée vers la raison. Pourtant le mouvement de l'esprit-du-monde est incessant. Le deuxième cordonnier travaille avec les mêmes matériaux et avec les mêmes techniques. Mais à la différence du premier cordonnier, il n'est pas satisfait du résultat que lui donnent les techniques du jour. Alors que le premier cordonnier travaille dans la liberté, c'est-à-dire pour la réalisation de ses ambitions, le deuxième ne peut réaliser ce qu'il ambitionne. Il aspire à façonner des chaussures qui ne sont même pas concevables avec les techniques présentes. Pour lui, cette aspiration est universelle : il ne comprend pas le point de vue du premier cordonnier, satisfait de son travail, et ne voit qu'un seul chemin à suivre. Il s'oppose aux anciennes techniques et se met à en développer de nouvelles. Pour lui, ces anciennes techniques présentent une résistance à la réalisation de ses aspirations. Il ne peut que les refuser. Il ne pourrait en être autrement : l'insatisfaction qu'il ressent par rapport aux techniques en vigueur et la résistance que présentent ces techniques à ses aspirations provoquent le développement de nouvelles techniques et suscitent ainsi le progrès historique. Les ambitions du deuxième cordonnier ne peuvent être réalisées que par une amélioration des techniques de fabrication des chaussures. Son travail donne lieu à une progression vers la réalisation de la raison historique dans le monde. De cette manière il incarne l'esprit-du-monde à un niveau supérieur à celui qu'occupe le premier cordonnier. Celui-ci n'incarne plus l'esprit-du-monde. Bien qu'il persiste à travailler dans la réalisation de ses ambitions et continue à croire en la valeur universelle de ses méthodes, les dites méthodes sont démodées et obsolètes du point de vue de l'esprit-du-monde (et du deuxième cordonnier). Dans la terminologie de la dialectique hégélienne, les techniques du premier cordonnier sont sursumées par celles du deuxième : celui-ci refuse les anciennes techniques tout en les retenant comme refusées, c'est-à-dire dans leur négativité. Les anciennes techniques se montrent être insuffisantes au destin de la cordonnerie, mais elles

sont néanmoins retenues comme fausses, comme des techniques erronées bien que nécessaires au progrès de la cordonnerie.

Chaque individu incarne à un moment ou à un autre l'esprit-du-monde, cette forme universelle de l'esprit qui traverse tous les moments de l'histoire humaine, montant progressivement et irréversiblement vers la raison et manifestant cette raison en chacune des ses étapes historiques. Chaque individu met en œuvre l'esprit-du-monde dans les activités de sa vie : que ce soit par son travail, par ses activités sociales, par son expérience privée ou familiale. Il manifeste l'esprit-du-monde dans ses instincts, ses désirs et ses ambitions. Là où ses activités s'opposent aux activités d'autres individus, l'expression de sa liberté s'oppose aussi à celle des autres, suscitant des conflits : la liberté des uns se révèle une contrainte à celle des autres. L'esprit-du-monde se retrouve toujours à travers ces individus dont les aspirations correspondent à sa progression historique, et il dépasse ceux dont les aspirations s'opposent à son destin. Quoiqu'il incarne momentanément l'esprit-du-monde, l'individu qui insiste sur l'universalité de ses aspirations limitées sans savoir mesurer la portée de la raison historique (comme le premier cordonnier) devient une *résistance* à la progression de l'esprit-du-monde vers cette raison et est sursumé dans son mouvement. Il se peut donc qu'une détermination de la raison, porteuse de l'esprit-du-monde, se transforme en une entrave à la progression de l'histoire universelle. L'homme individuel est alors *menacé* par la même histoire dont il a incarné une fois l'esprit. L'esprit-du-monde le devance. Le sens de son activité est dépassé par le sens plus vaste de l'histoire, son existence est sursumée dans le mouvement de l'esprit-du-monde. Cependant, conformément à la structure de la sursomption que nous avons discutée plus haut, l'être-sursumé n'est pas un anéantissement. Les faits historiques sont conservés comme négatifs, comme la résistance même qu'ils opposent au cours de l'histoire universelle. Les réalités historiques « tiennent à la vie qu'on veut leur arracher, elles résistent, elles se débattent, elles agonisent longuement »³². Par son travail pour la réalisation de ses aspirations, l'individu incarne l'esprit-du-monde. Le travail constitue sa liberté. Dans le cas où ses aspirations vont à l'encontre du destin de l'esprit-du-monde, son travail devient une résistance à la progression de l'histoire universelle. La nécessité de la progression se trouve en conflit avec la liberté de l'individu. L'individu est alors sursumé dans le mouvement de l'esprit-du-monde qui progresse à un niveau plus rationnel. L'esprit-du-monde appréhende progressivement la raison historique à travers son parcours,

³² d'Hondt, *Hegel : philosophe de l'histoire vivante*, p. 217.

il considère progressivement la nécessité du passé et la signification des conflits du présent. Sa conscience de la liberté est approfondie, et les acteurs historiques sont davantage appelés à répondre à une conscience de la liberté plus large.

L'histoire progresse comme une extériorisation graduée, limitée et réglée de la raison historique. Comme nous l'avons vu plus haut, cette extériorisation correspond au mouvement du devenir-nécessaire de la contingence. Qu'est-ce que la liberté ? La *liberté* correspond à l'*absence* de *contrainte*, tant du côté subjectif (de la conscience, de l'entendement, de l'imaginaire, etc.) que du côté objectif, (des réalités matérielles, des normes ou des codes sociaux, des lois, etc.) Au sens commun elle correspond à une certaine indépendance par rapport à l'objet de la volonté. On est dispensé de tout ce qui limite l'accès à l'objet de la volonté. Ceci suppose qu'on se dispense de la raison : « libre » est celui qui ne produit aucune considération, qui ne considère pas, celui dont la pensée n'a pas de forme, dont la vie n'a pas de modèle, dont le comportement ne connaît aucun précédent. La radicalisation de cette notion de liberté se retrouve rapidement confrontée à de profondes difficultés de cohérence cognitive. À la limite, la formation de tout concept est un travail de limitation, de formation d'une série de contraintes, de frontières conceptuelles. Dans la mesure où le concept de la liberté se laisse comprendre, il est déjà impliqué dans un mécanisme de délimitation et d'exclusion. Nous avons déjà montré en quoi la réalité épistémologique de cette économie de limitation constitue le socle de la démarche hégélienne. La philosophie de l'histoire esquisse les modalités concrètes de son travail. Car l'histoire mondiale n'est que le cheminement qui mène de l'impossibilité conceptuelle de la liberté absolue à la nécessité absolue de la liberté absolue. Le progrès de l'histoire mondiale correspond à l'intégration du concept de la liberté pleinement cohérent dans celui de la nécessité. La liberté est essentielle. La liberté est présupposée à l'autoréalisation de l'homme. Pour être homme, il faut être libre de l'être. Rien n'est plus nécessaire. Ce qui n'a pas d'essence n'a certainement aucune réalité. L'essence de l'homme est sa liberté, et cette essence est incontournable. Si elle était moins que nécessaire, il ne serait plus question de l'homme. L'histoire mondiale s'accomplira au moment de la découverte de la nécessité réelle de l'essentialité de la liberté, c'est-à-dire de l'adéquation de l'*essentialité* et de la *nécessité*. La liberté est l'*absence de toute contrainte* objective et subjective, sauf une, la liberté. S'il n'est rien d'autre, l'homme est contraint à être libre. Le mouvement de l'être-soi-même de l'homme est donc, selon Hegel, la « synthèse de la *liberté et de la nécessité*, si nous considérons la marche intérieure de l'esprit en soi et pour soi comme

la chose nécessaire et par contre si nous attribuons à la liberté ce qui, dans la volonté consciente des hommes, apparaît comme leur intérêt. Puisque l'enchaînement métaphysique c'est-à-dire conceptuel de ces déterminations fait partie de la logique, nous ne pouvons l'expliquer ici. »³³

Le déroulement de l'histoire universelle est donc conforme à la triple structure de la dialectique que nous avons rencontrée dans la *Phénoménologie*. Et pourtant, la « conscience historique », à la différence de la « conscience naturelle », se forge en rapport avec des individus dans des contextes sociaux concrets. La conscience historique est toujours conscience de la liberté de l'individu. Elle se développe progressivement et rationnellement selon le progrès de l'esprit-du-monde, et sa montée vers l'absolu correspond à la perfection de la conscience de la liberté dans les affaires humaines. « L'histoire universelle présente donc les *étapes* de l'évolution du principe dont le contenu est la conscience de la liberté. Cette évolution se fait par *étapes* non seulement parce qu'elle n'est pas l'immédiateté de l'esprit, mais aussi parce qu'elle est médiation en général, médiation de l'esprit avec soi-même ; les différences qu'elle porte en elle-même sont la division et la différenciation de l'esprit en soi-même. La détermination plus précise de ces étapes doit être donnée par la Logique quant à son caractère général, et par la Philosophie de l'esprit quant à son caractère concret. En ce qui concerne cette considération abstraite, disons ici seulement ceci : la première étape en tant qu'étape de l'immédiateté coïncide avec l'état, déjà indiqué précédemment, où l'esprit est enfoncé dans la « naturalité » et n'existe qu'en tant que singularité non libre (un seul est libre). La deuxième étape est celle où l'esprit sort de ce premier état et arrive à la conscience de sa liberté. [...] La troisième étape est l'élévation de cette liberté encore *particulière* à la pure universalité (l'homme est libre en tant qu'homme), à la conscience de soi et au sentiment de soi de l'essence de la spiritualité. »³⁴ La conscience de la liberté est la conscience de la perte de la « naturalité », la conscience du *conflit essentiel* entre l'homme et le monde. Pour progresser vers les buts de sa vie, l'homme s'oppose à son état naturel, il *résiste* à la soumission par la nature et par les autres, en les appréhendant comme autres. La conscience de la liberté est cette *résistance* à la contrainte imposée des intérêts de l'autre. Si les fins de l'individu s'harmonisent avec celles de l'esprit-du-monde, celui-ci subsiste en cet individu. Si, en revanche, les fins de l'individu se montrent en conflit avec celles de l'esprit-du-monde, la ténacité de l'individu, sa résistance à la volonté

³³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 32-33 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 40-41.

³⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 184-185 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 77.

de l'autre marque cette différence, ce conflit et occasionne sa propre sursomption dans le mouvement de l'esprit-du-monde. Cette *résistance* de l'individu travaillant dans ses propres intérêts comme détermination concrète de la raison s'avère donc *nécessaire* au mouvement de l'histoire universelle. De plus, pour la raison, cette résistance constitue peut-être la seule nécessité : la soumission de l'esprit-du-monde à la réalité concrète des vies ordinaires, à « ce qui est, en sa *présence* et sa présence immédiate »³⁵. Ce n'est que par la dispersion de ses déterminations dans le monde et leur dépassement dialectique que la raison peut se réaliser. La force de la raison n'existe même pas sans la résistance des acteurs et des faits historiques qui lui confèrent son existence. Le décalage entre la nécessité et la liberté est l'espace du conflit historique et la condition même du mouvement historique.

§ 3. L'esprit historique et l'esprit-du-peuple. L'État et l'histoire.

Le progrès dans l'histoire correspond à la concrétisation de la raison historique, c'est-à-dire au devenir-rationnel du monde réel. La raison se déploie en cherchant à *se déterminer*, à se retrouver comme phénomène concret, comme manifestation particulière et limitée de l'infinitude de la raison. Les deux composantes de l'économie dialectique de l'histoire sont également essentielles : ni la raison-en-soi, ni sa concrétisation totale dans ce monde destiné à être rationalisé ne sont constitutives de l'histoire universelle (*Weltgeschichte*). Celle-ci consiste plutôt dans le travail de concrétisation de la raison émergente. Bien que l'histoire se concrétise comme téléologie, la fin qu'elle vise n'est pas, pour ainsi dire, sa fin. Le sens du progrès historique, la signification de l'histoire ne sont pas épuisés par sa réalisation. Son essence est le travail de son accomplissement, c'est-à-dire le jeu de l'opposition entre le contenu d'une raison immanente et la forme que la raison prendra dans le monde, entre la généralité de l'idée et la particularité du réel, entre l'aspiration, la *force* qui cherche à s'universaliser et la *résistance* du concret qui insiste sur son individualité. La détermination complète de la raison historique marquera donc l'accomplissement de sa progression, portant en elle les traces du travail d'opposition de force et de résistance.

Aux yeux de Hegel, l'exposition formelle de ce mouvement de la philosophie de l'histoire se répartit en trois moments : (1) les définitions abstraites de la nature de l'esprit, (2) les moyens nécessaires à l'esprit pour réaliser son idée et (3) la forme correspondante à la réalisation complète de l'esprit dans son existence : *l'État*³⁶. Rappelons que, dans la

³⁵ Pierre-Jean Labarrière, « Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence » in *Hegeliana*, Paris, P.U.F., 1986, p. 317.

³⁶ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 27 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 30.

Philosophie du Droit comme dans *La Philosophie de l'Esprit*, le perfectionnement de l'État correspond à l'aboutissement de l'histoire universelle. Le développement de l'esprit à travers les moments anthropologique, phénoménologique et psychologique de l'« Esprit subjectif » et ses déterminations de droit, de morale et d'éthicité aboutiront à l'articulation des différents moments d'approfondissement de la matrice sociale, de la famille, de la société civile, et, enfin, de l'État³⁷. Comme nous l'avons déjà vu, celui-ci repose sur une organisation *constitutionnelle* qui, en posant la souveraineté de l'unité étatique, nécessite à son tour une organisation qui le dépasse, celle des rapports interétatiques, la rationalité du tout interétatique ne se révélant que sur le plan mondial. C'est le « droit public international » qui est l'aboutissement des relations entre des États indépendants. L'essence en et pour soi de l'État n'a de sens que dans la mesure où il est saisi dans l'économie de sa propre altérité, c'est-à-dire dans la *dynamique d'accord* et d'*antagonisme*, de rapprochement et d'opposition avec d'autres États, dans son existence réelle reposant « sur différentes volontés souveraines »³⁸.

Comme dans le mouvement structurel de la dialectique en général, la rationalisation de l'esprit universel, le mouvement de la raison à travers les événements concrets de la vie humaine n'est pas un processus spontané, un accomplissement instantané de la raison dans le monde. Ce n'est pourtant pas en raison d'un manque de puissance : la raison, l'histoire mondiale doit concrétiser, n'est autre que la vérité absolue, la puissance infinie. Mais malgré l'infinitude de sa force, le mouvement de l'histoire mondiale consiste dans un travail de restriction, de réserve, de patience, dans un temps irrésolu. Comme nous l'avons vu, la logique de force et de résistance propre à la logique de la dialectique hégélienne ne se limite pas aux oppositions conceptuelles, aux rapports *pensés* du système. Ce n'est pas que la *pensée* du pouvoir qui ne se comprend qu'en rapport avec son opposé dialectique, avec ce qui résiste à sa totalisation conceptuelle. La force *physique*, la force concrète de l'*effort humain*, de la violence, de la véhémence des manifestations les plus brutales de la volonté sont par ailleurs déterminées par la logique de cette économie. La clé de la démarche hégélienne est donc l'idée que sa constellation de force et de résistance se généralise sur *toute la réalité humaine*, qu'il y a *continuité* entre les sphères de la résistance du matériel et la force du spirituel, et que cette continuité est un rapport clos de force et de résistance. Comme le

³⁷ La continuité entre la philosophie du droit et la philosophie de l'histoire est bien démontrée dans Hans Heinz Holz, « Von Naturrecht zur Weltgeschichte », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 37, 8 (1989).

³⁸ §330. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 329 ; *Rechtsphilosophie*, p. 497.

formule Hegel, « 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 de la réalisation de l'Esprit universel. »³⁹ La rationalité absolue, clef de voûte de toute argumentation traditionnelle *contre* l'irrationalisme, n'est—lorsqu'elle est comprise purement, abstraitement, de façon totalement univoque, c'est-à-dire non opposée, *non résistée*—que l'irrationalité même. La force pure est la force aveugle. Rien de plus dangereux. Cette réflexion fonde une légitimation puissante de la critique des formes de la raison en général, comme garantie de la politique et de la démocratie institutionnelle.

L'histoire universelle est donc le prolongement naturel du processus de rationalisation des collectivités humaines. Le tournant qui marque l'entrée dans la modernité politique sera l'institutionnalisation de la raison, c'est-à-dire l'apparition des institutions étatiques dont la logique se conforme au développement rationnel de l'esprit-du-monde. Ce tournant se produira au moment où la collectivité humaine passera de son stade le plus organique, la famille, préparant son passage en tant qu'« esprit-du-peuple » à l'institutionnalisation de cet esprit dans l'État. Dans le chapitre sur « L'Esprit » de la *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel évoque l'« essence-commune » (*Gemeinwesen*) comme le substrat de l'esprit-du-peuple, principe qui émerge au moment où l'unité éthique d'une unique famille devient consciente de son rapport à un principe éthique *collectif*, prenant ainsi en compte la *singularité* de son existence par rapport à l'*universalité* éthique. Conformément à un modèle qui nous est connu, l'essence commune consciente de soi s'articule en situation de *conflit* par rapport à d'autres esprits familiaux. « [...] L'essence-commune ne peut se maintenir que par l'oppression de cet esprit de la singularité, et, parce qu'il est moment essentiel, elle l'engendre il est vrai tout autant, et cela par l'attitude oppressive à l'encontre de ce même [esprit entendu] comme un principe hostile. »⁴⁰ L'« essence-commune » est, selon Hegel, un *peuple* : une individualité se rapportant à une universalité qui lui est autre mais qui se rattache à elle grâce au travail de leur différence. Ce travail de leur différence les unit en identité, c'est-à-dire comme une logique de force et de résistance. « Tout comme

³⁹ §342. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 334 ; *Rechtsphilosophie*, p. 504.

⁴⁰ Hegel, *Phénoménologie*, p. 432; *Phänomenologie*, p. 353.

auparavant seulement les Pénates dans l'esprit-d'un-peuple, ainsi les *vivants* esprits-d'un peuple, de par leur individualité, vont-ils maintenant au gouffre dans une essence commune *universelle* dont l'*universalité simple* est dépourvu d'esprit et morte, et dont la vitalité [est] l'individu *singulier* en tant que singulier. »⁴¹ Sur la scène de l'histoire universelle, les différents peuples se présentent comme des individus particuliers en rapport avec le statut universel. Chaque esprit-du-peuple constitue une articulation particulière de l'esprit-du-monde en tant que forme d'esprit national, mode particulier de vie morale, de constitution, d'art, de religion et de science⁴².

La destination historique de tout peuple est l'universalité absolue. Cette universalité prend la forme de l'État, comprenant nécessairement un nombre d'unités particulières, constituant de différentes formes de collectivités humaines. L'esprit-du-peuple est donc une particularisation de l'esprit-du-monde et une détermination nécessaire de celui-ci. Dans ce sens les différents esprits-du-peuple constituent l'idée concrète dont l'esprit-du-monde sera l'idée absolue⁴³. Comme nous l'avons vu, tout au long de son trajet historique l'esprit-du-monde est *contraint* de n'être qu'*en soi*, le mouvement du temps se faisant le cadre de son devenir-pour-soi. Dès qu'il sera totalement concrétisé, l'esprit-du-monde s'achèvera comme la raison elle-même, comme l'idée absolue. Le degré de sa détermination concrète dans la réalité historique est la mesure du développement historique de cette réalité et, *mutatis mutandis*, le degré de détermination de l'esprit-du-peuple est la mesure du développement du peuple⁴⁴, la conscience de soi du peuple particulier étant le « porteur du degré de développement à chaque fois atteint de l'esprit universel dans son être-là. »⁴⁵ La fin de l'esprit-du-peuple est de s'extérioriser et d'atteindre ainsi un niveau de rationalité concrète qui dépasse celui de sa forme initiale. Le mouvement de sa détermination suit le côté naturel de son environnement physique, s'adaptant aux particularités *géographique* et *climatique* de la région où il apparaît. Le travail de son extériorisation se rapporte donc à la *résistance* de sa situation *matérielle*. Un peuple ne peut pas tout faire. La rationalité de son existence est limitée par les conditions matérielles dans lesquelles il existe. Autrement dit, le réel *résiste* à une existence plus rationnelle, à une forme plus conforme à l'esprit-du-monde. Cet *être-borné* est pourtant ce qui permet à l'esprit-du-monde de se concrétiser. L'attachement à la matière garantit à l'esprit-du-monde le point d'appui nécessaire au

⁴¹ Hegel, *Phénoménologie*, p. 433 ; *Phänomenologie*, p. 354.

⁴² Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 50 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 73.

⁴³ §352. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 338 ; *Rechtsphilosophie*, p. 508.

⁴⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 49 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 73.

⁴⁵ Addition. §550. Hegel, *Encyclopédie III*, pp. 331-332 ; *Enzyklopädie III*, pp. 352-353.

progrès historique du peuple⁴⁶. « Dans ce travail de l'Esprit-du-monde, les États, les peuples et les individus apparaissent chacun avec leur principe particulier déterminé, qui s'explique et devient réel dans leur constitution et dans toute l'étendue de leurs situations. »⁴⁷ L'esprit-du-peuple renferme donc la nécessité d'une progression qui entraîne des conflits inévitables et qui, en même temps, met en évidence l'irréductibilité des intérêts particuliers d'un peuple à l'intérêt de l'esprit universel. La prise en compte de cette irréductibilité, de la nécessité de la confrontation, de sa propre limitation, fait de l'esprit-du-peuple un « esprit pensant ». Sa rationalité (relative) se révèle au moment où il saisit son « universalité concrète », c'est-à-dire où il comprend sa propre contingence, où il se comprend comme un étant particulier par rapport à un universel qui lui est extérieur, « un contenu présent dans le temps, et [pris] dans un rapport qui l'oppose à une nature et un monde extérieurs. »⁴⁸ Il s'agit là pourtant d'une révélation double : à la fois l'affirmation que l'universel demeure en lui et le signe de son extériorité, de l'inconséquence de ses aspirations.

§ 4. L'État entre l'universalité et la particularité.

