

Le réel

Les rapports de la raison et du réel chez Hegel

Laurent Giassi

Philopsis: Revue numérique http://www.philopsis.fr

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

« Au début, le passage de sa vie idéale à la société civile peut apparaître au jeune homme comme un douloureux passage à la vie de philistin. Jusque-là, seulement occupé d'objets universels et travaillant simplement pour lui-même, le jeune homme qui devient un homme doit, en entrant dans la vie pratique, être actif pour d'autres et s'occuper de singularités. Or, autant cela est impliqué dans la nature de la chose – puisque, s'il faut agir, il faut progresser en direction du singulier -, autant cependant l'occupation commençante avec des singularités peut être très pénible pour l'homme, et l'impossibilité d'une réalisation immédiate de ses idéaux le rendre hypocondriaque. A cette hypocondrie – quelque transparente qu'elle puisse être chez beaucoup -, nul n'échappe aisément. Plus tard l'homme est surpris par elle, plus graves sont ses symptômes. Chez les natures faibles, elle peut s'étendre à travers toute la vie. Dans cette humeur maladive, l'homme ne veut pas renoncer à sa subjectivité, il ne peut pas surmonter son aversion à l'égard de la réalité effective, et il se trouve, précisément, de ce fait, dans l'état d'une incapacité relative, qui peut facilement devenir une incapacité effective. Si, donc, l'homme ne veut pas sombrer, il lui faut reconnaître un monde comme subsistant-par-soi, pour l'essentiel tout achevé -, accepter les conditions qui lui sont imposées par ce monde, et, en luttant, arracher à sa dureté cassante cela même qu'il veut avoir pour lui-même. A cet accommodement, l'homme ne croit, en règle générale, devoir se prêter que par nécessité. Cependant, en vérité, cette unité avec le monde ne doit pas être connue comme un Rapport imposé par la nécessité, mais comme le Rapport rationnel. Ce qui est rationnel, divin, possède la puissance absolue de se réaliser effectivement, et s'est accompli de tout temps; il n'est pas impuissant au point qu'il devrait d'abord attendre le commencement de sa réalisation effective. Le monde est cette réalisation effective de la raison divine; c'est seulement à sa surface que règne le jeu des hasards sans raison.

Il peut, par conséquent, au moins avec autant et sans doute avec encore plus de droit que l'individu devenant un homme, élever la prétention de valoir comme tout achevé et subsistant-par-soi ; et l'homme [fait] agit, pour cette raison, d'une manière entièrement rationnelle, en renonçant au plan d'une totale transformation du monde et en s'efforçant de réaliser ses buts, passions et intérêts personnels seulement dans son rattachement au monde. Aussi de cette manière, il lui reste de l'espace pour une activité honorable, de vaste portée et créatrice. Car, bien que le monde doive être reconnu comme tout achevé pour l'essentiel, il n'est pourtant rien de mort, rien d'absolument en repos, mais - tel le processus de la vie - quelque chose qui se produit toujours de nouveau, quelque chose qui - en ne faisant que se conserver progresse en même temps. Dans cette production et progression conservatrice du monde consiste le travail de l'homme [fait]. Nous pouvons, par suite, d'un côté, dire que l'homme [fait] ne produit que cela même qui est déjà là. Toutefois, d'un autre côté, il est nécessaire qu'un progrès soit aussi opéré moyennant son activité. Mais le mouvement en avant du monde ne survient que dans des masses immenses et ne se fait d'abord remarquer que dans une grande somme de choses produites. Si l'homme [fait], après un travail de cinquante ans, jette un regard en arrière sur son passé, il connaîtra bien la progression réalisée. Cette connaissance, tout comme le discernement de la rationalité du monde, le libère de la tristesse au sujet de la destruction de ses idéaux. Ce qu'il y a de vrai dans ces idéaux se conserve dans l'activité pratique ; c'est seulement de ce qui est sans vérité, des vides abstractions, que l'homme se dégage nécessairement en travaillant. Le champ et le mode de sa tâche peuvent être très divers; mais le substantiel est, dans toutes les tâches humaines, le même, – à savoir ce qui relève du droit, de l'éthique et de la religion ».

Encyclopédie des sciences philosophiques, Philosophie de l'Esprit, Add au § 396, pp. 438-439

Ce texte va nous permettre de comprendre les rapports existant selon Hegel entre le réel au sens emphatique du terme, l'effectivité, et la raison. La manière dont Hegel pense leur relation va aboutir au rapport suivant : le monde va perdre de son objectivité impénétrable face à la raison et celle-ci va perdre de sa subjectivité, la relation de la raison au réel devenant alors celle d'une raison doublement incarnée dans les individus conscients et dans le cours du monde. Partant de la relation typique d'un individu au monde à différents moments de son développement personnel, Hegel va montrer comment chaque âge de la vie implique une certaine manière de se comporter face au monde. Si la raison est virtuelle dans l'enfant, l'adolescent et le jeune homme qu'il devient représentent le début son actualisation et c'est aux premières manifestations de cette disposition que Hegel s'intéresse. Etre raisonnable signifie positivement l'implication individuelle au sein d'un cosmos spirituel éthico-politique qui nous dépasse et non pas, comme on le croit habituellement, une plate admission du principe de réalité ou une résignation face à l'état de choses existant. Etre raisonnable c'est d'abord et avant tout reconnaître la raison dans le monde qui nous entoure et contribuer par son action et sa pensée à l'existence actuelle de cette raison objective.

Hegel part d'un lieu commun dont il va extraire tout le potentiel philosophique. Parler des âges de la vie et y voir à chaque fois une attitude

particulière à l'égard du monde et d'autrui, ce n'est là rien d'original¹. Mais loin de s'en tenir à une psychophysiologie reposant sur les rapports entre la sphère organique et la sphère psychique, Hegel va reprendre ce développement graduel de l'individualité dans un cadre tout autre : à chaque étape organique (enfance, adolescence, maturité, vieillesse) se rattache un rapport particulier à l'égard du monde qui correspond en même temps à un développement de la raison individuelle. A chaque âge correspond une manière spécifique de se rapporter au monde, c'est-à-dire de le considérer face à soi et d'agir en lui.

