

LIBERTE, ESPRIT ET HISTOIRE¹

MICHAEL ROSEN (UNIVERSITE D'OXFORD)

La philosophie de Hegel – la plus ambitieuse défense de la métaphysique idéaliste dans la philosophie occidentale depuis Plotin – fut contemporaine d'une avancée sans précédent des sciences expérimentales. Dans ce contexte, elle peut sembler étrangement anachronique – aussi incongrue qu'une cathédrale gothique dans le parking d'un supermarché. Certains interprètes de Hegel ont tenté de résoudre ce problème en étudiant isolément ses vues sur la société et son développement, au détriment de sa métaphysique, potentiellement gênante.

Dans la première partie de cet article je m'opposerai à cette interprétation en insistant sur l'étroite connexion entre la philosophie de l'histoire et la métaphysique chez Hegel. Il s'avère en particulier que l'une comme l'autre participent à la résolution de deux problèmes contemporains :

1. Le problème de la division, lié à la perception politique et sociale de l'humanité contemporaine : les êtres humains seraient séparés de la nature et séparés les uns des autres.

2. Le problème du développement, lié à la question métaphysique qui a intrigué les biologistes du XVIIIème siècle : comment peut-il y avoir un développement propre à la nature ?

Après avoir exploré la philosophie hégélienne de l'histoire à la lumière de ces deux interrogations, j'utiliserai les conclusions de mon argumentation pour traiter d'un autre problème bien connu touchant la philosophie de l'histoire : la question de la relation entre l'esprit (*Geist*) et l'individu, dans son statut et sa compatibilité avec la liberté humaine. Je prendrai la défense de Hegel, accusé de concevoir l'individu comme (pour emprunter une formule de Marx) « le jouet de forces étrangères ».

¹ Traduction française de Jérôme Lèbre.

I Unité et division

La toute première publication de Hegel – un essai intitulé *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* (*Differenzschrift*, 1801) – situe l'origine des systèmes philosophiques dans le besoin de rétablir l'unité de la vie humaine :

« La division [*Entzweiung*] est la source du besoin de philosophie... »²

La culture, selon Hegel, s'est progressivement divisée ; il est donc de la responsabilité du philosophe de tenter, pour le moins, une réparation de la brèche. Les philosophies sont à la fois des tentatives du *Geist* (l'esprit collectif auquel nous participons tous, comme individus) visant à restaurer sa propre « harmonie divisée », et des symptômes de cette division³. Dans un langage clairement dérivé de celui de Herder et de Schiller, Hegel marque le contraste entre l'isolement et la passivité des citoyens vivant dans un Etat dominé par l'« entendement » (*der Verstandesstaat*) et l'unité organique d'un Etat fondé sur la liberté, la raison et l'auto-détermination⁴.

Au début de sa carrière, Hegel considérait que la philosophie appartenait à un mouvement radical de transformation politique. Le *Plus ancien Programme systématique de l'idéalisme allemand* (1797) se présentait lui-même comme le texte précurseur d'une nouvelle philosophie, fournissant pour l'avenir les fondations symboliques d'une société égalitaire ; celle-ci reposerait sur la « liberté absolue de tous les esprits qui portent en eux le monde intellectuel et ne cherchent pas Dieu ou l'immortalité en dehors d'eux »⁵. Dans la *Differenzschrift*, Hegel fait appel à la raison, comme philosophie spéculative, pour combattre la domination qu'exerce l'entendement ou le sens commun (*der gesunde Menschenverstand*) sur l'Etat et la religion. Mais plus tard, dans la *Phénoménologie de l'esprit* (1807), le rôle de

² G.W.F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in *Werke*, II, p. 20. Toutes les références se font à l'édition des *Œuvres* de Hegel éditées par K.-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971 [Nous traduisons les citations à partir du texte allemand en tenant compte dans la mesure du possible de la traduction anglaise de l'auteur, NDT].

³ « Dans la culture, ce qui est apparition de l'absolu s'est isolé de l'absolu et s'est fixé comme quelque chose d'indépendant » (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, *Werke*, II, p. 20).

⁴ « Mais cet Etat de l'entendement [*Verstandesstaat*] n'est pas une *organisation* – il est une *machine* [Souligné par l'auteur, NDT] ; le peuple n'est pas le corps organique d'une riche vie commune, mais une multiplicité atomistique presque sans vie, dont les éléments sont des substances absolument opposées : d'une part une multitude de points, les êtres raisonnables, d'autre part des entités matérielles modifiables de manière multiple par la raison, c'est-à-dire, sous cette forme, par l'entendement ; l'unité de ces éléments est un concept, leur liaison est une domination sans fin » (*Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, *Werke*, II, p. 87).

⁵ C. Jamme et H. Schneider (éditeurs), *Mythologie der Vernunft : Hegels 'ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus'*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984, p. 12.

la philosophie devint passif : il s'agissait d'amener à la conscience ce qui avait déjà été accompli, implicitement, par l'esprit (*Geist*)⁶.

La position de Hegel sur le spectre politique oscillait entre le refus radical de l'immobilisme et l'apologie du conservatisme ; il n'a cependant jamais douté que le rôle de la philosophie était de comprendre, et si possible de dépasser la division – qu'elle résultât d'un manque fondamental de rationalité dans l'ordre politique existant, ou d'une simple incapacité à reconnaître le caractère rationnel de cet ordre.