Un peuple en tant que peuple, un peuple en soi, ne se comprend pas comme peuple, ne comprend pas le sens des coutumes qui l'organisent, ne voit pas la rationalité des mœurs qui forment la base de sa substance éthique, ne comprend ni ses origines, ni son destin. Son *essence*, en revanche, est de devenir État et, ce faisant, de *saisir* la vérité de son existence : « dans l'être-là d'un *peuple*, le but substantiel est d'être un État et de se conserver comme tel ». La subsistance, l'autoconservation d'un peuple *est* donc sa *conceptualisation* et sa transformation en État. Car sa conceptualisation, le mouvement de pensée par lequel il se saisit comme peuple, est identique à la formation d'un État. Autrement dit, un peuple en tant que peuple n'aurait aucune conscience de soi, ne verrait pas sa contingence, son existence en tant que telle. Un peuple en et pour soi ignorerait non seulement son existence mais aussi l'existence d'autres peuples, n'appréhendant pas qu'il est lui-même un peuple *parce qu'il* y en a d'autres, ne comprenant pas que son essence dépend de sa propre altérité, et que cette altérité est en même temps la corruption de sa souveraineté, la résistance au monopole de sa légitimité. Car l'altérité est la sédition immanente. « L'histoire particulière d'un peuple historique donné comprend, d'une part, le

⁴⁶ §548. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 326 ; *Enzyklopädie III*, p. 347.

⁴⁷ §344. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 335 ; *Rechtsphilosophie*, p. 505.

⁴⁸ §552. Hegel, *Encyclopédie III*, p. 332 ; *Enzyklopädie III*, p. 353.

développement de son principe depuis son état d'enfance jusqu'à son épanouissement, où, étant parvenu à la libre conscience de soi éthique, il entre dans l'histoire mondiale, et, d'autre part aussi, la période de son déclin et de sa chute; car on voit alors apparaître en lui l'émergence d'un principe supérieur à lui, seulement sous la forme de la négation du sien. Ce qui indique que l'Esprit passe à ce nouveau principe et qu'un autre peuple prend place dans l'histoire universelle ou annonce une période, à partir de laquelle le peuple déchu, qui a perdu l'intérêt absolu, intègre en lui de manière positive le principe supérieur et l'assimile, mais sans réussir à se comporter dans ce principe emprunté avec une vitalité et une fraîcheur immanente ». ⁴⁹ La sédition est donc l'ouverture vers l'historicité, c'est-à-dire vers la temporalité de l'histoire, vers la chronologie pleine, c'est-à-dire *remplie d'un contenu*. Elle est la possibilité d'un avenir entendu comme destin et d'un temps passé entendu comme origine, c'est-à-dire une histoire *dotée de sens*.

La formation de l'État correspond donc à l'instauration du sens et à l'entrée dans l'histoire universelle. Le mouvement de l'esprit-du-monde dans l'histoire est l'approfondissement de la conscience de sa rationalité. Un peuple sans ce développement ultime n'aura aucun sens historique, ne *se surpassera* pas. « Un peuple non formé en État (une *nation* en tant que telle) n'a proprement aucune histoire, ainsi que les peuples ont existé avant de se former en États, et que d'autres existent encore maintenant en tant que nations sauvages. » ⁵⁰ L'État est donc l'organisation générale qui, dans la mesure où il dépasse l'objectivité de l'esprit-du-peuple, intègre celui-ci comme un moment particulier d'une rationalité plus générale. Il s'organise en réunissant l'intérêt privé des citoyens autour d'une fin générale. L'orientation vers cette fin correspond à la réalisation du peuple. L'État fournit à la fois un support subjectif et une réalité concrète ou objective aux citoyens, qui trouvent dans l'existence collective « leur satisfaction et leur réalisation » ⁵¹. Et pourtant la matrice complexe de citoyens différents nécessaire à la formation de l'État implique une certaine *non-unité* nécessaire à l'*unité* de l'État. La consonance subjective s'oppose à la dissonance objective. Car l'essence de l'État consiste aussi en la réalisation d'un idéal, en l'accomplissement d'une progression vers la raison et vers le savoir absolu, d'une rationalisation du concret, d'une concrétisation du monde. La clé de cette stratégie philosophique de rationalité historique repose sur l'idéalisation-dans-l'opposition à sa base, la *résistance* s'avère être le ressort principal de cette machine à rationaliser. « Dans l'État on a besoin de beaucoup

⁴⁹ §347. Hegel, *Philosophie du droit* (Derathé), p. 336 ; *Rechtsphilosophie*, p. 506.

⁵⁰ Addition. §549. Hegel, *Encyclopédie*, p. 329 ; *Enzyklopädie*, p. 350.

⁵¹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 32 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 39.

d'organisations, d'inventions, avec des dispositions conformes aux fins et de longues luttes de la raison afin de rendre conscient ce qui convient au but, il faut aussi des luttes contre l'intérêt particulier et les passions ainsi qu'une difficile et longue éducation de celles-ci pour réaliser cette union. Le moment d'une telle union est l'époque de sa floraison, de sa vertu, de sa force et de son bonheur. »⁵² Il est impossible, selon Hegel, que l'histoire universelle se réalise, que le véritable destin de l'humanité soit porté à sa fin sans le mouvement de cette logique de conflit. La force « naturelle » de l'homme est l'incitation à améliorer la condition de sa vie. Mais cette nature, le « simple instinct de la vie » n'est pas le destin de l'homme, n'est pas le sens de l'histoire. « L'histoire universelle ne commence avec sa fin générale, à savoir que le concept de l'esprit obtienne satisfaction, qu'*en soi*, c'est-à-dire comme nature. »⁵³ Le sens de l'histoire n'est pas la simple prise en compte de la vérité de l'humanité et la transmission de cette vérité fixe et sûre à travers les siècles. L'histoire universelle commence précisément par la destruction de l'intériorité de l'histoire, par la défiguration des vérités fixes de tout groupement indifférent. Il s'agit du processus par lequel l'essence de l'histoire devient consciente, l'histoire *ayant lieu* au moment de devenir transparente, au moment où sa vérité perd son intériorité. Comme nous l'avons déjà vu, l'origine apparente de ce mouvement d'extériorisation sur le plan anthropologique est la *volonté*, l'irréductible source d'énergie qui se montre finalement réductible à sa collaboration dans la logique de force et de résistance. « Se présentant ainsi sous forme d'essence, de volonté de la nature, ce qui a été appelé le côté subjectif, le besoin, l'instinct, la passion, l'intérêt particulier, existe immédiatement pour soi, comme l'opinion et la représentation subjective. Cette masse immense de vouloir, d'intérêts, d'activité, constitue les instruments et les moyens du génie de l'univers pour accomplir sa fin, l'élever à la conscience et la réaliser; et cette fin ne consiste qu'à se trouver, à venir à soi, et à se considérer comme réalité. »⁵⁴

La logique de l'État est donc double : l'État est à la fois la *somme* des institutions particulières rassemblées sous son égide, et le *maintien* de cet ordre, à la fois un certain nombre de principes et la force de l'ordre chargé de supprimer la résistance à cet ordre. « La première production d'un État est autoritaire et comme instinctive: mais aussi l'obéissance et le pouvoir, la crainte d'un souverain est déjà un lien de la volonté. Il arrive déjà dans les États grossiers que la volonté particulière des individus soit sans valeur, qu'on

⁵² Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 32 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 39.

⁵³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 32 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 39.

⁵⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 32 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 39.

renonce à la particularité, que la volonté générale soit l'essentiel. Cette unité du général et du particulier, c'est l'idée même qui existe comme État et qui se développe ensuite. »⁵⁵ La fonction de l'État est de tenir compte de la diversité de ses composants, de marquer la divergence qui excède une certaine limite, et de la brider. La résistance est donc un inconvénient de premier ordre. Mais il est évident que la résistance que constitue toute divergence sociale ou politique et le travail qui consiste à s'opposer à cette résistance au nom de l'État est la véritable essence, la véritable fin de l'État, la « pure fin dernière de l'histoire »⁵⁶. Le sens de l'État n'est donc pas l'intérêt général comme le voudrait Rousseau, mais la mise en cause du *concept* de l'intérêt général, c'est-à-dire de la généralité de l'intérêt général. Mais, souligne Hegel, « le général est cependant enfermé dans les fins particulières et s'accomplit par elles. »⁵⁷ Le général n'est pas en soi dans la totalité des particularités. Il est ce qui s'accomplit par le *travail* du particulier dans l'univers de ses *limitations*. Être « membre » d'un État signifie donc libérer l'esprit individuel, (l'esprit-du-peuple) dans un système de *contraintes*, s'inscrire dans la logique dialectique de la liberté et de la nécessité selon laquelle on considère, comme l'explique Hegel, « Cette même question se présente aussi comme synthèse de *la liberté et de la nécessité*, si nous considérons la marche intérieure de l'esprit en soi et pour soi comme la chose nécessaire et par contre si nous attribuons à la liberté ce qui, dans la volonté consciente des hommes, apparaît comme leur intérêt. Puisque l'enchaînement métaphysique c'est-à-dire conceptuel de ces déterminations fait partie de la logique, nous ne pouvons l'expliquer ici. »⁵⁸ L'État, dit Hegel, est la réalité où l'individu possède sa liberté et en jouit. Les différences des individus particuliers entre eux garantissent que l'État ne constitue pas un équilibre parfait. Il y a, affirme Hegel, une espèce de « gêne réciproque ». Mais cette limitation réciproque générale que présente l'altérité de l'autre n'est nullement la « liberté qui se limite », mais plutôt l'arbitraire qui a trait au particulier des besoins⁵⁹. La conséquence d'une situation sociale où règne un équilibre atomique, où chacun maintient sa place dans l'ordre grâce à la légère répulsion par rapport à tous les autres, serait l'aveuglement général. Un tel assemblage n'aurait pas de sens parce que personne ne serait capable de s'élever au dessus de l'ensemble afin de prendre conscience de sa propre existence. L'ensemble *n'existerait* même pas, à proprement parler, parce qu'aucun membre ne saurait se placer par rapport à ce qui se trouve au-delà

⁵⁵ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 45 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 65.

⁵⁶ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 32 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 39.

⁵⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 32 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 39.

⁵⁸ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 32 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 39.

⁵⁹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 40 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 55.

son horizon immédiat. Ceci est le sens de ce que Hegel nomme (plus haut) l'« enchaînement métaphysique ». Le sens de l'ensemble n'apparaîtrait que dans la mesure où l'économie des forces qui le constitue est *close* mais *déséquilibrée*, où un mécanisme de correction se déploierait, permettant à une subjectivité de se lever objectivement au-dessus du tout pour saisir le principe de son organisation. Cette subjectivité, cette conscience politico-sociale est la raison même, la « subjectivité objectivante », l'idéal de toute l'entreprise hégélienne.

Ce sens de la philosophie hégélienne de l'histoire apparaît dès qu'on accepte la rationalité de la limitation, dès qu'on comprend que la limitation *est* la liberté dans la mesure où elle garantit la rationalité de l'ensemble. L'État rationnel est l'organisation où la liberté se présente nécessairement, où l'individu *choisit librement la contrainte*, obéissant ainsi à *lui-même*. « Seule la volonté qui obéit à la loi, est libre; car elle obéit à elle-même. »⁶⁰ Libre est donc celui qui se donne la loi, la contrainte choisie, la liberté simple et abstraite, l'*absence de contrainte* n'ayant finalement *aucun sens*. « L'éternelle méprise consiste ici à connaître la liberté seulement au point de vue formel, subjectif, abstraite des objets et des fins qui lui sont propres; et on prend ainsi la limitation de l'instinct, de l'appétit, de la passion qui n'appartient qu'à l'individu particulier comme tel, du caprice et du bon plaisir pour une borne de la liberté. Mais bien mieux cette limitation est la condition même d'où sortira la délivrance; et l'État comme la société sont des conditions dans lesquelles bien plutôt la liberté se réalise. »⁶¹ La conscience historique est donc cette conscience de la naïveté radicale qui consiste à mettre en valeur la liberté abstraite ou formelle. Le sens de l'histoire relève de la résistance à l'histoire, de l'obstination. Cependant il ne s'agit pas d'une résistance « rationnelle », marquée par une conformité cachée à une rationalité déjà existante. Le *refus* de l'histoire monolithique, immédiatement universel, est plus que rationnel. Il est l'origine et le mouvement de production de la rationalité historique.

§ 5. Les grands hommes de l'histoire et la ruse de la raison.

L'individu ordinaire qui incarne la force simple de l'esprit-du-monde n'est pas pour soi. Sa conscience du sens de sa vie par rapport à l'histoire universelle est bornée. Pourtant, selon Hegel, certains individus sont en mesure de comprendre leur situation par rapport aux autres individus dans l'histoire universelle et saisissent les enjeux politiques et sociaux de

⁶⁰ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 41 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 57.

⁶¹ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 42 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 59.

leur époque ainsi que les relations complexes qui existent entre les passions et les intérêts divers des autres. Il s'agit des « grands hommes de l'histoire (*die welthistorischen Individuen*) », ceux qui se situent avec une certaine conscience de soi au-dessus des individus ordinaires, qui sont capables de mesurer le monde par rapport à un horizon plus vaste, qui pensent et savent ce qui est nécessaire à la montée de l'esprit-du-monde, qui « saisissent cet universel supérieur et font de lui leur but ». ⁶²

Hegel articule cette catégorie du « grand homme de l'histoire » à partir de vrais personnages qu'a connus l'histoire européenne : Alexandre, César et Napoléon parmi d'autres. César, par exemple, réussit à s'élever dans l'organisation politique de Rome par la force de son ambition personnelle. Mais les conséquences de ses actions ne se limitent pas à la sphère personnelle : César réalise aussi une révolution dans la forme traditionnelle de l'État romain, constituant ainsi « une détermination nécessaire dans l'histoire de Rome et du monde, en sorte qu'il n'y eut pas là seulement son gain particulier, mais un instinct qui accomplit ce qu'en soi le temps réclamait. » ⁶³ Tout comme les individus ordinaires, les grands hommes de l'histoire agissent conformément à leurs intérêts particuliers. Chacun travaille dans la réalisation de ses fins particulières. Mais, à la différence de celles des individus ordinaires, les fins des grands hommes de l'histoire renferment « le facteur substantiel qui est la volonté du génie universel ». ⁶⁴ Les ennemis politiques de César travaillent, eux aussi, pour leurs fins personnelles. Ces fins s'exprimaient sous « la forme de la constitution et la force des apparences juridiques ». ⁶⁵ César, comme tous ceux qui s'opposent à lui, lutte pour assurer ses intérêts particuliers, sa position politique et son honneur. Mais, ce faisant, il change le cours de l'Empire romain : il l'élève à une forme plus rationnelle, plus proche de la perfection de l'organisation politique. Car sa vie est une incorporation exemplaire de l'esprit-du-monde. En tant que tel, il dépasse la sphère de la simple politique et conduit l'État romain à un niveau historique plus rationnel. Le développement de la Civilisation romaine n'aurait même pas été possible sans cette collision d'intérêts et la mise en cause du *statu quo* ⁶⁶. Le progrès de la raison dans l'histoire

⁶² Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 120-121 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 45.

⁶³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 35 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 45.

⁶⁴ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 35 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 45.

⁶⁵ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 35 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 45.

⁶⁶ On rappelle la représentation de Tolstoï de la campagne de 1812 dans *La guerre et la paix* (1868-9). Les actions des acteurs historiques semblent être à la fois issues des volontés libres et individuelles des acteurs, et d'une raison qui les dépasse. « Napoléon avait entrepris la campagne de Russie parce qu'il ne pouvait pas ne pas venir à Dresde, parce qu'il ne pouvait pas ne pas y être grisé par les honneurs, ne pouvait pas ne pas revêtir l'uniforme polonais, ne pas céder à l'excitation

ne serait même pas réalisable sans la dimension conflictuelle de l'existence humaine. C'est ainsi que les interventions des « grands hommes de l'histoire » sont exemplaires : ils déclenchent « les grands conflits entre les devoirs, les lois, les droits existants et reconnus, et les possibilités qui s'opposent à ce système, le lèsent, en détruisent le fondement et la réalité et qui présentent aussi un contenu pouvant paraître également bon, profitable, essentiel et nécessaire. »⁶⁷ Ces *possibilités*, dit Hegel, constituent la forme de l'universel qui s'inscrit dans les grands individus de l'histoire. Astreints par leur destin à être porteurs de cette conscience des grandes lignes de l'histoire, les « grands hommes » se trouvent chargés de la réalisation consciente de l'esprit-du-monde à un niveau supérieur à celui dont sont conscients les individus ordinaires. Ils portent en eux, tout comme les individus ordinaires, l'universel dans son immanence. Mais les « grands hommes de l'histoire » se distinguent des autres en ce que la force interne de l'histoire les pousse à une réalisation plus profonde de l'esprit-du-monde qu'ils incarnent. Ces grands individus sont en harmonie parfaite avec l'époque dans laquelle ils vivent, ils comprennent le mouvement et le destin de l'esprit-du-monde. La réalisation de la vérité de l'époque que leur a confiée l'histoire universelle correspond parfaitement à la finalité de leurs vies respectives, intégrée dans une économie parfaite d'effort, d'activité et de travail. Ils savent saisir les possibilités de grande envergure, celles que l'esprit-du-monde s'efforce de réaliser absolument et avec une force incontournable. Quelle sorte de résistance s'oppose à cette puissance irrésistible ?

La question rejoint celle qu'on peut se poser au sujet du rapport que peuvent avoir ces « grands hommes de l'histoire » avec les individus ordinaires : ceux qui selon Hegel sont incapables de comprendre leurs vies et leurs activités, qui travaillent dans la simple liberté de faire face aux nécessités de leurs vies. Ces derniers, peut-on penser, participent aussi à une logique dialectique de force et de résistance, d'effort et d'élan que nous avons vue se

d'une belle matinée de juin, ne pas s'abandonner à la colère en présence de Kourakine, puis de Balachov. [...] Alexandre s'était refusé à tous pourparlers parce qu'il se sentait personnellement offensé. Barclay de Tolly s'efforçait de commander l'armée de son mieux pour accomplir son devoir et mériter le renom d'un grand capitaine. Rostov s'était lancé à l'attaque contre les Français parce qu'il n'avait pu résister à l'envie de galoper en rase campagne. Et c'est exactement ainsi qu'agissaient selon leur nature, leurs habitudes, leurs desseins, les conditions dans lesquelles il se trouvaient, les innombrables individus qui prenaient part à cette guerre. Il avaient peur, faisaient des embarras, se réjouissaient, s'indignaient, raisonnaient, croyant savoir ce qu'ils faisaient et persuadés qu'ils le faisaient dans leur propre intérêt, et tous n'étaient que les instruments inconscients de l'histoire et accomplissaient une œuvre qui leur était cachée mais que nous comprenons. Tel est le sort invariable de tous les hommes d'action qui sont d'autant moins libres qu'ils occupent une place élevée dans la hiérarchie sociale. » Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1970, pp. 1213-1214.

⁶⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 120 ; *Philosophie der Geschichte*, pp. 44-45.

produire à d'autres moments du système hégélien : une économie qui se présente comme partielle ou non parfaite, qui ne se referme jamais sur l'unité d'une vie, d'une société ou d'une époque. Car toute vie n'est qu'une composante d'un mécanisme dynamique instable qui produit des déplacements pour se stabiliser, une économie qui s'efforce de se totaliser, de s'harmoniser. Dans la *Phénoménologie de l'Esprit* comme dans les écrits de jeunesse la défaillance de l'objet par rapport à son concept est de l'ordre de la connaissance. En revanche, l'insuffisance nécessaire qui caractérise les déterminations de la raison historique par rapport à cette raison porte sur le bonheur, la satisfaction, la réussite, la santé, la souffrance et, à la limite, la vie et la mort des êtres humains. Chaque vie dans la progression historique se manifeste d'une façon qui n'exclut jamais la perte ou l'effort. La vie de l'individu ordinaire n'est pas sans peine. Bien entendu, il en est de même pour les grands individus historiques. Mais celle que connaissent ces derniers n'est pas gratuite : elle est toujours justifiée par rapport aux résultats qu'elle produit. « L'intérêt particulier de la passion est donc inséparable de l'affirmation active de l'Universel; car l'universel résulte du particulier et du déterminé, et de leur négation. Le particulier a son propre intérêt dans l'histoire; c'est un être fini et en tant que tel il doit périr. C'est le particulier qui s'use dans le combat et est en partie détruit. C'est de ce combat et de cette disparition du particulier que résulte l'Universel. Celui-ci n'en est pas troublé. Ce n'est pas l'idée qui s'expose au conflit, au combat et au danger; elle se tient en arrière hors de toute attaque et de tout dommage et envoie au combat la passion pour s'y consumer. On peut appeler *ruse de la raison* le fait qu'elle laisse agir à sa place les passions, en sorte que c'est seulement le moyen par lequel elle parvient à l'existence qui éprouve des pertes et subit des dommages. Car c'est seulement l'apparence phénoménale qui est en partie nulle et en partie positive. Le particulier est trop petit en face de l'Universel: les individus sont donc sacrifiés et abandonnés. L'Idée paie le tribut de l'existence et de l'inconstance non par elle-même, mais au moyen des passions individuelles. »⁶⁸ Le sujet, individu historique, est nécessaire au déroulement de l'histoire universelle, mais de façon négative. Certains individus périssent dans le combat des intérêts contre d'autres individus. Néanmoins, suggère Hegel, il reste une certaine dignité dans le fait de capituler au nom de l'universel, de souffrir ou de mourir par *sacrifice*. Mais un sacrifice présuppose qu'on comprenne les termes de l'échange qui s'effectue et qu'on donne son accord. On ne se sacrifie que *pour* quelque chose, c'est-à-dire

⁶⁸ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 129 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 49. La logique de cette « ruse » est rigoureusement analysée dans Jay J. Drydyk, « Who is Fooled by the Cunning of Reason », *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* XXIV: 2 (1985).

par rapport à une position à l'intérieur d'une économie finie qui assigne une valeur à l'action de se sacrifier. Or le sujet historique qu'envisage Hegel, n'est qu'*en soi*, il n'est pas complètement conscient du sens du sacrifice qu'il fait. Il ne peut ni connaître, ni comprendre, la signification de son action, c'est-à-dire l'expression de ses impulsions, besoins et désirs vitaux. Ce n'est certainement pas par hasard que Hegel utilise une métaphore économique pour exprimer cette relation : L'Idée « *paie le tribut* » de l'existence. Pour que le cheminement de l'esprit vers l'idée se réalise, il faut que celui-ci effectue un travail de passage, qu'il fasse un effort contre la résistance des déterminations concrètes qui marquent le mouvement de l'histoire universelle. Les individus ordinaires de l'histoire sont ainsi appelés à payer, par leurs sacrifices, le prix des moments du passage⁶⁹. Malheureusement, ils ne peuvent pas comprendre ni la portée de leurs actions, ni le sens de l'histoire dont ils sont les représentants. Ils agissent dans le monde de manière relativement spontanée : de leur point de vue, la question du sens de leurs vies est bornée par la portée de leur conscience historique⁷⁰.

