

UNE INTRIGUE CRIMINELLE
DE LA PHILOSOPHIE

DU MÊME AUTEUR

Variations. La philosophie de Gilles Deleuze, Payot, Paris, 1993 ;
(rééd. poche, 2005).

Ossuaires. Anatomie du Moyen Âge roman, Payot, Paris, 1995.

L'Image virtuelle. Essai sur de la construction du monde, Kimé, Paris,
1996.

L'Âme du monde. Disponibilité d'Aristote, Les Empêcheurs de penser
en rond, Paris, 1998.

Van Gogh. L'œil des choses, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris,
1998.

« Introduction » à Gabriel TARDE, *L'Opposition universelle*, Les
Empêcheurs de penser en rond, Paris, 1999.

François Rouan. Papiers découpés, Somogy Éditions d'Art, Paris,
2000.

Figures des temps contemporains, Kimé, Paris, 2001.

Parures d'Éros. Un traité du superficiel, Kimé, Paris, 2003.

Sens en tous sens. Autour des travaux de Jean-Luc Nancy (avec F. Gui-
bal), Galilée, Paris 2004.

Le Corps de l'empreinte. Études photographique, Kimé, Paris, 2004.

100 mots pour jouir de l'érotisme, Les Empêcheurs de penser en rond,
Paris, 2004.

100 mots pour 100 philosophes. De Héraclite à Derrida, Les Empê-
cheurs de penser en rond, Paris, 2005.

Éloge de l'inconsommable, Éditions de l'éclat, Paris, 2006.

Borges. Une biographie de l'éternité, Éditions de l'éclat, Paris 2006.

Constellation de la philosophie, Kimé, Paris, 2007.

L'Œil-cerveau (avec Éric Alliez), Vrin, Paris, 2007.

La Chambre (roman), Léo Scheer, Paris, 2009.

JEAN-CLET MARTIN

UNE INTRIGUE CRIMINELLE DE LA PHILOSOPHIE

Lire la *Phénoménologie de l'Esprit*
de Hegel

LES EMPÊCHEURS DE PENSER
EN ROND / **LA DÉCOUVERTE**

Si vous désirez être tenu régulièrement informé de nos parutions, il vous suffit de vous abonner gratuitement à notre lettre d'information bimensuelle par courriel, à partir de notre site

www.editions-ladecouverte.fr

où vous retrouverez l'ensemble de notre catalogue.

ISBN 978-2-35925-000-8

En application des articles L. 122-10 à L. 122-12 du code de la propriété intellectuelle, toute reproduction à usage collectif par photocopie, intégralement ou partiellement, du présent ouvrage est interdite sans autorisation du Centre français d'exploitation du droit de copie (CFC, 20, rue des Grands-Augustins, 75006 Paris). Toute autre forme de reproduction, intégrale ou partielle, est également interdite sans autorisation de l'éditeur.

© Éditions La Découverte, Paris, 2009.

Pour Jean-Gauthier

... sur un portrait de lui âgé, j'imagine lire l'épuisement, l'horreur d'être au fond des choses – d'être Dieu. Hegel fou [...].

Son immense fatigue se lie, à mes yeux, à l'horreur de la tache aveugle [...].
C'est la nuit qui m'explore.

Georges Bataille, *L'Expérience intérieure*.

Par la pensée [...] je suis conscience illimitée et en même temps conscience [...] finie [...]. Les deux côtés se recherchent et se fuient en même temps. Je suis, et il y a en moi et pour moi ce conflit mutuel et cette unité. Je suis le combat. Je ne suis pas l'un des lutteurs. Je suis au contraire les deux combattants et le combat lui-même.

Hegel, *Leçons sur la philosophie de la religion*.

PRÉAMBULE

La doctrine de Hegel a la réputation d'être obscure comme celle d'Héraclite dont elle se revendique. Son mode d'exposition réclame d'être reconstruit plus comme une intrigue que sur le mode de la démonstration infaillible. Les études les plus éclairantes de la *Phénoménologie de l'Esprit*, trop attachées au modèle explicatif, dénaturent l'obscurité essentielle à sa langue, à la complexité de ce qu'elle énonce. C'est que la philosophie de Hegel, si elle se veut systématique, envisage ce *système* sous une forme souvent mouvementée. Elle suit le sens d'une « histoire racontée » très différente de la pensée démonstrative qui ne saisit pas les aventures d'un concept.

La philosophie de Spinoza (que Hegel a contribué à traduire en allemand) réalise la première tentative pour engager la pensée sur le chemin d'un système. Elle offre un cours méthodique, une précision géométrique mais finalement discontinue à cause du caractère discret des propositions et démonstrations enchaînées, perdant le lien vivant du récit. Hegel opte pour une forme de présentation très différente, plus dramatique et continue, dynamique, recréant cette méthode, d'abord destinée par Platon aux « dialogues », qu'il devait nommer *dialectique*. Poussé par le fil de l'intrigue – celle qui, par exemple, oppose le maître et l'esclave, ou la conscience à ses malheurs –, Hegel sera l'un des premiers à injecter du devenir dans l'être, à mettre en haleine la vitesse ou la lenteur de toute pensée, lui conférant le sens d'une Histoire dont on verra qu'elle comporte différents héros, différentes scènes, souvent meurtrières ¹.

1. Hegel fait souvent référence à cette mise en *scène*, à ses retournements, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Phénoménologie de*

La *Phénoménologie de l'Esprit* noue des chapitres comparables à de véritables épisodes, des expériences cruciales qui la mènent, à travers des moments et des figures endiablées, à scander les âges du monde. On dirait une *quête* fantastique au cours de laquelle la pensée se révèle peu à peu à elle-même au sein de tableaux mouvants : « Une galerie d'images dont chacune est ornée de toute la richesse de l'esprit². » Ce sont ces images, parfois funestes, que notre étude a retenues : l'agressivité de l'animal, la violence du maître, le geste d'Abraham, la mort d'Antigone, celle d'un roi, le meurtre de Dieu, la mort de l'homme, etc. Autant d'unités bien délimitées, de bulles spéculatives auxquelles la lecture redonne vie en un système pétillant comme l'*écume débordant d'un calice* – métaphore arthurienne du Graal –, une sorte de siphon sur lequel s'achève la *Phénoménologie*, absorbant l'Histoire du monde pour la faire basculer sur un autre plan, celui d'une mémoire placée hors du temps.

Qu'il y ait des tableaux pour ces aventures de l'esprit, cela se prête particulièrement bien à une analyse par épisodes, au point que Hegel s'est décidé lui-même à exposer ses idées sous la forme d'un cercle fait de cercles (comme il le dit). Chaque chapitre de ce livre prendra donc la forme d'un arrêt sur image, cercle clos sur soi, ouvert en son cœur par une ligne de pensée qui court vers les autres cercles selon un tout narratif, un scénario respectant les nœuds complexes de la « mise en intrigue » adoptée par Hegel dans cette *Phénoménologie* écrite à la diable et pour ainsi dire sans répit.

La liste des séquences déroulées se doit de respecter d'abord les liens tortueux de cette aventure et le mouvement sinueux propre à chaque concept saisi comme une sorte d'écume bachique se cherchant une issue rythmique aussi bien que lyrique. Par où fallait-il aborder cette intrigue pour ne pas y réintroduire des coupures artificielles ? Je propose, à dessein, d'ouvrir ce roman de la phénoménologie par le mot Abstraction, dont Hegel s'est expliqué dans un article de journal, avec colère et de manière sauvage, montrant,

l'Esprit, trad. Lefebvre, Aubier, Paris, 1991, p. 90, 439). Sauf exception, nous retiendrons cette traduction. Nous noterons désormais cet ouvrage PH. E.

2. PH. E., p. 523 (p. 312 pour la traduction de Jean Hyppolite, t. II, Aubier, Paris, 1941.)

Preamble

à partir de sa défense d'un *criminel*, que la philosophie reste, au contraire de l'abstrait incompréhensible, une pensée très concrète. L'abstraction, la précipitation sont du côté de l'opinion populaire, du jugement de la foule prompt à exclure celui qui montre trop clairement l'image dont une société cherche à se protéger.

SCÈNE 1

LE CERCLE DE LA CONSCIENCE

OÙ L'ON APPREND *que le philosophe porte secours aux criminels et que la philosophie s'entend en un sens extra-moral. L'idéal ou ce qui « devrait être » n'ont pas de place dans la lutte âpre du monde le plus visible. Où le philosophe nous entraîne à reprendre les choses au plus simple de leur apparition nommée Phénomène. Là, le lecteur pourra découvrir le mouvement et sa négation comme des morsures très cruelles au cœur de l'Être. Que l'on s'avise de l'intranquillité des existences pour philosopher, voilà la devise ! Où il est finalement entendu qu'un concept désigne une fleur cannibale et qu'un morceau de sel, lorsqu'il fond, nous apprend mieux ce qu'il en est de la conscience qu'aucune méditation métaphysique ; de sorte qu'il nous faut derechef commencer par la certitude sensible avant d'aborder la conscience de soi.*

Déjouer l'abstraction

Il y a dans la *Phénoménologie de l'Esprit* une haine de l'abstraction, une méfiance qui suffirait pour considérer cette dernière comme la véritable ennemie de toute pensée. L'abstraction, c'est d'abord la séparation, l'usage « analytique » de notre intelligence qui disjoint tout pour poser les choses les unes en dehors des autres, de manière souvent abrupte, trop définitive, comme finit le bord d'un coup de cisaille, intransigeant. La vie individuelle, la revendication d'un espace privé nous donnent la sensation que derrière toute porte se tiennent d'autres portes, que le réel se segmente en vases clos, en chambres et couloirs bien délimités. Cela ressemble « à des rangs de boîtes fermées ornées d'étiquettes qu'on trouve dans des boutiques de marchands d'épices, tableau aussi clair et distinct que la différence du ceci et du cela¹ ». L'abstraction, sous sa coupe, tranche, produit une lézarde de séparation entre l'individu et la société, la matière et l'esprit, le cours du monde et la foi dans un autre monde. Par ce découpage de l'entendement, elle pose entre les termes ainsi fermés sur eux un espace infranchissable, un « mauvais infini » difficile à traverser, isolant tout. L'abstraction peut évidemment prendre la forme d'un système, un ensemble de tiroirs bien ordonnés, fait de membres saucissonnés, de propositions nettes, comme cette méthode très

1. PH. E., « Préface », p. 63.

géométrique dont Spinoza a déployé pourtant un bel enchaînement. Mais c'est là néanmoins un édifice artificiel ² !

La pensée s'y fragmente si bien qu'elle se met à bégayer. Spinoza constitue à cet égard l'Autre de Hegel, même si tous les deux cherchent à parler d'un seul monde, d'un monde sans dehors, sans transcendence. Il existe aux yeux de Hegel une tout autre méthode capable de penser l'unité beaucoup mieux qu'à travers l'abstraction posant les choses les unes à côté des autres, de manière hachurée, catalogue que Hegel dénonce dans le chapitre de la *Phénoménologie* nommé « Force et entendement ». Cette nouvelle méthode – cette logique – constitue le cœur de la *Phénoménologie*. Elle se nomme *infinité*. L'infini, contrairement au fini hachuré, ne se contente pas de trancher, de séparer en deux, de briser, mais montre un cercle sur lequel le commencement et la fin se rejoignent, un mouvement, une tension, une force illimitée qui réunit le monde en un *Tout*. Mais il s'agira d'une totalité très spéciale, toujours ouverte en quelque endroit, sans clôture bien léchée, sans fin accomplie avec netteté ; la fin se trouve toujours différée, creusée d'un écart parfois imperceptible. La méthode créée par Hegel se veut donc concrète, au sens où elle prend ensemble les choses, les « concrétions » ou même la « concrescence » des éléments sans les réduire à une unité figée. Une telle totalisation n'est évidemment pas facile à suivre, à penser, et il y faudrait tout un roman pour la saisir, comme si le roman prenait la place des « systèmes de la géométrie » chers à l'époque classique. Mais narrer ce qui se révèle difficile n'est pas pour autant faire œuvre abstraite.

L'abstraction est le résultat d'un jugement hâtif. Elle provient non pas des philosophes dont se moquaient jadis les servantes de la ville de Thrace – évoquées par Platon – prises dans les raccourcis du préjugé, accentuant les condamnations de la rumeur, le rire populaire moquant la distraction du philosophe. En vérité, ce n'est pas le concept qui demeure abstrait, c'est à coup sûr l'opinion ! Dans un article de Hegel, donné à un journal quotidien vers 1807 – année de la parution de la *Phénoménologie* – sous le titre « Qui pense abstraitement ? », le sens commun est fustigé comme l'opinion publique et

2. Sur la différence de la certitude mathématique et de la vérité philosophique plus mouvante, cf. PH. E., « Préface », p. 53-57.

les propos de salon qui se moquent un peu trop vite des philosophes. Pour se faire entendre, Hegel prend un exemple récurrent dans son œuvre, celui du jugement prématuré de la presse vis-à-vis d'un *criminel* présumé. *Qui* juge, ici, le plus abstraitement ? Le philosophe cherchant à inscrire son geste dans le réseau des causes, dans le milieu social qui produit le criminel, ou bien l'opinion publique suivant un court-circuit redoutablement abstrait fait pour le condamner ? Le meurtre, le crime ne sont-ils pas l'expression d'un milieu qui les a rendus inévitables même s'il les vilipende pour se donner bonne conscience ? « Voilà donc ce qu'est la pensée abstraite : ne voir dans le *meurtrier* que l'abstraction d'être un meurtrier, et, à l'aide de cette qualité simple, anéantir tout autre caractère humain. » C'est de cette vindicte populaire, de l'abstraction simplifiée du jugement, de l'entente ou de l'entendement commun que mourait déjà le Christ, autre criminel notable. En plaçant plus tard le crucifix comme une amulette au centre de tout respect, on fait abstraction du fait, très peu glorieux, qu'il s'agissait d'un vulgaire instrument de torture et non d'un objet vénérable, intouchable dont il faudrait ne pas offenser la gloire. On oublie son caractère de chose, sa macabre fonction d'épouvantail.

L'abstraction isole le moindre fait des mouvements qui le sous-tendent. Elle isole et, en cela, conduit à des valeurs tronquées dont la philosophie se doit d'entreprendre la généalogie. C'est là une méthode radicale que la *Phénoménologie de l'Esprit* porte au-delà du formalisme de Kant, de la *Critique* abstraite à laquelle se laisse aller son jugement. Le criminel vaut sans doute mieux que la morale dont il désigne le symptôme, toujours prête à le condamner pour cela. Au lieu de concéder à la morale d'être l'expression de la *liberté* comme le fait Kant, il conviendrait d'inscrire l'abstraction morale dans les courts-circuits qu'impose une société jugeant trop commodément du bien et du mal. Sous ce rapport, Hegel n'apparaît pas si éloigné de Nietzsche dont tout semble le séparer lorsqu'on les lit trop vite.

Phénomène et Phénoménologie

Cette défiance devant l'abstraction conduit Hegel à reconsidérer les choses en s'éloignant bien loin du criminel évoqué précédemment

et sur lequel nous aurons l'occasion de revenir, ne serait-ce que sous la figure menacée de l'esclave, révolté contre son maître. Il faudrait même repartir de plus loin que de la mort d'un roi encore vive dans l'esprit du temps, se soustraire au jugement de la morale, scandalisé par la décapitation récente de Louis XVI, et retracer l'Histoire ayant rendu possible une telle offense aux bonnes mœurs³. La *Phénoménologie de l'Esprit* nous conte ce récit tout en s'efforçant de remettre la philosophie sur ses pieds, de reprendre cette aventure depuis son fondement non sans retourner au concret, à la manière dont les choses se présentent en deçà de toute considération morale⁴. Ce retour aux choses mêmes nous est signalé par le titre, sous l'insistance avec laquelle Hegel place l'Esprit au regard de ce qui apparaît. La *Phénoménologie* – titre surprenant pour un livre de philosophie élaboré en 1807 – désigne une logique de l'apparence en même temps que de son apparition dont Hegel se refuse, d'une certaine manière, à distinguer les sens. *Phénomène* relève d'une expression construite à partir du grec *phainestai* qui signifie briller, être visible. Être visible depuis un point de vue pour la conscience, c'est découvrir une prise à la manière de l'alpiniste qui s'accroche à ce qui se présente à lui pour s'orienter sur la falaise. Nous n'avons, du reste, rien d'autre à quoi nous raccrocher que des *phénomènes* ou des indices.

Or la philosophie, avec Platon, commence par une contestation de l'apparaître lorsque, sous l'influence de la morale, il s'obstine à faire du sensible une ombre, un décalque tronqué. Ce pourquoi l'apparence que prend le phénomène rimerait avec l'illusion et les clichés, manipulés par les sophistes. Elle sera une errance devenue impardonnable. Notre corps se trouvera, pour cela même, condamné comme le tombeau de l'âme et se laissera comparer à la coquille d'une huître. Rien du dehors ne filtre à l'intérieur, véritable mur de nacre, sauf à

3. Cette genèse doit lutter contre la *familiarité* des représentations déjà acquises ou des poncifs qui encombrant l'esprit. Sur le caractère non familier de la philosophie, cf. PH. E., « Préface », p. 48.

4. Ce retournement du regard vers la terre, vers la finitude ou vers « la nourriture pour cochons » au lieu de s'enthousiasmer du sublime intérêt pour ce qui est divin fait l'objet de la « Préface » (notamment PH. E., p. 30-33). Il n'y a pas d'objets vils pour la pensée, ni d'auges qui soient si méprisables. C'est de là que le concept s'alimente.

dessiner un mince passage ouvert par la fente de l'œil. Dans la *République*, l'huître laisse place à une caverne, cavité oculaire ne recevant que les échos, image renversée de la réalité dont se nourrissent d'ailleurs les politiques, de plus en plus habiles à exploiter notre ignorance. Il faudrait, selon Platon, redresser ce retournement des images ou des simulacres et, sous l'invocation de la justice, sortir de la caverne creusée par l'œil, redécouvrir ainsi la vérité en renouant avec les modèles eux-mêmes dont les *phénomènes* ne seraient que de pâles reflets. Mais ce qui brille devant nos yeux et que la conscience découvre devant elle avec étonnement n'est pas forcément une erreur lorsqu'on envisage l'apparence d'un autre point de vue que celui de la réforme politique adoptée par la *République*.

En appelant sa recherche *Phénoménologie de l'Esprit*, Hegel est amené à repenser l'apparence, à reconsidérer sous un autre œil tout ce qui brille et scintille au lieu de le rejeter du côté de l'illusoire ou des manigances⁵. L'apparence, supposée faire errer les peuples et endormir les esprits, est autre chose : une apparition, ce qui se manifeste devant nous de façon exclusive. Les phénomènes, avec leurs chatolements, ne sont pas à rejeter au rencard des visions hallucinantes. Cela demeure si important aux yeux de Hegel qu'il reviendra en 1829 sur cette question cruciale au début de l'*Esthétique*, comme pour jeter un pont en direction de son écrit de jeunesse et renouer avec sa vision initiale. Ce qui importe, c'est de montrer que Platon est finalement victime d'une abstraction antidémocratique, politiquement désastreuse, lorsqu'il considère les phénomènes comme des copies, des imitations peintes, des représentations pour juguler la masse populaire trompée par le moindre slogan. Platon n'a pas la moindre idée de ce que signifie vraiment le processus esthétique fondé sur une logique phénoménale. Le philosophe roi est aveuglé sous les revendications d'une justice intransigeante et il faudra nous garantir désormais des œillères de cette rectitude trop rigide.

Kant est sans doute un précurseur de ce renversement, de cette révolution copernicienne en faisant de l'esthétique l'ouverture de la *Critique de la raison pure*, mais c'est pour finalement soumettre la

5. Concernant le mot *phénoménologie* comme chemin dont l'importance compte autant si ce n'est plus que la destination, cf. PH. E., « Préface », p. 44-45.

construction des phénomènes aux catégories réflexives de l'entendement qui les filtrent et en réalisent le maillage. Hegel, quant à lui, refuse cette réduction trop rapide pour en revenir au cœur des choses sous le nom même de *phénoménologie*. L'être ne serait rien sans son paraître. Laissons la parole à Hegel lui-même : « ... Au fond, qu'est-ce que l'apparence ? Quels sont ses rapports avec l'essence ? N'oublions pas que toute essence, toute vérité, pour ne pas rester abstraction pure, doit *apparaître* [...]. L'apparence elle-même est loin d'être quelque chose d'inessentiel, elle constitue au contraire un moment essentiel de l'essence⁶. »

Le phénomène – ce qui brille et se manifeste – reste la seule réalité accessible et c'est de là qu'il nous faut repartir pour entendre ce qu'il en est du monde ouvert à un esprit susceptible de le contempler et le recevoir de manière sensible. Au lieu de sortir de la caverne, de fuir la cité et les peuples pour se détourner des apparences, il s'agit d'y entrer, de comprendre en quoi la conscience demeure inséparable des choses mêmes qu'elle éprouve sur le cercle intime de sa *perception*, là où l'art comme les sciences sociales permettront de creuser la vision en direction de ce qui n'est pas visible immédiatement, vers un point aveugle de la rétine. C'est sur cet *intérieur* que se tend la phénoménologie, sachant que le superficiel présumé, pourchassé par toute la tradition, se trouve placé déjà au plus profond. L'illusion ne constitue peut-être pas le propre du visible et de l'apparaître que nous rencontrons bien mieux comme le seul axe de vie possible. Il y a des illusions qui résultent de notre trop forte volonté du vrai, illusions congénitales aux vérités les plus drastiques et les plus droites. Cela, certes, résonne comme un paradoxe ou un cercle, mais il nous faut le parcourir obstinément pour le comprendre dans sa contradiction la plus créatrice.

6. Outre la traduction complexe de Lefebvre, on retiendra pour ce passage celle de Serge Jankélévitch. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Introduction à l'esthétique*, Flammarion, coll. Champs, Paris, 1979, p. 29. La « Préface » de la *Phénoménologie* exprime la même exigence pour l'essence de s'extérioriser en une forme développée, PH. E., p. 39.

Circularité, cercle

La *Phénoménologie de l'Esprit* est une aventure d'idées et une expérimentation conceptuelle rebelle à la pensée familière. Il faut partir de ce qu'on nomme l'*ici*, le *maintenant*, ou même, plus simplement, de la considération d'un morceau de sel. Hegel ne suit pas un chemin linéaire qui partirait d'un début déterminé pour nous entraîner vers une fin extérieure, à la manière d'un mauvais roman. Son texte se présente plutôt comme une Odyssée. Il s'agit d'un chemin qui revient, à long terme, sur soi : par exemple, Ulysse retournant en Ithaque. Est-ce pour autant une répétition à l'identique, un tracé d'ordre tautologique, celui de l'identité absolue achevée par le moi redevenu égal au moi ? Ulysse reste-t-il le même en revenant au lieu d'où il est parti ou, au contraire, est-il devenu si méconnaissable, par les meurtres endurés, que seul son chien grâce à son flair peut le reconnaître ? Mais en même temps, faisant retour au point de départ, ne va-t-il pas se trouver enrichi par un périple capable de lui faire comprendre de nouvelle manière ses amis et même son ancienne épouse qui a pris le pouvoir ? Ne fera-t-il pas une lecture nouvelle de la *situation initiale* ? On voit par là que le commencement, le point de départ est autrement compris lorsque, à terme, Ulysse y revient, comme si le commencement véritable ne se précisait qu'à la fin⁷.

Il semble certain que Hegel a en vue l'élaboration progressive d'une *Encyclopédie*, et c'est bien ce projet qu'il achèvera avant de mourir. Mais une encyclopédie ne veut pas dire une collection d'articles alphabétiques à la manière et dans le style de Diderot. Nous devons en tenir compte nous-même dans la rédaction de ces chapitres, courts mais clos sur leur cercle. *En-cyclo-pédie* implique un apprentissage (la *paideia*) procédant par **cycles**. L'instruction de la conscience – son cheminement – longe un **cycle** qui retourne en soi (comme on peut le comprendre par le préfixe). L'*encyclopédie*, en traçant son cercle, va donc ouvrir un chemin le long duquel la pensée pourra entrer en elle-même et se creuser, creusant toujours dans ce cercle d'autres cercles : « Chacune des parties de la philosophie est un

7. Cette odyssée de l'absolu est parfaitement exposée dans PH. E., « Préface », p. 40-41.

tout [...], un cercle qui se ferme sur lui-même, mais où l'idée philosophique est dans une détermination particulière, ou dans un élément particulier. C'est pourquoi, parce qu'il est en lui-même totalité, le cercle singulier brise aussi les limitations de son élément et fonde une sphère plus vaste ; le tout se représente ainsi comme un cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire, en sorte que l'idée totale est constituée par le système de ses éléments propres, et qu'elle n'apparaît pas moins dans chaque élément singulier⁸. »

On aimerait imaginer physiquement ce type de livre : une sorte de *céderom* bourgeois qui s'ouvrirait par fenêtres entières, totales, achevées sur leur horizon circulaire mais avec, vers la périphérie, une ouverture en direction des autres pages du sens. Sans doute faut-il imaginer la *Phénoménologie* comme un vaste ensemble – on y reviendra par l'idée de *Logique* – qui n'est pas du tout successif et où se superposent des moments qu'il faudrait lire en même temps : Conscience, Conscience de soi, Raison... Voilà donc un livre assez curieux qui fonctionne par cercles emboîtés, superposés ; un roman d'un genre particulier dont chaque épisode reprend le tout, mais pris sous un autre point de vue et selon d'autres indices.

Chaque moment de la *Phénoménologie de l'Esprit* correspond donc à une expérience singulière de l'Esprit, petit cercle où il se rend compte qu'il revient à lui-même, complètement transformé⁹. Cette expérience forme un chemin circulaire, mais cette circularité est toujours détournée par la trajectoire d'une courbe plus ample. La *partie* curviligne se trouve rompue, déchirée par le *tout* forcément plus puissant. La ligne de délimitation se voit lacérée d'un cercle plus grand, pour ainsi dire criminel, qui l'empêche de se refermer, de sorte qu'en revenant à son point de départ la *conscience* devient *conscience de soi* : elle découvre que le contenu auquel elle revient, elle ne l'avait pas compris, qu'une transformation rebelle s'impose à son discernement, à sa lecture de la situation initiale. Son cercle particulier est dévié par l'interférence d'une sphère plus vaste, enchaîné à un chemin revenant au point de départ, mais selon une orbite exorbitante, une force

8. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), Vrin, Paris, 1979, Introduction, § 15.

9. PH. E., « Préface », p. 49.

centrifuge qui change tout entre la *situation initiale* et la *situation finale* pourtant identiques. Ce que la *Phénoménologie* nomme « fluidité ».

Hegel pourra reconnaître également, dans les dernières pages de la *Logique*, que, par ce retour, on est obligé de comprendre « que le commencement est imparfait parce que commencement ». La conscience, lorsqu'elle débute par la découverte d'un objet, ne sait pas encore ce que vaut ce commencement. Elle s'y engage, le subit sans mesurer vraiment la portée de cet indice, sans avoir essuyé la situation terminale et déployé toute l'intrigue qu'elle va dénouer. Il faudra donc revenir à ce début pour en saisir toute la signification suivant en cela une odyssée dont la *Phénoménologie de l'Esprit* construit le véritable enveloppement faisant appel non seulement à la conscience de soi ou à la Raison mais à l'*Esprit*. Voilà pourquoi on doit finalement admettre que tout « ce mouvement est le cercle retournant en soi-même, qui présuppose son commencement et l'atteint seulement à la fin ¹⁰ ». À la fin, les choses recommencent, parce qu'en retouchant au commencement, on les relit différemment, entraîné dans un tour supplémentaire qui rend le livre infini ; comme, dans un jeu, l'obtention du nombre six, chiffre terminal, nous donne le droit de rejouer et de repartir à zéro. Un zéro fondé sur un nombre postérieur agissant à la manière de ce que Derrida appellera un « retard originaire ¹¹ ».

Concept

Pour Hegel, le concept n'est pas une simple notion. Il désigne une conception, une méthode capable de réunir les différents éléments du monde dans une totalité organique dont la forme est circulaire. En ce sens, il n'est ni linéaire ni une simple catégorie pour découper la réalité en classes d'objets. Il ne relève pas d'une abstraction désossée

10. PH. E., p. 519. (Mais nous privilégions ici la traduction d'Hyppolite, t. II, p. 306.)

11. Jacques DERRIDA, « Introduction » à Edmund HUSSERL, *L'Origine de la géométrie*, PUF, Paris, 1962. Il s'agit de la première formulation du concept de « différance ».

susceptible de prélever, par exemple, de toutes les feuilles ce qui leur est commun, ce qui demeure identique de l'une à l'autre pour les fondre dans la notion de « feuille en soi ». Le concept ne se pose pas en fossoyeur mais se présente d'abord en prédateur. Il ne vise pas à décanter les différences dans l'unité d'un schéma ne mémorisant que les grands traits, semblable à un ensemble d'éléments bien distingués : famille de cuillères ou de fourchettes pensées abstraitement. Cela ne nous donnerait qu'un squelette trop figé pour rendre compte d'un être dont toutes les différences auraient été expurgées¹².

Nietzsche et Bergson retrouveront cette formule lorsqu'ils affirmeront, chacun dans son domaine propre, que les concepts ne sont trop souvent qu'une volonté de manipuler le réel, de produire une classification instrumentale immobilisant la vie, le mouvement concret de l'être qui échappe toujours à tous ces filets aux mailles bien trop larges pour capter l'essentiel ; la richesse infinie des échanges qui caractérisent, par exemple, une goutte d'eau. Hegel prend le plus grand soin à arracher le concept à cette immobilité produite par notre entendement qui classe les choses en catégories abstraites. Un concept n'a aucun intérêt s'il se confond avec une simple classe d'objets. Il ressemblerait alors à une coquille vide, une noix creuse, un cadavre dont le contour ne nous dirait pas grand-chose de l'organisme qu'il contenait avant de se fendre sous sa pression.

Au sens de Hegel, le concept reste processuel, pour reprendre l'expression de Gilles Deleuze et Félix Guattari dans *Qu'est-ce que la philosophie ?* Il témoigne d'un processus qui n'est pas seulement subjectif – idée ou représentation – mais qui est déjà débordé par la réalité en *devenir*. Le concept hégélien éclate par une force immanente comparable aux ondulations que Beethoven met en tension dans les cycles de ses symphonies contemporaines à la composition de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Le concept témoigne d'une vie dont il hérite la substance et qu'il imprègne de manière pour ainsi dire musicale. Avant d'être seulement une opération ou une fonction intellectuelle descriptive, il concerne le mouvement du réel. Au lieu de se contenter d'une simple « logique subjective », d'une analytique de la

12. Cette richesse de la différence qui vient fibrer le concept est abordée dans PH. E., « Préface », p. 36 ; de même que l'idée de squelette, p. 61.

représentation comme c'est le cas de Kant, il faut que le concept manifeste encore le rythme d'une « logique objective ». C'est dans la chose même que s'articule un mouvement dont la pensée doit suivre les raccords.

Je peux, par exemple, me contenter de classer tous les bourgeons du genre pommier et décrire leurs caractéristiques par opposition aux poiriers. Ce ne sont certes pas les mêmes fleurs, le tableau de l'une ne recouvrant pas celui de l'autre. Mais cette différence extérieure ne fait ni un pommier ni un poirier. Elle ne rend pas compte de la manière dont le bourgeon devient une fleur, remplacée par un fruit dont les pépins s'ouvrent déjà à l'arbre futur qui les fera éclater. Dans le premier cas, on a une différence simplement comparative : celle des pommes et des poires, différence de classes ou d'espèces. Ce qui intéresse Hegel, c'est plutôt d'en rester au même bourgeon pour y noter des différences internes, parfois très violentes, le déploiement du processus qui passe à la fleur et, de là, au fruit en mesure de la remplacer. Meurtre de la fleur dans le fruit ! Au lieu de réaliser un tableau, une taxinomie, il s'agit plutôt de composer un graphe, un diagramme qui résulte de ce que Hegel appellera bientôt *la chose même* ou sa *sis-mographie*. Le pouvoir de définir la nature d'une chose « ne semble d'abord être déterminé que du fait qu'elle se réfère à *autre chose*, et son mouvement semble lui être communiqué de l'extérieur par une puissance étrangère ; mais le fait qu'elle ait chez elle son être autre, et qu'elle soit son mouvement propre et autonome, cela s'avère précisément contenu dans cette simplicité du penser lui-même ; car cette simplicité-ci est la pensée, se mouvant et se différenciant elle-même, l'intériorité propre, le pur *concept*¹³ ».

Le concept relève d'un procédé dont les différences ne sont pas seulement des distinctions relatives à d'autres êtres, mais des modes de constitution internes comportant des phases dissemblables, des moments dont le développement témoigne d'un « rythme¹⁴ », d'une articulation que la philosophie de Hegel se propose de suivre dans

13. PH. E., « Préface », p. 64. (Traduction Lefebvre modifiée.)

14. Hegel parle du « rythme de la totalité organique », PH. E., p. 64. Quant à l'exemple du bourgeon, il est introduit dès les premières pages de la « Préface » (p. 28).

son détail pour chaque *figure* possible. Il s'agit là d'une toute nouvelle conception de la « Science », une formation génétique qui n'exclut pas les dramatisations, les intrigues de la littérature ou les aventures de l'Être qui sont autant de risques pour la Pensée. Le modèle qui a les faveurs de Hegel – la genèse du concept – est redevable d'un plan littéraire, compréhensif plus qu'analytique ou explicatif. C'est dans la chose même que sont données les articulations qui permettent de comprendre et d'interpréter sa violence par un autre biais que celui de la comparaison. Cette détermination trouvera bientôt fortune dans la manière dont chez Dilthey vont se distinguer, dès 1870, les *sciences de la nature* des *sciences de l'esprit*, non sans se compliquer, avec plus de force encore, dans l'extension que Nietzsche, puis Freud vont conférer au concept d'*interprétation* par opposition à l'idée toute faite d'*explication*¹⁵. Chaque chose réclame sa vérité en fonction de son *conatus*, de sa force vive ou degré de développement le plus fougueux, et en fonction du point de vue surprenant sous lequel on l'aborde. C'est là une profonde parenté de Hegel et de Spinoza, même si le moteur de cette force ne relève pas d'un ressort identique dans leur conception respective du désir.

Depuis Hegel, le concept n'est plus une idéalisation extérieure à la chose. Il en désigne plutôt la force de création et de destruction, la vie intime : la force florale ne fait plus qu'un avec le mouvement du corps et de son interprétation ! La *Phénoménologie de l'Esprit* nous sauve résolument du dualisme de l'esprit et de la matière, de l'âme et du corps puisque l'âme n'est plus que le relevé du corps, l'historique donné à sa croissance, à son épanouissement ou à ses devenir les plus surprenants, les plus transgressifs. La transgression ne s'explique pas ! Elle peut seulement se comprendre en fonction d'un point de vue qu'il faut toujours créer. C'est sur l'un de ses embranchements seulement que tel processus peut en rencontrer un autre, comme une bouture entre deux branches réalise un bourgeon inédit, difficile à prévoir dans sa nature et sa forme. Il faut y reconnaître des sauts possibles, des incisions, des déraillements et *négations* : tout est issu de tout à la manière du cercle qui en recoupe une infinité.

15. Wilhelm DILTHEY, *Le Monde de l'Esprit*, I, Aubier-Montaigne, Paris, 1947.

Négativité

La conscience peut donc se définir immédiatement comme « l'acte d'outrepasser le limité, et quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser elle-même ¹⁶ ». On ne saurait contester dans la vie de l'esprit cette constante inquiétude par laquelle il « se gâte toute satisfaction limitée ». À la différence de l'animal qui se scinde et meurt lorsqu'il veut aller au-delà de sa nature, poussé par un autre capable de le menacer – comme le rat se jetant dans la gueule du chien –, la conscience présente plus de violence et de plasticité ¹⁷. Elle est un constant passage à la limite, une transgression en mesure de se maintenir en vie, de pousser au-delà notre durée bien fragile (*Aufhebung*). Rien n'est définitif, achevé, fini. Toujours, un mouvement infini ouvre le fini par un coup de scalpel, induisant un débordement, une fêlure ou une cicatrice. C'est le cas de l'organisme unicellulaire qui s'outrepasse en un autre, se divise mais ne meurt pas dans cette division suicidaire. Le monde manifeste un perpétuel devenir et, quel que soit l'organisme considéré, un infini le gonfle au point de faire éclater son enceinte et de déstabiliser ses clôtures sous le nom de besoin ou de *désir*. Le devenir n'est pas autre chose que cet appel infini dans le fini ; ce mouvement susceptible de creuser la conscience d'un grand vent querelleur qui pourrait tout autant s'interpréter en terme de morsure, semblable au vide ou à la faim qui nous travaille de l'intérieur, un néant qui gonfle l'être et, ce faisant, s'y inscrit de manière durable.

L'être, sa plénitude ne permettent guère le mouvement. Il en va comme de ces jeux présentés sous forme d'une tablette composée de petits carrés mobiles : un puzzle fermé par un cadre où glissent des pièces dont la ventilation permet de recomposer le dessin d'origine. S'il n'y avait pas de case vide, les éléments ne pourraient se mettre à

16. PH. E., « Introduction », p. 85. (Nous retenons cependant pour ce passage la traduction d'Hyppolite, t. I, p. 71.)

17. La plasticité est un concept séminal de la Préface et trouve des prolongements intéressants dans la lecture que Catherine Malabou a engagée autour de Hegel (Catherine MALABOU, *L'Avenir de Hegel*, Vrin, Paris, 2000) jusqu'à élaborer une *Ontologie de l'accident* (Catherine MALABOU, *Ontologie de l'accident*, Léo Scheer, Paris, 2009).

circuler, à jouer les uns par rapport aux autres. La déconstruction est source de vitalité ; la destruction est une force de création, comme Apollon se relève des mauvais coups que lui donne Dionysos. Sans la case vide, les éléments resteraient immobiles et difficiles à restructurer. Alexandre Kojève donne maints exemples de cette puissance du dehors. Celui de la bague fait tout autant l'affaire : sans le trou ouvert en son milieu, elle ne serait pas anneau et aucun doigt ne pourrait s'y loger. Le cercle n'est donc clos que de manière illusoire. Il faut y voir plutôt le Mal ou le Néant qui nie l'or et y aménage un vide permettant en même temps l'ouverture d'une alliance, l'union avec un autre. Coupés de cette aération du négatif qui nie, perce et cisaille, nous serions condamnés à nous contenter de ce qui *est*¹⁸, morne et immense plaine sans vie.

Aux yeux de Hegel, le négatif n'est que l'infini qui, sans cesse, empêche la fermeture sur soi d'un système, l'ouvre, car il ne peut tenir dans ses frontières. Il introduit dans le fini l'élément vide de l'accident, l'élément surnuméraire de l'aléa en mesure de modifier sa composition et de réaliser un devenir. Le mouvement et le devenir sont un appel au-dehors, une lésion ou une lame parfois fratricide qui interdisent au vivant de se contracter dans l'immobilité des pierres. Même les montagnes, comme le savait déjà Montaigne, manifestent du mouvement en adoptant un autre temps. Elles en sont la trace et le relevé. Si on les visualise sur plusieurs millénaires, elles se transforment en vagues¹⁹. Elles ne sont rien sans les vallées qui creusent des passages, sans les failles qui réalisent dans la roche une absence, une crevasse génératrice de mouvement.

On n'insistera jamais assez sur l'idée que la *Logique* de Hegel ne commence pas vraiment par la doctrine de l'Être, mais que sa première disposition est celle du devenir, mis en mouvement par le Néant où le négatif trouve son espacement. La stabilité, le repos qu'offrent les choses finies ne sont qu'une abstraction du regard

18. Le travail du négatif, la néantisation de l'être constituent le moteur même de sa lecture dans un cours dont Queneau a pris note (Alexandre KOJEVE, Raymond QUENEAU, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947, cf. particulièrement p. 167).

19. Michel DE MONTAIGNE, *Essais*, III, 2, PUF, Paris, 1992, p. 804.

incapable de déceler le mouvement dans une plante, inerte en apparence, et dont l'éclosion, invisible à l'œil, n'en existe pas moins. Nul besoin, pour rendre compte de ce labeur du négatif, d'en passer par des commentaires. Hegel a trouvé les mots justes mieux que tout autre : « La négativité est la pulsation immanente du mouvement autonome, spontané et vivant²⁰. » Il s'agit d'entendre par là le travail d'un dehors « immanent » comme l'estomac nous creuse de l'intérieur dans le mouvement de la faim, nous poussant hors de tout repos en nous *contrariant*. « La contradiction est la racine de tout mouvement et de toute manifestation vitale ; c'est seulement dans la mesure où elle renferme une contradiction qu'une chose est capable de mouvement, d'activité, de manifester des tendances ou impulsions²¹. » Le négatif montre la douleur, la violence de la vie qui tire tout hors de son sommeil et son abolition dans le repos. « L'abstraite identité à soi ne correspond encore à rien de vivant, mais du fait que le positif est par lui-même négativité, il sort de lui-même et s'engage dans le changement. Une chose n'est donc vivante que pour autant qu'elle renferme une contradiction et possède la force de l'embrasser et de la soutenir²². » Le négatif n'est opérant que dans la chose possédant en elle la *puissance*, la capacité de supporter et de mener à terme le manque qui la tenaille de l'intérieur. Au-delà du manque, il y a la force d'un être qui manifeste l'aptitude au dépassement de soi, à la différence du rat qui se jette dans les pattes du loup, histoire d'en finir et d'abolir l'inquiétude du négatif !

Aliénation

Sous cette vision renouvelée qui nous laisse voir les montagnes onduler, l'œil, évidemment, n'est jamais tranquille. Mais la conscience ne connaît d'emblée ni le mouvement ni la vie transgressive que nous venons d'évoquer, ni les intrigues du négatif. Il lui faut pour cela une patience qu'elle n'a pas encore conquise. Dans un premier temps, c'est plutôt l'immobilité qui prime même sous les

20. *Logique*, II, p. 70.

21. *Ibid.*, p. 67.

22. *Ibid.*, p. 68.

expériences les plus simples. Au sortir du sommeil, les choses sont à nouveau posées là, dans leur évidence et cela ne relève pas de notre chef. C'est là un savoir immédiat. Pendant la nuit, tous les éléments sont restés en place ! C'est moi qui me suis évanoui, pas eux ! La main se blesse contre leur surface impénétrable. Il y a là une puissante conviction de réalité, une certitude absolue devant un être tranchant et la sensation inévitable de coupure provoquée à son contact. Dehors, devant moi, les objets sont pesants, durs, apparemment inamovibles et il nous faut bien reconnaître que « moi-même » ne change pas relativement à ce que je suis : homme, de telle ou telle taille, de tel caractère immuable. Le monde est donné avant et indépendamment de mon réveil. Ma nature d'homme également, sans qu'elle relève de mon choix. L'être est ! Il ne fait rien d'autre que de se tenir dans cette massification inerte, difficile à contester, permanente. L'enfant croit au monde ; l'homme primitif s'y heurte comme à un rocher, au point d'édifier des dolmens pour y reconnaître l'immuable. Il sait qu'il ne pourra ni le pulvériser ni le défoncer, ni le contourner vraiment sans le retrouver obstinément restant le même en y revenant, toujours déjà là. À cette immobilité absolue, se voient sacrifiées les victimes les plus arrogantes, « immolées » les plus intrépides, celles qui semblent pouvoir se confier à la mémoire des pierres.

Cette évidence de l'Être comme égal à soi, invariable et sans mouvement, sans modification, pétrifié en la paroi sous laquelle, à l'aube de l'humanité, un homme est né et sous laquelle il devait trouver abri, correspond à l'intuition philosophique de Parménide affirmant que « l'être est et que le non-être n'est pas ». L'être massif nous accompagne, nous précède à la manière de cette Terre en laquelle nous retournons en poussière formant un petit cercle dans un plus grand. Celui-ci était déjà là pour nous laisser naître et nous reprendre tous en un vertige immuable. Avant les hommes et après eux ! L'Être des philosophes s'enracine dans cette expérience primitive, dans ce sacrifice pour la Terre. Mais il nous a fallu apprendre que cette identité de la Terre n'est pas une substance, seulement une construction intellectuelle, une catégorie de l'esprit, un moment de notre mentalité au lieu d'un état de chose.

On ne peut pas en rester à la certitude de Parménide, à la position des Éléates selon lesquels chaque chose demeure rigidement posée

dans sa présence immédiate. Pour eux, aucun couteau ne blesse et aucune lame ne peut modifier la donne. Il nous faut *sortir* de là ! L'Esprit ne peut pas se contenter de cette immobilité, de cette fixité immédiate des pierres compactes et de leur lapidation. L'Être posé devant nous, sans plasticité aucune, l'obstination de ce qui ne change ni ne se meut, manque de richesse. À l'inverse, il faut supposer que l'Être sorte de soi, se meuve, devienne étranger à lui-même, méconnaissable pour approcher vraiment ce qu'il en est de lui. Lors de mon réveil, quand je crois aux choses comme données, dans leur dureté invariable, éternellement vraies, je participe à un état d'esprit, à une forme d'obstination très primitive, très enfantine « qui ne dit de ce qu'elle sait que ceci : *c'est*²³ ». Mais ce constat n'est pas si simple. Ce dolmen posé-là est en relation avec un tas de choses très différentes qui n'excluent pas la croyance, pointant depuis son érection le ciel. L'être que je crois simple et dont je suis certain comme d'une donnée irréfutable est en prise avec un complexe d'approches et de pratiques, un réseau de relations qui se jouent à *côté* (Hegel utilise le mot « *Beispiel* », lequel – avant de signifier « exemple » comme on le traduit généralement –, signifie « jeu » [*Spiel*], « jeu d'à côté »).

Devant notre confiance naturelle aux choses et au monde, la *Phénoménologie* nous rend attentifs à la multiplicité encerclant chaque être. L'être n'est pas debout, égal à lui-même. Les statues peuvent être déboulonnées et les dolmens tomber. Il est en fait déjà tout autre, étranger à soi. Le dolmen ne sera pas que pierre, bouclé sur sa masse et son contour impénétrable, chose toujours identique à elle. Nous ne savons plus *maintenant* quel a été jadis son sens, aujourd'hui mort. L'être de son érection immobile pointée vers les cieux est devenu étranger à lui-même, comme les statues de l'île de Pâques sont désormais mystérieuses. Le devenir reste plus fort et plus prégnant que l'être stable dont il va sacrifier la présence.

C'est ce mouvement affectant le plus solide et le plus fixe que Hegel nomme aliénation (*Entfremdung*). Il y a pour chaque être un devenir qui le rend étranger à soi, une force infinie qui le pose hors de lui et l'aliène, le soumet à d'autres sens, d'autres contextes, de nouveaux états d'esprit. De chaque chose, il faut tracer une histoire, une

23. PH. E., « La certitude sensible », p. 92.

modification d'*apparence* que Hegel nomme *phénomène* : une suite pour composer le rythme de la *Phénoménologie*, succession de moments selon lesquels les objets n'apparaissent pas de la même façon et se trouvent contestés. On dirait une aventure d'idées dont le chemin produit un concept ! L'aliénation désigne une ligne de fuite qui s'empare de l'Être et le pose hors de soi, qui le fait voir et penser autrement, sous d'autres figures. Rien ne demeure en soi ; tout s'échappe et s'épanche vers de nouvelles configurations, les unes plus étrangères à soi que les autres. L'aliénation est le mouvement même de la *Phénoménologie de l'Esprit* capable de suivre avec patience les différentes extériorisations de l'être supposé immobile, la succession aventureuse de ses modes d'apparences physiques, religieuses autant que sociales ou politiques. Rien ne demeure égal à soi ; tout devient étranger, emporté par la cadence parricide et contestataire d'une transgression qu'il nous faut *expliquer* autant que *comprendre*, une double certitude déroulant son chemin sinueux tout au long de la *Phénoménologie*.

Certitude sensible, certitude de soi

Cette double certitude résulte d'une attitude dont les moments ne correspondent pas au même état de développement de l'esprit. La *certitude sensible* est tournée vers le monde. Elle éprouve une fascination pour ce qui est posé devant elle – ses objets, l'*en soi* substantiel – tandis que la *certitude de soi* reste davantage une valorisation du sujet, de la sphère du *pour soi*. La première attitude relève de la *conscience*. Elle est toujours conscience de quelque chose : un vase, un mobilier, un morceau de cire... Impossible d'imaginer une conscience qui n'ait pas de contenu et un contenu qui ne soit pas la représentation d'une réalité sensible. À l'inverse, la « certitude de soi » ne se positionne plus vis-à-vis de tels objets, placés en face d'elle. Elle découvre le royaume de la *conscience de soi* tournée vers l'intériorité de la vie psychique et de ses affaires.

Ce qui d'abord prévaut, dans nos attitudes premières et même infantiles, c'est l'attraction de ce que nous prenions pour des substances épaisses, denses, ce monde des choses ou de leurs amulettes. Pour notre certitude sensible, l'Absolu, c'est l'acquisition de données

extérieures. Cela va de l'observation des êtres les plus divers jusqu'à la conquête des terres et des biens. La richesse demeure, pour elle, dans l'Être et lui paraît subsister en soi ; elle ne saurait douter ni de la consistance ni de la solidité. L'essentiel serait là, posé sur ce sol immeuble, à conquérir et investir de multiples manières, parfois contradictoires. C'est cette posture qu'il s'agit de mettre à mort ! Le monde se compose de morceaux, pleins, invariables, dont nous sommes immédiatement trop certains même si souvent ils s'opposent et que le morceau de sucre, le *morceau de sel* disparaissent dans l'eau. Devant ces changements d'états, la conscience va progressivement découvrir que ce qu'elle prenait pour du réel, pour des positions absolues, n'est en réalité qu'un ensemble de conventions et relève d'une catégorie très universelle.

La chose elle-même ne nous apparaîtrait pas si entière sans l'intervention du « Je » qui la pose de façon obstinée en la déconstruisant. Ce cube reste bien ici et je peux en être certain en le touchant. Mais je n'en perçois cependant pas plus de trois faces maintenant. Il faut un autre « maintenant » pour en faire le tour. Le cube est « un maintenant qui contient beaucoup de maintenant(s) ». On nous montre telle face du cube dans ce maintenant-ci : « Maintenant ; dès lors qu'il nous est montré, il a déjà cessé d'être ; le Maintenant qui est est un autre Maintenant que celui qui est montré, et nous voyons que le Maintenant est précisément ceci, qui, en étant, n'est déjà plus²⁴. » Nous avons basculé alors vers une autre face pour saisir le cube ! La chose, si dense et évidente, relève d'une construction. Mon esprit lui ajoute les trois parties manquantes pour avoir la certitude du cube ; il y induit des pointillés, perçoit ses arêtes de l'autre côté, comme par transparence, en un géométral dont il faut reconnaître qu'il ne s'agit pas du tout d'une chose, mais d'un universel. Implosion de la chose, négation de sa stabilité, déconstruction à coups de marteau...

La psychologie des formes ou gestalt-théorie retrouvera la richesse de ce mouvement de constitution affectant les objets les plus élémentaires, même quand il s'agit de distinguer de façon très rudimentaire le fond de la forme pour qu'émerge un cube sur un papier. Impossible de supposer que l'objet soit une substance indépendante du sujet

24. *Ibid.*, p. 97.

qui l'élabore. Le processus se complique singulièrement pour découper l'objet, non plus sur son fond, mais dans un « ici », un lieu qu'il faudrait pouvoir fixer, arrêter, désolidariser du reste du monde : « L'ici, par exemple, est l'arbre. Si je me retourne, cette vérité a disparu, s'est renversée en la vérité opposée : l'*Ici n'est pas un arbre*, mais au contraire une *maison*. »

L'enfant ne cesse de manifester cette complexité de poser quelque chose comme un *Ici*, de le répéter, de saisir sa nature de catégorie de sorte que « l'*ici* proprement dit ne disparaisse pas ; il perdure au contraire dans la disparition de la maison, de l'arbre, etc., et il est indifférent au fait d'être maison, arbre. *Le ceci s'avère de nouveau être [...]* une *universalité*²⁵ ». C'est que nous ne nous contentons pas de subir le flux des choses, cette fuite de profils successifs qui les délite. Nous avons entrepris de les arrêter, de les geler, de les manipuler en les absorbant comme l'araignée conservant dans sa toile des cadavres exquis. Dire qu'une chose reste la même, c'est l'isoler, c'est l'abstraire du monde, la découper selon tout un système qui nous permet de ne pas nous perdre en son changement. Devant le cube, s'il est un glaçon et a disparu dans l'eau, on fera *abstraction* de ses modifications, on continuera de le maintenir en ses arêtes transparentes pour l'avoir bien en tête.

Nous avons la certitude la plus tangible de cette chose ; or la réalité de cette certitude sensible s'avère finalement être prise dans une structure, une construction qui relève d'un réseau d'abstractions impliquant non pas la pierre, l'arbre, la maison, mais moi. Et la certitude sensible découvre ce moi ravageur, criminel, en premier lieu comme quelque chose de fixe, de substantiel. Il est, comme pensait d'abord Descartes, « une *chose* qui pense ». L'esprit doit désormais faire l'expérience du moi dans son essence. Mais est-il vraiment une chose ?

C'est devant cette chosification de la « chose pensante », supposée *une* et stable que la « certitude de soi » va faire l'expérience de sa diversité la plus radicale. Elle découvre que le « je » ne naît pas tout armé, préformé, déjà là avant même sa mise au monde. Il est plutôt le résultat d'un devenir ! Le sujet n'est pas d'emblée une substance.

25. *Ibid.*, p. 94-95.

Il doit se fabriquer ses armes... Alors, en éprouvant l'écroulement d'un moi prémâché, la conscience peut enfin devenir conscience de soi, d'un soi-même bien fragile, déjà devenu un autre à ressaisir : « Je est un autre ! » Commence ainsi le deuxième grand mouvement de la *Phénoménologie de l'Esprit*, une aventure de reconquête de soi-même selon une figure que Hegel appelle « la vérité de la certitude de soi-même ». Il ne s'agit plus ici d'un savoir portant sur autre chose, un objet différent, mais d'un savoir qui porte sur soi selon une vérité *inquiétante* (et intranquille) qu'il faut suivre en un mouvement vivant longeant des épisodes et des renversements surprenants.

La perception

La « perception » est le premier moment où déjà la conscience fait l'expérience aussi bien d'elle-même que du monde qu'elle découvre. Elle entre en scène comme un personnage qui ne sait encore se poser dans la véritable connaissance de soi. Elle n'éprouve pas le sentiment de se saisir elle-même au sein de ce qu'elle envisage et, tournée hors d'elle, ne voit cependant que des choses sans apercevoir les lunettes, les *jalousies* à travers lesquelles s'appréhende un monde. La perception reste forcément d'abord perception d'un autre, d'un dehors en lequel elle ne se sent pas impliquée. Et quand elle se perçoit elle-même, c'est sous une forme très réceptive et très contradictoire. Elle concerne une représentation qui croit viser un contenu différent d'elle et dont elle ne sait pas la cohérence. Pourtant, en interrogeant son nom, on apprend autre chose. Il est remarquable que le terme *Wahrnehmung*, traduit par perception, n'ait pas en allemand le sens usité en français. *Wahrnehmung* signifie littéralement une « capture du vrai », une « prise » comme dans un sport de combat. Et la capture est ici aussi intéressante que la chose capturée. Il s'agit, d'une certaine manière de ce que nous avons pris (*Genehmet*) pour vrai (*Wahr*) plus que d'une vérité en soi. Le concept de perception ne résonne donc pas à l'oreille de Hegel de la même manière qu'à celle d'un philosophe français.

Dans l'expression germanique, la perception désigne déjà un moment du vrai lorsque ce dernier est appréhendé par la conscience, élaboré par une *visée* propre prenant possession du vrai selon des

outils qu'il faut comprendre au moins autant que le résultat obtenu. Percevoir, c'est prendre en considération le ciblage qui permet d'accéder au monde, le viseur, son cadre et quadrillage. Et cette ligne de mire, cette arme ne sont pas la chose même. Il s'agit seulement d'une médiation, d'un accès dont la cible reste avant tout la mienne. C'est bien la conscience, les conditions de son déploiement, qui nous ouvrent au vrai, comme s'ouvre sur scène un rideau pour rendre possible un spectacle, avec son cadrage que le spectateur doit envisager au travers d'une espèce de lucarne posée sur la réalité, un chemin de passage qu'il accepte d'emprunter en entrant dans l'intrigue, même si au théâtre ce jeu ne dure que le temps du spectacle. Et pour découvrir quoi, si ce n'est d'abord des personnages décousus, des situations dont les liens sont aberrants, des rebondissements à dénouer ? Mais au bout de cette incohérence apparaîtra peut-être enfin la « jalousie » qui nous appartient comme ouverture passionnelle et mise en péril de ce qui est visé à travers son cadre...

Dans la vie réelle, il faut aussi bien compter sur une pelote de nœuds indémêlables, un fil qui se divise et fait des boucles en emmaillotant les êtres et les choses. Mais il ne nous arrive pas souvent d'interroger cette lucarne, cette saillie de la lumière qui dessine la forme de notre perception naturelle. C'est pourtant ce que va entreprendre Hegel dans le chapitre de la *Phénoménologie* consacré à la perception. Ce faisant, il hérite de l'analyse élaborée par Kant soumettant les phénomènes à un cadre préalable que dessine la forme de l'espace et du temps. Percevoir une chose, c'est percevoir en effet des aspects forts divers. À qui appartient cette diversité ? Est-elle imputable au moi ou à la réalité ? Est-elle subjective ou objective ? Voir les deux à la fois ?