Pour la philosophie de la maturité, le tout de la réalité – la nature et l'histoire – est une unité simple qui s'auto-différencie, manifestant en ses différences de forme et de degré une structure pure et englobante : celle de l'*idée* (un équivalent moderne, comme Hegel lui-même l'affirme, de la conception grecque du *cosmos* animé par le *logos*). La nature en tant que telle est une forme aliénée de l'idée :

« La nature est l'esprit aliéné, hors de lui-même ; l'esprit est *délaissé* en elle, il est un Dieu bachique sans frein et sans souci de lui-même ».⁷

La terminologie de ce passage (la référence à l'aliénation et au Dieu bachique) montre à quel point la philosophie de la nature hégélienne hérite des conceptions émanatistes de l'Un et du Multiple que développent le mysticisme païen et le néo-platonisme⁸.

⁶ « Cet être-là passé est une propriété déjà acquise de l'esprit (*Geist*) universel, qui constitue la substance de l'individu ou, bien qu'elle lui apparaisse comme extérieure, sa nature inorganique. La *culture*, selon cette considération, vue du côté de l'individu, consiste à acquérir ce qui est ainsi donné, à assimiler en soi sa nature inorganique et à en prendre possession pour soi » (*Phänomenologie des Geistes*, éd. Wessels/Clairmont, Hamburg, Meiner, 1988, p. 23).

⁷ Voici la citation complète : « la Nature est le Fils de Dieu, non en tant que Fils, mais en tant qu'acte de persévérer dans l'altérité – l'Idée divine maintenue pour un temps hors de l'amour. La nature est l'esprit aliéné, hors de lui-même ; l'esprit est *délaissé* en elle, il est un Dieu bachique sans frein et sans souci de lui-même ; dans la nature se dissimule l'unité du concept [...] Aliénée, hors de l'idée, la nature est seulement le cadavre de l'entendement. Mais la nature est l'idée seulement en soi, si bien que Schelling l'appellait une intelligence pétrifiée, d'autres même l'intelligence gelée. Mais le Dieu ne reste pas pétrifié et mort : les pierres crient et s'élèvent jusqu'à l'esprit » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 247, *Zusatz*). « *Denken* » et « *Begriff* » sont des termes techniques importants chez Hegel. Leur sens est expliqué dans mon écrit *Hegel's Dialectic and its Criticism* (Cambridge, C.U.P., 1982), en particulier au chapitre 3.

⁸ Le rôle allégorique des mythes de Dionysos et d'Osiris dans la doctrine de l'Un et du Multiple est discuté d'une manière exemplaire par Edgar Wind, *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber and Faber, 1968, pp. 133-135. Wind formule également des remarques utiles sur l'importance des idées néo-platoniciennes chez Hegel et Schelling (pp. 192-196). Voici une métaphore qui illustre l'imprégnation profonde du thème de la dispersion et de la fragmentation dans la pensée allemande. Dans *Aesthetica in nuce – une rhapsodie en prose cabballistique* (1762) Hamann écrit : « Parle, que je Te voie ! – Ce souhait fut réalisé par la Création, qui est une parole adressée à la créature par la créature ; car un jour le dit au jour, et une nuit le dit à la nuit. Ce mot d'ordre passe par chaque climat jusqu'au bout du monde, et dans chaque dialecte on entend sa voix. – La faute peut bien se situer où elle veut (en dehors ou à l'intérieur de nous) ; nous ne pouvons plus utiliser de la nature que des 000 ou des *disjecti membra poetae* » (J.G. Hamann, *Aesthetica in nuce*, in *Schriften zur Sprache*, éd. J. Simon, Frankfurt, Suhrkamp, 1967, p. 198 [trad. fr. R. Deygout, Paris, Vrin, 2001, pp. 80-81, NDT]).

L'expression *disjecti membra poetae* (« un poète en ses membres éparés ») a pour source Horace ; elle a été adoptée, semble-t-il à partir de Hamann, comme métaphore commune du discours romantique. Selon Herder, tous les êtres de la nature organique apparaissent comme « *disjecti membra poetae* » ; l'expression est aussi

II Développement

La version, propre à Hegel, de la doctrine néo-platonicienne de l'Un et du Multiple donne une réponse à ce que j'appellerais le *paradoxe du développement*. Celui-ci fut un écueil pour la pensée du XVIIIème siècle. Le problème était le suivant : Quelle devait être la relation entre un état initial et un état final, telle qu'il fût possible de dire que les différences visibles entre ces deux états étaient des *développements de l'état initial* (c'est-à-dire, telle que l'état final – et en particulier ses aspects nouveaux – puisse être *expliqué par l'état initial*) ? Quelque peu simplifié, le dilemme peut être présenté comme suit. Si un état final (EF) est un *développement* d'un état initial (EI), alors EF différera par certains traits de EI. Dès lors, quelle relation à EI assument ces aspects de EF ? Doit-on considérer que ces éléments apparemment nouveaux sont déjà présents en quelque façon (de manière implicite, non apparente) dans EI ? S'il en est ainsi, ils ne forment pas vraiment une nouveauté. D'un autre côté, si les nouveaux traits *ne peuvent* se trouver déjà dans EI, alors ils forment nécessairement une nouveauté arbitraire relativement à l'état antécédent, et, par suite, une nouveauté sans explication. Il semble bien que EF ne soit pas explicable relativement à EI, ou bien qu'il ne soit pas vraiment un *développement* à partir de EI.

Selon Hegel, la philosophie spéculative (qui entre en contradiction avec la doctrine de l'« évolution ») montre qu'il peut y avoir une « logique » du développement dont le produit est plus complexe que le point de départ :

« L'émergence de l'idée philosophique dans son développement propre n'est pas une transformation, un devenir autre, mais tout aussi bien un aller en soi, un approfondissement à l'intérieur de soi ; ainsi la progression rend l'idée, antérieurement universelle et indéterminée, plus déterminée en elle-même »⁹.