Nous avons vu que les sujets opposés mettent en œuvre leurs oppositions de telle sorte qu'elles aboutissent à une progression. Ce ne sont pas tous les individus en général qui se sacrifient pour tous les autres ; il s'agit plutôt d'un « sacrifice » organisé, voire orienté, infligé spécifiquement à ceux qui, pour la réalisation de leurs besoins particuliers, s'opposent au destin, laissant demeurer plus longuement ceux dont les intérêts s'harmonisent mieux avec la progression de l'esprit-du-monde. Sur le plan de l'histoire universelle, la vie d'un individu ordinaire a une importance irréfutable. Mais son importance est négative : son concept n'existe que pour être sursumé.

§ 6. La moralité, l'éthicité, la religiosité et l'État

Ni le dépassement des individus ordinaires par la progression de l'esprit-du-monde, ni le dépassement des grands individus historiques n'adviennent arbitrairement. Il est vrai que le progrès de l'esprit-du-monde dans l'histoire exige des souffrances inouïes et même, parfois, des sacrifices mortels, et que la raison ne révèle que d'une façon rétrospective le sens profond des vies particulières, des activités quotidiennes et, dans des cas extrêmes, de

⁶⁹ Karl Löwith, « Philosophische Weltgeschichte? » *Merkur* 9, 269, September 1970, pp. 826-827.

⁷⁰ Cette « conscience » considérée par rapport à la notion du tribunal du monde (*Weltgericht*) est analysée par Michel Lavoie dans « Hegel et le 'Tribunal du monde' », *Laval théologique et philosophique*, 40, 2 (juin 1984). Aux mots de d'Hondt, le chemin métaphorique de l'histoire mondiale « ne peut se frayer qu'entre les ruines ». « Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel », *Revue internationale de la Philosophie* 36, 1982, p. 131.

la mort. Le déroulement de l'histoire universelle en dépend. Le côté tragique que comporte la ruse de la raison consiste en ce que le mouvement rationnel de l'histoire ne permet pas à ceux qui en souffrent de se rendre compte du sens qu'auront eu leurs souffrances. De leur point de vue, les débâcles et les malheurs de l'histoire ne sont que violences du hasard. Sujets en soi, ils n'ont pas de regard objectif leur permettant de voir objectivement le sens et donc la nécessité de leurs vies. Ils ne mesurent pas que la force de l'histoire n'est pas simple et univoque, qu'elle dépend intégralement de la résistance qu'aura dressée la particularité de leurs vies⁷¹. C'est en ceci que la montée de l'esprit-du-monde assure leur préservation. La sursomption garantit la conservation de ces acteurs historiques. Elle les intériorise dans l'esprit-du-monde comme négatifs, affirmant ainsi leur présence dans la pensée de leur absence. « Si nous jugeons acceptable un tableau d'où il ressort que les individus, leurs fins et leurs satisfactions sont livrés au sacrifice, que leur bonheur est abandonné au règne de la violence naturelle et donc au hasard dont il relève; si même nous acceptons de considérer globalement les individus comme des moyens, il existe cependant en eux un côté que nous hésitons à saisir sous cet aspect, même en face de ce qu'il y a de plus élevé. La raison en est que ce n'est absolument pas quelque chose de subordonné: au contraire, il s'agit d'un élément en soi-même éternel et divin, qui leur est inhérent. C'est la moralité subjective (*Moralität*), l'éthicité (*Sittlichkeit*), la religiosité. »⁷² Que l'homme voit la satisfaction de ses intérêts, de ses passions et de ses besoins menacée par des forces naturelles atteste de sa dimension subjective : bien qu'il joue un rôle instrumental dans la réalisation de l'histoire universelle — un but qui est finalement hors de sa portée — il n'est pas un simple outil, épuisé absolument par sa participation à l'histoire. Car à l'intérieur de l'existence humaine se déploie tout un monde de relations dialectiques. La richesse spirituelle au cœur de chacun est aussi l'expression active et vivante de la raison. Dans les simples limites d'une vie ordinaire, les modalités de cette raison se multiplient. La dialectique de l'histoire s'exprime comme dialectique de la vie. La logique structurelle de

⁷¹ Évoquant la *Realphilosophie* d'Hondt constate que « la violence qui éclate dans les événements historiques ne manque certes pas de rapports avec la violence dont usent parfois les particuliers dans leurs relations mutuelles. Mais elle prend un autre sens. Exagérant la radicalité de cette mutation pour mieux faire saisir sa réalité, Hegel osera dire qu'au service de l'« universel », il n'est rien qui soit crime ». Jacques d'Hondt, « Violence et histoire », *Les Études Philosophiques*, nr. 1, jan.-mars (1968), p. 40. Arendt voit dans l'autoproduction de l'homme, trait commun, affirme-t-elle, des philosophies de Hegel, Marx et Sartre, une garantie de la séparation essentielle entre l'activité vitale de l'individu et la violence qui demeure une dimension externe. L'impossibilité d'une telle abstraction opérée par ceux qui affirment un humanisme de l'autoproduction de l'individu lui semble illusoire, même dangereuse. Hannah Arendt, « Reflexionen über die Gewalt », *Merkur* XXIV, Heft 1, Januar 1970, pp. 8-9.

⁷² Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 130 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 49.

force et de résistance retrouve ses termes dans la dynamique des oppositions sociales, civiles et politiques.

S'enchaînant donc aux besoins primaires de l'individu dans l'histoire, le mouvement de l'esprit-du-monde s'étend dans la sphère de l'être social et révèle aux individus des fins qui transcendent ces besoins simples. En se servant des matériaux naturels dont ils disposent, les hommes objectivent le monde naturel, ils acquièrent une conscience de leur état naturel comme un moyen à leurs propres fins. « En ce sens tout à fait extérieur, les hommes ne se comportent guère comme de simples moyens au service de la fin de la raison; s'ils remplissent ses exigences, ils satisfont en même temps et par la même occasion leurs propres fins particulières qui ont un contenu différent. En outre, ils participent à cette fin elle-même et sont donc eux-mêmes des fins en soi. Ils sont des fins en soi, non pas à la manière formelle des animaux dont la vie individuelle est subordonnée à celle des hommes et mérite d'être traitée de moyen, mais d'une autre manière: Les hommes, les individus sont des fins en soi selon le contenu même de la fin. C'est en pensant à cette détermination que nous nous refusons de subsumer sous la catégorie des moyens la moralité subjective, l'éthicité et la religiosité. »⁷³ Les hommes deviennent progressivement conscients de la raison présente en eux. Elle leur révèle les fins immédiates de leurs vies et leur accorde la liberté de vivre et de travailler dans l'intention de réaliser ces fins. La liberté qu'ils connaissent est à la mesure de la hauteur des fins qu'ils considèrent essentielles. L'horizon de leur liberté est déterminé en fonction du contenu de la raison qui leur est accessible.

Les fins que nous proposent la moralité et l'éthicité ne relèvent nullement des conceptions absolues du bien et du mal en soi et pour soi. Ce sont plutôt des fins dont le contenu est présent en chacun comme raison, dont l'homme est conscient en fonction du développement de l'esprit-du-monde qu'il manifeste. Les fins morales et éthiques ne se réalisent qu'en rapport à la réalité concrète à laquelle l'homme est confronté. C'est la responsabilité de l'homme de concrétiser les concepts moraux dont il possède des principes abstraits dans son esprit. Son approbation personnelle de la condition morale de son monde est la mesure de la correspondance de ce monde avec le principe abstrait présent en soi dans son esprit. Là où les divergences se montrent irréconciliables, l'homme oppose la réalité concrète à ce qui devrait être (*das Sollen*). Ce devrait-être revendique la justice dans la sphère de l'individu. Soulignons encore une fois que c'est la non-correspondance, le conflit, le combat même qui font avancer l'esprit-du-monde dans

⁷³ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, pp. 130-131 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 50.

l'histoire. C'est la résistance que pose l'objet réel à l'idéal contenu dans le cœur de l'individu qui inaugure sa conscience de l'objet comme faux, comme « immoral ». Cette conscience établit la fausseté de la prétendue correspondance entre le sujet et l'objet, elle périmé le principe abstrait en soi et révèle la caducité de l'individu comme contenant de l'esprit-du-monde qui sera déjà passé à la sphère supérieure : celle de l'éthicité.

L'explication détaillée de l'enchaînement de tous les niveaux de l'être social est l'objet des *Principes de la Philosophie du Droit*. La décomposition des étapes de la vie humaine à l'intérieur de l'histoire universelle y est manifeste. La même économie dynamique à l'œuvre dans l'existence intemporelle de la *pensée*, que nous avons vu se présenter dans la *Phénoménologie*, apparaît aussi dans le déroulement de l'histoire immense de l'humanité. Hegel dit lui-même que les *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire* dont l'objet est l'histoire universelle s'annexent en quelque sorte aux *Principes de la Philosophie du Droit*⁷⁴. L'étape supérieure de la philosophie du droit est l'État. Celui-ci constitue l'être social dans son universalité. Or, rappelons que la première catégorie de la subjectivité humaine est la volonté subjective. Elle naît de la conscience de soi dans sa forme dialectique : la division en deux du moi correspondant à la sortie de l'« état naturel » et à la poursuite des aspirations les plus fondamentales.⁷⁵ Elle constitue l'expression subjective la plus générale de l'individu qui vit et travaille au premier stade de la liberté. À l'autre limite de la progression de la subjectivité individuelle, qui traverse les étapes de la sphère sociale, se situe l'État. Au-delà de l'étape de l'État, l'esprit-du-monde dépasse la sphère de l'être social. Il se présente désormais sur le plan des peuples et des nations où les questions de l'individualité et de la liberté individuelle se montrent moins déterminantes que celles des collectivités. À travers sa progression à l'intérieur de la sphère sociale, la volonté subjective rencontre des résistances successives auprès des objets de sa propre volonté. Le sens de sa vie comme individu est déterminé par cette relation sujet-objet. Au terme de cette progression dans la sphère sociale l'homme en arrive à l'unification réelle de sa volonté — la manifestation subjective de l'esprit-du-monde — et du monde concret. « Or dans la mesure où elle est subjective et animée par des passions bornées, la volonté est dépendante, et n'arrive à satisfaire ses fins particulières qu'à l'intérieur de cette dépendance. Mais, comme nous l'avons montré, la volonté subjective a aussi une vie substantielle, une réalité, par laquelle elle se meut dans l'essentiel et en fait la fin de son existence. Cet élément

⁷⁴ « Première Ébauche de l'Introduction (1822 et 1828): Types de historiographie », Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 23 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 543.

⁷⁵ §7, Hegel, *Philosophie du droit*, pp. 75-76 ; *Rechtsphilosophie*, pp. 54-56.

essentiel où la volonté subjective et l'Universel s'unissent, est le tout éthique et l'*État* dont il est la figure concrète. Dans la mesure où l'individu porte en soi la connaissance, la foi et la volonté de l'Universel, l'*État* est la réalité où il trouve sa liberté et la jouissance de sa liberté.»⁷⁶ L'*État* est donc la manifestation du tout éthique, l'unité, en effet, de la volonté subjective individuelle et de la volonté collective. Il est l'expression de la correspondance entre l'existence humaine et la raison dans laquelle disparaît l'opposition entre la liberté et la nécessité⁷⁷. L'*État* constitue donc une réalisation de la liberté humaine. Le progrès de l'esprit-du-monde dans la conscience de la liberté ne peut avancer plus loin sur le plan de l'humanité. La force de l'histoire, manifestée par le mouvement de l'esprit-du-monde ne trouvera plus de résistance à l'intérieur de la sphère sociale. Il se déploiera davantage au niveau des peuples, des nations et des autres États⁷⁸.

⁷⁶ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 135 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 55.

⁷⁷ Hegel, *Philosophie de l'histoire*, p. 140 ; *Philosophie der Geschichte*, p. 57.

⁷⁸ Cf. « The Problem of War in Hegel's Thought », *Journal of the History of Ideas* Oct.-Dec. 1961 vol. 22. No. 4. « Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations, and War » in Donald Phillip Veren (éd.) *Hegel's Social and Political Thought*, New Jersey, Humanities Press, 1980.

Conclusion

Ce travail a avancé l'hypothèse d'une continuité essentielle entre les fondements théoriques et la mise en œuvre politique du système hégélien. Ce faisant, il a cherché à articuler les termes généraux d'un lien structurel entre la sphère épistémologique et la sphère de l'ontologie politique. Qu'il y ait un terme unificateur de l'œuvre de Hegel ne constitue pas une découverte remarquable. Au fil de près de deux siècles écoulés depuis la disparition du philosophe, d'innombrables ouvrages ont analysé la dialectique dans toutes ses manifestations. Un grand nombre de ces ouvrages ont pris comme objet la théorie dialectique ; d'autres ont analysé la philosophie politique ou historique. D'autres encore ont étudié l'évolution du Système de la Science dans une optique biographique. Nous avons choisi de mettre à l'épreuve une hypothèse de continuité, c'est-à-dire une hypothèse qui met en avant la continuité fondamentale entre le côté théorique de la dialectique spéculative et son agencement dans la réalité sociale et politique. Ce faisant nous avons essentiellement examiné, dans les pages précédentes, une double hypothèse. Premièrement, nous avons mis à l'épreuve l'hypothèse d'une économie fondamentale de force et de résistance au cœur de la dialectique spéculative ; deuxièmement nous avons cherché à comprendre les conséquences d'une conception dialectique de la réalité historique pour la philosophie sociale et politique.

Nos recherches ont en partie confirmé les analyses canoniques postulant la « découverte » ponctuelle de la dialectique spéculative (par Lukàcs, Dilthey, Hartkopf et d'autres) autour des travaux de jeunesse de Hegel. Mais nous avons pu constater en même temps que, malgré la rupture impliquée par une soi-disant découverte, l'évolution de la réflexion hégélienne manifeste une continuité caractérisée entre autres choses par un intérêt pour la nature particulière de la *force*. Cet intérêt se manifeste de manière de plus en plus systématique, d'abord dans la structure de l'autorité religieuse dans les fragments de Tübingen sur la religion, puis dans la « force d'unification » dans les textes autour de Hölderlin et le « groupe de Homberg », enfin dans le concept de la positivité de la religion dans l'article sur l'« Esprit du christianisme ». Ces conceptualisations de la force (et de la résistance qui constitue sa contrepartie) dans les écrits de jeunesse donnent des indices importants sur la présence d'une composante structurelle dans tout le système hégélien. Elles forment la base d'une continuité conceptuelle chronologique à travers les diverses périodes de la carrière de Hegel.

Notre étude de certains des antécédents antiques (Héraclite, Parménide et Aristote) et contemporains (Fichte et Schelling) de la dialectique de Hegel a montré la pertinence du couple que constituent la force et la résistance parmi les idées qui ont alimenté l'évolution de la réflexion philosophique de Hegel. La force apparaît comme une figure philosophique relativement fréquente, et pourtant très peu étudiée et faiblement conceptualisée dans les études secondaires sur ces auteurs. Nous savons que la figure du *mouvement* joue un rôle important dans les textes fondateurs de la philosophie occidentale. Une longue tradition de questionnement ontologique situe le mouvement spatial et temporel au sein de l'existence, voire de l'être. Pourtant nos recherches ont indiqué que la philosophie antique a dû attendre l'ontologie d'Aristote pour voir apparaître une conceptualisation de la notion d'un *moteur* du mouvement, son origine et sa finalité. Pendant que Parménide et Héraclite partagent un même intérêt pour l'essence du mouvement, de ses particularités et des paradoxes qu'il évoque, ils sont muets sur la question de la force qui le provoque et de la résistance qui l'empêche de se finaliser. Pour Aristote le mouvement se conceptualise en plusieurs formes. Mais c'est dans la doctrine aristotélicienne de *dynamis* et *energia* que l'on retrouve une référence implicite et explicite à l'économie de force et de résistance chez Hegel. Le couple aristotélicien *dynamis/energia* (puissance/acte) contribue vraisemblablement à la réflexion hégélienne sur la nécessité en tant que force subjective et le déploiement ou la réalisation de cette nécessité en tant que résistance objective.

Il va de soi que sur le plan de la philosophie contemporaine de Hegel les contributions de philosophes comme Fichte et Schelling ont été marquantes. Comme nous l'avons noté dans les pages introductives de ce travail, la réflexion philosophique à l'époque de Hegel s'inspirait fortement d'une philosophie de la nature préoccupée par la présence des forces « organiques » et « naturelles » transposées, selon un grand nombre de modalités conceptuelles, en termes « spirituels ». Cette tendance est plus manifeste dans les œuvres de Fichte et de Schelling où la systématisation des dynamiques est la plus évoluée. Chez Fichte, nous avons affirmé que le mouvement fondamental de la conscience s'avère structuré par une dynamique complexe caractérisée par une extériorisation de force. Dans les premiers écrits de Fichte nous avons découvert la logique d'une sorte de phénoménologie avant la lettre selon laquelle la conscience est conceptualisée comme fait-action (*Thathandlung*) et où le mouvement de la conscience de soi est structuré selon un rapport de force et de contre-force. Dans l'ouvrage clef de Fichte, *La doctrine de la science*, nous avons étudié la systématisation de cette conception dans différentes constellations

d'activité et de passivité, de causalité et de substance, d'effort et de heurt. Ces recherches ont confirmé la trace évidente d'une économie de force et de résistance dans la structure de la conscience. À la lecture des diverses composantes de la philosophie de la nature de Schelling, on trouve également les traces d'une logique distincte de force vitale naturelle, d'une liaison de forces « spirituelles ». À la différence de Fichte, qui comprend la force comme une phénoménologie de la conscience, Schelling conceptualise le rapport entre l'homme et les forces qui l'entourent et le motivent selon une logique psychologisante, comme « motivation », « liberté » et « restriction ». Malgré ces ressemblances plus ou moins directes entre les réflexions de jeunesse de Hegel et les démarches plus poussées de Fichte et de Schelling, nous n'avons pas pu constater de thématization directe par Hegel de cette économie, même dans la comparaison plus ou moins complète de Fichte et de Schelling que l'on trouve dans *La différence*.

Au cœur de notre étude se trouve évidemment la dialectique spéculative. C'est de la logique distincte de la dialectique que ressort l'originalité de l'œuvre du grand philosophe. Bien que les antécédents philosophiques antiques et contemporains portent des éléments de réflexion originale sur les rapports conceptuels et réels de force et de résistance, c'est la dialectique, en tant qu'elle émerge de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui cristallise la logique structurelle de force et de résistance qui a été l'objet de notre réflexion dans ce travail. Notre lecture de la *Phénoménologie* a mis en relief une constellation de figures philosophiques et littéraires suggérant que, bien que prenant son point de départ dans la logique binaire classique, le mouvement de la pensée humaine, tout comme celui de l'histoire culturelle, sociale et politique, est motivé par des pulsions irrégulières, voire hétérogènes, et passe dans le cours de son développement par des entraves diverses, mais systématiquement présentes.

Nous avons analysé cette structure par rapport à la logique de subjectivité-objectivité. La dialectique se manifeste comme un mécanisme selon lequel le côté subjectif d'un concept est poussé vers l'infini, c'est-à-dire vers sa réalisation universelle, pendant que le côté objectif, compris comme la concrétisation particulière de ce mouvement, freine les aspirations universalisantes du côté subjectif. Les variations dans cette structure, son irrégularité ou son hétérogénéité, relèvent essentiellement de la nature de la réalité concrète qui forme la situation ambiante de la concrétisation. Cette variabilité apparaît comme la clef de la différenciation de la dialectique à travers ses formes variables.

C'est dans les pages théoriques de la *Phénoménologie de l'esprit*, ainsi que dans un certain nombre de textes tangentiels, que nous avons mis en relief la structure conceptuelle de la dialectique définitive, c'est-à-dire de la forme qui sera en valeur, avec peu de variations, à travers la période de maturité du philosophe. Il s'agit donc de la conception ontologique et de l'outil analytique dont se servira Hegel dans tous ses grands travaux « de maturité », et jusqu'à sa mort en 1831. L'ancrage conceptuel qui émerge dans les réflexions théoriques de la *Phénoménologie* et se cristallise dans la première partie de la *Science de la logique*, est la théorie de la négation. La négation, un centre d'intérêt de la philosophie occidentale depuis Aristote, est définitivement conceptualisée comme une économie de mouvement. Il s'agit d'un mouvement ontologique qui organise l'évolution du monde réel, et d'un mouvement épistémologique structurant le rapport dynamique entre le vrai et le faux. La portée fondamentale de notre travail a été de mettre en relief la manière dont cette économie de mouvement s'organise comme une économie de force et de résistance. Nous avons montré comment la trajectoire de l'évolution de l'esprit universel, tout comme celle de l'histoire universelle, se caractérise comme une opposition changeante de forces qui se heurtent l'une à l'autre, et dont la résolution produit le progrès de l'esprit et de la rationalité, et la trajectoire interminable de l'histoire universelle. Cette analyse nous a permis de proposer une réflexion inédite sur un phénomène peu étudié par la littérature relative à la philosophie hégélienne : l'irrégularité du mouvement dialectique, l'hétérogénéité de la rationalité dans le temps, et les incohérences, néanmoins cohérentes, de l'histoire universelle.

Dans la deuxième partie de notre étude, nous avons traité des suites politiques du dispositif théorique de la dialectique en nous penchant sur quatre fondamentaux de la philosophie pratique de Hegel : la volonté, l'éthicité, l'État et l'histoire universelle. Ces étapes du système hégélien (et de l'évolution de l'esprit universel aux yeux de Hegel) sont celles, selon nous, à travers lesquelles il est le plus question du rapport entre l'individu comme être social et politique, du mouvement dialectique, et de la structure dynamique de la dialectique qui a été l'objet de notre étude.

Dans notre explication de la conception hégélienne du soi, nous avons été attentifs à la réponse que Hegel apporte à la contribution de Kant à la modernisation de la métaphysique de la morale. La clef de voûte de la pensée de Hegel à cet égard part de la découverte kantienne de la morale comme étant une opposition entre les inclinations naturelles ou animales et la volonté, censée être capable de les transcender. Pour Hegel, la

volonté joue ce rôle d'intermédiaire entre la loi morale générale, indifférenciée, même indéterminée, et sa concrétisation par l'individu. Nous avons vu que la concrétisation de l'identité morale individuelle se concrétise à travers une dynamique de force et de résistance. Selon cette dynamique, la pulsion de l'universalisation de la consigne morale se heurte à la particularisation de l'individu agissant dans une situation objectivement réelle. Cette conceptualisation de la logique dialectique jette les bases des niveaux supérieurs de l'agir politique individuel, débouchant sur la question de la liberté, du choix, du libre arbitre, etc.