La conscience se heurte dès lors à la pulvérisation cubiste de ce qu'elle appréhende ; elle se voit délitée par « la chose aux multiples propriétés²⁶ ». La chose explose et ne cache plus toutes ces fines différences d'abord expulsées par la *certitude sensible* pour solidifier le réel en des schémas figés, abstraits et très universels. Elle n'avait pas osé assumer tout ce qui se joue à côté, ni le caractère processuel des

26. *Ibid.*, « La perception », p. 104. (Nous retenons ici la traduction d'Hyppolite, t. I, p. 94.)

choses, ni leur sacrifice. Pour rendre compte de cette pulvérisation et de la manière dont la perception va recadrer tous les flux tournoyant vertigineusement autour de l'objet, Hegel prend un exemple qu'il nous faut maintenant affronter dans toute sa richesse, avec ses variétés et ses variations, tout en posant, autrement que Heidegger ne le fera bientôt, la question : *Qu'est-ce qu'une chose ?*

Le morceau de sel ou : *Qu'est-ce qu'une chose ?*

L'analyse du morceau de sel par Hegel connaîtra moins de succès que celle du morceau de cire par Descartes, qui permet à ce dernier de se demander si le changement de son aspect – il devient liquide et montre ainsi de nouvelles propriétés – relève de notre entendement, de notre imagination ou bien seulement de la chose. Cela tient sans doute au fait que l'analyse de Hegel est plus complexe et introduit ainsi à toute la philosophie moderne et, bien au-delà de Descartes, se retourne vers Leibniz, sans oublier Berkeley, Malebranche ou Kant. Mais concentrons-nous sur l'exemple lui-même afin de saisir ce que la chose a à nous dire d'après ses multiples modifications. Nul besoin que le sel fonde dans l'eau pour s'attendre à des transformations. Elles sont déjà là, sur la surface lisse de son cristal. Le morceau de sel se montre d'abord à nous comme un solide et, dans cette posture convaincante, très stable ; il n'en manifeste pas moins des aspects différents, des propriétés exclusives. La chose nous apparaissait d'abord totalement « une », et la voilà déjà divisible : elle est anguleuse *et* lisse, amère *et* irritante... Quelles contradictions s'y entrecroisent-elles vraiment ? S'agit-il d'un conflit de matériaux, de formes, ou seulement d'un conflit d'aspects ? Où se joue la bataille et qui tient le couteau ?

« Ce sel est un *Ici* simple, et en même temps multiple ; il est blanc, il est *aussi* piquant, et *aussi* de forme cubique, et *aussi* d'un poids déterminé, *et cetera*. Toutes ces nombreuses propriétés sont situées en un seul et simple *Ici*, où elles s'interpénètrent donc, aucune d'entre elles n'a un autre lieu que l'autre, mais chacune est partout dans le même *Ici* que celui où l'autre se trouve ; et en même temps, sans être séparées par des lieux distincts, elles ne s'affectent pas mutuellement

dans cette interpénétration ; le blanc n'affecte ni ne modifie le cubique, pas plus que l'un et l'autre n'affectent le piquant, etc.²⁷ »

Il y a là une horreur et une frayeur de la coexistence, une violence dans la chose elle-même comme terrain d'affrontement. On voit, en même temps, mises ensemble des propriétés qui restent indépendantes et se tournent pour ainsi dire le dos. Champ de lutte ! Veut-on dire, en effet, que ce morceau alcalin est tout autant blanc que sapide ? Ce blanc, il le partage avec d'autres choses également blanches sans modifier pourtant son piquant. Peu d'influences ne seront notables qui de la blancheur modifieraient la sapidité. Ces deux déterminations s'ignorent et se tournent le dos. Même son goût peut se retrouver dans d'autres minéraux, plus proche de ces derniers que de la couleur translucide du sel. Aussi, entre le ciel blanc, la craie blanche et un minéral aussi blanc, que faut-il dire de cette propriété immaculée sinon qu'elle les enveloppe comme une qualité débordante et universelle ? Ce blanc appartient-il vraiment au sel à un moment où il ne se fond pas vraiment dans les autres propriétés avec lesquelles il cohabite ? S'y trouve-t-il seulement inclus par accident ? Le blanc incarné dans la chose si amère n'est-il pas aussi unique et aussi ferme que le fragment salé où il se réalise, uni par une forme d'individuation l'opposant, par exemple, au rouge bien plus qu'au piquant auquel il est indifférent ? Il y a plus de ressemblance entre une chaussette blanche et la couleur du sel qu'entre la couleur et le goût amer de ce corps si clair. Mais le blanc de cette mouette n'est pas le blanc de ce drap ni celui de ce minéral comme s'il fallait bien tout de même qu'ils se séparassent du blanc universel...

Ici, à même le sel, il s'agit d'un autre mode, d'une modulation d'intensité très différente de la plume de l'oiseau. Et c'est donc bien à ce sel qu'il faut attribuer la manière singulière dont il reluit. Mais qu'est-ce précisément que cette singularité ? Comment toutes les propriétés, l'alcalinité, la pesanteur, la dureté et la blancheur si particulières, si autres, peuvent-elles coexister dans la même chose ? Ne vont-elles pas se supprimer, s'anéantir réciproquement dans une espèce de meurtre de la chose ? On est placé devant une réalité larvaire qui fuit par tous les bouts, un brouillard multiple, moléculaire,

27. *Ibid.*, « La perception », p. 105.

sans aucune consistance définitive, un agrégat dont nous manque la *loi* ! La chose en soi, sa cohérence nous échappent absolument ! Peut-on d'ailleurs miser sur un tel en-soi qui serait une espèce de *nou-mène* par opposition au *phénomène* vaporeux qui se délite devant nous ? Y a-t-il seulement une chose en soi ? En tout cas, quand un philosophe de la trempe de Hegel s'empare d'un minéral, le monde se met à danser, à tanguer jusqu'à la nausée... en une « course tourbillonnaire »²⁸ et meurtrière.

Reprenons alors ce morceau de sel par un autre biais. N'est-il pas amer seulement sur ma langue, étincelant de blancheur devant mes yeux, dur entre le pouce et l'index qui pourraient pour ainsi dire s'y blesser. « Être, dirait Berkeley, c'est être perçu ! » On comprend donc que le blanc sans un œil, sans une forme particulière d'intuition, ne veut pas dire grand-chose ! De même du tranchant, du compact, etc. L'unité de ce morceau de sel multiple et pulvérisé en de si nombreuses déterminations ne provient ni de la chose ni d'aucune de ses qualités apparentes. Elle se fait plutôt dans l'avidité du moi. C'est Kant qui montre comment cette synthèse a lieu *a priori*. L'objet demeure une construction, une collaboration entre nos facultés multipliant le réel. Il ne nous suffit pas cependant de bricoler l'unité de cet objet qu'est le sel par la rencontre de nos facultés, de faire converger nos différents sens dans l'unité d'un sens commun. De la cloche que j'entends à celle que je vois basculer de manière pendulaire, il y a tout un monde, une espèce de différend et de mésentente. La détermination complète de l'objet reste un véritable casse-tête inépuisable. Elle est une *Idée de la raison* dont il faut chercher la cohésion dans le sujet, plus sans doute que dans la substance. À moins que la matière soit pleine d'idées comme le supposait déjà Leibniz...

La chose telle qu'elle se montre en elle-même, sans moi, ne tient pas debout un seul instant. Ce sel – supposé « nouménal » – apparaissant tantôt cubique, tantôt sapide ou blanc est bien mieux « phénoménal » et son unité reste notre ouvrage, l'acte synthétique de la pensée qui va envelopper et mastiquer toutes ces différences : « L'unification de ces propriétés échoit seulement à la conscience qui du

28. *Ibid.*, p. 115.

coup n'a pas à les faire coïncider au niveau de la chose²⁹. » Les termes, en effet, ne vont pas ensemble et le blanc se moque bien du sapide. Ce sont les relations qui importent ! Il faut comprendre par là que la chose au lieu d'être un terme autonome est un *tissu* de relations, à la fois mentales et matérielles. Sourde tension qui témoigne du refus de la conscience de se laisser déposséder des choses...

La chose se dissout non pas en parties contradictoires mais en des « relations » infinies. Elle désigne un système et un jeu de forces dont il existe une *Idée* complète, un concept, tout autant qu'une substance, une fonction en même temps qu'un contenu concret. Le sel suit une Idée qui n'est pas seulement une création de mon entendement mais un être tout à fait réel, un diagramme, une formule dont je ne suis pas totalement l'auteur. Le monde est rempli d'Idées ; la matière est traversée par des systèmes de relations qui capturent des contenus et les précipitent en entité particulière suivant une avidité universelle. Mais un événement de ce genre reste un mystère pour toute la philosophie allemande et ne peut se dénouer si brutalement. Il trouvera des prolongements riches dans le pluralisme de William James et d'Alfred North Whitehead³⁰. En attendant, Hegel reconnaît qu'on ne peut penser la chose en dehors de sa *vie*, qu'il y a seulement des contradictions déchirantes et des tensions insurmontables qui font la vie du réel.

Conscience, conscience de soi

Sans une conscience pour l'isoler, toute chose resterait muette et éteinte. Sans regard pour le mettre en lumière, le monde ne serait qu'un trou noir, un cœur de pierre, forcément aveugle. Le moindre élément du monde est donc d'abord un *phénomène* au sens étymologique de ce mot qui veut dire approximativement « ce qui apparaît ». En ce sens, Hegel sera bien le premier auteur d'une phénoménologie, se détournant résolument de l'Être pur. Une chose, des plus

29. *Ibid.*, p. 110.

30. Pour une pleine compréhension de Whitehead, de cette logique des relations, on se reportera au livre d'Isabelle STENGERS, *Whitehead. Une libre et sauvage création de concepts*, Seuil, Paris, 2002.

évidentes, n'est que si elle se montre et pour une conscience avide (« un vide avide » dira Kojève) capable d'en saisir la manifestation. Ce soleil ne se lève pas en soi. Il faut le situer et le comprendre à partir de l'horizon qui se déploie autour d'une conscience. En soi, ou pris depuis le centre de notre Voie lactée, le soleil ne se lève jamais ! Il lui manque une plage, un horizon devant lequel prendre son envol.

Mais si la conscience est le point de mire à partir duquel la chose se met en perspective et prend un sens, il faut reconnaître que toute conscience est avant tout « conscience de quelque chose » pour reprendre la célèbre formule de Husserl. Avant même de relever de moi, elle signe un objet qui se montre de loin et au profit duquel je m'oublie en tant que sujet. C'est dire au minimum que la conscience apparaît d'abord comme conscience *de*, qu'elle a besoin *de*, d'être perturbé *par* ce qui n'est pas elle, selon un dehors la poussant au réveil : cet astre là-bas qui lui propose les objets de son étonnement et la met en tension de si loin... Elle n'est donc pas d'emblée conscience de soi comme le suppose en quelque sorte Descartes pour qui le moi est la chose la plus certaine, la plus évidente, sans ressentir le besoin d'être orienté, ouvert au-dehors. L'évidence pour Hegel, c'est, au contraire, reconnaître la tension de la conscience comme un préalable : il y a la *conscience* d'abord, mise en haleine par le monde et, ensuite, seulement, on peut la recourber sur elle-même pour parler de *conscience de soi*.

Ces deux moments ne répondent pas au même âge de la vie de l'Esprit. L'éveil au monde est sans doute essentiel par rapport à la réflexion sur soi. Ce premier moment de la conscience concerne le vécu de Hegel et sa lente maturation au contact des choses. Hegel se prend personnellement comme un champ d'expérience. Et que trouve-t-il en lui-même si ce n'est l'Histoire de la culture entière dont il résulte ? Se souvenant avoir fait des ricochets sur l'eau, accompagnant la pierre comme un projectile³¹, il retrouve cette fascination devant l'objet, une étape que l'évolution de la civilisation a déjà

31. « Le petit garçon qui jette des cailloux dans la rivière et regarde les ronds formés à la surface de l'eau, admire une œuvre où il bénéficie du spectacle de sa propre activité. » Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Esthétique* I, trad. Lefebvre (modifiée), Aubier, Paris, 1995, p. 46.

connue et qui correspond davantage à la philosophie grecque tandis que la conscience de soi marque plutôt les interrogations de l'âge classique non sans renouer avec l'adolescence de nos premières affirmations, oppositions et prises de position.

C'est donc à juste titre que Hegel prend comme point de départ la conscience naïve avant d'aborder la manière dont la conscience de soi se découvre elle-même dans la tournure que prennent les choses. Ces objets chatoyant disposés devant moi sont ce qui me tire de mon mutisme, mais ils désignent tout autant le miroir sur lequel la conscience découvre son propre visage et sa propre force. Alors seulement nous pourrions comprendre ces deux états de conscience comme des processus fondamentaux qui se recouvrent, s'entrecoupent de différentes manières dans la pensée de Hegel jusqu'à se réunir et conduire le lecteur vers une cohérence supérieure : celle de l'Esprit. Il y a, en effet, un **concept** de ce processus, un diagramme qui passe par des phases s'entrecoupant les unes les autres et dont l'Esprit va découvrir le trajet, les méandres. Mais la conscience naïve jouant vraiment avec les pierres, pas plus que la réflexion sur soi-même comprenant comment elle les met à plat pour les faire ricocher, fascinée chacune par ce qui la stimule en propre, ne peuvent saisir cette intrigue, cet entrelacement qui fait l'essence d'une arme ou d'un projectile. Nous reviendrons sur cette structure complexe de la *Phénoménologie* mais, pour le moment, il nous suffit de noter que ces deux mouvements se croisent et se développent selon une Histoire qui n'est pas linéaire et dans laquelle l'individu nommé Hegel répète l'évolution de la société tout entière depuis ses premiers balbutiements jusqu'aux canons de la Révolution française au son desquels Hegel a achevé son texte, fasciné par le cheval de Napoléon dont le trot s'est produit tout juste devant lui, la *Phénoménologie* en poche, sans éditeur pour la publier, avec l'envie peut-être de le suivre par son écrit pris comme baïonnette... De cette épopée héroïque, il faudra sans nul doute saisir la puissance active et le véritable ressort : une énergie davantage redevable du *désir* que de la certitude sensible ou de la perception.

SCÈNE 2

LES CHEMINS DU DÉSIR

OÙ IL EST QUESTION *de la rumination animale, du désir, de l'ivresse qui élargissent le contour des choses devenues vivantes mais très vite disparaissent sans laisser d'autre trace que leurs coquilles vides. Où l'on apprend encore que l'homme diffère sa mise à mort et que si Caïn tue Abel et qu'Abraham lève le couteau sur la gorge de son fils, le maître ne tue pas l'esclave qu'il terrorise avant de le mettre au travail. Alors il est dit que la conscience de soi n'est pas une méditation tranquille au coin du poêle mais naît de l'angoisse devant le sacrifice. Le vin s'il fait tourner le monde en chaque tête fait couler sur toute vie la conscience de son malheur, le souci de sa disparition. L'infini n'est rien d'autre que ce tréfonds, ce vertige et ce tourment ouvert sans limite.*

Bacchus

Un vertige, un mouvement fébrile qui viennent manger tout contour, dissoudre toute figure se sont imposés à la certitude sensible. Cette tourmente, cet affolement se trouvent exprimés dans une expérience très primitive, presque mystique : celle de l'ivresse des bacchanales touchant en nous un autre niveau d'être que celui de l'intellection, une certaine conflagration de tendances vitales qu'on peut qualifier de *dispositif pulsionnel*.

Bacchus, évidemment, n'est pas tout à fait le Dionysos dont Nietzsche se servira pour faire voir la lutte mortelle agitant les profondeurs les plus obscures de l'esprit. Il est plutôt un nom capable de décrire en nous-mêmes des trances susceptibles d'assumer des conflits cosmiques, des affrontements spirituels, des états d'esprit et des meurtres rêvés que Freud sera lui-même enclin à rendre visibles par l'invocation de Thanatos. Que Nietzsche ait eu à l'esprit l'analyse hégélienne de Bacchus et de Cérès dans *La Naissance de la tragédie* en invoquant le conflit de Dionysos avec Apollon, E. de Négri, le traducteur italien de la *Phénoménologie*, l'avait déjà noté en son temps.

Bacchus est pour Hegel l'indice d'un délitement, d'un éclatement des formes éprouvé par les hommes devant le réel qui se morcelle et l'inconsistance des objets pulvérisés sous l'effet du vin. Nous y reviendrons lorsque nous ferons l'étude du Sacrifice, abordé par Hegel au moment de l'analyse du Culte. Pour le moment, Bacchus est d'abord conçu comme un dispositif de fragmentation, de lacération que la *Phénoménologie* fait intervenir dans le processus

compliqué de notre rapport aux choses, envisagées du point de vue de leur sphère profane, mises constamment en danger par l'ivresse du sacré. Le vin fait disparaître les choses qu'il engloutit dans sa destruction sauvage comme ferait un Dieu anthropophage. Il rogne toute cohérence et toute succession sensée selon une configuration gazeuse, moléculaire.

La référence au Dieu sera invoquée dès le chapitre consacré à la « certitude sensible », premier moment de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce qu'exprime cette certitude est que nous croyons fermement avoir affaire « aux choses mêmes » qui seraient ce qu'elles sont depuis toujours. Nous sommes nés devant des ustensiles et un monde de fer sans nous demander ce que ce dernier est venu faire là et comment les énergies se régénèrent. Les choses demeurent posées devant nous, invariables, sans que rien ne bouge, et il en aura toujours été ainsi, aussi bien des maisons que des toitures. Mais toute cette belle unité ne se met-elle pas à vaciller sous le regard de Hegel ?

D'abord la griserie devait imposer les plus belles formes, première étape gaie de l'ivresse, avec le sentiment d'un Noël du monde, d'une patine et d'une brillance en laquelle tout est forcément déjà-là, moment en lequel la conscience possède la certitude de s'installer pour l'éternité, comme si elle-même n'avait pas encore fait l'expérience du mal, de la déstabilisation d'avoir un jour commencé et de devoir un jour en finir. Cela se produit jusqu'au moment où la conscience fait l'épreuve de sa première transgression, de son premier vertige, devant l'instabilité des choses et, au-delà de la dernière coupe, de ses propres vacillements. La gaieté apollinienne se trouve brisée sous l'ivresse et la descente aux enfers provoquée par les stupéfiants les plus durs.

Cette instabilité extrême prend, dans la philosophie de Hegel, le nom du sacré et trouve en Bacchus sa première figure, mais sous la forme mugissante du devenir-animal. D'une certaine manière, l'*animal* lui-même éprouve déjà l'impression que les choses ne sont rien lorsque la fourmi consomme un moucheron encore vivant. L'animal supprime la chose en la dévorant. Il ne croit pas en elle, en sa consistance ; il l'arrache, la broie, la consume comme si elle n'était rien. La mouche est happée par la langue du caméléon sans état d'âme. L'herbe se voit niée par la mâchoire des bêtes que nous sommes devenus dans la transe la plus ivre, machinale. Sous cette morsure bestiale tout est

broyé, distraitement, sans offrir de résistance, comme si sa vie n'avait aucune importance et que régnait le non-être radical. Cela peut s'éprouver sans doute encore dans le délire bachique jusqu'en sa luxure cannibale mais de manière beaucoup plus simple quand la consommation du vin confine à l'oubli et au coma.

Par le désir de s'enivrer, l'esprit découvre que la stabilité des choses s'évanouit, qu'elles ne sont pas très différentes des formes peu convaincantes de l'hallucination derrière laquelle ne se tapit plus aucun autre monde sauf à descendre vers de plus grandes profondeurs encore. On accède ainsi aux mystères d'Éleusis, aux transmutations, aux mélanges universels qui engloutissent les êtres les plus différents, tout en montrant leurs affinités magiques, les faisant disparaître et renaître au sein d'une copulation illimitée. Cérès donne à voir les métamorphoses infinies de la terre quand les organismes passent les uns dans les autres, que le contour des individus se noie, s'efface pour faire l'expérience de ce qui est autre et transgresser les limites, les cloisons entre les organismes. Image terrible des limaces et des vers aux grouillements indiscernables ! Mais laissons la parole au texte de Hegel pour nous en mieux convaincre :

« Ceux qui affirment cette [...] certitude de la réalité des objets sensibles [...] feraient bien de retourner à l'école la plus élémentaire de la sagesse, aux Mystères d'Éleusis de l'Antiquité, où l'on célébrait Cérès et Bacchus » pour « apprendre le secret de la consommation du pain et du vin ; car le mystère initié à ces secrets n'en vient pas seulement, en effet, à douter de l'être des choses sensibles, il finit par en désespérer », « les animaux eux-mêmes ne sont pas exclus de cette sagesse-là, mais font la preuve, au contraire, qu'ils sont très profondément initiés en cette matière, puisqu'ils n'en restent pas en arrêt devant les choses sensibles comme devant autant de choses qui seraient en soi, mais, désespérant de cette réalité et pleinement certains de sa nullité, se servent sans autres manières, et les dévorent ; et la nature tout entière célèbre comme eux ces mystères on ne peut plus transparents qui nous enseignent ce qu'est la vérité des choses sensibles¹ ». Affrontements, mélanges, suppressions, rage mortifère de l'anéantissement ultime.

1. PH. E., p. 99. C'est à la lueur de Hegel qu'on devrait relire les textes de Roger Caillois sur le sacré : Roger CAILLOIS, *L'Homme et le Sacré*, Gallimard, Paris, 1950.

L'ivresse des bacchanales, leur désir secret, conduit ainsi au mélange des matières et des formes dont aucun objet ne saurait sortir indemne. Sous l'effet du vin, toute stabilité n'est que transitoire ; tandis que le pain mangé, digéré, montre son passage dans tous les corps, la capacité à se rompre et se partager entre tous ceux qui vont perdre ainsi leur individualité en une unité plus haute : celle de la communauté. L'animal se contente de supprimer les choses, de les consommer sans se lier par là aux autres que soi. En ce sens, il est lui-même sacrifié, transgressant la bêtise de la bête immolée afin que, en elle, meure l'individualité repliée égoïstement sur elle-même et que s'ouvre ici bas comme le miroitement d'un au-delà, avec ses dangers ou ses dévotions de terreur...

Au-delà, ici-bas

« C'est seulement dans la conscience de soi, comme concept de l'Esprit, que la conscience atteint son tournant, le moment où quittant à la fois l'apparence colorée de l'ici-bas sensible et la nuit vide de l'au-delà suprasensible, elle entre dans le grand jour spirituel de la présence². »

La *conscience de soi* correspond à ce moment où la *conscience* abandonne la fascination de l'objet. Nous sommes nés devant des objets, des murs qui semblent posés en face de nous comme cette montagne indéracinable, naturelle et incontestable. Mais nous sommes encore affectés, de manière précoce, par la croyance, tout aussi fortement enracinée, en un *au-delà* difficile à mettre en doute. Or la conscience de soi correspond à une contestation de cette double évidence. Elle abandonne la croyance en un monde supposé indépendant autant qu'en celle d'un autre monde inaccessible. Alors seulement, au terme de son ivresse, elle peut se recourber sur soi et devenir autonome.

La fascination de l'objet correspond à la tentation de penser que tout se joue en dehors de nous, dans la profondeur prolixe de la

2. PH.E, « La vérité de la certitude de soi-même », p. 149-150. (Nous avons modifié la traduction en gardant l'idée de coloration, d'apparence colorée conformément à la traduction d'Hyppolite, t. I, p. 154.)

matière. Cette foi naïve est celle qui se mesure aux solides, aux choses dures données comme des matériaux absolus. La science se propose de forcer cette carapace pour accéder à l'intérieur, comme en comparant l'univers à une montre dont la physique pourrait soulever le couvercle, décomposer le boîtier. Mais pour y trouver quoi au juste ? Par exemple ce *morceau de sel* ou ce rayon de lumière ! Ils se décomposent en éléments, en atomes ou en franges d'interférence. Soit ! Mais quel est le statut de telles abstractions ? Newton décompose la lumière grâce au prisme. Il veut en forcer le cœur et nous donner le sentiment que le bleu, le jaune existent au plus profond de la lumière, mélangés en elle. Il la diffracte pour débusquer ses franges colorées. Mais Hegel sait, avec Goethe, que la couleur n'est pas une substance, que le rouge se loge autant dans l'œil, dans l'esprit, que dans la lumière. Il sait que le vert contraste avec le bleu pour des raisons qui ne sont pas en dehors de nous, mais en nous : toute une lutte sanctifiée par les systoles et diastoles de l'œil. Ici-bas, on ne pourra donc pas croire qu'il suffit de forcer l'écorce qui recouvre le noyau, ou de libérer de la boîte de Pandore les éléments cachés à l'intérieur. Il n'y a rien à attendre de la profondeur ou du règne microscopique de la matière, sans quoi Hegel n'aurait pas pris la peine de rédiger une *Phénoménologie de l'Esprit* en tant que traité de ce qui apparaît.

L'esprit ne peut pas se laisser happer par les choses, se ployer aux lois de la réfringence des couleurs, du prisme. L'esprit reste lui-même à l'origine de ces couleurs qu'il continue de percevoir sur un mur blanc quand la chose – par exemple ce fruit rouge – est déjà enlevée. Il y a une persistance, une tache sur le plâtre blanc, des mouches et phosphènes qui ne proviennent pas de l'objet mais du fond de la rétine comme pour les phénomènes du contraste. Il existe entre le vert et le rouge des effets qui sont rétinien, et, plus encore, liés à l'esprit de sorte que l'œil, « tout en n'ayant devant lui qu'une seule couleur, voit aussi subjectivement l'autre³ ». En regardant un pavot oriental Goethe perçoit une aura, une frange jaunissante comme du feu. Le phénomène ne provient ni de la lumière ni du pavot mais sans

3. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Esthétique*, I, Livre de poche, Paris, 1997, p. 211. (Sur ce point, cette traduction de Bernard Timmermans est la plus intéressante.)

doute de son œil, de la jalousie qu'il ouvre sur le monde. Il devient très difficile de croire alors – comme le pensent parfois les sciences positives – à une réalité matérielle envisagée en un absolu sans relation avec nous. Nul besoin d'ouvrir le boîtier de l'horloge à laquelle on compare l'univers. On n'y trouvera pas de génie tapi.

Ici-bas, il n'y a rien de consistant qui soit indépendant de l'esprit de celui qui contemple, pas même la matière. Mais si ce monde qu'on ausculte jusque dans son intérieur est muet, sombre et ténébreux, si les matériaux les plus profonds ne sont pas grand-chose sans l'œil qui les met en perspective, il n'y a pas pour autant un arrière-monde, un au-delà capable d'en rendre compte et le justifier. L'œil est un œil enragé mais le ciel pour Hegel demeure bel et bien vide. C'est plusieurs fois que Hegel insiste sur l'absence de sens qu'il y aurait à chercher les fondements de l'« ici-bas » dans un « au-delà ». Détrousser la chose sensible de ses aspects chatoyants au profit de « la chose en soi » serait bien inutile. Veut-on voir les objets en leur noyau, en éplucher la surface ? Alors on ne verra aucune silhouette dans les ténèbres obscures de la matière⁴. Veut-on voir plutôt la pure lumière en se réfugiant dans les sommets ? On n'y verra pas grand-chose tant la neige nous éblouira ! Là-haut, il n'a pas de « soi », pas de présence vitale, seulement le rien aveugle, le vent glacial du néant.

Il n'y a pas à aller au-delà des apparences, il suffit de les prendre en leur phénoménalité, en la richesse de leur variation colorée pour y retrouver le travail de l'Esprit ou la vie diversifiée des êtres. La *Phénoménologie de l'Esprit* n'est ni l'obstination à sonder la matière ni l'effort qui consisterait à viser un autre monde Idéal. Elle s'ouvre plutôt entre les deux, sur cette surface sauvage et bigarrée qui n'a ni *en deçà* ni *au-delà* et sur laquelle se déploie la prolifération des formes les plus hostiles, prolifération que Hegel va qualifier finalement de *vie*. C'est de ce plan qu'il faut repartir en remontant jusqu'aux premières manifestations des forces que la sphère vitale met en jeu, des plus inchoatives, des plus balbutiantes à celles, plus brutales, où se trouvent préfigurés les conflits de la vie sociale.

4. C'est le constat fait dans le chapitre III. PH. E., « Force et entendement », notamment p. 128.

La vie

La vie n'est plus une chose dure et solide comme ce *morceau de sel* qu'avait découpé la perception. Ce dernier était écartelé entre des propriétés tellement exclusives que l'unité ne pouvait plus s'y manifester autrement qu'en lui reconnaissant une force, comme devait le comprendre Schelling, prêt à y percevoir une espèce d'âme à l'œuvre. La découverte des phénomènes électriques montre que la concaténation d'une chose n'est que la neutralisation provisoire de tensions opposées et qu'au cœur de la matière il existe un dynamisme, une opposition vivante dont les conflits se résolvent par l'attraction de polarités négatives et positives : « Cette force est donc ainsi faite que, lorsqu'elle s'exprime, il surgit des électricités opposées qui disparaissent à nouveau l'une dans l'autre ⁵. » C'est cette forte tension qui tient ensemble des particules très différentes réunies en un tout relativement stable.

Difficile de penser avec Descartes que l'essence de la matière relève simplement de l'étendue, composée de parties inertes tombant l'une en dehors de l'autre sans opposer de résistances, incapables de montrer la moindre énergie. On ne peut plus désormais souscrire à l'idée selon laquelle le mouvement serait le résultat d'un choc impulsé de l'extérieur à des particules amorphes. L'attraction ne manifeste-t-elle pas au contraire une force immanente aux choses ? Si on enlève à la matière le pouvoir de manifester par elle-même une puissance propre, alors elle perd toute unité et tout n'y est que collection, amas, multitude de particules débiles. Il y a fort à parier que la matière témoigne bien mieux d'une puissance qui préfigure très lointainement l'appétit si ce n'est le *désir* que manifestent les êtres vivants. Pas d'agrégats, pas de molécules sans cette vitalité électromagnétique qui va triompher dans toutes les innovations techniques du XIX^e siècle. Le monde n'est plus une horloge dont les rouages reçoivent un mouvement seulement transmis de l'extérieur ; il montre un grand orage fait de vapeur et d'éclairs. Dès lors le monde se mue en énergie et résolution d'énergies

5. PH. E., « Force et entendement », p. 132. (Traduction modifiée.)

L'électricité et le magnétisme – auxquels Hegel comme Schelling apportent un intérêt très éloigné de tout spiritisme superstitieux – se fondent sur la certitude que la matière ne saurait se concevoir au travers d'un simple processus mécanique. Le concept est déjà à l'œuvre dans les choses. Le sel – autant que le quartz – manifeste un rythme électromagnétique qui en fait un être pour ainsi dire vivant. À l'intérieur de ce sel, on voit se manifester une tension tellement contradictoire qu'il faut bien y reconnaître déjà une forme de vie, certes inorganique, mais extrêmement riche en variations *infinies*. C'est devant cette expérience de la vie que la conscience découvre dans les choses, que se révèle un dynamisme semblable à l'Esprit par lequel elle se caractérise justement en tant que conscience. Il y a une force rebelle à l'inertie, une vie dans la chose qui préfigure la réflexion de la conscience en elle-même. Cette quête apparaît comme une lente découverte de soi-même dans les pulsations de la matière. Rien n'interdit alors que, en se mirant au cœur de la chose, elle devienne un jour conscience de soi, vision de soi-même à l'intérieur de ce qu'elle croyait d'abord être tout autre, amorphe, pantelant et insensible : « C'est cette infinité simple, ou le concept absolu, qu'il faut appeler l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel présent en tous lieux, qui n'est interrompu ni troublé par aucune différence, qui est lui-même au contraire toutes les différences, en même temps que leur abolition, qui bat donc en lui-même, sans se mouvoir, de ses propres pulsations, tressaille en soi-même sans être frappé d'inquiétude⁶. »

Au cœur de la moindre chose il faut entendre ce rythme du cœur comme le quartz qui nous sert désormais à donner l'heure. Pour autant, l'inquiétude ne surgit pas encore dans la matière avec toute sa violence. Elle ne se manifeste pas réellement dans l'ordre dynamique des solides, mais va apparaître plus fermement avec l'organisme vivant, dans « la chose vivante » qui exprime, au-delà de sa seule appartenance au monde, la tendance, parfois très faible, de s'en séparer, de s'y individualiser, de le repousser. La chose vivante n'est pas comme le sel qui fond dans l'eau. Elle s'arrache au fluide de la vie pour se fermer, se couper sur soi et conquérir son autonomie

6. *Ibid.*, p. 138.

individuelle. Elle « renie cette continuité fluide [...] et s'affirme fortement comme n'étant pas dissoute dans cet universel mais comme se maintenant au contraire en se dissociant de sa nature inorganique, en la consommant⁷ ».

En consommant le milieu dans lequel elle vit, la chose animée montre sa supériorité sur ce qu'elle détruit et domine activement, souverainement. Elle s'extirpe du « milieu fluide universel dans lequel vont se déposer *calmement* les unes en dehors des autres des figures distinctes⁸ ». Des individualités organiques naissent à soi, mais si timidement que leur unité dépend encore de la nature consommée, et retombent rapidement dans le sommeil digestif de l'inorganique, la fatigue de la mort. Dès qu'elle se désolidarise de l'inertie, la chose vivante s'évanouit dans l'épuisement d'un effort écrasant. On est donc encore loin de l'opposition de l'Esprit qui ne naît qu'au moment où la vie dans l'individu, au lieu de succomber à la fatigue harassante, se réfléchit en elle-même pour se penser vraiment en son unité et prendre conscience de soi comme d'un absolu, autonome, capable de menacer tout ce qui se met sur son chemin. Pour l'heure, le sentier de cette réflexion – de cette *quête* – en laquelle la quête pose, à chaque étape, de nouvelles questions, de nouvelles prises, n'est pas encore engagé. Il nous faudra d'abord parcourir et feuilleter un nouveau chapitre de notre histoire minérale, vitale et, plus encore, sociale.

L'animal

L'animal n'entre pas en rapport avec des « objets », comme c'est le cas de la sensation humaine, plus schématique, qui isole des données durables. L'animal ne s'est pas totalement arraché, détaché du flux de la vie et ne cherche pas à stabiliser ce qui est senti et dont il possède pourtant une très fine perception. Il y a une certaine continuité entre le monde dans lequel il vit et l'*individualité* de son organisme

7. PH. E., « La vérité de la certitude de soi-même », p. 146. (Traduction modifiée.)

8. PH. E., nous adoptons ici la traduction d'Hyppolite, t. I, p. 150 (p. 147 pour la traduction Lefebvre).

en mesure de le détacher du milieu. L'hirondelle demeure certainement une et singulière mais se laisse soulever par le vent en lequel elle se coule. Le poisson *est* la vague qui le porte, se fond avec elle sans s'en séparer avec la même conscience que l'homme capable de poser les objets dans leur géométrie invariable. Le requin qui mange un poisson se mange presque lui-même comme le chien poursuit sa queue et la mord. Il n'a pas, en mordant un congénère, le sens d'un *autre* animal que lui, la posture d'une individualité différente, l'expérience d'une altérité.

Il est sans doute toujours présomptueux de parler de l'animal à sa place et il n'est pas douteux qu'il conquiert, avec infiniment plus de précision et de nuance, les flux du devenir. L'animal nietzschéen, symbolisant des modes d'existence actifs, ne ressemble donc pas à celui de Hegel. Ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* nous aide à penser, c'est l'absence d'objet dans la vie animale, l'inutilité de poser, de distinguer ou de définir, sous le donné, des véritables positions ou invariants. L'animal n'a pas, relativement à ses sens, de certitude. Il ne détient pas de *certitude sensible*. Ce qui, selon Nietzsche, lui donne justement la possibilité de sentir, selon d'autres systèmes, une réalité plus riche à laquelle l'homme n'a pas accès. Hegel place son analyse sur un terrain très différent en abordant l'animalité du côté de sa puissance, de son *appétit* plus que selon la finesse de ses préhensions. À travers son besoin, l'animal se met directement en prise avec un milieu dont il introjecte les données comme pour les nier par dévoration et contester la distance qui les sépare. Le chien mange la viande presque sans la mâcher, anéantit immédiatement ce qui apparaît à son appétit sans attendre ni différer la satisfaction. Il n'y a pas de recul pour l'animal ; une graine est l'invitation à son absorption. Aucun oiseau ne saurait attendre de la voir germer. Poser la graine en objet, la mettre à distance pour ne pas la consommer dans l'instant, attendre qu'elle se mette à croître, à se multiplier, et la travailler, voilà des opérations impossibles à l'animal qui l'ingurgite en parfaite continuité avec son milieu vorace, longeant l'entre-dévoration perpétuelle des plantes et des organismes.

La plante, avec l'animal, s'installe dans le courant de la vie, l'une comme l'autre ayant besoin de se laisser traverser par l'eau, par des aliments qu'ils sont obligés de chercher autour d'eux, usant de leurs

racines ou de leur dentition. Ce sont des organismes indépendants et, en cela, ils se différencient, se séparent ou s'individualisent par rapport à ce courant que constitue la nature vivante. Il y a une violence séparatrice en jeu sous toute individuation. Cette distinction est un arrachement qui coûte cher au point que Freud sera obligé d'admettre bientôt qu'il y a un « instinct de mort » dans le plaisir, une jouissance à se laisser retomber, à redescendre dans l'indistinction initiale du milieu pour sombrer à nouveau vers le sommeil, le repos de l'inorganique. Certes, l'animal se déplace, se clôt sur un corps relativement indépendant. Mais la vie des premiers vivants devait être brève, furtive. Leur effort d'individualisation était trop durement payé par les organismes primitifs pour se dresser, se lever, marcher, etc.⁹. Dans ces conditions, le sommeil, la fatigue, l'abandon à l'inaction de l'inorganique sont de règle. L'animalité élémentaire se laisse reprendre rapidement sous une nature qu'elle n'a pas vraiment pu quitter, mettre à distance, en ressentant toute la puissance de la douleur et du déplaisir. L'animal retombe donc dans ce flux, dans la « dissolution universelle¹⁰ » par l'ingestion ou la digestion. Il dévore le monde comme pour s'y mêler, l'assimiler, le prenant à bras-le-corps suivant une jouissance orale en mesure de l'ouvrir au maximum jusqu'à le rabaisser à nouveau vers le milieu naturel en lequel il se coule et s'évanouit de satisfaction.

L'animal s'élève au-dessus du milieu par le mouvement autonome de ses membres, mais ne cesse de s'y rouvrir, d'y retomber sous le rugissement d'une bouche qui dévore mais tout autant se laisse dévorer bec et ongles, déchirant au moment d'être déchiré par d'autres. La suppression de l'autre, la jouissance se révèlent donc par l'urgence ou le besoin de retrouver le calme de la mort après s'être dissocié de cette « sienne nature inorganique¹¹ ». Il faut imaginer, en effet, une grande souffrance dans la séparation entre l'organique et l'inorganique devenu son autre ; une jouissance à se fondre à nouveau en un réel dont l'organisme primitif s'était coupé un bref

9. C'est là le dispositif récurrent de l'analyse que Freud consacre à la vie dans *Au-delà du principe du plaisir*.

10. PH. E., p. 147.

11. PH. E., p. 146.

instant, à la manière des êtres unicellulaires qui se divisent et meurent dès la naissance. Cette béance de la bouche, cette ouverture de l'animal à son milieu, l'urgence de la consommation, de l'introjection de l'inorganique dont il s'est séparé le temps d'une vie, montrent une parfaite continuité, une immanence de l'organisme au monde. Elle n'est rompue que de façon temporaire, encore fragile. Tous les vivants s'abîment plus ou moins rapidement dans l'universel festin de la nature pour confondre les êtres comme de « l'eau dans de l'eau » selon l'expression de Georges Bataille¹². Sortir de cette compulsion à la répétition, de cet attachement à l'inorganique désigne une aventure qui trouve sa plus haute intrigue en remontant vers la force encore inconnue du *désir*. Ce dernier ne se satisfait plus de la consommation des flux de la nature mais oppose une résistance farouche au besoin mortel, irrépressible de la fusion.

Le besoin et le désir

Hegel est sans conteste l'un des premiers philosophes, depuis Aristote, à faire de l'animal un objet de pensée digne de la philosophie. Il est bien sûr question en même temps de cet animal nommé homme, dont l'humanité la plus noble est le résultat des formes les plus sublimes adoptées par le désir. L'homme ne peut pas être vraiment considéré comme une exception dans le règne animal. Il porte avec soi son agressivité et sa violence ! Il en est partie intégrante et on notera, dans cette préoccupation, un sens de l'évolution qui n'a pas vraiment besoin du milieu extérieur pour s'imposer conceptuellement. Il y a une logique du désir, une puissance négatrice immanente que les philosophies antérieures à celle de Hegel ont, mis à part Spinoza, superbement négligées, un désir qui se retrouve encore dans les formes des plus sophistiquées de la volonté même là où elle apparaît déjà comme une force des plus morales.

Dans le besoin animal, on observe avant tout une manière effrénée de sortir de soi, de tendre vers un aliment quitte à l'intérioriser, à le

12. Georges BATAILLE, *Théorie de la religion*, Gallimard, Paris, 1973, Première partie, I, § 4.

nier par ingestion. Cette attraction que manifeste le besoin est une forme très forte de la tendance à courir, s'affairer, rompre la frontière, franchir la limite, l'enceinte organique. On sera donc sensible à cette véritable obnubilation qu'exerce, par exemple, la faim vis-à-vis d'une chose consommable et qui marque un véritable intérêt conféré au dehors, intérêt accompagné de la capacité à dépasser sa limite, à se scinder, se séparer de soi par une forte pression vers l'objet que manifestent le manque, la recherche de l'assimilation. Ce manque n'est pas seulement un aliment qui nous ravit et nous détermine aveuglément. Tout ne vient pas du dehors et le réveil ne se réduit pas à l'assujettissement aux forces qu'exercent sur nous les objets. C'est dans l'organisme lui-même que se développe une urgence, une inclination l'incitant à se scinder ou à détourner son attention vers le dehors au lieu de se crispier sur soi. L'objet se voit choisi activement au lieu qu'on le subisse ou se laisse choisir par lui.

En ce sens, « seul un être vivant sent le manque ; car lui seul, dans la nature est le *concept* qui est unité de *soi-même* et de *son opposé déterminé* ». Cette unité « est *manqué* dans la mesure où dans une même réalité se trouve exister en même temps un *être au-delà de soi-même*, et où la contradiction comme telle est posée en elle, immanente¹³ ». La faim reste une contradiction éprouvée entre une chose posée au-delà en même temps que manifestée en moi. Elle concerne ce qui depuis l'intimité de la limite organique pousse l'animal à se rompre et s'ouvrir au dehors quitte parfois à s'empoisonner. Or une telle scission, même si elle peut mal finir, est positive et immanente. Elle n'est pas simplement l'expression d'une privation mais une véritable force, une poussée ou une tendance provenant de l'organisme prêt à assumer cette division qui de l'intérieur se porte vers un autre, vers un dehors avant que la consommation aille sauvagement l'annuler, le détruire et le reprendre en soi. On est loin du simple manque, du vide d'un désir soumis passivement à l'objet dont il se remplirait mécaniquement.

13. *Encyclopédie*, § 359, Remarque. Nous nous conformons à la traduction qu'en donne Bernard Quelquejeu dans son excellent livre : Bernard QUELQUEJEU, *La Volonté dans la philosophie de Hegel*, Seuil, Paris, 1972, p. 34.

On ne saurait nier cependant que le besoin est d'abord stimulé de l'*extérieur* au travers d'une chose déterminée, comme tel aliment ou tel objet sexuel. L'herbivore reste totalement soumis à l'herbe. Mais il faut lui ajouter la tendance, l'instinct (*Trieb*) qui, de l'*intérieur*, produit la scission et arrache l'organisme à sa moite intériorité. Les circonstances extérieures sont bien évidemment requises pour éveiller l'attrait, mais la tendance était là depuis toujours, tapie au fond de l'organisme, au sens d'un *conatus* proche de Spinoza quoique plus querelleur et vindicatif. L'araignée ne tend-elle pas sa toile calibrée exactement à la taille d'un insecte avant même d'avoir rencontré une mouche ?

L'instinct suit une finalité, un but qui se présente à lui apparemment de l'extérieur mais, en réalité, selon l'immanence de la douleur ou du plaisir ressentis *dans* le corps. Il n'est pas seulement une attraction mécanique vers un objet dont il serait privé. Au point d'ailleurs que l'organisme se détermine à modifier son milieu pour l'adapter au but poursuivi comme le montrent les barrages du castor ou les stratégies de l'araignée¹⁴. Le but atteint par l'instinct poursuivant sa proie si bien choisie par la toile en mesure de la capturer, de lui injecter un venin digestif, n'est donc rien d'autre que cet instinct lui-même, une manigance qui lui ressemble et implique qu'il s'atteint en quelque sorte en son propre cœur au moment de poursuivre l'objet élu avec une détermination vraiment sienne. C'est la raison pour laquelle Hegel insiste souvent sur la « *sienne* nature inorganique » et sur le fait que la satisfaction du besoin, l'« activité de supprimer la scission est aussi bien présente de l'intérieur de chaque figure¹⁵ ».

La *Phénoménologie de l'Esprit* montre que la satisfaction la plus forte de l'instinct se réalise quand, du fond de son choix, il atteint son but au moment de se poser sur un autre et qu'il touche à soi seulement en s'emparant d'un « autre lui-même » suivant dès lors un processus qualifié de *désir* : « La conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi¹⁶. » En se posant sur

14. *Ibid.*, § 362.

15. La traduction d'Hyppolite (t. I, p. 149) s'impose pour tout ce mouvement en raison du choix complexe de Lefebvre qui rend ici *Bestehen* par *perexistence*.

16. *Ibid.*, p. 153.

autrui, en se focalisant sur une chose non seulement vivante mais également animée par un désir, elle rencontre un objet pour lui résister, affirmant son indépendance, sa force de se tourner vers le dehors, de s'ouvrir en soi-même vers des buts propres, de se gonfler et de s'emparer du monde. Faisant cela, cet objet montre qu'il est une autre conscience indépendante. Sous ce rapport, en rencontrant un autre désir, « la conscience de soi fait l'expérience de l'indépendance de son objet », un être que « la conscience de soi ne peut donc pas supprimer ¹⁷ » sans entrer en une lutte, une stratégie meurtrière que l'animal ne connaît pas.

La vache éprouve bien un besoin élémentaire : manger l'herbe. Elle est entièrement déterminée par le vert de l'herbe, ne vit que pour cela et, par conséquent, son existence passive reste purement cho-sale : une vie naturelle vissée de toutes ses forces à un objet naturel, l'herbe. Cette faim ne saurait être rassasiée en ce que toujours une autre touffe la fait renaître sur le chemin sans fin d'un infini inépuisable. L'animal meurt sans avoir touché à soi-même, ayant fait naître un nouvel herbivore qui poursuit la même herbe selon un cycle impossible à clore. Jamais il ne se découvre dans l'herbe qu'il va ruminer de façon cyclique, par-delà autant de morts renaissant dans l'infinité des générations. Pour que cela change, pour que cette tendance s'accomplisse, touche à soi et dépasse sa passivité, il faut que l'objet cesse d'être naturel. Au lieu de se focaliser sur une chose seulement vivante telle l'herbe, on comprend que, pour se satisfaire pleinement, l'attention s'en arrache et se concentre sur un autre désir. Cela se produit seulement au travers d'un animal plus spirituel qui se tourne vers un être qu'on ne peut cueillir à la façon d'une plante. Il s'agit bien plus d'un être non naturel, non déterminé par le vert des feuilles, un être carnassier, libéré de cette consommation sans fin, faisant preuve d'une conduite indépendante de la nourriture, d'une force, d'un *conatus* dégagés des seules conduites de l'instinct. En désirant un tel être – à savoir un autre homme qui porte également en soi la négation, le pouvoir de nier le donné naturel ou de s'en éloigner –, la conscience se transforme en conscience de soi. Nous sommes

17. *Ibid.*, p. 152 (p. 149 pour la traduction Lefebvre).

désormais sur le chemin de la *quête* hégélienne, cette quête où se joignent la direction et la signification, la requête et la question, l'évolution naturelle et son *concept*.

La reconnaissance

Parvenues à ce stade du développement vital, les tendances organiques ne sont plus seulement accaparées par un objet qu'elles se contenteraient de poursuivre indéfiniment. Elles ne trouvent plus de plaisir dans la morne consommation des mêmes choses, mourant sans avoir pu assimiler toute l'herbe foulée, faisant renaître un rejeton semblable poursuivant l'entreprise sans jamais se satisfaire, sans jamais s'atteindre lui-même dans cette recherche et cette consommation ! Hegel, en nous racontant ce dépassement nommé désir, nous place à l'origine presque mythique où un vivant, devenu humain, s'extrait du cycle itératif de la reproduction, de l'instinct, refusant de courir de touffe d'herbe en touffe d'herbe pour se retourner au contraire sur soi, s'arracher au cri primal de la nature et devenir véritablement conscient de lui-même. Comment cela a-t-il pu advenir ? Quel événement et quel récit sont-ils en mesure de rendre compte de ce détachement vis-à-vis de la nature, ce saut immémorial à la faveur duquel le besoin verse dans le désir, la nature dans la culture ?

Il y a, dans ce chapitre que Hegel consacre à la vie, un véritable souci anthropologique qui ne peut pas se fonder sur une réelle enquête historique tant l'épisode abordé relève de l'immémorial. L'éclosion de l'homme dans l'animal s'achève plutôt sur une espèce d'allégorie devenue célèbre : la *dialectique du maître et de l'esclave* ! Il s'agit d'une archéologie de la conscience de soi entièrement redevable à une enquête qui se situe entre mythe, fable et roman initiatique. Comment, en effet, approcher autrement une expérience si lointaine et si profonde qui évoque l'*enfance* de l'humanité ? Il nous faut reprendre patiemment cette histoire que nous conte Hegel, et qui le rend célèbre, d'une dialectique dont Alexandre Kojève fera le centre d'un cours, suivi par Lacan, Sartre, Queneau, Bataille, Caillois et d'autres intellectuels du XX^e siècle. Mais, pour des raisons qui apparaîtront progressivement, nous ne pouvons cependant pas suivre la remarquable lecture de Kojève – même si elle ne manquera pas de

nous inspirer quelques remarques, presque à notre insu –, car elle est trop intriquée à la philosophie contemporaine¹⁸.

Comme nous l'avons signalé, le désir hégélien ne saurait se réduire au manque, au « vide avide » auquel Kojève le ramène trop souvent. Même l'animal est motivé par autre chose que la poursuite de ce qu'il n'a pas, mettant en œuvre des toiles et des pièges pour satisfaire ses instincts et transformer le milieu conformément à ses tendances. Le désir ne constitue pas seulement une bouche dévorante, le néant qui ouvre sa morsure dans l'être. Il définit plutôt ce qui rompt avec cette dévoration, avec ce cycle sans fin du manque et que même la suite sans fin des *générations* – le « genre » – ne saurait clore. Le genre, à la manière du genre humain, c'est l'infinie succession des individus d'une espèce animale se ressemblant comme deux gouttes d'eau dans la suite des temps¹⁹. Aucune histoire et aucun devenir ne sont pensables dans ce bèlement des mêmes êtres recommençant à zéro ce que chacun avait déjà fait pour soi sans arriver à clore son affaire. Il appartient à la conscience – au lieu de confier à sa descendance sa propre faim – de devenir à elle-même tout le *genre*, de refléter en soi la totalité de la génération des êtres, de se suffire à elle-même et de se poser comme un *Absolu*.

Cette manière de se réaliser en soi-même – plutôt que dans la suite sans fin de sa progéniture – signe la rupture avec le manque, une envolée du désir, accomplit seulement en se tournant vers soi au lieu de faire des trous dans la salade comme chaque limace qui procréé toujours de la même manière, animée de la même passion dévorante vers le dehors. Mais cet épisode de l'individu qui se veut genre incarné, Absolu, se réalise peut-être seulement dans la rencontre avec l'autre et le désir de le supprimer. La conscience va éprouver chez l'autre une résistance, une force qui ne se laissent pas consommer. Chaque conscience, au lieu d'entrer dans le cycle indéfini de la rumination, se tourne vers elle-même mais, pour cela, doit être reconnue comme étant tout le genre par les autres quitte à transgresser

18. Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, Paris, 1947. Publié sur la base des notes de cours prises par Queneau.

19. PH. E., p. 148.

l'instinct de conservation de l'espèce selon lequel aucun animal ne tue son semblable sous une forme déterminée de cannibalisme.

Devant une autre conscience de soi, ma conscience n'est pas forcément reconnue. Elle peut très bien rester enfouie dans l'être anonyme de la vie au moment même où elle s'en trouve pourtant déjà détachée, retournée sur son *conatus*. Autrui, dans sa toute-puissance, ne voit pas en moi cette force d'exister (*eksistere*), de se poser au-dehors de soi, individu détourné du cycle infernal de la procréation, de la répétition du même, de la rumination. Autrui me perçoit d'abord comme une chose parmi les choses dont il peut jouir, un objet vivant sur lequel il exerce sa domination comme sur un troupeau. L'inverse est tout aussi vrai de sorte que s'installe une rivalité entre les deux consciences qui ne se reconnaissent pas mutuellement.

Il faut alors que, pour chacune, l'autre soit perçue du dehors comme elle demeure à l'intérieur de soi, un genre à elle seule, un désir infini puisque « chacune, certes, est bien assurée de soi, mais pas de l'autre, et c'est pourquoi sa propre certitude de soi n'a pas encore de vérité²⁰ ». S'engage ainsi une lutte pour la reconnaissance, pour le prestige, au terme de laquelle « les extrêmes se reconnaissent comme se reconnaissant mutuellement²¹ ». Mais cela n'advient pas sans un conflit sanglant, une rivalité au cours de laquelle l'homme cesse d'être un animal pour devenir vraiment humain, inscrit dans un processus social et culturel qui fait de ce moment une des premières figures de l'Esprit s'éveillant presque inconsciemment à soi-même. Sous cette métamorphose rôde l'idée d'un meurtre ou d'un crime inaugural...

La lutte à mort

Désormais, il y a pour la conscience de soi une autre conscience de soi, placée hors d'elle, en laquelle elle se mire... et se perd en même temps ! C'est toute la complexité de cette identification paradoxale que Hegel détaille de façon riche et serrée, sans prendre le soin de l'expliquer de manière systématique. Au lecteur de comprendre,

20. PH. E., « Domination et servitude », p. 152.

21. *Ibid.*, p. 152.

de faire tourner la toupie, de reconstruire ce que l'auteur confie, comme toujours, sous la forme littéraire de l'allusion, de la formule soudaine qui confine à la révélation brutale.

On retiendra de tout ce mouvement que l'identité de l'individu passe par l'identification à l'autre. Mais s'identifier n'est-ce pas déjà vouloir être identique, être le même que l'autre ? L'identification ne va pas sans intrigue, c'est-à-dire sans une stratégie pour se mettre à la place d'autrui de sorte que celui-ci soit nié, supprimé en tant qu'autre... Être identique, cela ne saurait se penser sans convoiter le lieu qu'il occupe, devenir ce qu'il est tout en perdant brutalement le sens de ce que l'on devient... Alors la conscience se sera forcément « perdue elle-même, puisqu'elle se découvre comme étant une autre conscience » mais « par là même abolit l'autre, puisqu'elle [...] se voit elle-même dans l'autre²² ».

Ce conflit de l'identification que Hegel met en lumière fera fortune dans le rapport au père que Freud aura l'occasion de thématiser bien plus tard avec *Totem et tabou*. Il constitue déjà la ressource principale de la dramaturgie que Dostoïevski déploie au sein des *Frères Karamazov* ou du *Double*. Ce que cette quête identificatoire recèle – dans cette suppression et intégration de l'autre – se caractérise nécessairement par une violence fondamentale que Hegel met merveilleusement en scène. La résolution de cette identification dans la *Phénoménologie* nous semble bien plus inspirée que le meurtre du Père chez Freud, mieux en rapport aussi avec la culture protestante de Hegel étudiant la théologie au *Stift*. Elle donne lieu à un processus historique débordant largement le cadre trop spécialisé de l'analyse psychologique.

Reprenons : « Un individu [...] se présente face à un autre individu. » Ce sont des « figures, des personnages autonomes » non encore sortis de leur animalité, de leur existence immédiate et ne « sont pas encore *exposés* l'un à l'autre comme être pour soi, c'est-à-dire comme conscience de soi²³ ». Chacun se pose en sa propre

22. *Ibid.*, p. 150. René Girard retrouvera dans l'identification cette part maudite et criminelle à travers l'analyse qu'il déploie. René GIRARD, *La Violence et le Sacré*, Grasset, Paris, 1972.