Dans la nature, cependant, l'idée est « pétrifiée » ; elle ne peut pas se développer d'une manière libre et transparente. Si la nature incarne l'ordre rationnel de l'idée, elle fait ainsi de cet ordre une sorte de programme rigide (une « cause formelle ») appliqué « de

utilisée par un physicien romantique que Benjamin admire : J. W. Ritter. Bien que Hegel lui-même (à ce que je sais) n'utilise pas cette expression, ses métaphores s'en approchent souvent beaucoup. Un siècle après Hamann, Karl Marx trouvait l'occasion de citer l'expression à propos de la division du travail : « La manufacture moderne (...) ou bien trouve (...) les *disjecta [sic] membra poetae* déjà tout prêts et n'a plus qu'à rassembler ce qui est dispersé, ou bien trouve le principe de division sur le plat de la main, en attribuant exclusivement, d'une manière simple, les différentes opérations de la production artisanale à des ouvriers particuliers » (K. Marx, *Das Kapital*, Vol. 1, Berlin, Dietz, 1980, p. 385).

⁹ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III, Werke, XX, p. 476.*

l'extérieur », bon gré mal gré, à la réalité matérielle. La vraie liberté, pour Hegel, exige une liaison nécessaire entre l'événement ou l'action présumé(e) libre et ses conditions antécédentes (sinon, l'événement est tout bonnement hasardeux et inexplicable). Ce lien nécessaire doit cependant être « interne », c'est-à-dire intelligible et rationnel. Sinon, la relation entre un événement et ses antécédents fait de ces derniers l'équivalent de « chaînes » étrangères :

« ... La nature n'est pas libre, mais seulement nécessaire et contingente. Car la nécessité est l'inséparabilité de termes différents, qui apparaissent encore dans leur indifférence réciproque. Mais que l'abstraction de l'extériorité à soi parvienne aussi à son droit, c'est la contingence – une nécessité extérieure, non la nécessité intérieure du concept »¹⁰.

La nature n'est donc pas libre selon Hegel, et la raison en est que, dans la nature, le *concept (Begriff)* est « à l'extérieur de lui-même » : il ne peut y avoir de relation pleinement intelligible entre ses formes et la réalité qui leur sert de milieu¹¹. Ainsi, bien qu'il y ait une croissance naturelle – les êtres organiques s'organisent et se maintiennent en vie d'eux-mêmes, selon leur configuration innée – il n'y a pas de vraie place pour un *développement* pleinement intelligible¹².

III Liberté

Dans le contexte de l'*esprit*, cependant, il en va tout autrement : « [l'esprit] est conscience, libre dans la mesure où coïncident en lui commencement et fin »¹³. Le procès de l'esprit qui en vient à se connaître lui-même comme individu (l'effort qu'il fournit pour atteindre un stade où il est à la fois « en et pour soi-même ») donne seul un sens propre au monde en sa totalité¹⁴.

Ainsi l'histoire a pour Hegel une signification métaphysique cruciale :

¹⁰ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 248, *Werke*, IX, p. 30.

¹¹ « La *contradiction* de l'idée, en tant qu'elle est, comme nature, extérieure à elle-même, est plus précisément la contradiction entre d'un côté la *nécessité* de ses formes, engendrée par le concept (...) de l'autre côté la contingence indifférente et l'irrégularité indéterminable de celles-ci » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 250, *Werke*, IX, p. 34).

¹² « La *métamorphose* ne revient qu'au concept comme tel, car sa transformation est seulement un développement » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 249, *Werke*, IX, p. 31).

¹³ *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in *Werke*, XVIII, p. 41.

¹⁴ « Tout ce qui se passe au ciel et sur terre – se passe dans l'éternité –, la vie de Dieu et tous les événements temporels, tout tend seulement à faire que l'esprit se connaisse, se rende objectif à lui-même, se trouve, devienne pour lui-même, fusionne avec lui-même. L'esprit est dédoublement et aliénation, mais (...) c'est afin de pouvoir venir à lui-même » (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, *Werke*, XVIII, p. 42).

« L'histoire du monde, nous le voyons, est donc en général l'explicitation [*Auslegung*] de l'esprit dans le temps, tandis que l'idée comme nature s'explicitite dans l'espace »¹⁵.

Cependant l'histoire n'est pas que la réalisation extérieure de l'ordre idéal ; elle représente le summum des efforts fournis par l'esprit pour atteindre ce point où il peut être « *bei sich selbst in seinem Anderen* » (auprès de soi dans son autre) c'est-à-dire *libre* :

« Or la philosophie nous apprend que toutes les propriétés de l'esprit doivent leur subsistance à la seule liberté, ne sont toutes que des moyens en vue de la liberté, ne cherchent que celle-ci pour la mettre au jour »¹⁶.

L'esprit n'est pleinement libre qu'après avoir pris conscience de sa propre nature, et l'histoire n'est compréhensible que dans la mesure où l'on peut voir en elle une série de tentatives de l'esprit pour parvenir à cette conscience de soi. Bien que le développement du simple au complexe ne soit vraiment intelligible que dans la science de l'idée pure ou la philosophie spéculative¹⁷, la logique propre à l'histoire – le déploiement selon l'ordre logique des formes que prend l'esprit en tentant de se hisser au stade de la connaissance de soi – peut faire l'objet d'une compréhension au moins rétrospective. Il revient à la *Phénoménologie de l'esprit* de réunir ces deux tâches ; en lui ouvrant un tracé à travers les formes de l'esprit, la *Phénoménologie* introduit l'individu dans l'élément pur de la pensée spéculative (le « savoir absolu »).