Le cas du jeune homme est un cas exemplaire du rapport conflictuel à l'égard du monde car c'est l'âge où le sentiment de révolte face aux injustices du monde présent se traduit par un investissement intense dans des idéaux. Cet âge est en effet celui où l'individu fait l'amère expérience du caractère profondément irrationnel de ce monde car celui-ci ne correspond pas, dans sa réalité pleine et entière, aux déterminations universelles telles quel la justice, la paix, etc. Hegel ne prend pas à la légère ce moment critique où la dysharmonie succède à l'unité de l'enfant avec le monde et sa famille, la preuve en est qu'il a consacré dans la Phénoménologie de l'Esprit une figure de la conscience de soi à l'examen de cette révolte. C'est sous la figure de la conscience humanitariste que Hegel a décrit le comportement de l'individu qui se sent investi de la mission de contribuer au bien-être de l'humanité – et qui se sent floué en constatant que d'une part son action faite au nom d'idéaux généreux ne rencontre pas l'aval d'autrui pourtant escompté, d'autre part que c'est la logique de l'action qui implique un renoncement à la généralité de l'idéal pour l'action concrète et efficace dans les interactions avec autrui².

On pourrait dire que l'importance qu'a pris l'adolescence à l'époque moderne pour signifier justement cette figure de la révolte nécessaire contre tout ordre établi apporte comme un nouveau mal à la traditionnelle hiérarchie des maux – après le mal physique, le mal métaphysique et le mal moral³, la modernité a inventé ce que Hegel n'a cessé de traquer, le mal politique, à entendre au sens de cette profonde dépression que connaît l'individu en constatant que ce monde suit son chemin sans se préoccuper de ses idéaux, voire qu'il les contrefait. Comment l'individu en est-il venu là ? Le conflit entre le jeune homme et le monde devient effectif lors du « passage de sa vie idéale à la société civile », passage qui lui renvoie le masque grimaçant d'un philistin. Aussi longtemps que le jeune homme demeure dans la sphère pure de l'idéal, rien ne vient briser son élan, mais le retour prosaïque à la vie concrète, et qui pis est, la nécessité de subvenir à ses besoins en devenant membre de la société civile contraint l'individu à se comporter selon les lois d'un monde pourtant haï. Nul plus que Hegel n'aura indiqué le caractère sordide de cette société civile où certains virent le terme même de l'humanité⁴, car le règne de l'égoïsme généralisé équivaut à une atomisation de l'unité familiale et si celle-ci était liée par le sentiment, la

¹ Encyclopédie, III, §396 pour les âges de la vie.

² Phénoménologie de l'Esprit (trad. J.P. Labarrière, G.Jarcyck, pp. 351-360).

³ Essais de Théodicée, Leibniz, 3^e partie, §241

⁴ On pense bien sûr aux apologistes de la société civile comme Hutcheson.

société civile l'est par l'intérêt au cœur dur⁵. En participant à la comédie humaine dans la société civile le jeune homme semble se renier en devenant un « philistin », un adorateur du fait accompli, de l'état actuel du monde. Ce qui du point de vue pragmatique est indispensable apparaît comme un échec pour le jeune homme : pour agir il faut réaliser ses fins et passer par les choses du mondes, c'est-à-dire que l'action doit nécessairement se particulariser du fait de l'agent, des circonstances, etc. 6 C'est là la part ingrate de l'action qui fait que l'on ne peut transiter de l'intention au résultat sans passer par la médiation de l'action elle-même; au lieu de déplorer l'irrationalité de l'état de fait selon laquelle il n'est pas possible de réaliser son idéal intégralement il faudrait, selon Hegel, opérer un retournement de perspective. Si cet idéal ne peut se réaliser dans son intégralité, ce n'est pas parce que le monde est mauvais, mal fait ou pour quelque autre raison que ce soit, c'est parce que l'idéal comme tel est irréalisable non pas faute de moyens mais parce qu'il n'a pas de contenu qui le rende valable. Un idéal de justice qui ne tient aucunement compte des conditions concrètes de l'exercice d'une justice est purement pensable mais irréalisable, non pas au sens où il ne correspond pas aux conditions actuelles mais parce qu'il se situe sur le plan du simplement possible ou du possible abstrait. L'idéal de justice cesse d'être une telle possibilité formelle quand il commence à être particularisé, lorsqu'à la révolution, qui, bien entendu, ramène au point de départ, on substitue la réforme qui consiste à dialoguer avec le réel pour en faire ressortir les possibilités réelles 8. Et de ce dialogue fait partie l'inévitable singularisation de l'action, ce qui renverse la situation de départ : ce n'est pas le monde qui est irrationnel dans son indifférences aux idéaux de jeunesse mais c'est la jeunesse qui le devient dans son obstination à confondre l'idéal avec le réel, la sphère de ce qui est transparent à sa pensée avec les médiations complexes du monde.

Or Hegel n'insiste pas ici sur cette nécessaire particularisation de l'idéal, il voit dans la manifestation d'un « état hypocondriaque » la

⁵ Dans *les Principes de la Philosophie du droit*, Hegel décrit la société civile comme « l'état de la détresse et de l'entendement » (§183) car la « société civile, dans ses oppositions et leur complication, offre le spectacle du dérèglement, de la misère, ainsi que de la corruption physique et éthique commune à l'un et à l'autre » (§185).

<sup>(§185).

&</sup>lt;sup>6</sup> Encyclopédie, I, §13 où Hegel se moque de celui qui voudrait des fruits en général mais non pas des cerises, des fruits, etc. sous prétexte que l'universel n'est pas le particulier — l'universel n'est pas le particulier mais sa propre particularisation.