Dans le système de Hegel, c'est le concept hégélien de l'« éthicité » (*Sittlichkeit*) qui établit la transition entre la sphère de la morale individuelle et l'État compris comme substance éthique, chargée de valeurs sociales, culturelles et même ethniques. Nous avons pris pour point de départ de notre analyse du concept hégélien de l'éthicité la trajectoire de la réflexion de Hegel sur l'éthicité à partir du droit naturel, en passant par la différenciation de celui-ci en écoles « d'empirisme » et « de rationalisme », et en mettant en relief la manière dont la notion de la substance culturelle, ethnique et historique découle, aux yeux de Hegel, de cette conception de l'éthique dans l'histoire. L'éthicité constitue pour Hegel la fusion de tous les éléments de la phénoménologie de la morale propre à la psychologie de l'individu, dans la dynamique historique de l'esprit – ce que Hegel appelle l'histoire universelle. Le sens de l'être individuel ne se révèle qu'en se transcendant dans le mouvement de l'histoire. La particularité de ce mouvement de l'histoire revient, pour Hegel, à une certaine force de nécessité. Cette force promeut le développement de la substance éthique d'un peuple en s'opposant à une simple logique de consigne morale, ce que Hegel appelle dans une critique sévère de la philosophie pratique de Kant, « moralité ».

L'évolution du système continue avec la construction de l'État sur les fondements de la substance éthique. Plusieurs nouveaux éléments viennent s'ajouter à la logique de l'évolution éthique. La *Philosophie du droit* introduit la force de l'autorité politique, et les questions de légitimité, et de liberté politique. Nous avons vu comment tous ces éléments s'insèrent au fur et à mesure du développement du système, et comment tous participent d'une manière ou d'une autre à l'économie de force et de résistance qui en est la base.

Ce développement devient particulièrement évident dans la conception hégélienne, générale, de l'État. Dans notre analyse de l'État comme dispositif de force, nous avons mis en avant l'aspect dynamique de l'évolution de l'esprit en situant celui-ci surtout par rapport

à la religion et au constitutionalisme. L'analyse de l'État et de la religion a fait référence aux analyses de jeunesse de Hegel sur l'essence du christianisme, et sur la nature et la transmission de la foi et de l'autorité religieuses. L'analyse de la conception de l'État dans les textes de maturité a montré la logique selon laquelle Hegel situe le moment étatique par rapport aux forces subjectives et objectives que nous avons conceptualisées plus tôt. Nous avons vu que la force d'universalisation qui est au cœur de la logique de force et de résistance joue un rôle fondamental dans l'organisation du pouvoir politique, de la légitimité de l'État et de ses institutions, ainsi que dans le rapport qu'a l'État à son autre, c'est-à-dire à d'autres peuples et d'autres États.

Nous avons terminé notre démonstration par une analyse du « discours » de base du système philosophique hégélien, la philosophie de l'histoire. Dans ce chapitre en conclusion, nous avons mis en relief l'expression la plus générale de la logique de force et de résistance qui a été l'objet de notre étude. Par une analyse des réflexions de Hegel contenues dans l'introduction de la philosophie de l'histoire, nous avons découvert ou redécouvert des termes connus ou modifiés, tels que « liberté », « nécessité », « moralité », « éthicité » et « religiosité », tous inscrits dans la logique de la dialectique en général. Nous avons fait une analyse montrant la centralité et la lucidité d'une conceptualisation et de la logique dialectique en termes d'économie de force et de résistance.

Bibliographie

- (1974), *Nouveau testament*, Elie Osty & Jean Trinquet, Paris, Éditions Siloé.
- Adorno, Theodor W. & Max Horkheimer (1974), *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- Amadio, Carla (1991), *Morale e politica nella Sittenlehre (1798) di J.G. Fichte*, *Pubblicazioni della Facoltà di giurisprudenza, Università di Macerata, Seconda serie*; 65, Milan, Giuffrè.
- Amadio, Carla (1994), *Fichte e la dimensione estetica della politica: a partire da Sullo spirito e la lettera nella filosofia, Fichtiana*; 2, Milan, Guerini e associati.
- Amadio, Carla (1998), *Logica della relazione politica: uno studio su La dottrina della scienza (1794-5) di J. G. Fichte*, Milan, A. Giuffrè.
- Améry, Jean (1970), « Hegel - Befreier oder Oppressor? Überlegungen zum 200. Geburtstag (27.8.1970) », *Merkur* 9(24).
- Angehrn, Emil (1981), « Vernunft in der Geschichte? Zum Problem der Hegelschen Geschichtsphilosophie », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35.
- Ankersmit, Frank R. (2001), « The Sublime Dissociation of the Past: Or how to be(come) what one is no longer (historical theory) », *History and Theory* 40(3), pp. 295-323.
- Ankersmit, Frank R. (2005), *Sublime Historical Experience, Cultural memory in the present*, Stanford, CA, Stanford University Press.
- Arendt, Hannah (1970), « Reflexionen über die Gewalt », *Merkur* XXIV(1).
- Aristote (1986), *Métaphysique*, Jean Tricot, Paris, J. Vrin.
- Aristote (1990), *Physique*, Paris, Les Belles Lettres.
- Aristote (1992), *De l'âme*, Paris, Jean Tricot, J. Vrin.
- Armour, Leslie (1972), *Logic and reality. An investigation into the idea of a dialectical system*, Assen, Van Gorcum.
- Ars Una.
- Asmuth, Christoph (1999), *Das Begreifen des Unbegreiflichen: Philosophie und Religion bei Johann Gottlieb Fichte 1800-1806, Spekulation und Erfahrung. Abteilung II, Untersuchungen*; Bd. 41, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Asmuth, Christoph (2000), *Schelling zwischen Fichte und Hegel*, Amsterdam, B. R. Grüner.
- Asmuth, Christoph (2006), *Interpretation, Transformation: Das Platonbild bei Fichte, Schelling, Hegel, Schleiermacher und Schopenhauer und das Legitimationsproblem der Philosophiegeschichte*, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.
- Asmuth, Christoph, Alfred Denker & Michael G. Vater (2000), *Schelling: Zwischen Fichte und Hegel, Bochumer Studien zur Philosophie, Bd. 32*, Amsterdam/Philadelphia, B. R. Grüner.
- Aubenque, Pierre (1972), *Le problème de l'être chez Aristote*, Paris, PUF.
- Aubenque, Pierre (1991), « La question de l'ontothéologie chez Aristote et Hegel », Thomas de Koninck & Guy Planty-Bonjour (éds.), *La question de Dieu selon Aristote et Hegel*, Paris, PUF.
- Aubernque, Pierre (1974), « Hegel et Aristote », Jacques d'Hondt (éd.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF.
- Avineri, Shlomo (1961), « The Problem of War in Hegel's Thought », *Journal of the History of Ideas*, 22(4).
- Avineri, Shlomo (1972), *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Avineri, Shlomo (1980), « Hegel's Theory of Sovereignty, International Relations and War », Donald Phillip Veren (éd.), *Hegel's Social and Political Thought*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Azzaro, Salvatore (1993), *Politica e storia in Fichte, Edizioni universitarie Jaca*; 93, Milan, Jaca Book.
- Baberowski, Jörg (2005), *Der Sinn der Geschichte. Geschichtstheorien von Hegel bis Foucault*,

- Munich, C.H. Beck.
- Bacin, Stefano & Johann Gottlieb Fichte (2003), *Fichte a Schulpforta (1774-1780): contesto e materiali, Fichtiana; 20*, Milan/Naples, Guerini e associati/Istituto italiano per gli studi filosofici.
- Balibar, Etienne (1994), *Masses, classes, ideas: Studies on politics and philosophy before and after Marx*, New York, NY, Routledge.
- Balmès, Marc (1999), *La métaphysique: Plotin, Fichte, Diderot, Berkeley, Marx, Diotî, 6*, Paris/Toulouse, Centre régional de documentation pédagogique de Midi-Pyrénées.
- Bandel, Jan-Frederik (2004), *Hubert Fichte, Hotel Garni, Doppelzimmer, Hubert-Fichte-Studien; 2*, Aix-la-Chapelle, Rimbaud.
- Bandel, Jan-Frederik (2005), *Fast glaubwürdige Geschichten: Über Hubert Fichte, Hubert-Fichte-Studien; 3*, Aix-la-Chapelle, Rimbaud.
- Barth, Roderich (2004), *Absolute Wahrheit und endliches Wahrheitsbewusstsein. Das Verhältnis von logischem und theologischem Wahrheitsbegriff - Thomas von Aquin, Kant, Fichte und Frege*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Baum, Manfred, (1980/81), *Die Entstehung der Hegelschen Dialektik*, Universität Gesamthochschule Siegen, Bouvier, Bonn.
- Baumann, Ursula (2006), *Fichte in Berlin: Spekulative Ansätze einer Philosophie der Praxis, Berliner Klassik - eine Großstadtkultur um 1800; Bd. 5*, Hanovre-Laatzten, Wehrhahn.
- Baumanns, Peter (1972), *Fichtes ursprüngliches System. Sein Standort zwischen Kant und Hegel*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Baumanns, Peter (1976), « Johann Gottlieb Fichte, Wissenschaftslehre », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 58(3), pp. 297-298.
- Baumanns, Peter (1990), *J. G. Fichte: Kritische Gesamtdarstellung seiner Philosophie, Alber-Reihe Philosophie*, Fribourg, Karl Alber.
- Becker, Hans-Joachim (2000), *Fichtes Idee der Nation und das Judentum: Den vergessenen Generationen der jüdischen Fichte-Rezeption, Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 14*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Becker, Werner (1969), *Hegels Begriff der Dialektik und das Prinzip des Idealismus. Zur systematischen Kritik der logischen und der phänomenologischen Dialektik*, Stuttgart/Berlin/Cologne/Mayence, Kohlhammer.
- Beckermann, Thomas (1985), *Hubert Fichte: Materialien zu Leben und Werk*, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Taschenbuch.
- Beiser, Frederick C. (1987), *The fate of reason: German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Beiser, Frederick C. (2003), « Hegel and Naturphilosophie », *Studies in History and Philosophy of Science* 34A(1), pp. 135-147.
- Beiser, Frederick C. (2005), *Hegel*, New York, NY, Routledge.
- Benveniste, Émile (1966), « La phrase nominale », *Problèmes de linguistique générale I*, Paris, Gallimard.
- Bertinetto, Alessandro (2001), *L'essenza dell'empiria: saggio sulla prima Logica trascendentale di J. G. Fichte, 1812*, Naples, Loffredo.
- Betzler, Monika (1994), *Ich-Bilder und Bildervelt: Überlegungen zu einer Kritik des darstellenden Verstehens in Auseinandersetzung mit Fichte, Dilthey, und zeitgenössischen Subjekttheorien, Geistesgeschichte und ihre Methoden; Bd. 17*, W. Fink, Munich.
- Bezzola, Tobia (1993), *Die Rhetorik bei Kant, Fichte und Hegel. Ein Beitrag zur Philosophiegeschichte der Rhetorik, Rhetorik-Forschungen; Bd. 5*, Tübingen, Max Niemeyer.
- Biard, Joël, Daniel Buvat, Jean-François Kervégan, Jean-François Kling, Alain Lacroix, André Lécrivain & Michel Slubicki (1983), *Introduction à la lecture de la 'Science de la logique' de Hegel Livre II, La Doctrine de l'essence*, Paris, Aubier-Montaigne.

- Biedermann, Georg (1999), *Die Philosophie von Johann Gottlieb Fichte: Sein Begriff der moralischen Weltordnung und der Atheismus-Streit, 1798/1799 in Jena, ALV-Schriftenreihe; Bd. 9*, Neustadt am Rügenberge, Lenz.
- Bienenstock, Myriam, Michèle Crampe-Casnabet & Jean-François Goubet (2000), *Dans quelle mesure la philosophie est-elle pratique: Fichte, Hegel*, Fontenay-aux-Roses, ENS.
- Bloom, William T. (1984), *Force or Freedom?*, New Haven, CT, Yale University Press.
- Böckenförde, Ernst-Wolfgang (1982), *Gesetz und gesetzgebende Gewalt. Von den Anfängen der deutschen Staatsrechtslehre bis zur Höhe des staatsrechtlichen Positivismus*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Bodei, Remo (1984), *Die 'Metaphysik der Zeit' in Hegels Geschichte der Philosophie, Veröffentlichungen der internationalen Hegel-Vereinigung, Tome 13*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Böhme, Hartmut (1992), *Hubert Fichte: Riten des Autors und Leben der Literatur*, Stuttgart, Metzler.
- Bohnert, Joachim (1981), *Hegels Darstellung der bürgerlichen Gesellschaft im Naturrechtsaufsatz von 1802, Tome 35*.
- Boldt, Hans (2000), « Hegel and constitutional monarchy - Reflections on Hegel's idea of the state from the viewpoint of constitutional history (in the context of Hegel's 'Grundlinien der Philosophie des Rechts', 1920) », *Hegel-Studien*, pp. 167-209.
- Bollak, Jean & Heinz Wismann (1972), *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit.
- Bondeli, Martin (1990), « Zwischen radikaler Kritik und neuem Moralitätskonzept », Christoph Jamme & Helmut Schneider (éds.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Bourgeois, Bernard (1969), *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF.
- Bourgeois, Bernard (1970), *Hegel à Francfort ou Judaïsme-Christianisme-Hegelianisme*, Paris, J. Vrin.
- Bourgeois, Bernard (1988), « Présentation » G. W. F. Hegel, *La Philosophie de l'Esprit*, Paris, J. Vrin.
- Bourgeois, Bernard (1991), *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, J. Vrin.
- Bourgeois, Bernard (1992), « Le prince hégélien », *Études hégéliennes. Raison et décision*, Paris, PUF.
- Bourgeois, Bernard (1992), « Le sujet du droit », *Études hégéliennes*, Paris, PUF.
- Bourgeois, Bernard (1995), *L'idéalisme de Fichte, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série*, Paris, J. Vrin.
- Bourgeois, Bernard (2000), *Fichte, 1762-1814*, Paris, Ellipses.
- Bourgeois, Bernard (2000), *Le vocabulaire de Fichte*, Paris, Ellipses.
- Bouton, Christophe (2006), « La fureur de la liberté. Hegel et la question du fanatisme », *Les Études Philosophiques* (2), pp. 205-222.
- Brandt, Reinhard (1978), « Fichte First Introduction to Wissenschaftslehre (1797) », *Kant-Studien* 69(1), pp. 67-89.
- Brauer, Oscar Daniel (1995), « The dialectic nature of reason - Hegel's concepts of negation and contradiction », *Hegel-Studien* 30, pp. 89-104.
- Braun, Peter (1997), *Die doppelte Dokumentation: Fotografie und Literatur im Werk von Leonore Mau und Hubert Fichte*, Stuttgart, M&P Verlag.
- Braun, Peter (2005), *Eine Reise durch das Werk von Hubert Fichte, Fischer-Taschenbücher; 16868*, S. Francfort-sur-le-Main, Fischer Taschenbuch.
- Breazeale, Daniel (1981), « Fichte's *Aenesidemus* Review and the Transformation of German Idealism », *Review of Metaphysics* 34, pp. 545-568.
- Breazeale, Daniel (1988), « How to Make an Idealist, Fichte Refutation of Dogmatism and the Problem of the Starting Point of the 'Wissenschaftslehre' », *Philosophical Forum* 19(2-3), pp. 97-123.

- Breazeale, Daniel (1998), « Fichte 'Nova Methodo Phenomenologica': On the methodological role of 'intellectual intuition' in the late Jena 'Wissenschaftslehre' », *Revue internationale de philosophie* 52(206), pp. 587-616.
- Breazeale, Daniel (2001), « J. G. Fichte, 'Foundations of Natural Right according to the Principles of the Wissenschaftslehre' », *Journal of the History of Philosophy* 39(2), pp. 305-306.
- Breazeale, Daniel (2002), *New essays on Fichte's later Jena 'Wissenschaftslehre'*, Evanston, IL, Northwestern University Press.
- Breazeale, Daniel & Tom Rockmore (1994), *Fichte: Historical contexts - contemporary controversies*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Breazeale, Daniel & Tom Rockmore (2006), *Rights, bodies and recognition: New essays on Fichte's 'Foundations of natural right'*, Aldershot, Ashgate.
- Brito, Emilio (2004), *J. G. Fichte et la transformation du christianisme*, Louvain, University Press.
- Brose, Karl. (1975), « Influence of Fichte, 'Wissenschaftslehre' on the Philosophy of Jean-Paul », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 49(1), pp. 66-93.
- Browning, Gary K. (2003), « Lyotard and Hegel: What is wrong with modernity and what is right with the philosophy of right », *History of European Ideas* 29(2), pp. 223-239.
- Brudner, Alan (1981), « Constitutional Monarch as the Divine Regime: Hegel's Theory of the Just State », *History of Political Thought* 2(1), pp. 119-140.
- Bubner, Rüdiger. (2001), « Hegel: Law, history, society », *Philosophische Rundschau* 48(1), pp. 96-96.
- Buchner, Harmut (1965), « Hegel und das Kritische Journal der Philosophie », *Hegel-Studien* 3.
- Bugliani, Adriano (1998), *La storia della coscienza in Fichte: 1794- 1798*, *Fichtiana*; 9, Milan, Guerini e associati.
- Buhr, Manfred (1984), « Absolute Vernunft - ein Oxymoron? », Dieter Henrich & Rolf-Peter Horstmann (éds.), *Hegels Logik der Philosophie*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Buhr, Manfred & Domenico Losurdo (1991), *Fichte - die Französische Revolution und das Ideal vom ewigen Frieden*, Berlin, Akademie Verlag.
- Buhr, Manfred & Teodor I. Oisermann (1981), *Vom Mute des Erkennens*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Buzzi, Franco (1984), *Libertà e sapere nella Grundlaga (1794-95) di J. G. Fichte: sviluppi fichtiani del problema deduttivo kantiano*, *Pubblicazioni del Pontificio seminario lombardo in Roma, Ricerche di scienze teologiche*; 23, Brescia, Morcelliana.
- Campagna, Nunzio (1998), *Il linguaggio dei filosofi: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Pensiero e la storia*; 45, Naples, La città del sole: Istituto italiano per gli studi filosofici.
- Carr, Adrian N. (2003), « The 'separation thesis' of self and other - Metatheorizing a dialectical alternative », *Theory & Psychology* 13(1), pp. 117-138.
- Cassagne, Agnès (2005), *Une idée d'un système de la liberté, Fichte et Schelling, Ouverture philosophique*, Paris, L'Harmattan.
- Ceming, Katharina (1999), *Mystik und Ethik bei Meister Eckhart und Johann Gottlieb Fichte*, Universität Augsburg, Francfort-sur-le-Main, P. Lang.
- Cesa, Claudio (1992), « Morals and Politics in Fichte, J. G. 'Sittenlehre' (1798) », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 12(1), pp. 146-148.
- Cesa, Claudio (1994), *Introduzione a Fichte, I filosofi*; 61, Rome, Laterza.
- Cesa, Claudio (1995), « Remarks on the 200th-Anniversary of Fichte, Johann, Gottlieb 'Grundlaga Der Gesamten Wissenschaftslehre' », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 15(3), pp. 273-286.
- Cesa, Claudio (2003), « Ultima-Inquirenda. J. G. Fichte's final versions of the 'Wissenschaftslehre' », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 23(2), pp. 340-342.