IV Histoire et société

Cette structure philosophique englobante rend visibles les traits spécifiques de la conception hégélienne de l'histoire. Pour introduire à celle-ci, il faut parler du contraste entre développement historique et développement naturel. Le développement, selon Hegel, implique un *Ansichsein* (l'être-en-soi, la *potentia*) et un *Fürsichsein* (l'être-pour-soi, l'être en acte). L'en-soi tend à se développer, ce qui explique la croissance et le changement¹⁸. Dans le monde naturel, l'en-soi reste séparé du pour-soi, si bien que les individus organiques (qui constituent, en un sens, le sujet du processus de développement) manquent d'une identité

¹⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, pp. 96-97 [« Die Weltgeschichte, wissen wir, ist also überhaupt die Auslegung des Geistes in der Zeit, wie die Idee als Natur sich im Raume auslegt »].

¹⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, p. 30.

¹⁷ « Ce n'est que dans la pensée que toute étrangeté devient transparente, a disparu ; l'esprit est ici libre, d'une manière absolue » (G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in *Werke*, XVIII, p. 42.).

¹⁸ « Il en va ainsi dans la semence d'une plante...Elle a l'impulsion de se développer ; elle ne peut seulement s'en tenir à n'être qu'en soi » (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke*, XVIII, p. 41).

véritable et d'un fil continu. Le *concept* se réalise dans une multiplicité d'individus, mais l'espèce en tant que telle n'évolue pas, ne se développe pas. Dans l'élément de l'esprit, en revanche, l'en-soi et le pour-soi peuvent coïncider¹⁹.

Le développement dans la nature (l'élément de la séparation entre l'en-soi et le pour-soi) « se déroule d'une manière immédiate, sans opposition et sans obstacle ; entre le concept et sa réalisation (...) rien ne peut s'immiscer »²⁰, affirme Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*. Mais dans l'élément de l'esprit, il en va autrement : ici le processus de développement ne met pas seulement en jeu une « essentialité simple » (*einfache Wesenheit*) se réalisant dans l'extériorité, mais il met en jeu l'esprit, dépassant la résistance de déterminations qui lui sont propres²¹. Ainsi, selon Hegel, l'histoire est le domaine des conflits et des retournements, non pas, comme on pourrait le supposer, parce que le calme déploiement du processus logique est interrompu par le hasard et la contingence – on touche là ce qui caractérise la nature – mais parce que l'histoire est vraiment un *drame* en lequel différents aspects d'un même principe complexe engagent un combat réciproque qui donne lieu à des formes encore plus complexes et sophistiquées de réconciliation. L'histoire de l'esprit s'incarne en une série de cultures singulières – les esprits des peuples, *Volksgeister* – qui croissent et meurent comme des plantes singulières²².

Cependant, ici encore, ce sont plutôt les limites de l'analogie entre l'histoire et la nature organique qui importent. Les cultures singulières ne croissent ni ne meurent comme les plantes, lesquelles exemplifient une espèce en réalisant ou en incarnant une forme essentielle et intemporelle. Elles sont les expressions conscientes (c'est-à-dire les développements) de *la forme elle-même*. Telle culture transmet ainsi à celle qui lui succède une forme différente et plus élevée, cette transmission s'écartant, selon Hegel, des processus

¹⁹ « Le fruit, le bourgeon, n'advient pas *pour* la graine située à l'origine, mais seulement *pour nous*. Dans l'esprit (...) ce pour quoi est l'autre est le même que l'autre. C'est seulement ainsi que l'esprit est auprès de soi dans son autre. Le développement de l'esprit est sortie de soi, explication de soi en extériorité et simultanément venue à soi » (*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I, Werke, XVIII, p. 41*).

²⁰ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, XII, p. 75-76*.

²¹ « Ainsi l'esprit s'oppose en lui-même à lui-même : (...) il a pour tâche de se surmonter lui-même, comme le véritable obstacle hostile à soi-même ; le développement, qui dans la nature est une calme émergence, est dans l'esprit un combat d'une dureté infinie contre soi-même. La volonté de l'esprit est d'atteindre son propre concept ; mais il se le dissimule, et il est fier et empli de jouissance dans cette aliénation de soi-même » (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, XII, p. 76*).

²² « La vie d'un peuple mène un fruit à maturité, car son activité est vouée à l'accomplissement d'un principe propre. Mais ce fruit ne retourne pas dans le sein du peuple qui l'a produit et fait naître. Au contraire, il devient pour lui comme un amer breuvage. Il ne peut le laisser car il en a une soif infinie ; mais goûter ce breuvage est son anéantissement, en même temps que survient par là un nouveau principe » (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, XII, p. 104*).

essentiellement répétitifs de la nature organique. Chaque culture est, comme Hegel l'affirme, une substance unique, une « totalité individuelle » et vivante, dont on ne peut considérer aucune partie isolément²³. Chacune devrait être pensée comme un tout soudé par un seul principe, qui pénètre et imprègne chacun de ses aspects :

« ...Chaque degré [du développement de l'esprit du monde], puisqu'il diffère des autres, a son principe propre et particulier. Un tel principe est, dans l'histoire, une détermination de l'esprit, l'esprit particulier d'un peuple. C'est en elle que cet esprit exprime concrètement tous les aspects de sa conscience et de sa volonté, toute son effectivité. Elle est l'empreinte commune à sa religion, sa constitution politique, sa vie éthique, son système juridique, ses mœurs, mais aussi à sa science, son art et sa capacité technique. Ces propriétés plus spéciales sont à comprendre en partant de cette propriété universelle, le principe particulier d'un peuple. Réciproquement, c'est en partant des détails factuels présents dans l'histoire que l'aspect universel de cette particularité est décelable »²⁴.