⁷ C'est ce qui explique l'hostilité de Hegel à l'existence d'une justice supraétatique ou supra-nationale dans la mesure où il ne voyait pas comment une telle justice aurait pu s'exercer sans les conditions réelles de toute justice : soit une force internationale qui aurait dû seconder cette justice, selon la nécessaire alliance entre le droit et la force, ce qui suppose une collaboration des Etats à la limitation de leur souveraineté. La position de Hegel s'explique donc par des raisons de principe et par des raisons historiques. Le destin de la S.D.N après la première guerre mondiale, les luttes constantes au sein d'instances internationales pour s'assurer la suprématie (économique, politique) n'auraient fait que renforcer le scepticisme de Hegel. Principes de la philosophie du droit (trad. J.F. Kervégan), §333

⁸ *Encyclopédie*, I, pour la différence entre possibilité *formelle* et possibilité *réelle*.

manifestation de la déception douloureusement ressentie face au hiatus entre le réel et l'idée. Chacun est censé éprouver une fois dans sa vie « cette humeur maladive » qui fait que, par une singulière projection (où la psychanalyse pourrait reconnaître son bien), on reproche au monde ce qu'on devrait se reprocher à soi-même. De l'impossibilité de réaliser immédiatement ses idéaux découle cette prostration de l'individu sur soi, pouvant déboucher alors sur une forme quasi-pathologique d'aboulie et d'apraxie. Mais il n'y a là rien de pathologique si l'on entend une détermination psycho-organique qui prédisposerait l'individu à tel ou tel comportement, Hegel étant plus que réticent à admettre que des tempéraments prédéterminent le comportement des individus⁹. L'étiologie est vite trouvée par Hegel, elle ne déroge pas à ce qu'on pourrait appeler la névrose de la modernité et qu'il voit particulièrement à l'œuvre dans l'ironie romantique d'un Schlegel¹⁰ : dans cet état « l'homme ne veut pas renoncer à sa subjectivité, il ne veut pas surmonter son aversion envers la réalité effective ». Ce qu'a cette attitude de commun avec l'ironie c'est cet attachement à la subjectivité, lequel se traduit ici par l'obstination à s'en tenir à un idéal irréel qui n'aura jamais la possibilité de devenir effectif.

Avec ce qui précède Hegel a présenté toutes les conditions d'impossibilité de l'action concrète, où chaque pas vers le réel apparaît comme une perte de sens. Une telle paralysie ne peut être évitée que si l'individu accepte de sortir de sa seule individualité ou de son idéal, ce qui est la même chose, pour effectuer deux opérations : d'une part reconnaître l'existence de ce monde comme réellement indépendant de soi et comme « un tout achevé », d'autre part agir dans les conditions de ce même monde pour réaliser ses fins. Ce qui manquait à l'attitude antérieure c'est la reconnaissance de l'existence du monde qui fonctionne comme une totalité objectivement indépendante de l'agent – d'un point de vue général le monde n'est ni la volonté du sujet ni sa représentation, il ne se réduit ni à un objet statique face au sujet, ni à un simple théâtre de son action 11. Il y a certes une

 $^{^9}$ *Encyclopédie*, III, Hegel se montre réticent à reprendre à son compte la doctrine traditionnelle des tempéraments.

¹⁰ Principes de la philosophie du droit, 2^e partie, La moralité, § 140 où Hegel fait de l'ironie romantique la pire forme de subjectivisme moral qui consiste à absolutiser sa subjectivité, à se savoir maître au dessus de tout contenu et donc à dissoudre celui-ci dans le vide de la subjectivité infinie.

¹¹ De ce point de vue il n'y a pas besoin d'un argument réaliste ou de bon sens pour prouver l'existence du monde : pour Hegel comme on va le voir le monde comme totalité est présence de la raison, raison immanente ou devenue objective – ce qui ne signifie pas qu'il est toute la raison, il n'y a donc pas besoin de reprendre un argument *ad hominen* pour réfuter ceux qui doutent de l'existence du monde. Depuis Aristote l'argument traditionnel consiste à montrer que le sceptique se contredit s'il nie l'existence de la réalité sensible et s'il évite un gouffre devant soi (*Métaphysique*), argument réactualisé sous toutes ses formes, idéaliste (Kant, *Critique de la raison pure* : ma conscience déterminée empiriquement atteste de l'existence du monde), idéologique (D. de Tracy, *Eléments d'idéologie*, I : ma volonté et la résistance qu'elle rencontre rendent compte de la réalité des objets extérieurs) ou matérialiste (une balle peut arrêter toute pensée). Avec Hegel la reconnaissance de la rationalité du monde, de son auto-consistance du fait de l'existence de la raison en lui sous certaines formes (voir infra), laisse de côté ce genre d'arguments qui nous expliquent pourquoi nous avons raison d'admettre un

apparence d'extériorité que Hegel reconnaît pour la relativiser immédiatement et ainsi passer du point de vue descriptif à un point de vue plus spéculatif. Ce monde dont il faut à chaque fois partir pour agir est un monde que l'homme comprend comme un principe de réalité, comme une base intangible sur laquelle il doit régler ses actions et parfois ses pensées – cette représentation ayant pu donner des morales se fixant pour but l'harmonie ou l'accord avec le monde¹² – mais pour l'homme moderne, habitué à s'isoler du cosmos naturel, le monde ne se présente pas comme un Englobant dans lequel il trouverait sa place. L'individualisme de l'homme moderne fait que ce principe de réalité est compris comme un rapport de « nécessité », soit comme une contrainte extérieure progressivement intériorisée. La plupart du temps ce rapport est vécu sous la forme de l'adaptation ou de l'accommodement au sens où l'homme se laisse changer par un monde qu'il a échoué à changer. Si la conception hégélienne de la rationalité du monde se limitait à cet éloge de l'adaptation à ce qui existe, les critiques que l'on n'a pas manqué de lui faire seraient parfaitement justifiées. Hegel ne fournirait alors ici qu'une version philosophique de cet éthos du sacrifice si bien décrit par Weber dans sa caractérisation psycho-économique du capitalisme¹³. Il faudrait donc s'oublier et s'adapter à l'ordre des choses, ordre dont on ne sait pas au juste s'il est naturel ou divin ou humain : l'âge de raison consisterait donc dans le fait de se faire une raison voire de trouver une raison pour ce qui existe, peu importe laquelle.

Or la suite du texte n'autorise pas une telle interprétation : la nécessité ici présente ne signifie pas l'existence d'un ordre irrésistible, aveugle, se déroulant par soi-même mais relèverait de ce que Hegel appelle une nécessité extérieure ou encore la contingence¹⁴. Ce qui se présente *du point*

monde extérieur mais qui ne nous apprennent pas si ce monde que nous avons raison d'admettre hors de nous est, oui ou non, raisonnable.