23. PH. E, « Domination et servitude », p. 152.

certitude de soi sans reconnaître autrui comme un autre soi. Comment ces deux individus vont-ils alors se rencontrer, se mesurer l'un à l'autre si l'on retourne en deçà de toute socialité constituée ? Quelle parade va les exposer l'un à l'autre ? Ne faut-il pas montrer à autrui qu'on n'« est attaché à aucune existence déterminée [...] qu'on n'est pas attaché à la vie²⁴ », qu'on lui préfère le prestige plutôt que la survie. Ce n'est plus l'animal qui gonfle son poil pour impressionner son adversaire et lui montrer sa férocité, mais il reste pour ainsi dire une manière de crâner, d'exprimer sa supériorité jusque dans la posture affichée, comme en se montrant indifférent à ce qui peut arriver de pire : la mort ! Exhiber qu'on n'est pas attaché à la vie, cela signifie qu'on est peut-être prêt à aller jusqu'au bout, à nier sa nature, son instinct de conservation, ce que Hegel exprime en reconnaissant que « chacun tend à la mort de l'autre » mais inclut en lui la « mise en jeu de sa propre vie ».

Mettre en jeu son existence pour le prestige d'incarner « le tout du genre », en jouant et en livrant sa vie au risque de la perdre : cette parade n'est déjà plus animale. L'animal se caractérise par l'évitement de la mort : aucune bête ne met à mal un congénère, un individu de même espèce sans quoi, depuis la protohistoire la plus lointaine, cette espèce aurait disparu par égorgement mutuel, au moment même de son émergence. Et s'il demeure bien vrai que la veuve noire tue son partenaire, c'est pour conserver la pureté de leur génétique aux nombreux exemplaires de sa descendance, assurant ainsi l'exclusivité non frelatée d'un code, de sorte qu'une fois accouplé, le mâle n'aille plus s'adonner à un mélange nuisible aux croisements futurs. On notera par là un souci de conservation de l'espèce. Ce n'est pas du côté de la bête que se fait la négation du genre. Le *crime* n'existe pas dans la sphère encore dominée par les conduites vitales. Il faut s'appeler Caïn pour avoir désiré la mort d'Abel, transgressant par là les lois de la conservation de l'espèce, Caïn montrant à son cadet qu'il est tout le « genre », qu'il absorbe en lui-même la totalité des humains pour s'accorder les faveurs de l'absolu, reconnu ainsi par Dieu comme une identité accomplie ! Abraham rejoue cette histoire avec le sacrifice de sa propre progéniture. Crimes et châtements sont à la base de toute

24. *Ibid.*, p. 153.

culture mais à condition de suspendre cette mise à mort comme le couteau d'Abraham qui se laisse absorber par le concept, au travers d'un amour de Dieu devenu fou, excessif.

Aller au bout, cela nous fait entrer dans un conflit où l'on renonce à la vie, menaçant son *être* plutôt que de perdre la face ou de se soustraire au prestige furieux de la reconnaissance. Risquer sa vie, son être naturel et celui de l'autre, réalise ainsi une double transgression dont l'animal n'est pas capable : celle qui se joue complètement de l'instinct de conservation, dans une lutte à mort sans merci, et celle qui contrevient à l'avenir du genre humain puisque le meurtre d'un semblable revient à sacrifier toute l'espèce. À partir de là, les « deux consciences de soi [...] font leur propre preuve [...] par le combat à mort. [...] c'est seulement par la mise en jeu de la vie qu'est ainsi éprouvé et avéré que l'essence pour la conscience de soi, ce n'est pas l'*être*, ce n'est pas la façon *immédiate* dont elle entre en scène, ce n'est pas qu'elle s'abîme dans l'extension de la vie, mais le fait qu'en elle rien n'est donné qui ne soit pas pour elle un moment évanescant, qu'elle n'est que pur *être pour soi*. L'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut, certes, être reconnu comme *personne* ; mais il n'est pas parvenu à la vérité de cette reconnaissance, comme étant celle d'une conscience de soi indépendante²⁵ ».

L'angoisse

Au travers de cette lutte à mort, il faut bien que l'évanescence de l'existence ne tourne pas à la suppression des deux parties en présence et que, suivant en cela le geste d'Abraham vis-à-vis de son fils, l'issue fatale soit retenue, suspendue, intégrée dans un autre processus, plus conceptuel, dévié par le sacrifice du bouc ou la médiatisation de l'animal. Dans le cas de la rencontre mise en scène par Hegel chacun veut incarner tout le genre, s'accaparer le prestige de ce désir absolu qui en fait un être détaché de la nature, prêt à la nier par le crime ou le suicide. Que les deux aillent au bout de soi et méprisent l'étendue de leur vie au point de la perdre n'est pourtant pas l'issue effective du

25. *Ibid.*, p. 153. La « personne » témoigne ici du statut abstrait de l'individu qui comme « personne » n'est vraiment personne...

combat. Il y a forcément une inégalité dans ce conflit de sorte que le désir de reconnaissance n'est pas de même intensité de part et d'autre. L'un des deux protagonistes peut céder par liquéfaction et crainte, d'un moment à l'autre, devant l'horreur de l'affrontement. Voilà pourquoi, sous un aspect du conflit et « dans cette expérience, il advient à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi ²⁶ ».

Cette essentialité de la vie n'apparaît pas des deux côtés du conflit. Seul le partenaire le plus faible, et sans doute le plus intelligent, thématise la mort et sent qu'il peut mourir. Il faut, dans le pari, être en mesure de saisir tout ce qu'on perd, faire le tour entier de cette vie susceptible d'apparaître soudainement dans *toute* son importance sachant que seul ce qui ne dure pas possède de la valeur. La vie, en nous quittant, constitue en même temps une dramatisation de son essentialité. L'autre, dans l'assurance de sa force, n'envisage sans doute pas cette hypothèse et ne saurait se liquéfier. La mort n'est pas pour lui ; elle n'arrive qu'aux autres. Sûr de sa détermination, de sa puissance, ivre de son désir de prestige, il ne prend pas vraiment conscience de l'éventualité de sa mort prochaine. Par contre, le plus fragile se place devant cette hypothèse et, dans l'angoisse de voir arriver la fin, prend la mesure du prix représenté par la vie, de la valeur de l'existence au moment où elle peut s'interrompre à jamais.

L'angoisse devant la mort lui procure le sentiment de ressaisir la vie. Il la perçoit dès lors comme un absolu, comprenant l'importance totale qu'elle réalise. « Cette conscience, en effet, a eu peur non pour telle ou telle chose, ni en tel et tel instant, mais pour son essence tout entière ; car elle a ressenti la crainte de la mort, de ce maître absolu. Elle y a été dissoute intérieurement, parcourue de part en part en elle-même de ce frisson, et tout ce qui était fixe en elle a tremblé ²⁷. » Dans la peur de mourir, la vie cesse d'être légère et insouciant. Elle apparaît, terrible, comme un absolu, une totalité dont l'anticipation de l'absence possible montre l'amplitude.

L'animal qu'était l'homme vivait dans la certitude de son éternité. Pour lui, les choses étaient encore fixes ! Il ne savait rien de sa

26. *Ibid.*, p. 154.

27. *Ibid.*, p. 156.

naissance et ne devinait pas sa mort. Il n'assistait ni au spectacle de l'une ni au deuil de l'autre, incapable de se souvenir d'être venu au monde ou d'en anticiper la sortie. L'événement de la mort ne se lève que dans le frisson capable de tout secouer. Il nous montre que rien ne demeure, que tout vacille, tremble lorsque l'angoisse nous en montre l'effraction possible. Seule la frayeur de n'être plus, la vision de son abolition nous fait accéder aux parenthèses de l'existence, à cette frontière qu'on ne peut visualiser que du dehors, dans le débordement imaginatif de l'avant et de l'après.

Devant ce « jamais plus », l'individu le plus intelligent, celui que sa faiblesse pousse au raisonnement, comprend que la vie lui est plus chère que la mort. En ce sens, la conscience de soi, la mesure exacte de ce que *c'est vraiment que d'être* doit être attribuée à celui qui cède, à celui qui va se soumettre en éprouvant violemment l'expérience de la crainte, du tremblement, ayant davantage peur de se voir supprimé que de supprimer son adversaire. Mais il s'agit, dans sa faiblesse ou son manquement, d'un signe de clairvoyance, une ouverture au concept. Son maître absolu à lui désigne la mort bien plus que l'autre qui le soumet et qu'il va accepter de reconnaître comme un supérieur plutôt que de mourir en l'affrontant. Succombant au frisson qui le traverse, il accepte donc la servitude. Il devient le valet tandis que l'autre, que la mort n'a pas fait trembler, celui qui se montre plus fort que l'angoisse – sans doute par bêtise ! – devient le maître inconditionnel et brutal.

Le maître et le valet

Le maître n'a pas eu peur de la mort ; elle ne s'est pas présentée à lui, à sa claire conscience, aveuglé seulement par le prestige d'être reconnu en son autonomie, dans la valeur de son indépendance absolue. Pas question, pour lui, de continuer à s'occuper des fruits de la terre et de cueillir touffe d'herbe après touffe d'herbe tant il incarne le tout du « genre ». Il devient donc pure existence *pour-soi* tandis que l'esclave va dépendre entièrement de son autorité. Mais pas seulement ! Il faut, en effet, qu'il survive, mange et nourrisse celui qui refuse désormais de se rapporter à la nature vaincue, de se conduire selon l'instinct, étant prêt à mettre en jeu son existence. L'esclave qui

n'a pas voulu perdre sa vie va, au contraire, entretenir une relation de dépendance aux choses subsistantes, un *en-soi* auquel il se rapporte en le cultivant. La nature – face à laquelle il a éprouvé l'angoisse de la séparation –, il lui incombe maintenant de la travailler. « C'est précisément à cela que le valet est tenu ; c'est sa chaîne dont il n'a pas pu faire abstraction dans le combat, montrant par là qu'il n'était pas autonome, qu'il avait son autonomie seulement dans la choséité²⁸. »

La peur de la mort et l'attachement à la vie conduisent le plus faible à ne pas se détacher suffisamment de la nature qu'il ne veut pas délaisser, meurtrir et abolir. Il en dépend et accepte son dur service de chose. Il devient l'esclave qui pour garder la vie va devoir œuvrer ; il sera traité comme une chose parmi les choses. Le maître, quant à lui, ne demeure plus en rapport direct avec l'*en-soi* dont il s'est libéré, c'est-à-dire avec cette nature que l'esclave transforme et lui offre. Le maître consomme, anéantit, comme s'il pouvait absorber le monde entier en fonction des exigences de son désir. Nul besoin de se couper en quatre pour avoir ce qu'il veut ! Il suffit qu'il lève le petit doigt pour que les choses, par l'intermédiaire de son esclave, se soumettent à sa jouissance. Ces choses ne sont plus naturelles puisqu'elles ont été modifiées par l'intervention du valet et que son dur service les a adaptées au désir du maître.

Entre celui-ci et le monde, l'esclave apparaît comme un écran qui amortit la choséité et l'expurge de tout ce qu'elle a de brut, de telle sorte que le maître peut finalement satisfaire son désir, porté de plus en plus par des produits non naturels, tout en marquant ainsi son indépendance vis-à-vis des cycles de gestation, de croissance. Le valet surveille à lui seul la permanence des subsistances. On comprend que « le maître est en relation médiate à la chose par l'intermédiaire du valet [...]. Ce qui advient au maître [...] par cette chose, c'est la relation *immédiate* comme pure négation²⁹ ». Le maître reçoit un objet médiatisé par la besogne de l'esclave mais il en jouit immédiatement, en claquant du doigt. Peu importent les conditions de sa production. Il peut nier, dévorer, anéantir la chose selon une satisfaction directe

28. *Ibid.*, p. 154.

29. *Ibid.*, p. 155.

qui ne supporte aucun délai. Il obtient par là « la jouissance ; ce à quoi le désir n'est pas parvenu, lui y parvient, savoir : en venir à bout, et se satisfaire dans la jouissance³⁰ ».

Le besoin, dépendant des cycles de la nature, ne parvenait pas à l'indépendance du produit que la prévoyance de l'esclave rend désormais accessible même dans des conditions difficiles. Le besoin ne pouvait anéantir le tout de l'herbe qui s'offrait par touffes indéfiniment renaissantes et disparaissantes. Et la succession des générations n'y parvenait pas, chaque individu reprenant la même entreprise d'assimilation à l'endroit où l'autre l'avait laissée. Mais l'homme qui, dans la figure du maître, devient tout le « genre » et se détache de l'animal au travers du crime parvient à bout de cette entreprise de négation du donné. Il ne demeure plus en rapport avec lui. Il peut s'offrir le spectacle d'une nature conforme à ses souhaits, été comme hiver. Il jouit immédiatement de fruits posés là, dans leur coupe abstraite, arrangés par le valet comme des *produits* répondant instantanément au désir de son maître. On comprend que même en devenant autonome vis-à-vis de la nature, le maître, malgré son essence criminelle, reste quelque part un animal. D'abord parce qu'il ne connaît pas la peur de la mort, cette angoisse suprême par laquelle chacun se retourne sur soi ! Ensuite, parce que comme l'animal il demeure un jouisseur se jetant immédiatement sur une proie, dévorée sans attente ni contention.

L'animal ne sait pas attendre et il consomme avec rage. Il engloutit les choses avec la rapidité que lui dicte l'urgence de la survie. On retrouve ce trait de caractère dans l'attitude irascible du maître. En revanche, l'esclave qui a été traversé du frisson de la mort, par la peur de perdre la vie, travaille la nature et apprend à la mettre en réserve. Travailler veut dire agir pour un autre, ne pas consommer ce qu'on produit, n'y point toucher sachant que tout est destiné au maître. Le valet sait attendre, différer son besoin. Au lieu de dévorer le grain, il le plante ; il met en suspension son instinct de conservation et ne se jette pas sur les produits de la terre.

Une maturation s'avère nécessaire. Elle se nomme « travail » pour autant qu'on ne s'efforce jamais vraiment pour soi seul et qu'une

30. *Ibid.*

partie de la récolte est destinée aux autres, sans parler des semis qu'il faut mettre en réserve et replanter. Cela devient visible au-dehors, par des plantations, des paysages aménagés qui rendent effective l'infériorité de la conscience soudainement révélée dans la matière, capable de se contempler en la permanence des choses formées sous le labeur de la *main*. Par tous ces traits, l'esclave gagne autant sinon plus d'humanité que le maître dont une part obscure reste plongée dans l'urgence d'une satisfaction animale. Il se montre en mesure de refouler son besoin, la tyrannie de ses instincts et, délayant l'ordre de ses pulsions, de les réorganiser selon une autre sphère que celle de la nature, poursuivant des finalités sublimées, modifiant le système psychique caractéristique de l'humanité. Aussi, « la servitude du valet deviendra dans son accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle entrera en elle-même en tant que conscience *refoulée* en soi, et se renversera en autonomie véritable³¹ ».

Si le maître reste un animal en tant que jouisseur invétéré goûtant à tous les fruits, l'esclave, par son travail conférant une permanence aux produits de la terre, s'éduque, donne à ses instincts des débouchés qui ne sont pas immédiats mais témoignent d'un long cheminement, d'un déplacement formateur : « Le travail est désir *refréné*, évanescence contenue : il façonne³². » Ce processus formateur, impliqué par le travail, le maître, jouisseur immédiat, ne le connaît pas mais il en dépend ! Pour survivre, devenu paresseux et incapable de se rapporter directement aux choses, il a besoin de l'esclave, bien plus discipliné que lui. Le maître est absolument dépendant de l'esclave, *esclave de l'esclave*, comme s'il fallait bien reconnaître que devenu inactif il ne peut plus survivre sans le travail de celui-ci. Ce que Marx comprendra également au terme d'une dialectique faisant du prolétaire celui qui domine réellement les moyens de production tandis que le maître bourgeois n'est plus qu'un parasite devenu inutile et dont la chute est comme imminente : mise à mort du crime qu'il incarne. Mais cette chute, avérée déjà dans l'esprit de Hegel par la décapitation d'un roi, n'apparaît pas encore comme vraie pour celui qui endure l'esclavage vis-à-vis d'un maître

31. *Ibid.*, p. 150.

32. *Ibid.*, p. 157.

susceptible de lui rendre la vie impossible. La seule échappatoire pour l'individu soumis à un autre, sa seule révolte est d'abord celle de la pensée, celle que Hegel entrevoit dans l'histoire humaine sous le nom de *stoïcisme*.

Le stoïcisme

Un roi est mort en France au moment où Hegel étudiait la théologie, au *Stift*, avec Schelling et Hölderlin. Nous savons qu'ils y plantèrent un arbre de la liberté pour fêter l'annonce de la Révolution française. Mais cette révolte festive devant le meurtre d'un roi ne peut pas encore correspondre à l'état d'esprit de l'esclave ! Elle n'apparaît pas possible à celui qui, devant la peur de mourir, préfère se soumettre à l'autorité d'un plus fort, reconnu comme maître et pour qui on endure un service pénible. La mort du roi, la victoire de l'esclave à travers la résolution de cette affaire dans l'Histoire réelle, n'est avérée que *pour nous*, les lecteurs de la *Phénoménologie* en train de voir se tourner une page du monde. Si, à l'inverse, on remonte vers l'état d'esprit qui devait être celui de l'esclave au moment de se soumettre, cherchant tant bien que mal un sens pour penser sa situation effective, il faudrait nous rabattre peut-être sur Épictète, le philosophe asservi ; et c'est bien ce que fait Hegel quand il traite de cette attitude particulière de la pensée que désigne le stoïcisme révolté.

Il y a un double niveau de lecture de la *Phénoménologie*. Le premier concerne l'*expérience* de la conscience *in situ*, telle qu'elle s'est confrontée au problème dans toute son actualité. Il s'agit d'un état d'esprit, d'une figure de pensée en prise directe sur un événement, cherchant à comprendre comment le subir ou l'affronter. Mais il y a aussi le niveau rétrospectif du philosophe qui, au XIX^e siècle, se tourne vers le passé et l'interprète en fonction de ses conséquences à long terme, en fonction de son inscription au sein d'une configuration universelle. Il s'agit là du niveau où nous, les lecteurs de Hegel sommes dominés par son analyse et allons l'accompagner, forts de tout un savoir que ne possédait pas la conscience au moment où elle se confrontait au réel singulier dans son actualité vivante. Comment donc l'esclave pouvait-il envisager sa situation lorsqu'il se voyait enchaîné à une tâche si ardue, soumettant son corps aux dures règles

de la servitude et aux choses de la terre ? Cette aliénation de l'organisme au travail n'allait-elle pas libérer une région où l'esprit se sentirait plus libre ?

L'esclave, pris dans la nécessité de former les objets et de façonner le réel, n'y voit pas d'abord la figure de son œuvre. Il n'aperçoit pas la forme intérieure de sa pensée imprimée dans la pierre et dans l'architecture du réel. Il cherche à se réaliser ailleurs, projetant l'effectivité de sa liberté dans une autre sphère. Il se détourne du cours du monde car il a l'impression qu'il ne dépend pas de lui, de son activité authentique, et il se tourne vers ce qui relève vraiment de son pouvoir, à savoir les choses de l'esprit : « Dans la pensée, Je *suis libre* parce que je ne suis pas dans un autre, mais demeure tout simplement chez moi [...] et mon mouvement dans les concepts est un mouvement en moi-même³³. » Un retour à l'indépendance ! Il s'agit là non pas du mouvement pratiqué dans les choses sous l'influence du travail, mais d'un mouvement dépendant entièrement de nous, intériorisation complexe qui dans l'histoire apparaît comme l'attitude stoïque.

Totalement absorbée dans son univers intime, la conscience stoïcienne ne perçoit pas son œuvre formatrice, la forme extériorisée de sa volonté qui s'empare du réel pour lui imposer l'organisation idéale de sa planification, frappant du sceau de sa pensée tout ce qu'elle touche. Son orientation essentielle ne consiste pas vraiment à transformer le monde et c'est de mauvaise grâce qu'elle s'y adonne. Elle ne reconnaît pas la richesse de ses œuvres et ne parvient pas à éprouver « sa vérité comme valet [...], mais [cherche] à être libre, aussi bien sur le trône que dans les chaînes », se retirant « du mouvement de l'existence [...] dans la pure essentialité de la pensée³⁴ ».

Il faut bien reconnaître que sans une telle intériorisation, sans un tel refoulement en soi-même de son énergie, il eût été impossible à l'humanité de faire « monter la pratique formative jusqu'à la pensée » : cette dernière n'aurait pas connu l'extraordinaire développement que Nietzsche, également, repère devant l'interdit, les obstacles

33. PH. E., « Liberté de la conscience de soi ; le stoïcisme, le scepticisme et la conscience malheureuse », p. 159.

34. *Ibid.*, p. 160.

que nous imposent le dur service des règlements et le fer rouge des devoirs domestiques. Au lieu de porter attention aux formes posées dans les choses, Hegel ne cesse de montrer comment cette activité « retourne en soi », « est revenue en elle-même après avoir quitté l'autonomie des choses³⁵ ». C'est ce lent processus d'intériorisation du stoïcisme que Nietzsche cherchera de manière aggravée dans l'histoire du christianisme dont le refoulement porte encore l'avenir de bien d'autres illusions (comme Freud le remarquera). Impossibles à satisfaire vraiment dans le monde, les *désirs* ouvrent une voie inédite, trouvent un débouché déplacé dont le but ne demeure plus le même que celui que la nature leur avait imposé : « Il leur fallait, reconnaît Nietzsche, chercher des satisfactions nouvelles et en quelque sorte souterraines. Tous les instincts qui ne se libèrent pas vers l'extérieur se *retournent vers le dedans* – c'est ce que j'appelle *l'intériorisation* de l'homme : voilà l'origine de ce qu'on appellera plus tard son "âme". Tout ce monde du dedans, si mince à l'origine, et comme tendu entre deux peaux, s'est développé, amplifié, acquérant profondeur, largeur, hauteur à mesure qu'on *empêchait* l'homme de se libérer vers l'extérieur³⁶. » À ce rythme, aucun instinct ne se libère plus en la résolution qui lui était naturellement dévolue mais revient sur soi, se fraye un lent passage vers des formes d'expression plus complexes. Sans ce retournement pour ainsi dire inconscient aux yeux de l'esclave, sans ce reflux du désir vers l'intériorité d'un labyrinthe de plus en plus ample, se découvrant des buts secondaires et des réalisations sublimées, jamais la *conscience* n'aurait pu devenir *conscience de soi*. C'est de façon très rigoureuse que Hegel retrace l'histoire de cette intériorisation, avec les difficultés et les pathologies qui s'y associent sous le nom de *scepticisme* d'abord et de *conscience malheureuse* ensuite.

35. *Ibid.*, p. 161.

36. Friedrich Wilhelm NIETZSCHE, *Généalogie de la morale*, vol. VII, Gallimard, Paris, 1977, Deuxième dissertation, § 16, p. 275.

Le scepticisme

Il n'est pas étonnant que le stoïcisme, qui se concentre sur soi et cultive le détachement vis-à-vis de la situation effective – jugée inessentielle – débouche sur le scepticisme. Qu'on soit sur le trône, comme Marc Aurèle, ou dans les fers, à la manière d'Épictète, tout ce qui importe se reconnaît à la liberté intérieure conduisant à la négation des événements. Au point qu'ils ne nous touchent plus, ne nous atteignent pas. Retranchés dans notre forteresse intérieure, nous sommes en mesure d'anesthésier tous les coups du sort.

Cette entreprise de négation de la réalité culmine dans l'attitude sceptique. Le retrait stoïcien expose à la séparation, au déchirement posant *nature* et *esprit* de part et d'autre d'une faille infranchissable ou seule compte la forteresse intérieure bricolée par le sage au nom du détachement et de l'indifférence (*apathéia*). Le scepticisme sort de cette réserve, désavouant ce retranchement pour s'engager dans une entreprise de dénigrement active, sur le mode d'un acide cynique versé sur le réel. Il est le passage du crime naturel – le meurtre des corps – au crime dont l'instrument est la pensée. Si, aux mains des maîtres, les événements ne sont pas en notre pouvoir, comment les qualifier et quelle valeur leur conférer ? Ne sont-ils pas après tout lointains et illusoires ? Il est donc temps de tout dissoudre sous une espèce de rire, de rage juvénile qui suppose que « la pensée devient la pensée assurée, anéantissant l'être du monde dans la *multiple variété de ses déterminations*³⁷ ». Que nous ne puissions changer les événements, cela veut dire tout autant qu'ils sont inessentiels et capricieux, mais aussi qu'ils n'ont aucune consistance propre. Il s'agit d'une « attitude polémique dirigée contre l'indépendance multiple des choses ». Rien finalement ne vaut ! Le sceptique fait du néant un culte pour ronger l'être et ne laisser persister, au bout du compte, que le vide de son travail de sape, de sa négativité. Au lieu d'en rester au détachement, à l'indifférence stoïcienne devant les événements qui ne l'atteignent plus, le sceptique, au contraire, les

37. PH. E., p. 162. (Traduction modifiée, proche de l'esprit d'Hyppolite, t. I, p. 174.)

anéantit dans une certitude unique, sa seule certitude : « *Omnis determinatio est negatio* » !

Toute détermination, toute chose la plus fixe ne sont que le résultat d'une transformation et sont bientôt annulées. Elles sont le théâtre d'une négation travestie qu'il faut démasquer par une raillerie philosophante et sophistique. On a affaire ainsi à une conscience qui « prononce le néant du voir, de l'entendre [...] ; elle énonce le néant des essentialités éthiques dans le domaine des bonnes mœurs et de la coutume³⁸ ». Il s'agit là de l'homme qui, du fond de son tonneau, ne croit plus en rien, supprime le monde et s'enferme dans un culte du néant, endossant sans doute la première figure du nihilisme dont Nietzsche découvrira bientôt le venin. Devant cette rage de détruire que désigne la *dialectique* quand elle fonctionne à l'état nu, tout se met à fondre. Ce qui se révèle sous cette obstination à la négation, sous cette joie de la déconstruction, c'est la dissolution de toute prétention à la stabilité, à l'immobilité de ce qui se voulait éternel. Une à une, les croyances les plus solides se voient flouées par le doute et le soupçon. Cette attitude culminera avec Schopenhauer qui dénonce l'illusion de l'homme, attaché à l'être, accroché à l'existence, tissant la voile de la vérité pour se cacher le néant posé au fond de toute intrigue.

Tout se révèle vain et le fini n'est que fini, impitoyablement pourchassé par une conscience jouissant d'elle-même et des destructions qu'elle occasionne par son ironie cruelle. Dans cette jubilation de la dissolution, la conscience de soi s'affirme comme toute-puissance, rage de vaincre et de nier toute détermination au point de venir à bout de toute vérité. Ce bonheur de la négation, cette jouissance de la destruction sont de courte durée : l'ère du vide rattrape l'attitude sceptique et montre l'inanité du moi lui-même. Cette suprématie du scepticisme paraît évidente pour nous, depuis la conscience lucide qui anime le XIX^e siècle. Elle ne vit que dans l'anéantissement de toutes les formes de l'être mais, au bout de cette comédie, elle se découvre sans rien ; elle n'est rien d'autre qu'un mouvement d'extinction qui, comme le comprendra Zola, voit sauter la mine dans laquelle elle trouve pourtant ses ressources et ses conditions

38. *Ibid.*, p. 164. (Traduction modifiée.)

d'existence. Aussi, « cette conscience, au lieu d'être une conscience égale à soi-même, n'est en fin de compte rien d'autre qu'un imbroglio contingent, le vertige d'un désordre qui s'engendre incessamment³⁹ ». C'est là le début de la conscience malheureuse dont l'histoire se montre bien longue et dont est issue, comme un fruit malade, notre modernité.

La conscience malheureuse

Avec le stoïcisme, la conscience fait l'expérience d'un retournement sur elle-même. Le sage stoïcien se retranche dans l'enceinte de ce qu'il domine. Il fuit le monde et trouve refuge dans l'intimité de son intériorité. Il se complaît en la contemplation de sa propre grandeur. Il refuse de perdre son énergie à rectifier les revers de la fortune. Le stoïcisme est seulement conscience certaine d'elle-même. Le scepticisme en revanche perd cette confiance en soi et en vient à douter de la vérité de soi-même. Ni moi ni le monde, ni ces incessantes critiques n'offrent vraiment de stabilité. La conscience malheureuse implique dans un premier temps l'aggravation et la dramatisation de ces deux moments négatifs. Certes, nous ne sommes pas en mesure de nous accommoder au monde et subissons le destin, fût-ce par une mort digne. Mais cela montre tout de même l'éloignement du réel devant nos vœux, la distance irrémédiable qui nous en sépare. Aussi, au lieu de se satisfaire de la forteresse intérieure du stoïcisme, la conscience malheureuse fait-elle le constat d'un monde parti à la dérive et que nous sommes incapables de rattraper. Nous vivons en étranger sur cette terre ! Dans le même temps, du côté du moi supposé se dominer, le scepticisme, en notant que nous ne sommes rien, nous a fait perdre l'illusion de nous-mêmes et, ce faisant, de la teneur du dialogue avec Dieu qui symbolisait l'unité d'une pensée en mesure de se penser elle-même.

La conscience malheureuse réalise l'expérience du double échec que désignent d'une part le stoïcisme, détourné du monde, et, d'autre part, le scepticisme, détourné de soi et délaissé par Dieu. Une telle contradiction se retrouve dans l'attitude judéo-chrétienne dont

39. *Ibid.*, p. 163. (Traduction Hyppolite, p. 174.)

Hegel, bien avant Nietzsche, aborde l'intériorisation. Sous ce double rapport, on dira que, où qu'elle veuille bien se tourner, « la conscience qu'on a de la vie, de son existence et son activité, n'est que la douleur que suggèrent cette existence et cette activité, car elle n'y a que la conscience de son contraire comme étant l'essence, et la conscience de son propre néant⁴⁰ ». Voilà que notre essence s'avère irrémédiablement tombée en dehors de notre confiance, dans l'élément de ce qui ne nous appartient jamais vraiment. Le monde se dérobe et le moi se délite en une collection d'incertitudes. Tout alors n'est que singulier et transitoire, posé dans le malheur de ce qui, à chaque fois, nous échappe. Nous sommes perdus selon un délaissement et un abandon en passe de nous rabaisser au rang des errants, à la manière du peuple juif nomadisant un monde quitté par les dieux.

L'histoire de ce délaissement et de cet anéantissement débute en effet par le judaïsme qui, selon le mot de Jean Wahl, réalise « un stoïcisme renversé⁴¹ ». Au lieu que le moi se présente comme un refuge et une enceinte solide, il se fissure, s'écroule, donnant à Dieu tout ce que le stoïcien se donnait à lui-même. Même en son for intérieur, il sera encore le serviteur de Dieu comme d'un maître intériorisé mais complètement détourné de ses prières. On comprend que le judaïsme, sans cesse, aura tendance à poser l'essence en dehors de l'existence humaine, et son Dieu en est d'autant plus lointain, inaccessible, transcendant, jamais atteint par celui qui lui manifeste pourtant un amour intérieur le plus absolu.

Le premier malheur de la conscience réside dans cette transcendance par laquelle la conscience déçue s'annule et s'aplatit au bénéfice d'un être immuable qui la dépasse. Annulation de soi, écrasement confinant à la meurtrissure. À cet égard, le christianisme marque une pause dans le double détournement de l'homme perdu et du dieu caché. Il demeure certain que le retrait du dieu hors de la nature avec la douleur de se voir dépossédé de son essence, en ce monde, peut être rattrapé, repris au niveau du désir de consommation de l'agneau pascal. Mais la réponse donnée à ce manque est

40. *Ibid.*, p. 166. (Traduction modifiée.)

41. Jean WAHL, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Alcan, Paris, 1929, p. 167.

encore redevable de la sphère de la vie, ancrée dans le mouvement d'une certaine animalité.

Ne l'oublions pas : le malheur de la conscience est ici envisagé dans un conflit que la vie avait ouvert par le désir capable de viser un autre que soi. Ici, « la conscience est conscience dans les fonctions animales⁴² ». D'abord par l'errance comprise comme une recherche en mesure de combler un manque. L'itinérance des croisades successives n'est pas loin des mouvements pèlerins de l'animal retournant chaque fois vers le lieu de sa naissance. La migration n'est-elle pas enracinée dans la tendance puissante par laquelle l'animal, perdu en ce vaste monde, revient à soi dans une attitude que l'homme retrouve spontanément lorsqu'il est pris sous la fuite et le malheur d'une conscience brisée, déracinée vis-à-vis d'une essence retranchée toujours dans l'au-delà ? Traversée du désert, nomadisme vers la terre promise qu'inspire le judaïsme mais qui fera retour en d'autres temps.

C'est tout l'espace médiéval qui donne l'exemple de ces immenses mouvements pour la paix de Dieu, énormes déplacements humains vers la Jérusalem céleste s'achevant devant un tombeau vide, endeuillé : « Une chose du genre qui a disparu. Ne peut donc venir à la présence pour la conscience que le tombeau de sa vie [...], cette présence du tombeau aussi n'est que le combat d'un effort, et un combat qui doit être perdu⁴³. » Impossible de clore le deuil quand manque le corps de celui qui se nomme « fils de l'homme ». L'errance susceptible de combler le manque, le désir de franchir l'abîme nous séparant de nous-mêmes, emportés par le retrait du Dieu, trouvent leur limite dans le sépulcre du Christ qui finalement défaille à sa place, ne montrant que son absence, voire le néant d'un lieu où plus rien ne repose.

De cet échec, la conscience revient avec une attitude tout aussi naturelle que la migration, en se confiant à la structure du manque et à la logique du désir découvrant dans la consommation la capacité d'ingérer l'objet le plus lointain, d'annuler l'altérité de ce qui n'est pas elle. Il s'agit, à travers l'histoire du christianisme, de la

42. PH. E., p. 173.

43. *Ibid.*, p. 170.

constitution d'une communauté dans et par le repas pascal où ce sont le même pain et vin qui nous réconcilient avec Dieu. C'est le son de la cloche qui symbolise la Pâque, l'absorption du corps du Christ sous l'assimilation de sa dévoration : principe naturel de la digestion effectuant la synthèse du dedans et du dehors, résorption de la transcendance dans l'immanence. Ce n'est pas de manière pensante, mais digestive que se fait la réconciliation « obtenue pour nous par l'abolition et la jouissance de l'essence étrangère ⁴⁴ ».

On en reste ainsi « au bourdonnement vague des cloches, une espèce de brouillard envahissant et chaud ⁴⁵ ». Nous en sommes donc toujours au registre de la satisfaction et de la consommation dont l'esclave, par son travail, ne pouvait que s'approprier une part réduite, laissant tout au maître, habitué de compter sur des aliments détournés qui se font désormais spirituels, de plus en plus spiritualisés d'ailleurs jusqu'à incarner le Christ : eucharistie d'un pain et d'un vin sacrés produisant l'absorption universelle de la chrétienté en un corps abstrait. Mais cette réconciliation demeure encore trop enracinée dans le modèle animal de la consommation pour pouvoir éponger les malheurs de la conscience qui va se réfugier à même la diète, la mortification et l'abstinence, découvrant ainsi une forme de service dont le serviteur intègre le vrai maître en soi-même. Par ce maître, l'humble serviteur – l'esclave – devient ascète et réussit à quitter l'impérieux besoin de recommencer tous les jours la même rumination, la même ingestion qui signe le mauvais infini de l'animalité. Pour la conscience ascétique, le fruit de son travail et la jouissance du pain et du vin sont reniés : « Elle renonce à la jouissance qu'elle a eue en se l'interdisant entièrement dans le jeûne et la mortification ⁴⁶. » Le crime n'est pas seulement celui de l'autre. Il ne touche à son comble qu'en se retournant contre soi-même. Peuvent se développer ainsi de nouvelles facultés, une intériorisation supérieure au stoïcisme que Hegel va étudier sous l'index de la *Raison* naissante.

44. *Ibid.*, p. 170.

45. *Ibid.*, p. 169.

46. *Ibid.*, p. 174.

SCÈNE 3

« L'ESPRIT N'EST PAS UN OS »

OÙ IL EST QUESTION *de l'Esprit. On y apprend que celui-ci n'est pas lié à l'os du crâne : ni à sa taille ni à sa forme, ni à la matière grise. Nous voilà ainsi persuadés que le crime ne se lit pas sur le visage de l'assassin et qu'il n'y a rien à attendre de son portrait type. On ne naît pas Esprit et il n'y a pas de caractères, de tableaux cliniques, de tests en mesure de le mettre au jour. On verra encore comment la psychologie comportementale ne saisit que les grimaces de l'Esprit, sa caricature. Où l'Esprit se montre enfin comme un paysage historique, un milieu social, une formation culturelle dont chacun reçoit la substance mais que chacun porte encore comme son œuvre. Où l'on comprendra finalement qu'on n'est que ce que l'on devient.*

La raison

La raison se confronte à un monde *créé* par elle qui devient de plus en plus fortement son monde : monde artificiel de la technique, de l'art, de la science et des institutions politiques. Par là, elle découvre que ce qu'elle prenait pour une substance étrangère, animée par un principe lointain, transcendant, n'est finalement que son habitat, son *ethos*, imprégné totalement de sa pensée et des formes qu'elle y a mises au travers de ses intentions, des idées exprimées. Au stade de la raison, le monde apparaît désormais à la conscience comme son monde : « Pour elle, [...], c'est comme si le monde se mettait seulement à lui advenir ; auparavant elle ne le comprend pas ; elle le désire et le travaille ; se retire de lui en elle-même et le détruit pour elle et se détruit comme conscience, comme conscience de lui en tant qu'il est l'essence aussi bien que comme conscience de sa nullité. C'est seulement en cela, après que le tombeau de sa vérité a été perdu [...] qu'elle découvre le monde comme *son* nouveau monde ¹. »

L'intrigue hégélienne est donc loin de s'achever et elle ne prend sa véritable extension qu'au moment où la raison entre en scène, prise dans l'*Histoire*, une Histoire qui demeure le véritable élément de la conscience devenant conscience de soi dans un milieu issu d'une très longue patience créatrice lorsque l'observation de la nature, le travail, le langage et les lois se conjuguent en l'élaboration d'une vie nouvelle, sociale plus que naturelle, spirituelle plus que matérielle. On a ainsi

1. PH. E., « Certitude et vérité de la raison », p. 178.

quitté l'état d'esprit d'une conscience cherchant le salut de façon stoïcienne et même ascétique, absorbée dans la contemplation de soi ou dans la solitude de l'ermite, du saint reclus. Il s'agit maintenant d'une véritable renaissance – qui fait suite à la féodalité au sein de laquelle l'esprit errait à s'intérioriser et à se trouver dans le jeûne, voire en la détresse du tombeau vide. La raison est désormais au cœur de tout, et, pour commencer, dans le « désir passionné de l'homme à connaître la terre ² ».

L'idéalisme

L'idéalisme s'efforce de toucher au ciel des idées ; il est animé par la certitude de comprendre toute réalité au-delà des caprices de la fortune. Il y a comme un décollement de l'intelligence vers la pureté d'un firmament sans nuages en même temps que la prétention de trouver dans cette posture désincarnée la texture logique de la matière elle-même. Hegel ne cesse de souligner ce paradoxe. Que la conscience se découvre désormais engagée au sein de la réalité comme dans son monde, que « la raison est la certitude que possède la conscience d'être toute réalité », n'est-ce pas ainsi que « l'idéalisme formule le concept de la raison ³ » ? La *Phénoménologie de l'Esprit* se confond-elle alors avec un idéalisme ?

Nulle part Hegel ne se dit vraiment idéaliste, et on verra plutôt se développer sous sa plume une hostilité, une critique de ses devanciers, notamment de Fichte pour qui l'être dépend non seulement du sujet qui le perçoit mais encore se comporte en une aile du moi, une dépendance qui s'énonce : « Je suis Je. » Traduisons : le monde visé comme hors de *moi*, c'est déjà *moi*, un miroir complètement pétri par le « Je », engagé activement en toute réalité. Là-bas, tout est déjà le « Je ». Fichte n'a sur ce point aucun doute : cette égalité ne suppose nulle obscurité, elle est donnée d'emblée sous une forme presque axiomatique, clairement soutenue par une rationalité scientifique.

2. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, trad. Gibelin, t. II, Vrin, Paris, 1946, p. 195.

3. PH. E., « Certitude et vérité de la raison », p. 179.

En revanche, pour Hegel ce rapport du moi à son monde œuvré reste de l'ordre de ce qui n'est pas d'emblée compris. Il s'agit d'un cheminement souvent inconscient, évanoui aussitôt qu'il est esquissé. Il faut donc comprendre, contre l'idéalisme, que cette équation *pensée égale être* « s'avère [...] sur le *chemin* », suppose un processus compris selon un véritable parcours, une lente progression dialectique entraînant Hegel à réfléchir sur la manière dont l'esprit subjectif infiltre le monde pour y devenir progressivement objectif, monumental. Du côté de l'idéalisme, on se contente simplement de l'hypothèse, on se trouve placé face à un axiome obstiné où le *moi* et le *monde* sont donnés ensemble par les seules ressources de la raison conçue sur un modèle théorique, même lorsqu'elle se dit pratique. Manque le geste, le monument, l'œuvre cristallisée dans l'espace de notre Histoire ! Du côté de la *Phénoménologie*, le subjectif et l'objectif sont bien d'abord étrangers, brisés comme en témoigne la conscience malheureuse qui se sent distante de l'être qu'elle adule. Que le moi se retrouve finalement dans les choses, voilà un long processus historique qu'il faut suivre par-delà cette faille, au point que la réalité se modifie effectivement en une œuvre de la conscience et se hisse (sous les injonctions de la science, de l'art, de la religion ou de la politique) vers une matière qui, au lieu de rester étrangère à la conscience, se voit envahie, dominée par les ressources de l'esprit objectif.

L'idéalisme a simplement perdu ce chemin long et difficile. Il en demeure à l'affirmation formelle, et toute théorique, que « moi = moi ». « La conscience, qui est cette vérité, a ce chemin derrière elle, et l'a [dans ce cas] oublié, dès qu'elle intervient immédiatement comme raison [...] ; pour celui qui n'a pas fait tout ce chemin, cette affirmation est incompréhensible⁴. » L'idéalisme posant l'identité absolue du moi et de ce qui est autre que moi – totalement aveugle au processus qui aura imposé la forme de la conscience à toute réalité extérieure – reste un « idéalisme vide⁵ ». Une abstraction pseudo-scientifique dans sa forme ! Mais ce faisant, cette philosophie abstraite manque de teneur littéraire, n'ayant saisi à aucun moment l'amplitude du récit de la conscience dont Hegel se fait le narrateur

4. *Ibid.*, p. 179.

5. *Ibid.*, p. 182.

suivant un évangile qui invente le concept de *Phénoménologie* en un sens indissociablement historique et narratif. Hegel n'est pas Fichte, l'universitaire, mais d'abord un journaliste (après avoir été valet à Berne), dirigeant un quotidien pour subvenir à ses besoins au lieu d'user son pantalon sur les bancs de l'école. C'est dans les événements du monde et des faits divers parfois accablants qu'il a vu briller la marche de l'Esprit et qu'il s'en est fait l'apôtre.

Le rationnel et le réel

« La raison se devine comme une essence plus profonde que ne l'est le pur Je ⁶. » Il y a débordement du moi et tout ne semble pouvoir se laisser tirer seulement de son fonds ou même de son rapport à autrui qui a besoin d'un milieu et d'un monde. On ne peut pas réduire tous ses matériaux à la simple introspection. C'est une invitation à nous détourner de la seule analyse des contenus de la conscience immédiate. Ce n'est pas dans l'intériorité du moi que la raison trouve son essence, comme si tout ce qu'elle était en mesure de penser était inné, déposé en elle de manière substantielle par un Dieu créateur ou un principe fondateur, voire encore une reconnaissance apportée par un autre moi. Le conflit avec autrui, le travail ou la dure médiatisation des produits de la terre montrent que la consommation et l'échange ne sauraient suffire à dominer l'altérité. Hegel ne peut pas se confondre avec ce type d'idéalisme. On ne saurait s'en tirer sans un bain dans une réalité qu'il nous faut parfois contester, affronter et connaître. La raison qu'il invoque – « la Raison dans l'Histoire » – est tournée vers le monde : son expansion multiforme demeure irréductible à une *donnée* de la conscience, de la sensation ou de la perception ou même de l'action ordonnée par le besoin et le désir. Il s'agit bien plus d'entamer une *observation* sachant que l'observation désigne déjà une *queste*, une question posée à la nature, une mise en perspective ouverte à la jointure du moi qui interroge et du monde qui se dispose à l'étonnement de ce questionnement.

6. *Ibid.*, p. 183.

Il y a dans les sciences théoriques de véritables aventures, toute une investigation qui ne va pas sans suspenses et intrigues. La quête des sciences déploie une épopée avec ses héros querelleurs, son sens de la fiction et de l'imagination, et Hegel va la suivre dans ses épisodes les plus significatifs. Le travail de la raison « plante sur tous les sommets et dans toutes les profondeurs le signe de sa souveraineté⁷ ». Il en va de même pour la littérature. Hegel anticipe déjà l'itinéraire d'une sorte de renégat, un capitaine Némoto pour lequel le réel est entièrement rationnel, non sans que ce savoir le plonge dans la solitude. Hegel pressent un drame dans lequel l'état d'esprit correspond au développement de la raison : « Même si la raison fouille et remue toutes les entrailles des choses et leur ouvre toutes les veines, pour pouvoir en laisser jaillir sa propre rencontre, elle ne parviendra pas à ce *bonheur* : il faut qu'elle se soit au préalable achevée chez elle-même pour pouvoir éprouver et connaître ensuite son achèvement⁸. » Il faut, pour qu'elle sorte de son isolement sous vingt mille brasses d'eau tourmentée, que la raison, au lieu de comprendre que « le réel est rationnel », sache encore voir progressivement que « le rationnel est réel », que c'est elle finalement qui se réalise à l'intérieur de ce qu'elle observe. C'est ce mouvement, très éloigné du bonheur, cette sévère école de l'objectivité que la science doit d'abord assumer – un mouvement fortement étranger à un « gai savoir » – pour ensuite revenir, autrement, au « sujet » qui pense.

L'observation

Au terme de ses expériences antérieures, la conscience a dépassé les schémas de la « certitude sensible » ou ceux de la « perception », même si la raison renoue avec ces attitudes premières en se tournant vers des objets. Elle focalise, en effet, son attention sur le monde par le fanal des sens au cours d'une investigation en règle de la nature, induisant depuis les séquences de la perception le principe qui les gouverne.

7. *Ibid.*, p. 184.

8. *Ibid.*

On comprend assez facilement qu'*observer* ne peut pas se réduire à *percevoir* ! On n'accorde pas « à la perception, du fait que le canif se trouve à côté de la tabatière, la valeur d'une observation ⁹ ». Elle le deviendrait s'il fallait se servir du couteau comme d'une arme hypothétique et dans le cadre d'une stratégie préméditée. Soumise à l'action inventive, cette stratégie prendrait une autre dimension que celle de l'ustensile dont la finalité est déterminée par l'usage. Et lorsque l'observation se met au service de la science, le protocole est bien plus exigeant dans la perception des régularités, des répétitions, des similitudes. L'observation correspond à une phase active de la raison projetée dans les processus naturels pour les ramasser autour d'une question, d'une hypothèse qui va mettre en perspective les phénomènes, longer des axes d'interprétation capables de faire la synthèse de faits apparemment dispersés. L'observation n'est pas étrangère aux mécanismes de l'induction ou même de la déduction : le regard se fait prévision, anticipant la configuration d'un domaine d'événements naturels. C'est la manière dont les choses sont décrites puis reconnues qui importe. Le processus de la reconnaissance doit désormais descendre du désir vers les profondeurs insondables de la nature au point que l'esprit s'y retrouve.

Partant de là, il était inévitable que la raison se penchât sur les outils qui rendent opérante cette reconnaissance, ce découpage de « caractères reconnaissables ». Les propriétés remarquables de la nature sont d'abord des propriétés *remarquées* qui résultent des schémas ou des « outils de la réflexion », bien plus que de la nature elle-même. Une fonction mathématique sert à isoler le point où se rencontrent la courbe et la tangente et à dessiner ainsi son impact. Mais on ne sait pas si un tel point existe au sein de la nature sans la raison en mesure de le remarquer, de passer de l'ordinaire au remarquable. « Les caractères remarquables doivent non seulement avoir une relation essentielle à la connaissance, mais cerner les déterminations essentielles des choses, et le système artificiel doit être conforme au système de la nature ¹⁰. » Ce qui est, par exemple, le cas de l'oiseau distingué du mammifère par un bec tout à fait réel. Le déploiement

9. PH. E., « L'observation de la nature », p. 185.

10. *Ibid.*, p. 187.

de la raison entière repose ainsi sur cette articulation nécessaire de la pensée et de l'être, du modèle théorique à un système effectif du monde tant et si bien que la racine des classifications est en même temps la racine des choses.

Ce que la science *distingue* dans le réel comme une singularité remarquable reste en fait ce par quoi la chose elle-même se *sépare* d'une autre. Le trait qui nous fait remarquer une propriété est *pour nous* mais aussi le caractère par lequel elle se singularise *pour elle*. Cette manière de trancher au rasoir ne vaut plus si l'attention descend vers l'infra-mince, touche au détail de la matière inorganique. L'observation s'élabore entre des limites, se fixe selon une certaine portée ou période mais se délite quand le regard se précise : « L'observation qui les tenait bien comme il faut les unes à l'écart des autres et pensait détenir en elles quelque chose de solide, voit un principe gagner sur l'autre, voit se former des transitions et des confusions, y voit relié ce qu'elle prenait d'abord pour absolument séparé, et voit séparé ce qu'elle escomptait relié ¹¹. »

On entre ainsi dans une forme d'observation, une description sans pensée qui, à la manière d'un catalogue, collecte des tableaux, des nomenclatures mais reste incapable de produire le concept capable de les articuler. Les descriptions de la science se contentent de déterminations tranchées, « arrêtées », et passent ainsi à côté du mouvement au bénéfice de sa capture. Elles « n'exposent pas ce qui fait leur nature, savoir, d'être des moments évanescents du mouvement qui se reprend en lui-même ¹² ». On assiste, sous ce rapport, à la mise à mort du devenir. Au lieu d'une telle généralisation, il faut plutôt attendre d'une loi la capacité d'affiner, sous sa juridiction, la variété des événements pour constituer un chapitre mobile de la nature.

Les lois de la nature

Les lois ne résultent généralement pas d'une collection d'exemples ou de cas. C'est plutôt l'inverse. S'il y a une répétition de cas semblables dont on peut faire l'inventaire – comme lorsque l'eau bout ou

11. *Ibid.*, p. 188.

12. *Ibid.*, p. 188.

que la pluie se change en neige au voisinage d'une température faible —, c'est que cette répétition se laisse porter par une nécessité. Si l'événement se reproduit dans les mêmes conditions, il faut bien que cette répétition appelle une règle, une loi. La raison cherchera l'universalité de ces phénomènes, leur principe fondateur ou leur nécessité. On comprend qu'en dégagant une régularité, le regard du physicien s'adresse à la visibilité d'un principe qui resterait inaperçu sans lui. Ce n'est pas la loi qui dérive de l'expérience mais, au contraire, tout ce que montre l'expérience, dans son profil régulier, qui doit témoigner d'une loi. Faut-il alors reconnaître, avec Platon, que ces lois existent quelque part dans un monde qui ne se réduit pas au monde sensible ? Faut-il souscrire au réalisme des Idées et convenir avec l'idéalisme que le monde visible ne reste jamais seul, que derrière lui se cachent des entités constitutives d'un noyau inaccessible et comme transcendant au devenir ?

Hegel ne saurait souscrire à ce réalisme épuré de l'idéalisme. Les phénomènes sont la seule chose qui soit et l'apparence, pour un phénoménologue averti, n'est pas un moment à mettre entre parenthèses comme un leurre inessentiel : « Derrière le soi-disant rideau censé cacher et couvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si nous n'allons pas nous-mêmes faire un tour derrière, à la fois pour qu'il y ait vision, et pour qu'il y ait derrière quelque chose à voir¹³. » Il serait vain, en ce sens, d'opposer la surface visible à une profondeur invisible. Ce qui n'est pas visible ne désigne rien et, en ce sens, la loi concerne bien une réalité dont il y a forme et contour : une réalité qui ne reste pas sans traits spécifiques, ou seulement un principe enfoui, comparable au noyau sous l'écorce. La *Phénoménologie* demeure une logique de l'apparaître, et l'être ne peut s'en soustraire. Il n'y a pas de soustraction possible des lois invariables promues à un monde d'une autre nature que le monde phénoménal, forcément mal compris dans ce cas. S'il y a un réalisme des Idées, si les lois existent effectivement de manière réelle, c'est à la surface même du visible, en tant qu'objets aussi solides que le sont les choses tangibles. Il appartient au regard du physicien de préciser leur mouvement et à l'observation, le soin de montrer leurs méandres.

13. PH. E., « Force et entendement », p. 141.

Un nombre constitue une entité vivante qui connaît des embranchements et des variations comme on le voit lorsqu'on passe des entiers naturels aux décimaux et aux rationnels. C'est là un déploiement rarement exempt d'un goût de l'aventure même si le domaine des lois gouvernant les mathématiques ne reste pas visible dans ce que nous qualifions d'expérience immédiate. Il s'agit d'une autre visibilité comme pour la diagonale qu'il ne nous est pas possible de voir lorsqu'on ne s'arrête qu'aux côtés du carré dans le décompte de ses lignes. De même, une racine carrée ne se compte jamais sur les doigts de la main et ne résulte pas d'une expérience immédiate. Elle concerne un autre geste, une nouvelle gestualité dont le découpage demeure tout aussi réel que celui des entiers naturels. La raison constitue donc la faculté concernant ce domaine de vérité dont la phénoménalité (le mode d'apparition) ne se rétracte pas derrière le visible ou au-delà de lui, même s'il s'agit d'une visibilité autre, plus complexe et moins facile à délimiter : « La raison en effet est précisément cette certitude d'avoir de la réalité, et ce qui n'a pas pour la conscience le statut d'essence autonome, c'est-à-dire ce qui n'apparaît pas, n'est pour elle rien du tout ¹⁴. » Les lois que dégage la science, considérant l'enchaînement des phénomènes, n'en sont donc pas moins phénoménales, possèdent un tracé, une amplitude matérielle dont la philosophie – à tort depuis Platon – « estime que ce qu'elle y obtient est quelque chose d'*étranger* ¹⁵ ».

Il n'y a pas de dehors, d'autre monde. Certes, la gravité ne se laisse pas conclure de l'expérience de la pomme qui tombe. Cette expérience, même si on la renouvelle dix mille fois, ne donne pas la loi. Rien ne nous dit qu'un jour elle cesserait de tomber si on ne trouvait pas la réalité de son concept ! Où faut-il alors chercher ce concept ? Est-il ailleurs que dans les phénomènes ? Sa nécessité doit-elle se penser en dehors de la pomme et Newton l'a-t-il découverte dans un ciel intelligible ? Sans doute que non ! « Le fait que la pierre tombe est vrai à ses yeux parce que, dans la pesanteur, elle a en soi et pour soi-même la relation essentielle à *la terre* qui s'exprime comme

14. *Ibid.*, p. 189.

15. *Ibid.*

chute¹⁶. » L'expérience de la chute n'explique rien si on ne comprend pas sa nécessité qui provient du rapport à la terre et, par conséquent, d'une relation ou d'un concept. On dirait que la loi se montre dans les choses, qu'elle les informe selon un système, comme en un organisme capable de réunir la matière en montrant son autonomie, sa capacité à s'incarner en une figure susceptible de durer. La loi, au-delà du système solaire décrit par Newton, capture des matériaux où elle se cristallise et va engendrer des organisations qui vont entraîner Hegel vers une pensée de l'organisme, une philosophie de la nature, proche de Schelling ou Goethe, permettant de saisir dans la matière une espèce d'« âme du monde ». C'est ce que la requête de l'organisme nous fera comprendre bientôt de manière magistrale.

L'organisme

L'organisme désigne la cristallisation d'une loi capable de mettre durablement en rapport des éléments inorganiques maintenus en mouvement selon une tension qui ne se relâche qu'à sa mort. Il est fluide, mais selon un flux susceptible de se stabiliser de manière indépendante des éléments qu'il happe et détruit dans une alimentation enragée. Tout en lui se régénère et pourtant il ne change pas, il reste le même, il conserve sa forme. À l'inverse, la chose inorganique hérite son mouvement de l'extérieur à la faveur de multiples chocs. Elle se montre entièrement déterminée du dehors à rouler et subir des impressions qu'elle absorbe sans pouvoir les maintenir « et pour cette raison se perd en entrant dans le mouvement¹⁷ ». C'est une autre manière de dire que la pierre a sa substance hors d'elle : même dans sa chute elle est essentiellement inerte, soumise au principe d'inertie, à la terre qui l'attire, tandis que l'organisme se meut par soi. L'organisme, poursuit Hegel dans le même passage, « se conserve dans sa relation même ». Par l'alimentation, il perd et assimile la matière qui le compose mais sous ces flux incessants il impose son crible, sa figure par-delà les régénérations. Dans l'infinité des rapports entretenus avec les autres choses, il reste

16. *Ibid.*, p. 190.

17. *Ibid.*, p. 192.

lui-même, se laisse traverser par eux, en capture des éléments, comme un tourbillon sur un liquide reste le même alors qu'il est défini chaque fois par une eau nouvelle : « L'animal cherche et consomme la nourriture, mais il n'en sort rien d'autre que soi-même¹⁸. » L'organisme poursuit une finalité mais elle n'est extérieure qu'en apparence. Il désigne « une chose qui se *conserve* dans sa relation à son opposé [...] ; sa substance, qui n'est pas simple être déterminé, sa fin ne tombent pas hors d'elle¹⁹ ».