E. H. Gombrich cite intégralement ce passage dans son ouvrage *In Search of Cultural History*. Il en donne un commentaire à mon avis exemplaire :

Je me figure volontiers le contenu de ce texte majeur sous la forme schématique d'une roue. Huit rayons partent du moyeu. Ces rayons représentent les diverses manifestations concrètes de l'esprit d'une nation, ou dans les termes de Hegel, « tous les aspects de sa conscience et de sa volonté » : la religion propre à la nation, sa constitution, sa vie éthique, son droit, ses coutumes, sa science, son art et sa technologie. Ces manifestations, visibles à la circonférence de ma roue, doivent toutes être comprises individuellement comme des réalisations du *Volksgeist*. Elles pointent toutes vers un centre commun. En d'autres termes, si l'on cherche leur essence en partant d'un segment extérieur quelconque de la roue et en allant vers l'intérieur, on doit finalement toujours parvenir au même point central. Si ce n'est pas le cas, si la science d'un peuple semble manifester un principe autre que celui du système juridique, alors nécessairement, c'est qu'on s'est perdu en route »²⁵.

Bien sûr (avec Hegel, on ne pouvait s'attendre à rien d'autre) la métaphore de la roue est une simplification excessive de l'interprète. Elle suggère en particulier que les différents aspects de la vie culturelle pèsent le même poids dans chaque culture. Mais ce n'est pas le cas. De fait, une manifestation particulière de l'esprit se distingue en partie grâce à la préséance de tel aspect de la culture, tandis qu'un autre se retire à l'arrière-plan : les Grecs sont un peuple de l'art, de la religion et de la philosophie, tandis que les Romains sont un peuple de la loi et de la technologie, et ainsi de suite. Mais ce qu'établit Gombrich, à savoir

²³ « ...La constitution d'un peuple, avec sa religion, son art, sa philosophie, ou du moins ses représentations et pensées – avec sa culture [*Bildung*] en général, forment *une* substance, *un* esprit. Un Etat est une totalité individuelle dont on ne peut extraire un aspect particulier, même s'il est de la plus haute importance, telle la constitution étatique ; on ne peut isoler cet aspect, l'examiner, délibérer à son sujet et en faire choix en fonction d'un examen qui ne concerne que lui » (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, pp. 64-65).

²⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, pp. 86-87.

²⁵ E. H. Gombrich, *In Search of Cultural History*, Oxford, O. U. P., 1969, pp. 9-10.

que dans la philosophie de Hegel on pourrait faire « correspondre » chaque domaine de la culture à n'importe quel autre sans donner de primauté interprétative à un unique domaine, est crucial. On réfute ainsi une interprétation marxiste fautive de Hegel. Le philosophe marxiste, parce qu'il est matérialiste, pense que la vie économique (l' « infrastructure ») détermine la superstructure culturelle et idéologique qui lui correspond. Selon une supposition type, Hegel, parce qu'il est idéaliste, soutiendrait la thèse contraire : l'infrastructure serait déterminée par la superstructure. Mais de fait, l'idéalisme de Hegel récuse toute interprétation privilégiant une partie isolée du tout social.

Ainsi, la théorie hégélienne de l'histoire articule un providentialisme – l'idée que l'histoire en sa totalité incarne un développement finalisé – avec la prise en compte de l'unité sociale. Les sociétés ne sont pas – ou ne devraient pas être – de simples mécanismes qui se reproduisent à l'identique selon les lois formelles de l'entendement²⁶. Tout comme les organismes, elles tiennent leur unité du principe intérieur dont elles sont l'expression. Cependant, à la différence des organismes, elles tentent de mettre en œuvre en elles-mêmes les articulations de ce principe. C'est pourquoi les formes historiques, même les plus vivantes, sont évanescentes : elles naissent et se développent, mais entrent alors nécessairement en conflit avec d'autres aspects de la logique de l'esprit.

Ainsi la théorie hégélienne est « idéaliste » en deux sens tout à fait différents. Un sens ontologique : le processus historique est prédéterminé par la conviction que la totalité du réel est, en dernière instance, l'Idée ; et un sens sociologique : ce qui détermine le caractère d'une société est le principe (la forme et le moment de l'esprit) qui s'incarne en elle. Selon cet idéalisme sociologique, les facteurs les plus importants du développement historique sont les catégories qui servent de milieu et de moyen à la compréhension du monde ; si celles-ci changent, la société change. Comme Hegel le dit dans l'*Encyclopédie* :

« Tout processus de culture [*Bildung*] se réduit à la différence des catégories. Toutes les révolutions, pas moins dans les sciences que dans l'histoire du monde, dérivent du fait que l'esprit, pour se comprendre et s'entendre, en vue de se posséder lui-même, a changé ses catégories, se saisissant alors d'une manière plus vraie, plus profonde, plus intime et plus en accord avec soi »²⁷.

Les catégories donnent un cadre à notre engagement dans le monde et déterminent la forme que peuvent prendre nos activités culturelles – la vie économique en faisant selon Hegel partie. Hegel pensait bien sûr que son idéalisme sociologique était une application

²⁶ Les nations qui vivent selon des principes purement mécaniques sont moribondes, selon Hegel : « l'*habitude* (l'horloge une fois remontée fonctionne toute seule) est ce qui entraîne la mort naturelle » (*Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, p. 100).