¹² On peut songer ici au stoïcisme et sa recherche de la vie en conformité avec l'ordre de la Nature.

¹³ M. Weber, L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme,.

¹⁴ Les atomistes de l'Antiquité associaient la nécessité et le hasard comme principes explicatifs du monde, les différentes conjonctions d'atomes différents se produisant au hasard avant de se reproduire avec nécessité, après une période d'essais déterminée. Ce n'est évidemment pas en ce sens qu'il faut comprendre l'identité entre la nécessité extérieure et la contingence : est contingent pour Hegel un effectif seulement possible ou un possible qui peut être effectif ou qui peut ne pas l'être – c'est un être qui n'est pas sa propre raison d'être, ce qui explique que le contingent oscille entre l'être et le pouvoir-être, entre l'être-tel et l'être-autrement (Encyclopédie, Add. §145). Quant à la nécessité extérieure elle renvoie à un enchaînement qui n'est pas non plus sa propre raison ou dont on n'aperçoit pas la raison. Ainsi le point de vue de la nécessité extérieure consiste à dire que l'Etat ne doit sa naissance qu'à la bonne volonté des individus qui se sont associés et dont le vouloir perdure puisque, sans lui, l'Etat s'effondrerait; ou encore la nécessité extérieure consiste à dire que l'Etat est aux mains d'une classe dominante qui s'empare du pouvoir pour asservir les autres. Le point de vue de la nécessité comprise ou du concept consiste à voir la réalisation de la liberté sous cette figure de la nécessité - ce qui ne signifie pas que tout Etat est rationnel (par exemple le despotisme n'est pas un Etat rationnel pour Hegel) mais qu'il y a dans tout Etat digne de ce nom un moment rationnel, déterminé par la science philosophique du droit. La nécessité extérieure est la même chose que la contingence car elle se refuse

de vue de l'individu comme une prédétermination de son être et de son action dans un cadre qui le déborde apparaît du point de vue philosophique comme la condition même de son action : ce qui pour l'individu fini apparaît comme la nécessité, comme un enchaînement déterminé d'événements, de facteurs etc. relève d'un « rapport rationnel » où la nécessite est condition de la liberté.

Pour éviter tout malentendu il faut rappeler que le point de vue de l'individu et celui du philosophe ne peuvent être identiques : ce que le philosophe peut dire sur l'existence actuelle du monde, c'est qu'elle est rationnelle, qu'elle est une manifestation de la raison, il peut aussi dire qu'à l'intérieur de ce monde il existe des institutions comme l'Etat qui représentent des manifestations objectives de la raison, mais il n'est pas possible de trouver une raison pour tout ce qui existe : parmi tout ce qui existe on doit distinguer entre ce qui est effectif et ce qui est de l'ordre de l'apparition 15. Ce qui fait que l'ordre du monde apparaît irrationnel à l'individu c'est son incapacité relative à distinguer ces niveaux de sens : entre la rationalité de l'existence actuelle et l'irrationalité nécessaire de ce qui se passe à la surface ces choses. Ce que demande Hegel ce n'est pas tant de reconnaître la rationalité de l'ensemble et du détail, en abolissant toute contingence, mais au contraire de reconnaître la rationalité globale qui implique la présence en son sein de la contingence.

Hegel va montrer que « l'union avec le monde » est rationnelle en utilisant un argument métaphysique : avant de montrer que ce monde est rationnel, Hegel renverse la chose en montrant que ce qui est « rationnel, divin » existe nécessairement 16.

A première vue il semble que ce soit une manière sophistique de procéder : si Dieu existe nécessairement (argument ontologique), alors ce qui existe est divin et ce monde qui existe doit aussi être reconnu comme divin.

Ce serait cependant une erreur que de comprendre cet argument ainsi : l'effectif au sens emphatique ne signifie ni la réalité comme telle, ni la réalité telle qu'elle apparaît, c'est-à-dire l'apparition¹⁷. Dans l'ontologie hégélienne la catégorie de l'effectivité renvoie à un niveau déterminé de la théorie de l'essence, soit une unité de l'intérieur et de l'extérieur qui va se déployer dans les catégories de la relation que sont la relation de substantialité, de causalité et d'action réciproque. Dans cette progression où le rapport unitaire entre la substance et la cause se distend dans la relation causale pour se réunifier dans l'action réciproque où chaque terme devient cause de soi en produisant l'autre que soi, on parvient identiquement au Concept, cette identité produisant ses différences et reprenant celles-ci dans

à voir le moindre sens dans ce qu'elle présente : là où la philosophie voit la présence du sens, la nécessité extérieure ne voit qu'arbitraire, etc.

15 Encyclopédie, I, §6 où Hegel rappelle la distinction entre ce qui est effectif

¹⁵ *Encyclopédie*, I, §6 où Hegel rappelle la distinction entre ce qui est effectif et ce qui est de l'ordre de l'apparition.

¹⁶ C'est sur ce genre de considérations que se fonde toute accusation de panthéisme ou de divinisation de l'ordre existant –c'est là une interprétation malveillante de Hegel.

¹⁷ La *réalité* relève de la qualité dans la Logique de l'être, c'est une catégorie abstraite : est réel l'être qui est relation à soi-même tout en étant être-pour-un autre – l'unité de l'être réel est fragile, elle est l'unité d'un Quelque chose indéterminé qui va disparaître dans la relation à son Autre (*Encyclopédie*, I, §§ 43 sq).