On comprend en quel sens l'organisme produit la concaténation issue d'un concept : il est animé par un code et une forme durable difficilement attribuable aux éléments toujours transitoires qu'il absorbe et rejette dans les courants de la vie. Il y a là un univers de relations complexes, un métabolisme dans la matière indurée durablement avec l'obstination de la « liberté » là où l'inorganique présente des formes « détachées les unes des autres en lesquelles la nature individuelle est en même temps dissoute²⁰ ». L'organisme, en définitive, s'individualise, se met à part de l'air, de l'eau, de la terre qui le traversent, qu'il ramasse « pour soi » tandis que les flux inorganiques retombent tout de suite dans l'« en-soi » du morcellement et du partage universel des matériaux. La question consiste à savoir si le dehors, les flux que capture l'organisme sont véritablement ce qui le font, si l'air donne sa forme déterminée à l'oiseau et si l'eau façonne le fuselage du poisson.

Il n'en est rien dans la mesure où le *pour-soi* de l'individuation, son autonomie ne peuvent s'expliquer du dehors mais renvoient plutôt à un concept immanent. Impossible d'imaginer que l'animal reste simplement le résultat de son milieu capable de le peaufiner et que le lombric est affiné simplement parce qu'il vit dans la profondeur de la terre. L'illusion par laquelle l'observation de la nature cherche à dériver l'organisme de son matériau, ou de son milieu, manifeste immédiatement « une pauvreté qui ne correspond pas à la multiplicité et la variété organique²¹ ». Ce refus de voir l'environnement comme le

18. *Ibid.*, p. 195.

19. *Ibid.*, p. 197.

20. *Ibid.*, p. 192.

21. *Ibid.*, p. 193.

seul principe de sélection d'un organe traduit la crainte de réduire la richesse des formes animales à la seule influence du milieu ou à une réponse n'ayant précisément rien à voir avec le concept et la liberté prolixe du vivant : « Outre le fait que la liberté organique sait reprendre à ces déterminations leurs formes et présente nécessairement en tous lieux des exceptions à ce genre de lois, ou plutôt de règles, comme on voudrait les nommer, ceci demeure [...] une détermination tellement superficielle que même l'expression de sa nécessité ne peut pas ne pas être superficielle non plus, et ne peut guère nous mener plus loin que la notion de grande influence²². »

L'influence d'un matériau assimilé ne peut expliquer le principe qui, au contraire, l'assimile, le nie, le choisit, le sélectionne et le fixe durablement dans son concept de sorte que la toison épaisse de l'ours ne se trouve pas déterminée par le milieu – par le nord – mais par une aptitude de l'organisme à la développer de cette façon, comme le singe ne manque jamais de poils même sous l'ombre tropicale de la forêt. Il convient de reconsidérer la dialectique de l'intérieur et de l'extérieur, de la forme et de la matière, pour entrer dans la relation réelle selon laquelle se tressent ou s'élèvent les finalités d'un organisme.

L'intérieur et l'extérieur

À quoi la vie sert-elle ? Comment pourrait-elle servir ? entrer dans le service d'une finalité extérieure ? se soumettre à un but posé en dehors de son mouvement propre et être esclave d'un maître absolu, comme tel aliment à poursuivre ou telle fonction à remplir ? La vie n'a pas de sens lointain à servir et on peut certes le déplorer en notant qu'elle demeure absurde et inutile. Ne faut-il pas reconnaître que, ne servant à rien, elle n'obéit à aucune finalité qui lui soit imposée et que, délaissée de tout sens transcendant, elle n'a plus que l'intérieur pour se déployer, un intérieur qui marque sa finitude, sa fin réelle, son but entièrement issu d'elle-même ? Cet intérieur s'extériorise selon plusieurs modes : « La sensibilité, l'irritabilité et la

22. *Ibid.*

reproduction²³. » À savoir : sentir le monde, y réagir et s'y maintenir. Ou encore : assimiler, supprimer, se répliquer. Ces trois axes donnent à l'organisme l'occasion d'un déploiement propre issu de soi, imposant de la sorte une figure pour synthétiser les éléments du monde extérieur.

Nous nous intéresserons surtout au troisième aspect, le second ayant connu des développements notables dans l'analyse de la dévoration et l'agressivité de l'animal meurtrier, devenu humain, tandis que le premier s'exprimait par la chose et sa *perception*. Ce qui désormais nous intéresse est la reproduction. « Prise au sens de conservation de soi, la reproduction exprime le concept formel de l'organisme [...] ou le tout qui rentre en soi-même, soit en tant qu'individu, par la reproduction des parties singulières de lui-même, soit en tant qu'espèce, par la production d'individus²⁴. » Ne parlons pas du premier point : lorsque je me coupe, la peau se restaure à l'identique. Intéressons-nous au principe bien plus ample par lequel un crible similaire passe à travers tous les individus de l'espèce et se reproduit à l'identique, absorbant tout ce qui passe au voisinage. N'est-ce pas là un infini pour les êtres finis que nous sommes ? Se reproduire implique la permanence d'un nombre, d'un chiffre ou d'un code en mesure de commander l'articulation de l'organisme selon son intérieur autant que dans l'extériorité de sa réplification, une formule par laquelle l'extériorité des éléments tout à fait multiples se trouve concaténée pour soi, maintenue dans un ordre et un poids particuliers.

Une singularité pure se libère, dont la figure possède un nombre qui survole l'inorganique, le ramasse et le supprime. Par-delà les temps, une même formulation s'impose, une vie se replie dans l'intériorité d'une espèce restée la même malgré la variation des matières qu'elle concentre : « Ce concept ou cette pure liberté est une seule et même vie, quel que soit le papillonnage de jeux multiples auquel la figure [...] puisse se livrer, peu importe à ce fleuve de vie la nature des moulins qu'il fait tourner²⁵. » L'organisme dévore des matériaux

23. *Ibid.*, p. 198.

24. *Ibid.*, p. 199.

25. *Ibid.*, p. 209.

multiples. Il se maintient de manière souvent mortifère par-dessus des durées immenses et des rencontres inépuisables. Le moulin peut bien changer mais ce sont toujours le même sens de rotation qui s'impose et la même articulation de sa roue de sorte que, au-delà la génération des individus capables de se succéder, il faut bien reconnaître la même figure agressive, l'imposition du même *nombre*, du même chiffre pour se rapporter à l'extérieur, en ramener les matières, les dompter, les soumettre à un code semblable.

Ce nombre, ce code sont évidemment très abstraits si on cherche simplement l'équation extérieure de sa description, de sa planche anatomique. Il faut s'arrêter non pas à l'écriture figée d'un génome (Hegel dit un « organico-vivant »), mais au déploiement du concept cruel qui fait la vie réelle de l'espèce, la liberté du genre déployant son onde par-dessus la myriade des individus dominés en s'appropriant leur succession infinie. Aussi longtemps qu'on en reste à l'écriture tout extérieure de l'organico-vivant, ce chiffre, cette formule d'articulation des figures de l'espèce n'est pas consciente d'elle-même, ne gagne pas l'Esprit²⁶. On se contente alors d'un schéma : une figuration externe, celle de la forme machinale d'intégration des éléments naturels, de la violence qui les dissémine et les démembre sans cesse. On passe à côté de la force, pas du tout mécanique, par laquelle ce repliement sur soi s'approfondit, ensemence les profondeurs de l'Esprit.

De l'espèce, de la vie d'une même forme, on ne saurait établir encore la *Phénoménologie de l'Esprit* en tant que conscience parce que le chiffre informant les éléments composants, reçus de l'extérieur, nous détourne de l'agressivité du soi : « Cette activité du genre devient une occupation entièrement restreinte, qu'il ne peut mener qu'au sein de ces puissants éléments, et qui, interrompue en tous lieux par leur violence effrénée, devient lacunaire et s'étiole²⁷. » Dans cette extériorité des matières, l'intérieur ne trouve pas ses véritables ressources de pensée. Il faut pour cela aborder l'observation de la conscience de soi, longer sa relation avec la réalité effective, une conscience dont la forme et le chiffre ne dérivent pas du code de

26. *Ibid.*, p. 214.

27. *Ibid.*, p. 216.

l'organico-vivant ou encore du calcul de son genre (génom) mais de la figure de l'assujettissement qu'elle déploie. C'est donc l'intériorité d'un tout autre univers qui sera abordée, un chapitre de l'Histoire ne pouvant guère se réduire au récit de la nature.

L'esprit n'est pas le crâne...

L'individu montre une réalité étrange. Il n'est pas seulement son corps dont il reste pourtant indiscernable mais il ne résulte pas davantage de son milieu extérieur. Ce corps dépend d'un chiffre, d'une articulation formulée de membres qui ne sont évidemment pas le résultat de l'individu, ni de ses choix ni de son pouvoir. Personne ne choisit son corps. Le corps, sous lequel je me reconnais, demeure, sous l'aspect même de sa venue à la vie, ce que, de toute évidence, je n'ai pas fait, un « ne pas avoir fait »²⁸. Néanmoins, vus de l'extérieur, ses traits ne reflètent-ils pas l'individu que je suis ? Par un geste, un sourire, une démarche, un style ? Nul doute qu'une certaine intériorité, différente de celle du corps, s'exprime en lui et nous donne à reconnaître son esprit. « Dès lors que l'individu n'est pas seulement ce qu'il a fait, son corps est aussi l'expression de soi-même qu'il a lui-même produite, [...] un *signe* qui n'est pas resté une chose immédiate »²⁹.

J'ai beau ne pas m'être fait, je n'en reste pas moins tel ou tel, singulier en fonction d'un certain nombre de signes qui ne se réduisent pas à mon corps mais s'imposent à lui et le travaillent de l'intérieur. La naissance de l'esprit tient à cette phénoménologie du *signe* ne ressortissant ni au corps ni à la matière. Aucune science ne peut approcher un comportement de manière physiologique sans verser dans l'astrologie ou la chiromancie. La neurologie en cherchant des localisations cérébrales pour expliquer un comportement et une spécialisation de l'attitude est comparable à la chiromancie selon laquelle il suffit de trouver une ligne gravée à même la main pour expliquer un

28. PH. E., « Observation de la relation de la conscience de soi à son effectivité immédiate : physiognomonie et phrénologie », p. 223.

29. *Ibid.*

destin³⁰. Comme si ce que nous faisons était entièrement commandé par un trait organique alors qu'il faut l'interpréter en qualité de signe.

Ni le système nerveux ni le cerveau ne rendent compte de l'esprit et on peut les découper en autant de parcelles qu'on veut sans jamais y trouver aucun linéament de pensée. Qu'il faille des nerfs et une matière cérébrale pour rendre raison du comportement de l'individu, des mouvements de sa main, de sa langue, du souffle de sa voix, c'est là une condition absolument nécessaire mais rarement suffisante. Le souffle de la voix n'est pas un mot, ou le centre du langage un vocabulaire. Même à prendre un vocable comme chose physique, à le découper en phonèmes, « m », « r » ou « s » ne veulent rien dire en dehors d'une certaine position. La *Phénoménologie de l'Esprit* – qui traite de l'histoire ou de la genèse de l'*Esprit* – ne peut donc s'intéresser que de manière secondaire à la structure cérébrale, à la forme du crâne, aux cellules du cerveau ou même aux atomes de la langue.

La graphologie vit de l'illusion que le sens est physiologique et tient du mouvement de la main. Mais on a beau découper un mot en trente-six parcelles et les réunir, jamais la signification ne résulte de cette analyse séquentielle. La grammaire elle-même comprend que le sens n'est pas dans les éléments et qu'il ne suffit pas de mélanger des lettres dans un sac pour produire une œuvre comme ferait par exemple un singe typographe, incapable de bricoler, à l'aide de ses lettres de plomb, le *Werther* de Goethe. De même, les milliards de cellules cérébrales ne font pas un individu dans ce qu'il a de singulièrement virulent. L'esprit demeure suréminent eu égard à la matière dont il se compose et qu'il relève de manière qualitative en un univers qu'aucune loi de la physiologie ni de l'anatomie ne saurait résoudre. « L'expérience nous apprend bien qu'on [...] n'écrit pas de poème avec le crâne comme on voit avec l'œil en tant qu'organe³¹. » Et cela est vrai quel que soit l'état d'avancement d'une science. Elle reste primitive lorsqu'elle cherche à décrire l'univers des signes et de l'esprit selon les lois de la physiologie.

30. *Ibid.*, p. 226.

31. *Ibid.*, p. 235.

Il est impossible de faire du cerveau ou du crâne l'*organe* de la conscience de soi, pas plus que le violon reçu à la naissance ne fait le musicien : aucun individu ne s'en empare de la même manière, ne lui fait rendre le même son, fût-ce le même instrument, comme il est à peu près avéré que nous possédons approximativement le même cerveau. « La boîte crânienne n'est pas un organe de l'activité, ni non plus un mouvement qui parlerait ; on ne vole pas, on n'*assassine* pas avec la boîte crânienne, pas plus qu'elle n'esquisse, à l'appui de ce genre d'actes, la moindre mimique qui la ferait devenir geste éloquent. Cette chose qui *est* n'a pas non plus la valeur d'un *signe*³². » Cette chose qui *est*, que ce soit la guerre sur l'échiquier ou un système de neurones, n'explique pas la valeur de celui qui joue avec ces pièces sculptées (les mêmes dont dispose son adversaire qui vient de perdre). Ni les lois qui président au jeu ni celles qui président à l'organisation des sphères cérébrales ne dérivent du bois avec lequel elles sont taillées.

Le *criminel*, pour y revenir, est pris dans un complexe, un labyrinthe de signes dont on peut formuler le concept indépendamment de sa physiologie. Il répond à une phrase, à une formule comme une série musicale dont l'enquête permet d'établir la portée, l'intrigue singulière. Il est davantage poussé au crime par le milieu social et les valeurs spirituelles qu'il incarne que par l'organisation cérébrale mise dans du formol, découpée en lamelles. Peu importe de conserver le cerveau de Descartes dans une fiole, son *Discours de la méthode* ne s'y trouve pas. Il faut le chercher dans la substance culturelle que désignent le livre, la langue en laquelle il se formule, elle-même placée au-delà du jeu mécanique de ses lettres ! *Phénoménologie de l'Esprit* veut d'abord signifier cela : affirmer que l'esprit n'est pas un os³³, ni aucun autre organe qu'une science future pourrait analyser et disposer en vrac, comme, en un sac, les lettres de l'alphabet qui ne suffissent jamais à produire le sens global d'un mot ! Les enquêtes policières n'ont pas besoin de dépecer les empreintes et les traces organiques au microscope. C'est davantage un motif qui signe le crime. De même, le chat noir cloué sur une porte n'est plus seulement un chat !

32. *Ibid.*, p. 237.

33. *Ibid.*, p. 245.

L'analyse scientifique de son sang ne nous fait pas comprendre ce qu'ont voulu dire les hommes l'ayant cloué là, mis en rapport avec des croyances, des formulations qui relèvent seulement de l'Esprit. Comprendre l'*Esprit* ne se fait pas par le chemin de la science mais plutôt par celui de la littérature : un roman policier en mesure de suivre l'*intrigue* qui fabrique des crimes d'après des mythes et des sociétés dont l'Esprit est l'auteur.

... Ni le caractère

L'individu n'est pas celui qui se choisit ou se fait. Il relève d'une couleur, d'une grandeur, possède des cheveux, des pupilles mais il n'en est pas l'auteur et il ne peut pas les rectifier. Cela est donné *en soi*. L'individu peut être encore redevable d'un regard, sévère ou triste, passionné ou indifférent. Cela se révèle être *pour soi*. En soi, nous sommes tous tributaires d'une existence déterminée, pour ainsi dire d'origine, originelle. Pour soi, cependant, chacun fait preuve d'une certaine inflexion, d'un ton – celui de la voix –, d'une touche – celle du regard –, du sourire entièrement élaboré à travers celui qui s'y exprime.

Nous sommes donc un doublet, l'inné se débordant par l'acquis. On comprend ainsi qu'au niveau de l'individu « son corps est aussi l'expression de soi-même qu'il a lui-même produite, [il] est en même temps un *signe* qui n'est pas resté une chose immédiate³⁴ ». Nous sommes des doubles en lesquels s'exercent une tension, une dialectique relevant à la fois de la conscience d'un fonds passif en même temps que de la conscience de soi désirant s'exprimer de telle ou telle manière. Il y a, dans notre corps, quelque chose d'universel que chacun partage avec les autres : la couleur de la peau, les propriétés redevables au climat, les cheveux lisses ou crépus, etc. Mais, à ce déterminisme qu'on appelle génétique, s'ajoutent des singularités très déterminées réalisant la figure de l'individu, son visage.

Le corps possède à la fois un caractère physiologique et un caractère social lié, par exemple, au travail déformant les membres. Mais on peut compter de surcroît sur une forme d'expression individuelle

34. *Ibid.*, p. 223.

relative à l'apparence par laquelle chacun force le ton, provoque l'attitude qui est la sienne en un héroïsme inédit. Peut-on envisager, de ce point de vue, un « traité des caractères » à la façon de La Bruyère, voire des tableaux cliniques dont les traits seraient posés en soi sans que l'individu n'ait le pouvoir de les modifier ? Le criminel relève-t-il d'un portrait-robot capable de rendre compte du mal qu'il porte en lui ?

C'est le problème de cette psychologie qui, du temps de Hegel, se fondait sur la « phrénologie³⁵ », c'est-à-dire sur l'étude antihéroïque du front ou des mâchoires, cherchant dans la forme du crâne *en soi*, des types criminels. En procédant ainsi, on voit précisément l'esprit s'évanouir au profit d'un « caractère », d'un comportement typique devant lequel l'individu perd ce qu'il est *pour soi*. La psychologie comportementale, même en affinant ses tableaux cliniques sur des bases plus complexes, n'en reste pas moins tributaire de cette illusion schématisante que récusait déjà la *Phénoménologie de l'Esprit* afin de traiter de... l'Esprit, précisément ! Et cette enquête sur l'Esprit peut s'allier à la compréhension mystérieuse du crime, à une forme de criminologie – thème devenu récurrent sous la plume de Hegel – pour traquer sinon ses déviances, du moins son parcours et sa généalogie.

On comprend que la psychologie ait eu besoin d'immobiliser celui qu'elle observe en le moulant sous des tests dont la portée prétend être universelle, prise en des cadres caractéristiques qui, trop abstraits, ne peuvent pas intégrer le côté singulier, l'histoire particulière en laquelle s'est coulé le système symbolique des signes qui marquent l'expression d'un esprit dans la vie impulsive du corps. Une telle opposition entre la structure du comportement et celle du langage – en lequel l'individualité se formule – nourrit sans doute encore les querelles plus récentes de la psychiatrie et de la psychanalyse régulièrement requises par l'instruction des juges. Pour mettre fin à cette querelle, on peut être tenté de se fourvoyer dans l'analyse sociologique du milieu en lequel s'est forgé un tempérament.

La nouvelle erreur est de considérer le *caractère* de l'individu comme le résultat pur et simple des conditions de classe, des schémas culturels sur lesquels il prend appui pour formuler son identité.

35. *Ibid.*, p. 235

Si l'esprit n'est pas la résultante d'un type, d'une classification comme par exemple celle des « espèces d'insectes ou de mousses ³⁶ », il n'est pas davantage dérivé des conditions sociales dont on ne sait par pour autant faire abstraction.

Chacun de nous s'inscrit et se profile dans un monde porté par une société et son histoire. Nous reflétons en nous les influences d'une religion, les mœurs d'une époque, de ses représentations en lesquelles pourront se formuler certains symptômes, prendre forme des délires de types religieux ou profanes... Mais une personnalité comme celle du Christ, confondue avec l'horrible Barrabas, ne peut être saisie comme un symptôme, pas plus que l'historien ne saurait en rendre compte en la situant simplement dans son temps, comme le fils d'une mentalité donnée. Jésus ne se contente pas d'amalgamer et de digérer les influences du judaïsme auxquelles il s'oppose, les transformant, les reformulant pour produire de nouveaux concepts qui en feront l'ennemi public à abattre, redevable d'un héroïsme en lequel la *Phénoménologie de l'Esprit* cherche son véritable contour.

Le milieu ne suffit pas à expliquer la liberté de l'individu qui conteste les données sociologiques, en même temps que celle de son corps, malmené, crucifié. Pour comprendre cela, il faut un flair de *profiler* et à la manière de Nietzsche reconnaître dans les criminels les prodromes d'un autre monde. C'est un motif suffisant pour nous forcer à admettre qu'il n'y a pas de caractères innés ni de conditionnement social pour la raison précise que l'individu ne les reçoit pas de manière passive mais les modifie, les perçoit *pour soi* et non pas *en soi*, selon une dialectique dont sort un Esprit singulier. Ce que le grand homme reçoit, il le mâche puis le rejette, complément modifié, contre le monde dont il se nourrit, et cela même s'il échoue, dénoncé comme infâme. Hegel en conclut provisoirement que « le monde de l'individu ne peut-être conçu qu'à partir de [...] lui-même, et l'influence sur l'individu de l'effectivité [...] [il] l'interrompt et [la] retourne. Mais ceci fait assurément de la *nécessité psychologique* un mot vide de sens ³⁷ ».

36. *Ibid.*, p. 220.

37. *Ibid.*, p. 222.

La société

L'individu, abordé par Hegel en un sens souvent extra moral, n'est ni une chose de la nature ni un simple « caractère » imposé par le système des mœurs. Il constitue une entité plastique, en mouvement, alors que « la nature organique n'a pas d'Histoire³⁸ ». L'Esprit ne se comporte pas comme un os. Mais, s'il est issu de « la vie d'un peuple », il ne se réduit cependant pas aux formes mécaniques du rituel, du conditionnement social, de l'influence des milieux éthiques ; il peut se rebeller et les mettre en pièces. L'Histoire n'est concevable ni sous le joug de la nature ni sous l'enchaînement machinal des faits sociaux dont le déterminisme serait aussi puissant que celui du monde physique. C'est à cette double détermination – celle des lois de la nature mais tout autant celle des mœurs – que l'Esprit doit s'arracher pour parvenir à entrer dans l'Histoire et atteindre la liberté de son déploiement.

Cet arrachement se heurte aux formes sociétales qui nous imprègnent de coutumes, de mots, de croyances dont nous savons évidemment qu'ils ne sont pas naturels et ne proviennent pas de fibres cérébrales : « Les fibres cérébrales et autre chose du même genre [...] ne sont pas la vraie effectivité » de l'Esprit³⁹. L'évolution spirituelle n'est ni une évolution organique ni une assimilation rigide de la coutume. Elle ne peut réellement devenir Histoire par la simple soumission aux systèmes contraignants que nous impose l'héritage éthique, trop éloigné de l'individu qui s'y noie. Avant de développer une véritable Histoire, il faut que l'Esprit émerge lentement de ce milieu éthique, qu'il se révolte, se débarrasse des automatismes de l'action, des lourdeurs que la société stabilise sous la répétition très contraignante de rites et habitudes collectives (*habitus, ethos*). La *Phénoménologie de l'Esprit* va donc s'affronter « aux stations générales de cette effectuation⁴⁰ » transgressive issue de la raison active (ou raison pratique), très différente de la raison théorique ou observante, abordée au préalable, et qui ne peut saisir de véritables événements fulgurants,

38. *Ibid.*, p. 216.

39. *Ibid.*, p. 246.

40. *Ibid.*, p. 248.

imprévisibles. La raison théorique ni ne se révolte ni ne s'offense dans un acte de résistance. Dans l'ordre de son rapport actif au monde, l'individu ne cesse de rencontrer des violences et des modifications brutales qui ne vont pas nécessairement dans le sens attendu par notre pouvoir de connaître. La raison observante est complètement débordée par la raison active et pratique. Il y a une soudaineté, une contrariété de l'Histoire expliquant le désarroi d'une conscience forcément malheureuse, elle qui aurait voulu s'incarner dans le cours des événements pour sortir de l'isolement abstrait, théorique, du stoïcien.

Il n'est pas difficile de deviner – au point où nous sommes arrivés dans la configuration de l'esprit annoncée par le siècle des Lumières et des sciences – que « notre époque est une époque de naissance et de passage à une nouvelle période⁴¹ ». Cette mutation se montre à la fois lente dans la compréhension par laquelle nous la remâchons, en tant qu'individu, et très rapide par la déstabilisation des représentations collectives difficilement acquises. « L'esprit en formation mûrit lentement et silencieusement en direction de sa nouvelle figure, détache morceau après morceau de l'édifice de son monde antérieur, et seuls quelques *symptômes* isolés signalent que ce monde est en train de vaciller ; la frivolité ainsi que l'ennui qui s'installent dans ce qui existe, le pressentiment vague et indéterminé de quelque chose d'inconnu sont les prodromes de ce que quelque chose est en marche. Cet écaillage progressif, qui ne modifiait pas la physionomie du tout, est interrompu par la montée de l'éclair qui d'un seul coup met en place la conformation générale du monde nouveau⁴². » Tout le travail philosophique de Hegel tient en cette symptomatologie de l'Histoire pour montrer à la fois la soudaineté de l'événement massacrant les formes anciennes et son intégration difficile, anormale, dans l'intelligibilité de l'action individuelle. Ce déchirement explique ce que Hegel appelle le Mal ou les errements de la raison active, dont nous allons aborder les enthousiasmes et les déceptions, les crimes et

41. PH. E., « Préface », p. 34.

42. *Ibid.*

les châtiments « parce que l'esprit est d'autant plus grand qu'est plus grande l'opposition d'où il revient en lui-même⁴³ ».

L'action pratique

La philosophie de Hegel est d'abord une philosophie de la conscience qui conquiert un statut différent de toutes les philosophies antérieures. Elle cesse d'être simplement réflexive pour devenir historique et sans doute plus offensive. Elle ne se réduit pas à l'introspection de celui qui se penche sur soi, cherchant comme Descartes à méditer un contenu révélé à lui de l'intérieur, les données intimes de la vie subjective. Il n'y a pas d'idées innées. Pour Hegel, l'action s'avère tout aussi essentielle que l'introspection. Le « je » ne se rencontre pas seulement dans l'évidence de ce qu'il perçoit au fond de soi ou de ce qu'il observe avec méthode. Il se produit aussi bien lorsque l'enfant fait des ronds sur l'eau en y jetant une pierre : « Le petit garçon qui jette des pierres dans l'eau admire ainsi une œuvre où il bénéficie du spectacle de sa propre activité⁴⁴. »

La conscience de soi, avant d'être seulement théorique n'accède véritablement à soi qu'en affrontant le plan de l'existence pratique. Chez Descartes, l'existence était déduite du moi pur, du « Je pense ». Pour Hegel, la pensée n'est plus le fait premier. L'existence ne vient pas après mais en même temps, dans un affrontement conférant un sens à ce qui est pensé : un dehors où non seulement elle se prolonge et prend corps, mais revient en soi comme hors de soi⁴⁵. On dirait le ressac de la vague qui creuse en même temps la falaise, ôtant au monde son caractère farouchement étranger pour le transformer et nous transformer en retour, ce que Marx apprendra de Hegel. Ce que le « je » peut penser relève autant de sa langue, de son milieu social et culturel où il s'exerce que de la force avec laquelle il se projette

43. PH. E., p. 243.

44. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Esthétique*, PUF, Paris, 1953, p. 21.

45. C'est le sens que Jean-Luc Nancy retient de l'inquiétude du négatif, notamment dans le chapitre III de Jean-Luc NANCY, *Hegel*, Hachette, Paris, 1997, p. 21 et s.

au-dehors pour transformer le monde de sorte que ses idées se réalisent en une œuvre universelle.

L'action est loin de se réduire à une réalisation personnelle. Même une œuvre artisanale suit des normes qui ne sont pas individuelles. L'escalier, avant d'être de tel ou tel menuisier, désigne un monument servant aux autres, non seulement pour joindre des étages différents, mais pour donner un sens à l'élévation, à l'idée qu'on se fait d'un moment de l'Histoire, de ce qu'est la majesté, la hauteur de la spirale par laquelle conquérir son intériorité et l'élever à l'universel, marche après marche. C'est pourquoi l'œuvre réalisée par l'action de l'artisan lui échappe dès sa réalisation.

La conscience, si elle est pratique, si elle advient par un geste – comme celui de lancer un caillou dans l'eau – et se poursuit par les démarches de l'action capable de l'extérioriser, d'imposer au monde la forme de l'intériorité, subit néanmoins une « déappropriation ». Ses œuvres, ses opérations lui échappent dans un style et des constructions qui suivent les exigences économiques ou stylistiques d'un temps. L'ouvrage qu'accomplit l'action montre le résultat d'une organisation collective dans laquelle l'agent s'efface, se perd pour devenir une chose et se soumettre aux « opérations », aux procédures techniques qui le happent, aux machines imposant à son corps des attitudes ou des gestes en lesquels il devient étranger à soi.

Il y a chez Hegel une anticipation de la critique que Marx fera du *travail*, de la machine par laquelle le corps de l'ouvrier est aliéné, mis au service d'un moyen de production privilégiant tel ou tel organe, sélectionnant telle ou telle compétence physiologique, accaparée en quelque sorte par le monstre mécanique. « L'abstraction de la façon de produire rend le travail de plus en plus mécanique et offre aussi finalement à l'homme la possibilité de s'en éloigner et de se faire remplacer par la machine⁴⁶. » Cette relève du travail humain par la technique est encore loin du comique des *Temps modernes* dont prête à rire le film de Chaplin. On est davantage dans le tragique de l'individu dépossédé, écarté de lui-même par les opérations courbant son corps, le soumettant à une fonction qui n'est pas la sienne mais celle

46. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. R. Derathé, Vrin, 1982, § 198.

de la machine, de la chose, réduisant l'esprit de l'homme non plus seulement à un *os* comme le faisait la phrénologie, mais à un ustensile.

Si pour Hegel le travail reste bien une libération de l'homme, il ne faut pas oublier en même temps que dans la *Phénoménologie de l'Esprit* l'action pratique, les organes du corps sont sans cesse menacés de se perdre en se soumettant à des forces étrangères en lesquelles l'individu ne se retrouve plus, oublie la conscience qu'il avait de lui-même, cette conscience dont Marx aura à cœur de montrer qu'elle peut se reformuler en une « conscience de classe » et une force de contestation.

En attendant, au lieu de se servir de la machine, c'est la machine qui intègre l'homme au sein de sa mécanique comme un de ses rouages, l'ouvrier devenant une parcelle sans volonté d'une machine faisant elle-même partie d'un autre mécanisme suivant une chaîne automatisée qui se soumet les gestes (*Le Capital*, I.1, IV, 15). C'est là, autrement exprimé, le sens des longues analyses consacrées par Hegel au corps et aux formes qu'il est susceptible de prendre. Ce passage est difficile à comprendre si l'on n'a pas à l'esprit la capture du travail par l'économie, « ce corps dans lequel il est né » et auquel échoit finalement « l'expression qui ressortit de son activité⁴⁷ ». Le corps prend la forme de ce qu'il fait, de la machine sociale dans laquelle il s'insère pour donner à ses *mains* ou à son visage l'expression de l'étrangeté, pris en « des manifestations extérieures dans lesquelles l'individu ne se garde et ne se possède plus en lui-même, mais laisse l'intérieur sortir tout entier de lui-même et l'abandonne à autre chose⁴⁸ ».

L'individu se trouve ainsi ramené au rang de chose. Ses œuvres ne sont plus que des « signes » disponibles, arbitraires, des produits échangeables qui rendent impossible une autre forme d'expression de ses organes et de ses facultés. Le corps au travail, au lieu d'être une véritable expression de l'intérieur, une création de soi dans le monde, n'est plus que l'outil d'un outil. Il s'inverse en un intérieur complètement entravé par le dispositif technique en lequel il s'insère à la

47. PH. E., p. 223.

48. *Ibid.*, p. 224.

manière d'une pièce dont la machine ne sélectionne que telle ou telle compétence non sans rejeter les autres talents, produisant ainsi une physionomie particulière, une déformation monstrueuse dont il faut comprendre tous les malheurs et toute la pauvreté.

Le bonheur

Après toutes ces souffrances endurées, le bonheur ne se confond plus avec la vision idyllique de l'homme naturellement bon qui trouve à s'accomplir dans un retour à la nature. Il convient d'investir cette nature et d'en expérimenter les lois, d'en réaliser la juste observation au titre de la science la plus rigoureuse capable d'atténuer la sueur de nos fronts. La connaissance des lois gouvernant l'univers physique nous rend accessible la place de l'homme au sein du monde. Elle contribue à donner la mesure de la situation qui est la nôtre dans cet univers, avec ce que nous pouvons en espérer et y reconnaître. Mais il ne saurait être question – au niveau de ce constat redevable à la *raison observante* ou scientifique – de s'en satisfaire et d'attendre de là un véritable bonheur.

Le bonheur est ailleurs que dans la juste connaissance des lois selon lesquelles s'enchaînent les processus naturels qui nous déterminent. Ni Descartes ni même Spinoza en remplaçant l'homme dans le système de la nature n'ont une idée exacte du bonheur. On le voit bien dans le *Faust* de Goethe. L'observation rationnelle de la nature ne rend pas heureux ! Faust, savant éminent, n'aboutit à rien de particulièrement stimulant au terme de son existence peu satisfaite par la Science et il accepte de revivre autrement sa vie lorsque le diable lui propose un pacte pour retrouver sa jeunesse. L'alliance avec le mal et le crime apparaît de plus en plus comme l'autre de la raison théorique.

En revenant sur soi, en rejouant sa vie, Faust montre que le mouvement de la conscience se détache des choses objectives pour ne s'intéresser qu'à elle-même, au sujet individuel délaissant la substance. Faust, en contractant un pacte avec Méphistophélès, reconsidère l'individu singulier qu'il est et qui lui importe davantage que ne le feraient les forces de la nature, les formes de son crâne, celles que l'entendement avait d'abord analysées. Cet intérêt pour les choses n'est plus qu'une ombre grise déjà en passe de se

retirer, laissant la science à son périmètre étriqué. Fumée, pénombre, tout se trouve pulvérisé pour reprendre ailleurs une vie nouvelle et crépitante : c'est ce que montrera, un siècle plus tard, par des moyens cinématographiques, le *Faust* de Murnau.

À la connaissance qui décortique le réel selon l'abstraction de ses éprouvettes, Faust substitue d'autres raisons, renouant, après avoir succombé à la violence, avec « l'esprit de la terre ». Alors la conscience de soi « s'empare de la vie comme on cueille un fruit mûr⁴⁹ ». Mais ce fruit n'est peut-être plus la pousse trop amère de la nature ! Les choses à l'état brut – celles du besoin – ne lui apporteraient plus aucune satisfaction. Le monde où elle s'accomplit est véritablement le monde du désir, le monde social. Il n'y a pas de bonheur en dehors de la vie civile. Où l'on retrouve le désir qui cherche maintenant à s'assouvir vis-à-vis d'un autre et, dans cette découverte de soi en un être différent, nous rend accessibles à l'amour autant qu'au bonheur.

Mais sous cette quête, cette volonté d'être heureux, il s'agit peut-être seulement d'en imposer aux autres par l'éblouissement écrasant de son œuvre. En réalité, chacun se replie sur sa propre tâche, son intérêt particulier. Chacun est comme une espèce de cellule enfermée en elle-même, en son égoïsme naturel, à moins d'être déjà écrasée par un travail harassant et d'en rester à l'esclavage de nos fabriques. Cette lutte pour la reconnaissance à l'époque moderne constitue ce que Hegel nomme le « règne animal de l'esprit⁵⁰ », qui ne va pas sans conflits ni violences entre tous les individus, incarnés dans leur ouvrage très exclusif, l'imposant à une société menacée de s'atomiser, à la manière, plus décousue sans doute, des cellules composant le damage d'une ruche.

Le bonheur de chacun comme seul but, le plaisir sans entrave de celui qui confond *son* monde avec *le* monde ne va donc pas sans problème et les cités du bonheur, jonchées de cadavres, ne sont pas forcément conformes aux exigences de la moralité. Il y a bien une animalité qui sommeille sous cette recherche effrénée de soi-même, une société où s'affrontent, au nom du bonheur, les pires injustices, justifiant les attitudes les plus inégalitaires. Au nom de son bonheur,

49. *Ibid.*, p. 255.

50. *Ibid.*, p. 273.

chacun est enclin à détruire ce qui est perçu comme une entrave. Ce « règne animal » de l'esprit culmine dans une « société civile » parcourue de tensions, d'affrontements où la justification du bonheur par le profit rend légales toutes les actions qui vont dans le sens du développement personnel. Comment alors moraliser les sociétés du bonheur ?

Hegel montre toute l'ambiguïté de cette question, sachant que la moralité est elle-même détournée du réel. Elle se donne certes des airs, de l'altitude et une noblesse entêtée. Mais le sens du *devoir*, la finalité pure et inaccessible du progrès qu'il feint d'endosser apparaissent comme un rêve, voire une espèce de *ruse* pour que s'accomplissent les intérêts les plus particuliers et les plus grossiers : « Le travail de l'individu pour ses besoins est tout autant une satisfaction des besoins des autres que les siens propres, et il ne parvient à la satisfaction de ses propres besoins que par le travail des autres ⁵¹. » Il y a là un intérêt masqué, une duplicité du désir qu'il convient donc d'éclaircir. En devançant Marx et, d'une autre façon, Nietzsche, Hegel fait une critique de la morale kantienne qui nous a détournés du réel de l'action quotidienne, de l'horreur de la société civile, visant des buts chimériques, une vertu qui n'est que d'apparat et que la bourgeoisie ne manque pas de mettre en avant, de façon tout idéologique, se donnant l'air de cultiver une droiture élevée capable de procurer bonne conscience. La Morale rime avec une conscience dédouanée de toute faute au moment où elle touche au plus vil de son désir.

Ce bonheur visant « à s'emparer de la vie comme d'un fruit mûr » trouve dans la spéculation la plus idéale et la plus ineffective des buts impénétrables pour jeter un voile sur la « vie animale de l'esprit », sur les tendances les plus dédaigneuses vis-à-vis de l'autre qu'il faut séduire mais qui sera réduit souvent à une entrave ou une vie domestique. C'est au nom du bonheur que se trouve aliénée la plupart, une masse courant vers les fruits à consommer, prise dans les tourbillons d'un progrès qui rend généralement la vie détestable ⁵². Qu'on s'avise à ne pas s'y conformer et on se voit immédiatement éclairé d'une

51. *Ibid.*, p. 250.

52. Il faut lire en ce sens tout le développement de « L'esprit certain de lui-même. La moralité ». PH. E., p. 548-620.

lumière suspecte, condamné comme *renégat*, criminel niant toute valeur, seul à percevoir son aspect négatif (re-négat doit s'entendre ici au sens fort comme une négation de la négation).

Le cœur et le délire de la présomption

Les uns vis-à-vis des autres, nous sommes des reptiles qui s'entre-dévorent et se mordent la queue, avec le sentiment pourtant de vouloir en sortir, de faire triompher la loi du cœur, de se placer hors la loi même si c'est au nom d'une justice supérieure. Et, pour autant, cette figure du retrait relativement à la cruauté sociale ne correspond pas encore à l'insouciance de la *belle âme*, isolée dans sa splendide intériorité, finalement inoffensive. Le cœur trouve en lui une loi profonde qui encourage ni à l'inaction ni à la recherche d'une tour d'ivoire pour se protéger du réel historique, de la terreur des révolutions, des émeutes... forcément décevantes. Le cœur et sa loi ne se placent pas hors du cours du monde. Cette loi ne connaît pas encore le total désabusement de « la belle âme » barricadée en elle-même, refusant de se reconnaître dans les couperets de la guillotine.

La loi du cœur concerne un état d'esprit qui correspond à une figure beaucoup plus courageuse. Elle s'incarne peut-être dans les « redresseurs de torts » que la littérature égraine depuis *Les Brigands* de Schiller jusqu'à *Ivanhoé* que Walter Scott publie en 1919, peu après la *Phénoménologie*. Ce roman place la lutte du côté de la restauration du trône tandis que Karl Moor, tel que Schiller le met en scène, reste foncièrement hors la loi, scandalisé par cette jungle qu'il évoque en comparant le conflit des hommes à celui des crocodiles.

Le problème, c'est qu'en intervenant dans ce milieu concurrentiel, la pureté du cœur, même en suivant son inclination première, son sentiment le plus juste, ne saurait rester indemne. La justice que chacun cherche à lire en soi, dès qu'elle se confronte à la réalité, bascule et tourmente les meilleurs comme les pires, s'avérant des plus criminelles. Comment alors ne pas éprouver une contradiction vivante lorsque le cœur débouche sur la loi la plus cruelle et que ses intentions droites produisent les effets inverses de ceux qui étaient

attendus ? Que faut-il espérer de cette « production du *bien-être de l'humanité*⁵³ » ?

Le monde que contemple le cœur le mieux intentionné et les injustices qu'il y perçoit lui apparaissent progressivement comme ses propres horreurs. En ce sens, l'action la plus humanitaire, la plus intransigeante peut avoir des effets désastreux, finissant par s'inverser en des réalisations inhumaines et monstrueuses. L'humanitaire et l'action contestataire ne sont trop souvent que la figure noble d'une loi invoquée de façon trop morale, détournée de son universalité feinte et qui ne saurait se placer par-delà le bien et le mal. C'est par petitesse et en souffrant d'une mauvaise image de soi que se montent les secours portés au monde, le combat pour les grandes causes. « L'humanité qui ressortit [à l'action] ne vit pas dans le bonheur que confère l'unité de la loi avec le cœur, mais vit au contraire [...] dans la séparation cruelle et les souffrances [...] dans l'absence de la conscience de sa propre excellence qu'induit la *transgression* de la loi [sociale]⁵⁴. » Il faudrait que le réel cède à la loi du cœur, se trouve transgressé par la pureté héroïque de ses desseins, mais non sans se heurter « au cœur des autres hommes [...] opposés à ses intentions excellentes⁵⁵ ». Imposant son ordre au cours du monde, ce cœur voit lui échapper cette réalisation de sa volonté droite : un dérapage inévitable de l'idéal en direction d'un désastre politique (Hegel parle de *ruine* et de *dérangement mental*⁵⁶).

S'efforçant à effectuer sa loi, le cœur voit partout hors de lui comment cela dégénère en un ordre tout à fait hostile aux buts affichés. Ce qu'éprouve la conscience, sous une expérience de ce genre, c'est que le bien et le mal sont de la même étoffe. Mais il est difficile cependant de se voir abominable sans rejeter l'abomination sur les autres hommes. De ce déplacement naît une forme de folie dont Hegel est le seul à avoir relevé la forte pathologie, prélevant son délire sur le rapport paradoxal de l'individu, bien intentionné, et de la collectivité, rebelle à sa pureté. Ce symptôme – pathologique aux yeux

53. PH. E., « La loi du cœur et la folie de l'infatuation », p. 259.

54. *Ibid.*, p. 259.

55. *Ibid.*, p. 260.

56. *Ibid.*, p. 262.

de Hegel – semble davantage redevable d'une logique des relations qu'être inhérente à un *sujet*.

Le délire survient en ce que le cœur le plus sincère devine forcément le caractère inconsistant de son illusion, de sa loi purement idéale, mais continue d'en forcer le réel. Il devient, ce faisant, comme *étranger* à lui-même lorsqu'il contemple la dérive de ses projets initiaux, pourtant excellents. Il ne peut pas ne pas apercevoir ce qu'engendrent les abstractions au nom desquelles a lieu un combat illusoire. Il ne saurait rester aveugle à la réalité parfois sanglante qui découle de principes si nobles. L'irréel et le réel, l'illusion et la vérité implosent dans la même conscience. Difficile de ne pas saisir comment dégénèrent les meilleures intentions. Le révolutionnaire entraînant avec lui une cité entière à migrer ou à se retrancher du monde et qui finit par lui imposer une forme de suicide collectif – pour la préserver soi-disant du mal – est à la frontière de l'irréalité. Il s'agit comme d'un *cauchemar* devenu *réel* qui se cherche des excuses, portant en dehors de lui les responsabilités. Ce n'est pas lui qui assume le mal mais les autres : « Le cœur qui bat pour le bien-être de l'humanité se transporte [...] dans la fureur que la conscience déploie [...] en projetant hors de soi l'inversion qu'elle est elle-même [...]. Elle dénonce donc l'ordre universel comme un renversement de la loi du cœur [...] fomenté par des prêtres fanatiques, des despotes ripailleurs⁵⁷. »

Le révolutionnaire (loin d'être le renégat philosophe placé par-delà le bien et le mal) trouve suffisamment de coupables à l'extérieur pour justifier l'échec de son entreprise. En percevant partout le complot, en se donnant des motifs de retranchement et de fuite, une telle conscience ne peut plus vraiment se mentir à elle-même, à moins d'admettre sa propre folie devant les résultats les plus visibles du carnage qu'elle commet au nom du Bien. Elle sait parfaitement que ses motifs ne tiennent pas la route. Pour se préserver de la responsabilité des suicides, des otages dont elle est l'origine, comme cela s'est déjà vu dans l'Histoire, le bel apôtre dénonce cette ruine et lui donne la forme irréelle du martyr, rejetant toute responsabilité sur la société entière. Cette folie, cette forme de paranoïa ne concerne pas

57. *Ibid.*, p. 262. (Traduction modifiée.)

seulement celle du chef des brigands. Il faut imaginer encore la foule des liens qui la relaient et font du fanatisme l'impératif des valets, des flatteurs fortifiant le délire de la présomption. *Le Discours de la servitude volontaire* avait déjà annoncé quelque chose de ce constat, montrant que le désir de pouvoir a besoin de millions de mains assassines pour consolider une espèce de perversion sociale ne réalisant jamais que le « jeu vide de la consolidation et de la dissolution mutuelle des singularités ⁵⁸ ». Du véritable renégat on attend plus de courage que celui de se placer sous couvert de la vertu.

La vertu et le cours du monde

Dans sa confrontation au monde, l'héroïsme du révolté – mais tout autant les codes d'honneur du bandit au grand cœur – voit les meilleures intentions se transformer en désastres pratiques. Devant cette perversion, l'héroïsme se mue en une réserve qui, de plus en plus, donne à l'individu le sentiment de se battre contre des moulins à vent, au point de substituer aux redressements des torts par la lutte un discours fatigué, vide et creux, une forme de vertu incapable d'aboutir à rien d'autre qu'à des déclarations de principe. Des dénonciations qui nous apprennent que les héros tant admirés n'agissaient que pour eux-mêmes, dans leur intérêt particulier, et sont devenus dictateurs sous le joug de leurs passions, ne se mobilisant plus qu'au nom de leur volonté dominatrice.

De l'adolescence du cœur, de la jeunesse fouguese des révoltes, la désillusion va conduire inexorablement au retranchement de celui qui s'est brisé les ailes. Un retrait qui est sagesse de ne voir nulle part l'idéal dans le cours du monde, de lui retirer tout *intérêt*. C'est là une forme de « mort des idéologies », une accommodation pratique préférant l'absence d'idée à la terreur qu'inspire l'idéal. Il vaut mieux la mort des idées que des idées mortifères, et « il semble d'ailleurs que la nullité de ce genre d'éloquence ait atteint de manière inconsciente, pour la culture de notre époque, le niveau d'une certitude ⁵⁹ ». Tel est

58. *Ibid.*, p. 264. (Nous avons retenu ici la traduction de Jean Hyppolite, plus riche de signification, t. I, p. 311.)

59. *Ibid.*, p. 270.

le paradoxe de l'individualité vertueuse devant le cours du monde rabaissant toute action effective pour l'inverser en son contraire. C'est là un état d'esprit qui se manifeste dans toutes les générations : l'épuisement des luttes politiques inspire finalement la conciliation ou la défiance. L'ancien révolté se mue, très rapidement et de manière un peu grotesque, en donneur de leçons morales vis-à-vis des rêves opposés à l'ordre existant.

C'est maintenant l'individualité contestatrice qu'il faut abolir, c'est contre elle que s'exercent les critiques les plus vertueux sachant que ses anciens combats se sont abolis en revendications tyranniques, égoïstes, hostiles aux lois qui se voulaient expurgées de toute singularité. Le cours du monde montre un ordre où s'affrontent des rapaces et se soumet à des régulations tissées entre des buts lucratifs, des alliances qui s'harmonisent de manière très peu morale. Mais peut-on en rester à la défiance vis-à-vis de l'action, de l'intervention dans le champ pratique et politique pour se ranger maintenant sous la loi la plus dure – un ordre absolu – des règles aussi inflexibles que celles des rituels éthiques, voire religieux ? N'y a-t-il pas là une autre tyrannie qui sommeille ? Devant cette impasse peut-on encore se résigner à la vertu ? Face à cette difficulté, la vertu se replie forcément ailleurs pour trouver satisfaction, se plaçant hors du monde, sous ses biens qu'elle donne parfois contre rien ou, pis, endormie derrière son portail, cultivant à l'abri ses dons, ses capacités, ses facultés⁶⁰. Le « chevalier de la vertu » n'a donc dans son combat « d'autre souci que ne pas salir sa luisante épée⁶¹ ».

Sous ce retrait des individualités fortes, accourent des personnages dignes de romans, des Don Quichotte ou même des saint Martin laissant leur manteau aux voleurs avec force déclamations grandiloquentes non sans désirer l'admiration des autres et de soi-même. Pendant ce temps, le cours du monde triomphe et s'écroule de sauvagerie. Mais il triomphe pour ainsi dire de rien : « Il triomphe de ces discours pompeux sur le plus grand bien de l'humanité, et sur l'oppression qu'elle subit, le sacrifice pour le bien, et tous ces talents gâchés : ce genre d'essences et de fins idéales s'effondrent comme

60. PH. E., « La vertu et le cours du monde », p. 267.

61. *Ibid.*, p. 268.

autant de paroles vides qui élèvent le cœur et laissent la raison vide. [...] Emphase qui s'enfle la tête et l'enfle aux autres, mais aux proportions d'une inconsistante enflure⁶². »

Face à l'ennui où rien ne vaut sauf la vertu de ne rien faire, face à cette inaction, se produit un sursaut de l'individu sincère et « la conscience laisse tomber, comme on laisse choir à ses pieds un manteau vide, la représentation d'un bien en soi⁶³ ». Elle jette l'éponge, abandonne la vertu pure à elle-même en découvrant progressivement que « rien de grand dans le monde ne s'est accompli sans passion⁶⁴ », que le cours du monde ne se montre pas si mauvais que l'avait suggéré l'esprit vertueux. « L'individualité du cours du monde a beau estimer qu'elle n'agit que *pour elle* ou par *intérêt égoïste*, elle est meilleure qu'elle ne se l'imagine, son activité est en même temps une activité qui est en soi, *universelle*⁶⁵. »

La ruse de la raison

La morale du désintéressement constitue un leurre. La vertu comme simple indifférence ne possède aucune *vertu* ! Il ne saurait y avoir d'acte désintéressé, pur, sans effet sur nos vies et nos désirs. Ce serait là une piètre disposition, purement illusoire, sans accroche dans le réel. Aussi Hegel peut-il affirmer que « dans l'Histoire universelle nous avons affaire à l'Idée telle qu'elle se manifeste ». Non pas l'Idée telle qu'elle « devrait être », indifférente à nos tendances, mais déjà telle qu'elle entre dans notre complexion propre, à savoir « dans l'élément de la volonté et de la liberté humaine⁶⁶ ». Le ressort de la volonté ne peut pas être indifférent aux passions jugées viles. Rien n'est suspendu dans le ciel indifférent de l'idéal et le mal est une part constitutive de notre grandeur. Il désigne le territoire interdit, la zone balisée d'un épouvantail portant le nom répulsif de ce qui doit être fui.

62. *Ibid.*, p. 270.

63. *Ibid.*

64. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou, UGE, 1965, p. 109.

65. PH. E., p. 271.

66. HEGEL, *La Raison dans l'histoire*, *op. cit.*, p. 103.

Pour le dire de manière moins radicale, les passions sont les bras inconscients avec lesquels l'Histoire se met en mouvement. Mais elles ne sont pas incompatibles avec un ordre possible. Même à supposer que nos actes soient purement cupides : « Il se produit en même temps quelque autre chose qui y est caché, dont la conscience ne se rendait pas compte et qui n'entrait pas dans leurs vues⁶⁷. » C'est exactement un mouvement de ce genre que mobilise la *Phénoménologie de l'Esprit* au travers d'une intrigue où la conscience passe à une nouvelle figure, à une nouvelle étape lorsqu'elle découvre ce qui se cachait dans l'ancienne, l'universel que contenait l'attitude en cours et dont le masque, en tombant, libère un nouveau chapitre de l'Histoire. Sous cette ruse de la raison par laquelle l'universel porte le masque du particulier, « l'action immédiate peut également contenir quelque chose de plus vaste que ce qui apparaît dans la volonté et la conscience de l'auteur⁶⁸ ».

Il y a dans chaque geste, même le plus égoïste, un enchaînement de conséquences dépassant l'intention personnelle de celui qui était animé par l'intérêt : « Ce qui est actif est toujours individuel : dans l'action je suis moi-même, c'est mon propre but que je cherche à accomplir. Mais ce but peut être bon, et même universel. L'intérêt peut être tout à fait particulier mais il ne s'ensuit pas qu'il soit opposé à l'Universel. L'Universel doit se réaliser par le particulier⁶⁹. » Il s'agit là d'une conception de l'universalité extrêmement nouvelle, soumise à l'énergie, à la détermination de l'individu vivant, sacrifiant tout à la réalisation de ce qui aura ainsi mobilisé son intérêt le plus personnel, la fibre, le ressort le plus *puissant* de son *vouloir*. Et tout cela même si l'auteur de l'acte est inconscient de la portée universelle que recèle son action particulière. L'universel implique, dans son effectuation, une forme de volonté de puissance. Il n'est pas le résultat de la *vertu* qui n'est qu'un paravent de la faiblesse, voire une justification déguisée d'une puissance inaboutie. C'est sous ce rapport, assez proche de Nietzsche, qu'il faut entendre l'éloge que Hegel fait des grands

67. *Ibid.*, p. 111.

68. *Ibid.*, p. 112.

69. *Ibid.*, p. 107-108.

hommes et son admiration pour Napoléon auquel il faut pardonner ses crimes supposés.

Le grand homme est un héros ! Il désigne une figure dont la puissance se montre capable de dégager de l'inconscient ce qu'une époque porte dans son vouloir et ses buts les plus passionnels. C'est sous son œil que l'universel, tapi dans l'action particulière, devient visible. C'est lui qui porte les valeurs créatrices de son temps à leur plus haute expression, conférant à l'acte passionné une visée supérieure, sous le masque de l'intérêt immédiat. Il y a quelque chose de surhumain dans le geste créateur des grands : « Ils n'ont pas puisé leurs fins et leur vocation dans le cours du monde consacré par le système paisible et ordonné du régime⁷⁰. » Ils sont montrés du doigt, dénoncés comme des criminels en ce qu'ils ne sont jamais des imitateurs baignés dans les conventions du sens commun ou du bon sens partagé par le plus grand nombre. Ce que voit le héros – et c'est là son crime aux yeux de l'opinion – n'est pas extrait de la pensée majoritaire où dominent des vertus dont l'individu ne connaît ni les déguisements ni les petites intentions dissimulées. Les grands hommes n'ont pas de compte à rendre devant les valeurs dominantes qu'ils vont nier, négateurs et négatifs, renégats par la force de leur contestation. « Leur justification n'est pas dans l'ordre existant, mais ils la tirent d'une autre source. C'est l'Esprit caché, encore souterrain, qui n'est pas parvenu à une existence actuelle, mais qui frappe contre le monde actuel parce qu'il le tient comme une écorce ne convenant pas au noyau qu'elle porte⁷¹. » Trop autre, le grand homme entre dans l'écoute de son siècle pour en extraire tous les possibles, réduits à rien par la morale qu'il combat sur la base de sa puissance, de son vouloir, selon un rapport à soi portant le nom de création. Il est l'aventurier d'un nouveau monde, ouvert en lui, même s'il n'a pas reconnu consciemment cette vérité dont il est le nom, lorsqu'il la prélevait dans l'ourlet de son intérêt cupide. C'est sur la terre la plus noire que poussent les fleurs les plus subtiles. Par ce courage des profondeurs, cet homme vindicatif réalise la formule, l'articulation vivante d'un concept propre à son époque qu'il reconnaît comme l'objet de son unique vouloir. « Les grands hommes

70. *Ibid.*, p. 121.

71. *Ibid.*, p. 121.

savent ainsi que ce qu'ils veulent, c'est l'affirmatif⁷². » Ce serait là une formule intéressante à mettre en résonance avec la lecture que Deleuze fait de Hegel en n'y percevant que le côté négatif et réactif pour les besoins de son analyse magistrale de Nietzsche.

L'œuvre

Nous voici arrivés au moment charnière de cette intrigue philosophique déployée patiemment comme un mouvement progressif laissant venir au monde un Esprit incarné, « *une chose*, l'objet né comme étant le sien [...] sans cesser d'être objet, objet proprement dit, objet libre⁷³ ». Dans le monde, la conscience a d'abord été attentive à des réalités très étrangères. Ce sont là des objets comme le « morceau de sel », ou le mouvement lointain des astres avec les lois abstraites qui les gouvernent. Elle s'est ensuite déplacée vers elle-même, devant les produits, les artefacts du travail, objets de consommation où elle pouvait percevoir son propre désir, l'animalité dépassée, focalisée sur des fruits qui ne sont pas donnés tout faits par la terre mais fabriqués de la main des hommes. Ainsi du pain et du vin où se symbolise un Dieu. Mais ces produits sont encore trop extérieurs et ne sont pas vraiment ce qui pourra satisfaire pleinement ni la raison ni même les passions des grands hommes dont nous voyons que l'intérêt se déplace plutôt en direction de l'œuvre ou encore de ce que Hegel appelle leur « faire » et « affairement ».