²⁷ *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*, § 246, *Zusatz, Werke*, IX, , pp. 20-21.

conséquence de sa métaphysique (tout comme Marx pouvait affirmer que le matérialisme historique était partie intégrante du matérialisme philosophique). Cependant, il n'est pas vrai que l'idéalisme sociologique implique un idéalisme métaphysique²⁸.

V Liberté et action

Du point de vue de l'esprit, l'histoire est donc un développement progressif, finalisé et *logique* (au sens hégélien de ce mot). Quelle relation établir alors entre ce développement et les individus, ou les groupes, dont les actions sont causes immédiates des changements historiques ? Selon Hegel, ces acteurs sont soumis aux fins providentielles par l'intermédiaire des passions :

« La ruse de la raison consiste nommément à faire agir les passions pour elle »²⁹.

Cette célèbre formule peut cependant prêter à contresens, dans la mesure où elle laisse entendre que l'esprit utilise les passions pour arriver à ses fins tout comme un être humain utiliserait les besoins des animaux pour réaliser quelque fin proprement humaine. La carotte et le bâton – la faim et la peur de la douleur – permettent certes de guider un âne, mais n'ont pas de relation intrinsèque avec la fin à réaliser par ces moyens – la volonté d'un autre les choisit comme moyens. Même si l'on vise le bien propre de l'âne – disons qu'il s'agit de le mener vers une nouvelle pâture – les moyens employés et leur justification ne sont pas saisis par l'âne, et par suite la fin n'est en aucun cas celle de l'âne. Un agent manipule les *stimuli* qui provoquent la réaction d'un autre agent et, de cette manière, le contrôle.

Pour un auteur catholique du XVII^e siècle comme Bossuet, le caractère providentiel de l'histoire est proche de ce modèle. Dieu intervient, selon Bossuet, pour modifier le caractère des passions humaines en fonction de ses fins :

²⁸ Gombrich voit un « hégélianisme sans métaphysique » dans les travaux des héros fondateurs de la *Kulturgeschichte*, Burckhardt et Wölfflin. Il cite un passage exemplaire de ce dernier : « Expliquer un style [d'art, NDT] ne peut signifier que ceci : ajuster son caractère expressif à l'histoire générale de la période, et prouver ainsi que ses formes n'expriment rien d'autre, dans leur langage, que ce qui est exprimé par les autres composantes organiques de cette époque » (H. Wölfflin, *Renaissance and Baroque*, cité par E. H. Gombrich, *In Search of Cultural History*, p. 25). Gombrich rajoute un commentaire : « Cette école historique n'admettait pas plus que Burckhardt la métaphysique hégélienne et toutes ses ramifications abstruses. La question est plutôt que tous, consciemment ou non, sentaient que s'ils laissaient s'éteindre le champ magnétique qui façonnait le modèle [de leurs investigations, NDT], les atomes des cultures passées retomberaient en amas de poussières aléatoires » (E. H. Gombrich, *In Search of Cultural History*, p. 25). Les tentatives contemporaines visant à reconnaître les traits essentiels de notre culture en fonction des caractéristiques de la « modernité » et de la « post-modernité » se situent clairement dans la suite de cette tradition.

²⁹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, p. 49.

« Dieu (...) a tous les cœurs dans sa main : tantôt il retient les passions ; tantôt il leur lâche la bride, et par là il remue tout le genre humain. Veut-il faire des conquérants? il fait marcher l'épouvante devant eux, et il inspire à eux et à leurs soldats une hardiesse invincible. Veut-il faire des législateurs ? il leur envoie son esprit de sagesse et de prévoyance ; il leur fait prévenir les maux qui menacent les Etats, et poser les fondements de la tranquillité publique »³⁰.

Mais selon Hegel l'esprit ne contrôle pas les passions par ce biais. Quand Hegel parle du rôle des « passions » dans l'histoire, il ne pense pas à une sorte de besoin animal, mais à la poursuite de fins guidée par la conscience et la réflexion. Dans cette mesure, l'action n'est pas seulement une question de forces poussant les individus. Elle est du domaine *cognitif* :

« Les acteurs ont dans leur activité des fins finies, des intérêts particuliers, mais ils sont des êtres qui savent et pensent. Le contenu de leurs fins est pénétré par les déterminations universelles ou essentielles du droit, du bien, du devoir, *etc.* Les simples désirs, la volonté sauvage et frustrée, tombent en dehors du théâtre et de la sphère de l'histoire du monde »³¹.

L'esprit est finalisé, mais il n'agit pas *intentionnellement*, au sens habituel de ce terme : cette fin, doit-on dire, est inscrite dans sa nature, et cette nature, Hegel y insiste, peut être découverte. Dans cette mesure, l'individu peut agir de telle manière que les fins de l'esprit deviennent les siennes. Il est donc faux d'affirmer que les fins englobantes de l'esprit mènent à l'utilisation des individus comme de simples moyens ; Hegel en est convaincu :

« Quand nous parlons d'un moyen, nous nous le représentons d'abord comme quelque chose qui est seulement extérieur à la fin : il n'y participerait pas (...). Dans ce sens tout extérieur, les hommes ne se comportent pas le moins du monde comme des moyens au service d'une fin rationnelle (...) Dans la perspective du contenu de la fin, les hommes sont bien plutôt des fins en eux-mêmes »³².