son unité¹⁸. La catégorie d'effectivité s'applique à une partie particulière de l'essence mais en même temps Hegel en use à chaque fois qu'il s'agit négativement de critiquer ce qui est abstrait (ainsi un idéal qui serait seulement pensé et rien que pensé), positivement d'affirmer que le moment de l'être ou de l'immédiateté est le produit de la médiation. C'est ainsi que Hegel par exemple rejette la critique kantienne de l'argument ontologique au motif que Kant confond deux régimes ontologiques différents avec des catégories spécifiques¹⁹. Mettre en doute l'existence nécessaire de Dieu sous prétexte que l'existence ne peut être déduite du concept et prendre comme exemple une bourse vide différente de la même bourse remplie - c'est oublier que le concept de Dieu n'est pas analogue ou identique à la représentation d'un quelconque objet. Dieu n'est pas une Idée dont la raison devrait à jamais ignorer l'existence ou encore Dieu n'attend pas que la raison prononce en son tribunal le verdict de son existence et de sa non-existence : Hegel reprend l'argument ontologique traditionnel mais sans pour autant reprendre tous les présupposés de la métaphysique classique et de la théologie rationnelle spécialisée dans la connaissance de Dieu²⁰. Dieu comme Concept est un être effectif car c'est le propre du concept que de produire à partir de soi l'objectivité²¹ et ce passage du Concept à l'objectivité peut être assimilé sur le plan de la représentation, comme le fait ici Hegel, au monde comme « réalisation effective de la raison divine » et comme réalisation qui s'est accomplie en permanence tout comme elle continue de se produire.

En apparence on pourrait voir l'écho d'une conception traditionnelle du christianisme, celle de la création divine comme création continuée : Dieu aurait créé le monde et manifesterait sa bonté en laissant (continuer d') être ce monde tout en s'intéressant à son sort comme providence. Seulement la représentation religieuse de l'orthodoxie consiste à distinguer deux plans que Hegel unifie : d'un côté la personne divine transcendante au monde, de l'autre le monde créé distinct en tous points de vue de son créateur. Pour Hegel l'existence de Dieu n'est pas distincte de l'existence du monde, non pas au sens où Dieu et le monde sont identiques, mais au sens où l'existence du monde est partie prenante dans la manifestation de Dieu comme Esprit ²².

¹⁸ Encyclopédie, I, §§142-159

¹⁹ Critique de la raison pure.

Dans le Concept préliminaire de l'*Encyclopédie* (§§2—36) Hegel fait de la métaphysique dogmatique la première position relative à l'objectivité, c'est-à-dire que c'est en elle que l'on trouve sous sa forme immédiate l'identité de la pensée et de l'être, dans la prétention naïve de la métaphysique à connaître l'être des choses. Mais sa manière extérieure de procéder avec les objets rationnels, comme le monde, Dieu, l'âme, se traduit par sa prédilection pour la structure prédicative du jugement, solidaire d'une ontologie fixiste : pour la métaphysique dogmatique en général et pour la théologie rationnelle en particulier Dieu est un sujet existant, déjà là, et le rôle du discours philosophique consiste à rapporter à ce sujet des prédicats (bonté, justice, etc.) qui sont eux-aussi déjà là.

Encyclopédie, I, Doctrine du concept.

²² On peut penser ce recours au concept de Dieu d'une double façon : soit on voit dans la religion chrétienne avec ses représentations de la création et de l'incarnation de Dieu un modèle dont Hegel s'est inspiré pour penser son ontologie et dans ce cas celle-ci est une onto*théo*logie ; soit on prend à la lettre l'Aufhebung de la représentation religieuse dans le Concept spéculatif, et dans ce cas la religion

Comme réalisation de Dieu ou de la raison divine ce monde ne peut être ni mauvais, ni irrationnel si par là on entend une absence d'ordre, le chaos, la désorganisation, etc. mais il faut évidemment reconnaître que règne à la surface de ce monde « le jeu des hasards sans raison ». Encore une fois il n'y a pas de contradiction à reconnaître la rationalité générale de l'ensemble et l'irrationalité du détail - à ceci près que Hegel ne partage pas l'idée selon laquelle cette irrationalité ne serait que le fait de l'individu, de même que dans un tableau il faut des parties claires et des parties sombres pour que l'ensemble soit harmonieux²³. La contingence n'est pas seulement due à l'étroitesse du point de vue de l'individu dont la finitude l'empêche, comme dans la métaphysique classique, de pénétrer les secrets de l'entendement divin. Il est dans l'ordre des choses qu'il y ait ce désordre ou cette irrégularité apparents, qui semblent saper ce même ordre alors qu'ils le confirment : la contingence est un moment de l'effectivité²⁴ et de même qu'il serait incorrect de nier celle-ci et de voir partout un déterminisme rigoureux 25, il serait tout autant désespérant de ne voir partout que contingence, c'est-à-dire un monde indéterminé où nos prédictions rationnelles seraient vaines dans leur principe puisque se fondant sur un ordre instable, où les choses pourraient être autrement qu'elles ne sont. Ce monde dans lequel l'homme vit, pense et agit n'est pas un monde absurde par principe dans la mesure où il fait partie de la révélation de Dieu sans être divin lui-même, mais cette présence de la raison divine lui confère un statut différent. Ce n'est pas un cadre indifférent ou un obstacle mais « un tout achevé et subsistant-par-soi », soit une totalité articulée en un système de rapports pérennes antérieurs et supérieurs à la seule individualité.

donne sous forme d'images ce que la philosophie donne sous forme discursive. Dans ce cas se pose évidemment le problème de la compatibilité de ces deux langages : il n'est pas sûr qu'un Dieu qui ne serait pas Dieu s'il ne créait pas soit encore un Dieu orthodoxe! Or le concept qui ne s'objective pas n'est qu'un concept abstrait — appliqué à Dieu cela signifie qu'un Dieu oisif est une abstraction, que Dieu n'était pas avant de créer, etc.

²³ On reconnaît là l'image traditionnelle utilisée par Leibniz dans ses *Essais* de *Théodicée*.

²⁴ Chez Kant la contingence n'est pas un moment de l'être, elle fait partie des catégories de la modalité qui ne concernent pas le mode de constitution de l'objet mais la relation du sujet à l'objet – ces catégories ne nous apprennent rien sur l'objet en tant que tel, elles ne font qu'éclaircir les concepts de possibilité, de réalité et de nécessité (*Critique de la raison pure*, trad Tremesaygues-Pacaud, pp. 200-201).