L'*objet* naturel ou même les *produits* ne sont pas durables mais essentiellement remplaçables, contingents. Ils entrent dans le cycle des échanges comme un vieux meuble recyclé dans la danse infernale de la consommation. Il n'en va pas de même de ce que Hegel appelle « la chose même ». *Die sache selbst* n'est ni « la chose » (*Ding*) ni « l'objet », mais « l'objectif réalisé », l'*affaire* sérieuse dans laquelle l'esprit et la matière se nouent sans qu'il ne demeure plus aucune extériorité : celui qui œuvre et la chose œuvrée se croisent dans une figure Absolue, une figure qui est comme un miroir pour la conscience, une incarnation susceptible de prendre ensemble

72. *Ibid.*, p. 123.

73. PH. E., p. 281.

substance et sujet, matière et esprit. Disant cela, nous n'avons pas encore tracé l'Histoire concrète suivant laquelle l'Esprit a cheminé dans le monde avant de se rejoindre et se reconnaître dans les émergences de l'art, de la religion ou de la politique. Nous n'avons pas saisi les *moments* spirituels du monde qui surélèvent les figures et les structures que nous avons déjà analysées. La *Phénoménologie de l'Esprit* doit maintenant reprendre son récit et le relancer en une genèse, une Histoire, celle progressive par laquelle l'humanité s'empare du monde et y laisse des traces surhumaines, des extériorisations en lesquelles la pensée ne fait plus qu'*un* avec toutes les œuvres posées devant elle.

Il faut reconsidérer les époques par lesquelles la conscience a cheminé afin de se mettre en accord avec son temps contre lequel elle avait d'abord jeté ses éclairs et lancé ses couteaux, mais sans toujours savoir pourquoi ni ressentir cet accord. La vue d'une cité, celle d'un temple ou d'un tableau peuvent choquer et ne pas emporter l'adhésion de ceux qui les contemplent sans comprendre. Un art, une science ou une politique ne vont pas sans critiques virulentes. Cela consonne avec une traversée du désert où les ennemis ne se comptent plus, au point de conduire à la mort ceux qui prennent à rebrousse-poil les conventions. Et ce n'est pas sans devoir résister à des récupérations, des réappropriations dont il faut parfois emprunter le masque pour laisser croire aux allégeances. Trop souvent l'acteur de son temps ne perçoit, dans son milieu, qu'une déchirure, une insatisfaction entre, d'une part, la société s'appropriant son œuvre et, d'autre part, son propre vouloir, criminel sous le regard des bonnes mœurs. Il vit dans un temps éloigné de sa reconnaissance. Les choses qu'il devait y réaliser s'y déforment, déçues par une matière rebelle et hostile à leur concepteur. Hegel a une forte conscience de notre finitude. Il est le premier à noter comment l'œuvre échappe à celui qui la réalise, comment elle survit à son auteur, mais en se détournant de lui, aliénée sous un destin et un devenir imprévisibles : « L'œuvre est donc de manière générale quelque chose de périssable, effacée par le contre-jeu d'autres forces et intérêts, et qui présente bien plutôt la réalité de l'individualité comme évanescence⁷⁴. » Elle se

74. PH. E., « Le règne animal spirituel et la tromperie ou la chose même », p. 279.

dessaisit de son auteur, contestée, reprise sous des intentions détournées de son sens, des interprétations qui la trahissent, « rappellent comme des mouches sur le lait qu'on vient de verser et font les affaires ⁷⁵ ». Devant cette animalité de l'esprit, devant cette réappropriation qu'autrui revendique sur l'œuvre lorsqu'il en rit ou, au contraire, en extrait des miettes, il y a une certaine détresse des grands hommes et des artistes incapables d'accéder au bonheur tant l'œuvre prend de la distance vis-à-vis de l'expression initiale de son créateur : « Il se produit dans l'œuvre la contingence qui caractérise l'accompli ⁷⁶. » Le geste accompli prend un chemin autonome sur lequel il n'a plus d'emprise. Au lieu d'exprimer son créateur, le poème, comme le dira Mallarmé, échoue sur une grève contingente, à la manière d'un navire en papier parti à la dérive, recouvert de signes dont le hasard donne à lire tout autre chose que ce que l'auteur aurait voulu, suivant en cela une errance qui marque la détresse des temps modernes. Contre ce destin de l'œuvre, cette fatalité qui l'embarque malgré elle vers un sens contingent ne faut-il pas affirmer qu'il n'en est rien et qu'« un coup de dés, jamais, n'abolira le hasard » ?

C'est en tout cas cette détresse que Hegel aborde dans les pages consacrées à l'œuvre et à *la chose même*, de sorte qu'il nous faut reprendre toute la *Phénoménologie* en son mouvement de reconquête par lequel la lettre morte des œuvres, leur matériau renouent avec leur Esprit, avec le sens et la liberté qui les ont mis en branle. La *Phénoménologie de l'Esprit* passe à sa phase réellement active en reconsidérant chaque âge du monde dans ce conflit de l'Esprit avec la chose engendrée, exprimée par la figure du temps qui la ramasse mais encore la perd et passe vers une reconquête cruelle, risquée, caractérisant un temps nouveau. Le roman de Hegel est un récit dont l'histoire devient Historique en imprégnant le monde. Il n'est pas seulement conçu sous la forme de chapitres successifs mais de séries. Parvenu à sa véritable conscience de soi dans les choses, l'esprit doit reprendre tout ce mouvement, y revenir pour lui superposer le sens d'une Histoire plurielle, les moments d'une mentalité qui œuvre en silence. « Aux yeux de la *conscience de soi*, la chose ordinaire de la

75. *Ibid.*, p. 287.

76. *Ibid.*, p. 280.

certitude sensible et de la *perception* n'a donc maintenant sa signification que par elle ; c'est là-dessus que repose la différence entre un *objet ordinaire*, et une *Chose* comme cause, comme affaire de quelqu'un. La conscience y parcourra un mouvement correspondant à la *certitude sensible* et à la *perception*⁷⁷. » Mais à la différence de ces expériences antérieures, prises devant des matières apparemment données comme ce sel ou ce dolmen, elle y voit sa propre œuvre, une substance devenue éthique. Les choses ne seraient rien sans leurs interprétations et ces dernières dépendent du monde, de la société où elles adviennent comme telles. La conscience découvre dans les lois et les configurations culturelles sa propre signification à l'instar des grands hommes qui engendrent un monde, créateurs d'une œuvre à même la réalité sociale. Il sera question désormais d'une intrigue capable d'enchaîner ces œuvres, de circuler entre les époques, de les mettre en parallèle, d'y superposer des parcours en mesure de se recouvrir comme en gigognes ou en couches d'oignon. Des cercles dans un cercle non chronologique, pris dans un mouvement de rétrovision que Hegel qualifie de *Savoir Absolu* et qui vaut comme son Œuvre intégrale : coup de dès qui « n'abolira jamais le hasard » et où la liberté individuelle des initialisations devait d'abord se ressentir comme un crime.

77. *Ibid.*, p. 281. (Traduction modifiée.)

SCÈNE 4

DES CRÉATIONS SOCIALES

OÙ L'ON DÉCOUVRE *que ni Freud ni Lacan n'ont lu Sophocle jusqu'au bout comme Hegel en eut le courage, anti-œdipien mais aussi antipsychiatre avant l'heure. Où il apparaît déjà que Nietzsche et Hegel se sont rencontrés en leur approche du tragique tout comme de cette généalogie de la morale qu'ils entreprirent de concert. S'ouvre ainsi le rideau sur le nihilisme européen diagnostiqué par la Phénoménologie lorsqu'elle s'aventure dans les marges de notre société, au cœur du mal et de la culpabilité. Du Christ, il faut apprendre à entendre l'accent antichrétien tel qu'il se prononce quand Hegel en conçoit la mort pour faire renaître son crime dans la philosophie qu'il crée.*

L'Esprit

Avec Hegel, il n'est plus question de considérer l'Esprit comme une réalité seulement subjective enfouie au plus profond de la conscience, sous le creusement d'une intériorité inaccessible. L'Esprit ne relève pas essentiellement d'une recherche psychologique qui le traquerait dans ses retranchements secrets, participant d'un autre monde, supposé distinct du corps. Si l'Esprit n'est pas un os, ou un ensemble de fonctions cérébrales, il n'en reste pas moins objectif, inscrit dans les *choses mêmes*. Ni dans des objets comme ce morceau de sel ni même dans des produits tels que le blé, mais au sein d'œuvres humaines qu'il s'agit désormais d'envisager comme des choses immédiatement porteuses d'un sens qui se partage et donc nous réunit.

De toute évidence, les autres ne sont pas seulement des chapeaux ou des manteaux, montés sur des ressorts intangibles, moins certains que ma propre existence comme c'est le cas avec Descartes (et même, en un autre sens, pour Fichte où le moi reste dans une parfaite égalité avec soi). Ils sont déjà inscrits dans la logique intime de l'Esprit : un tissu dont la moindre perception a besoin pour seulement devenir visible. Que serait cette statue sans autrui pour la soutenir de l'œil, attester le volume de sa part cachée ? Derrière la statue, il la soutient de son assurance, assumant un point de vue possible partagé par l'Esprit universel tissé entre tous les regards ¹. Sans doute, celle-ci se

1. Jean-Paul Sartre redécouvrira ce problème du regard et de la perception. Jean-Paul SARTRE, *L'Être et le Néant*, Gallimard, Paris, 1943, p. 301.

voit-elle déchirée par le conflit des interprétations caractérisant le règne animal de l'esprit ou la lutte des intérêts différents qui nous opposent. Sans doute se verra-t-elle détournée du sens initial que son auteur avait voulu lui confier. Mais si elle devait rester seule devant son auteur sans pouvoir être lue par les autres, elle cesserait aussitôt d'exister. De même qu'elle n'existe pas pour ces pigeons qui s'y reposent comme sur un perchoir envers lequel ils manifestent la même indifférence qu'à une branche d'arbre. Dès qu'il est question de l'homme, il faut bien trouver une substance où ce dernier s'exprime, mêlée inévitablement aux autres. De cette concaténation de la chose et de la conscience collective, l'Esprit seul est en mesure de rendre compte. Ce dernier se rencontre donc bien mieux dans un monument que dans l'introspection qui fonde la connaissance de soi. L'Esprit est sur les murs d'une cathédrale ou d'un porche roman aussi sûrement que dans l'intimité d'une méditation solitaire sollicitant le recueillement.

Mise en perspective dans la substance même des choses et des œuvres, la conscience ne se place plus désormais sur le seul registre de la connaissance, interrogeant le statut épistémologique des règles qui rendent possible l'apparition d'une chose. Ce n'est plus seulement la faculté de connaître qui se trouve saisie par un tel processus. Mais ce n'est pas davantage la raison pratique si, comme chez Kant, elle se révèle seulement par le devoir ou l'autonomie du sujet. On se placera donc d'emblée sur un autre plan, esthétique, religieux ou même politique, c'est-à-dire, finalement, à même l'Histoire en laquelle la chose est impliquée, suivant en cela les divers moments dont elle se trouve pétrie, devenant entièrement spirituelle tout en restant cependant dure et solide comme un quartz, libérée déjà de la vie des individus morts durant son élaboration. L'essence n'est plus le moi simplement envisagé comme cogitation, elle est « l'essence réelle absolue qui se porte elle-même, et toutes les figures antérieures de la conscience en sont des abstractions² ». Jusqu'ici, on s'était contenté de réfléchir à la manière dont les choses se présentent autant du côté de la connaissance des êtres que du côté de la connaissance de soi tout en considérant certains modèles de l'action. Ce travail consistait en

2. PH. E., « L'Esprit », p. 300.

ceci que « l'esprit s'analyse, différencie ses moments et s'attarde à certains moments singuliers. Cette opération d'isolement en ces différents moments a l'Esprit à la fois comme présupposé et comme subsistance, ou encore n'existe qu'en lui qui est l'existence ».

On en était resté aux figures antérieures comme à des « structures phénoménales » distinguées d'après des formes rigoureuses mais seulement intellectives. Il s'agit désormais de passer de l'intellection à l'Existence, de la Raison à l'Histoire, du mouvement des figures à des moments saisis en leur devenir concret. Les moments que nous avons isolés jusqu'ici, selon des figures bien distinctes, peuvent donner l'illusion de l'Être, « l'apparence qu'ils seraient en tant que tels ; mais ce qui montre combien ils ne sont que des moments ou des grandeurs évanescences, c'est la façon dont ils continuent de rouler et revenir en leur fondement et essence ; et cette essence précisément est ce mouvement et cette dissolution des moments³ ». Il nous faut donc tout reprendre en renouant avec le fil de l'interprétation pour distinguer le même événement selon la pluralité de ses significations. Il nous appartient de suivre le mouvement d'existence qui a fait sortir toutes ces figures de leur posture, de leur immobilité tout en les poussant à s'opposer et se modifier selon la force du devenir. C'est la négation, le conflit des perspectives qui les poussent à la mobilité. Sous cette approche nouvelle de l'Esprit, « cette raison qu'il a » sera entièrement « regardée par lui comme une raison qui *est*, ou encore : la raison qui est effective en lui et qui est son monde, voilà ce qu'il est dans sa vérité ; il *est* l'esprit, il est l'essence *éthique effective*⁴ ». À partir de maintenant, il nous faut reconsidérer toutes les étapes abordées jusqu'ici en les prenant comme des « esprits réels », sociétaux, pris dans la pluralité des formations culturelles capables de multiplier les perspectives selon un cubisme et un déchirement négateur de toute identité figée. « Au lieu d'être uniquement des figures de la seule conscience, elles sont les figures d'un monde⁵. » On passera, en ce sens, de la *Cité grecque* au *Royaume de la culture* et de là vers le *monde de la croyance* puis de la *Révolution* en transitant par les *Lumières*

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*, p. 301.

5. *Ibid.*

jusqu'à toucher à l'époque de l'*Esprit certain de lui-même*. On peut considérer qu'à cette historicité éthique et politique se superposent encore d'autres formes d'Histoire, pour ainsi dire parallèles comme l'histoire de l'art et des religions abordées par Hegel à la suite de celle des mœurs.

Moments et figures

Hegel aborde l'Histoire selon des moments assez bien dégrossis mais toujours composés de figures hétérogènes. À l'intérieur du même moment, les figures sont fortement contradictoires en ce qu'elles ne se réunissent jamais sous un genre commun mais plutôt dans un temps, une ère historique où elles imposent leurs lignes, leurs traits selon un conflit très particulier pour chacune d'entre elles⁶. L'esprit n'est pas un genre au sens logique d'une unité distributive sans véritables différences internes. Ainsi, la cité grecque ou même l'Empire romain désignent chacun un moment singulier de l'Histoire. Mais ce moment ne se tresse pas de figures semblables, homogènes. Dans un moment de l'Esprit, il faut considérer différentes figures enlacées selon un entrelacs, un drame qui fait date et qu'on peut appeler assez justement un *Siècle*⁷. C'est le cas du siècle des Lumières concernant aussi bien le siècle d'une politique, d'une éthique, d'un art que d'une philosophie capable de penser toutes ses figures à travers l'idée de « liberté ».

Le *stoïcisme* constitue une des figures philosophiques caractéristiques du moment propre au monde romain. Mais le *scepticisme* va entrer en confrontation avec cette figure sans expliquer encore le statut juridique des personnes et des propriétés dont la teneur est d'avantage politique. Il faut donc considérer, dans chaque moment de l'Histoire, comment entrent en confluence des plans hétérogènes, ceux de figures dont la texture peut être sociale autant qu'esthétique ou architecturale. La rhétorique des Romains a une importance où le

6. La complexité du rapport moment/figure se trouve formulée dans la « Préface », PH. E., p. 46.

7. C'est l'idée hégélienne d'Alain Badiou. Alain BADIOU, *Le Siècle*, Seuil, Paris, 2006.

corps cesse d'être statue, s'incarne en une chair dont la consistance et l'assurance viennent remplir le vide, mais de manière rapidement devenue sceptique ou comique avant de sombrer finalement dans le retrait d'une conscience malheureuse annonçant le christianisme. Chaque moment montre une tresse superposant plusieurs figures, parfois parallèles, d'autres fois divergentes lorsque le christianisme à Rome est rendu possible par le statut juridique et anonyme des personnes pour fonder ainsi une religion devenue privée, intime, de l'ordre de la foi et de la prière. Mais ces figures – celles du christianisme opposé en même temps au paganisme – ne battent pas forcément au même rythme. Leur longueur d'onde et leur durée peuvent ne pas avoir la même extension et entrer en conflit, produire une toile d'araignée où chacune porte le masque de l'autre pour mieux l'ingérer ou en sucer la moelle. Un moment, c'est une sorte de séquence relativement stable mais qui peut soudainement basculer en profondeur, se creuser d'une niche accueillant une figure pour s'y tapir et entrer en guerre. Il désigne la stabilisation périodique de flux contradictoires dont s'empare une force selon sa ligne la plus dangereuse. Comment la figure du christianisme, dans un même moment, entre en concurrence avec une autre figure, comme celle du polythéisme qui la précède et même continue de cohabiter avec elle par la nuée de saints locaux, de martyrs adulés, de criminels hérétiques, voilà ce dont le Concept, tel que Hegel le conçoit, doit rendre compte.

En ce sens, Deleuze peut dire que « Hegel a défini puissamment le concept par les Figures de sa création et les Moments de son auto-position : les figures sont devenues des appartenances du concept, parce qu'elles constituent le côté sous lequel le concept est créé par et dans la conscience, à travers la succession des esprits, tandis que les moments dressent l'autre côté⁸ », celui de la substance dans laquelle vont se concrétiser et se réunir ces états d'esprit. Les figures manifestent donc les mouvements de la conscience, marquent des stratégies, des positions de *sujet* parfois violentes tandis que les moments sont des états incarnés dans une *substance* correspondante, *sujet* et

8. Gilles DELEUZE, Félix GUATTARI, *Qu'est-ce que la philosophie ?* Minuit, Paris, 1991, p. 16.

substance réalisant les deux ailes du concept, le nouage de l'esprit et du monde selon un âge ou une ère déterminés par la mise en intrigue de la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Il y a donc forcément des positions variées dans le cours chaotique et contradictoire des figures de la subjectivation, mais elles sont stabilisées et mises en ordre au niveau de leur substantivation sociale par la dialectique réfléchie des différents âges du monde. Cette dialectique est susceptible d'élaborer des périodes, des séquences périodiques qui, loin d'être établies selon une convention d'historien, se trouvent gravées dans des conflits réels, au point que Hegel va les appeler *Expérience*, expérience de la conscience⁹. Hegel n'est pas toujours très explicite sur cette périodisation expérimentale tant elle couvre l'ensemble du dispositif qu'il met en œuvre. On trouve cependant dans l'introduction une allusion à ce double niveau de l'expérience. Celle-ci se présente à nous de telle sorte « que [...] l'essence est autre chose que ce qui était l'essence pour la figure antérieure. C'est ce facteur [contradictoire] qui guide toute *la suite des figures* de la conscience dans leur nécessité. [...] La naissance d'un nouvel objet, sans que la conscience sache ce qui lui arrive, est ce qui, *pour nous*, se passe pour ainsi dire dans son dos. Il se produit *pour nous*, dans son mouvement, un *moment* de l'être en soi¹⁰ ».

Le livre de Hegel déploie deux plans dont la vitesse de composition n'est pas la même : la série déchaînée – conflictuelle – des *figures* agissantes dont nous avons conscience à titre d'événements et celle qui reprend à chaque section un autre point de l'interprétation : une reprise que l'acteur de l'Histoire n'aperçoit pas, ne sachant pas lire ce qu'il fait, ignorant le devenir qu'il ourdit. Cette ligne du sens passe « derrière son dos » comme la série plus lente, plus ample des *moments* dont l'historien-philosophe va reprendre le fil

9. La philosophie de Hegel est un empirisme et le concept d'expérience se trouve amplement développé à la fin de l'« Introduction » en termes de période conflictuelle.

10. PH. E., « Introduction », p. 89-90. Il s'agit là d'une traduction considérablement modifiée en tenant compte de l'intelligibilité du propos que vise Hegel. Nul doute à ce qu'on puisse retrouver toute cette ressource plastique des figures dans le livre de Lyotard sur le régime du figural (Jean-François LYOTARD, *Discours, Figure*, Klincksieck, Paris, 2002).

pacifié à l'envers, rétrospectivement. La toute première articulation de ce processus débute à l'époque de la tragédie grecque grâce à laquelle Hegel met en œuvre la figure d'un état d'esprit subjectif avec un moment, présenté comme un état de chose objectif et, pour ainsi dire, substantiel. C'est par ce nouage des deux plans, par cette *expérience* qu'il nous incombe de recommencer le chemin déjà parcouru.

La cité grecque

Il nous faut recommencer le récit selon un angle nouveau, tracer un cercle de plus, en revenir aux commencements, à la *certitude sensible*, à la *perception*, à l'*entendement*, mais du côté des attitudes, des mentalités qui viennent sous-tendre la *servitude* ou la *domination*, voire la *conscience malheureuse*, explorer « le monde », souvent inconscient, qui correspond à ces structures et sans lequel elles n'auraient pas même vu le jour. Il faut retrouver, sous les modèles théoriques de la conscience, sous les formes du savoir que le sujet impose à la réalité, la substance éthique, le terreau social, la figure des mœurs qui ont encouragé ces découpages, de manière différente à chaque moment de l'Histoire. Aucun moment ne recouvre les mêmes figures, ne réalise la même articulation d'un âge du monde avec la configuration d'une pensée. C'est la mise en œuvre de cet agencement, de ces constructions et déconstructions que Hegel confie à la vie de l'*Esprit*, au devenir de l'Esprit sous le nom de *Phénoménologie de l'Esprit*. Ce devenir ne relève pas seulement de l'organisation politique de la cité mais il advient encore dans la succession des monuments de l'art, dans les systèmes juridiques du droit, ou ceux du sacré, voire dans l'univers spirituel de la philosophie qui, elle seule, repense à chaque époque son sens, la manière dont s'entrelacent Science, Politique, Art et Religion.

Une telle reprise de l'Histoire des mentalités se fait donc d'abord en direction de la Grèce dont le mode de vie engendre la forme de la cité. Elle crée ce milieu éthique particulier dont le comportement est comme celui d'un organisme, d'un immense individu où chaque élément trouve sa place, une différenciation dont la forme est absolue, qui vaut pour elle-même, mais que l'État moderne en gestation

découvre également selon un autre système de valeurs. On ne peut pas penser, comme c'est le cas de Hölderlin ou même du jeune Schelling, que la cité grecque aurait à se réactualiser ou à connaître un *remake* en Allemagne, ou qu'elle serait inférieure à d'autres formes de la vie éthique. Elle n'est chez elle qu'à Athènes ou à Sparte et lorsque l'Esprit du monde migre vers d'autres horizons, c'est nécessairement sous des formes nouvelles. En ce sens l'histoire hégélienne n'est pas cumulative. Chaque moment de l'histoire est un moment singulier dont nous devons découvrir les figures pour ce qu'elles sont et non pas pour ce qu'elles annoncent. Leur forme possède une valeur *absolue*, n'est pas transportable ailleurs, dans un autre univers. L'Esprit doit découvrir à chaque fois d'autres modèles qui lui ressemblent ou s'en écartent selon une *logique* particulière dont le caractère est absolu en considération du moment de l'Histoire où elle s'exerce. Elle vaut ce qu'elle vaut et est ce qu'elle est selon une figure, des armes qui ne pourront pas vraiment renaître ailleurs, même si on peut éprouver de la nostalgie pour cet âge d'or. Venise n'est pas Sparte et l'État allemand n'est pas celui que la Révolution française a engendré, selon sa propre Histoire plus que par imitation des Grecs.

La cité grecque, avec son meurtre et ses crimes, constitue une singularité absolue par laquelle Hegel entre dans la marche de l'Esprit, dans la dialectique d'une Histoire à laquelle personne n'avait songé avant lui. Elle est habitée par une conviction aussi puissante que celle de la *certitude sensible* affirmant, avec Parménide, la belle unité de l'Être (l'Être, en ce qu'il est, est conforme à sa pensée). Dans un tel état d'esprit, il ne peut pas y avoir de scission entre la vie de l'individu, ce qu'il veut et pense, et celle du milieu éthique dans lequel il baigne. Mais ce bel ordre s'est bien délité, ce monde parfait des Grecs a sombré. Il faut reconnaître que sous la belle harmonie de cet âge d'or se trouvait refoulée une part nocturne, latente, une sorte de convulsion ténébreuse que nous montrent les histoires racontées au théâtre, les récits d'Eschyle et de Sophocle. La tragédie grecque a été très rapidement sensible à autre chose qu'à la belle unité : à des contradictions, à des crimes qui constituent sans doute la toile secrète, les fils invisibles de ce mode d'existence, sa trame inconsciente que Hegel met progressivement au jour.

Cette vie de la cité grecque – pacifiée seulement en apparence –, il faut en réaliser l'archéologie pour sonder, sous l'unité de l'individu et de la collectivité, les déchirures qu'elle refole comme le montre de manière remarquable l'analyse que Derrida fait de Hegel dans *Glas*, autour de la différence sexuelle dans la famille grecque¹¹. On comprend aisément que le milieu éthique n'est pas celui de la morale des modernes (*moralität*). Il s'agit plus d'une stratégie, d'une posture risquée dans un réseau de filins dont la toile n'est pas tissée mais hantée par d'étranges cadavres. Éthique, *Sittlichkeit*, offre une étymologie qui n'est pas très loin de *sitzen* et de *setz* qui veulent dire position, posture au sein d'une collectivité (*ethos*). Cette posture, ce *setzen*, correspond encore à ce qui s'impose, à des lois (*Gesetz*) qui sont immédiatement scindées en des régimes hétérogènes. Il faut distinguer deux fils pour composer cette toile, jouer sur des lignes dont le nouage ne va pas de soi. Ma position dans la cité se fait, d'une part, sous le regard de l'État qui prescrit des règles humaines susceptibles d'entrer en conflit avec celles que j'ai reçues de l'éducation et, d'autre part, sous l'hospice de la famille et des Dieux dont le regard sur ma posture n'est pas du tout le même ; l'un me prescrit par exemple de tuer à la guerre, l'autre donne du meurtre une image transgressive et impardonnable. Ainsi se déploie une araignée capable de marcher sur les deux axes et de prendre par la spirale ou par les rayons¹². D'un côté, Œdipe est bien roi mais, de l'autre, il est également celui qui tue son père et épouse sa mère... Et cet acte « garde caché en soi l'autre côté étranger au savoir [...], ne montre pas au fils le père dans celui qui l'a insulté et qu'il tue [...], ne montre pas la mère dans la reine qu'il prend pour femme¹³ ». Spirale et rayons finalement

11. Jacques DERRIDA, *Glas*, Galilée, Paris, 1974.

12. Voici comment Ludwig Feuerbach formule cette intuition de l'araignée : « Hegel nous conduit plus haut dans la classe des *Articulata* dont les insectes forment le moment supérieur. L'esprit de Hegel est un esprit logique, déterminé et je pourrais presque dire un esprit entomologique, je veux dire un esprit qui ne trouve la demeure lui correspondant que dans un corps avec beaucoup de membres proéminents et de nombreuses articulations. » (Cité par Alexis PHILONENKO, *La Jeunesse de Feuerbach*, Vrin, Paris, 2000.)

13. PH. E., p. 319.

s'embrouillent, ce qui paraît éthique en soi n'est plus ce qui se veut éthique pour soi : « L'ordre éthique est allé au gouffre ¹⁴. »

Famille anti-œdipienne

La vie sociale et politique – ou encore l'*esprit objectif* – ne constitue donc plus un domaine indigne pour la philosophie. Elle est aussi importante que les méandres de l'intériorité mis en œuvre du côté de l'*esprit subjectif* lorsque celui-ci se contentait de percevoir, d'éprouver et d'agir selon un ordre de rapports ou de figures que la conscience devait suivre pour parvenir à penser un monde cohérent. La philosophie se doit impérativement de découvrir de nouveaux objets, très différents du « je pense ». La *Phénoménologie de l'Esprit* est l'un des premiers ouvrages philosophiques à prendre au sérieux le monde éthique avec ses problèmes et ses notions spécifiques. C'est ainsi que la famille, par exemple, se trouve analysée par Hegel avec la même exigence que celle que Platon appliquait au problème de l'âme ou de la connaissance de soi. Il faut désormais s'aventurer en dessous même de l'histoire des Idées, vers les structures les plus sombres de la collectivité pour comprendre comment le monde grec a échoué selon des enjeux qui animent et détruisent peut-être toute société. Cette contradiction inconsciente est celle que Sophocle met puissamment en intrigue, notamment dans *Antigone* : une passion de la tragédie que Hölderlin, et plus tard Nietzsche partageront avec Hegel.

Il semble bien difficile de savoir à partir de quand l'homme peut prétendre à l'*Esprit* si, avec Hegel, on admet que ce dernier n'est pas donné tout fait, disponible à notre naissance comme ce qui nous attendait de toute éternité. Pour entrer vraiment dans le royaume spirituel, pour devenir esprit on admet sans doute qu'il faille se survivre. Cela advient au sein de la cité dans laquelle chacun se prolonge, subsiste par son action, par les traces laissées dans le souvenir collectif des œuvres ou des institutions. Mais, d'un autre côté, avant même de trouver à subsister dans l'espace social, l'individu avait bien reçu un nom à défendre pour marquer une provenance plus intime. On ne

14. PH. E., « L'esprit vrai, le souci des bonnes mœurs et de la coutume », p. 302. Nous retenons ici la traduction d'Hyppolite, plus tragique (t. II, p. 15.)

devient esprit, on ne conquiert une identité qu'à l'intérieur de la famille où on survit à soi par le sang, voire l'honneur du nom, plus durables que la vie individuelle. C'est en ce sens qu'il faut interpréter les paroles d'Ulysse : « Les hommes se lèvent et tombent comme les blés d'hiver, mais leur nom ne meurt jamais. »

Cette éternité se concrétise, à côté de noms comme celui d'Achille, dans des prises de position politiques au sein de la cité. Mais cela ne pourrait se faire sans la famille dont on porte le nom. Toute la question est bien de montrer comment la conscience individuelle entre dans un nouveau tissu par rapport à la vie animale, une substance universelle, une vie qui survole le moment contingent de la naissance et de la mort naturelles. L'esprit est effectif lorsque nous pénétrons un espace capable de prolonger l'existence factuelle nous caractérisant d'abord non sans ramasser notre vie de manière durable dans l'œuvre des institutions et l'honneur du nom que conserve la famille. Il n'y a pas d'autres survies ou d'autre spiritualité possibles que d'en passer par ce milieu offert depuis la cité et la famille. La famille nous offre une totalité vivante où un individu éphémère se conserve dans la succession des générations, sous un patrimoine commun qu'il défend et où continuent de résonner tous les morts qui la composent, un peu comme dans une urne contenant la cendre de tous les ancêtres. C'est là le commencement de l'esprit, le début de son Histoire.

Avec la famille, la mort perd sa contingence ou son caractère accidentel. Elle n'est plus la mort de l'organisme pourrissant au soleil, livré à la dispersion, à la désagrégation du vivant. Le culte des morts désigne une relève de la disparition naturelle des corps en une substance qui demeure, aussi dure qu'un sarcophage. Par son extériorité affligeante, la mort nous livre au déchi quètement, faisant de nous des choses de la nature offertes aux becs et ongles des vautours, aux crocs des hyènes¹⁵. La mort nous reprend à même la distribution universelle des éléments. Elle nous ouvre au mélange homogène de la décomposition. Sous sa faux, la conscience se perd ; elle est livrée aux échanges et dissolutions de la nature. Seule la famille sauve le mort de cette déchéance, le préserve de son existence de chose, livré en pâture à la sauvagerie des éléments. Il n'y a que dans la famille que le nom

15. PH. E., cf. p. 322 pour cette référence aux oiseaux et aux chiens.

subsiste, porte le sens et la conscience qu'un individu avait à propos de soi-même, continuant d'être, en tant qu'esprit, par les soins que les proches portent au mort en lui aménageant une place spirituelle. Aussi le souci de la sépulture peut-il être considéré comme un souci fondamental de l'humanité soustraite à la vie aveugle de la nature : « Le mort [...] est la singularité vide, un simple être pour autre chose [...] livré à toute espèce d'individualités basses et déraisonnables et aux forces [...] qui sont maintenant plus puissantes que lui [...]. » De ces dissections « qui déshonorent le mort, la famille l'en préserve [...] et marie le parent aux entrailles de la terre, à l'impérissable individualité élémentaire ¹⁶ ».

Cette mise à l'abri eu égard aux choses de la nature ne touche pas seulement le mort que la famille garantit de sa protection par les funérailles. Elle a lieu également selon le processus éthique de l'amour, la prolongation de la vie individuelle par la sexualité et la régénération des membres familiaux. Dans le cadre de la famille, l'amour perd sa nature violente, s'extrait du choix contingent qu'instaurait la lutte des mâles pour la suprématie. Il se déssexualise, se sublime sous la conquête d'une union plus subtile, étroitement liée à la cité. L'amour des parents se déssexualise d'abord par l'affection non génitale portée aux enfants, sentiment purement gratuit en ce que ces derniers ne donnent rien en retour, leur échappent constamment, devenant citoyens, détournés vers le peuple, pris dans les turpitudes futures de la cité, avec pour seul souci familial de garantir une sépulture à leurs aînés. Par les funérailles rendues, le souvenir des parents, habillés et lavés, embaumés ou même momifiés ¹⁷, cesse de valoir comme l'image d'êtres naturels. Ils sont préservés de leur nudité à travers le corps mort mis en bière, conservé sous l'aspect le plus propre laissant l'origine des enfants dans le secret. Le mort est habillé, parfumé, lavé de son sexe. Et sa progéniture, par ce travail aseptisé, n'est plus vue comme le résultat du jeu sexuel de l'homme et de la femme, ou comme le résultat de l'instinct duquel il fallait s'écarter, mais revêt l'image dénaturisée du mort, de son souvenir parfait.

16. PH. E., « Le monde éthique, la loi humaine et la loi divine, l'homme et la femme », p. 307.

17. Jacques DERRIDA, *Glas, op. cit.*, p. 163.

Il faut, par toutes ces barrières, que la famille interpose un écran vis-à-vis de la source vitale, « séparation par laquelle cette origine s'éteint¹⁸ » : une coupure qui la tarisse et ensuite seulement instaure un retour des enfants à l'occasion de l'inhumation ou du culte des morts. Alors, le parent, notre origine naturelle, ne demeure plus l'animal de chair et de sang, ourdi de désirs incestueux, mais rejoint l'image du mort conservée dans l'honneur du nom.

L'amour de la famille, ainsi déssexualisé, culmine non seulement par la place du mort, sous le masque lui prêtant un autre visage que celui de ses organes naturels, mais il se réalise selon sa plus grande perfection à travers la relation du frère et de la sœur, un rapport gratuit réalisant un véritable *corps sans organes*¹⁹. « Ils sont l'un et l'autre de même sang, mais ce sang est parvenu chez eux à son *repos* et à son *équilibre*. C'est pourquoi ils ne se désirent pas l'un l'autre, pas plus qu'ils ne se sont donnés l'un à l'autre²⁰. » La sœur cultive vis-à-vis de son frère une relation commandée ni par la sexualité ni par un sentiment naturel comme, par exemple, celui que manifeste la mère pour son fils. Ayant le même sang, ce sang parvient, dans leur amour, à une relation qui a perdu toute ébullition sexuelle. Il s'agit d'une relation pure impossible à fonder sur le plaisir de s'y contempler soi-même. Entre le frère et la sœur s'établit une reconnaissance mutuelle débarrassée de toute naturalité et de tout intérêt narcissique. Si une femme peut remplacer un mari défunt par le premier venu, si une mère obtient de lui un second fils, une sœur cependant ne pourra pas retrouver un frère, sauf à parler d'un demi-frère. L'autre, s'il venait soudainement à mourir, resterait, de ce fait, irremplaçable. Sa singularité contient l'esprit de la famille, et le culte de sa mort que la sœur prend en charge pourra donner de son nom une amplitude universelle, le sauver de l'oubli par une piété désintéressée, admiration sans réserve d'une sœur pour les œuvres réalisées par un frère dans la cité.

18. PH. E., p. 309.

19. Ce concept de Gilles Deleuze s'applique à merveille à la séquence que Hegel consacre au concept de famille essentiellement non oedipien sachant qu'Antigone, fille d'Œdipe, a tiré toutes les leçons de sa confusion, de sorte que son rapport au frère sera non naturel et sans avidité.

20. PH. E., p. 309.

C'est là la posture d'Antigone animée de contradictions qui auront raison de la société grecque.

Anti/gone

La tragédie de Sophocle caractérise le moment de crise où toutes les résolutions anti-œdippiennes, mises en place par l'éthique grecque, sombrent dans la confusion et une forme de pathologie. Il s'agit d'une histoire où parents, enfants, État, famille, lois divines, lois humaines s'emmêlent au point d'entraîner la destruction de la cité, de rompre l'écart qui tenait à distance les différentes composantes de la vie éthique. Quand la loi humaine et la loi de la cité s'emmêlent, quand la famille et le pouvoir se chevauchent, c'en est fini de la belle unité que seule la différence inflexible pouvait tenir en place. Le récit de Sophocle s'avère éminemment paradoxal, tortueux et particulièrement tragique. La part donnée au crime était inévitable dans ces conditions !

Deux frères jumeaux, sous la contrainte de leur ressemblance, s'entretuent pour le pouvoir, tout en mêlant les domaines les plus distincts²¹ : Polynice, aidé par l'armée des Argos, vient ravir le trône de Thèbes à son frère Étéocle. Celui-ci contrevient à un accord. Il refuse l'alternance politique prévue selon la confiance naturelle entre frères. Cette alternance aurait maintenu une différence éthique et respectée les accords dictés sous la confiance familiale. C'est là le premier incident capable d'activer le destin en transgressant ce que la loi de la famille interdit, elle qui évidemment n'autorise jamais aucun fratricide. Devant la mort de l'un des frères, le roi Créon est placé devant un dilemme : il doit réinstaller la différence rompue, maintenir l'écart dont la famille a tacitement établi la différence par une alternance promise au nom de la fraternité²². Ce rétablissement des parts, mêlées par la gémellité et le crime, Créon serait assez bien placé

21. *Ibid.*, p. 321.

22. Une différence, au sens de René Girard, qui montre dans *La Violence et le Sacré* (*op. cit.*) les méfaits de l'identification. Où il s'agit de tenir une harmonie différenciée au sein des masses éthiques : « L'ensemble est un tranquille équilibre de toutes les parties, et chaque partie est un esprit indigène qui ne cherche pas la satisfaction au-delà de lui-même. » PH. E., p. 312.

pour les réinstaller de l'intérieur en qualité d'oncle. Mais, en même temps, ce n'est pas l'oncle qui va prendre parole, c'est le souverain, et il lui faut préserver la loi de la cité de toutes les turpitudes familiales. Il lui incombe de réinstaurer les lois politiques, humaines contre celles, plus souterraines, de la famille. Créon, résolument, adopte une attitude « anti-œdipienne ». Il doit juger Polynice, son acte fratricide, en adoptant – sans se laisser infléchir par la famille – le point de vue de la Cité dont Hegel montre qu'il n'a pas moins de force et de légitimité que celui de la parenté.

Il s'agit de sortir du conseil des familles, des vengeances interminables qui s'y fomentent lorsque l'écart, la distance « anti-œdipienne » est rompue et qu'elle sombre dans le pathos. Sous ce rapport, Créon considère Polynice comme un traître à la patrie, même si son geste répondait à une injure d'Étéocle. Pour rétablir la justice, il interdit à sa dépouille toute inhumation, toute sépulture. Chose contraire aux lois de la famille dont nous avons vu qu'elles ont pour mission de veiller le mort et de l'arracher à la dispersion animale. Antigone, la sœur préférée de Polynice, fille d'Œdipe, va donc, en toute rigueur, s'opposer à cette décision, faisant couple avec son frère, couple non génital au nom d'un amour qui n'est redevable ni à l'instinct ni même au désir mais à un choix libre. Elle va donc jeter quelques poignées de terre sur le corps de Polynice réaffirmant le droit, pour la famille, d'honorer son *nom* défunt, de soustraire le cadavre à la nature, aux griffes et becs animaux. Prise en flagrant délit, elle se heurte à Créon et va chercher à introduire, dans l'État, le point de vue d'une autre loi, celle de la famille seule en mesure d'arracher le corps à la nature pour le transmuier un esprit. Par cette revendication, Antigone sort de son statut familial, s'oppose à Créon tout en effaçant la frontière nécessaire, l'écart bénéfique de la famille avec l'État. Elle réintroduit une identité dans la différence des ordres éthiques. C'est ce que Créon voulait éviter afin de rétablir la distinction entre politique et coutume, entre homme et dieux, cité et famille.

Contre Créon, Antigone réclame une justice qui provienne des Dieux, lois non écrites, placées au-delà de la contingence des décisions humaines. On voit bien que les lois à Thèbes ne sont pas les mêmes qu'à Sparte ou dans n'importe quelle autre cité. Elles sont relatives, propres à une géographie et à un territoire particuliers. Elles

n'ont qu'une valeur ponctuelle, valable à Thèbes mais sans intérêt dans une autre contrée. N'y a-t-il pas, au-delà de la justice étriquée des hommes, une justice universelle, absolue, qui ne connaisse aucune frontière comme celle du respect des morts ? Ne peut-on pas supposer qu'au-dessus des conventions, du droit positif, exercé dans le cadre rétréci d'une frontière, règne un droit plus ample, une attitude éthique que tout le monde puisse lire dans son cœur ? Ne pas enterrer son frère, l'exposer sur place publique aux vautours : n'importe qui peut immédiatement en reconnaître l'horreur, le caractère illégitime. Un tel geste ne peut pas se réclamer de la Justice. Or l'originalité de Hegel consiste à ne pas prendre parti entre légalité et légitimité, à montrer que la Justice, légitime dans le cas d'Antigone peut se penser également depuis l'autre côté, celui de la sentence de Créon s'efforçant de maintenir la différence, l'écart des masses éthiques.

Antigone sort de son rôle, de sa position, effaçant la différence éthique prescrite à son sexe. En prenant la parole, elle réinstalle la loi de la famille mais elle prend également position devant Créon ; elle injurie, comme le ferait un homme, ce que l'État a ordonné. Elle impose aux intérêts de l'État sa position familiale de sœur vis-à-vis d'un frère dont elle porte le nom et le souvenir. Voyant cela, Créon, depuis sa posture non familiale, lui dénie, en tant que femme destinée à la gestion de la maison, le droit de faire la loi et réclame pour elle la sentence de mort. Il la fait emmurer sous une grotte, la réintroduit dans l'espace intime de l'intériorité privée d'où elle n'aurait jamais dû sortir, transgresser l'enceinte immuable en perdant la mesure de sa place éthique. Créon, tout en étant son oncle et malgré son affection, a le courage d'adopter néanmoins la loi humaine, placée hors famille, cette loi fragile qui permet d'arracher la cité aux affaires familiales. Il endosse la noble posture qui consiste à condamner Antigone même si cette posture est criminelle du point de vue des pénates. Par là, Créon suit le parti d'aller à l'encontre de son intérêt, de son désir immédiat sachant qu'Eurydice, son épouse, va se suicider en perdant son fils qui lui-même a perdu Antigone. Créon reste seul, aigri, laminé par toutes ces morts survenues dans sa famille contre laquelle il a eu le courage de dresser les lois humaines, relatives

à un État autonome, posées en faveur de la liberté du droit humain contre les intrigues de la nécessité familiale.

Crime et culpabilité

La figure d'Antigone constitue le point nodal autour duquel la *Phénoménologie de l'Esprit* noue son intrigue et peut se constituer comme reprise créatrice, répétition rejouée de la ressource tragique, au point qu'il ne serait pas faux d'apercevoir dans le livre de Hegel la réalisation d'une tragédie moderne capable de dépasser la machination du destin, cette mécanique en passe d'entraîner toute action vers la culpabilité. C'est que l'opération, l'action débouchent sur un crime, nécessairement ! Cette vérité, cette nécessité nous est révélée par le conflit vécu entre Créon et Antigone, véritables personnages conceptuels dont Hegel est le premier à comprendre l'intrigue.

Quoi qu'elle fasse, Antigone ne peut échapper à la culpabilité. Être coupable est pour elle absolument inévitable. Si la loi de la famille arrache, par les funérailles, le cadavre à la décomposition naturelle, à la dévoration animale pour le faire entrer dans le souvenir du nom, si elle impose à Antigone, en qualité de sœur, le *devoir* d'enterrer ce frère (aimé en dehors de toute appropriation sexuelle), il va de soi qu'en obéissant à Créon, en acceptant sa décision, elle se rendrait coupable d'un crime odieux. Mais si, à l'inverse, elle ne se soumettait aux lois de la Cité, à Créon lui interdisant d'enterrer Polynice (ayant troublé l'ordre de l'État en supprimant Étéocle son jumeau), elle serait, par ce geste, coupable, criminelle au regard des hommes et du droit qui veille à l'ordre public. Soit Antigone se soumet à la famille et est coupable du point de vue de l'État, soit elle obéit à l'ordre de Créon et elle est coupable vis-à-vis de la famille. Or, il faut bien qu'elle fasse quelque chose, qu'elle agisse en un sens ou en l'autre. « Il n'est d'innocence que l'inactivité » mais cette inactivité ferait de nous « l'être d'une pierre »²³. Aussi, dès qu'Antigone prend une décision, celle-ci ne peut être que suicidaire, criminelle devant cette double contrainte éthique, ce *double bind* insoluble dont seule la folie peut la sauver comme Hölderlin l'a peut-être vécu à son tour à travers son entreprise

23. PH. E., « L'action mue par le souci éthique, la faute et le destin », p. 318.

de traduction de la tragédie grecque²⁴. Antigone, dans son faire, dans son agir éprouve la faute comme une fatalité, un destin tragique parce qu'inévitable. Impossible d'en sortir, d'échapper à ce nœud gordien. Quoi qu'elle entreprenne, elle est condamnée par l'un des deux camps, salie par l'une ou l'autre des masses éthiques.

Enterrer ou même ne pas enterrer Polynice : cela conduit à subir le courroux soit des hommes soit des Dieux et, dans les deux cas, la voilà entraînée vers une sortie absurde, odieuse, une fin pathétique. C'est également vrai de Créon ne voulant guère vivre un jour de plus, coupable devant sa sœur qui se suicide, ayant perdu sa fille tandis que le fils de Créon, à cause de lui, perd sa fiancée. Des deux côtés, cela finit mal : « Le mouvement des puissances éthiques l'une face à l'autre [...] n'a atteint son véritable terme ultime qu'en ce que les deux côtés ont connu le même déclin. Aucune des puissances n'a quelque privilège sur l'autre²⁵. » Peut-on envisager une intrigue susceptible de sortir de cette machine criminelle ? La *Phénoménologie de l'Esprit* n'est-elle pas la narration de l'Esprit errant et cheminant sur des voies dialectiques capables de ramasser les deux ordres de la vie éthique, les deux mondes, humain et divin, sans finir dans la folie mais sans dénier pourtant le jeu d'un certain *pathos* ? Hegel ne partage-t-il pas avec Hölderlin le projet de rejouer, sur un mode dialectique, le *double bind* constitutif du paradoxe de la tragédie grecque ? Alors le crime doit changer d'allure et de nature pour se porter ou s'importer jusque dans le concept... Mais cela, c'est toute une histoire, longue et pénible, que la pensée n'a pas encore prise en charge au travers de sa marche obscure.

L'Empire

La cité et l'importance de la famille désignent un principe de violence et de guerre impitoyables : guerre de Polynice contre Étéocle, querelle de jumeaux, mais en même temps conflit entre Antigone et

24. Le *double bind* est un concept créé par l'antipsychiatrie, notamment par Gregory Bateson, pour rendre compte de la schizophrénie issue de deux injonctions incompatibles.

25. PH. E., p. 320.

Créon dont la déconvenue autour de la place vacante du mort entraîne un appel à témoin, la recherche de la justice auprès d'autres cités. Il y a toujours des liens de parenté entre cités, des intrigues dépendant de l'un ou l'autre des lignages du sang comme le montrait déjà l'opposition d'Hector et d'Achille au sujet d'Hélène à l'origine de la guerre de Troie. Le monde Éthique est parcouru de conflits incessants ; la Cité a un destin où prévalent la vengeance, la ruine, conséquence de l'offense, la réparation des torts rendus, les honneurs brisés réclamant justice par les armes. L'Esprit trouve sa première manifestation dans la Cité et l'homme rompt avec son animalité par le culte du mort ; il se déssexualise dans des couples placés au-delà du désir, sous la relation immaculée entre frères et sœurs qui portent le véritable nom de la famille au-delà de l'intérêt particulier. Mais ce nom, comme celui d'Hélène, ne peut pas ne pas semer le désordre. Il contient des ombres et des fantômes, des revenants et des spectres au destin impitoyable. Il faut donc que l'esprit sorte de cette existence première, de ce terreau familial, qu'il se libère de la filiation par le sang, se débarrasse à la fois d'Édipe et d'Antigone.

L'identité de l'Esprit, porté par un individu, doit conquérir un autre statut que celui du nom de famille, de sa transmission par le frère, l'oncle ou encore l'époux. Sorti des réseaux consanguins, l'esprit cherche une autre ligne d'individuation, de réalisation, à la faveur d'une personne dont l'essence et la fierté proviennent de son statut juridique. Il s'agit là d'une fonction, d'un fonctionnariat totalement détaché de l'hérédité comme le montre l'Empire romain. Ses héros, ses noms (c'est éminemment le cas de « César ») ne reçoivent leur essence qu'au travers du service juridique ou politique qu'ils incarnent, ou par la place occupée parmi les légions ou les assemblées du peuple très éloignées de l'organigramme familial, du lignage par le sang. Cette dépersonnalisation ou, plutôt, cette personnalisation juridique complètement désolidarisée de l'organisation héréditaire de la famille repose sur la logique de l'Empire lorsque la personne ne possède plus de personnalité sinon au travers de l'appartenance politique, immense « corps sans organes » en lequel elle s'intègre en dehors de toute parenté mais reçoit en retour un domaine, une rente ou une propriété privée. Dans ce système des propriétés, c'est l'amitié

qui – comme chez Sénèque – prévaut sur l'amour pratiqué au niveau de la famille.

L'État romain sort de son rang ethnique et éthique pour conquérir un vaste territoire capable de mêler des peuples très différents, des propriétés sans aucun lien de filiation, reçues non pour héritage mais de la fonction exercée au sein de l'Empire. En recevant une rente ou une propriété relative aux services rendus, le statut de l'individu devient juridique. Il devient l'expression d'une fonction dont le fils ne saurait reprendre nécessairement le flambeau. La personne assume une charge, un masque vide porté par nomination, titularisation. L'Esprit se désincarne, perd son identité ; il est pris dans une substance sociale où le statut du sujet n'est plus qu'une fonction dans un ensemble mécanique, une machine finalement nommée *Empire*²⁶. C'est là « une *identité* dans laquelle tous valent – comme autant de *chacuns* – pour des personnes²⁷ ». Et par personne, il faut réentendre qu'il n'y a *personne*, si ce n'est « cette unicité vide de la personne [...], existence contingente, ensemble de faits et gestes sans essence qui ne parviennent à aucune consistance²⁸ ».

Il n'y a plus de réelle subjectivation dans un État au regard duquel l'individu, comme personne, se défait de son nom familial pour n'incarner qu'un chiffre, un nombre, un numéro de matricule tandis que les liens sociaux se défont, s'atomisent selon une forme d'amitié nomade, de liens passagers, très instables, modifiés au gré des campagnes militaires ou des fonctions que les individus sont amenés à exercer. Il ne s'agit là que d'une « universalité formelle » et « elle ne leur est plus immanente comme esprit vivant : la simple et pure compacité de son individualité a explosé au contraire en une multitude de points²⁹ ». L'Empire est bien une multitude mais comme un gaz qui répartit ses atomes de manière statistique dans un espace sans

26. Cette machine est abordée sous son aspect mécanique dans un texte de jeunesse de Hegel (Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *La Différence entre l'imagination grecque et la religion positive chrétienne*, Nohl, Tübingen, 1907, p. 221.)

27. PH. E., « Le statut juridique », p. 325.

28. *Ibid.*, p. 327.

29. *Ibid.*

identité³⁰, ensemble d'individus moléculaires, « dur et cassant³¹ », fragmenté par « la fuite de chacun hors de l'effectivité », pris sous le repli de la propriété et la considération stoïcienne du retranchement, de l'enclos au sein « des choses qui dépendent de nous ». Quant au lien social, il n'est plus que rhétorique, inscrit dans le talent des rhéteurs sceptiques, aux paroles vides et aux gestes d'orateur : « Verbiage confus du négatif qui erre d'une contingence de l'être et de la pensée à l'autre, les résout, certes, mais tout aussi bien les réengendre dans l'autonomie [...] de la conscience³² », autonomie insulaire, resserrée sur soi, perdue en la solitude des provinces et des dépendances secondaires.

On comprend que Hegel ne reconnaisse aucun Esprit au statut juridique de la personne et que « désigner un individu comme une personne est une expression de mépris³³ ». L'Empereur lui-même ne fait qu'exprimer ce vide immense, aux bords fluctuants, dans lequel ne circulent que des atomes juridiques ne lui prêtant aucune consistance, disparaissant aussi facilement que le brouillard ou la fumée, sans nulle individualité solide qui puisse lui témoigner amitié stable ou fidélité durable. Il n'est plus qu'un « soi-même solitaire, inefficatif et sans force³⁴ ». C'est là le régime d'une conscience malheureuse, étrangère à elle-même, incapable de se lier durablement au monde dont elle se retranche. Elle n'est qu'une valeur juridique, le masque d'une fonction, le chiffre d'une activité rhétorique. Il faut donc attendre un autre monde pour voir surgir l'Esprit dont nous voyons bien qu'il se désolidarise de la vie publique authentique. La *Phénoménologie* tient le lecteur en haleine en racontant une histoire dont les rebondissements semblent difficiles à clore sur une fin heureuse. La chose paraît interminable, différée en une répétition affectant l'écriture de Hegel dans son art de dénouer l'intrigue en laquelle s'est constitué l'Occident. Nul doute que le christianisme qui prend son essor à Rome trouve sous cette logique stoïcienne de

30. On pourra rapprocher cette multitude de celle d'Antonio Negri et Michael Hardt. (Antonio NEGRI, Michael HARDT, *Empire*, 10/18, Paris, 2004.)

31. PH. E., p. 326.

32. *Ibid.*, p. 327.

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 328.

l'Empire une bifurcation et un terreau qui vont lui permettre de prendre une nouvelle allure.

Errance

Comment sortir de l'atomisme social qui pulvérise les individus en une multitude difficile à faire tenir ensemble ? Comment abattre les murs de la propriété privée et de cette fausse personnalité, retranchée de toute substance, que nous confère le statut seulement juridique, fonctionnaliste, de « personne » ? Ne fallait-il pas, pour s'évader de ce confort apparent de propriétaire (donné par un droit abstrait), se départir de soi et laisser tomber son indépendance, son refuge illusoire tout en refusant la possibilité de se retrancher en son for intérieur ? Ne fallait-il pas, de la même manière, abandonner la famille, suivre le chevalier errant, l'esprit noble qui quitte le repos de ses possessions, se faisant très jeune déjà le Page d'un autre et, finalement, le serviteur de Dieu ?

Cette aventure par laquelle l'individu refuse de se reconnaître simplement comme fonction dans un empire se produit selon une forme erratique, une espèce de voyage initiatique dont la violence est celle d'un véritable abandon de la niche : une sortie hors du soi conduisant à une perte de son essence, un délaissement de sa personnalité qui est le plus souvent un simple masque, le numéro qualifiant les pensionnaires de l'État de droit romain, chacun suspectant chez l'autre la possibilité d'une méconnaissance, d'un complot dégénérant en une méfiance universelle, chacun cherchant la protection d'un code anonyme ou même d'un nom d'emprunt. Suppléer aux façades et à la politesse de l'Empire réclame une nouvelle amitié, celle du lien vassalique où l'autre vaut toujours plus que soi-même. On constate, sous ce rapport, un véritable écrasement du soi, de son retranchement privé, et cela se fait sans doute au nom de la croyance en un autre monde, un au-delà en quête duquel celui qui cherche à fusionner avec l'Autre va passer sa vie. Mais devant cette difficile assimilation se réinstalle un sentiment d'abandon, une conscience malheureuse dont la misère montre la distance, la brisure séparatrice rejetant son voyage à l'infini. Alors « le présent a immédiatement son opposé en son *au-delà* [...] de même que cet au-delà a son opposé en l'ici-bas qui est

son effectivité devenue étrangère à lui-même³⁵ ». Le monde d'ici-bas se sépare de son sens comme s'il fallait rendre à Dieu ce qui est à Dieu et à César ce qui est à César. Ne faut-il pas chercher à résorber cette dichotomie, fuir ce monde par la profondeur de la *foi* mais en même temps s'accommoder du présent effectif sous l'acquisition de la *culture* que va réaliser cette quête de soi ?