- Chapman, John W. (1968), *Rousseau -- Totalitarian or Liberal?*, New York, NY, AMS Press.
- Claesges, Ulrich (1974), *Geschichte des Selbstbewusstseins. Der Ursprung des spekulativen Problems in Fichtes Wissenschaftslehre*, La Hague, Martinus Nijhoff.
- Clairmont, Heinrich (2001), « Ties and alliance. The relationship of logic, history and religion in Hegel's 'Phenomenologie des Geistes' », *Hegel-Studien* 36, pp. 301-310.
- Cogliandro, Giovanni (2005), *La dottrina morale superiore di J. G. Fichte: l'Etica 1812 e le ultime esposizioni della dottrina della scienza*, *Fichtiana*; 25, Milan, Guerini e associati.
- Collmer, Thomas (2002), *Hegels Dialektik der Negativität: Untersuchungen für eine selbst-kritische Theorie der Dialektik: 'selbst' als 'absoluter' Formausdruck, Identitätskritik, Negationslehre, Zeichen und 'Ansichsein'*, *Focus kritische Universität*, Gießen, Focus.
- Corradini, Domenico (1979), *Dialettica e filosofia della praxis*, *Lavoro filosofico* 2, Milan, Franco Angeli.
- Costantino, Salvatore (1980), *Hegel, la dialettica come linguaggio: il problema dell'individuo nella fenomenologia dello spirito*, *Studi di filosofia* 18, Milan, Mursia.
- Cruysberghe, Paul & Peter Jonkers (1997), *Johann Gottlieb Fichte: een inleiding in zijn denken*, Kampen, Kok Agora/Pelckmans.
- Cruz Cruz, Juan (2003), *Fichte: la subjetividad como manifestación del absoluto*, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra.
- D'Hondt, Jacques (1966), *Hegel: Philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF.
- D'Hondt, Jacques (1968), « Violence et histoire », *Les Études Philosophiques* (1 jan.-mars).
- D'Hondt, Jacques (1982), « Le moment de la destruction dans la dialectique historique de Hegel », *Revue internationale de philosophie* (36).
- D'Hondt, Jacques (1984), *Hegel: Le philosophe du débat et du combat*, Paris, Librairie Générale Française.
- De Nys, Martin J. (1982), « Force and Understanding: The Unity of the Object of Consciousness », Merhold Westphal (éd.), *Method and Speculation in Hegel's 'Phenomenology'*, Atlantic Highlands et Sussex, Humanities Press.
- De Pascale, Carla (1995), *Etica e diritto: la filosofia pratica di Fichte e le sue ascendenze kantiane*, *Annali dell'Istituto storico italo-germanico*, 26, Bologna, Il Mulino.
- De Pascale, Carla (2001), *Vivere in società, agire nella storia: libertà, diritto, storia in Fichte*, *Fichtiana*; 17, Milan, Guerini e associati.
- De Pascale, Carla (2004), *Fichte und die Aufklärung*, Hildesheim, Olms.
- De Vos, Ludvidicus (1985), « The Rational of Unity: A Critique of Fichte Wissenschaftslehre », *Tijdschrift Voor Filosofie* 47(3), pp. 519-520.
- De Vos, Ludvidicus (2000), « Johann Gottlieb Fichte's 'Wissenschaftslehre 1805' », *Tijdschrift Voor Filosofie* 62(1), pp. 143-144.
- De Vos, Ludvidicus (2002), « Self-assertion and practical identity: A study of Fichte's 'Wissenschaftslehre nova methodo' », *Tijdschrift Voor Filosofie* 64(3), pp. 576-578.
- De Vos, Ludvidicus (2006), « The logic and the absolute. Fichte's 'Wissenschaftslehre' between word, concept and incomprehensibility », *Tijdschrift Voor Filosofie* 68(4), pp. 803-804.
- Decloux, Simon (1979), « Basic Structure of Transcendental Knowledge According to Fichte, Johann, Gottlieb 'Wissenschaftslehre 1804' », *Erasmus* 31(5-6), pp. 132-134.
- Derathé, Robert (1989), « Présentation », *G. W. F. Hegel, Principes de la philosophie du droit*, Paris, J. Vrin.
- Derrida, Jacques (1970), *Le puits et la pyramide: Introduction à la sémiologie de Hegel*, Paris, PUF.
- Derrida, Jacques (1972), « Hors livre », *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil.
- Desanti, Jacques (1975), *La philosophie silencieuse*, Paris, Éditions du Seuil.
- Descartes, René (1980), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- Desmond, William (2006), « Freedom and tradition in Hegel: Reconsidering anthropology,

- ethics, and religion », *Journal of the American Academy of Religion* 74(3), pp. 787-789.
- Di Giovanni, George (1973), « Reflection and Contradiction: A Commentary on Some Passages of Hegel's Science of Logic », *Hegel-Studien* 8.
- Di Tommaso, Giannino V. & Johann Gottlieb Fichte (1986), *Dottrina della scienza e genesi della filosofia della storia nel primo Fichte*, L'Aquila, L.U. Japadre.
- Diels, Hermann & Walther Kranz (1964), *Die Fragmente der Vorsokratiker: Griechisch und Deutsch*, Zürich, Weidmannsche Verlagsbuchhandlung.
- Diels, Hermann & Walther Kranz (1986), *Les fragments des présocratiques*, Paris, PUF.
- Dierksmeier, Claus (2003), *Der absolute Grund des Rechts: Karl Christian Friedrich Krause in Auseinandersetzung mit Fichte und Schelling*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Dilthey, Wilhelm (2002) *Oeuvres 5 : Leibniz et Hegel*, (trad. et prés.) Jean-Christophe Merle, Paris, Editions du Cerf.
- Dove, Kenley Royce (1993), *Hegel's Phenomenological Method. G. W. F. Hegel: Critical Assessments, Vol. III*, London/New York, NY, Routledge.
- Doyé, Sabine, Noriko Abe & Hans Michael Baumgartner (1993), *J. G. Fichte-Bibliographie, 1968-1992/93, Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 3*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Drydyk, Jay J. (1985), « Who is Fooled by the Cunning of Reason? », *History and Theory: Studies in the Philosophy of History* XXIV(2).
- Dubarle, Dominique (1970), « Logique formalisante et logique hégélienne », Jacques D'Hondt (éd.) *Hegel et la pensée moderne*, Paris, P.U.F., pp. 113-160.
- Dubarle, Dominique & André Doz (1971), *Logique et dialectique, Sciences humaines et sociales*, Paris, Larousse.
- Dubouchet, Paul (2005), *Philosophie et doctrine du droit chez Kant, Fichte et Hegel*, Paris, L'Harmattan.
- Dumont, Jean-Paul (1991), *Les écoles présocratiques*, Paris, Gallimard.
- Düsing, Edith (1986), *Intersubjektivität und Selbstbewusstsein: Behavioristische, phänomenologische und idealistische Begründungstheorien bei Mead, Schütz, Fichte und Hegel*, Cologne, Verlag für Philosophie J. Dinter.
- Duso, Giuseppe & Gaetano Rametta (2000), *La libertà nella filosofia classica tedesca: politica e filosofia tra Kant, Fichte, Schelling e Hegel, Per la storia della filosofia politica; 10*, Milan, Franco Angeli.
- Ehret, Hermann & Immanuel Hermann Fichte (1986), *Immanuel Hermann Fichte: Ein Denker gegen seine Zeit*, Stuttgart, Verlag Freies Geistesleben.
- Eley, Lothar (1995), *Fichte, Schelling, Hegel: Operative Denkwege im 'Deutschen Idealismus'*, Neuried, Ars Una.
- Fabbianelli, Faustino (1998), *Impulsi e libertà: 'psicologia' e 'trascendentale' nella filosofia pratica di J. G. Fichte*, Genève, Pantograf.
- Fabbianelli, Faustino & Istituto italiano per gli studi filosofici. (2000), *Antropologia trascendentale e visione morale del mondo: il primo Fichte e il suo contesto*, Milan, Guerini e associati.
- Faes, Hubert (2007), « Le processus de l'histoire. Fondements et postérité de l'idéalisme historique de Hegel », *Revue Philosophique de la France et de l'étranger* 132(2), pp. 255-256.
- Ferry, Jean-Marc (2002), *La question de l'histoire: Nature, liberté, esprit, les paradigmes métaphysiques de l'histoire chez Kant, Fichte, Hegel entre 1784 et 1806, Collection Philosophie et société*, Bruxelles, Université de Bruxelles.
- Fichte, Hubert, Jean Genet, B. Albers & Leonore Mau (1992), *Hubert Fichte, Jean Genet*, Aix-la-Chapelle, Rimbaud.
- Fichte, Immanuel Hermann (1830), *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*, Sulzbach.
- Fichte, Johann Gottlieb (1862), *Johann Gottlieb Fichte's Leben und literarischer Briefwechsel*,

- Leipzig, Immanuel Hermann Fichte (éd.).
- Fichte, Johann Gottlieb (1962), « Eigene Meditationen über Elementar-Philosophie », R. Lauth & H. Jacob (éds.), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Fichte, Johann Gottlieb (1962), *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Bayerischen Akademie der Wissenschaften.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794) », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werk, Tome III*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Rezension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke I*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Versuch einer Kritik aller Offenbarung », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke I*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1971), « Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre », Immanuel Hermann Fichte (éd.), *Fichtes Werke I*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Fichte, Johann Gottlieb (1984), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Alain Renaut, Paris, PUF.
- Fichte, Johann Gottlieb (1986), *Système de l'éthique d'après la doctrine de la science*, Paul Naulin (trans.), Paris, P.U.F.
- Fichte, Johann Gottlieb (1988), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre (1794)*, Hambourg, Meiner Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb (1999), « Essai d'une nouvelle présentation de la doctrine de la science », Isabelle Thomas-Fogiel (éd.), *Nouvelle présentation de la doctrine de la science (1779-1798)*, trad. Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, J. Vrin.
- Fichte, Johann Gottlieb (1999), *Doctrine de la Science (1794-1797). Œuvres Choiesies de Philosophie Première*, Alexis Philonenko (éd.), Paris, J. Vrin.
- Fichte, Johann Gottlieb (2001), *Sämtliche Werke und Nachlass*, CD-ROM, Charlottesville, VA, IntelLex Corporation.
- Fichte, Johann Gottlieb & Daniel Breazeale (1988), *Fichte, early philosophical writings*, Ithaca, NY, Cornell University Press.
- Fichte, Johann Gottlieb & Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling (1856), *Fichtes und Schellings philosophischer Briefwechsel*, Stuttgart.
- Fichte, Johann Gottlieb, Hans Gliwitzky & Erich Fuchs (1984), *Wissenschaftslehre: 1805*, Hambourg, Meiner Verlag.
- Fichte, Johann Gottlieb, Hans Gliwitzky & Joachim Widmann (1969), *Erste Wissenschaftslehre von 1804*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Fink, Eugen (1977), *Hegel. Phänomenologische Interpretationen der 'Phänomenologie des Geistes'*,

- Francfort-sur-le-Main, Klostermann.
- Fisch, Michael (2000), *Verwörterung der Welt: Über die Bedeutung des Reisens für Leben und Werk von Hubert Fichte: Orte, Zeiten, Begriffe, Studien zur Literaturgeschichte; Bd. 1*, Aix-la-Chapelle, Rimbaud.
- Fisch, Michael (2005), *Gesten und Gespräche: Über Hubert Fichte, Hubert-Fichte-Studien; Bd. 4*, Aix-la-Chapelle, Rimbaud.
- Fisch, Michael & Leonore Mau (1996), *Personalbibliographie zu Leben und Werk von Hubert Fichte*, Berlin, Edition diá.
- Fisch, Michael & Leonore Mau (2006), *Hubert Fichte, Explosion der Forschung: Bibliographie zu Leben und Werk von Hubert Fichte, Bibliographien zur deutschen Literaturgeschichte; Bd. 16*, Bielefeld, Aisthesis.
- Fischbach, Franck (1999), *Fichte et Hegel: La reconnaissance, Philosophies, 116*, Paris, PUF.
- Fischbach, Franck (2000), *Fondement du droit naturel [de] Fichte*, Paris, Ellipses.
- Fischbach, Franck (2001), « Schelling's political thought », *Études Philosophiques* (1), pp. 31-48.
- Fischbach, Franck (2005), « Les rapports de l'Église et de l'État selon Hegel », *Anglophonia* (17), pp. 361-369.
- Fischer, Bernd (1995), *Das Eigene und das Eigentliche - Klopstock, Herder, Fichte, Kleist: Episoden aus der Konstruktionsgeschichte nationaler Intentionalitäten*, Berlin, Erich Schmidt.
- Fischer, Kuno (1923), *F. J. W. Schelling, Werke und Lehre, Geschichte der neueren Philosophie Bd. 7*, Heidelberg.
- Flacy, Joseph C. (1970), « Hegel's 'Inverted World' », *The Review of Metaphysics* XIII(4).
- Fleischmann, M. E. (1979), « Science et intuition dans la Naturphilosophie de Schelling », Guy Planty-Bonjour (éd.), *Actualité de Schelling*, Paris, J. Vrin.
- Folkers, Horst (2001), « Knowledge and faith: A philosophical debate on self-empowered knowledge and reliance on the totality of belief systems », *Neue Zeitschrift für systematische Theologie und Religionsphilosophie* 43(2), pp. 208-235.
- Fonnesu, Luca (1993), *Antropologia e idealismo: la destinazione dell'uomo nell'etica di Fichte*, Rome, Laterza.
- Fonnesu, Luca (1997), « The metamorphosis of freedom in Fichte's 'System of Ethics' ('Sittenlehre') », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 17(1), pp. 30-46.
- Fonnesu, Luca (1998), « Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre », *Giornale Critico Della Filosofia Italiana* 18(3), pp. 493-494.
- Frank, Manfred (1975), *Der unendliche Mangel an Sein: Schellings Hegelkritik und die Anfänge der Marxschen Dialektik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1989), *Einführung in die frühromantische Ästhetik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Frank, Manfred (1998), « Preface: Fichte's 'Wissenschaftslehre Nova Methodo' (1796-99) », *Revue internationale de philosophie* 52(206), pp. 551-555.
- Frank, Manfred & Gerhard Kurz (1975), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Franks, Paul (1997), « Freedom, Tatsache and Tathandlung in the development of Fichte's Jena 'Wissenschaftslehre' (Intersubjectivity, Post-Kantian philosophy) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 79(3), pp. 310-323.
- Frischmann, Bärbel (2005), *Vom Transzendentalen zum frühromantischen Idealismus: J. G. Fichte und Fr. Schlegel*, Paderborn, Schöningh.
- Fuchs, Erich (1996), *Der Grundansatz der ersten Wissenschaftslehre Johann Gottlieb Fichtes*, Neuried,
- Fuchs, Erich & Reinhard Lauth (2001), *Der transzendentalphilosophische Zugang zur Wirklichkeit: Beiträge aus der aktuellen Fichte-Forschung, Spekulation und Erfahrung. Abteilung II*,

- Untersuchungen; Bd. 45*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Fuchs, Erich, Wilhelm G. Jacobs & Walter Schieche (1995), *J. G. Fichte in zeitgenössischen Rezensionen, Specula; Bd. 2*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Fuhrmans, Horst (1962), *F. W. J. Schelling. Briefe und Dokumente I*, Bonn, Bouvier.
- Fuhrmans, Horst (1973), *Friedrich W. J. Schelling, Briefe und Dokumente II, Tome 2*, Bonn, Bouvier.
- Fulda, Hans Friedrich (1984), « Vorbegriff und Begriff von Philosophie bei Hegel », Dieter Henrich & Rolf P. Horstmann (éds.), *Hegels Logik der Philosophie: Religion und Philosophie in der Theorie des absoluten Geistes*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Furet, François (1988), *La Révolution. II. 1814-1880*, Paris, Hachette.
- Furlani, Simone (2004), *L'ultimo Fichte: il sistema della Dottrina della scienza negli anni 1810-1814, Fichtiana; 24*, Milan, Guerini e associati.
- Gabel, Gernot U. (1985), *Fichte: Ein Verzeichnis westeuropäischer und nordamerikanischer Hochschulschriften 1885-1980*, Cologne, Gemini.
- Gadamer, Hans Georg (1971), *Hegels Dialektik. 5 hermeneutische Studien*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gadamer, Hans Georg, Manfred Riedel & Istituto italiano per gli studi filosofici (1990), *Hegel und die antike Dialektik, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft 907*, Frankfurt-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Gadamer, Hans-Georg (1971), « Hegel - Die verkehrte Welt » in *Hegels Dialektik. Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen, Mohr Siebeck.
- Gargano, Antonio (1998), *L'idealismo tedesco: Fichte, Schelling, Hegel*, Naples, La città del sole: Istituto italiano per gli studi filosofici.
- Garza, Abel (1990), « Hegel's Critique of Liberalism and Natural Law. Reconstruction ethical life », *Law and Philosophy* 9(4), pp. 371-398.
- Gérard, Gilbert (1982), *Critique et dialectique: L'itinéraire de Hegel à Iéna: 1801-1805*, St. Louis, Facultés Universitaires Saint-Louis.
- Gessa-Kurotschka, Vanna (1999), « Hegel. Phenomenology, logic, philosophy of nature, morality, politics, aesthetics, religion, history », *Hegel-Studien* 34, pp. 170-174.
- Ghia, Guido (2003), *Fichte nella teologia: dall'Atheismusstreit ai giorni nostri, Fichtiana; 21*, Milan, Guerini e associati.
- Ghia, Guido (2005), *J. G. Fichte und die Theologie. Elemente und Figuren einer theologischen Interpretations- und Wirkungsgeschichte von Fichtes Philosophie*, Hamburg, Kovač.
- Gilson, Benard (1995), *Vers un développement de la philosophie dialectique*, Paris, J. Vrin.
- Girndt, Helmut & Internationale J. G. Fichte-Gesellschaft Kongress (2003), *Fichte in Geschichte und Gegenwart Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft in Berlin vom 03.-08. Oktober 2000*, Amsterdam, Rodopi.
- Girndt, Helmut & Klaus Hammacher (2002), *Fichte und die Literatur, Fichte-Studien; Bd. 19*, Amsterdam/New York, NY, Rodopi.
- Girndt, Helmut & Wolfgang H. Schrader (1994), *Realität und Gewissheit: Tagung der Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft (6.-9. Oktober 1992) in Rammenau in Zusammenarbeit mit dem Istituto per gli studi filosofici (Neapel)*, *Fichte-Studien, Bd. 6*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Girndt, Helmut, Jacinto Rivera de Rosales & Matteo D'Alfonso (2006), *Die Wissenschaftslehre von 1807 'Die Königsberger' von Johann Gottlieb Fichte. Eine kooperative Interpretation, Fichte-Studien, Bd. 26*, Amsterdam/New York, NY, Rodopi.
- Girndt, Helmut, Jorge Navarro-Pérez, Marco Ivaldo & J. L. Villacañas Berlanga (1999), *Zur Einheit der Lehre Fichtes: Die Zeit der Wissenschaftslehre nova methodo, Fichte-Studien; Bd. 16*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Girndt, Helmut, Karl Hahn, Manfred Walther & Richard Schottky (1990), *Selbstbehauptung*

- und Anerkennung: Spinoza, Kant, Fichte, Hegel, Sankt Augustin, Academia.
- Giusti, Miguel (1987), « Bemerkungen zu Hegels Begriff der Handlung », *Hegel-Studien* 22, pp. 51-71.
- Gliwitsky, Johann M. W. (1965), *Die Fortentwicklung des kantischen Freiheitsbegriffes in der Fichteschen Philosophie bis zur 'Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre' von 1794*, Munich, Uni-Druck.
- Gloy, Karen (1981), *Einheit und Mannigfaltigkeit. Eine Strukturanalyse des 'und'. Systematische Untersuchungen zum Einheits- und Mannigfaltigkeitsbegriff bei Platon, Fichte, Hegel sowie in der Moderne*, Berlin/New York, NY, Walter de Gruyter.
- Gloy, Karen (1984), « The 3 Principles of Fichte 1794 'Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre' », *Philosophisches Jahrbuch* 91(2), pp. 289-307.
- Gloy, Karen (1991), « Hegels Geschichtsphilosophie im Vergleich mit anderen Geschichtskonzeptionen », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 39(1).
- Gnäding, Stefan (2003), *Vorsehung - Ein religionsphilosophisches Grundproblem bei Johann Gottlieb Fichte, Pontes: Philosophisch-theologische Brückenschläge; Bd. 14*, Münster, LIT Verlag.
- Gneiting, Ulrich (1990), *Erfahrung und Dialektik: Die Identität des Bedeutungs- und des Verifikationsproblems als Schlüssel zu einem nicht-idealistischen Verständnis der dialektischen Philosophie*, Europäische Hochschulschriften, Reihe XX, Philosophie, Francfort-sur-le-Main/New York, NY, P. Lang.
- Goddard, Jean-Christophe (1999), *Assise fondamentale de la doctrine de la science*, Paris, Ellipses.
- Goddard, Jean-Christophe (2000), *Fichte: Le moi et la liberté, Débats philosophiques*, Paris, PUF.
- Goddard, Jean-Christophe (2003), *Fichte (1801-1813) l'émancipation philosophique*, Paris, PUF.
- Goddard, Jean-Christophe & Marc Maesschalck (2003), *Fichte: La philosophie de la maturité (1804-1814). Réflexivité, phénoménologie et philosophie*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série, Paris, J. Vrin.
- Göhler, Gerhard & Klaus Roth (1981), « Der Zusammenhang von Ökonomie, Recht und Staatsgewalt. Hegels philosophische Begründung in der gegenwärtigen Diskussion », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35.
- Goubet, Jean-François (2002), *Fichte et la philosophie transcendantale comme science. Étude sur la naissance de la première Doctrine de la science (1793-1796)*, Paris, L'Harmattan.
- Goudeli, Kyriaki (2002), *Challenges to German Idealism: Schelling, Fichte and Kant: Renewing Philosophy*, New York, NY Palgrave.
- Gough, John Wiedhofft (1950), *John Locke's Political Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.
- Gough, John Wiedhofft (1957), *The Social Contract: A Critical Study of its Development*, Oxford, Clarendon Press.
- Grandjean, Antoine (2003), « Conscience-morale et certitude de soi dans les Principes de la philosophie du droit de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale* (4), pp. 513-528.
- Grant, I. H. (2004), « New Essays on Fichte's Later Jena 'Wissenschaftslehre' », *Journal of the British Society for Phenomenology* 35(3), pp. 324-326.
- Griswold, Charles (1977), « Fichte's Modification of Kant's Transcendental Idealism in the 'Wissenschaftslehre' of 1794 and Introductions of 1797 », *Auslegung Journal of Philosophy* 4(2), pp. 133-151.
- Grosos, Philippe (1996), *Système et subjectivité. Étude sur la signification et l'enjeu du concept de système: Fichte, Hegel, Schelling*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série, Paris, J. Vrin.
- Günter, Peter (1981), *Der Schritt in die Dialektik, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*, Bonn, Bouvier.
- Gurevitch, Zali (2001), « Dialectical dialogue: The Struggle for Speech, Repressive Silence, and the Shift to Multiplicity », *British Journal of Sociology* 52(1), pp. 87-104.
- Haar, Michel (1980), « Structure hégélienne dans la pensée heideggerienne de l'Histoire »,