²⁵ Encyclopédie, I, Add. 145 (p. 579). Hegel y donne des exemples sur la présence de la contingence dans tous les domaines, aussi bien celui de la Nature que celui de l'esprit (par exemple le libre arbitre subjectif au lieu de la liberté sous des lois rationnelles), tout en rappelant l'irrationalité profonde de toute tentative philosophique qui voudrait éliminer la contingence de la Nature : « il est tout à fait exact que la tâche de la science et plus précisément de la philosophie en général consiste à connaître la nécessité cachée sous l'apparence de la contingence ; ce qu'on ne peut, toutefois, entendre comme si le contingent appartenait seulement à notre représentation subjective et, pour cette raison, était à écarter absolument pour qu'on parvienne à la vérité. Des efforts scientifiques qui se déploient unilatéralement dans cette direction n'échapperont pas au reproche justifié d'être un petit jeu vide et un pédantisme guindé ».

Quelle est la conséquence à tirer de cette consistance propre, de cette indépendance objective du monde ? Quel est le rapport que « l'homme fait » doit avoir à l'égard de cette totalité? Celui qui a saisi la rationalité de l'existence du monde doit se comporter rationnellement, c'est-à-dire que, d'un point de vue pratique, il s'agit de « renoncer à une totale transformation du monde » en privilégiant la réalisation de « ses buts, passions et intérêts personnels seulement dans son rattachement au monde »²⁶. Hegel nous livre ici sous une forme ramassée sa conception de l'action rationnelle au niveau individuel : il demande clairement l'abandon du principe révolutionnaire tel que formulé par Marx quelques années plus tard²⁷ ou reformulé par E. Bloch au XXe siècle comme hostilité à l'être statique²⁸. Définir l'action en général comme révolutionnaire ou subversive c'est confondre l'action du grand homme avec la conduite prosaïque de l'individu, la nécessité historique avec la routine du quotidien, le bouleversement nécessaire d'un monde avec la banalité du bien ²⁹. Il existe des moments critiques où se produisent des changements d'univers historiques, mais cela ne concerne pas tous les individus, seulement quelques personnalités exceptionnelles. Hegel conteste l'idée selon laquelle l'action supposerait une implication totale de son être qui ne saurait avoir pour répondant que la modification radicale du monde. Vouloir changer radicalement le monde c'est comme vouloir changer de monde, c'est une stricte impossibilité: l'action doit se faire au sein de ce monde, avec toutes les conditions qu'il nous fournit, sous la forme de la réalisation de l'intérêt personnel de l'individu, ce que Hegel appelle plus loin « une activité honorable, de vaste portée et créatrice ».

Seulement à s'en tenir là on voit mal comment s'articule la sphère subjective de l'individu et le monde extérieur – on pourrait encore une fois

²⁶ Hegel présente ici le rapport pratique au monde, cf. *Encyclopédie*, III, Esprit subjectif: l'esprit subjectif a un double rapport au monde, un rapport théorique et un rapport pratique. Dans le rapport théorique l'esprit connaît le monde, il supprime sa passivité première à l'égard du donné en reproduisant le monde réel sous une forme idéelle, notamment par le moyen des signes. Dans le rapport pratique l'esprit supprime la propre immédiateté de ses besoins et de ses tendances en les réalisant dans le monde. L'esprit est esprit libre lorsqu'il a opéré la double suppression de l'immédiateté, la sienne et celle du monde extérieur.

²⁷ cf. thèse XI sur Feuerbach: « les philosophes n'ont fait qu'interpréter diversement le monde, ce qui importe, c'est de le transformer » (*L'Idéologie allemande*, Marx –Engels, p. 4).

²⁸ Le Principe espérance, Préface, p. 28 : « (...) le processus de formation et de réflexion du vrai, du réel, ne peut encore être en aucun cas suspendu comme si le processus encore en cours dans le monde était déjà tranché. Ce n'est qu'après avoir renoncé au concept de l'être clos et statique que l'on pourra découvrir la véritable dimension de l'espérance. Car le monde est plein de disposition à quelque chose, de tendance vers quelque chose, de la latence à quelque chose, et ce quelque chose vers lequel le monde tend c'est l'aboutissement de l'intention. C'est un monde plus adéquat pour nous, délivré des souffrances indignes, de l'angoisse, de l'aliénation, du néant. Or cette tendance s'écoule comme un courant qui a précisément le *Novum* devant soi » (p. 28).

devant soi » (p. 28).

²⁹ Encyclopédie, I, Add. § 234, p. 621 : « l'aspiration insatisfaite disparaît lorsque nous reconnaissons que le but final du monde est aussi bien accompli qu'il s'accomplit éternellement. C'est là d'une façon générale la position de l'homme fait, tandis que la jeunesse croit que le monde est absolument en proie au mal et qu'il faut pour commencer faire de lui quelque chose de tout autre ».

voir là une attitude de prudence qui impliquerait une forme de retrait par rapport à toute ambition autre que celle de réaliser ses modestes buts. La suite du texte va éclaircir ce point en pensant un rapport original entre conservation et nouveauté, un rapport de nature dialectique.

D'abord contrairement à ce que pouvait penser E. Bloch à la suite de la tradition marxiste Hegel rejette toute conception statique, pour ne pas dire métaphysique, du monde en rendant compatible les attributs de totalité et de mobilité à l'égard du monde – ce qu'il va présenter plus bas sous la forme paradoxale d'une « production et progression conservatrices du monde ». En effet ce monde a beau être un tout, « il n'est pourtant rien de mort, rien d'absolument en repos, mais – tel le processus de la vie – quelque chose qui se produit toujours à nouveau, quelque chose qui – en ne faisant que se conserver – progresse en même temps ». Quelle est cette progression du monde et quel rapport a-t-elle avec la rationalité présente en lui ?