Dans « la fuite³⁶ » parfois malheureuse hors de la propriété et de son intimité de façade naissent une forme de subjectivation chevaleresque, une pérégrination ou un souci de se rendre étranger que Hegel aborde de manière fort allusive, à mots couverts pour rendre compte de l'éclatement de l'espace féodal initial, impossible à clore même par un Roi. « Rien n'a un esprit fondé et immanent en lui-même, mais tout est hors de soi, dans une instance étrangère – l'équilibre du tout n'est pas l'unité demeurant chez soi-même et l'apaisement de son retour en elle-même, mais repose sur l'étrangement de l'opposé³⁷. » Il y a, avant la naissance de la monarchie qui fait suite à la chute de l'Empire, un réseau de liens, d'hommages révélant un moment de subjectivation au sein duquel l'individu cherche un nouveau statut, surgi d'une inquiétude absolue qui passe par des phases complexes d'acculturation en mesure de le relier à une forme de société finissant par prendre consistance mais pour se durcir inévitablement dans l'absolutisme caractérisant l'échec de cet univers erratique.

Il y a pourtant eu là, par ce monde déchiré, l'expérience d'une éducation sévère, cette dure extériorisation conjuguée de la culture et de la foi poussant l'individu hors de ses retranchements jusque dans l'exode des croisades qu'il nous faut à présent envisager selon la structure même de l'Ancien Régime : un détournement, une cassure de soi que le siècle des Lumières va contester, ramenant l'Esprit sur terre, redonnant à l'individu la force de disposer de lui-même au lieu de se chercher au-delà de soi.

35. *Ibid.*, « L'esprit se faisant étranger à lui-même », p. 330.

36. C'est le concept essentiel à cette étrangeté, p. 332.

37. PH. E., p. 331.

L'acculturation

S'acculturer consiste à rompre avec ses certitudes sécurisantes pour s'ouvrir à l'Autre, à l'Étranger. C'est précisément ce mouvement de dépossession de soi, de ses évidences et protections reçues, que Hegel appelle Culture. Il n'y a pas de culture qui ne soit en même temps négation de soi, de ses territoires et convictions intimes : un *étrangement*, un mouvement pour s'ouvrir à la différence, en capter les flux, emporter sa toile afin de changer de niche. Nul droit *naturel* ne vaut, à cet égard, qui soit reçu et suffise à rendre compte de ce que nous sommes ou de nos dispositions acquises. Toujours, il est nécessaire d'abandonner le terrain, de partir vers l'ailleurs et le lointain.

Il y a ainsi une forme d'aliénation, d'inquiétude propre à tout mouvement de culture, une façon de prendre de biais, de marcher par les côtés comme une araignée change de fil en tissant un ensemble. Aller au-delà, quitter la forme première des données familiales ou le lignage de l'hérédité, constitue le grand mouvement médiéval des voyages, des pèlerinages en même temps que de l'ascèse monastique où l'enfermement lui-même est déjà une fuite, un oubli de soi dans la prière mais tout autant dans l'étude. « L'existence de ce monde [...] repose sur le mouvement dans lequel cette conscience de soi se défait de sa personnalité et l'aliène, et ce faisant produit son monde et se rapporte à lui comme à une terre étrangère et lointaine dont elle aura désormais à faire la conquête³⁸. » La personnalité, le geste exaspéré de nos propres biographies ne peut motiver aucun acte culturel, quel qu'il soit, et la philosophie reconnaît depuis Platon que l'esprit attentif ne s'adonne guère au nombrilisme d'une conscience qui se glorifie, jouissant de sa notoriété, mais, au contraire, s'efface devant l'Idée dont elle se fait la médiation, posée devant une vérité impersonnelle accessible seulement quand s'effacent les prétentions de celui qui parle, non sans libérer ainsi une faculté très peu individuelle nommée *contemplation*.

Il a bien une acculturation à une substance autre et « le renoncement à l'être pour soi est lui-même l'engendrement de l'effectivité³⁹ » lorsque

38. PH. E., « La culture et son royaume de l'effectivité », p. 333.

39. *Ibid.*

la conscience se laisse porter par une exigence d'universalité, une visée plus ample qui la désolidarise de soi, la rend étrangère, toute différente de ce qu'elle était sous la particularité de la personne privée. On peut bien sûr admirer l'individu qui touche à ce point de rupture, à ce « pas au-delà », pour parler comme Maurice Blanchot⁴⁰, mais cette reconnaissance, cette notoriété n'est que le résultat de son héroïsme devant la mort, de la formation par laquelle le détachement de soi séduit ceux qui sont portés par un même désir, aspirant à devenir autres, à différer leur propre « essentialité » au lieu de se couler dans la réputation d'une personnalité abstraite, donnée sur le papier.

Impossible de confondre la *culture* avec une simple manière, avec un renom institutionnel dont Hegel, à l'époque de la *Phénoménologie* ne bénéficie pas, étant plus ou moins rejeté par l'Université. La réussite personnelle n'est de toute manière que particularité, une « espèce » de vaine prétention, le mot espèce étant en français, « de tous les sobriquets, le plus redoutable car il désigne la médiocrité et exprime le plus haut degré de mépris⁴¹ ». La culture, comme c'est déjà le cas de l'esclave qui s'éduque en travaillant pour un autre, semble habitée par un vent plus puissant, une tourmente qui jette le moi en pleine mer et le délaisse devant l'universalité de l'abîme dont ni une profession ni une considération mondaine ne sauraient l'extraire. Ce mouvement que Hegel nomme *Entfremdung* signifie, mot à mot, se rendre étranger, réaliser une forme d'« étrangement » que Hyppolite traduit par le néologisme « extranéation ». Seule la culture pourra sonder cet abîme et s'en emparer dans une forme de « violence » pour soi qui est force, « énergie de caractère » ou, pourquoi pas, volonté de puissance⁴², créant ainsi depuis ce propre fonds un autre monde, une substance inédite, tout en ignorant encore qu'ils proviennent de nous. Il était inévitable qu'en même temps ce mouvement de culture dangereux ait à produire ses propres stabilisateurs. Sous la tourmente du dehors, des fils plus solides vont reconstituer une niche *éthologique*, un *ethos*, des axes *éthiques* grâce auxquels on peut prendre

40. Maurice BLANCHOT, *Le Pas au-delà*, Gallimard, Paris, 1973.

41. PH. E., p. 334. Hegel cite ici *Le Neveu de Rameau*.

42. *Ibid.*, p. 334. Il nomme le mouvement inverse de la particularité et de l'honneur sur papier comme « quelque chose d'impuissant ».

possession du milieu étranger en le quadrillant. L'acculturation va nécessairement induire une morale, pour qualifier ce dehors et le rendre supportable, des valeurs considérées comme absolument « bonnes » par opposition aux « mauvaises ». Alors, s'institue une forme de jugement dont Hegel va produire la généalogie et montrer le caractère illusoire.

Par-delà le bien et le mal

L'originalité de cette généalogie est qu'elle ne fonde pas sa morale, comme c'était le cas avec Kant, sur le pur sentiment du devoir mais qu'elle trouve son origine dans le jeu des puissances économiques et de leur régulation politique (parfois impossible). La perception du bien et du mal demeure inséparable d'un *intérêt* d'abord très physiologique, un appétit imposant ensuite la nécessité d'articuler ce qui nous attire, à titre privé, avec l'intérêt de tous : volonté particulière devant volonté générale, société civile en regard de l'État... Cette articulation pourrait trouver dans le devoir kantien son point nodal puisqu'il s'agit d'un sentiment à la fois individuel et pourtant relatif à tous. Mais Hegel rompt avec cette conjonction, fictive à ses yeux, pour considérer, en dehors de toute vertu, la relation entre politique et économie. Le pouvoir de l'État et la richesse des propriétés correspondent aux deux réalités objectives du monde qu'il analyse, à l'esprit des temps modernes annoncé par la Renaissance où le marchand doit s'établir en un lieu consolidé par la protection des cités non sans que les forteresses s'ouvrent au monde lointain des individus rêvant de soie, d'épices et d'or. Il est certain que la force aveugle de l'argent (jugée hâtivement comme vile), supposé sale, réalise des œuvres et des monuments raffinés. On ne peut pas en dire autant des intentions supposées plus nobles ou des restrictions d'une idéologie portée par des vues parfois très étriquées comme le montre par exemple Voltaire dans le portrait rigoriste qu'il fait des *quakers* durant son séjour en Angleterre et dont il ne reste que très peu d'œuvres collectives malgré les bonnes intentions affichées.

Les villes allemandes – un peu comme Bruges ou Venise – se sont développées le long du Rhin sous la houlette des voyageurs, de l'errance médiévale, d'une circulation, d'un brassage dont aurait

transpiré une écume impersonnelle et comme une part maudite. Mais quand les marchands ou l'argent se retirent, l'art aussi disparaît comme s'il y avait une dépense impersonnelle, une universalité de l'argent bien moins étroite que les revendications de la morale ayant plutôt tendance à freiner l'exubérance des créateurs, des amateurs, des artistes, des mécènes... Il y a une vision grandiose de celui qui fait construire un palais placée au-delà de lui-même, suivant en cela une espèce de générosité prélevée sur la mesquinerie de l'intérêt le plus vil. Il y a une force aveugle des richesses, quelque chose d'anonyme, une folie constructrice fondée sur une visée sans odeur, plus générale que la vision restrictive de la morale et qui peut manifester le plus grand désintéressement tandis que les intentions droites sont parfois très réductrices vis-à-vis des expressions culturelles. C'est la lecture d'Adam Smith qui inspire, en arrière-fond, l'analyse que Hegel consacre à la morale ou à la politique et dont il cite, dans ses travaux de jeunesse, le livre *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, traduit en allemand par Garve dès 1796.

Adam Smith, en se demandant comment survit une société gouvernée par l'intérêt égoïste, par l'accumulation des richesses en des poches personnelles, trouve à l'œuvre, sous l'appât du gain, une main invisible dont les effets se font sentir dans le silence, dans l'ombre, une sorte de « main verte » servant une cause universelle dont l'individu n'a pas conscience. C'est là une « ruse de la raison » dont nous avons déjà vu la dialectique inconsciente dans la *Phénoménologie*⁴³. Il y a une confluence des deux penseurs au sujet de la morale (qui ne peut pas être réduite à une influence) relativement à la nature d'un concept propre au mouvement pragmatique : le devenir au lieu de l'éternité présumée de partages supposés rigides. La morale n'est pas placée au-delà des intérêts, de l'appétit, dans le ciel immaculé des Idées éternelles. La perception du « bien » et du « mal » dépend du point de vue qu'on adopte, de la figure qu'on envisage selon le mouvement, plus complexe, du Concept lorsqu'il rapporte l'individu à la

43. Selon Adam Smith, « l'individu est conduit par une main invisible à remplir une fin qui n'entre nullement dans ses intentions ». ADAM SMITH, *La Richesse des nations*, t. IV, Flammarion, Paris, 1999.

collectivité, le sujet à la substance suivant une variation aussi échevelée que celle des quatre éléments dans le monde de la Physique⁴⁴.

Il faut avec Hegel prendre en compte une physique de la morale, une physiologie des vertus conçue selon leurs rapports élémentaires. De même que le mal touche ce qui est supposé bien, le bien peut s'observer à l'intérieur d'un mal commis. La part du bien, dans le mal, l'excès du bien prélevé sur le mal présentent des degrés, des seuils que la morale abstraite ne saurait prescrire du haut de sa suréminence tranchée. Le bien est trop facilement saisi du côté de l'immuable, de la simplicité des lois tandis que le mal déchoit dans l'instabilité transgressive des convoitises individuelles lorsqu'elles mettent tout en désordre et en devenir, « processus absolu de dissolution continue de l'essence [...]. Mais ces notions simples de Bien et de Mal sont tout aussi immédiatement rendues étrangères à elles-mêmes⁴⁵ ».

Il serait plus opportun de considérer leur articulation comme des moments caractérisant une composition de faits objectifs. Dans cette physique, on verrait s'affronter des états conflictuels, par exemple ceux d'un jugement modulable entre exigences de la cité et enjeux économiques. L'œuvre, la chose même, l'institution bénévole que désigne l'État ne demeure pas du tout indépendante de cet autre versant que constitue le fourmillement infini des querelles, des rivalités, des concurrences où se trouvent brassées les activités les plus divergentes de chacun, de sorte que cette œuvre immaculée de la vie publique « est immédiatement l'opposé d'elle-même : richesse », étant entendu que « chacun dans sa jouissance donne à jouir à tous, travaille tout autant pour les autres que pour soi [...] et que tous travaillent pour chacun⁴⁶ ».

Si, dans un premier temps, on pouvait considérer que le bien se place forcément sous l'aspect universel du désintéressement ou de la soumission à la substance publique, à la volonté générale anéantisant les intentions mauvaises du désir particulier, de la jouissance, on peut cependant considérer cette répartition morale d'un autre point

44. PH. E., p. 335.

45. *Ibid.*, p. 336.

46. *Ibid.*, p. 337.

de vue, plus fin, plus moléculaire, et qui n'est pas pour autant immoral mais participe simplement d'une nouvelle règle de répartition, pour ainsi dire inconsciente. Devant la dureté du pouvoir et de la substance publique, l'individu « se réfléchit donc en lui-même ; ce pouvoir est pour lui l'essence oppressive et le mal [...]. La richesse, en revanche, est le bien, elle tend à la jouissance universelle, elle s'abandonne et se donne de la peine en procurant à tous la conscience de leur soi-même [...]. Elle est en soi bienfaisance universelle [...] qui est de se communiquer à tous les individus singuliers et d'être un donateur à mille mains⁴⁷ ».

Partout, sous l'effet de la jouissance, on voit s'édifier des milliers d'actions bigarrées, vues de près, mais dont la masse présente la confluence d'une œuvre collective et l'établissement d'un monde aussi surprenant que Venise flottant sur l'eau. Il y a sans doute une morale supérieure qui n'est donc pas seulement du côté le plus désintéressé sachant que « bien et mal » entrent dans une dialectique dont il est impossible de fixer les partages de manière durable. Le bien et le mal échangent leurs déterminations dans un conflit qu'il faut désormais saisir suivant une perspective « extra morale » ou « supra morale », plus riche, plus profonde que la rigidité du devoir et de l'obéissance qui ignorent l'origine peu glorieuse de leurs prescriptions.

Conscience vile, conscience noble

À considérer les valeurs établies du point de vue historique et en abandonnant les vœux pieux de la morale, on voit que les choses sont tout autres que ce qu'elles devraient être du point de vue strictement puritain qui confond trop souvent avec des faits les simples préjugés de la croyance. Saisie en son histoire, la « conscience noble » cesse d'être un caractère idéal. La noblesse se montre en phase tout autant avec le pouvoir qu'avec l'économie et se sent à l'aise dans la gestion des affaires publiques comme dans celles de la vie privée. Elle est à cheval sur la conduite de l'État exigeant le sacrifice de soi, mais intéressée encore à la fructification du patrimoine familial, à sa

47. *Ibid.*, p. 339.

puissance économique. Il y a du côté de la conscience noble une capacité à déchiffrer les codes de la vie publique sans sacrifier la richesse que lui procurent ces activités pratiquées du côté de la société civile. On pourrait donc penser que toutes les valeurs et innovations proviennent de cette conscience dont se réclame la noblesse...

Mais aussi conservateur que puisse parfois nous paraître Hegel dans ses analyses politiques, force nous est de reconnaître qu'il place tout ce qui est dynamique et créateur du côté de la « conscience vile » ! Il n'y a rien de révolutionnaire dans la conscience noble tant elle respecte un pouvoir qu'elle cherche à prolonger en conformité avec son intérêt et les avantages perçus en retour. Elle reste finalement une forme d'esclavage sans révolte tandis que la conscience vile manifeste ce qui dans une soumission apparente peut soudainement se muer en négation de la faiblesse, négation de sa négation nous amenant à distinguer, en cette figure célèbre de la subordination, sa valeur d'insoumission insurrectionnelle. Le crime est de cette nature. Il enveloppe sous le visage de la soumission une révolte en train de prendre sa véritable ampleur tandis que le maître se montre de plus en plus craintif dans ses manifestations d'autorité. Il serait inexact de ne percevoir dans la posture de l'esclave, telle que l'envisage Hegel, qu'une seule réalité homogène. La conscience noble, la noblesse et l'aristocratie sont autant esclaves qu'un serf. Mais ce sont là des esclaves qui s'ignorent, dont l'esclavage n'est pas reconnu comme tel, dont les bassesses et les flatteries sont bien plus « viles » que celles des « vilains ». Il y a donc bien des nobles qui vont se supprimer eux-mêmes dans leurs privilèges présumés, en premier lieu, sous le langage de la flatterie et les bassesses pratiquées pour la richesse qu'un monarque va faire refluer vers eux jusqu'à les étouffer. C'est là l'esclave qui s'ignore, se supprime lui-même dans son esclavage, par épuisement et extinctions des passions, des puissances affirmatives animant son vouloir vivre. Mouvement de fatigue, tarissement de toute création auxquels Hegel consacre de longues pages, assez complexes à déchiffrer.

Tout au contraire, la « conscience vile » se montre capable de rejouer la dialectique du maître et de l'esclave, de la relancer selon une créativité que Marx saura noter dans sa lecture de Hegel, lorsque la soumission, le service dans lequel elle exerce sa force de travail vont la conduire à rendre le maître dépendant des travaux du valet.

L'esclave, tel que la conscience vile en incarne le portrait, n'est donc pas celui qui s'éteint par inaction et de manière réactive. Il ne désigne jamais l'incarnation de la faiblesse mais est dépositaire d'une volonté de puissance issue de ce qui apparaît de plus vil en lui, son état de dépendance et d'abandon de tout honneur. Mais, en ayant renoncé à cette attitude morale caractérisant l'honneur et la flatterie, il se manifeste comme activité réelle, force de production effective capable de faire trembler le pouvoir, portant ainsi la société vers une nouvelle configuration politique, une gestion nouvelle des richesses.

La conscience vile « voit dans le pouvoir du souverain une entrave et une oppression de l'*être pour soi* et, par conséquent, hait le souverain, n'obéit qu'avec une sourde malignité et est toujours prête à bondir en état de révolte – de la même façon que dans la *richesse*, par laquelle elle parvient à la jouissance de son *être pour soi*, elle ne considère que le décrochage par rapport à la substance durable en ne parvenant, par elle, qu'à la conscience de la singularité et de la jouissance périssable et [...] quand disparaît la jouissance, ce qui est en soi devient chose suffisamment disparaissante pour qu'elle considère que disparaît aussi son rapport au riche⁴⁸ ». Le vocabulaire utilisé montre que cette intrigue de la « conscience vile » doit également épurer la malignité de ses haines et découvrir ainsi, dans son rapport à la « conscience noble », ce qui ne disparaît pas, ce qui, en elle, ne l'étouffe pas quand elle trouve dans ce langage, transmis par la noblesse, le moment de sa relève. Elle doit se faire suffisamment araignée pour vivre de son cadavre exquis, faire que sa toile ressemble à la mouche qu'elle va prendre, calibrée exactement en fonction de la corpulence de l'ennemi. Cette dialectique est suffisamment intéressante – par contraste au privilège accordé par Kojève au rapport du maître et de son esclave – pour que nous choissions de lui consacrer quelques mots.

Une mort symbolique

La conscience noble – mais c'est aussi vrai de la conscience vile qui ne s'en distingue pas vraiment, incarnant l'un de ses couloirs les plus

48. *Ibid.*, p. 341. (Traduction modifiée.)

obscur (« une embuscade secrète de l'intention particulière⁴⁹ ») – s'effectue entièrement dans le langage historiquement avéré de l'époque féodale. Elle est d'abord un pacte, un hommage vassalique noué à travers la parole confiée par la bouche – le vassal étant considéré comme un « homme de bouche⁵⁰ » –, non seulement pour le baiser qu'il donne dans l'acte d'adoubement le liant à un autre, mais encore par la promesse qu'il formule oralement, en sa langue qu'il tient jusqu'au bout. C'est là le véritable service, une promesse tenue jusqu'à la mort. Ce n'est plus le service muet de l'esclave mais celui, éloquent, de la chevalerie. Nous avons quitté la terre de l'esclave muet en direction d'un être dont la promesse est orale, dont le service montre l'engagement. Le pacte d'adoubement de l'hommage vassalique consiste à perdre sa vie au nom de l'homme à qui l'on promet fidélité. Il s'agit d'une aliénation anéantissant les vues individuelles, une mise à mort de ce prestige d'être simplement pour soi sans appartenir à un autre. Mais cette mise à mort du moi privatif n'est pas actée sous un geste mettant un terme à la vie. Elle ne se trame, ne se joue généralement que dans la parole donnée et sous le rituel de l'hommage vassalique, symbolisé par l'épée mise sur l'épaule, au niveau de la nuque. La mort n'est que promesse et la véritable perte de soi, la véritable aliénation doit se jouer au niveau sublimé de l'honneur. Elle ne peut se solder par un crime véritable sans mettre fin au processus de l'Esprit incarné en une substance d'abord vivante.

Il faut bien mettre à mort sa singularité, contractée selon les appâts de l'appétit, mettre à mal la seule poursuite de l'intérêt personnel mais, ce faisant, rester en vie. Il s'agit d'anéantir sa particularité égoïste en conservant son courage destiné à un universel incarné par l'*hommage*, la mise à genoux de sa nature vile. On se dit alors prêt à mourir pour défendre la cause contractée dans l'adoubement et à entrer ainsi dans « l'héroïsme du service – la vertu qui sacrifie l'être singulier à l'universel [...] – la personne qui renonce d'elle-même à la possession et à la jouissance, qui agit et est effective pour le pouvoir

49. *Ibid.*, p. 343.

50. Je me permets de renvoyer à mon analyse du monde roman. Jean-Clet MARTIN, *Ossuaires*, Payot, Paris, 1995.

existant⁵¹ ». Où cela peut-il advenir ? Comment mourir à soi sans mourir véritablement pour la cause sacrée au nom de laquelle on s'écrase ? Cela ne peut se réaliser que sur le plan symbolique de la promesse, un pacte caractérisant l'honneur du « fier vassal ». Ce qui se joue dans l'hommage vassalique, c'est une mort médiatisée, jamais effective, conformément d'ailleurs à l'esclave acceptant de servir un maître par peur de la mort, s'anéantissant déjà en se soumettant, en travaillant pour un autre. À la différence de l'esclavage, il s'agit cette fois-ci d'une servitude volontaire, d'un engagement par l'*esprit*, une activation pratiquée en toute conscience. L'aliénation, l'anéantissement de soi pour l'autre a finalement lieu sur le plan du langage qui n'est pas qu'un pur bavardage de principe, une parole donnée en vain, sachant que le risque pour celui qui parle existe bien. Mais le risque de cette parole n'anéantit que son existence particulière (pour soi) et préserve au contraire son *être en soi*, pose une visée universelle se reconnaissant dans les joutes et les jeux chevaleresques qui honorent le nom et ne se soldent que très rarement par la mort.

Le pacte contracté ne peut pas s'achever par une négation totale, suicidaire, en un véritable sacrifice de mise à mort dont la conscience noble n'aurait que faire. Il est de même nature que l'amour courtois jamais consommé au sein de la chair mais qui advient seulement comme promesse et concept au lieu de se laisser abolir dans le plaisir. « C'est pourquoi le seul vrai sacrifice de *l'être pour soi* est celui ou il s'abandonne de façon aussi parfaite que dans la mort, mais cependant se conserve tout aussi bien dans cette aliénation⁵². » Cette conservation à même l'extériorisation la plus complète, cette acculturation dans l'altérité la plus radicale mimant la perte de soi, devient possible seulement par le langage selon un processus qu'il nous faut désormais clarifier.

Le langage

Avant de revenir à l'intrigue que la *Phénoménologie* déploie sous l'articulation conflictuelle de la conscience noble et vile, il nous faut

51. PH. E., p. 342.

52. *Ibid.*, p. 343.

rappeler que, pour Hegel, le langage n'est pas seulement l'habit de la pensée, son écorce inessentielle. Si le langage demeure bien *phénomène*, s'il caractérise ce milieu où se joue la mise en évidence de l'Esprit, ce n'est pas comme simple ornement. À moins de comprendre l'ornement à la manière d'un accès, d'une voie de passage sans laquelle il n'y a pas d'œuvre visible. Pour Hegel, on ne saurait envisager de pensée sans langage. La pensée reste, au plus profond, dans son intimité la plus absolue, énonciative, proférée en un vocable, fût-il silencieux comme lorsqu'on se parle à soi-même ou qu'une représentation s'éveille en nous par des mots tels que « Mon Dieu ! », « Quel mal ai-je commis ? », « Quel pardon ? », « À qui la faute ? », requêtes accessibles, formulables seulement au sein d'une langue par des signes extérieurs les uns aux autres, en cela même vivants, susceptibles de mouvements. De sorte qu'après avoir quitté cette vie, nos paroles restent.

Hegel revient à plusieurs reprises sur le caractère indissociable de la pensée et des mots par lesquels elle se produit, même en silence, dans un extrait de l'*Encyclopédie* : « Nous n'avons de savoir de nos pensées [...] que lorsque nous leur donnons la forme de l'objectivité, de l'être différencié d'avec notre intériorité [...], une extériorité telle qu'elle porte, en même temps, l'empreinte de la suprême intériorité. Un extérieur aussi intérieur, seul l'est le son articulé, le *mot*⁵³. » Le mot est évidemment extérieur, projeté au loin. Il existe pour les autres, trouve un usage sous d'autres êtres. Cet extérieur se produit d'abord à l'intérieur de moi. Il se comporte comme quelque chose que je peux entendre, sans même le dire selon une voix expectorée. La pensée paraît composée de mots qui se passent de la matérialité phonatoire : une sorte de réalité acoustique finalement produite sans le son, au point que je l'entends par une oreille interne, une prière, une écoute tellement intérieure, tellement réfléchie qu'un enregistrement de la voix nous semble toujours étonnant, déformé, réalisant une extériorité nous ayant quittés, qui ne correspond plus à notre

53. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817), t. III, *Philosophie de l'esprit* § 462, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, Paris, 1998, p. 560.

écoute⁵⁴ : « Dans le fait même qu'il soit *entendu*, l'écho de son existence se *meurt*⁵⁵. » Mais cette mort, c'est la mort de ma simple limitation. Par elle, la parole entendue me conserve plutôt dans des histoires et se diffuse en des récits bien au-delà de ma présence ponctuelle. « *Je* qui s'exprime est *entendu*. C'est une contagion dans laquelle il est immédiatement passé dans l'unité avec ceux pour lesquels il existe, et où il est conscience de soi universelle⁵⁶. »

Une fois dit, déclaré, le moi s'abandonne au langage qui le porte sans limite et lui donne une image éternelle, image substantante, *imago* donc au sens d'une image durable des morts. Au point d'ailleurs que, en se laissant déporter par le langage, englober par ce *médium*, il y a débordement, perte de pouvoir sur ce qui a été dit, disparition de l'authenticité mais tout en continuant pourtant d'exister selon une transmission démultipliée à l'intérieur de discours capables de liberté vis-à-vis de ma vie ponctuelle. C'est pourquoi Hegel dit que « disparaître ainsi pour lui est donc soi-même immédiatement rester⁵⁷ ». En tout cas, rester autrement, sous la forme de *légendes* comme le montrent les *vitae* prolifiques au Moyen Âge.

On peut comprendre peut-être par là, au-delà de Hegel, en quoi Saussure dira du « signifiant » qu'il montre une image acoustique, une certaine acousticité imagée, faite image. Lorsque nous pensons des mots, sans même les proférer, sans ouvrir la bouche, n'est-ce pas parce que des images de mots se forment en nous ? Elles sont comme entendues par nous, dans un « entendement » intime, sans aucune voix prononcée autrement que par la sourdine de l'esprit, une sourdine appelée « pensée », entièrement pétrie de langage. C'est sous ce rapport que « le mot donne aux pensées leur réalité la plus digne et la plus vraie » de sorte qu'on peut, « sans se saisir des choses, se battre avec les mots⁵⁸ ». La pensée vraie reste une chose, mais une chose

54. Jacques Derrida revient sur cette dialectique de l'intérieur et de l'extérieur tel que Husserl la met en crise dans *La Voix et le Phénomène* (PUF, Paris, 1967) et d'une autre manière encore, par le biais d'Artaud, dans « La parole soufflée » (in Jacques DERRIDA, *L'Écriture et la Différence*, Seuil, Paris, 1967).

55. PH. E., p. 344.

56. PH. E., p. 344.

57. *Ibid.*

58. *Encyclopédie*, *op. cit.*, p. 561.

dite, chose des plus manipulables, une image acoustique, ce qui, dans l'esprit, lui donne sens en même temps que voix, l'intégrant alors à même le tissu des liens souples et transportables qualifiant les énoncés.

Ce qui est vrai des choses, mises en rapport dans l'étoffe des mots, l'est d'autant plus de la conscience, du moi recevant son identité du langage. C'est précisément ce point qu'aborde la *Phénoménologie de l'Esprit*. Non seulement il n'y a pas de pensée sans langage, mais le moi lui-même, s'il ne pouvait se proférer, perdrait son identité. Le *cogito*, la première certitude que Descartes nous livre sous la formule célèbre « Je pense donc je suis » caractérise un énoncé, une construction articulée suivant une logique, une certaine grammaire, celle de l'époque de Port-Royal, en sorte que la pensée – qui atteste notre existence – est avant tout une pensée organisée par les schèmes de l'énonciation variables dans l'histoire. Aussi « le langage est-il l'*existence* du Soi-même pur en tant que Soi-même [...] telle qu'elle est pour d'autres. "Je", le "Je" en tant que tel "Je" pur, n'*existe* pas autrement⁵⁹ ».

Cette puissance du langage correspond à un temps. La conscience noble constitue, dans l'histoire, cet accès des choses à l'organisation d'une parole, une manière de les manipuler sans passer par le travail physique, une manière d'organisation qui les brasse mais sous la forme du mot en lequel elles naissent au sens. Et il en va de même du moi : une parole en laquelle celui qui parle se pose en dehors de lui, accède à une nouvelle texture, meurt en tant que simple corps pour entrer dans la dimension de l'image acoustique, dans le royaume du sens, dans la matière inaltérable de ce qui se dit, de ce qui s'écrit et se signe par un nom propre.

Comment donner sa confiance, comment accéder à la promesse sans le nom, sans la signature qui fonde notre fidélité et notre honneur ? Le sceau du vassal, l'empreinte nominale qui le rend reconnaissable, conduit à une nouvelle histoire, celle des liens que compose le langage : une forme d'association qui tient un « Conseil », un siège, une table ronde où se profèrent d'ailleurs des « conseils » et se nouent des pactes d'alliance. Par le langage, le pouvoir accède à une

59. PH. E., p. 344.

disposition, à une universalité que ne connaissent ni la famille biologique ni la propriété privée mais seulement la noblesse comme entité vocale, réseau de noms et arbre généalogique. La famille royale ou les familles nobles reçoivent désormais leur statut du nom qu'elles portent, des alliances qu'il réalise ou dépose dans l'Histoire des cultures. Mais ce langage, tel qu'il s'exerce du côté de la conscience noble, ne comporte pas moins sa part vile lorsqu'il dégénère subrepticement dans l'art de la flatterie et les usages de la cour.

La flatterie

Une fois reconnue l'importance de la parole donnée, du mot dont la structure est à la fois interne (parler en silence) et externe (promettre à haute voix), on comprend mieux que c'est dans la sphère des mots que se forgent toutes les alliances. Depuis ce réseau du langage naît une formulation capable de prendre son extension, de prononcer en tous sens que « L'État, c'est moi ! » L'incarnation de l'Esprit a besoin d'une substance, d'un substrat relativement souple et trouve un nom propre comme, par exemple, celui de « Louis », dont l'écho a roulé à travers toute une nation. Mais cette universalité du nom (circulant au sein de l'espace social bien plus loin que ne porte la voix, jusqu'aux confins extrêmes d'une monarchie), ce filet arachnéen désigne, par cette souplesse et cette vélocité, le plus grand danger que court l'incarnation de l'Esprit en la substance trop muable des paroles données, des actes signés, des édits et promesses mercantiles, des accords malléables dont va s'emparer la richesse en un fabuleux cortège, détournant le nom de sa majesté.

Le monde de la monarchie en train de s'effondrer est le monde de Hegel dont nous avons du mal à saisir aujourd'hui la fièvre et l'inquiétude. Comment peut-on reprendre contact avec cette Histoire, décrire la toile qu'elle dessine sans basculer dans l'abstraction ou les rétrospections savantes ? C'est une autre Histoire que celle que nous avons l'habitude d'apprendre sur les bancs de l'école : une Histoire racontée, un roman vif et frais, rapporté par celui qui rédige son texte au moment où Napoléon passe devant lui, à Iéna, réactivant le souvenir de la Révolution française.

Cette Histoire en train de s'achever en Allemagne – et que Hegel résume – s'enracine dans la conscience noble dont « l'héroïsme de la flatterie », avant de dégénérer en une gestion des richesses les plus viles, donne à la forme de l'État une vie, un sujet, un nom politiquement fédérateur, reconnu au-delà des régions et des cités. Le service, en accédant au langage, en cessant de se cantonner dans le travail muet de l'esclave, permet de réfléchir sous son discours l'universalité d'un nom « en sorte que l'esprit de ce pouvoir finit par être un *monarque illimité*⁶⁰ ». Illimité veut dire que le rayonnement du pouvoir ne se cantonne plus dans les limites d'un territoire ou d'une attache naturelle comme le sont les cours d'eau ou les montagnes utilisés à la manière de frontières physiques. Le rayonnement du monarque se détache des entraves naturelles et, de par son nom, entre en écho avec une nation bien plus abstraite qu'un territoire. Et de cet écho toute politique peut vivre, y compris celle de Napoléon traversant l'Europe comme roule le tonnerre sur la base de sa réputation.

Si les richesses, par le biais de la monnaie, se détachent des choses physiques, il en va de même du pouvoir lorsque l'État se range sous un nom infiniment exportable, décollé de toute attache empirique, un nom qui comme ceux des papes n'est pas un nom familial mais très souvent un chiffre. « Le langage élève la singularité qui sans cela demeure de l'ordre du simple *point de vue intime*, à sa pureté existante en donnant au monarque le *nom propre* ; c'est en effet seulement dans le nom que la *différence* de l'individu singulier d'entre tous les autres est, non pas estimée telle dans une opinion, mais rendue effective par tous ; dans le nom, l'individu singulier *vaut et est reconnu* en sa singularité pure non plus seulement dans sa conscience, mais dans la conscience de tous⁶¹. » Il s'agit d'un nom presque divin que la cour doit énoncer, divulguer, relayer non sans l'introduire dans cette contrée universelle de la légende, comme ce fut le cas par exemple d'un roi Arthur ou du rayonnement solaire de Louis *le quatorzième*. « Le langage de leur louange est, de la sorte, l'esprit qui connecte les deux extrêmes » de la singularité et de l'universalité,

60. PH. E., p. 345.

61. *Ibid.*

d'un soi et d'un État. Ce rayonnement conjugue les puissances avec les richesses.

C'est d'une manière assez obscure que Hegel noue cette dévotion d'un nom au capitalisme naissant suivant en cela un destin qui signe les malheurs et la fin de la monarchie. Il y a dans la richesse quelque chose comme une masse aussi abstraite qu'un nom chiffré, aussi indépendante des choses que la réputation du monarque, une sorte de puissance indifférente aux produits mais relevant plutôt d'un cours avec des « valeurs » décollées, décodées, que Marx appellera « capital ». Se joue ainsi le drame du capitalisme, son détachement eu égard aux choses, sa déterritorialisation faussée que Hegel commence à entrevoir dans un passage de la *Phénoménologie* suivant une formulation incertaine et encore très prudente. C'est à même le *nom* que se polarisent les fortunes, à la surface des réputations que se jouent les bulles spéculatives, éclatant lorsque celui-ci n'est plus en mesure de les porter.

Le déchirement

Dans cette aliénation de la conscience noble chantant les louanges du pouvoir, il est évident que les fidélités effectives, les engagements réels sont mitigés. Entre flatterie et mensonge, la distance reste bien faible. Que reçoit exactement en retour ce langage qui fait circuler un nom et qui confère à l'État un *sujet* assurant la reconnaissance du souverain par tous ? N'y a-t-il pas de la part des courtisans une réserve, une retenue secrète de l'intention particulière, une forte charge d'amour-propre dissimulée à l'intérieur de cette fidélité seulement apparente ? Il était inévitable qu'une recherche de gloire plus forte se glissât sous le nom de celui qu'on chante en le jalousant et la flatterie ne se déploie pas sans se transformer en un « chantage » parfaitement vil.

Il y a, dans cette structure du pouvoir fondé sur une cour, sur le langage de la cour, une forme de flatterie qui s'exerce, difficile à distinguer de la bassesse dont sont capables les valets les plus téméraires, les plus empressés, une forme d'inter-jalousies inévitables et de haine croissante entre tous ceux qui rivalisent en ingéniosités pour obtenir de la visibilité. C'est sans doute ce que Hegel veut dire

lorsqu'il affirme que « les nobles se disposent autour du trône, non seulement pour signifier qu'ils sont prêts à servir le pouvoir d'État, mais aussi à titre d'*ornements*⁶² ». L'ornement montre, expose, donne à voir de l'extérieur ; c'est un système médiatique conférant au nom du souverain sa renommée, relayant au loin son caractère public. D'où la naissance d'un système de publicité induisant que celui qui se fait ainsi le médiateur du pouvoir et qui scande son nom le fait en son propre nom, rêvant de prendre sa place ou d'accumuler la plus grande richesse, le plus grand brillant lorsque l'ornementation devient la médiation, le passage obligé, la voie d'accès au trône. La flatterie peut donc progressivement se faire langage de paille, écran intermédiaire qui filtre le rapport du peuple au souverain et, sous ce rapport, sombre plus bas que la conscience vile.

Ce sont ces intrigues de cour que Hegel a inévitablement à l'esprit lorsqu'il aborde cette impasse du langage. Ce qui stimule désormais la noblesse se réduit à l'éclat, au feu de l'ornementation attendant, en retour de ses services, des avantages sonnants et des pensions trébuchantes de sorte que c'est la richesse qui l'emporte dans une politique soumise aux spectacles médiatiques que donne quotidiennement la cour dans une sorte de *reality show* avant l'heure. Ne reste-t-il plus dès lors que « le nom vide⁶³ » ? Un spectacle où les héros acclamés du jour sont répudiés le lendemain ? Rien ne servirait en ce sens de trop s'y exposer et s'y montrer sans prudence. La vérité de la conscience noble consiste, au lieu d'engager sa fidélité et son honneur, à « se conserver son propre être pour soi dans le service qu'elle accomplit⁶⁴ », une attitude qui prend le nom d'hypocrisie, de manœuvre égoïste dissimulée sous l'ornementation de grandes causes universelles. Ce qui importe alors ce n'est pas même d'avoir des amis. Ce ne sont plus les hommages vassaliques, ni un frère ni un père qui comptent : il ne reste que l'argent comme seul mobile d'action ! Sous le règne de la fortune, une forme de *déchirement* s'installe, une forme de schizophrénie sachant que ce qui compte pour soi, ce qui vaut comme un soi se mesure à la fortune, est confié à la circulation d'une

62. PH. E., p. 346.

63. PH. E., p. 347.

64. *Ibid.*

valeur périssable, d'une chose qui s'échange. Cette pathologie n'a rien d'organique ou de neurologique mais est redevable d'une asthénie sociale, d'une crise : l'effondrement du nom engloutit celui du capital au moment même où le capital déréalise le nom.

Donner de l'argent, ce n'est pas se donner soi, à moins d'aliéner son identité sous un marché très fluctuant. Tout l'honneur de soi, la grandeur de son nom, s'il s'incarne dans la richesse, se délite puisque les biens peuvent se revendre, s'échanger, ne possédant aucune intériorité. Tout dégénère ainsi dans une équation où le *Bien* moral équivaut aux *biens* possédés. Alors le pathos tombe dans l'apparence des biens avec lesquels la conscience noble se confond. Mais en brillant trop vite et trop fortement, tout aussi peut se confisquer et se revendre ou se dilapider. Croyant se posséder quand elle possède des propriétés transitoires, échangeables, sans valeur fixe, s'attachant aux objets essentiellement remplaçables, la conscience noble se noie, perd toute consistance, se soumet à l'arbitraire des fluctuations économiques et des valeurs obsolètes de l'argent. Elle ne voit pas le nouveau monde qui vient, un monde non plus de propriétaires mais de producteurs. De la terre et de son nom, on passe au sous-sol des industries qui auront raison du bien des petits hobereaux.

La conscience noble sur son déclin fait l'expérience d'une « impersonnalité absolue », prise dans le jeu des ornements, dans le règne des objets, des fétiches, incapables de combler le vide du renom, le vide intérieur du nom. Aucun château ne peut remplir cette absence d'identité dont elle souffre en s'accrochant à des cours de change et des valeurs dont n'existent que le côté transitoire, la circulation illimitée : « Tout ce qui est identique est dissous, car ce à quoi on a affaire, c'est à la plus pure absence d'identité, à l'inessentialité absolue de l'absolument essentiel, à l'être hors de soi de l'être pour soi ; le pur *Je* lui-même est absolument désagréé⁶⁵. » C'est là une véritable pathologie de l'âme noble que met à nu l'analyse de Hegel, débusquant, dans cette dévastation de l'identité par l'argent et le renom, des sentiments extrêmes et contrastés. Tout le système des passions les plus nobles est affecté par la pente la plus vile. Au cœur du bien, placé à son acmé, se loge le mal le plus profond, engendré par ce qui

65. *Ibid.*, p. 349.

était supposé bon. La vie de cour est empoisonnée par une axiologie sans axe où le mal se fait bien et le bien, mal. Même l'admiration la plus sincère vis-à-vis du monarque ou de ses proches est aussitôt teintée d'envie et toute « gratitude de sa part est le sentiment aussi bien de cette très profonde abjection que de la plus profonde révolte⁶⁶ ». On prend un don, on reçoit une récompense pour un service écœurant et cela ne fait qu'accroître la haine pour celui qui donne et confère des pensions arbitraires.

L'indexation du bien sur les biens conduit à une aliénation de soi perdu dans les objets, confondant *être* et *avoir* selon une folie propre à la richesse et dont l'Histoire montre des exemples nombreux même si les enjeux et les temps ne sont jamais les mêmes. Cela se trouve énoncé par une formule qui pourrait être l'une des plus *modernes* de la *Phénoménologie* : « La richesse se trouve immédiatement au bord de ce plus intime des précipices, de cet abîme sans fond où il n'est plus de substance ni rien à quoi se retenir ; et dans cet abîme elle ne voit rien d'autre qu'une chose commune, un jeu de son humeur, un hasard de son arbitraire ; son esprit est d'être l'opinion tout à fait dépourvue d'essence, la superficie désertée par l'esprit⁶⁷. » La richesse est au-dessus des substances qu'elle survole abstraitement et une machine ou une loterie feraient tout aussi bien l'affaire pour donner le sentiment que dans leurs tours giratoires se trouvent notre destin et notre sauveur. Une crise économique est œcuménique, elle n'est rien de moins qu'une crise de confiance, réputations infâmes des noms surfaits.

Cette pathologie du capital, Marx en retrouvera bien des aspects, autant du côté de l'abstraction des marchandises, de la valeur désubstantialisée, que du côté des comportements théâtralisés de la bourgeoisie roublarde, représentée en une espèce d'opéra bouffe dont on découvre les premières dénonciations dans *Le Neveu de Rameau* de Diderot, traduit par Goethe peu avant la rédaction de la *Phénoménologie* et que Hegel a lu attentivement. Peut-on y pressentir déjà les signes d'un scepticisme comique annonçant le nihilisme de la modernité diagnostiqué bientôt par Nietzsche ?

66. *Ibid.*

67. *Ibid.*, p. 350.

À l'aube du nihilisme

L'Esprit ne se réduit plus seulement à un os comme dans le cas de la *raison observante*. Dans le moment que nous étudions, l'Esprit se traduit plutôt en une masse sans contours dont l'essence est de ne pas montrer d'essence. Cette chose qui a ni nom ni bordure désigne l'argent. On y note une forme d'extériorité de la conscience qui lui donne la possibilité de briller dans le monde mais de manière superficielle et réversible à souhait. La chose en laquelle l'esprit se dilapide permet de cultiver le goût, voire le raffinement. Elle conduit bien à « avoir de l'esprit », à manifester une façon de se montrer spirituel jusque dans les manières. On peut « faire de l'esprit » dans l'ordre des politesses mondaines, affectant un air compassé, mais ces jeux de rôles ne *sont* pas l'Esprit, plus vides encore que le volume du crâne de l'anthropométrie. À travers cet univers en carton-pâte, Hegel perçoit la déconstruction d'un temps dont les oripeaux recouvrent un scepticisme en train d'évoluer de plus en plus fortement vers le déchirement, incarnant socialement les errances de la conscience malheureuse dont nous avons déjà rencontré la perte de sens, la négation qui confine à la détresse. Hegel met en tension cette inégalité des états de conscience sombrant vers l'abîme sous l'opposition de deux figures : le « riche » créancier et son « client ».

Tout se joue précisément autour de l'art de recevoir et des manières de se mettre à table, celle dont Hegel, du reste, avait été exclu durant son séjour en Suisse où il devait dîner avec les valets en qualité de précepteur. Au cours du repas, les rôles se mettent en place et s'affrontent de manière acerbe. Le riche noble peut recevoir à sa table le roturier qui est son « client ». Mais à la cour du roi, il occupe à son tour la place du client, subissant des propos vides ou un humour blessant. À la différence d'un client pauvre, éprouvant la même abjection, il ne cultive cependant pas le même sentiment de révolte. Il est blessé, trouvant son ressentiment dans l'orgueil. La fierté d'être à la table du roi, de se voir ainsi comme un autre, recouvrir la haine sommeillant en lui et « dans cet orgueil qui s' imagine avoir par un repas un moi étranger et s'être acquis par là même la soumission de son essence la plus intime, elle ne voit pas la révolte

intérieure de l'autre ; elle ne voit pas la répudiation intégrale de toute entrave⁶⁸ ».

Le langage et la flatterie se perdent dans un art rhétorique de la simulation ou de la dissimulation en lequel se fomentent régulièrement la révolte sous le couvert de la flagornerie, « flatterie perdant sa noblesse » et qui soupçonne bien que, ce qu'elle énonce, « c'est l'essence abandonnée⁶⁹ ». Sous un tel déchirement où la conscience se divise, cultivant l'orgueil en même temps que la haine, se déploie un état d'esprit pour lequel la distinction du bien et du mal se liquéfie. « Les notions de bien et de mal s'invertissent donc tout autant dans ce mouvement ; ce qui est déterminé comme bien est mauvais, ce qui est déterminé comme mauvais est bon⁷⁰. » Le vil et le noble se divisent à l'intérieur de chaque personne sans qu'elle ne sache plus comment les reconnaître, les distinguer. C'est là une situation tragique dont la puissance destructive confine à la césure et à la folie. Dans ce processus, une différence compte : c'est celle qui fait que le « riche » n'a pas conscience de son aliénation capricieuse car il est pieds et poings liés à une richesse fluctuante, inconsistante, tandis que son « client » sait, lui, l'inanité de l'objet avec lequel s'identifie la voracité du créancier.

On trouve là le neveu de Rameau, vagabond aventurier – nourri de surcroît par un riche déchu pensant racheter ainsi son âme – se moquant, avec ironie et cynisme, de cet hypocondre enfoncé sous un bonnet de nuit dont il révèle l'absence de substantialité. Cet étrange neveu sait qu'il ne possède lui-même guère plus de consistance que son hôte ; il sait la profonde détresse de son temps qui fait de la vie un parcours erratique, prise dans une forme de renversement de toutes les valeurs, un dénigrement de toute stabilité. Comment faut-il alors envisager la conscience de cette âme tzigane ? N'est-elle pas elle-même dissoute par le cynisme qui lui fait abandonner toute confiance dans les valeurs nobles en même temps qu'elle cherche à démontrer le mal dans le bien et le bien dans le mal ? En perdant cette naïveté qui reposait sur la croyance au Bien, le neveu de

68. *Ibid.*, p. 350.

69. *Ibid.*

70. *Ibid.*, p. 352.

Rameau apparaît comme un héros comique se moquant de lui-même et montrant, ce faisant, la vanité d'un monde en train de s'évanouir dans l'éclat de rire capable de le secouer et le déchirer en mille morceaux⁷¹. On se voit ainsi mis en présence de l'*extravagance* toujours placée hors de tout chemin, « extravagance du musicien qui entassait et brouillait ensemble trente airs italiens, français, tragiques, comiques, de toutes sortes de caractères ; tantôt avec une voix de basse-taille il descendait jusqu'aux enfers, tantôt s'égosillant et contrefaisant le fausset, il déchirait le haut des airs, successivement furieux, radouci, impérieux, ricaner⁷² ».

Il s'agit là non seulement d'une inversion de toutes les valeurs mais de leur dévaluation constante, une négation de leur différence, une indifférence au haut et au bas, au bien et au mal dont l'Histoire devait rarement montrer cynisme supérieur, au point que cette chute dans l'abîme entraîne un sursaut spirituel. Tombée au plus bas de son extériorité, « l'exigence de cette dissolution ne peut au contraire s'adresser qu'à l'*esprit* de la culture lui-même, pour lui demander de sortir de la confusion, de revenir à soi comme *esprit* et d'acquérir une conscience plus haute encore⁷³ ». Mais cette phase créative d'une nouvelle table des valeurs n'est pas encore aboutie. Elle ne verra le jour qu'après une démarche qui n'ira pas sans rebondissements et turpitudes. D'une part au travers d'une épreuve ascétique cherchant au-delà de ce monde sa porte de sortie, et c'est la force de la foi. D'autre part, sous la trop grande assurance de celui qui sachant que tout est vain ramène tout à soi. Et c'est l'intellection, le retour à soi résonnant comme un centre de perspective pour dire le sens de toute chose, non sans éprouver « le sentiment d'être la dissolution de tout ce qui s'attache de manière solide, de voir tous les moments de son existence écartelés sur la roue du supplice, de se voir briser tous les os⁷⁴ ».

71. Concernant cet « éclat de rire méprisant sur l'existence », cf. PH. E., p. 355.

72. Hegel cite ici Diderot dans une traduction personnelle, PH. E., p. 353.

73. PH. E., p. 355.

74. *Ibid.*, p. 363.

Croyance et intellection

La conscience est désormais animée par le désir de prendre corps en l'Esprit du monde, de se rendre étrangère à sa seule intériorité abstraite, de s'incarner au sein d'une substance moins capricieuse qu'un cours monétaire, même s'il doit s'agir d'une substance qui lui fournira désormais une valeur susceptible de mouvement. Il ne s'agit plus de fuir le monde en stoïcien ou de le dénigrer à la façon du sceptique. Pour autant, la substantialité recherchée ne peut être celle, très rhétorique, des mots d'esprit ou encore de la richesse qui apparaissent de plus en plus comme des valeurs illusoires dont « seule la mémoire conserve encore, comme une espèce d'histoire passée [...], la modalité morte de la figure antérieure [...] et le nouveau serpent de la sagesse [...] n'a fait que se dépouiller sans douleur d'une peau morte⁷⁵ ». En s'arrachant au désabusement du libertin, qu'incarne par exemple le neveu de Rameau, la conscience se tourne désormais vers un réel plus dense mais qui n'est pas encore avéré, relevant de la simple foi en un autre monde – plus substantiel – ou, à l'inverse, se laisse séduire par l'intellection pure, une vérité de soi-même plus consistante que les tourmentes rencontrées par l'Esprit dans sa dépravation sociale. Ni os, ni argent, ni corps, ni biens ne sauraient nous sauver de la détresse. Il faut supposer que l'aliénation de la conscience rencontre un temps nouveau incarnant la réalisation d'un Esprit dont la manifestation est redevable d'une profondeur inédite. Qu'il s'agisse d'un mouvement religieux ou, au contraire, d'un retournement sur soi rationnel, cet approfondissement participe d'une commune sublimation.

Que la « certitude de soi » se pose en vérité substantielle ou que la foi nous place devant un monde vrai capable de transcender les farces grossières de l'ambition sociale, on se trouve transporté par le même mouvement de négation, le même refus de choses si mal tramées : un rejet passant par la croyance ou par le concept posé « dans la puissance de sa *négativité*, qui détruit radicalement toute essence objective censée se trouver face à la conscience⁷⁶ ». Concept meurtrier, s'il

75. *Ibid.*, p. 367.

76. PH. E., « La croyance et l'intelligence pure », p. 358.

en est, pour une philosophie à coups de marteau. Il s'agit de balayer les inepties de la flatterie, de faire fondre les hypocrisies et les manières. L'Esprit ne peut prendre forme qu'en se plaçant hors des turpitudes de la richesse afin de les dissoudre en relevant la tête soit dans la *foi*, soit dans l'*intelligence* pure consciente des compromissions relatives aux scandales publics.

On a donc, d'un côté, une forme exacerbée de spiritualisme réclamant un monde meilleur, de l'autre, un idéalisme qui bifurque et se dédouble. En effet, ou il sera satisfait par le moi pur, un moi auquel la foi donne, le cas échéant, l'envie de jouer une prolongation dans une vie éternelle, ou, au contraire, il rejoint les forces d'un athéisme sans concession. S'écartant de la vanité caractérisant le monde de la culture, l'Esprit se réfugie soit dans un objet transcendant, soit dans le seul objet digne de pensée : le moi ! Double détournement participant de la même négation du nihilisme tout en héritant de déterminations incomprises, prenant alors des sens apparemment opposés.

De part et d'autre de cette ligne de force, de cette négation de la négation dépravée, s'érige une communauté, l'une s'appuyant sur la grâce d'un monde activant dès maintenant la réunion d'un corps en l'universalité du Christ, l'autre se fondant sur la capacité que possède chacun de se gouverner soi-même et de crier à toute conscience : « Soyez *pour vous-mêmes* ce que tous vous êtes *en vous-mêmes* – raisonnables⁷⁷ ! » C'est là le monde où, entre foi et savoir, raison et morale, Hegel, encore jeune, placé devant la pensée d'un monde en mutation naît à sa propre conscience ! Une époque où la philosophie et la théologie se partagent l'avenir, entrent en lutte l'une contre l'autre dans l'ignorance de leur origine commune, de la négativité qui les anime, appuyées sur le même repoussoir, la même haine d'un pouvoir devenu artificiel. On dirait, entre foi et savoir, deux personnages de roman qui s'affrontent ; Hegel parle soudainement de « l'intelligence » et de « la croyance » à la troisième personne comme de deux protagonistes soumis à une intrigue absolue, l'*intrigue de l'absolu* qui, progressivement, avec lenteur, commence à se mettre en place...

77. PH. E., « Les Lumières », p. 363.

Les Lumières

L'époque des Lumières se montre autrement plus agressive, plus redoutable que le scepticisme. L'*Aufklärung* – le combat des Lumières – est engagé politiquement, ne serait-ce qu'avec l'édition de l'*Encyclopédie*. C'est un mouvement intellectuel capable d'infiltrer tout le tissu social de manière souterraine. Les armes ainsi forgées sont bien plus puissantes que des attitudes intériorisées, que ce soit celles du stoïcien, du sceptique ou de l'examineur des lois... On peut ne pas se sentir menacé par des soupçons qui restent individuels mais on ne vient à bout ni de l'acide critique versé sur les affaires publiques, ni de leur diffusion par les lettres et les arts.

Le combat des Lumières se trouve, paradoxalement, renforcé par les mouvements qui s'y opposent, nourri des interdits et des mises à l'index qui visent à l'étouffer. On retrouve ici la posture de l'araignée. Sa lutte se réapproprie toutes les armes susceptibles de la menacer, au point de séduire le corps de son ennemi, de le pénétrer en usant de ses propres forces de défense. Les Lumières se nourrissent des oppositions auxquelles elles se heurtent comme l'araignée de sa proie. Leur contenu, leur subsistance proviennent des puissances qui les contraignent de sorte que « l'intelligence pure [qui les qualifie] est d'abord sans contenu [...], mais, par le mouvement négatif contre ce qui est négatif, elle se réalisera et se donnera un contenu⁷⁸ ». Impossible de venir à bout de cet animal sans emprunter ses armes et redonner de l'eau au moulin de sa négativité.

La déconstruction, comme la contestation, est active parce qu'elle agit au sein de la substance sociale alors que le scepticisme s'en était, au contraire, détourné. Elle est extrêmement séduisante et, partant, nécessaire. Il s'agit d'abord de la dénonciation de la prêtrise qui vit de la crédulité de la masse, mais aussi de la critique du despotisme capable de tenir la multitude dans cette fausse intelligence qu'est l'obscurantisme. Il faut révéler, débusquer les stratégies d'assujettissement qui relèvent de la superstition et étouffent le bon sens. Sous ce rapport complexe, et au demeurant bénéfique, on peut dire que cette conscience critique n'existe que par ce qu'elle nie. La critique ne

78. *Ibid.*, p. 365.

peut se constituer comme telle qu'au travers de ce qui lui tient tête et qu'elle ne saurait avoir d'autre contenu. Son objet supprimé, la critique disparaît avec lui...