Les « déterminations universelles » de l'esprit exigent cependant un processus temporel de développement. Sur le terrain de l'histoire ont lieu d'énormes collisions entre des codes établis, légaux et coutumiers, et de nouvelles conceptions de l'action, de sa valeur et de ses principes, tout à fait différentes de celles qui avaient soutenu le système en place. Et cependant, ces conceptions nouvelles peuvent être également des incarnations de l'esprit se réalisant lui-même. Il revient aux *individus historico-mondiaux* de saisir cette vérité :

« L'universel est un moment de l'idée productive, un moment de la vérité tendant de tous ses efforts vers elle-même. Les hommes historiques, *les individus historico-mondiaux*, sont ceux dont les fins abritent un tel universel »³³.

Les passions assurent pour Hegel le lien entre la logique de l'esprit et sa perception humaine. L'individu historico-mondial a en privilège une appréhension intuitive de la nature

³⁰ J.-B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle*, III, 8, Paris, Delagrave, 1884, pp. 404-405.

³¹ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, p. 44.

³² *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, p. 50.

³³ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, p. 45.

de son époque, et agit en fonction d'elle. Il peut sembler ne faire progresser que ses intérêts privés ; mais sa manière de les faire progresser est prédéterminée par la conscience qu'il a du développement de l'esprit :

« De tels individus, en poursuivant leurs fins, n'avaient pas une conscience de l'idée en général ; au contraire, ils étaient des hommes politiques, à l'esprit pratique. Mais ils étaient dans le même temps des hommes qui pensaient, qui discernaient ce qui était nécessaire, *en temps voulu*... Les hommes historico-mondiaux, les héros d'une époque, doivent donc être reconnus comme *ceux qui étaient doués de discernement* ; leurs actions, leurs discours, sont le meilleur de leur époque ».³⁴

Les individus historiques, selon la description qu'en donne Hegel, entraînent « l'esprit intérieur, qui reste souterrain, mais qui frappe le monde extérieur comme un noyau et le brise »³⁵. Le lien de ces individus avec la forme la plus avancée de l'esprit, et non leur *charisme* personnel, fait d'eux des guides naturels ; le point sur lequel agit la force d'entraînement des individus historiques fait déjà implicitement partie de la vie de leurs contemporains :

« L'esprit en marche est l'âme intérieure de tous les individus, mais une intériorité inconsciente, que les grands hommes amènent pour eux à la conscience. C'est pourquoi ces conducteurs d'âmes sont suivis par les autres hommes, qui sentent la force irrésistible de leur propre esprit intérieur venir à leur rencontre »³⁶.

Bien que l'individu historique soit le hiérophante de la forme la plus avancée de l'esprit, celui-ci ne s'adresse pas qu'à lui : l'esprit est la force intérieure à l'œuvre en chaque conscience individuelle. Et bien que les exemples d'individus historiques donnés par Hegel (César, Alexandre, Napoléon) soient tous des chefs politiques et militaires, le mode d'appréhension de l'esprit qui les caractérise ne se restreint pas au champ politique. Dans l'*Encyclopédie*, Hegel exprime clairement sa conviction : il est possible d'appréhender l'idée vraie (bien que ce ne soit pas sous sa forme la plus élevée) en l'intuitionnant, dans l'« expérience » ; et il donne un exemple, celui de Goethe³⁷. C'est cette force qui détermine selon Hegel le destin des civilisations. Si l'esprit en a la force, une civilisation peut, même en position de faiblesse matérielle, surmonter une épreuve : c'est bien ainsi que les Grecs sont venus à bout des Perses à Marathon. A l'autre extrême, une fois qu'un peuple a atteint sa fin propre, il sombre dans une calme routine, se laisse gagner par l'auto-satisfaction et devient

³⁴ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, XII, p. 46.*

³⁵ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, XII, p. 46.*

³⁶ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke, XII, p. 46.*

³⁷ « Un grand esprit [*ein grosser Sinn*] fait de grandes expériences... Le grand esprit, comme par exemple celui d'un Goethe, qui regarde dans la nature et l'histoire, fait de grandes expériences, aperçoit le rationnel et l'exprime » (*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften, § 24, Zusatz, Werke, VIII, p. 87 ; trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970, p. 480*).

vulnérable. Quand une civilisation en évince une autre (comme Rome a évincé Carthage et la Grèce), cela s'explique autant par le manque de vigueur de la seconde que par la vitalité de la première.

Au niveau collectif, la théorie hégélienne de l'histoire est très fortement déterministe : les esprits des peuples particuliers (*Volksgeist*) suivent une phase de croissance et d'épanouissement, puis sont évincés, l'esprit lui-même passant alors d'une forme à une autre. Cependant, comme ce schéma inflexible s'affirme sur un mode cognitif (mettant en jeu une perception individuelle), il est en principe tout à fait compatible avec une conception de l'autonomie et de la responsabilité individuelles, chacun déterminant ses fins et choisissant ses actes : « C'est le sceau de la destination de l'homme, élevée jusqu'à l'absolu, qu'il sache ce qui est bien ou mal, et même qu'il suive volontairement le bien ou le mal, en un mot, qu'il puisse être responsable. Seule l'animal est vraiment innocent »³⁸. Il faut dire simplement que certains individus, plus que d'autres, sont profondément lucides à l'égard du véritable contexte dans lequel ils agissent.

Selon la thèse de Shlomo Avineri, qui s'oppose à la présente approche, la considération hégélienne de l'individu historique n'est pas cohérente ; son argumentation s'appuie sur les trois citations suivantes :

- (a) « Les hommes historiques, les individus historico-mondiaux, sont ceux qui saisissent un universel plus élevé, en font leur propre fin, et réalisent cette fin en fonction des lois plus élevées de l'esprit... Les personnages historiques, les héros de leur époque, doivent par conséquent être reconnus comme ses prophètes ».
- (b) « César n'était pas seulement mu par son intérêt privé, mais agissait instinctivement afin qu'advienne ce que l'époque exigeait ».
- (c) « De tels individus n'ont pas de conscience de l'idée comme telle. Ils sont des hommes politiques, à l'esprit pratique ».