C'est d'abord l'analogie avec le processus vital qui va nous éclairer sur le processus mondial, analogie car, au sens strict, les deux processus ne se recouvrent pas. Le processus de la vie relève d'un niveau à la fois complexe et concret d'effectivité, à savoir l'Idée immédiate, où le concept est identique à son objectivité, c'est-à-dire que dans le vivant on assiste à un être qui incarne l'existence du spéculatif, à une subjectivité pré-spirituelle qui est et se fait être, qui est chez soi dans son immédiateté corporelle et ne laisse pas subsister celle-ci hors de soi. Comprise spéculativement cette autoproduction du vivant relève de l'existence objective de la fin : le vivant est le mouvement de réalisation de la fin où se produit ce qui était déjà au début, comme le rappelle Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie*³⁰. D'un côté il y a assurément quelque chose de formel dans ce processus puisque le début et la fin coïncident, le début étant ce qui préside au développement, la fin étant à la fois terme du procès et possibilité d'un autre procès³¹. Cependant l'identité du vivant n'est pas un identité abstraite : en se (re)produisant de nouveau, le vivant s'est transformé, quand bien même cette transformation passerait inapercue³².

Ce qu'il y a de commun entre ce processus biologique de l'individu et le processus du monde c'est que le monde dans sa globalité connaît le même

³⁰ *Phénoménologie...*, p. 84 : « 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 luimême 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 la fin (...).

³¹ Pour Aristote la formule « l'homme engendre l'homme » signifie ontologiquement que tout être en puissance (le nourrisson, l'enfant) suppose un être en acte (des adultes) pour la production d'un nouvel être ; Hegel rajouterait que l'être en acte est un être en activité, qui est en tant qu'il est produit, en tant qu'il se produit, alors que pour Aristote tout mouvement fini doit avoir son terme.

³² Dans sa philosophie de la Nature (*Encyclopédie*, II) Hegel insiste sur le fait que l'être vivant n'est pas une unité statique mais une unité dialectique qui se produit soi-même, c'est-à-dire qui se reproduit : la reproduction sexuelle est la (re)production la plus visible, mais ce n'est pas la seule. Vivre, assimiler des aliments, les transformer en sa substance par le processus de digestion, c'est se reproduire soi-même et dans le même temps où cette auto-production s'effectue l'organisme fait subir des changements à ce qu'il a ingéré. De toutes les façons le vivant ne reste pas stable.

processus d'autoconservation. Si par monde on n'entend pas seulement la Nature extérieure mais le monde de l'esprit objectif, le monde sociopolitique où l'homme moderne trouve sa destination, alors ce monde est doué de permanence, ce qui constitue justement la quotidienneté ou plutôt l'actualité même du monde. De même ce monde connaît des changements dans la mesure où, en vaquant à ses affaires, l'homme ne contribue pas seulement à reproduire la rationalité existante en ce monde et donc ce monde lui-même mais il produit du nouveau en réalisant ses fins. Il n'existe pas pour Hegel d'action désintéressée si on veut dire par là que l'homme n'aurait aucune raison d'agir, et c'est même en trouvant une partie ou la totalité de son être (la passion) dans ce qu'il fait que l'homme ordinaire ou le héros agissent. Seulement le nouveau dont il s'agit ne concerne que la nouveauté en ce monde et non pas la nouveauté de ce monde : ce que Hegel présente ici c'est l'interaction des personnes qui au sein de la société civile contribuent à la production des biens dans un mouvement d'ensemble qui les dépasse. Le jeune homme croyait se renier en se définissant, en se délimitant, en adoptant une profession – l'adulte, au fait de ses intérêts, les satisfait en effectuant au quotidien sa tâche. Comme il s'agit d'une action dont le contenu renvoie à l'organisation préétablie de la société civile, on comprend que le travail en question puisse être rapporté à un contenu « qui est déjà là ». Hegel a bien sûr en vue ici la manière dont l'économie politique décrit le processus à la fois individuel et anonyme de production des richesses, dans une finalité inconsciente qui dépasse les agents³³. Cette idée d'un monde qui se conserve par l'interaction des individus prend alors un sens plus concret : la rationalité n'existe ni dans un sujet, ni dans un objet, elle est un mouvement d'ensemble que l'on ne peut singulariser sous la forme d'un individu ou d'un groupe social - ce sont des institutions qui en fait représentent cette présence du rationnel parmi les hommes, comme Hegel va le rappeler à la fin du texte.

Mais, avant d'en venir là, Hegel semble distinguer le progrès de l'activité individuelle et le progrès collectif en affirmant que « le mouvement en avant du monde ne survient que dans des masses immenses et ne se fait d'abord remarquer que dans une grande masse de choses produites ». Ces considérations quantitatives ne doivent pas cacher que l'on affaire ici à un niveau autre que celui de la vie ordinaire, car il s'agit ici de l'évolution historique. Ce mouvement en avant du monde renvoie à une forme complémentaire de l'objectivation de la raison divine : on a vu précédemment que ce monde était présence de la raison, mais si Dieu est Esprit, comme se le représente la religion chrétienne, comme l'esprit est le mouvement de la manifestation de soi, alors ce monde a une histoire, il est le produit de la raison qui se réalise ³⁴. L'individu ordinaire peut bien contribuer, à sa modeste mais juste mesure, à reproduire l'ordre existant, c'est à un niveau supérieur que se joue l'essentiel – à savoir ces « masses » que Hegel appelle les Esprits-des-peuples, ces ensembles collectifs définis

³³ Ce moment de la définition de soi par le travail correspond à ce que Hegel appelle le système des besoins dans *les Principes de la philosophie du droit*, §188, p. 263 : c'est « la médiation du besoin et la satisfaction de l'individu singulier par son travail et le travail et la satisfaction du besoin de tous les autres ».

³⁴ La Raison dans l'histoire.

par un esprit, une manière d'être et de faire, et dont chacun correspond à un degré de prise de conscience de soi de l'Esprit³⁵.