Hegel pointe ici une forme de circularité entre l'*intelligence pure* et la *foi* dont l'une vit de l'autre comme le parasite dépend du corps auquel il s'attache. En leur extrême nihilisme, les Lumières ne peuvent que se nier elles-mêmes dans une forme de consommation de soi, s'éteignant avec la paille qui vient à manquer sous leur folie destructrice. On comprend le bien-fondé de la métaphore virale ou de celle du poison pour rendre compte du mouvement de contagion ravageur des Lumières. Son intelligence pure se présente tout d'abord selon « une contagion pénétrante qui ne se fait pas remarquer comme quelque chose d'opposé par rapport à l'élément indifférent dans lequel elle s'insinue, et contre laquelle par conséquent on ne peut se défendre. [...] La lutte contre elle trahit la contagion qui s'est produite, elle intervient trop tardivement, et toute médecine ne fait qu'aggraver la maladie [...], c'est pourquoi il n'est pas de force en elle qui serait plus forte que cette maladie. [...] Esprit invisible et discret, elle s'infuse de part en part dans toutes les parties nobles, et bientôt elle s'est méthodiquement emparée de toutes les entrailles et de tous les membres⁷⁹ ». On dirait l'œuvre d'une amanite mortelle, un empoisonnement dont le crime ne vient pas de l'extérieur mais est fomenté de l'intérieur.

Les Lumières ne se contentent pas de révéler au plein jour la superstition. Leur intelligence est ailleurs. Elles comprennent que l'« autre monde » – celui que la foi cherche à atteindre – n'est qu'une hypostase de l'esprit humain, une projection de l'essence humaine dans sa manière de se saisir elle-même et de se rehausser sur un piédestal susceptible de la soustraire à toute inclination naturelle. La religion ne désigne rien d'autre que l'idéal de l'esprit humain qui s'est sublimé. Elle montre l'idée que l'homme se fait de lui-même, mais posée à l'extérieur, dans un monde placé hors des atteintes du temps. Ce sont les traits de l'homme, inconsciemment déifiés, que l'on retrouve sous la figure de Dieu. Il nous ressemble non pas pour nous avoir créés à son image mais parce que cette image est notre portrait

79. *Ibid.*, p. 367.

mis en pleine lumière, une figure dont nous avons soigneusement extrait toute impureté, tout défaut naturel, oubliant que nous en sommes les créateurs.

Dieu a besoin de l'homme pour exister : il est son rêve et sa créature la plus parfaite, mourant avec elle. Il marque l'obstination avec laquelle l'homme refuse de se réduire à l'instinct, au besoin, mais se montre capable d'un saut qualitatif par-delà son désir. La religion extrait de l'esprit humain son infinité tout en héritant de sa finitude. L'intelligence des Lumières est la conscience de cette projection de l'homme s'inventant un Dieu à sa mesure en suivant une perfection qui le représente, idéalement transposé sous les traits d'un être tout-puissant que la nature ne saurait défigurer, posé hors d'atteinte de la dégradation. La religion représente au mieux la manière dont l'homme prend conscience de lui-même et « les Lumières ont tout à fait raison de caractériser précisément la croyance comme une conscience telle que ce qui pour elle est l'essence absolue est un être de sa propre conscience, une notion à elle, quelque chose qui est produit par la conscience⁸⁰ ».

La foi laisse émerger l'essence magnifiée de l'homme selon laquelle il se pense, quitte à la placer hors de l'existence, dans un monde éthéré et irréel. Ce faisant, la religion configure l'esprit intime de l'homme et lui façonne un visage à la hauteur du caractère non naturel de son désir. Prennent corps, glorifiés ainsi dans la foi, la figure d'une communauté, le sens qui la caractérise dans l'articulation idéalisée de ses membres⁸¹. La religion, c'est l'homme lui-même tel qu'il s'idéalise. Il s'agit de tout autre chose qu'une erreur ou une illusion. On est là en face d'une création de valeur, d'une évaluation de notre essence complètement soustraite à son existence toujours contingente, libérée des contraintes empiriques. La foi se mire dans une essence à laquelle il manque l'existence tandis que l'intelligence des Lumières, par son dénigrement, se place dans une existence sans essence, délaissée, abandonnée à son non-sens, comique en quelque sorte. Sous la critique des Lumières, la foi se laisse envahir par la finitude : elle se réclame du « fils de l'homme ». À l'inverse, dans leur très

80. *Ibid.*, p. 368.

81. *Ibid.*, p. 369.

grande lucidité, dénonçant la transposition de l'essence de l'homme sur un plan idéal, les Lumières commettent de nombreuses erreurs qui montrent leur insuffisance. Quels sont alors, au final, le bilan et la vérité du siècle des Lumières et comment en venir à bout pour autant que les armes qu'on lui oppose se retournent contre celui qui les porte ? Comment, à partir de là, tisser une toile aux filins si dissemblables ?

La vérité des Lumières

Au lieu de se pencher sur la manière dont la conscience croyante projette l'image de l'homme dans l'absolu pour y cristalliser son essence, les Lumières vont s'efforcer de montrer que cet anthropomorphisme ne contient rien d'essentiel. L'« intelligence pure » du siècle le plus critique ne s'arrête pas sur ce que l'homme comporte de plus profond mais se contente de mettre le doigt sur des superstitions. Son plaisir négateur trouve ainsi son sommet à ridiculiser les objets de la sensation pris pour des choses spirituelles : la coupe, l'hostie et autres amulettes. Elle va conclure « à propos de la croyance que son essence absolue est un morceau de pierre ou de bois [...] un peu de pâte à pain qui aurait d'abord poussé dans les champs, et qui, digérée par les hommes, serait renvoyée sur ces mêmes arpents sous la forme du fumier⁸² ». L'essence du christianisme ne serait rien d'autre que des relents, des détritits hissés vers la splendeur abstraite d'un bronze rembruni !

Au lieu d'y lire la configuration de la pensée en laquelle la religion promeut ce qui relie et rassemble les hommes d'un temps – l'Esprit de la communauté humaine dont la foi dessine un contour magnifié – les Lumières ne s'arrêtent qu'à la superstition, au rituel le plus extérieur et ne nous apprennent rien sur la manière dont l'Esprit se pense lui-même à travers le Dieu qui lui sert d'incarnation visible. Du coup, les Lumières n'ont pas d'Art véritable même si elles ont des richesses et des biens. L'objet qu'elles dénoncent dans l'adoration religieuse ressemble aux objets de la consommation naissante, du marché, mais sous une forme détériorée. Il n'est que fumier, amas

82. *Ibid.*, p. 372.

de reliques, ossements décomposés. Avec cette dénonciation très terre à terre, l'intelligence passe à côté de la figure à laquelle l'homme tente d'accéder. L'objet du culte est dénigré selon une logique de la consommation.

Le nihilisme qui caractérise l'esprit critique des philosophes du XVIII^e siècle dénigre la foi en affirmant que son objet tant admiré n'est que son propre miroir. Sans saisir le contenu de cette représentation de soi, de cette image, il ne retient du culte que son attachement à des objets insignes, un bout de bois, une épine, une couronne et d'autres détritrus par lesquels l'homme religieux retourne vers le sensible. « Les Lumières font de ce qui pour l'Esprit est vie éternelle et esprit saint une chose périssable, effective, souillée de la perspective nulle en soi de la certitude sensible⁸³. » Comme si la transhumanisation de l'homme passait seulement par l'ornementation fumeuse du sacré, ou par le rejet de toute illustration dans le cas du protestantisme touchant au dépouillement, au vide de la chose anéantie. On dirait que les Lumières, une fois dit que dans la vision de Dieu se joue l'image de l'homme, s'en détournent et remplacent la conscience que l'esprit de la communauté prend de lui-même par la considération des objets les plus plats, isolant l'effectivité « comme une essence abandonnée par l'Esprit⁸⁴ », une chose consommée et, par conséquent, jetable. La valeur spirituelle que la foi sublime se trouve ainsi suturée seulement à la valeur marchande, au cours dévalorisé des richesses. Mais, par là, on dirait que les Lumières ne perçoivent dans la foi que leur propre attachement aux objets mercantiles. La critique qu'elles adressent à la religion, à ses objets rituels en or, est une caricature de leur propre amour des biens et du luxe.

Il y a bien mieux à faire, comme le propose Ludwig Feuerbach à la suite de Hegel, en découvrant dans l'Esprit religieux l'image que l'homme est capable de se donner lorsqu'il se surmonte et modifie ses conditions d'existence sociales. La foi peut alors apparaître comme un mouvement où se découvrent, pour qui sait les lire, « les trésors

83. *Ibid.*, p. 372. (Traduction modifiée.)

84. *Ibid.*, p. 381.

cachés dans le cœur de l'homme⁸⁵ ». Mais ces trésors restent lettre morte du point de vue de la critique de l'« intelligence pure » qui n'y voit que des objets sans intériorité comme s'il lui fallait nier ou refuser tout intérêt pour ces visées dépassant le mercantile autant que la matérialité des fonctions animales de l'organisme humain. L'intelligence se laisse finalement obnubiler par les décompositions excrémentielles, aveugler par l'onction des huiles organiques.

Le matérialisme et l'utilitarisme du XVIII^e ne font pas œuvre de philosophie en ne saisissant pas la distinction entre l'« objet » et la « chose même ». Si les objets de la certitude sensible existent en dehors de l'homme, les choses de la religion, en revanche, n'existent qu'en lui, dans l'intimité de ce qu'il pense de lui-même et bien au-delà de sa condition au titre d'événements scintillants. Ce qu'il pense de soi ne saurait se réduire à *ce qu'il est*, à ses conditions d'existence les plus utilitaires, à la platitude des turpitudes humaines – bien trop humaines – où ne s'impose plus que la circulation d'un droit libéral.

La manière dont les Lumières s'obstinent à ne porter leur regard que sur un monde incapable d'affronter son non-sens, sortant de sa finitude par l'argent et les flux qu'il charrie, sans aucune possibilité de trouver une issue aux faux-semblants des salons et des cours est extrêmement moderne. Les Lumières ressemblent alors à un serpent qui se mord la queue. L'« intelligence pure » n'est plus qu'une impuissance à créer des valeurs. Elle est une simple dévaluation sans aucune transvaluation possible ou relève à venir. Alors « l'esprit n'est interpellé que par de l'effectivité inessentielle et par une finitude qu'il a abandonnée » puisqu'il « n'y trouve que le vide⁸⁶ ». Pour seule consolation, il se rabat sur la considération de l'utile : « Cette objectivité constitue maintenant son monde, elle est devenue la vérité du monde précédent tout entier, tant du monde idéal que du monde réel [...] royaume amplement étalé de son existence qui se disperse⁸⁷. »

85. Ludwig FEURBACH, *De l'essence du christianisme*, édition allemande, 1841, p. XIX.

86. PH. E., p. 384.

87. *Ibid.*, p. 389.

La Révolution et la Terreur

Le monde que nous venons de quitter – où triomphe l'« intelligence pure » – ne comporte plus véritablement d'essence. Il est exposé à la matérialité de ses ustensiles mordant les uns sur les autres comme le montre la naissance récente des fabriques. L'utile est au-delà de la substance. Il est une valeur, une opération abstraite issue du sujet qui donne à un objet son importance, son idéalité – celle de la marchandise – différente du simple usage. Il s'agit d'un monde sans profondeur, immédiatement étalé dans la disponibilité intégrale de ses produits, dominé par des techniques abondamment relayées par l'*Encyclopédie*, un monde dispersé comme en la richesse d'un catalogue sans véritable lien spirituel. Horizontalité des branchements d'outils, au coude à coude, dont n'émane plus aucune verticalité. Ayant perdu l'essence que « la foi » avait projetée vers un autre monde, nous sommes mis en présence d'un univers auquel manque la profondeur des « choses en soi ». La machine encyclopédique monte, « en une image universelle, ces traits qui se dispersent », rangeant sous « une même collection les conceptions les plus perspicaces et incisives quant aux objets » de sorte qu'on « voit périliter [...] l'âme qui retient encore le tout ⁸⁸ ». Le lien, le fil abécédaire, artificiel, ne se reconnaît plus alors qu'au sein de l'utilité que présentent les différentes rubriques et classes d'objets les unes par rapport aux autres. Il se contente de longer un système de renvois où le monde se dispose à la puissance de l'homme, libéré de la transcendance, homme définitivement posé dans le pouvoir matériel de son action sur les choses.

Rien ne résiste encore à la volonté humaine ; aucune chose ne peut plus se retirer « en soi » mais est entièrement exposée aux classifications du savoir. Aucun monde, bouclé en son mystère, ne subsiste plus face à la conscience désormais en mesure d'arraisonner tous les flux de la nature et de produire, à partir d'eux, des moulins, des meules et des mécanismes sans réelle intériorité autre que celle de satisfaire son maître. La conscience s'avère en mesure d'accaparer, d'adapter à ses intentions n'importe quel matériau étranger de sorte

88. *Ibid.*, p. 364.

que le monde, d'abord envisagé selon un *en-soi* obscur, se dispose maintenant à la liberté qui le pense comme donné *pour soi*, offert à son pouvoir. L'ensemble du réel se manifeste ainsi sous une forme de transparence absolument rationnelle tandis que le rationnel découvre la moindre de ses hypothèses comme réelle. La distance, l'étrangèreté ont disparu de notre univers. On se trouve ainsi mis en présence d'un humanisme radical à l'intérieur duquel le savoir de soi n'est plus différent du savoir des choses comme si la conscience de l'homme rivalisait enfin avec le regard d'un Dieu capable de s'offrir la nature en un spectacle systématique. Cette liberté conquise sur le plan du savoir évolue vers la conquête d'un pouvoir de l'homme révolté contre toute confiscation de bien et contre toute limitation politique de son expansion équanime. « La certitude de soi est le sujet universel, le concept qui sait que ce sujet universel est l'essence de toute effectivité⁸⁹. » Plus rien n'est posé comme inaccessible au pouvoir de l'humain : « Les deux mondes se sont réconciliés et le ciel a été descendu et transplanté sur terre⁹⁰. »

La Révolution française est la traduction politique d'une telle absorption, celle du réel dans le rationnel doublée d'une diffusion intégrale du rationnel dans le réel ainsi accaparé et détruit comme chose indépendante. La science attend un Empire et la Révolution advient de ce que l'Autre se trouve assimilé dans l'intelligence pure, de ce que tout réel se soumet à son pouvoir sans maintenir aucune extériorité. « Le monde, à ses yeux, est purement et simplement sa volonté⁹¹ », une volonté qui ne se concentre plus seulement dans les mains d'un monarque, mais qui s'est rendue universelle, partagée par tous selon le travail et l'œuvre des Lumières dont le *Contrat social* de Rousseau manifeste les effets et le devenir politique. Il n'y a pas de pouvoir recevant son autorité d'en haut et « l'au-delà de cette effectivité [...] plane au-dessus du *cadavre* de l'autonomie disparue de l'être réel ou cru, mais c'est uniquement comme émanation fétide d'un gaz fade, de l'*Être suprême*, vide⁹² ». Un gaz de mort, un vide s'empare du

89. PH. E., « La liberté absolue et la terreur », p. 391.

90. *Ibid.*, p. 390.

91. *Ibid.*, p. 391.

92. *Ibid.*, p. 393.

champ social et en bouleverse jusqu'au calendrier, aux repères festifs comme ferait une dévastation, une négation sans borne.

Cette liberté ne produit plus aucune œuvre : « Il ne lui reste que l'activité négative ; elle n'est que la furie de disparaître⁹³. » Une fois que sa rage destructrice en a fini avec tout ce qui lui résistait encore de l'extérieur, elle n'a plus d'autre aliment qu'elle-même et c'est sous cet anéantissement en boucle qu'on assiste à la propagation de la terreur, scorpion qui se plante le dard au sommet de la tête. « L'unique œuvre et l'unique exploit de la liberté universelle est donc la mort, une mort qui n'embrasse rien et n'est remplie intérieurement par rien, car ce qui est nié, c'est ce point, non rempli, d'un contenu de Soi-même absolument libre ; c'est donc la mort la plus froide, la plus triviale, qui n'a pas plus d'importance que l'étêtage d'un chou ou une gorgée d'eau⁹⁴. » Crime absolu, devenu neutre dans l'invention d'une machine à tuer, mort sans meurtrier, indifférente, efficace, automatisée. On dirait que la mort en tant que geste disparaît dans son importance, que son caractère tragique se trouve ruiné par la mécanisation de la guillotine capable de la rendre neutre, hors tout sentiment de sa singularité, n'importe qui pouvant devenir l'objet de son couperet. Sous sa lame, « devenir suspect vient prendre la place, possède la signification et l'effet d'être coupable⁹⁵ », coupable devant le couperet coupant qui rend les corps découpables sous la froideur métallique de ce qui ne juge plus, resté sans jugement. S'ouvre ainsi un espace dévasté où la liberté est « négation [...] sans signification, pure terreur du négatif qui n'a en lui rien de positif, rien de remplissant⁹⁶ ».

Dépasser la Terreur

L'esprit de la Révolution française a soufflé sur l'Allemagne et enflammé les passions du jeune Hegel, avec ses condisciples du *Stift*. Mais outre-Rhin, planter l'arbre de la liberté implique un tout autre

93. *Ibid.*, p. 394.

94. *Ibid.*, p. 394.

95. *Ibid.*, p. 395.

96. *Ibid.*, p. 397.

geste et s'accompagne d'une refondation du concept de liberté à partir de la lecture critique des Lumières proposée par un Kant hostile à l'idée de révolution politique, à la mécanique d'une expansion mortifère, posée hors jugement, expéditive. La révolte n'est rien si elle ne s'accompagne pas d'une réforme de la manière de penser et l'ordre ancien peut se reconstituer plus fermement après le désordre⁹⁷. Face à la terreur purement négative de la révolte des Français et à la promotion d'une mort machinée, aveugle, devenue indifférente en sa façon de trancher, il convient d'engager une refondation des valeurs, d'établir une axiologie qui puisse réinjecter de la différence, de la discrimination dans les points de vue fatigués et homogénéisants qui ont miné la société française portée par l'enthousiasme destructeur d'un nihilisme radical.

La terreur se présentait comme cette immense machine pour introjecter le monde et le dévorer, ne lui laissant nulle place où se reconstituer en un dehors capable d'échapper au pouvoir vertigineux déployé par les accaparements de la volonté générale. Il appartient à la philosophie morale, telle qu'elle se présente en Allemagne, de dépasser cette volonté encore trop chaotique, de mettre en œuvre une nouvelle figure qui, tout en héritant de la frénésie de cette volonté à laquelle rien ne pouvait se soustraire, ne saura se résoudre à une négativité broyant tout sur son passage. La morale provient bien de cette indépendance de la conscience qui se veut libre de tout et ne dépend d'aucun principe. En elle réside la force aveugle de la négation. Hegel n'est pas très loin de Nietzsche dans cette lecture de la morale allemande, dans cette genèse qu'il élabore de manière si scrupuleuse et dont il montrera également les limites. En attendant, ce qui permet à la morale de surmonter la terreur du négatif, l'anarchie de l'indépendance, c'est la découverte d'un mode d'existence capable de se décrocher de la jouissance de celui qui dit brutalement « non » pour entrer plutôt sous l'affirmation de l'autonomie domptée. L'autonomie qu'il faut entendre comme capacité, dans la nuit de l'indépendance, à se soustraire à la terreur machinale pour se poser comme loi, à s'imposer une loi qui vient de soi seul : le devoir ! C'est

97. C'est l'argument central du court texte de Kant répondant à la question *Qu'est-ce que les Lumières ?*, Gallimard, Paris, 1985.

ce chapitre délicat de l'obligation morale que va longer l'intrigue suivie par Hegel pour mettre en scène une vision nouvelle du monde, vision morale en mesure de susciter le réel à partir de soi au lieu de le détruire et de l'étiéer.

La vision morale du monde

« Le *devoir* ne peut prendre, pour la conscience, la forme de quelque chose d'étranger⁹⁸. » Rien ne saurait me contraindre de l'extérieur et m'imposer ce que je dois faire. Une injonction est toujours conforme à ce que je veux ; c'est une expression de la volonté qui se détermine elle-même et, dans cette détermination de soi, me fait porter un regard moral sur le monde, une façon morale d'entreprendre le réel selon ce qu'il doit être ou plutôt « devrait être ». Cela n'a rien de commun avec le regard de la science ou même de celui de la politique qui se trouvent confrontés à des objets extérieurs, à un monde étranger à dominer, à discipliner ou à conformer à une forme de pouvoir et à une réduction nécessaire. Ici, la volonté n'a plus d'autre substance qu'elle-même devant soi. Devoir ou s'obliger, c'est se prendre soi-même pour matière, considérer que le réel dépend de soi, qu'il ne dépend que de nous de le voir autrement et de le modifier en conformité avec le vouloir. On a ainsi affaire à un étrange regard dont nous avons aujourd'hui du mal à saisir l'originalité, la nouveauté absolue : soudainement il n'y a plus de distinction tangible entre sujet et substance. Jusqu'ici, l'esprit s'est toujours posé devant des objets ou des choses, même à ne considérer que lui-même sous la faculté de les déterminer, de les connaître ou de les contrôler. Inlassablement, il s'agissait d'œuvrer sur une matière autre, un morceau de sel, un os, ou même examiner une loi, le cours de la richesse, etc.

Sans doute l'esprit doit-il se donner la part active dans ce processus d'examen de la substance par le sujet notamment quand la chose se fait utile, mise en valeur par le seul intérêt de la conscience. L'esprit peut avoir l'illusion de s'y perdre ou se sentir aliéné, rendu étranger à soi comme à l'occasion des funérailles d'un frère, de l'hommage vasalique, d'un cours de la richesse capricieux ou même d'une croyance

98. PH. E., « La vision morale du monde », p. 400.

en un autre monde, univers de la foi détournant le regard des futilités mondaines. Voici que désormais, devant la terreur dissolvant toute transcendance, en l'absorption du réel devenu comme homogène, indifférent à la tête à trancher, l'esprit se trouve enfin posé en sa vérité, face à lui-même, face à une volonté qui se veut de telle manière que son vouloir devienne immédiatement chose, chose enragée d'abord, mais chose qui ne peut en rester à la destruction sans se nier en elle.

Le devoir constitue ce point de bascule en mesure de poser la volonté en elle-même selon une finalité rationnelle que ne connaissait pas la Terreur. L'idée de volonté – de volonté de puissance, au sens nietzschéen – participe encore de ce pouvoir créateur du vouloir que découvre la philosophie allemande avec ce que Kant a nommé « révolution copernicienne ». C'est l'être qui tourne autour du vouloir... Ce qui explique pourquoi Nietzsche se demandera « en quoi nous sommes encore moraux ». La réalité tourne désormais autour du vouloir dans un éternel retour que Hegel considère comme interminable même si l'être n'est plus, comme dans la Terreur, anéanti par ce recentrement dont l'orbite est déterminée sous condition de la subjectivité. Dans ce retournement, il ne s'agit pas seulement de négativité : négation de l'altérité, assimilation de l'autre, suppression de tout être étranger même si le mouvement de la volonté n'est pas encore libéré complètement de la pulsion, du renversement de la pulsion sur elle-même. La centration du devoir doit être considérée comme une négation de la négation pulsionnelle, une création affirmative du vouloir auto-déployant un monde absolument humain, une seconde nature dans la nature dont la gravité s'incline en faveur de la volonté.

Hegel montre que la morale et la centration humaniste du devoir doivent être dépassées tant elles restent prises dans la violence et l'agressivité animale refoulée. La conception morale du monde n'est pas toute blanche et son cœur est encore habité par la terreur de ce négatif qu'elle fuit, vide comme lui quant à son objectivation, n'osant ni aller vers son actualisation, ni se muer en un « fait », de peur que celui-ci lui échappe. Lorsqu'elle invoque le devoir comme un « fait de la raison » – un fait seulement donnée dans la raison –, elle n'est pas à l'abri du travestissement de ses bonnes intentions dans les objets

faussetment réalisés. Hegel n'est pas dupe de ce mouvement avorté de la morale et on trouve chez lui une clairvoyance acerbe. Elle découvre, dans les vœux pieux d'un devoir présenté sous le masque du « fait de la raison » (*factum rationis*), une généalogie encore très pulsionnelle. Ce tournoiement vorace de l'être autour de soi se morcelle dans la profondeur divisée de la pulsion et la révolution de la volonté n'est pas encore à même d'affronter le principe de réalité. C'est la raison pour laquelle Kant sent bien que le bonheur ou plutôt la *félicité* n'est pas pour elle, que l'impératif catégorique se heurte à un monde qui lui échappe, à une nature hostile à la liberté, pour ainsi dire antinomique de ce que le vouloir est en mesure de causer par soi-même. La causalité naturelle est d'un autre registre ; elle obéit à une autre logique que celle de ma nature droite rêvant à son autonomie. J'ai beau vouloir que la maxime de ma volonté soit conforme à l'universel, en dehors de moi, je ne saurais oublier que rien ne nous obéit au doigt et à l'œil et qu'au fond de soi gronde une division instinctuelle illimitée.

Entre le mécanisme de la nature – où les phénomènes s'enchaînent de manière *nécessaire* – et le pouvoir de ma volonté supposée *libre*, il n'y a pas véritablement accord ou harmonie, sauf à repousser cette jonction à l'infini comme une tâche interminable si ce n'est fictive. Il s'agit là simplement d'un souhait ou d'un postulat de la morale. « Cette nature, qui [aux yeux de la conscience] est la sienne, est la *sensibilité* qui, sous la figure du vouloir, en l'espèce, de *pulsions instinctives* et d'*inclinations*, a pour soi une essentialité déterminée propre, ou encore des fins singulières, et donc opposées à la volonté pure et à sa finalité pure⁹⁹. » Que la morale en refoule le côté instinctif, qu'elle jette un voile pudique sur ce qui l'incline vraiment n'est pas étonnant¹⁰⁰. La morale n'a jamais affaire à un être effectif mais à un « devoir être » ou à une représentation de ce qu'il faut admettre comme réalité, un idéal du moi très illusoire. La finalité à laquelle le monde devrait se plier n'est que pensée, mais demeure sous ce rapport une intention pieuse. Il n'y a pas « de conscience de soi effective moralement achevée », pas plus qu'il n'y a de « réalité moralement

99. *Ibid.*, p. 403.

100. *Ibid.*, p. 412.

effective¹⁰¹ » ; on en reste au devoir comme à une représentation sans contenu avéré. La morale se donne un monde qu'elle n'a pas ; elle fait confiance en un devoir qui n'est pas du tout effectué, sauf dans « un lointain nébuleux¹⁰² » s'empêtrant ainsi dans des convictions hypocrites sur ce qui devrait être. Mais cette hypocrisie ultime touche à son point névralgique au moment de se dissimuler ce travestissement, de ne pas reconnaître qu'elle vit un rêve éveillé, sans parler de la part nocturne, instinctuelle, qu'on ne saurait empêcher de « traîner dans ses guêtres¹⁰³ ». Comment sortir alors de ce quiétisme qui guette le devoir, résigné à attendre la fin des temps sans bouger son petit doigt, décidé égoïstement – et donc instinctivement – à ne pas se compromettre avec une nature fort peu morale ?

La conviction

Un être satisfait du pur devoir est une chimère. Il faut du sang dans les veines, se situer à même la querelle de l'existence pour se savoir réellement, pour se sentir comme quelqu'un qui veut et espère. Conviction signifie capacité de « couper court [...], de se décider, de trancher [...] sans être fondée sur ce genre de raisons » frileuses alimentées par la frayeur relative aux contingences des situations¹⁰⁴. Quelle que soit la difficulté du devoir, rêvant d'une réconciliation à venir entre la pureté de son vouloir et un monde réformé – différent de la nature instinctive –, il faut maintenant faire entrer en scène ce nouveau personnage que Hegel appelle la « conviction morale ». Cette conviction morale a la capacité de croire à ce monde décrié du grouillement animal, à cet univers sensible en ce qu'il comporte de plus périlleux. Dans l'obscur fange des pulsions les moins avouables règnent déjà des motifs voulus, des déterminations fortes ratifiées par nos choix, des conditions de mise en œuvre de choses bien plus élevées que la dévoration. Ce qui naît de cette conviction – conviction selon laquelle le monde, dans son degré le plus éloigné de la sainteté,

101. *Ibid.*, p. 408.

102. *Ibid.*, p. 412.

103. *Ibid.*, p. 415.

104. PH. E., « La conviction morale, la belle âme, le mal et son pardon », p. 427.

comporte déjà une forme que la volonté peut revendiquer –, c'est le besoin de penser la transformation du cours des choses, d'engager la volonté, avec son devoir, dans les rets d'un progrès appelant un Sujet en devenir, une conscience humaine en acte. Et cela au moment même où les événements paraissent les plus turpides, troubles et éloignés de soi. La conscience comme « connaissance de soi » (*Bewusstsein*) et la conscience comme « intime conviction » (*Gewissen*) se rejoignent dès lors en une seule voix dans l'Histoire en train de se faire.

En opposition à la « vision morale du monde », bien trop édulcorée, la « conviction morale » cherche, dans le fait ou dans le cas le plus séditieux, de quoi reconnaître son acte, le balbutiement de sa volonté, la Chose même où se produisent l'événement d'un devenir et la certitude d'une rédemption. La « chose même » qui est notre révélateur – nous en sommes désormais convaincus – montre dans les réseaux du monde non pas un « os », une « prière » ou une action de « grâce ». Elle apparaît bien mieux comme création du Sujet qui s'ébroue et se lève au sein de la substance apparemment la plus étrangère, la plus éloignée du seul devoir. Elle se construit dans le mouvement de l'Histoire parfois torride lorsque le sujet crée sa substance et que cette substance prend en charge les modifications actives du Sujet.

Sous la violence de notre conviction, l'esprit ne s'horrifie plus devant le spectacle des actes réels, pas plus qu'il ne se détourne de la vision du mal. Il ne refuse plus d'entrer dans la chair des souffrances, mais se propose de la ployer vers son inversion possible pour en effacer les fautes. En faisant cela, la « conviction morale » n'est jamais sûre de ne pas basculer en un vertige – comme bientôt chez Dostoïevski – sous le joug de la « conscience pécheresse », un autre personnage dont Hegel déploie ici la forme de culpabilité. Elle concerne l'humiliation consécutive à l'offense d'un Sujet qui assume la turpitude du monde. C'est là un nouveau scénario dont n'avait pas idée la « vision morale du monde », elle qui n'avancait que les yeux bandés, prise d'une pudibonderie capable de tout travestir, attentive seulement à la beauté du pur devoir dont les attendus se trouvent remis toujours à la fin des fins.

On ne saurait éviter le conflit moral selon un scénario qui, loin de s'achever par le triomphe de l'action ou de la conviction, se mesure plutôt aux événements d'un monde des plus inquiétants. La lutte se poursuivra longtemps encore entre le quiétisme du pur devoir et la conviction de devoir se coltiner avec la réalité jusque dans le mal, à l'instar d'une figure comme celle d'Aliocha, mise en scène dans *Les Frères Karamazov*. Aliocha est bel et bien dans le réel mais il ne se laisse pas abattre pour autant par les milieux infâmes où il plonge. Une tension durable s'installe entre cette conscience qui veut agir et la « belle âme » qui la juge en tant que « conscience pécheresse » dont Dostoïevski comprend les sourdes affinités, les relations complexes et comme souterraines. Hegel n'a de cesse de montrer la difficulté dans laquelle la morale se trouve prise sous d'étranges personnages dont il nous reste à décrire l'affrontement entre beauté d'âme, mal et pardon.

La belle âme

Le pire nous attend dès que l'on agit et que toutes nos réalisations se voient immédiatement détournées de l'œuvre à laquelle elles étaient destinées. L'action traverse « une pluralité absolue de circonstances qui se divisent et se répandent à l'infini dans tous les sens, en arrière dans leurs conditions premières, sur les côtés dans leurs contiguïtés et en avant dans leurs conséquences [...] Elle ne connaît pas le cas dans lequel elle agit ¹⁰⁵ ». Rien ne s'accomplit comme nous l'avions voulu. Je veux le bien mais, en m'y attachant le plus innocemment du monde, je fais le mal... N'est-ce pas la valeur des bonnes intentions qu'il faut revoir ? À tel point que l'action ne compte plus et que la « vision morale » s'en détourne comme tout a fait inessentielle. Elle en vient à désespérer du moindre cas, forcément frelaté. La belle âme se contente de la pure satisfaction d'elle-même, rassurée par sa sincérité, même si tout semble inévitablement tourner au plus mal, cap au pire, vinaigre oblige ! Devant cette dégradation, la conscience s'exhausse par la simple contemplation de soi.

105. *Ibid.*, p. 424.

Alors l'esprit risque de s'abîmer dans le néant de son intériorité tout en se préservant de la moindre action.

La belle âme montre une attitude cherchant seulement refuge dans la volonté qui se veut et se détourne de toute entreprise effective. Cette dernière dégénère toujours en un destin qui dégrade l'intention. Les meilleures intentions se trouvent affectées par la contingence des événements qui dérivent, incapables d'atteindre le moindre but sachant que des causes innombrables viennent en écheveler le cours.

Kant avait distingué deux ordres de causalité. Il y a celles qui sévisent dans l'ordre de la nature où toute cause n'est que l'effet d'une cause antérieure, soumise à une chaîne sans fin que l'action ne domine pas. Dans le cours du monde les événements se bousculent et aucun d'entre eux ne peut se dire indépendant. Rien de ce qui arrive ne peut se soustraire à ce courant qui l'entraîne, à cette infinité de causes agissant sur le moindre fait pour le déterminer à prendre telle ou telle allure et le colorer d'un mal inévitable.

Il faut pourtant reconnaître une autre forme de causalité : celle de la liberté qui veut et, en voulant, se détermine par elle-même à agir sans tenir aucunement compte des embûches et des circonstances extérieures susceptibles de la détourner de son objectif. Cette liberté inconditionnelle d'agir par soi, en se réalisant dans les faits, échappe obligatoirement à son pouvoir d'être à soi-même sa seule cause, d'être indépendante du réseau des contingences sur lesquelles elle n'a pas du tout compté. Sans doute a-t-elle agi sans que ni personne ni rien ne l'aient conduite à se déterminer, mais dès que la chose est faite, elle se trouve embarquée dans le flux d'une dérive imprévisible.

Devant cette résistance du réel contrariant sa liberté, la belle âme se retourne vers une forme de pureté intérieure, une sorte de conviction seulement intime. Au lieu de s'arrêter aux mobiles, aux inclinations qui la font rouler comme sur un plan incliné – recevant une trajectoire et une vitesse de ce degré d'inflexion – elle considère seulement les motifs, les motivations internes, pures de toute souillure. La belle âme se voit alors saisie par un sentiment de divinité l'enfermant en elle-même dans la suffisance de ses bonnes intentions qui restent, ce faisant, des paroles vaines, des déclarations de principe.

Tout reste simplement placé au niveau du discours. On se gausse de ce qui devrait être au lieu de s'attacher à ce qui est effectif.

La belle âme se livre à une véritable jouissance de soi, à un bavardage aussi pathologique que les *Confessions*, comme si, en elles seules, pouvait se croiser le divin, la liberté absolue. La loi du cœur devient la règle. Il y a, sous l'autorité de cette voix intérieure, une pureté totalement étrangère à la manière réelle dont les faits s'enchaînent et se contrarient, se chevauchent au point de déstabiliser toute issue, comme dans une mêlée dont il est impossible de prévoir sur quelle ligne se fera l'échappée de tant de forces contraires exercées l'une sur l'autre. C'est l'idiot qui persiste dans sa sainteté et dans sa franchise. Incapable de mentir, il engendre dénonciation, haine et dissension.

Les moyens se détournent si fortement de la finalité que la belle âme ne trouve sa propre certitude qu'en abandonnant les aléas d'une aventure aussi funeste, aussi imprévisible, pour se concentrer seulement sur la beauté de la finalité désirée sans même plus chercher à l'exprimer au travers des faits. Sous ce rapport, la conscience de soi bascule dans l'idéalisme subjectif où le seul intérêt est de percevoir comment le moi reste égal au moi, imperturbable, sans jamais vouloir s'entacher ou se compromettre avec cette damnée réalité qui l'entraînerait vers un destin aveugle.

« Épurée jusqu'à cette pureté, la conscience est sa figure la plus pauvre, et la pauvreté qui constitue son unique possession est elle-même évanescence ¹⁰⁶. » La belle âme ne peut que s'égarer en elle-même, se satisfaire de cet angélisme devenu transparent au point de « s'évanouir comme une brume informe qui se disperse dans les airs ¹⁰⁷ ». Alors, « l'objet creux qu'elle se fabrique, elle ne le remplit que de la conscience de sa vacuité ¹⁰⁸ », prise finalement dans une stérilité telle que seule l'acceptation de commettre le *mal* peut la sortir de là avec « la force de faire de soi une chose et de supporter de l'être ¹⁰⁹ ».

106. *Ibid.*, p. 433.

107. *Ibid.*, p. 434.

108. *Ibid.*

109. *Ibid.*

Le mal et son pardon

Le mal peut s'entendre de cette manière : l'action engendre des conséquences néfastes. Toute entreprise se voit auréolée d'un ensemble d'effets à la fois inattendus et désastreux. Le mal accompagne tout engagement dans le champ social. Si la « conscience jugeante » dont s'assortit finalement la « belle âme » nous force à reconnaître le caractère peu moral des futurs contingents, des réactions en chaîne suscitées dans l'ordre de la querelle et des conflits envenimés qui suivent tout acte, cette conscience n'est-elle pas, elle aussi, posée dans le mal dès lors qu'elle ne reconnaît pas, sous sa réserve facile, son propre mal, celui de ne pas intervenir, de se retrancher dans son isolement splendide, celui de la condamnation facile située hors du cours du monde ? La « belle âme » est tout aussi mauvaise que la « conviction morale » engagée vers l'issue incertaine de ses actions. Elle est mauvaise depuis sa fierté, sa superbe, s'obstinant à ne pas prendre part, à simplement jeter un œil culpabilisant sur tout ce qui se fait de grand et de beau en ce monde. « Elle a beau jeu de se préserver dans la pureté, étant donné qu'elle n'agit pas ; elle est l'hypocrisie qui voudrait que le fait de juger soit pris pour un acte effectif, et qui, plutôt que de démontrer sa droiture par l'action, le fait en proclamant ses excellentes dispositions d'esprit¹¹⁰. » Il est temps « que l'hypocrisie soit démasquée¹¹¹ ».

On assiste, avec la généalogie de la morale pratiquée par Hegel, à un renversement de la scène, à un retournement, à un coup de théâtre qui jette la lumière sur les masques dont se trouvent recouvertes ces intrigues tramées en coulisse. Comment ne pas voir l'immoralité qui traîne dans les plus belles intentions, toujours trop droites, trop exigeantes ? Sous ce rapport, la « conscience jugeante », la « belle âme », avec ses grands airs de donneuse de leçons, n'est que le résultat d'un mépris, d'une haine lentement ourdie depuis une morale d'esclaves ; c'est une incapacité d'agir se retournant en condamnation de l'action. Celui qui se réclame du devoir et se réfugie dans la splendeur immaculée des finalités les plus nobles ne le fait que sous la

110. *Ibid.*, p. 437.

111. *Ibid.*, p. 435.

marque de l'impuissance refoulée en lui, expression d'une incapacité à supporter la force de ceux qui s'engagent dans le champ social. C'est cette hypocrisie que traque Hegel à travers toutes ses pages sur le mal.

Le mal n'est pas forcément placé à l'endroit où il se juge mais tout autant là où il se trouve attribué sous de grands slogans reposant sur la vindicte populaire, le tribunal des esprits et des juges les plus mièvres. C'est le juge aussi qui invente de toutes pièces un mal souvent imaginaire ou simplement monté en épingle avec des arguments tirés de faits divers. Laideur du juge devant celle de l'assassin ! Le mal n'est vu que depuis la lorgnette étriquée de la masse des faibles. On peut parler d'une inversion du regard quand l'impuissance se mue en « conscience jugeante » et que l'incapacité de se mettre soi-même en œuvre s'invente des motifs glorieux, ceux du respect ou du devoir. Ce travestissement n'est pas digne de l'Esprit qui cherche à s'accomplir dans le monde. Il jette sur l'Histoire un regard tellement anhistorique que seule la paralysie devient un bien. Sous un verdict si mauvais, si commun, la conscience qui se veut la plus morale, la moins fautive apparaît finalement comme le lieu du mal le plus grand ; et le mal qu'elle dénonce doit être considéré comme un geste créateur de sorte que le criminel n'est pas toujours placé là où on le dénonce. Hegel nomme ce retournement *dialectique* : une entreprise critique qui vise à faire tomber les masques jusque dans les recoins les plus sublimes dissimulés derrière une morale d'esclave ou de valet.

Il ne serait pas juste de conclure que la *Phénoménologie de l'Esprit* donne la part belle à l'esclave contre la force des maîtres. Hegel montre que les maîtres supposés ne sont pas toujours ceux que l'on croit, qu'ils ne sont pas à chercher à la cour du roi, ni sous la tête d'un roi décapité par son valet, mais dans un nouveau genre d'hommes dont Napoléon devait servir d'exemple aux yeux du jeune philosophe, impressionné par la silhouette qui passa devant lui au moment même où il écrivait les lignes que nous sommes en train de commenter. Hegel, s'il n'a pas dîné à la table des maîtres lors de son séjour à Berne, n'a pas davantage apprécié celle des valets. Il n'y a pas de mots aussi durs à leur égard que ceux de la *Phénoménologie* : « Il n'est pas de héros pour le valet de chambre, non point parce que le premier n'est pas un héros, mais parce que le second est... le valet de chambre », et

la conscience jugeante dont témoignent les belles âmes n'est qu'un paravent, celui des « valets de chambre de la moralité¹¹² ». Qui plus est, des valets « au cœur de pierre » avec « la nuque raide d'un caractère qui demeure identique¹¹³ ». Aucune plasticité à attendre de ce côté. S'y déclame seulement une raideur si mauvaise, une attitude si laide et basse qu'elle ne saurait porter encore longtemps le masque de la noblesse. Elle va se liquéfier, abandonner sa posture splendide et faire profil bas jusqu'à entendre ce qu'il en est du pardon. Alors la conscience morale qui se sait vile et la conscience agissante qui se sait faillible vont se rejoindre pour que naisse une nouvelle attitude, celle de l'Esprit posé dans le monde et du monde hissé vers l'Esprit. N'est-ce pas, en effet, un Christ condamné, mort dans la souffrance et la répudiation du mal, incarné par ses actes jugés indignes, qui nous montre le chemin de ce « Dieu qui apparaît » et se sait « au milieu de ces Je qui se savent comme le pur savoir¹¹⁴ » ?

Du Christ

Le Christ n'est ni un homme ni un Dieu séparé du monde. Il désigne un « homme-Dieu » ! Hegel, en s'attardant sur la figure du Christ auquel il consacre un écrit de jeunesse, reconnaît en Dieu uniquement et seulement un humain de sorte que la religion doit bientôt en venir à abandonner toute transcendance. À condition que l'homme se reconnaisse comme celui qui possède en lui quelque chose de divin ! Le Christ apparaît donc d'abord en homme qui propose son corps à Dieu, c'est-à-dire lui donne la possibilité d'exister. Il lui offre la conscience de lui-même à travers la conscience humaine. Sans l'homme, Dieu ne saurait prendre conscience de soi : « La connaissance de lui-même est la conscience qu'il a de lui-même dans l'homme et la connaissance que les hommes ont de Dieu, connaissance qui progresse jusqu'à la connaissance que l'homme a de lui-même en Dieu¹¹⁵. » Le Christ est cette révélation ! En lui Dieu

112. *Ibid.*, p. 338-339.

113. *Ibid.*, p. 340.

114. *Ibid.*, p. 443.

115. *Encyclopédie*, § 564, R.

naît et meurt, ce qui n'est pas sans surprendre l'historien des religions sachant qu'aucun Dieu n'a fait, avant le christianisme, l'expérience de sa mort. On y reviendra à l'occasion de la *Mort de Dieu*. En attendant, on comprend que le Christ – mais cela arrive pourtant encore dans les églises – n'est plus comparable à une statue dont la réalité représentée est lointaine et extérieure à sa pierre. Il n'est pas non plus un *acteur* qui, au fond de lui, ferait le constat comique qu'il n'est pas un Dieu.

Dans la vie du Christ, il n'y a plus de séparation entre ce qui est visible et ce qui montré, entre ce qui se présente et ce qui, au loin, se trouve représenté, entre l'intérieur et l'extérieur. On se place donc sur un autre terrain que celui de la « religion naturelle » pour laquelle Dieu est l'au-delà, l'inaccessible figuré seulement par des intermédiaires plus ou moins réussis : totems, icônes ou statues. Depuis l'origine du sentiment religieux, on sent bien qu'un Dieu ne doit pas se confondre avec un homme et la subjectivité humaine reste toujours fort éloignée, distante de celui qu'elle vise ou adore. À cette religion éprise de transcendance, le Christ substitue une religion nouvelle rendant Dieu immanent à l'homme.

Mais si Dieu apparaît, à la faveur du Christ, comme celui qui se fait homme, ce n'est pas pour en rester à l'horizontalité d'une humanité croupissant dans son contentement béat ou dans le malheur de se voir abandonnée par un monde supérieur, ayant pour seule consolation d'édifier son chez soi selon l'accaparement de biens de consommation, de possessions jouissives caractérisant la société du bonheur ou du loisir... Il est impossible de tirer Hegel vers une conception anthropologique de cet homme prenant la place de Dieu pour se sentir finalement seul, à l'écart de tout principe transcendant, à la recherche d'un peu de sensation forte capable de lui faire oublier le malheur d'être désormais libre mais délaissé par tout idéal.

L'opération du Christ implique que Dieu ne se fait homme qu'à condition que l'homme devienne un être supérieur, un « sur-homme » pour reprendre de façon intempestive le vocable qui sera celui de Nietzsche. En éprouvant cette immanence du Dieu, le Christ se sent propulsé en lui-même, envisagé comme être limité, mais pour rompre cette intériorité. Nous sommes certes finis ! Mais dans cette finité ou finitude, le bord qui nous cercle et nous

emprisonne doit être crevé, ouvert par l'infini, travaillé sur sa frontière étriquée pour donner sur autre chose que l'enfermement. Il fallait donc que le fini se niât lui-même et perforât son existence limitée. Dans la personne du Christ, nous sommes justement mis en présence de cette négation, négation de la mort et incarnation de l'absolu qui aura pris corps au travers d'un être singulier, sans distance ni écart, malmenant sa vie d'homme fini. Cela ne fait pas du Christ un être satisfait de soi, un moi isolé qui serait égal à lui, purement heureux de sa plénitude. Il ne cesse de mordre plutôt sur le destin qui l'emporte, sur l'empire de la loi qui le condamne. Il a bel et bien une mère effective. Il est mis au monde, emporté dans la naturalité de cette naissance, avec ses maladies et ses tourments, ses aléas et ses fatalités. Mais il a encore un père à rejoindre et à devenir, placé au-delà d'un homme, au-delà des simples produits de la nature.

Le Christ n'est pas un être béat, repu de sa propre splendeur, une *belle âme* qui se suffirait à elle-même. Il est pris dans les sales coups de l'existence qui font éclater le point de vue rétréci de sa bonne mine, du visage d'ange de la « bonne conscience ». On y est sensible davantage au petit animal qui pleure, à sa figure maculée et aux délits de sale gueule évoqués, plus près de nous, par le peintre Rouault. Le Dieu-homme ne saurait donc être homme, véritablement, sans se placer dans le réseau des événements qui comporte tout autant la prostitution que les criminels.

Le gouffre (celui qui sépare l'infini de notre monde fini qu'il va faire éclater), la béance (celle qui éloigne la perfection divine de l'homme où vient se loger l'absolu) avaient besoin, pour se laisser éponger, d'un être qui soit entouré par des criminels et des traîtres, un être fait de chair et de sexe, de tentation et d'amour. Cela nous montre que « la nature divine est la même chose que ce qu'est la nature humaine ¹¹⁶ », la même étoffe ou l'identique substance. Mais que la substance [ce qui se tient debout (stance) par soi-même (sub), complètement *cause de soi*] fût d'abord comme étrangère à l'homme, cela impliquait finalement qu'un homme la fit tomber jusqu'au fond de lui-même. Elle se devait de descendre jusqu'aux extrêmes limites de la turpitude sensible, y compris vers l'expérience de la génération

116. PH. E. p. 493.

et de la corruption, de l'engendrement et de la mort. Cette tentation dernière du Christ, la plus extrême, la plus attenante à sa surface, à ses terminaisons nerveuses, aurait de quoi nous scandaliser – et bien au-delà du siècle de Hegel à en juger par des polémiques récentes au sujet de ses passions !

Il nous faut reconnaître, avec Hegel, que Dieu n'est fils de l'homme qu'à ce prix, en touchant aux désirs les plus limitrophes, les plus ultimement humains. C'est ainsi qu'il faut sans doute entendre la formule énigmatique de Hegel : « Le plus bas est donc en même temps le plus élevé, l'évidence qui s'est complètement hissée et déployée à la surface est, en cela même, précisément la plus grande profondeur¹¹⁷. » Dieu, qui est le même que l'homme, se laisse voir seulement comme réel en se déployant à l'extrême, jusqu'aux franges, aux marges, autant par l'amour de Marie, sa mère, que par celui de Madeleine, la prostituée.

117. *Ibid.*, p. 494.

SCÈNE 5

RELIGION DE L'ART ET ÉTERNITÉ

OÙ IL EST QUESTION *d'une momie errant dans une pyramide comme l'esprit d'un mort. Mais l'Esprit n'habite ni dans un sarcophage ni au sein d'une statue. Le tombeau des dieux est désormais vide : ils sont morts du rire des hommes qui prennent la place des divinités vacantes. Il est écrit alors que l'homme doit également mourir et que cette mort s'avère proche. Dans quel herbier va-t-il alors se glisser pour conserver son image ? Quelle mémoire pourra nous rendre sa figure, montrer l'éternité de cet accident insignifiant nommé homme, nous apprenant à aimer sa rature comme une absolue nécessité ? Comment l'Esprit peut-il s'élever au-dessus du hasard qui lui donne corps pour entrer dans la gloire des œuvres et des écritures ?*

Les linéaments de l'Histoire

La *Phénoménologie de l'Esprit* ne procède pas d'une vision uniforme de l'Histoire. Elle recommence à chaque fois son trajet selon différentes lignes comme pour des couches constitutives d'un même oignon. Elle superpose des cycles relativement indépendants, brisés, en des développements dont il faut comprendre le recouvrement. « De cette manière, les figures qui sont intervenues jusqu'à présent s'ordonnent maintenant autrement qu'elles n'apparaissaient dans leur série¹ » initiale ; en quelque sorte hors du temps, ou selon une forme de temporalité qui, n'étant pas celle de la durée, n'exclut pas une certaine simultanéité : le temps réversible du récit. Il s'agit d'une recomposition dont on n'exclura pas qu'elle puisse se disposer à une forme de vérité ou d'éternité que Hegel appelle « Savoir Absolu ».

Il ne s'agit en tout cas jamais d'une Histoire unilinéaire. Il nous faut au contraire répéter plusieurs fois ce balayage pour obtenir comme une Figure durable en *quadrichromie*, pratiquer des coupes qui vont permettre de repérer les événements, placés à des degrés variés de profondeur dont nous avons épluché déjà quelques nappes. Certitude sensible, certitude de soi, certitude rationnelle, intellection pure, conviction morale... ne se placent pas sur la même strate. Ce découpage par niveaux ou stratigraphie qu'adopte Hegel montre que l'Esprit, déployé dans le monde, ne procède pas d'une opération simple. Il faut y distinguer au moins trois balayages, trois pellicules recoupées selon un même

1. PH. E., « La religion », p. 449.

point mais situé sur d'autres profondeurs, interprété selon une autre échelle en une variation qui le met autrement en perspective pour constituer un « moment », moment épluché par des formations dont le sens n'est évidemment pas le même. L'Histoire selon Hegel fait penser à un cours d'eau avec des degrés de profondeur, des formes d'écoulement dont la vitesse n'est pas tout à fait de nature semblable, même si la surface de ce dernier se stabilise en une image immobile et lisse².

Hegel appellera bientôt la première tranche de cette Histoire « esprit subjectif ». Elle correspond à une progression individuelle qui, en chacun de nous, intègre son rapport au monde selon une ventilation que Hegel visualise à travers l'ordre de nos facultés comme la sensibilité, la perception, l'entendement, avec la succession des phases appelées « conscience », « conscience de soi », « raison »... Cette forme subjective de l'esprit s'étale du début jusqu'à la fin d'une Histoire que le philosophe a fixée de manière non arbitraire puisqu'elle s'arrête avec lui, avec son siècle, fortement infléchi par une problématique morale, au seuil d'un nouveau monde, tout à fait objectif. On ne saurait donc ni se contenter de ce plan subjectif, ni se satisfaire de son intimité ou de son degré de conscience sans être déporté par des chocs qui ont lieu comme derrière son dos. Aussi, la seconde nappe qui s'étale selon la même amplitude concerne la manière dont la conscience se réalise, posée en dehors de soi, grâce à des objets concrets : une forme économique, une loi, voire une formation politique dans des ensembles sociaux différents (cités grecque, romaine, féodale ou moderne). Il s'agit là de ce que le philosophe nommera, un peu plus tard, l'« Esprit objectif ». Mais comment cette communauté – avec les individus qui la composent – va-t-elle s'exprimer dans le réel pour dessiner la vision qu'elle adopte sur son temps particulier ? Ne faut-il pas pour cela une troisième forme d'Histoire ? Selon quel drame se joue finalement l'esprit d'un temps, sa *Weltanschauung*, lorsqu'il se découvre et se révèle à lui-même comme un monde complet ? Le philosophe ne peut-il pas en extraire, la nuit tombée, une image, un instantané en lequel l'Esprit se mire lui-même ?

2. La complexité de cette histoire multilinéaire est exposée de manière fort dense dans les pages 449-450 de la PH. E. qui mériteraient d'être relues à la lumière d'une « histoire sérielle » où se produisent des « nœuds » et des « enfoncements ».

Ni subjectif ni objectif mais recouvrant les deux avec leurs feuillets et leurs fibres propres, l'Esprit se hisse désormais vers une composition, une intrication en mesure d'extraire de chaque moment, de chaque nœud, une *figure* absolue, un instantané comparable à la quadrichromie dont font usage les imprimeurs et dans le cadre duquel se conserve un portrait, quelque chose qui se porte soi-même.

Nous sommes désormais placés devant un autre problème pour repérer la manière dont l'Esprit se présente et se comprend lui-même : non plus sur le plan de la science, de la morale ou de la politique comme c'était le cas jusqu'ici, mais dans les œuvres spirituelles, œuvres de Vision dominées par l'Art, la Religion ou encore la Philosophie. Là aussi, on reprendra l'Histoire depuis ses balbutiements, dans la succession des œuvres qui marquent le devenir de ce qu'il faut appeler l'« Esprit absolu » recouvrant exactement la même extension que le cours subjectif ou le cours objectif, mais placé sur une autre strate plus intense. Le romantisme de Hegel est lié à la construction de ces trois plans, à leur entrelacement au sein d'une intrigue, d'une dramatisation qui nécessite, comme mode d'exposition, un style ou une dramaturgie plutôt que l'enchaînement classique de la géométrie déployé, par exemple, dans le cadre de la philosophie de Descartes ou de Spinoza, peu préoccupés par des questions d'Histoire. C'est un autre « Discours de la méthode » dont la préface à la *Phénoménologie* annonce le style, le programme.

Cette dramaturgie, cette ressource de l'écriture romanesque en même temps que de la mythologie, est déjà présente chez Hölderlin lorsqu'il se propose de traduire les tragédies grecques comme la configuration d'un monde, saisie à la base de sa cristallisation, au point où devient visible son propre regard sur lui-même, sa manière de percevoir son destin. Il ne s'agit désormais ni de la « conscience » devant le réel ni même de la « conscience de soi » ou de la « raison » à l'œuvre dans le jeu de nos passions politiques. Il est désormais question de l'Esprit tel qu'il se découvre lui-même, déposant sa figure dans l'univers, son *monument*, au-delà de tel ou tel individu ou de telle ou telle formation sociale dont il a cependant besoin pour vivre³. Que valent

3. « Dans la religion, l'esprit qui se sait lui-même est immédiatement sa propre et pure conscience de soi. » PH. E., VII, p. 446. Il s'agit d'une « effectivité pensée » qui

et que nous disent encore ces œuvres étranges comme les pyramides ou autres colosses dont le regard continue de scruter le ciel autant que le désert ? Quel est ce regard et que regarde-t-il ? Il s'agit cette fois-ci d'autre chose, d'un plan tout à fait inédit. Sans doute retrouve-t-on cette tendance novatrice dans la *Philosophie de la mythologie* de Schelling et jusque dans *La Naissance de la tragédie* de Nietzsche lorsqu'ils font appel à des Dieux pour comprendre un âge du monde. Freud lui-même n'échappe pas à cette personnification de forces inconscientes sous les noms de divinités comme Éros ou Thanatos, personnages à même de prêter un masque, une figure à un théâtre qui, autrement, resterait invisible. Il s'agit là de véritables capteurs spirituels, de sondes lâchées dans la plus grande profondeur de l'Histoire lorsque l'Esprit se rencontre lui-même et reconnaît... l'Esprit, posant son regard sur l'Absolu.