- Revue de métaphysique et de morale* (1).
- Habermas, Jürgen (1988), « Morality and Sittlichkeit: Do Hegel's Objections to Kant apply also to the Ethics of Discourse? », *Revue internationale de philosophie* 42(166), pp. 320-340.
- Haering, Theodor (1929), *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, B. G. Teubner.
- Hamelin, Octave, Henri Bergson, Fernand Turlot & Philippe Soulez (1988), *Fichte, cahiers du séminaire de philosophie*; 7, Strasbourg Centre de documentation en histoire de la philosophie.
- Hammacher, Klaus (1996), *Transzendente Theorie und Praxis: Zugänge zu Fichte, Fichte-Studien-Supplementa*; Bd. 7, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Hammacher, Klaus, Richard Schottky & Wolfgang H. Schrader (1992), *Transzendentalphilosophie und Evolutionstheorie*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Hammacher, Klaus, Richard Schottky & Wolfgang H. Schrader (1995), *Subjektivität*, Amsterdam, Rodopi.
- Hammacher, Klaus, Richard Schottky & Wolfgang H. Schrader (1995), *Religionsphilosophie*, Amsterdam, Rodopi.
- Hammacher, Klaus, Richard Schottky, Wolfgang H. Schrader, Daniel Breazeale & J. G. Fichte-Gesellschaft. (1999), *Transzendente Logik: Im Auftrag der Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft, Fichte-Studien, Bd. 15*, Amsterdam, Rodopi.
- Harada, Tetsushi (1989), *Politische Ökonomie des Idealismus und der Romantik: Korporatismus von Fichte, Müller und Hegel, Volkswirtschaftliche Schriften; Heft 386*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Harris, Errol Eustace (1993), *The Spirit of Hegel*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Harris, H. S. (1972), *Hegel's Development, Toward the Sunlight, 1779-1781*, Oxford, Clarendon Press.
- Harris, H. S. (1990), « Hegel und Hölderlin », *Der Weg zum System, Materialien zum jungen Hegel*, Christoph Jamme & Helmut Schneider (éds.), Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hartkopf, Werner (1969), *Die Dialektik in Schellings Frühschriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hartkopf, Werner (1972), *Die Dialektik in Schellings Ansätzen zu einer Naturphilosophie*, Meisenheim am Glan, Anton Hain.
- Hartkopf, Werner (1975), *Die Dialektik in Schellings Transzendental- und Identitätsphilosophie. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik II*, Meisenheim am Glan, Anton Hain.
- Hartkopf, Werner (1976), « Origins of Dialectic in Schelling and Hegel. Similarities and Differences », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 30(4), pp. 545-566.
- Hartkopf, Werner (1976), *Der Durchbruch in der Dialektik in Hegels Denken. Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik III. Monographien zur philosophischen Forschung, Bd. 150*, Meisenheim am Glan, Anton Hain.
- Hartkopf, Werner (1979), *Kontinuität und Diskontinuität in Hegels Jenaer Anfängen, Studien zur Entwicklung der modernen Dialektik*, Königstein im Taunus, Athenäum.
- Hartmann, Nicolai (1931), « Hegel et le problème de la dialectique du réel », *Revue de métaphysique et de morale*.
- Hartmann, Nicolai (1957), « Aristoteles und Hegel », *Kleinere Schriften II*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Haym, Rudolph (1857), *Hegel und seine Zeit*, Berlin, Gärtner.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1920), *Die Vernunft in der Geschichte*, Georg Lasson (éd.), Leipzig, Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1941), *Phénoménologie de l'Esprit*, Jean Hyppolite (trad.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1952), *Briefe von und an Hegel I*, Hamburg, Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1952), *Briefe von und an Hegel II, Sämtliche Werke, Tome 28*, Johannes Hoffmeister (éd.), Hamburg, Meiner Verlag.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1954), *Leçons sur l'histoire de la philosophie I, Tome 1*, Jean Gibelin (trad.), Paris, Gallimard.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1954), *Leçons sur l'histoire de la philosophie II, Tome 2*, Jean Gibelin (trad.), Paris, Gallimard.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1954), *Leçons sur la philosophie de la religion III, Tome III*, Jean Gibelin (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1959), *Leçons sur la philosophie de la religion II, 1, Tome II, 1*, Jean Gibelin (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1959), *Leçons sur la philosophie de la religion II, 2, Tome II, 2*, Jean Gibelin (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1962), *Correspondance I (1785-1812), Tome 1*, Johannes Hoffmeister (éd.) Jean Carrère (trad.), Paris, Gallimard.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1963), *Propédeutique philosophique*, Maurice de Gandillac (trad.), Paris, Éditions de Minuit.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1965), *La raison dans l'histoire*, Kostas Papaioannou (trad.), Paris, Christian Bourgeois.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1967), *System der Sittlichkeit*, Georg Lasson (éd.), Hambourg, Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1968), « Über des Verhältnis der Naturphilosophie zur Philosophie überhaupt », Harmut Buchner & Otto Pöggeler (éds.), *Jenaer kritische Schriften, Gesammelte Werke*, Hambourg, Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969), *Briefe von und an Hegel IV, Sämtliche Werke, Tome 30*, Johannes Hoffmeister (éd.), Hambourg, Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1969), *Jenaer Realphilosophie: Vorlesungsmanskripte zur Philosophie der Natur und des Geistes von 1805-1806*, Johannes Hoffmeister (éd.), Hambourg, Meiner Verlag.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), « Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie in Beziehung auf Reinholds Beiträge zur leichtern Übersicht des Zustands der Philosophie zu Anfang des neunzehnten Jahrhunderts », Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), *Jenaer Schriften 1801-1807*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), « Glauben und Wissen », Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), *Jenaer Schriften 1801-1807*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), « Hamanns Schriften », Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer (éds.), *Berliner Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Berliner Schriften, Werke in 20 Bänden, Tome 11*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I. Philosophie der Natur, Werke in 20 Bänden, Tome 8*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II. Wissenschaft der Logik, Werke in 20 Bänden, Tome 9*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften III. Philosophie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Tome 10*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Frühe Schriften, Werke in 20 Bänden, Tome 1*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Grundlinien der Philosophie des Rechts, Werke in 20 Bänden, Tome 7*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main,

- Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Jenaer Schriften 1801-1807, Werke in 20 Bände, Tome 2*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Leçons sur la philosophie de la religion I, Tome 1*, Jean Gibelin (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Phänomenologie des Geistes, Werke in 20 Bänden, Tome 3*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Texte zur philosophischen Propädeutik, Werke in 20 Bänden, Tome 4*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Ästhetik I, Werke in 20 Bänden, Tome 13*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Ästhetik II, Werke in 20 Bänden, Tome 14*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Ästhetik III, Werke in 20 Bänden, Tome 15*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke in 20 Bänden, Tome 18*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie II, Werke in 20 Bänden, Tome 19*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke in 20 Bänden, Tome 20*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke in 20 Bänden, Tome 12*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion I, Werke in 20 Bänden, Tome 16*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Vorlesungen über die Philosophie der Religion II, Werke in 20 Bänden, Tome 17*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Wissenschaft der Logik I, Werke in 20 Bänden, Tome 5*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1971), *Wissenschaft der Logik II, Werke in 20 Bänden, Tome 6*, Karl Markus Michel & Eva Moldenhauer, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1972), *Leçons sur l'histoire de la philosophie III*, Pierre Garniron (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1972), *Science de la logique I. Premier tome. Premier livre. L'Être*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trads.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1974), *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, Johannes Hoffmeister (éd.), Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1975), *Leçons sur l'histoire de la philosophie IV, Tome 4*, Pierre Garniron (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1976), *Science de la logique II. Premier tome. Deuxième livre. La doctrine de l'essence*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trads.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1977), *Écrits politiques*, Michel Jacob, Kostas Papaioannou

- & Pierre Quillet (trads.), Paris, Éditions Champ Libre.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1978), *Leçons sur l'histoire de la philosophie V 1*, Pierre Garniron (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1979), *Encyclopédie des sciences philosophiques II. Philosophie de la nature*, Bernard Bourgeois (trad. & prés), J. Vrin, Paris.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1980), « Le fragment de Tübingen », Robert Legros (éd. et trad.), *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1981), *Science de la logique III. Deuxième tome. La logique subjective ou doctrine du concept*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trad.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1982), *Les écrits de Hamann*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1983), *Positivité de la religion chrétienne (1795-1796)*, Guy Plant-Bonjour (trad.), Paris, PUF.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1985), *Leçons sur l'histoire de la philosophie V 2, Tome 5*, Pierre Garniron, Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), « De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général », Bernard Gilson (éd.), « *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* ». K. L. Reinhold, « *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle (extraits)* ». F. W. J. Schelling ou G. W. F. Hegel. « *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général* », Bernard Gilson (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1986), « La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling », Bernard Gilson (éd.), « *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* ». K. L. Reinhold, « *Éléments d'un tableau de la philosophie au début du XIXe siècle (extraits)* ». F. W. J. Schelling ou G.W.F. Hegel. « *De la relation entre la philosophie de la nature et la philosophie en général* », Bernard Gilson (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987), *Fragments de la période de Berne*, Robert Legros & Gabienne Verstraeten (trads.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1987), *Leçons sur l'histoire de la philosophie VII*, Jean Gibelin (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), « Foi et savoir. La philosophie de la réflexion de la subjectivité dans l'intégralité de ses formes comme philosophie de Kant, de Jacobi et de Fichte », Alexis Philonenko (éd.), *Foi et savoir. Kant - Jacobi - Fichte*, Alexis Philonenko & Claude Lecouteux (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *Encyclopédie des Sciences Philosophiques III. Philosophie de l'Esprit*, Bernard Bourgeois (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *L'esprit du christianisme et son destin*, Jacques Martin (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1988), *Les écrits de Hamann*, Jacques Colette (trad.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), « Lignes fondamentales de la Philosophie du Droit », *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trad.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Jean-Marie Lardic (trad.), Paris, Actes Sud.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1989), *Principes de la philosophie du Droit ou Droit naturel et science de l'État en abrégé*, Robert Derathé (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1990), *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Bernard Bourgeois (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Leçons sur l'histoire de la philosophie VI, Tome 6*, Pierre Garniron (trad.), Paris, J. Vrin.

- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Notes et fragments. Iéna 1803-1806*, Catherine Colliot-Thélène, Gwendoline Jarczyk, Jean-François Kervégan & Pierre-Jean Labarrière (trads.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1991), *Phénoménologie de l'esprit*, Jean-Pierre Lefebvre (trad.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1993), *Phénoménologie de l'esprit*, Pierre-Jean Labarrière & Gwendoline Jarczyk (trads.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1994), *Encyclopédie des Sciences Philosophiques I. La Science de la Logique*, Bernard Bourgeois (trad.), Paris, J. Vrin.
- Hegemann, Carl Georg (1982), *Identität und Selbst-Zerstörung: Grundlagen einer historischen Kritik moderner Lebensbedingungen bei Fichte und Marx*, Campus Forschung; Bd. 244, Frankfurt am Main, Campus.
- Heidegger, Martin (1971), *Schellings Abhandlung über das Wesen der menschlichen Freiheit (1809)*, Tübingen, Max Niemeyer.
- Heidegger, Martin (1978), « Hegel und die Griechen », *Wegmarken*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin (1980), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann.
- Heidegger, Martin & Claudius Strube (1997), *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, Francfort-sur-le-Main, Klostermann.
- Heine, Felix (1980), *Freiheit und Totalität. Zum Verhältnis von Philosophie und Wirklichkeit bei Fichte und Hegel*, Bonn, Bouvier.
- Henrich, Dieter (1965), « Hölderlin über Urteil und Sein », *Hölderlin-Jahrbuch* 6.
- Henrich, Dieter (1967), *Fichtes ursprüngliche Einsicht*, Bonn, Klostermann.
- Henrich, Dieter (1967), *Hegel im Kontext*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Hespe, Franz (1993), « 'Die Geschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit', Zur Entwicklung von Hegels Philosophie der Geschichte », *Hegel-Studien* 28.
- Hiltscher, Reinhard (1998), *Wahrheit und Reflexion: Eine transzendentalphilosophische Studie zum Wahrheitsbegriff bei Kant, dem frühen Fichte und Hegel*, *Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie und Pädagogik*; Bd. 251, Bonn, Bouvier.
- Hochenbleicher-Schwarz, Anton (1984), *Das Existenzproblem bei J. G. Fichte und S. Kierkegaard*, *Monographien zur philosophischen Forschung*; Bd. 225, Königstein im Taunus, Forum Academicum in der Verlagsgruppe Athenäum, Anton Hain, Hanstein.
- Hoffheimer, Michael H. (1992), « Hegel's Criticism of Law », *Hegel-Studien* 27.
- Hoffmeister, Johannes (1932), *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig, Meiner Verlag.
- Holz, Hans Heinz (1989), « Vom Naturrecht zur Weltgeschichte », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 37(8).
- Horkheimer, Max (1982), *Traditionelle und kritische Theorie*, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer.
- Horkheimer, Max & Theodor W. Adorno (1974), *Dialectique de la raison*, Paris, Gallimard.
- Horstmann, Rolf-Peter (1975), « Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie », Manfred Riedel (éd.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Horstmann, Rolf-Peter (1978), *Seminar, Dialektik in der Philosophie Hegels*, Suhrkamp Taschenbücher Wissenschaft 234, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Horstmann, Rolf-Peter (2005), « Hegels Theorie der bürgerlichen Gesellschaft », Ludwig Siep (éd.), *G. W. F. Hegel: Grundlinien der Philosophie des Rechts*, Berlin, Akademie Verlag.
- Hühn, Lore (1994), *Fichte und Schelling, oder, Über die Grenze menschlichen Wissens*, Stuttgart, J. B. Metzler.
- Hühn, Lore (2006), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom deutschen Idealismus*

- (*Fichte/Schelling*): *Beiträge des internationalen Kongresses der Schopenhauer-Gesellschaft, Studien zur Phänomenologie und praktischen Philosophie*; Bd. 1, Wurtzbourg, Ergon.
- Hume, David (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford, Oxford University Press.
- Hyppolite, Jean (1941), « Notes du traducteur », *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Hyppolite, Jean (1946), *Genèse et structure de la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Hyppolite, Jean (1953), « Sens et sensible », *Logique et existence*, Paris, PUF.
- Hyppolite, Jean (1962), « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna » *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Marcel Rivière et Cie.
- Hyppolite, Jean (1983), *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil.
- Iacovacci, Alberto (1992), *Idealismo e nichilismo: La Lettera di Jacobi a Fichte*, *Biblioteca dell'Archivio di filosofia*; 7, Padoue, CEDAM.
- Iannelli, Francesca (2006), « Verfassung und Nation. Der moderne Staat in Hegels Geschichte der Philosophie (1818-1831) », *Hegel-Studien* 41, pp. 223-227.
- Ilting, Karl-Heinz (1971), « The Structure of Hegel's 'Philosophy of Right' », Z. A. Pelczynski (éd.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Ilting, Karl-Heinz (1983), *Erläuterungen*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Internationale J. G. Fichte-Gesellschaft. Tagung (1996: Munich Allemagne) & Klaus Hammacher (1998), *Fichte und Jacobi: Tagung der Internationalen J. G. Fichte-Gesellschaft (25./26. Oktober 1996) in München in der Carl-Friedrich von Siemens-Stiftung, Fichte-Studien; Bd. 14*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Ivaldo, Marco (1983), *Fichte, l'assoluto e l'immagine*, Rome, Edizioni Studium.
- Ivaldo, Marco (1987), *I principi del sapere: La visione trascendentale di Fichte*, Naples, Bibliopolis.
- Ivaldo, Marco (1992), *Libertà e ragione: L'etica di Fichte*, Milan, Mursia.
- Ivaldo, Marco (2000), *Fichte e Leibniz la comprensione trascendentale della monadologia*, Milan, Guerini e associati.
- Jacob, Michel (1977), « Notice » à « La Constitution de l'Allemagne (1800-1802) », G. W. F. Hegel, *Écrits Politiques*, Paris, Éditions Champs Libre.
- Jacobs, Wilhelm G. (1975), « Geschichte als Prozess der Vernunft », Hans Michael Baumgartner (éd.), *Schelling: Einführung in seine Philosophie*, Munich, Karl Alber.
- Jacobs, Wilhelm G. (1984), *Johann Gottlieb Fichte: Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten*, Reinbek, Rowohlt.
- Jacobs, Wilhelm G. (1988), « Einleitung », Wilhelm G. Jacobs (éd.), *Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre als Handschrift für seine Zuhörer*, Hambourg, Meiner Verlag.
- Jacobs, Wilhelm G. (1991), *Johann Gottlieb Fichte*, Hambourg, Rowohlt.
- Jaeschke, Walter (1981), « Christianity and Secularity in Hegel's Concept of the State », *Journal of Religion* 61(2), pp. 127-145.
- Jaeschke, Walter (1985), « Kirche und Staat bei Hegel », *Reports on Philosophy* 9.
- Jalley, Michèle (1974), « Kant, Hegel et l'éthique », Jacques D'Hondt (éd.), *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris, PUF.
- James, David (2006), « Kant and Hegel on the Right of Rebellion », *History of Political Thought* 27(2), pp. 331-348.
- Jamme, Christoph (1990), « 'Jedes Lieblose ist Gewalt', Der junge Hegel, Hölderlin und die Dialektik der Aufklärung », Christoph Jamme & Helmut Schneider (éds.), *Der Weg zum System, Materialien zum jungen Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Jamme, Christoph & Elisabeth Weisser-Lohmann (1995), *Politik und Geschichte. Zu den Intentionen von G. W. F. Hegels Reformbill-Schrift*, *Hegel-Studien Beiheft* 35, Bonn, Bouvier.
- Janke, Wolfgang (1994), *Entgegensetzungen: Studien zu Fichte-Konfrontationen von Rousseau bis*

- Kierkegaard, *Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 4*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Janke, Wolfgang (1997), *Noche de la edad contemporánea Fichte, Novalis, Hölderlin*, Valence, Ediciones Episteme.
- Jantzen, Jörg, Internationale Schelling-Gesellschaft & Internationale J. G. Fichte-Gesellschaft (2005), *Grundlegung und Kritik der Briefwechsel zwischen Schelling und Fichte 1794-1802. Dokumentation zur Lektüretagung der Internationalen Schelling-Gesellschaft in Zusammenarbeit mit der Internationalen Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft in Leonberg 2003*, Amsterdam, Rodopi.
- Jarczyk, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière (1972), « Présentation », *G. W. F. Hegel, Science de la Logique II*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Jarczyk, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière (1973), « Sursumer/Sursomption », *Hegeliana*, Paris, PUF.
- Jarczyk, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière (1976), « Présentation », *G. W. F. Hegel, Science de la Logique*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Jarczyk, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière (1989), *Hegel: Le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Jarczyk, Gwendoline & Pierre-Jean Labarrière (1989), *Le syllogisme du pouvoir. Y a-t-il une démocratie hégélienne?*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Julia, Didier (2000), *Fichte, la question de l'homme et la philosophie la philosophie de Fichte expliquée à la lumière du grand exposé de la 'Théorie de la science de 1804'*, Paris, L'Harmattan.
- Julia, Didier (2002), *Fichte: La philosophie ou la conquête de la liberté, Ouverture philosophique*, Paris, L'Harmattan.
- Kainz, Howard P. (1988), *Paradox, Dialectic, and System: A Contemporary Reconstruction of the Hegelian Problematic*, University Park, PA, Pennsylvania State University Press.
- Kamath, Rekha (1993), *Schichten statt Geschichten: Selbst- und Fremderforschung bei Hubert Fichte, Aisthesis Essay; Bd. 3*, Bielefeld, Aisthesis Verlag.
- Kant, Immanuel (1974), *Kritik der praktischen Vernunft Werkausgabe VI*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1974), *Kritik der praktischen Vernunft Werkausgabe VII*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Kant, Immanuel (1980), *Œuvres philosophiques*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- Kant, Immanuel, Heinz Schuffenhauer, Werner Schuffenhauer & Dorothea Schuffenhauer (1984), *Pädagogisches Gedankengut bei Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Feuerbach, Pädagogische Bibliothek*, Berlin, Volk und Wissen.
- Katschthaler, Karl (2005), *Xenolektographie: Lektüren an der Grenze ethnologischen Lesens und Schreibens; Hubert Fichte und die Ethnologen, Debrecener Studien zur Literatur; Bd. 11*, Francfort-sur-le-Main/New York, NY, P. Lang.
- Kaufmann, Matthias (2001), « Zwangsrecht (§§13-16) », Jean-Christophe Merle (éd.), *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag.
- Kemper, Peter (1980), *Dialektik und Darstellung: Eine Untersuchung zur spekulativen Methode in Hegels 'Wissenschaft der Logik'*, Francfort-sur-le-Main, R. G. Fischer.
- Kervégan, Jean-François (1992), « De la démocratie à la représentation: À propos de la politique hégélienne », *Philosophie* (1).
- Kesselring, Thomas (1984), *Die Produktivität der Antinomie. Hegels Dialektik im Lichte der genetischen Erkenntnistheorie und der formalen Logik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Kimmerle, Heinz (1967), « Dokumente zu Hegels Jenaer Dozententätigkeit (1801-1807) », *Hegel-Studien* 4, pp. 21-100.
- Kimmerle, Heinz (1967), « Zur Chronologie von Hegels Jenaer Schriften », *Hegel-Studien* 4, pp. 125-176.
- Kimmerle, Heinz (1970), « Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens », *Hegel-*

Studien Beiheft 8.

- Kleinhans, Bernd (1999), *Der 'Philosoph' in der neueren Geschichte der Philosophie: 'Eigentlicher Philosoph' und 'vollendeter Gelehrter': Konkretionen des praktischen Philosophen bei Kant und Fichte, Epistemata, Reihe Philosophie; Bd. 243*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann.
- Kneller, Jane (2003), *Novalis: Fichte Studies, Cambridge Texts in the History of Philosophy*, Cambridge/New York, NY, Cambridge University Press.
- Knox, T. M. (1957), « Hegel's Attitude to Kant's Ethics », *Kant-Studien* 49(1).
- Kobusch, Theo (2006), « Person and Freedom - On the Reception of a Forgotten Tradition », *Zeitschrift für evangelische Ethik* 50(1), pp. 7-20.
- Kohler, Dietmar (1998), « Der Begriff der Geschichte in Hegels 'Phänomenologie des Geistes' », *Hegel-Studien*, pp. 35-47.
- Kohler, Dietmar (2000), « Freiheit und Geschichte in Hegels 'Phänomenologie des Geistes' und Schellings *Freiheitsschrift* », *Hegel-Studien*, pp. 105-122.
- Kojève, Alexandre (1947), *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard.
- Köllhofer, Hanna (2002), *Akustische Imitationen: Einführung in das Hörspiel, 'Ich würde ein...' von Hubert Fichte*, St. Ingbert, Röhrig Universitätsverlag.
- Kondylis, Panajotis (1979), *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Kosok, M. (1984), « The Dynamics of Hegelian Dialectics, and Non-linearity in the Sciences », R. S. Cohen & M. W. Wartofsky (éds.), *Hegel and the Sciences*, Princeton, D. Reidel Publishing Co.
- Koyré, Alexandre (1971), « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, Gallimard.
- Kozu, Kunio (1988), *Das Bedürfnis der Philosophie. Ein Überblick über die Entwicklung des Begriffskomplexes 'Bedürfnis', 'Trieb', 'Streben' und 'Begierde' bei Hegel*, *Hegel-Studien Beiheft 30*, Bonn, Bouvier.
- Krombach, Heinz (1997), « Dialectic as the Philosophical Science of Socio-Historical Relations », *Millennium-Journal of International Studies* 26(2).
- Krumpel, Heinz (1972), *Zur Moralphilosophie Hegels*, Berlin, VEB Deutscher Verlag der Wissenschaften.
- Kühn, Rolf (2004), *Anfang und Vergessen. Phänomenologische Lektüre des deutschen Idealismus. Fichte, Schelling, Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Kuhne, Frank (2007), *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte: Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie, Paradeigmata; 27*, Hambourg, Meiner Verlag.
- La Vopa, Anthony J. (2001), *Fichte: The Self and the Calling of Philosophy, 1762-1799*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Labarrière, Pierre-Jean (1968), *Structures et mouvement dialectique dans la 'Phénoménologie de l'esprit' de Hegel*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Labarrière, Pierre-Jean (1979), « La sursumption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue. Comment gérer cet héritage hégélien? », *Revue de métaphysique et de morale* 84(1).
- Labarrière, Pierre-Jean (1979), *Introduction à la lecture de la 'Phénoménologie de l'esprit'*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Labarrière, Pierre-Jean (1986), « Histoire et liberté: Les structures intemporelles du procès de l'essence », *Hegeliiana*, Paris, PUF.
- Labarrière, Pierre-Jean (1989), « De la raison comme histoire. Une confrontation avec Hegel », *Archives de Philosophie* (52).
- Labarrière, Pierre-Jean & Gwendoline Jarczyk (1972), « Présentation », *G. W. F. Hegel, Science de la Logique II*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Labarrière, Pierre-Jean & Gwendoline Jarczyk (1973), « Sursumer/Sursumption », *Hegeliiana*, Paris, PUF.