Si on se limite au point de vue de l'individu, il lui est possible de constater sa contribution à la rationalité présente dans le monde, dans une position rétroactive, lorsqu'il fait le bilan sur son action passée. La reconnaissance de ce qu'il a fait tout comme la connaissance de la rationalité présente dans le monde ont en outre un effet curatif propre en enlevant à l'homme « la tristesse au sujet de la destruction des ses idéaux » car le travail est la médiation indispensable qui forme l'homme en mettant ses idéaux à l'épreuve de la réalité. Ce n'est pas tant la fonction productive du travail qui est soulignée ici que cette éducation qu'elle représente et que Hegel avait déjà soulignée dans la dialectique de la reconnaissance intersubjective des consciences de soi³⁶. L'insistance sur l'activité pratique qui délivre l'homme de l'aspiration insatisfaite à des idéaux irréels fait que ce n'est pas tant le moment de la satisfaction de l'intérêt privé que celui de la formation de l'individualité qui importe ici. Au fond, par le travail, l'homme se fixe des buts et le contenu essentiel, spirituel, de ces buts ne se limite pas seulement à la jouissance égoïste mais renvoie à un ordre rationnel propre au monde sociopolitique. Lorsque Hegel dit que le facteur substantiel est identique dans toutes les tâches, soit « ce qui relève du droit, de l'éthique et de la religion », il indique là non seulement les sphères fondamentales de l'Etat mais aussi leur contenu réactualisé par les agents rationnels³⁷. L'individu n'est qu'une abstraction si on entend par là une unité abstraite, identique à toute autre, et dans un rapport frontal au monde : d'une part l'homme comme esprit est un être raisonnable qui pense, et cette pensée est ce qui rassemble les hommes, d'autre part cette rationalité est incarnée dans des institutions qui forment une seconde nature, celle de l'Esprit objectif car objectivé sous la forme de réalisations d'ensembles où les hommes interagissent. Toute collectivité a des institutions juridiques, sociopolitiques, religieuses particulières, déterminées et l'homme se définit à la fois par ces structures tout en contribuant à les perpétuer et parfois à les modifier³⁸.

³⁵ Dans *la Raison dans l'histoire* Hegel insiste sur ce point : « dans l'histoire l'Esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée : un peuple ; et l'Esprit auquel nous avons affaire est l'Esprit d'un peuple. (...) La conscience de l'Esprit doit se donner une forme concrète dans le monde ; la matière de cette incarnation, le sol sur lequel elle prend racine n'est autre que la conscience générale, la conscience d'un peuple » (pp. 80-81).

³⁶ *Phénoménologie de l'Esprit*, la dialectique du maître et du serviteur : pour Hegel la rationalité du travail se manifeste par les effets disciplinaires sur la personne qui en travaillant forme les objets extérieurs et se forme soi-même en apprenant à dépasser sa propre particularité.

³⁷ Principes de la philosophie du droit.

³⁸ C'est seulement le privilège du grand homme que d'anticiper la nouvelle forme de rationalité adéquate à son époque et de ne pas être puni (du moins immédiatement) de son crime qui consiste dans le fait d'avoir modifié l'ordre établi. Tous les héros ne jouissent pas longtemps de leur bonne chance, comme le montre Hegel dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* au sujet de César. Celui-ci avait compris que la république romaine était exsangue et ne représentait plus rien, il a été responsable d'un changement qui était nécessaire en la renversant, mais ce n'est pas lui qui en a profité. La rationalité de l'Esprit ne peut pas se limiter à la

L'action de l'homme n'est pas déterminée par des *valeurs*, car celles-ci supposent une distance entre l'être et le devoir-être : les normes de la conduite humaine sont incarnées en celle-ci, elles sont à la fois le produit conjoint de l'histoire universelle et celui de l'individu. C'est cette vie au sein d'une société et d'une collectivité qui est proprement ce qu'il y a de rationnel, cette rationalité étant rendue effective par *l'Etat* qui assure le maintien de l'ensemble³⁹.

A la différence de la sociologie ultérieure Hegel refuse de relativiser par principe ces institutions au motif qu'elles seraient le produit d'une histoire et qu'aucune société ne pourrait prétendre incarner la rationalité plus qu'une autre ; et en même temps Hegel refuse de faire de cette rationalité incarnée dans des structures un ordre extérieur aux individus⁴⁰. Que ce soit dans l'ensemble politique ou, au sein de celui-ci, dans la communauté religieuse, l'homme selon Hegel accède à sa véritable liberté réalisée rationnellement sous la forme d'ensembles existant et se perpétuant dans le temps. C'est par son activité dans la société civile ou par son repos lors du culte divin que l'homme rencontre cette rationalité existante qui lui permet d'actualiser la sienne propre, ce qui fait que lorsque l'homme agit, se comporte de telle ou telle façon envers ses semblables, c'est bien la raison (subjective) qui rencontre la raison (objective). La raison est réelle sous la forme d'institutions concrètes, et la rationalité est bel et bien réelle, notamment par l'activité des agents qui la réalisent, la plupart du temps à leur insu, dans la monotonie apparente du quotidien.

satisfaction de la *libido dominandi*, ou quelque autre libido que ce soi, du grand homme.

³⁹ Dans les *Principes de la philosophie du droit* il faut se rappeler que l'éthique (Sittlichkeit) forme la 3^e partie et qu'elle se développe sous la forme de la communauté naturelle (la famille), sous la forme de la société (la société civile) et sous la forme de l'Etat, celui-ci étant la vérité de ce qui précède – le tout qui maintient en son sein les moments subordonnés, qui les laisse être et les ramène à soi quand nécessaire.

⁴⁰ Hegel rejetterait la définition donnée par E. Durkheim des faits sociaux dans Les règles élémentaires de la sociologie, chap 1 : « est fait social toute manière de faire, fixée ou non, susceptible d'exercer sur l'individu une contrainte extérieure ; ou bien encore qui est générale dans l'étendue d'une société donnée tout en ayant une existence propre, indépendante de ses manifestations individuelles ». Hegel la contesterait, non pas au nom d'un individualisme, mais parce que ces manières de faire sont actualisées par les habitus du sujet dans une relation qui n'est pas simplement une relation causale extérieure. La considération objectivante du fait social empêche de voir que c'est un fait total qui implique l'activité des sujets dans ce qu'ils sont et ce qu'ils font. La raison incarnée ne peut être pour Hegel dans une situation d'extériorité par rapport au corps social : simplement cela signifie l'existence d'institutions assurant la liberté de l'ensemble, mais ici aussi la contingence peut agir. La rationalité des institutions n'implique pas celle de ceux qui conduisent ou participent à ces institutions, mais ce n'est pas une raison pour rejeter celles-ci. A trop personnaliser les institutions on manque ce moment impersonnel, rationnel qui les constitue dans leur autonomie essentielle par rapport à l'individu.

www.philopsis.fr