Nous voyons donc Hegel (selon le commentaire d'Avineri) décrire l'individu historique alternativement comme :

- (1) tout à fait conscient de l'idée historique et de son développement.
- (2) conscient d'elle, mais seulement instinctivement.
- (3) n'ayant aucune conscience d'elle.

³⁸ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte, Werke*, XII, pp. 50-51.

« Aussi tolérant que l'on soit face aux variations et aux nuances de l'expression, on ne peut expliquer d'une manière adéquate ce qui doit, en dernière instance, être considéré une suite d'affirmations contradictoires »³⁹.

Je ne pense pas comme lui. De toute évidence, la conception hégélienne correspond à la formule (2) : les individus ont, par le biais de l'intuition et non d'une pleine réflexion, une conscience de l'esprit. Cela n'est contredit ni par la citation (a), qui est en fait un *patchwork* composé par Avineri, ni par la citation (c). Le mot qu'Avineri traduit par « prophètes » (« *seers* ») est en allemand « *Einsichtigen* » –, littéralement « ceux qui discernent » (« those who have insight »), et ce terme s'accorde très bien à l'idée d'un individu historique qui fait d'une fin la sienne, en percevant cette fin, mais sans conscience réflexive *de* ce qu'il fait. En d'autres termes, la citation (a) est parfaitement compatible avec la formule (2). Quant à la citation (c), elle dit en allemand que ces hommes n'avaient pas une « conscience de l'idée en général » (*Bewußtsein der Idee überhaupt*) : bien que leur conscience fût prédéterminée par l'idée, ils n'avaient pas conscience qu'il s'agissait de l'idée comme telle. Ainsi, on ne saurait considérer que la citation (c) offre un meilleur appui à la formule (3) qu'à la formule (2). Avineri ne me convainc donc pas : les affirmations de Hegel me semblent pleinement conséquentes.

La théorie hégélienne de la ruse de la raison justifie l'articulation entre deux sujets de types différents : l'esprit et l'individu. L'explication des événements historiques selon la perspective de l'esprit amplifie et complète l'explication située au niveau de l'acteur individuel : elle donne aux actions des individus un contexte et une signification plus larges. Mais cela ne prouve pas que l'explication au niveau individuel n'a aucune validité ou que les choix individuels sont illusoire et redondants. En vérité, cela contredit l'image qu'un matérialisme réducteur donnent des individus : des *ego* privilégiant sans nuance une unique valeur globale. Parce que son raisonnement pratique implique une appréhension des structures de l'esprit, l'individu accomplit les fins de celui-ci, comme la conséquence non-voulue de la poursuite rationnelle de ses propres fins. Il est vrai que les individus ne comprennent pas pleinement les ramifications de l'esprit, mais cela ne fait pas obstacle à leur liberté, à moins d'imaginer que les individus ne soient libres qu'à condition de comprendre totalement les conséquences de leurs actions. L'esprit ne *manipule* pas les individus, il n'agit pas sur eux selon des voies incompatibles avec leur liberté d'acteurs autonomes, c'est-à-dire se déterminant vraiment eux-mêmes.

³⁹ S. Avineri, « Consciousness and History : *List der Vernunft* in Hegel and Marx », in Steinkraus, W. E. (éd.) *New Studies in Hegel's Philosophy*, pp. 111-112.

REFERENCES BIBLIOGRAPHIQUES

- Avineri, S., « Consciousness and History : *List der Vernunft* in Hegel and Marx », in Steinkraus, W. E. *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Bossuet, J.-B., *Discours sur l'histoire universelle*, Paris, Delagrave, 1884.
- Gombrich, E. H., *In Search of Cultural History*, Oxford, Oxford University Press, 1969.
- Hamann, J. G., *Aesthetica in nuce*, in *Schriften zur Sprache*, éd. J. Simon, Frankfurt, Suhrkamp, 1967.
- Hamann, J. G., *Schriften zur Sprache*, éd. J. Simon, Frankfurt, Suhrkamp, 1967.
- Hegel, G. W. F., *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems*, in *Werke II*, éd. K-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I*, in *Werke VIII*, éd. K-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II*, in *Werke IX*, éd. K-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte*, in *Werke XII*, éd. K-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie I*, in *Werke XVIII*, éd. K-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie III*, in *Werke XX*, éd. K-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Hegel, G. W. F., *Phänomenologie des Geistes*, éd. Wessels/Clairmont, Hamburg, Meiner, 1988.
- Hegel, G. W. F., *Werke* (20 vol.), éd. K-M. Michel et E. Moldenhauer, Frankfurt, Suhrkamp, 1971.
- Jamme, C. et Schneider, H. (éditeurs), *Mythologie der Vernunft : Hegels 'ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus'*, Frankfurt, Suhrkamp, 1984.
- Marx, K., *Das Kapital*, vol. 1, Berlin, Dietz, 1980.
- Rosen, M., *Hegel's Dialectic and its Criticism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.
- Steinkraus, W. E. (éditeur), *New Studies in Hegel's Philosophy*, New York, Holt, Rinehart and Winston, 1971.
- Wind, E., *Pagan Mysteries in the Renaissance*, London, Faber and Faber, 1968.
- Wölfflin, H., *Renaissance and Baroque*, London, Collins, 1964.