- Labarrière, Pierre-Jean & Gwendoline Jarczyk (1976), « Présentation », *G. W. F. Hegel, Science de la Logique*, Paris, Aubier-Montaigne.
- Lachs, John (1997), « Fichte's 'Wissenschaftslehre' of 1794 », *International Studies in Philosophy* 29(1), pp. 149-150.
- Lamb, Andrew W. (1997), « Fichte's 'Introductions' as Introductions to Certainty ('Wissenschaftslehre') », *Idealistic Studies* 27(3), pp. 193-215.
- Lardic, Jean-Marc (2003), *Fichte: Idéalisme, politique et histoire. Actes du colloque organisé par le centre alpin de philosophie allemande, Recherches sur la philosophie et le langage, no. 22*, Paris, J. Vrin.
- Lardic, Jean-Marie (1989), « La contingence chez Hegel », Jean-Marie Lardic (éd.), *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Paris, Actes Sud.
- Larouche-Tanguay, Camillia (1985), Recension de « Hegel et la société » de Jean-Pierre Lefebvre & Pierre Macherey (coll. « Philosophies », 4), Paris, PUF, *Laval théologique et philosophique* 41(2), Québec, pp. 262-263.
- Lauer, Quentin (1976), *A Reading of Hegel's Phenomenology of Spirit*, New York, NY, Fordham University Press.
- Lauth, Reinhard (1967), « Die erste philosophische Auseinandersetzung zwischen Fichte und Schelling 1795-1797 », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 21, pp. 341-367.
- Lauth, Reinhard (1994), *Vernünftige Durchdringung der Wirklichkeit: Fichte und sein Umkreis*, Neuried, Ars Una.
- Lavoie, Michel (1984), « Hegel et le 'tribunal du monde' », *Laval théologique et philosophique* 40(2), Québec, pp. 175-185.
- Lebrun, Gérard (1972), *La patience du Concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard.
- Leibniz (1990), *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Paris, GF-Flammarion.
- Limnatis, Nectarios G. (2006), « Reason and Understanding in Hegelian Philosophy », *Southern Journal of Philosophy* 44(4), pp. 607-627.
- Loheide, Bernward (2000), *Fichte und Novalis. Transzendentalphilosophisches Denken im romantisierenden Diskurs*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Losurdo, Domenico (1992), *Hegel et les libéraux. Liberté-Égalité-État*, Paris, PUF.
- Löwith, Karl (1970), « Philosophische Weltgeschichte? », *Mercur* 9(269).
- Lukács, Georg (1973), *Der junge Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Lumsden, Simon (2004), « Fichte's striving subject », *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy* 47(2), pp. 123-142.
- Lütterfelds, Wilhelm (1982), *Bin ich nur öffentliche Person?: E. Tugendhats Idealismuskritik (Fichte) - Ein Anstoß zur transzendentalen Sprachanalyse (Wittgenstein)*, Monographien zur philosophischen Forschung; Bd. 211, Königstein im Taunus, Forum Academicum.
- Lütterfelds, Wilhelm (1989), *Fichte und Wittgenstein: Der thetische Satz, Deutscher Idealismus; Bd. 16*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Lütterfelds, Wilhelm (2006), *Das Erklärungsparadigma der Dialektik: Zur Struktur und Aktualität der Denkform Hegels*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann.
- Maesschalck, Marc (1996), *Droit et création sociale chez Fichte. Une philosophie moderne de l'action politique*, Louvain/Paris, Bibliothèque philosophique de Louvain 44, Éditions de l'Institut Supérieur de Philosophie Louvain-la-Neuve, Éditions Peeters.
- Maesschalck, Marc (2000), *Religion et identité culturelle chez Fichte*, Hildesheim, Olms.
- Marcuse, Herbert (1972), *L'ontologie de Hegel et la théorie de l'historicité*, Paris, Gallimard.
- Marcuse, Herbert (1985), *Vernunft und Revolution. Hegel und die Entstehung der Gesellschaftstheorie*, Darmstadt, Luchterhand.
- Martelli, Paolo (1998), « The Power of Rational Speculation, in Hegel's 'On the Scientific Ways of Treating Natural Law' », *Historica* 51(4), pp. 159-172.
- Martin, Wayne M. (1995), « Fichte's 'Wissenschaftslehre' of 1794: A Commentary on Part I

- (Seidel, George Joseph) », *Journal of the History of Philosophy* 33(4), pp. 693-695.
- Martin, Wayne M. (1996), « Zu den Zielen von Fichtes Jenaer Wissenschaftslehre », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 44(3) (1996); 409-428.
- Martin, Wayne M. (2003), « Nothing More or Less Than Logic: General Logic, Transcendental Philosophy, and Kant's Repudiation of Fichte's 'Wissenschaftslehre' », *Topoi International Review of Philosophy* 22(1), pp. 29-39.
- Masullo, Aldo (1986), *Fichte, l'intersoggettività e l'originario*, *Filosofia e sapere storico*, Naples, Guida.
- Masullo, Aldo & Giuseppe Cantillo (2005), *Lezioni sull'intersoggettività: Fichte e Husserl, Vedere e pensare*, Naples, Editoriale Scientifica.
- Masullo, Aldo & Marco Ivaldo (1995), *Filosofia trascendentale e destinazione etica: indagini su Fichte, Fichtiana*, 4, Milan, Guerini e associati.
- Mau, Leonore & Ronald Kay (1996), *Hälfte des Lebens: Leonore Mau, Hubert Fichte: Eine fotografische Elegie*, *Schriftenreihe der Hamburgischen Kulturstiftung, Bd. 4*, Hambourg, Dölling und Galitz.
- Medina Cepero & Juan Ramón (2001), *Fichte a través de los 'Discursos a la nación alemana'*, Barcelone, Ediciones Apóstrofe.
- Meier, Gerald (1993), *Schiller und Fichte: Die Unterscheidung des Menschen von sich selbst als Thema der philosophischen Aufgabe im Denken der Freiheit des Selbstbewusstseins*, *Europäische Hochschulschriften, Bd. 410*, Francfort-sur-le-Main/New York, NY, P. Lang.
- Merle, Jean-Christophe (1997), *Justice et progrès. Contribution à une doctrine du droit économique et social*, Paris, PUF.
- Merle, Jean-Christophe (2001), *Johann Gottlieb Fichte, Grundlage des Naturrechts, Klassiker Auslegen; Bd. 24*, Berlin, Akademie Verlag.
- Merleau-Ponty, Maurice (1968), « Le concept de Nature », *Résumés de cours, Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard.
- Minnigerode, Bernhard (2003), *Die transzendentalen Kategoriensysteme von Kant und von Fichte, Philosophie in der Blauen Eule, Bd. 58*, Essen, Die Blaue Eule.
- Minnigerode, Bernhard (2005), *Das Ding an sich in der Kant'schen, Fichte'schen und Hegel'schen Philosophie*, Essen, Die Blaue Eule.
- Mittmann, Jörg-Peter (1993), *Das Prinzip der Selbstgenussheit: Fichte und die Entwicklung der nachkantischen Grundsatzphilosophie*, *Athenäums Monografien, Philosophie, Bd. 270*, Bodenheim, Athenäum.
- Moneghan, Paul. A. (2002), « Foundations of natural right according to the principles of the 'Wissenschaftslehre' », *History of Political Thought* 23(4), pp. 693-694.
- Moneghan, Paul. A. (2005), « New essays on Fichte's Later Jena 'Wissenschaftslehre' », *History of Political Thought* 26(2), pp. 374-376.
- Montesquieu (1979), *De l'esprit des lois*, Paris, Flammarion.
- Müller, Christian (2006), *Wille und Gegenstand - Die idealistische Kritik der kantischen Besitzlehre, Quellen und Studien zur Philosophie*, Berlin/New York, NY, Walter de Gruyter.
- Nagasawa, Kunihiko (1987), *Das Ich im deutschen Idealismus und das Selbst im Zen-Buddhismus: Fichte und Dogen*, Fribourg, Karl Alber.
- Nancy, Jean-Luc (1973), *La Remarque spéculative*, Paris, Galilée.
- Nancy, Jean-Luc (1981), « La juridiction du monarque hégélien », *Rejoindre le politique*, Paris, Galilée.
- Navickas, Joseph L. (1976), *Consciousness and Reality: Hegel's Philosophy of Subjectivity*, La Haye, Nijhoff.
- Neuhouser, Frederick (1990), *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Neuhouser, Frederick (2001), « The Efficacy of the Rational Being (First Proposition: §1) »,

- Jean-Christophe Merle (éd.), *Johann Gottlieb Fichte: Grundlage des Naturrechts*, Berlin, Akademie Verlag.
- Nusser, Karl-Heinz (1981), « Das Kriterium der Moralität und die sittliche Allgemeinheit. Zur Bestimmung von Moralität und Rechtsbegründung bei Kant und Hegel », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35.
- O'Donohue, John (1993), *Person als Vermittlung - Die Dialektik von Individualität und Allgemeinheit in Hegels 'Phänomenologie des Geistes'*, Tübinger Studien zur Theologie und Philosophie – Band 4, Mayence, Matthias-Grünewald Verlag.
- Obraz, Melanie (2001), *Der Begriff Gottes und das gefühlsmäßige Erfassen des Göttlichen bei Fichte und Schleiermacher*, Münsteraner Philosophische Schriften; Bd. 10, Münster, LIT Verlag.
- Oeser, Erhard (1965), *Die antike Dialektik in der Spätphilosophie Schellings; Ein Beitrag zur Kritik des Hegelschen Systems, Überlieferung und Aufgabe 1*, Vienne, Oldenbourg.
- Oesterreich, Peter Lothar (1997), *Das gelehrte Absolute: Metaphysik und Rhetorik bei Kant, Fichte und Schelling*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Oesterreich, Peter Lothar & Hartmut Traub (2006), *Der ganze Fichte: Die populäre, wissenschaftliche und metaphilosophische Erschließung der Welt*, Stuttgart, Kohlhammer.
- Ottmann, Henning (1977), *Individuum und Gemeinschaft bei Hegel*, Berlin/New York, NY, Walter de Gruyter.
- Parménide (1955), *Le poème*, Paris, PUF.
- Pelczynski, Zbigniew A. (1971), « The Hegelian Conception of the State », Zbigniew A. Pelczynski (éd.), *Hegel's Political Philosophy: Problems and Perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pellerin, Daniel (2004), « Hegel on Ethics and Politics », *Canadian Journal of Political Science* (37), pp. 61-110.
- Pendlebury, Gary (2006), *Action and Ethics in Aristotle and Hegel: Escaping the Malign Influence of Kant*, Aldershot, Ashgate.
- Peperzak, Adrien (1982), *Religion et politique dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF.
- Petersen, Thomas (1991), « Religion civile, Volksreligion und Protestantismus », Hans Friedrich Fulda & Rolf-Peter Horstmann (éds.), *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Petry, John Petry (1987) « Hegel und die Naturwissenschaften », Frommann-Holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Philonenko, Alexis (1966), *La liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, J. Vrin.
- Philonenko, Alexis (1984), *L'œuvre de Fichte*, Paris, J. Vrin.
- Philonenko, Alexis (1993), *Lecture de la 'Phénoménologie' de Hegel*, Paris, J. Vrin.
- Philonenko, Alexis (1997), *Métaphysique et politique chez Kant et Fichte, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série*, Paris, J. Vrin.
- Pinkard, Terry P. (1988), *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility*, Philadelphia, PA, Temple University Press.
- Pinkard, Terry P. (2000), *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Pippin, Robert B. (1978), « Hegel's Metaphysics and the Problem of Contradiction », *Journal of the History of Philosophy* 16.
- Pippin, Robert B. & Otfried Höffe (2004), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Plamenatz, John (1971), « History as the Realization of Freedom », Z. A. Pelczynski (éd.), *Hegel's Political Philosophy. Problems and perspectives*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Plant, Raymond (1982), « Dialectics, Politics and Economics: Aspects of Hegel's Political Thought », *Revue internationale de philosophie* (36).
- Pöggeler, Otto (1966), *Die Komposition der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier.
- Pöggeler, Otto (1973), « Hegels philosophische Anfänge », Dieter Henrich (éd.), *Der Weg*

- zum System, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Pöggeler, Otto (1973), *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Fribourg/Munich, Karl Alber.
- Pöggeler, Otto (1978), « Hegel et Machiavel: Renaissance italienne et idéalisme allemand », *Archives de Philosophie* 41.
- Pöggeler, Otto (1981), « L'Éthique dans la philosophie pratique de Hegel », *Laval revue théologique et philosophique*, 37 (3), pp. 259-281.
- Pöggeler, Otto (1985), « L'interprétation hégélienne du judaïsme », *Études hégéliennes*, Pierre Garniron (éd.), Paris, J. Vrin.
- Pöggeler, Otto (1990), « Hegels philosophische Anfänge », Christoph Jamme & Helmut Schneider (éds.), *Der Weg zum System, Materialien zum jungen Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Pong, Wen-berng, *Das Verhältnis des kategorischen Imperativs und des Gewissens bei Fichte*, Francfort-sur-le-Main/New York, NY, P. Lang.
- Portier, Sylvain (2005), *Fichte et le dépassement de la chose en soi: 1792-1799, Ouverture philosophique*, Paris, L'Harmattan.
- Pozzo, Riccardo (1990), « 'Bourgeois' oder 'citoyen'? Zu Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft », Karl-Otto Apel (éd.), *Gedenkschrift für K.-H. Ilting*, Stuttgart.
- Pozzo, Riccardo (2004), « Apperception and Imagination: The Confrontation with Kant's Theoretical Philosophy in Fichte's early 'Wissenschaftslehre' », *Review of Metaphysics* 57(3), pp. 618-619.
- Prier, Raymond Adolph (1976), *Archaic Logic: Symbol and Structure in Heraclitus, Parmenides, and Empedocles*, La Hague, Mouton & Co.
- Punzi, Antonio (1998), *Il dominio della comunicazione e la comunità assente: riflessioni filosofico-giuridiche su Adorno e Fichte*, Turin, G. Giappichelli.
- Punzi, Antonio (2000), *L'intersoggettività originaria la fondazione filosofica del diritto nel primo Fichte*, Turin, G. Giappichelli.
- Quelquejeu, Bernard (1973), *La volonté dans la philosophie de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil.
- Radrizzani, Ives (1993), *Vers la fondation de l'intersubjectivité chez Fichte. Des principes à la Nova methodo*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série, Paris, J. Vrin.
- Radrizzani, Ives (1997), « Die 'Erste Wissenschaftslehre' of Fichte - Introduction and Translation into French », *Archives de Philosophie* 60(4), pp. 615-658.
- Radrizzani, Ives (1997), *Fichte et la France*, Bibliothèque des Archives de Philosophie, Nouvelle série 62, Paris, Beauchesne.
- Radrizzani, Ives (2006), *Fichte lecteur de Machiavel: Un nouveau Prince contre l'occupation napoléonienne*, Schwabe philosophica; 11, Bâle, Schwabe.
- Rametta, Gaetano (1995), *Le strutture speculative della dottrina della scienza. Il pensiero di J. G. Fichte negli anni 1801-1807*, Genève, Pantograf.
- Redlich, Dieter (1999), *Die 'Umkehrung' der Hegelschen Dialektik: Programme idealistischer und materialistischer Dialektik*, Berne, P. Lang.
- Reinhold, Carl Leonhard (1802), « Beiträge zur leichteren Übersicht des Zustandes der Philosophie beim Angange des 19. Jahrhunderts », *Kritisches Journal der Philosophie* (1-3).
- Rempel, Henry D. (1976), « On Forcing People to be Free », *Ethics*, 87(1).
- Renaut, Emmanuel (2001), *Hegel, la naturalisation de la dialectique*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Nouvelle série, Paris, J. Vrin.
- Renaut, Alain (1984), « Présentation » dans Johann Gottlieb Fichte (éd.), *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, Paris, PUF.
- Renaut, Alain (1986), *Le Système du droit. Philosophie et droit dans la pensée de Fichte*, Paris, PUF.
- Riedel, Manfred (1970), *Bürgerliche Gesellschaft und Staat bei Hegel*, Berlin, Luchterhand.
- Riedel, Manfred (1975), « Hegels Begriff der bürgerlichen Gesellschaft und das Problem

- seines geschichtlichen Ursprungs », Manfred Riedel (éd.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie; Bd. 1*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Riedel, Manfred (1978), *Hegels Kritik des Naturrechtes, Hegel-Studien*, Bonn, Bouvier.
- Riedel, Manfred (1982), *Tradition und Revolution in Hegels 'Philosophie des Rechts' zwischen Tradition und Revolution: Studien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Riedel, Manfred (1990), *Hegel und die antike Dialektik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Riley, Patrick (1982), *Will and Political Legitimacy: A Critical Exposition of Social Contract Theory in Hobbes, Locke Rousseau, Kant, and Hegel*, Cambridge, MA, Harvard University Press.
- Riobó González, Manuel (1988), *Fichte, filósofo de la intersubjetividad*, Barcelona, Herder.
- Ripalda, José María (1990), « Aufklärung beim frühen Hegel », Christoph Jamme & Helmut Schneider (éds.), *Der Weg zum System. Materialien zum jungen Hegel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Ritter, Joachim (1965), *Hegel und die französische Revolution*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Ritter, Joachim (1969), *Moralität und Sittlichkeit. Zu Hegels Auseinandersetzung mit der kantischen Ethik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Rockmore, Tom (1986), *Hegel's Circular Epistemology*, Bloomington, IN, Indiana University Press.
- Rockmore, Tom (1987), « Fichte, J. G. Transcendental Philosophy of Nature According to the Principles of His 'Wissenschaftslehre' », *Journal of the History of Philosophy* 25(3), pp. 455-456.
- Rockmore, Tom (1992), *Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Avant et après*, Paris, Criterion.
- Rockmore, Tom (1993), *Before and after Hegel. A Historical Introduction to Hegel's Thought*, Indianapolis/Cambridge, Hackett Publishing Co.
- Rockmore, Tom & Daniel Breazeale (1996), *New Perspectives on Fichte*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Röhr, Sabine (1985), *Hubert Fichte, poetische Erkenntnis: Montage, Synkretismus, Mimesis*, Göttingen, Herodot.
- Rohs, Peter (1991), *Johann Gottlieb Fichte*, Munich, C. H. Beck.
- Römpp, Georg (1999), *Ethik des Selbstbewusstseins. Der Andere in der idealistischen Grundlegung der Philosophie: Kant, Fichte, Schelling, Hegel, Philosophische Schriften; Bd. 31*, Berlin, Duncker & Humblot.
- Rosen, Stanley (1974), *G. W. F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom*, London/New Haven, CT, Yale University Press.
- Rosenkranz, Karl (1844), *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Berlin, Duncker und Humblot.
- Rotta, Graziella (1995), *La 'idea Dio': Il pensiero religioso di Fichte fino all'Atheismustreit*, Genève, Pantograf.
- Rousseau, Jean-Jacques (1966), *Œuvres complètes*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- Ruby, Christian (1991), *L'individu saisi par l'État. Lien social et volonté chez Hegel*, Paris, Éditions du Félin.
- Sallis, John (1987), *Spacings of Reason and Imagination in Texts of Kant, Fichte, Hegel*, Chicago, IL, University of Chicago Press.
- Sarlemijn, Andries (1971), *Hegelsche Dialektik*, Berlin/New York, NY, Walter de Gruyter.
- Schäfer, Rainer (2001), « Die Dialektik und ihre besonderen Formen in Hegels Logik », *Hegel-Studien Beiheft* 45, Hambourg, Meiner Verlag.
- Schefer, Olivier (2000), « Les Fichte-Studien de Novalis et la Tathandlung à l'épreuve de la transcendance », *Études Philosophiques* (1), pp. 55-74.
- Schelling, Friedrich W. J. (1914), *Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, Leipzig, Meiner Verlag.

- Schelling, Friedrich W. J. (1927), « Allgemeine Übersicht der neuesten philosophischen Literatur », *Werke I*, Berlin, C.H. Beck.
- Schelling, Friedrich W. J. (1927), *Von der Weltseele*, *Werke I*, Berlin, C.H. Beck.
- Schelling, Friedrich W. J. (1985), « 'Einleitung' zu den Ideen zu einer Philosophie der Natur », Manfred Frank (éd.), *Ausgewählte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich W. J. (1985), « Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt », Manfred Frank (éd.), *Ausgewählte Schriften, Band I*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich W. J. (1985), « Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen », Manfred Frank (éd.), *F. W. J. Schelling, Ausgewählte Schriften*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich W. J. (1985), *System des transzendenten Idealismus, Werke II, Ausgewählte Schriften, Tome 2*, Manfred Frank, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Schelling, Friedrich W. J. & Manfred Schröter (1927), *Darstellung eines Systems der Philosophie 1856-1861 VII, Schellings Werke, nach der Originalausgabe in neuer Anordnung*, Munich, C.H. Beck et Oldenbourg.
- Schelling, Friedrich W. J., Johann Gottlieb Fichte & Hartmut Traub (2001), *Schelling-Fichte Briefwechsel*, Neuried, Ars Una.
- Schelling, Friedrich W. J. (1927), *Briefe I, Werke Münchner Jubiläumsdrucke*, Munich, C.H. Beck.
- Schild, Wolfgang (1981), « Der Strafrechtsdogmatische Begriff der Zurechnung in der Rechtsphilosophie Hegels », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 35.
- Schiller, Friedrich (1943), *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, Robert Leroux (trad.), Paris, Aubier-Montaigne.
- Schiller, Friedrich & Johann Gottlieb Fichte (1847), *Schiller's und Fichte's Briefwechsel*, Berlin, Verlag von Veith und Comp.
- Schleiermacher, Friedrich (1838), *Dritte Abtheilung zur Philosophie II, Sämtliche Werke*, Berlin.
- Schmidt, Alain. (2002), « Understanding clarification - Fichte's 'Wissenschaftslehre' of 1804 as a criticism on the assumption of drawn conclusions from our knowledge and as a philosophy of consciousness », *Zeitschrift für philosophische Forschung* 56(4), pp. 622-625.
- Schmidt, Friedrich W. (1971), *Zum Begriff der Negativität bei Schelling und Hegel*, Stuttgart, J. B. Metzler Verlag.
- Schmidt, Steffen (2007), *Hegels System der Sittlichkeit*, Berlin, Akademie Verlag.
- Schmied-Kowarzik, Wolfdietrich (1996), *Von der wirklichen, von der seyenden Natur - Schellings Ringen um eine Naturphilosophie in Auseinandersetzung mit Kant, Fichte und Hegel, Schellingiana; Bd. 8*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Schmitz, Hermann (1992), *Die entfremdete Subjektivität: Von Fichte zu Hegel*, Bonn, Bouvier.
- Schnadelbach, Holger (2006), « Hegels Erben », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 54(5), pp. 801-816.
- Schneider, Anatol (2001), *Personalität und Wirklichkeit: Nachidealistische Schellingrezeption bei Immanuel Hermann Fichte und Christian Hermann Weisse (Epistemata), Reihe Philosophie; Bd. 293*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann.
- Schoeller, Wilfried F. (2005), *Hubert Fichte und Leonore Mau: Der Schriftsteller und die Fotografin - Eine Lebensreise*, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer.
- Schotky, Richard (1995), *Untersuchungen zur Geschichte der staatsphilosophischen Vertragstheorie im 17. und 18. Jahrhundert (Hobbes, Locke, Rousseau und Fichte) mit einem Beitrag zum Problem der Gewaltenteilung bei Rousseau und Fichte, Fichte-Studien-Supplementa; Bd. 6*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Schrader, Wolfgang H. (1972), *Empirisches und absolutes Ich. Zur Geschichte des Begriffs Leben in der Philosophie J. G. Fichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.

- Schrader, Wolfgang H. (1997), *Anfänge und Ursprünge: Zur Vorgeschichte der Jenaer Wissenschaftslehre, Fichte-Studien, Bd. 9*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Schrader, Wolfgang H. (1997), *Die Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre von 1794/95 und der transzendente Standpunkt: 200 Jahre Wissenschaftslehre, Fichte-Studien; Bd. 10*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Schrader, Wolfgang H. (1997), *Materiale Disziplinen der Wissenschaftslehre: Zur Theorie der Gefühle Fichte-Studien; Bd. 11*, Amsterdam/Atlanta, GA, Rodopi.
- Schrader, Wolfgang H., *Die Spätphilosophie J. G. Fichtes, Fichte-Studien; Bd. 17-18*, Amsterdam, Rodopi.
- Schuffenhauer, Heinz (1985), *Johann Gottlieb Fichte*, Cologne, Pahl-Rugenstein.
- Schüler, Gisela (1963), « Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften », *Hegel-Studien 2*.
- Schulz, Hans (1918), *Aus Fichtes Leben Briefe und Mitteilungen zu einer künftigen Sammlung von Fichtes Briefwechsel*, Berlin, Reuther.
- Schulz, Walter (1968), « Der Briefwechsel Fichtes und Schellings: Vorbemerkung », Walter Schulz (éd.), *Fichte-Schelling Briefwechsel*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Schurr, Adolf (1974), *Philosophie als System bei Fichte, Schelling und Hegel*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Seba, Jean-Renaud (1980), « Histoire et fin de l'histoire dans la 'Phénoménologie de l'Esprit' de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, 85(1), pp. 27-47.
- Sedgwick, Sally S. (2000), *The Reception of Kant's Critical Philosophy: Fichte, Schelling and Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Seidel, Helmut (1997), *Johann Gottlieb Fichte zur Einführung*, Hambourg, Junius.
- Senz, Wolfgang (2004), *Konrad Lorenz und Johann G. Fichte: Ein Vergleich im Lichte des Entwicklungsgedanken*, Francfort-sur-le-Main/New York, NY, P. Lang.
- Serrano, Vicente (2004), *Metafísica y filosofía trascendental en el primer Fichte, Colección Leibnizius politechnicus; no. 9*, Valence, Universidad Politécnica de Valencia.
- Sichirollo, Livio (1974), « Sur Hegel et le monde grec », Jacques d'Hondt (éd.), *Hegel et la pensée grecque*, Paris, PUF.
- Siemek, Marek J. (1984), *Die Idee des Transzendentalismus bei Fichte und Kant, Schriften zur Transzendentalphilosophie; Bd. 4*, Hambourg, Meiner Verlag.
- Siep, Ludwig (1978), « Johann Gottlieb Fichte, Grundriss des Eigentümlichen der Wissenschaftslehre (1795) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60(1), pp. 84-86.
- Siep, Ludwig (1978), « Johann Gottlieb Fichte, Versuch einer neuen Darstellung der Wissenschaftslehre (1797-98) », *Archiv für Geschichte der Philosophie* 60(1), pp. 84-86.
- Siep, Ludwig (1986), « Hegels Theorie der Gewaltenteilung », Hans-Christian Lucas & Otto Pöggeler (éds.), *Hegels Rechtsphilosophie im Zusammenhang der europäischen Verfassungsgeschichte*, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog.
- Siep, Ludwig (2004), « Constitution, Fundamental Rights and Social Welfare in Hegel's 'Philosophy of Right' », Robert B. Pippin & Otfried Höffe (éds.), *Hegel on Ethics and Politics*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Sloterdijk, Peter (1989), *Eurotaoismus. Kritik der politischen Kinetik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Sobotka, Milan (2003), « Fichte's Critique of Descartes' 'cogito' », *Filosoficky Casopis* 51(5), pp. 815-823.
- Soller, Alois K. (1989), *Friedrich Nietzsche und das Leiden am Nichts: Mit Exkursen zu J. G. Fichte, Pascal und de Sade, Deutsche Hochschulédition; 12*, Munich, Ars Una.
- Soto, José Alberto (1982), *Antonio Rosmini, crítico del idealismo trascendental (Kant-Fichte-Schelling-Hegel)*, San José, Costa Rica, Editorial Universidad Estatal a Distancia.
- Souche-Dagues, Denise (1986), *Le cercle hégélien*, Paris, PUF.
- Souche-Dagues, Denise (1990), *Hégélianisme et dualisme. Réflexions sur le phénomène*, Paris, J.

- Vrin.
- Spaemann, Robert (1972), « Moral und Gewalt », Manfred Riedel (éd.), « Rehabilitierung der praktischen Philosophie, Bd. I », Fribourg, Rombach.
- Spinoza (1954), *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- Städtler, Michael (2003), *Die Freiheit der Reflexion. Zum Zusammenhang der praktischen mit der theoretischen Philosophie bei G. W. F. Hegel, Thomas von Aquin und Aristoteles*, Berlin, Akademie Verlag.
- Stallmach, Josef (1959), *Dynamis und Energeia. Untersuchung am Werk des Aristoteles zur Problemgeschichte von Möglichkeit und Wirklichkeit*, Meisenheim am Glan, Anton Hain.
- Stanchina, Gabriella (2002), *Il limite generante: analisi delle Fichte Studien di Novalis*, Milan, Guerini e associati.
- Stanguennec, André (1985), *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF.
- Stillman, Peter G. (1987), *Hegel's Philosophy of Spirit*, Albany, NY, State University of New York Press.
- Stolzenberg, Jürgen (1995), « Fichtes Begriff des praktischen Selbstbewusstseins », Wolfram Högbe (éd.), *Fichtes Wissenschaftslehre 1794. Philosophische Resonanzen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Surber, Jean Paul (1975), « Hegel's Speculative Sentence », *Hegel-Studien* 10.
- Taber, John A. (1983), *Transformative Philosophy: A Study of Sankara, Fichte, and Heidegger*, Honolulu, University of Hawaii Press.
- Taylor, Charles (1975), *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Taylor, Charles (1976), « The Opening Arguments of the 'Phenomenology of Spirit' », Alisdair Macintyre (éd.), *Hegel. A Collection of Critical Essays*, New York.
- Taylor, Charles (1979), *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Teichert, Torsten (1987), *Herzschlag außen. Die poetische Konstruktion des Fremden und des Eigenen im Werk von Hubert Fichte*, Francfort-sur-le-Main, S. Fischer Taschenbuch.
- Tejada, Jesús (2002), *Acción y conocimiento en el Fichte de Jena, Serie Reflexiones*, Huelva, Hergué Editorial.
- Therien, C. (2003), « The Enlightenment and Dialectics », *Revue philosophique de Louvain* 101(4), pp. 568-592.
- Theunissen, Michael (1970), *Hegels Lehre vom absoluten Geist als theologisch-politischer Traktat*, Berlin, Walter de Gruyter.
- Theunissen, Michael (1978), « Begriff und Realität. Hegels Aufhebung des metaphysischen Wahrheitsbegriffs », Rolf-Peter Horstmann (éd.), *Seminar: Dialektik in der Philosophie Hegels*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Theunissen, Michael (1980), *Sein und Schein. Die kritische Funktion der Hegelschen Logik*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Thiel, Christian (1972), *Grundlagenkrise und Grundlagenstreit*, Anton Hain, Meisenheim am Glan.
- Thomas-Fogiel, Isabelle (1999), « L'Essai comme partie et reflet de la totalité de la doctrine de la science », Isabelle Thomas-Fogiel (éd.), *Fichte, Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1797-1798*, Paris, J. Vrin.
- Thomas-Fogiel, Isabelle (1999), « Présentation », Isabelle Thomas-Fogiel (éd.), *Nouvelle présentation de la doctrine de la science 1779-1798*, Paris, J. Vrin.
- Thomas-Fogiel, Isabelle (2000), *Critique de la représentation. Études sur Fichte*, Paris, J. Vrin.
- Thomas-Fogiel, Isabelle (2004), *Fichte*, Paris, J. Vrin.
- Tilliette, Xavier (1968), « Hegel et Schelling à Iéna », *Revue de métaphysique et de morale* (2).
- Tilliette, Xavier (1970), *Schelling: Une philosophie en devenir, Bibliothèque d'histoire de la philosophie*, Paris, J. Vrin.
- Tilliette, Xavier (1980), « Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings », Dieter Henrich & Klaus

- Düsing (éds.), *Hegel in Jena*, Bonn.
- Tilliette, Xavier (1982), « Fichte Wissenschaftslehre System Presented in Editions after 1801-02 », *Archives de Philosophie* 45(3), pp. 484-485.
- Tilliette, Xavier (1999), *Schelling Biographie*, Paris, Calmann-Lévy.
- Tilliette, Xavier (2002), *La mythologie comprise: Schelling et l'interprétation du paganisme. Suivi de trois essais concernant l'origine*, Bibliothèque d'histoire de la philosophie, Paris, J. Vrin.
- Tilliette, Xavier (2003), *Fichte, la science de la liberté*, Paris, J. Vrin.
- Tolstoï, Léon (1966), *Guerre et paix*, Bibliothèque de la Pléiade, Paris, Gallimard.
- Traub, Hartmut (2001), *Schelling-Fichte Briefwechsel*, Neuried, Ars Una.
- Traub, Hartmut (2003), *Zur Wissenschaftslehre: Beiträge zum vierten Kongress der Internationalen Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft in Berlin 3.-8. Oktober 2000*, Fichte-Studien, Bd. 20, Amsterdam/New York, NY, Rodopi.
- Treder, Hans-Jürgen (1981), *Hegel zur Untersuchung des mathematischen Zugriffs zur Wirklichkeit*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Uerlings, Herbert (1997), *Poetiken der Interkulturalität. Haiti bei Kleist, Seghers, Müller, Buch und Fichte, Untersuchungen zur deutschen Literaturgeschichte; Bd. 92*, Tübingen, Niemeyer.
- Ulrich, Carmen (2004), *Sinn und Sinnlichkeit des Reisens: Indien(be)schreibungen von Hubert Fichte, Günter Grass und Josef Winkler*, Munich, Iudicium.
- Unterburger, Klaus (1999), *Determinismuswiderlegung in der kritischen Philosophie Immanuel Kants und bei Johann Gottlieb Fichte in der Phase bis 1796*, Neuried, Ars Una.
- Vazjulin, Viktor A. (2005), « Entwicklung systematisch denken: Ein Vergleich des Systems der dialektischen Logik bei Hegel und Marx », *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 53(2), pp. 203-218.
- Verene, D. P. (1971), *Hegel's Account of War*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Verweyen, Hansjürgen (1975), *Recht und Sittlichkeit in J. G. Fichtes Gesellschaftslehre* Fribourg/Munich, Karl Alber.
- Vetö, Miklos (1998), *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand I, Tome 1*, Paris, Jérôme Millon.
- Vetö, Miklos (1998), *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand II, Tome 2*, Paris, Jérôme Millon.
- Vetö, Miklos (2001), *Fichte: De l'action à l'image*, Paris, L'Harmattan.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (2005), « 'Wirklichkeit' or effective reality in 'Principes de la Philosophie du Droit' by Hegel », *Revue philosophique de Louvain* 103(3), pp. 347-363.
- Vieillard-Baron, Jean-Louis (2007), « La tragédie de la vie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger* 132(1).
- Vigneault, Luc (2006), « La reconnaissance comme puissance spéculative du pacte social. Réflexion sur la lecture hégélienne de Hobbes », *Revista de Filosofia* 31(1), pp. 75-99.
- Vincenti, Luc (1992), *Éducation et liberté: Kant et Fichte*, *Philosophies*, 37, Paris, PUF.
- Vincenti, Luc (1997), *Pratique et réalité dans les philosophies de Kant et de Fichte*, *Collection : Philosophie-épistémologie*, Paris, Kimé.
- Vincenti, Luc (2000), *Le système de l'éthique, Fichte, Philo-œuvres*, Paris, Ellipses.
- Vitiello, Vincenzo (1979), *Dialettica ed ermeneutica: Hegel e Heidegger*, *Esperienze* 61, Naples, Guida.
- Voigts, Manfred (2003), *Wir sollen alle kleine Fichtes werden! Johann Gottlieb Fichte als Prophet der Kultur-Zionisten*, Berlin, Philo Verlag.
- Vollmers, Burkhard (1995), *Dialektische Variationen. Eine Einführung in die Philosophie von Heraklit, Hegel, Marx und Piaget*, *Europäische Hochschulschriften. Reihe XX, Philosophie*, Francfort-sur-le-Main/New York, NY, P. Lang.
- Von Bogdandy, Armin (1989), *Hegels Theorie des Gesetzes*, Fribourg/Munich, Karl Alber.
- Von der Heide, Sabrina (2007), *Die Willensfreiheit und der Begriff des Handelns in Hegels*

- Rechtsphilosophie*, Munich, GRIN Verlag OHG.
- Von Manz, Hans Georg (1992), *Fairness und Vernunftrecht. Rawls' Versuch der prozeduralen Begründung einer gerechten Gesellschaftsordnung im Gegensatz zu ihrer Vernunftbestimmung bei Fichte*, Hildesheim, Olms.
- Wahl, Jean (1951), *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, PUF.
- Waibel, Violetta L. (1998), « Philosophy as a System - Comparative study of Fichte's 'Grundlage der Gesamten Wissenschaftslehre' 1794/95 and 'Wissenschaftslehre Nova Methodo' », *Revue internationale de philosophie* 52(206), pp. 557-585.
- Waibel, Violetta L. (2000), *Hölderlin und Fichte. 1794-1800*, Paderborn, Schöningh.
- Walgrave, Jan Hendrik (1979), « Basic Structure of Transcendental Knowledge According to Fichte, Johann, Gottlieb, 'Wissenschaftslehre' of 1804 », *Tijdschrift Voor Filosofie* 41(2), pp. 335-335.
- Wallace, William (1968), *Prolegomena to the Study of Hegel's Philosophy*, , New York, NY, Russel & Russel.
- Wandschneider, Dieter (1987), « Die Stellung der Natur. Gesamtentwurf der hegelschen Philosophie », Michael John Petry (éd.), *Hegel und die Naturwissenschaften*, Stuttgart, Frommann-Holzboog.
- Wang, Zhi-Hue (2004), *Freiheit und Sittlichkeit*, Wurtzbourg, Königshausen & Neumann.
- Waszek, Norbert (1995), « A History of the Hegel's article 'Über die englische Reformbill'. Origins of his concept of the British Parliamentary System », *Hegel-Studien*, pp. 177-190.
- Weiss, Frederick G., « Cartesian Doubt and Hegelian Negation », Joseph J. O'Malley, K. W. Algozin & Frederick G. Weiss (éds.), *Hegel and the History of Philosophy*, La Hague, Nijhoff.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth (1993), « 'Divide et impera': Zu Hegels Heidelberger Stände- und Verfassungslehre », *Hegel-Studien* 18, pp. 193-214.
- Weisser-Lohmann, Elisabeth (1998), « 'Reformation' and 'Friedrich II' in Hegel's lectures on the philosophy of history », *Hegel-Studien*, pp. 95-121.
- Wellek, René (1984), « Between Kant and Fichte: Karl Leonhard Reinhold », *Journal of the History of Ideas* 45(2), pp. 323-327.
- Westphal, Merold (1978), « Critical philosophy as the fear of error and the fear of truth », *History and Truth in Hegel's Phenomenology*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Westphal, Merold (1980), « Hegel's Theory of the Concept », W. E. Steinkraus & K. I. Schmitz (éds.), *Art and Logic in Hegel's Philosophy*, Atlantic Highlands, NJ, Humanities Press.
- Wiedeman, Franz (1965), *Hegel*, Hambourg, Rowohlt.
- Wieland, Wolfgang (1975), « Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur », Manfred Frank & Gerhard Kurz (éds.), *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp.
- Wildt, Andreas (1982), *Autonomie und Anerkennung: Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, *Deutscher Idealismus; Bd. 7*, Stuttgart, Klett-Cott.
- Wilhelm, O. (1998), « Philosophical figures in Novalis' 'Vermischte Bemerkungen' fragments (an original version of 'Blutenstaub' and its relationship to Fichte's 'Wissenschaftslehre' - Reflections on early Romantic aphorisms (German philosophy) », *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 72(2), pp. 227-242.
- Wilks, Thomas (2006), *Experimentation and the autobiographical search for identity in the projects of Michel Leiris and Hubert Fichte*, Lewiston, NY, Edwin Mellen Press.
- Williams, Howard (1989), *Hegel, Heraclitus, and Marx's Dialectic*, Hertfordshire/New York, NY, Harvester Wheatsheaf.
- Williams, Robert R. (1992), *Recognition: Fichte and Hegel on the Other*, Albany, NY, State University of New York Press.

- Wismann, Heinz & Jean Bollak (1972), *Héraclite ou la séparation*, Paris, Éditions de Minuit.
- Wolf, Ursula (1979), *Möglichkeit und Notwendigkeit bei Aristoteles und Heute*, Munich, Wilhelm Fink Verlag.
- Wolff, Michael (1981), *Der Begriff des Widerspruchs: Eine Studie zur Dialektik Kants und Hegels, Philosophie, Analyse und Grundlegung Bd. 5*, Königstein im Taunus, Anton Hain.
- Wright, Walter (2003), « The Shadow of Spinoza in Fichte's WL-1804 », *Idealistic Studies* 33(2-3), pp. 161-174.
- Zehnpfennig, Barbara (1987), *Reflexion und Metareflexion bei Platon und Fichte. Ein Strukturvergleich des Platonischen 'Charmides' und Fichtes 'Bestimmung des Menschen'*, Fribourg, Karl Alber.
- Zeuch, Christian (2005), *Die Realität des moralischen Bewusstseins über die Möglichkeit einer subjektivitätstheoretisch begründeten Ethik im Anschluss an Kant und Fichte*, Francfort-sur-le-Main, P. Lang.
- Zhe, Liu (2006), « The Self-Consciousness of Pure Practical Reason - Hegel's Dialogue with Kant in the 'Essay on Natural Law' (1802/03) », *Tijdschrift Voor Filosofie* 68(3), pp. 525-544.
- Zimmerman, Robert (1982), « Hegel's 'Inverted World' Revisited », *The Philosophical Forum* XIII(4).
- Zizek, Slavoj (1989), *The Sublime Object of Ideology* London/New York, NY, Verso.
- Zöllner, Günter (1994), « Foundations of Transcendental Philosophy 'Wissenschaftslehre Nova Methodo' », *Philosophical Review* 103(3), pp. 585-588.
- Zöllner, Günter (1998), « The individuality of the ego in Fichte's second Jena 'Wissenschaftslehre' (1796-99) », *Revue internationale de philosophie* 52(206), pp. 641-663.
- Zöllner, Günter (2007), « From transcendental philosophy to 'Wissenschaftslehre': Fichte's modification of Kant's idealism (Johann Gottlieb Fichte, Immanuel Kant) », *European Journal of Philosophy* 15(2), pp. 249-269.
- Zöllner, Günter, Hans Georg von Manz & Johann Gottlieb Fichte-Gesellschaft. (2006), *Beiträge zum Fünften Internationalen Fichte-Kongress: 'Johann Gottlieb Fichte. Das Spätwerk (1810-1814) und das Lebenswerk'*, *Fichte-Studien; Bd. 28-30* Amsterdam/New York, NY, Rodopi.

J. Peter BURGESS

**FORCE ET RESISTANCE DANS LA
PHILOSOPHIE POLITIQUE DE
HEGEL**

Résumé

L'objet de la recherche est de développer une interprétation du couple conceptuel de « force » et de « résistance » comme déterminant de l'unité entre les deux grands domaines du Système de la Science de Hegel, celui de la logique et celui de l'histoire. Le point de départ du travail est l'ambition du projet hégélien qui vise à mettre en évidence la nécessité systématique et la cohérence historique de toute la réalité empirique. A travers tout le Système de la Science Hegel trace la montée d'un même esprit à travers les étapes d'un unique parcours dialectique. Le présupposé du projet est donc l'homogénéité conceptuelle des termes et la continuité du champ de l'objet. Le défi de Hegel consiste à relier, sous la même égide, tout ce qui est. L'hypothèse centrale de la recherche est que la dialectique hégélienne ne se laisse réduire ni à une logique purement métaphorique de « force » et de « résistance », ni à une logique purement physique ou mécanique de ce même couple. Cette hypothèse est conforme au projet de Hegel.

Hegel, dialectique spéculative, épistémologie, théorie politique, philosophie de l'histoire

Résumé en anglais

The aim of the research is to develop an interpretation of the conceptual pair 'force' and 'resistance' as a determinant of the unity between two major areas of Hegel's System of Science, namely, logic and history. The point of departure for the work is the ambition of the Hegelian project, which seeks to clarify the systematic necessity and historical coherence of all empirical reality. Hegel traces, across the entire System of Science, the ascension of a single spirit following all the stages of the dialectical progress. The presupposition of the Hegel project is the conceptual homogeneity of the terms and the continuity of the object's field. Hegel's challenge consists of uniting under the egis, everything that exists. The central hypothesis of the research is that the Hegelian dialectic can neither be reduced to a purely metaphorical logic of 'force' and 'resistance', nor to a purely physical or mechanical logic of this pair. This hypothesis stands in conformity with Hegel's project.

Hegel, speculative dialectic, epistemology, political theory, philosophy of history