Sous ce rapport, Hegel est novateur dans la façon de comprendre l'importance du récit et des personnages qu'il concatène comme autant de puissances, de forces à l'œuvre sous la composition d'un temps symbolisé par des gestes et des poses. Il y a un rapport étroit entre le récit et l'Histoire dont il faut saisir la forme de dramatisation capable de nouer toutes les strates (subjective, objective et absolue) pour y trancher des « moments » communs dont l'unité n'est pas donnée mais à produire, à repérer selon ces différents nappages⁴. Cette intrication des deux premières dans une troisième couche, Hegel l'appelle *dialectique* même si le mot reste rare au moment où il rédige la *Phénoménologie de l'Esprit*. La dialectique en question se déploie en son entier dès l'ouverture de la scène nommée *Religion* dont des fragments inchoatifs sont bien sûr déjà présents dans les mouvements antérieurs mais seulement à la manière du Sacré dont la violence n'est qu'une pulvérisation du profane⁵.

se fait « personne » et se représente par là elle-même. « L'esprit dans la religion se représente lui-même », il est « esprit conscient de lui-même », *ibid.*, p. 447.

4. C'est ce que le travail de Paul Ricoeur ne cesse de ponctuer selon un hégélianisme élargi par les problèmes que posent aujourd'hui la narration et le modèle de cohérence dégagé à partir du récit.

5. Cf. l'analyse de Bacchus, scène II.

Le processus religieux

Par religion, nous pouvons entendre une nouvelle manière pour la « conscience » de se lier au monde, mais aussi la façon dont la « conscience de soi » s'attache à une représentation de soi-même à travers celle de l'Esprit qui prend figure précisément comme Esprit visible, manifeste, en mesure enfin de se montrer lui-même. La première effectuation religieuse montre une parenté immédiate avec les choses qui sont devant la conscience : elle s'en empare aussitôt pour les exposer en tant que Vision. Il pourrait s'agir d'abord de l'union, de l'osmose sensible que procurent la chaleur du soleil ou la digestion d'un aliment naturel. En elle, « l'Esprit se sait lui-même comme son objet dans une figure naturelle ⁶ », sourde communication entre ce qui mange et est mangé, entre le vin et l'ivresse, entre l'œil sensible aux radiations élémentaires et les éléments eux-mêmes. Hegel qualifie ces phénomènes religieux de « Religion naturelle ». Mais ce qui s'avère ainsi reçu depuis la nature est du même coup anéanti par le désir. L'herbe est foulée, le blé consommé, consumé par la conscience qui se voit soudainement dans les choses, traces de pas laissés après la transe de la fête comme dans la vallée de Lhassa dont les dessins ne montrent plus que nous-mêmes tels que nous nous adressons aux Dieux : « Savoir de soi dans la figure de la naturalité abolie » au terme de laquelle la conscience « contemple dans son objet sa propre activité, ou encore le soi-même », dessins de labyrinthes vus de haut, montrés dans l'artifice de nos créations.

Étranges araignées ou fourmis géantes qui ne sont perçues que du ciel, de manière aérienne, et que les hommes ne peuvent pas saisir d'en bas : comme des pistes dans le sable dont la figure serait destinée à un Dieu. Il s'agit d'un processus où la conscience prend connaissance de soi dans une religion de l'Art visible de façon absolue par un œil prenant de l'altitude. Mais par là n'est atteinte qu'une représentation de soi, projeté au-dehors comme des formes et des figures qui sont seulement des métaphores ou des symboles de l'Esprit. Il faut donc un troisième moment, plus proche de la raison et du concept où l'esprit se présente à soi comme chose effective, non

6. PH. E., p. 451.

seulement dans un corps vivant mais dans une époque ardente devenue nommable par le truchement d'une divinité. « Dès lors qu'il est représenté tel qu'il est *en soi* et *pour soi*, il s'agira de la *religion manifeste*⁷. » Dans cette religion, il est question d'un Dieu qui n'est pas encore pleinement reconnu dans l'homme. Il faut ramener sur terre la vision de l'Absolu, dissoudre sa forme objectale, œuvrée de loin, pour que la mort du Dieu, dans son humanisation surhumaine, laisse place à la Philosophie qui dépasse l'histoire des religions. Naît une forme de Savoir Absolu lorsque le Dieu est devenu parfaitement identique au Sujet, à son monde révélé en et par lui. Mais ce que désigne cette intégration de la Substance dans un Sujet et d'un Sujet devenu Substance, nous ne pouvons pas encore l'appréhender. Il nous faut d'abord parcourir le processus religieux dans le cycle entier de sa réalisation.

Religion naturelle : la lumière

Quelle que soit la sensibilité religieuse considérée, elle est toujours une révélation de l'Esprit par lui-même, placé devant soi, non comme un caillou seulement dur, mais déjà imbibé par un souffle de vie. Toute religion est la conscience soudaine que, de ce qu'étant posée là dans sa substance, la chose se présente chargée de pouvoir, comme animée, montrant une interpénétration, une texture de l'être en même temps que de la pensée qu'elle suscite. Elle ne se réduit pas à un ustensile – un morceau de bois – mais désigne une entité sacrée déposée devant la lumière, devant l'altitude d'un œil solaire. Et, « face au jour », à cette mise au jour de la substantivation de l'Esprit, la chose sacrée est placée au bord de l'abîme ; elle sort soudain de la nuit, s'adosse à son essence nocturne dont il faut protéger le monde profane.

Une chose s'anime, imbibée d'esprit, mais, dans le même temps, échappe à la compréhension de ce qu'elle est, se met à distance ; elle se voit recluse dans un espace capable de la limiter et la

7. *Ibid.*

contenir⁸. À la jointure de sa venue au monde, l'Esprit se montre au bord d'une limite qui donne sur le vide : « Face à l'existence de ses moments comme figures autonomes, il est le mystère créateur de sa naissance⁹. » Il est une éclaircie, une fulgurance ! Ce qui met en lumière cette pierre immense, cet éclair l'animant soudain d'un sens, d'une ombre plus profonde, n'est pas lui-même éclairé. L'éclaircie qui nous montre le caractère sacré de la chose « donne à voir » mais reste pour une part dans le fond, dans l'encre aveugle et dangereuse de sa face cachée. Cet être empli d'esprit n'indique pas sa source revigorante, retranchée plutôt dans la figure de l'infiguré, de l'informulé, « figure qui [...] est la pure luminosité de l'aube, qui contient et emplit tout, et qui se conserve dans sa substantialité sans forme¹⁰ ». Où et quand finit l'aube ? Où placer la venue de l'œil solaire ? Dès qu'elle a commencé, elle est là, sans qu'on puisse dire d'où provient sa lumière équanime. Elle remplit tout d'une manière dont l'origine n'est pas montrée et fait suite immédiatement aux ténèbres. Elle se détache sur le bord de l'abîme dans la clarté d'une ligne qui la coupe, qui la détache de son autre, comme « des coulées de lumières [...] des effluves de feu qui dévorent la configuration¹¹ ».

Cette vision, cette peinture sacrée s'assortissent d'une pensée floue, au moment où l'aube tire l'esprit de sa torpeur et cherche à le préserver de l'imprécision qui pourrait en manger le contour. Il y a un ciel uniforme, trop vaste, pour que la réflexion ait l'occasion de se fixer : elle « erre, inconsistante et vague », médusée par l'esprit étalé d'un seul tenant sur le monde, d'abord vu d'en bas. Mais voilà qu'il « élargit ses frontières jusqu'à l'immensité », toujours menacé secrètement par cette nuit sur laquelle il veille encore. Il est impossible que ce mouvement de l'Esprit naissant se montre comme sujet parce qu'il s'étale dans toutes les directions sans se concentrer suffisamment sur des choses précises : conscience encore inconsciente des déterminations qui l'ouvrent de si loin, de si haut. Bientôt, il va se laisser

8. C'est une thèse que développe Roger Caillois dans *L'Homme et le Sacré*. Les références ethnologiques ne sauraient effacer le souvenir du cours de Kojève sur la *Phénoménologie de l'Esprit*.

9. PH. E., « Religion naturelle », p. 454.

10. *Ibid.*

11. *Ibid.*, p. 455.

polariser, singulariser par les plantes, leur ouverture en laquelle l'aube trouve un creuset, vient se sacrifier, se laisser absorber selon une sorte de religion des fleurs, un animisme auquel Hegel prête un temps son regard spirituel.

De la religion animale à l'artisanat

L'aube infigurée du ciel homogène se disperse désormais en figures singulières, « se décompose en la multiplicité innombrable d'esprits plus ou moins forts ou faibles ¹² ». S'ouvre une forme de panthéisme sauvage où les esprits s'affrontent, se consomment et se nient comme pour absorber la puissance de l'Autre, bien loin de l'innocence des fleurs. La religion animale se fait consommation de l'agneau, sacrifice du bouc ou de l'élan en lesquels des peuples se reconnaissent, entrent en conflit, revêtus de leur peau et de leurs cornes sous la conscience « de leurs propres figures animales déterminées comme étant leurs propres essences ». Mais en cela ne s'atteint que la dispersion des esprits pour suivre la migration des animaux qui entraîne dans leur sillage des sociétés entières. Sous ce déplacement universel, sous ces grands voyages ne se révèle encore aucune véritable intériorité. C'est ce manque d'intériorité des caravanes qui stimule le développement des arts nomades, le besoin de reconstituer une intériorité sous la tente. Au lieu de seulement « dépecer et détruire ¹³ », l'homme porte avec lui des objets, des meubles, mobiles, très travaillés, réinstallant une forme d'identité dans la dispersion. L'Esprit se trouve ainsi figuré sur des objets, des ustensiles qui portent sa marque, une certaine pérennité dans le mouvement des hordes animales, avec les mêmes amulettes et totems, « être pour-soi extraverti en la forme d'un objet ¹⁴ ».

On comprend donc en quel sens l'artisan annonce une mutation au sein de ces immenses mouvements nomades et se fixe plutôt dans des lieux qu'il modifie en y projetant sa propre intériorité, d'abord fragile et instinctuelle comme les alvéoles qui abritent l'abeille

12. *Ibid.*

13. *Ibid.*, p. 456.

14. *Ibid.*

constructrice de ces cellules. Cette géométrisation instinctive se retrouve dans la puissance de l'entendement qui, depuis son attache au fonds naturel grondant encore en lui, va produire « les cristaux des pyramides et des obélisques, les liaisons simples de lignes droites, avec des surfaces planes et des [...] proportions identiques¹⁵ ». Sous la perfection de cette géométrisation abstraite, dans la relation de ces surfaces planes, l'esprit reste encore extérieur et ne trouve que la possibilité muette de l'inscription, de la gravure morte pour s'y rendre visible et se mettre en acte. Il va falloir que l'artisan s'incarne encore plus profondément dans son matériau afin de donner naissance à une autre figure de l'Esprit confiée à la survivance de l'Art.

L'œuvre d'art abstraite

Hegel a été très novateur dans l'approche de l'œuvre d'Art. Il y a, chez lui, la conviction profonde qu'avec l'image picturale émerge une figure de l'Esprit – une répartition objective de sa présence – taillée dans la pierre : une formulation dans l'espace de l'apparence que la pensée est amenée à prendre. Quand ce sont des signes visibles seulement en hauteur, depuis la distance d'une altitude non humaine, cela ne s'adresse plus ni à la conscience ni à la conscience de soi mais déjà à une vision propre à l'Esprit. L'art est l'expérience d'une incarnation en mesure de donner à la pensée ses axes de développement et de les ramasser en un moment de l'Histoire, un moment inséparable d'une mise en scène que Hegel qualifie d'apparence.

L'apparence est un moment essentiel de l'Esprit. Toute essence, toute vérité, si elles ne veulent pas rester de simples idées, doivent affronter l'épreuve de leur espacement, l'éventail de leur apparaître et trouver l'œil capable de leur donner corps. Si Hegel est le fondateur de la *phénoménologie*, dont il produit la notion, c'est pour avoir déterminé l'apparence d'une façon absolument nouvelle, très éloignée de ce que Platon avait qualifié d'illusion. L'apparaître – comme nous l'avons déjà précisé à propos de la « perception » – n'est jamais illusoire. Il est une disposition particulière, un arrangement qui rend

15. *Ibid.*, p. 457.

visible une certaine manière pour l'Esprit de se révéler à chaque époque, de s'exposer à lui-même, sans s'adresser obligatoirement à l'œil des hommes : alignement de menhirs, cercle de pierres dont le dessin et la figure n'apparaissent que depuis un point surhumain, pour ainsi dire spirituel.

Un moment de l'Histoire désigne une façon singulière de voir émerger, à la surface, les arêtes selon lesquelles s'articulent pour un temps la pensée et l'être, *l'Esprit subjectif* et *l'Esprit objectif*. Hegel produit ainsi le premier système où la pensée cesse d'être la manifestation d'une cogitation intérieure, d'une vision ou d'une évidence privée, pour se projeter sur la monumentalité d'une enceinte matérielle, faite de pierre et de loëss. Cette manifestation, cette répartition des idées et des choses prennent figure, aussi bien dans l'ossature du tableau qui un jour se libère du mur, que dans l'architecture d'une œuvre monumentale, de sorte que « le révélé, émergeant entièrement à la surface, est justement en cela le plus profond ¹⁶ ». La surface de l'Esprit, où se conjoignent l'intérieur et l'extérieur, le subjectif et l'objectif, produit l'œuvre qui en désigne l'intrication. La philosophie n'est rien d'autre que la reprise du sens ou de l'universel habitant cette volée de tableaux particuliers.

Nous en voulons pour preuve la lente progression de l'Esprit vers sa figuralité architecturale, telle que Hegel en déploie la marche funèbre à partir de l'analyse du caractère religieux de l'œuvre. Tout commence avec les dolmens et les menhirs qui trouvent dans l'obélisque leur forme achevée, dressée vers la hauteur du Ciel où l'Esprit prend de l'altitude et se dégage de la terre ¹⁷. L'Esprit lutte pour se déprendre du royaume obscur où il se perdrait s'il ne trouvait dans l'image le moyen de se dégager de son intériorité létale. L'obélisque par la perfection de ses lignes est comme une pointe, une projection de l'Esprit dans la matière, mais il s'agit encore d'une matière inhabitable. L'obélisque ne se creuse pas vraiment d'un intérieur et, pour cela, reste extérieur à l'homme, extérieur au concept qui aurait besoin d'une membrane, d'une peau intérieure sur laquelle se révolter ou se projeter.

16. *Ibid.*, p. 268. (Traduction Hyppolite.)

17. *Ibid.*, p. 457.

En terme hégélien, on dira que la vie n'y circule pas. Avec l'obélisque, l'Esprit subjectif et l'Esprit objectif restent étrangers l'un à l'autre. La certitude subjective, la pensée de soi n'arrivent ni à se mettre en œuvre dans la réalité effective, ni à se donner une figuralité intérieure – une paroi susceptible de faire époque, de montrer une « vision du monde ». On se cogne, on se heurte à l'obélisque qui ne nous laisse pas entrer, nous maintient au-dehors de sa figure et du sens qu'il dresse vers le soleil comme vers un Dieu étranger : « Tout en ayant une forme régulière qui n'emprunte rien à la nature organique et vivante, ils ne sont pas encore destinés à servir de temples ou de maisons, mais ont été créés pour eux-mêmes et symbolisent les rayons solaires¹⁸. » Il faut que l'espace devienne praticable de l'intérieur, invaginé dans la forme de la maison pour que l'Idée trouve une articulation qui la fasse tenir debout et lui confère l'architecture d'un monde. « C'est donc le logement enveloppant [...] que le maître d'œuvre travaille pour en faire une forme plus riche d'âme¹⁹. » L'obélisque n'existe que pour lui-même dans sa nature de chose indépendante. Sa surface ne se brise pas pour laisser entrer la pensée et lui donner un habitacle, un cristal de visualisation, de polarisation. C'est avec le temple, avec la pyramide que l'Esprit entre en matière selon une visibilité qui rend l'Idée inséparable de son expansion dans l'espace. La pyramide montre le « cristal où un mort est conservé²⁰ ». Elle est une « enveloppe extérieure faite pour abriter un invisible intérieur²¹ ».

La pyramide se présente comme un espace intime, une membrane cristalline sur laquelle vient se projeter la figuralité du monde ; cela vaut du temple comme de la cathédrale, bien plus complexe par la façon dont le vitrail filtre la lumière. C'est le visage d'un temps qui naît ainsi à la pensée et qui donne à la pensée les lames de son déploiement : une cristallisation que Hegel ne thématise pas vraiment, passant à côté de ce cristal où le monde se répartit selon les pans de l'architecture, au profit du mort sur lequel porte son analyse.

18. *Esthétique*. (Traduction Jankélévitch.)

19. PH. E., p. 458.

20. *Leçons sur la philosophie de la religion*, op. cit., II, p. 181.

21. *Esthétique*, op. cit., II, p. 68.

Le temple, la pyramide sont des demeures vides. D'abord parce que l'artiste et l'artisan n'y sont pas visibles. L'œuvre reste anonyme. Que l'œuvre d'Art soit abstraite implique ce retrait du soi, de la personnalité du créateur au profit du divin. L'abstraction est encore liée à la géométrisation, à l'impersonnalité des lignes, des pans, des coupes d'architectures qui s'épurent pour faire le vide et produire un habitacle : « logement enveloppant » réalisant « l'effectivité extérieure élevée seulement à la forme abstraite de l'entendement ²² ». Dans le cas de la pyramide, cette abstraction de l'œuvre reste sans mouvement ou animation : tout y est noir, mort, de sorte que l'Esprit subjectif, la pensée de soi ne se retrouvent qu'au sein d'une demeure vide que la vie a déjà quittée. « Les pyramides, créations étonnantes en soi, ne jouent que le rôle de cristaux, de simples coquilles destinées à contenir un noyau, représenté par un esprit défunt, et à se préserver sa corporéité et sa forme. C'est du mort, qu'elle contient, que lui vient toute sa signification ²³. » Dans la pénombre totale, « cet intérieur est encore la simple ténèbre, l'inerte, la pierre noire sans forme ²⁴ ». La pensée ne rejoint finalement ici que son propre vide, un esprit déjà enfui, évaporé et pour lequel ne reste que l'enveloppe extérieure, la masse du sarcophage, comme si le sens était déjà passé ailleurs, là où l'art se doit de le rejoindre, dans les formes vivantes du culte, du théâtre, de la voix d'un *acteur*, voire dans le corps du Christ signant la mort de la picturalité, relevée par la Religion, révélée dans les écritures du Dieu.

Hegel est attentif à la puissante charge picturale de l'œuvre d'art, à sa figuralité révoltée sous les conques de l'architecture. De la pyramide, Hegel perçoit déjà l'incroyable labyrinthe de murs sur lesquels se développent la peinture et la sculpture selon une image qui donne l'occasion au monde de cailler en un cristal dont la vie ne se réduit pas vraiment à celle du tombeau. L'art produit le lieu d'une visibilité où l'espace se creuse d'une dimension fournissant au concept son espace-temps que Hegel, à la différence de Kant, rend sensible de manière concrète. La *Critique de la faculté de juger* en reste à de

22. PH. E., p. 458.

23. *Esthétique, op. cit.*, III, p. 49.

24. PH. E., p. 459.

fécondes généralités. À partir de Hegel, on comprend l'histoire de l'art comme une lente intériorisation, une absorption patiente de l'espace au creux de l'Idée qui culmine dans le concept, redevable à la philosophie, au moment où celle-ci touche au *savoir absolu*.

Le tragi-comique ou l'œuvre d'art vivante

Il faut revenir aux pierres et aux statues pour comprendre la genèse de l'Esprit qui s'ouvre à lui-même, de façon lente et majestueuse. Mais les statues, déjà très anciennes, comme celles de l'Égypte et de la Grèce, ne sont que des *représentations*. Elles sont séparées, éloignées du modèle qu'elles essaient de deviner. Elles visent autre chose qu'elles-mêmes dans la conviction de le rendre visible. Il s'agit toujours d'un inaccessible. Les dieux nous manquent ; ils ne se rencontrent pas en ce monde. Il convient donc de les manifester dans la pierre ! C'est là le sens premier de la sculpture qui suit les traces et les contours parfaits du Dieu, lequel nous devient ainsi accessible dans sa perfection et beauté, sorties du mur. La statue ne nous présente qu'une divinité immobile, froide, pétrifiée par un contour abstrait, idéal ; une pose qui manque de vie. Sa matière reste extérieure à l'Esprit qu'elle essaie de capter. Elle ne montre pas la présence réelle du Dieu mais reste une présentation tronquée, immobile, une exposition morte, une image figée. Il lui manque une âme, un véritable soi, de sorte que « le Dieu immanent » n'est encore que « la pierre noire », sans vie qui ne peut se dépasser que dans un culte ou un hymne²⁵. L'œuvre se doit de devenir vivante et « l'homme vient donc se placer à la place de la statue comme figure qui [...] a atteint au mouvement parfaitement libre²⁶ ».

Au théâtre, l'acteur ne présente pas la même immobilité qu'une statue. Il offre son corps vivant au Dieu, il produit sa chair comme un réceptacle en lequel naît la figure d'un héros, un médium, une médiation capable de réaliser l'offrande incarnée d'une divinité. S'ouvre ainsi, à même l'intrigue d'un échange aussi monstrueux, « cette

25. *Ibid.*, « L'œuvre d'art abstraite », p. 463.

26. *Ibid.*, « L'œuvre d'art vivante », p. 473.

épopée, ce qui constitue [...] la relation du divin à l'humain²⁷ ». Le marbre est abandonné au profit des gestes et de la voix de l'acteur. Des héros comme Achille ou Hector ne sont pas seulement illustrés, posés à distance. Ils sont là, dans l'art de se rendre vivant dont témoigne le lecteur ou l'acteur : « Le héros est lui-même celui qui parle²⁸. » Ce n'est pas la parole de celui qui s'oublie dont un Dieu a besoin, mais bien de celui qui entre en une forme déterminée, posée dans une beauté apollinienne. En même temps, à l'intérieur de celui qui se parle, naît la voix d'un autre comme une force dionysiaque capable de le pulvériser, dissolvant « toute réalité individuelle dans sa fluidité²⁹ ». Seul le langage peut réunir cette tension, cette contradiction, cet accouplement insupportables. C'est le langage, la mobilité fluide de sa profération convaincante, qui nous met devant le demi-dieu désigné par le héros. L'acteur, à la différence de la statue, possède un soi, manifeste une intériorité que le spectateur voit se produire comme un caractère, une personnalité effective, affirmée, et non seulement un pantin nous racontant un étranger. Ainsi, le corps et la voix de l'acteur doivent perdre tout autant l'individualité de celui qui joue. C'est au sein du lyrisme, de l'ivresse bachique, que celui qui joue va entrer dans une transe religieuse où il incarne un Autre. Il est lui sans être lui, selon une forme de délire tragique où se mêle, à l'hymne, la voix d'un Dieu : « Dans l'enthousiasme bachique, le soi-même est hors de soi³⁰. »

Pour laisser place à son « personnage qui est une existence propre³¹ » l'acteur porte un masque ; il s'efface en tant qu'individu, en tant que soi. Il doit n'être personne pour pouvoir recevoir et présenter un autre que lui. S'il ne se retranche au moment où il parle, comment incarner une personnalité différente de la sienne propre ? Il se dépersonnalise d'une manière que Nietzsche appellera orgiaque ou dionysiaque, peut-être au point de n'avoir plus d'identité, restant ouvert à l'Autre qui le possède et qu'il incarne dans une forme de jouissance sexuelle. Pour être quelqu'un qu'on n'est pas vraiment,

27. *Ibid.*, « L'œuvre d'art spirituelle », p. 476.

28. *Ibid.*, p. 478.

29. *Ibid.*, p. 477.

30. *Ibid.*, p. 473.

31. *Ibid.*, p. 474.

pour prêter sa voix à un Dieu, à une force cosmique, il faut s'anéantir, se vider de soi. C'est là la grande distraction de l'artiste, le paradoxe du comédien déjà signalé par Diderot et qui veut que plus on est talentueux et moins il faut présenter de traits personnels. De tout temps, c'est la folie qui habite les acteurs³².

L'aède ou le chanteur disparaissent dans le contenu de leur chant. Ce ne sont ni leurs propos ni leurs propres idées, ni même l'organe vocal qui comptent. Celui-ci s'efface et se nie à travers une contorsion extatique, une élévation d'intensité que montre encore aujourd'hui le chanteur d'opéra comme Nietzsche le comprendra dans *La Naissance de la tragédie* qu'il a dédiée à Wagner (en se retournant plus tard contre lui). Ce sont des chants qui portent bien au-delà de la capacité vocale de l'organe. Excessifs et sans doute exagérés, leur proximité avec le ridicule demeure trop étroite, et le talent consiste à ne jamais lui céder. S'y manifestent des aigus ou des graves portés hors la voix, comme quelque chose d'inhumain et par conséquent de divin : la voix chantée cesse même d'être narrative tant elle est hors tout entendement. C'est le cas des voix féminines poussées à la limite pour rejoindre la vertu qu'elles incarnent, à la manière d'Antigone laissant véritablement place à la loi divine.

Le point de bascule menant de la tragédie à la comédie se joue dans cette distorsion. Le comique habite la tragédie de l'intérieur. C'est par ses propres difficultés à se distendre – dans la captation du « soi » d'un Autre et la conquête de son masque – que l'acteur se déforme et conduit au comique. Le comique marque la conscience de la distance franchie entre l'acteur et ce qui le dépasse, entre la grimace et Dieu. Elle est une déchirure de soi sous la forme du rire. Il ne s'agit pas d'un rire très gai, d'un gai savoir, mais de la mise en scène d'une dispersion entre celui qui joue et les forces décousues qu'il incarne, une espèce de laceration obscène qui fragmente la figure d'Apollon (le beau et le bien) au lieu de la manifester en elle-même. Voilà le crime du comédien ! La comédie correspond à ce moment où le masque tombe *avec* la certitude d'avoir été mû par l'essence divine. Dès lors que disparaît « l'individualité superficielle

32. Cette vérité a été particulièrement bien mise en lumière par Philippe LACQUE-LABARTHE, *L'Imitation des modernes*, Galilée, Paris, 1985.

que la représentation confère aux essentialités divines, elles n'ont plus sous leur côté naturel que la nudité de leur existence immédiate, elles sont, tout comme ces représentations, des nuées, un brouillard évanescent³³ ». Dans la vision du masque tombé disparaît l'illusion qui nous avait fait croire entendre le beau et le bien en direct, de sorte que leur existence se retire et nous laisse devant le vide.

Alors l'acteur demeure seul sur scène, nu, vu en tant que lui-même, un homme ordinaire, ayant perdu son idéal, n'ayant rien à montrer que son propre rire, surpris de se retrouver isolé sur les planches à jouer son anéantissement, à constater par cette farce que « Dieu lui-même est mort ». Ne comptent plus dès lors que la salle, les réactions du public mais non pas l'Esprit que l'acteur se devait d'incarner. Le rire, contagieux puis cynique, peut sortir de la scène n'ayant plus de Dieux à incarner au théâtre. Ce n'est plus seulement l'acteur qui s'avère comique mais les spectateurs forçant le rire, applaudissant tout et rien. Descendant du théâtre, repris par les vitrines et les journaux, le rire s'empare de la société entière qui montre les valeurs finies, les préoccupations inessentiels comme des moments essentiels. L'argent, les insignes et médailles (Marx parlera bientôt de fétiches), les honneurs et distinctions apparaissent alors sous la forme de véritables emblèmes, de faux absolus, tandis que les mots vides de « bien » et de « beau » se laissent emplir de n'importe quel contenu ; n'importe quel folklore devient l'insigne de la culture au moment où, suite au panthéon des héros les plus comiques, chacun se prend pour une lumière et un moi absolu.

Dieu est mort

Le mouvement de l'art a montré le sujet enfin incarné dans une substance qui récupère ses figures et, dans cette mise en évidence, enclenche un « devenir-homme de l'essence divine ». Cette essence va sombrer hors du temple, vers la légèreté cynique de la rue découvrant sous ces individualités solitaires que « c'est le soi-même qui est l'essence absolue³⁴ ». Il y a là une profanation du sacré dans la mesure

33. PH. E., « L'œuvre d'art spirituelle », p. 485.

34. *Ibid.*, « La religion manifeste », p. 487.

où cette sentence n'émane pas de la sphère du religieux mais de « tout un chacun » qui la prononce et porte l'essence en dehors de son abri comme de son art, « au bas de l'échelle³⁵ ». En sombrant à même la substance la plus commune, l'Esprit perd sa noblesse, se décline selon un rang des plus misérables, des plus inférieurs : celui du comique riant de cet état, se gaussant de l'importance qu'il s'attribue, de la perte des dieux au sein de l'espace public. Cette conscience comique, trop heureuse en son insouciance, ne réalise pas encore le drame que constitue l'absorption des Dieux par l'agora. Elle ne sait pas le tragique de cette perte, de cette lourde sentence énonçant si facilement la mort du Dieu. Nietzsche se rappellera ce rire moqueur qui ne saisit pas l'importance de l'événement étouffé par la raillerie. Il faut que la conscience découvre ce malheur et qu'entre en scène la proclamation mélancolique du deuil, qu'émerge la pensée de cet abandon au travers de la « conscience malheureuse », elle qui manifeste « la perte de toute essentialité dans la certitude de soi ». Au rire, à la foule qui entrevoit dans la multitude son pouvoir, succède « la douleur qui s'exprime dans la dure formule selon laquelle *Dieu est mort*³⁶ ».

Hegel reprend ce mouvement vertigineux d'évidement, creusant une véritable faille dans l'Histoire entière qu'elle ravage. Il la met en lumière dans un texte particulièrement inspiré qui rivalise avec l'annonce de la mort de Dieu sous le ton liturgique d'*Ainsi parlait Zarathoustra*. Il vaut la peine de reproduire en son entier l'extrait de cette proclamation hégélienne telle que la *Phénoménologie de l'Esprit* la met en intrigue, de manière injustement oubliée : « [...] Le monde du souci des bonnes mœurs, de la coutume et de la religion [...] s'est donc enfoncé dans la conscience comique, et la conscience malheureuse est le savoir de cette perte tout entière. Est perdue pour elle aussi bien la valeur par soi-même de sa personnalité immédiate, que celle de sa personnalité pensée. La confiance dans les lois éternelles des dieux s'est tue, tout aussi bien que les oracles qui faisaient savoir le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont a fui l'âme vivifiante, de même que l'hymne n'est plus qu'une suite de mots dont toute croyance s'est enfuie. Les tables du banquet des

35. *Ibid.*

36. *Ibid.*, p. 489.

dieux sont vides de breuvages et de nourriture spirituelle, et la conscience ne voit plus revenir, dans les fêtes et les jeux, la joyeuse unité de soi avec l'essence. Il manque aux œuvres des Muses la force de l'esprit, pour qui a surgi, de l'écrasement des dieux et des hommes, la certitude de soi-même. Elles sont donc désormais ce qu'elles sont pour nous, de beaux fruits arrachés de l'arbre, un destin amical nous en a fait l'offrande, à la façon dont une jeune fille nous présente ces fruits ; il n'y a ni vie effective de leur existence, ni l'arbre qui les a portés, ni la terre, ni les éléments qui ont constitué leur substance, ni le climat qui a défini leur détermination, ni encore l'alternance des saisons qui dominait le processus de leur devenir. Ainsi donc le destin ne nous donne pas [...] le printemps et l'été de vie soucieuse des bonnes mœurs et de la coutume dans laquelle elles ont fleuri et mûri, mais uniquement le souvenir voilé de cette effectivité. C'est pourquoi ce que nous faisons en jouissant d'elles n'est pas une activité de service divin par laquelle adviendrait à notre conscience la vérité parfaite qui est la sienne et qui la comblerait, mais c'est une activité extérieure, celle qui, par exemple, essuie les gouttes de la pluie ou la fine poussière déposées sur ces fruits, et qui à la place des éléments intérieurs [...] dresse le vaste échafaudage des éléments morts, de leur existence extérieure, du langage, de l'historique, etc. [...] ³⁷. »

Ne subsistent plus que des pommes calibrées, astiquées, dont le sens et la provenance ont été retranchés, n'adhérant à rien, ne contenant ni saveur ni intériorité spirituelle, simple étalage où la nourriture n'est plus en rapport avec rien d'essentiel : ni partage ni repas commun, ni célébration spirituelle là où les muses se confondent avec les jeunes vendeuses qui ôtent la poussière. Ce n'est là qu'une comparaison, une métaphore du Panthéon. Le musée ne se compare pas tout à fait au supermarché de l'art. Il expose les œuvres ayant conservé le mouvement, le cheminement de l'Esprit. Devant la perte du sens visible au sein des foires, des Expositions universelles à venir, on ne s'attache au mieux qu'aux empreintes, aux traces de l'Esprit laissées dans les choses. Prenant acte de la mort de Dieu, la conscience malheureuse n'en cultive pas moins un souvenir vivant, revenant au temple où se rangent ses reliques et ses restes comme en

37. *Ibid.*, p. 489.

un herbier fané, « vaste échafaudage des éléments morts », alignement où, comme dans les catacombes chrétiennes, se conserve le sens du Dieu mort pour nous. Dans son égarement, le siècle se voue à une passion naissante pour l'archéologie et la philologie, retournant vers l'origine. Il y a perte, mais vestige de cette perte, monumentalité de la perte dressée en tombeaux et stèles innombrables conservées dans le souvenir, dans l'intériorisation de ces figures de l'art. Après le rire comique dissolvant toute transcendance naît une compréhension nouvelle du passé, et la mélancolie moderne se mue positivement en nostalgie : « L'esprit du destin qui nous présente ces œuvres d'art est plus que la vie éthique et que l'effectivité de ce peuple, car il est le souvenir et l'intériorisation de l'esprit encore extériorisé en elles – il est l'esprit du destin tragique qui rassemble tous ces dieux individuels et ces attributs de la substance dans le Panthéon unique de l'esprit conscient de soi en tant qu'esprit³⁸. » L'essence est tombée dans la matière, dans les substantialités de l'art en lesquelles elle s'est aliénée jusqu'à se figer dans la pierre morte. Il faut maintenant que le « soi » se souvienne, qu'il s'élève à l'essence et pense le chemin inverse : celui de la conscience malheureuse se hissant jusqu'au divin. La chute du dieu, ébroué dans la matérialité des œuvres va, dès lors, se doubler d'un mouvement à rebours, celui de l'ascension de l'homme vers Dieu, « devenir-Dieu » de l'homme et non plus seulement, comme dans l'œuvre d'art, « devenir-homme » de Dieu.

L'homme-Dieu ou : *Qu'est-ce que la dialectique ?*

Le lien que Hegel tresse entre l'art et la religion, l'inscription de la religion au programme d'une « phénoménologie » ont ceci de remarquable qu'ils modifient complètement les données de la théologie selon lesquelles Dieu se retrancherait derrière son unité comme entre les murs kafkaïens d'un *Château* inaccessible. La négativité n'a plus le sens de la théologie négative selon laquelle rien ne saurait nous rendre accessible la présence du Dieu, aucune empreinte et aucun signe n'étant dignes de l'exprimer. À l'inverse, la négativité signifie que Dieu sort des limites de sa réclusion perpétuelle en se niant

38. *Ibid.*, p. 490.

lui-même comme « Un », tout en faisant exploser les données de la sensation, les figures trop apolliniennes du beau. Sous une telle négation de son retrait, l'approche que l'homme a de Dieu se prolonge, se poursuit dans la vision que ce dernier peut avoir de lui-même, lui-même pris dans les ourlets de la dissipation, descendu jusqu'à l'expansion du mal. Au point que l'œil humain et l'œil divin seront ouverts au même fond, rendu indiscernables comme si, sans l'homme, Dieu ne saurait accéder au savoir de soi-même et, sans Dieu, l'homme ne saurait se dépasser au-delà de son humanité trop humaine.

Sans l'homme, Dieu ne serait rien, mais l'homme sans Dieu ne serait qu'homme. Hegel, en un geste comparable à celui de Nietzsche, réclame un dépassement de l'homme. Impossible de le ranger du côté de l'humanisme d'un Feuerbach. L'homme, dans la finitude de ses valeurs les plus rudimentaires, dans l'axiologie étriquée de son pragmatisme réduit, fait l'expérience d'un *désir* au terme duquel il s'apparaît à lui-même comme un être qui doit être dépassé. C'est le désir qui fait dérailler la vie simplement organique en direction de l'inorganique de l'art et de la philosophie. Cela part du fond de l'esprit comme désir d'outrepasser toute limitation. La *Phénoménologie de l'Esprit* ne se confond jamais avec un humanisme et l'existence au nom de laquelle Hegel nous instruit ne se réduit pas à la liberté de l'homme. Ce serait une douleur intarissable que d'en rester au comique de la grandiloquence humaine, d'être rabaissé aux seules considérations de l'agréable et de l'utile, au bonheur immédiat que procurent la richesse ou la certitude de soi-même. La philosophie de Hegel n'est pas une anthropologie même s'il refuse de laisser Dieu croupir dans sa substance et que la substance, au contraire du système de Spinoza, ait à devenir « moi », « sujet ».

Le Dieu de Hegel entre dans une vie personnelle à condition de voir la personne comme un « personnage » de roman capable d'aller au-delà de soi, de s'oublier et de devenir autre, de se défaire des conditions les plus entées sur le besoin, de laisser venir à soi le désir qui nous sort de soi, en soi hors de soi, ou « soi-même comme un autre » pour traduire une expression que découvrira le plus jeune des poètes français. Le personnage en lequel l'homme devient un autre brandit un concept dont la vie est plus dure que celle de son auteur,

migrant par-delà les scènes, les romans et les écrans de l'art. Impossible de réduire Dieu à l'homme et de faire ainsi de l'homme le centre de toute chose. « L'homme-Dieu » dont Hegel dresse un portrait à la fin de la *Phénoménologie* n'est pas l'homme du nihilisme mis à la place de Dieu lorsque ce dernier a disparu dans l'étouffement du rire comique. L'Esprit absolu que la philosophie de Hegel nous montre au terme de sa démarche est absolu en ce qu'il fait éclater les limites de la conscience morale, qu'elle soit noble ou qu'elle se réclame des bonnes mœurs. Cet excès prend le nom du mal, de la faute, de la démesure, comparable au sublime des œuvres dont le cadre explose sous l'incommensurable expansion de la grandeur visée. La rencontre de l'homme et de Dieu fait éclater toute mesure et toute valeur. Cela peut s'entendre déjà du lyrisme aboutissant à l'unité vivante du divin avec l'humain, unité en laquelle aucun ne reste ce qu'il était, unité de mouvement prenant chez Hegel le nom de *dialectique*, échange à la suite de quoi les deux se déterritorialisent pour reprendre ici l'expression suggestive de Gilles Deleuze dont le concept est infiniment plus prolix ou même rhizomatique que l'humanisme³⁹.

Dialectique ne veut pas simplement dire une réunion pacifiée de la « substance » universelle et du « sujet » singulier. C'est tout autant la tourmente de ce que Hölderlin devait penser sous l'« accouplement monstrueux » : un double détournement de ce qui prend néanmoins racine dans la même crevasse et que l'esprit absolu se doit de traverser en son intégralité non sans changer de visage à chaque jointure des incommensurables. Le Christ constitue pour Hegel un visage, une figure de l'absolu que nous avons déjà croisée mais qui, cette fois, nous montre toute la métamorphose qu'elle fait subir au devenir autre de l'homme, à sa résurrection dans ce monde. Le Christ et, d'une certaine façon, Hegel lui-même ! Hegel pour autant que la *Phénoménologie* monte une intrigue dialectique transformant en hommes-Dieux tous ceux qui s'y montrent prêts comme l'indique un extrait de *Système et fragments* publié en 1880 : « Un homme n'est une vie individuelle qu'en tant qu'il est *autre* que tous les éléments, et

39. Gilles Chatelet redonne au concept de dialectique sa richesse de mouvement et de différenciation en un sens deleuzien. Gilles CHATELET, *Les Enjeux du mobile*, Seuil, Paris, 1993, notamment les chapitres III et IV.

que l'infinité de la vie individuelle est en dehors de lui. Il n'est qu'en tant que le tout de la vie est partagé. Il est une partie, tout le reste l'autre. Mais il est seulement en ce qu'il n'est aucune partie et que rien n'est séparé de lui⁴⁰. » Impossible d'en rester à la vision étriquée de l'homme moyen voué aux uniformisations de la démocratie moderne et de ses normes égalitaires. L'homme n'est aucune partie ; tout lui paraît étrange, étranger, mais c'est ce dehors qu'il accepte de penser comme n'étant pas séparé de lui, un dehors entrevu sous la forme d'un grand vent, un courant d'air susceptible de le pousser vers une métamorphose, une unité qui n'est unité que d'une diversité absolue ou d'une lacération infinie. *Dialectique* est donc bien l'indice d'un deux, d'une séparation, d'une ouverture de soi à ce qui n'est pas le même, de sorte que l'homme, en tant qu'il philosophe, inaugure une vie nouvelle.

La mort de l'homme

La résurrection conduit à la mort de l'homme mais aussi à celle de Dieu pour la promotion d'un être et d'une pensée placés au-delà de l'humain et en deçà de la transcendance du divin. Ce qui est en jeu dans cette catégorie, d'abord religieuse, concerne la mort et la naissance d'une vie inédite jamais soumise à une forme d'anthropologie mais à une aventure, à une intrigue relevant du Concept. Y a-t-il une vie au-delà de l'homme, une vie de la pensée, poursuivie et prolongée sans lui, un peu à la manière de l'écriture, de l'idée au sein d'un livre qui se feuilletterait lui-même, capable de s'énoncer, de se poursuivre comme cela pourrait se faire aujourd'hui avec la mémoire dure d'une complexion infographique⁴¹ ? Le Concept ne reste pas une réalité subjective, attachée à un individu particulier, mais correspond à un tiraillement, à un mouvement que Heidegger, lisant Hegel, pourra qualifier de *Dasein*. Un être dont la présence est animée d'une vie qui n'est plus celle de l'animal ou, à plus forte raison, celle de l'organisme

40. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Système et fragments*, Nohl, 1880, p. 346.

41. Nous avons abordé ce point dans un texte publié par Elie During sur le site du Centre Pompidou relatif à la ville : « Hegel à Manhattan », repris sur notre blog : <jeancletmartin.blog.fr>

humain mais qui trouve son mode d'objectivation et son éternité dans la technique. Quoi qu'il en soit de cette absorption possible de l'esprit à l'intérieur d'une machine spirituelle, l'homme, en se dépassant dans l'écriture du Concept, accède à un sens qui n'est pas facile à lire, un sens et une mémoire que la dernière partie de la *Phénoménologie* tente de clarifier selon une forme d'exposition de plus en plus rapide, de moins en moins redevable à l'entendement ou à une faculté afférente aux dispositions naturelles de l'homme comme celles de la sensibilité ou même de l'intelligence pure.

On dirait que l'intrigue hégélienne se dresse vers un dispositif *logique*, vers l'appréhension d'une pensée dont les notions ne dépendent plus de l'homme mais qui réclame la création d'un mode de narration impersonnel, une narration inhumaine redevable au Concept capable de s'exposer selon ses propres voies, de s'innervier dans une vie au-delà la vie, non cérébrale, non organique, « machinique », celle du papier ou peut-être d'autres supports comme celui du calice, de son or évoqué à la fin du livre. Le sujet – entièrement versé dans une substance subsistante – n'est plus du tout comparable à la subjectivité de Kant ou de Fichte. C'est pourquoi les chemins de l'art et de la religion doivent eux-mêmes être dépassés : leur mode d'exposition reste de l'ordre de l'éloignement, se joue sur scène, selon une distance infranchissable appelée re-présentation (*vorstellung*). La philosophie doit être pensée comme une nouvelle forme de conceptualisation dont le contenu, sans être extérieur à la vie, posé hors d'elle, n'est cependant pas accessible aux schémas de la perception naturelle ou aux formes de la croyance posant leur objet sous une approche anthropomorphique. C'est vers une vision dégagée de tout l'idéalisme allemand – qui accorde trop à l'homme comme à la foi – que se dirige Hegel sous sa manière littéraire et littérale d'exposer un concept devenu mouvement circulaire, enveloppé en soi. Il nous fait entrer tout doucement dans cette innervation conceptuelle qui nous révèle que « l'homme divin, ou le Dieu humain, mort et disparu, est en soi la conscience de soi universelle⁴² ». Une conscience qui survit et se crée tout en se séparant de nous, de nos moments vécus, conscience de soi universelle n'ayant rien de commun avec la

42. PH. E., p. 506.

promotion de l'humanisme mais avec une joie qui touche au dépassement de soi, à l'anéantissement. Il s'agit d'une négation capable de mettre en jeu la conception surhumaine de l'Être et de la Pensée, lorsque celle-ci affronte l'épreuve de la mort, se solidifie en elle. C'est cette mort que « la religion manifeste » permet à Hegel de comprendre, une mort qui n'est plus celle révélée par l'angoisse de l'esclave devant son maître, mais celle que le Christ a affrontée dans le courage absolu de son affirmation supra humaine, annoncée, inscrite au sein des Écritures : une Bible entendue comme une bibliothèque infinie, avec des possibilités qui, au-delà du papier, se laissent absorber au cœur d'une substance inconnue, écumante et vivante.

Perdre son humanité relève d'un processus bien supérieur à celui de l'esclave encore pris dans la vie organique des choses et qui prend peur de quitter sa vie, découvrant ainsi son attachement à l'existence à travers la conscience de sa finitude. Le Christ annonce la figure d'un détachement conservé de manière différente de celle mirée à même l'objet fabriqué ou sous l'aménagement du territoire selon les traits du serviteur projeté dans le réel. La religion nous propose une substance bien plus résistante, une autre étoffe que celle de l'esclavage surmonté à l'intérieur du travail. Sa mort est l'annonce d'une renaissance qu'il nous faut chercher à saisir suivant un désir très nouveau, autrement orienté que vers la transformation ou la survie de l'organisme, en une eucharistie sans précédent. C'est que l'Esprit a découvert, sous sa tribulation historique, une véritable Culture (*Bildung*), une mise en images (*Bild, Bilder*) dont la forme d'expression devient de plus en plus subtile, passant des flux dématérialisés de la richesse à la maintenance de l'art ou du panthéon de l'État. L'esprit objectif nous apprend d'autres modalités de vie que celles des organismes dont, au-delà de l'art, il faudrait envisager aujourd'hui l'aspect technique, une éternité telle qu'elle se trouve amorcée au début du XIX^e siècle dans les recherches de Schelling sur les spectres et les *supports* relevant du spiritisme. Ce qui intéresse Hegel sous la vie du Christ et sa résurrection, c'est qu'elle réussit précisément à se glisser dans le Concept où elle trouve abri, surexistence ou subsistance à la manière dont sera pensée la persistance de l'image par les investigations savantes de Goethe comme nous aurons l'occasion d'en expliquer bientôt les survivances. C'est cet enveloppement de

l'Esprit dans le formol de sa conception qu'il nous reste à mettre en intrigue suivant la fulguration du propos hégélien dont le rythme s'accélère par un style qui n'est plus celui de l'entendement ou même de la foi mais qui relève entièrement de la philosophie. Avant de passer à cette vitesse absolue, à ce régime inédit, il nous faut traverser encore une fois le calvaire du Christ par lequel s'achèvent les considérations sur la religion.

Le Concept désigne bien un avènement et permet de modifier la signification fixe des représentations. Il est « avènement de l'aliénation spontanée de l'essence divine » dans la mort de Dieu et « devenir-homme qui se produit [...] par sa mort ». Sous cette métamorphose et par cette mort la conscience humaine, la forme du moi se liquéfie, s'ouvrent à une « résurrection spirituelle, ou [à] l'advenir de sa conscience de soi [...] universelle⁴³ ». La mort n'est pas seulement à envisager comme une fin, mais comme une transfiguration de ce qu'elle nie, une mort de la mort, un laisser mourir la mort pour qui sait penser ce qui persiste, la persistance de l'existence elle-même (perexistence). Il faut donc que l'homme meure en même temps que Dieu donnant place à une autre vie, celle de l'Esprit capable de se maintenir sous une espèce de frappe que Hegel va progressivement clarifier. « Cette signification naturelle, la mort la perd dans la conscience de soi spirituelle, ou encore, elle devient son propre concept [...]. La mort est transfigurée, passe de ce qu'elle signifie immédiatement, du non-être de cette individualité singulière, à l'universalité de l'esprit qui vit dans la communauté, meurt en elle chaque jour et ressuscite⁴⁴. »

Ce qui meurt ici, ce n'est que la particularité d'un être pris dans sa vie naturelle s'ouvrant dès lors à toutes les possibilités non naturelles en mesure d'en conserver la mémoire. Subsiste en quelque sorte son Concept dans une espèce de mémoire dure, d'enregistrement virtuel dont nous ne savons pas décrire la texture autrement que par l'invention d'un style, d'un montage et d'une narration sur le point de résoudre son intrigue dont il n'y a pas de science véritable, sauf à relire les traités sur l'optique et la persistance de l'image annoncée par

43. *Ibid.*, p. 507.

44. *Ibid.*

Goethe, sans parler des expériences magnétiques pour lesquelles Schelling s'était passionné. Expérience du retour, du revenant qui suscite à nouveau la vie et se met ainsi en intrigue. Ce qui ressuscite, en ce sens, c'est une vie nouvelle, une espèce de suaire auquel la mort laisse place, une vie décollée difficile à confondre avec celle du corps ou celle de l'âme. Ce sont les empreintes de l'Esprit devenu conscient de lui-même par cet enregistrement qui irradiant les microsillons de la matière elle-même. Une survie ayant lieu ni dans la représentation de l'art ni dans les colosses de la croyance, mais dans une mémoire qui est celle de la communauté lorsqu'elle est en mesure de se savoir elle-même, de prendre corps en une matrice (une *Encyclopédie*) dont Hegel n'a pas d'exemple sous les yeux mais que la naissance de l'image en mouvement permet de comprendre, notamment par l'invention en 1829 de la *roue de Faraday*, non sans rapport avec les recherches de Goethe sur le visible et les expériences déjà évoquées de Schelling⁴⁵ relatives aux spectres, à leur survivance...

Crime et concept

Cette intrigue de la philosophie s'achève comme elle a commencé, par la certitude immédiate que la vérité est bien là, dans la chose, à condition de reconnaître que la chose en question ne reste pas seulement posée dehors – tel morceau de sel, tel crâne ou telle loi – mais est déjà notre corps en tant qu'individualité singulière, finie, élargie au-delà sa frontière par la mort. Dieu est mort dans l'homme mourant, renaissant en une nouvelle figure qui fait partie de ce monde et non d'un autre. Sous cette renaissance se dessine l'aventure de toute une histoire qui laisse sur le corps des coups, des marques, des bosses

45. Goethe avait imaginé dans le *Traité des couleurs* (Triade, Paris, 1993) un ensemble de roues ou de disques aux mouvements complexes dont Hegel connaissait parfaitement l'animation illustrant la dynamique des couleurs. Outre l'intérêt de Schelling pour le spiritisme dont Hegel se démarque dans la préface, on ne saurait passer sous silence son insistance sur les fantômes dans la genèse du visible. « Les relations de la tonalité lumineuse avec un ensemble d'objets étendus suscitent, selon qu'elle [...] flotte davantage au-dessus de la nature, certains états d'âme, éveillant de manière indirecte [...] des fantômes d'Idées. » Friedrich Wilhelm SCHELLING, *Philosophie de l'art*, Millon, Paris, 1999, p. 227.

comme autant d'inscriptions d'une écriture de soi, d'une biographie. Cela se produit non seulement à travers la figure lointaine du Christ, révélé dans ses plaies et son suaire, mais par un *logos* gravé à même la peau de chacun d'entre nous. La peau révèle les blessures et les figures de cette aventure comme autant de constellations éternelles, une sorte de calvaire dit Hegel, ou encore un « ossuaire » pour reprendre l'expression du traducteur⁴⁶ ; un ossuaire fait de fragments, de lambeaux de chair conservant durablement les signes de leur anéantissement, les brisures de leurs chaînes et montrant l'image de ceux qui y ont coulé leurs souvenirs.

Dans les restes de l'expérience humaine se lit une Histoire susceptible de prendre conscience d'elle à travers le regard rétrospectif du lecteur que nous sommes, lecteur qui organise ces reliquats consignés en un corpus unique : la *Phénoménologie de l'Esprit*. Entre la *certitude sensible* qui commence ce récit et la *certitude de soi* qui l'achève, le lecteur que nous sommes touche à une vérité, à un absolu qui a pris du temps pour se révéler. Il y a une manière singulière de devenir éternel : l'éternité nous arrive par l'errance contingente de chaque événement. L'éternité advient à elle-même dans le temps, dans la lente progression d'une biographie menant à la claire révélation d'elle-même. C'est évidemment de manière contingente que le Christ est mort, de manière contingente que Hegel rédige en 1807 sa *Phénoménologie*. Dans cette contingence du meurtre de Jésus, ou dans cette indétermination d'un livre qui n'était pas nécessaire, se montre patiemment comment la succession des figures de l'esprit, d'abord hésitante, prend forme selon une structuration qui trouve sa vérité, son montage ou agencement éternel à même sa manifestation.

Il fallait que l'événement meure, que ce que l'Histoire éprouve « quitte son existence et lègue sa figure au souvenir ». « Son existence disparue est conservée dans cette nuit, et cette existence abolie, enlevée et mise de côté [...] est la nouvelle existence, un nouveau monde et une nouvelle figure de l'esprit, en laquelle il doit, de façon

46. PH. E., p. 524, note 3. Cette expression prend tout son sens dans l'ouvrage que nous avons consacré au concept : Jean-Clet MARTIN, *Ossuaires*, Payot, Paris, 1984.

tout aussi ingénue, recommencer depuis le début⁴⁷. » L'ingénuité demeure incontestable et irréductible. Il s'agit de reprendre, de relire une espèce de tableau, une nature morte ou un processus photographique retenant le plus délicat sous les traces de l'événement, dans la nuit de sa chambre noire, avec la possibilité de refaire, par cette collecte, le tour de l'Histoire, juxtaposant, superposant les tableaux que cette dernière a laissé se succéder dans un temps incertain. L'être doit mourir et disparaître pour qu'on puisse lui ôter sa figure, lui prélever son masque mortuaire, le détacher de son « ici » et « maintenant » naturel. Ce détachement ou prélèvement ne semble possible que parce que passe ou s'anéantit celui qui vient au monde, pris dans la brièveté de l'instantané, de ce qui doit s'abolir pour pouvoir se conserver.

Après l'anéantissement peut se produire un reste, un reliquat, une prise de vue qui garde son concept vivant au moment où meurt ce qu'il relève. Sans la mort, la pureté arrêtée de notre image, de notre contour essentiel, ne pourrait pas se détacher de nous ; notre concept ne saurait ni advenir ni se libérer de la vie empirique, pas plus que le Christ ne saurait être le Christ s'il avait vécu au-delà l'âge de trente-trois ans, fondant une famille, ayant une fille ou un fils, devenant sénile avec l'âge ou peut-être insupportable à son entourage... Il faut que l'être s'anéantisse pour qu'il puisse incarner un sens durable, une essence éternelle. Voilà ce que signifie la formule de Hegel selon laquelle toute approche conceptuelle se traduit par un meurtre. Elle a besoin de la disparition de celui qu'elle assimile à l'intérieur du concept et, finalement, « s'enrichit jusqu'à ce qu'elle ait arraché toute la substance à la conscience, sucé et ingéré tout l'édifice de ses essentialités⁴⁸ ». La *Phénoménologie de l'Esprit* se présente comme un ensemble de prises de vue, d'empreintes directes relatives à ce meurtre dont elle garde le relevé, celui de Dieu comme celui de l'homme. Le savoir absolu n'est que la réorganisation des indices de ce crime selon des rapports dont Hegel, avec le lecteur, perçoit la part devenue inévitable, son « organisation comprise de

47. PH. E., p. 523.

48. *Ibid.*, p. 518.

manière conceptuelle⁴⁹ », même si chaque tableau conserve évidemment le caractère contingent, la marque figée de son opération. Au bout d'un moment, le meurtre le plus absurde – la crucifixion la plus déraisonnable – à condition de le mettre en relation avec tous les temps peut apparaître comme nécessaire, voulu par l'individu en mesure de se comprendre, de s'inscrire sur le frontispice de l'éternité, dans les réseaux cristallins de sa survivance, toile d'araignée conservant durablement ceux qu'elle enveloppe.

Savoir absolu

L'expérience qui découvre l'éternité de l'événement dans le temps conduit à une vérité absolue quoique très différente de celle des mathématiques : « Le vrai est le vertige bachique dans lequel il n'est pas un seul membre qui ne soit ivre [...] parce que chaque membre, en se détachant, se dissout aussi immédiatement⁵⁰. »

Ce vertige conduit la philosophie à une vision supérieure ; elle devient comme dionysiaque par l'échange produit en chaque singularité lorsqu'elle meurt, lorsque dans l'ivresse elle perd son contour apollinien et s'ouvre à l'Absolu. Autant d'images de soi, perdues, dérivantes, projetées dans l'Être susceptible d'en récupérer la trace brûlante conservée dans le calice virtuel de l'esprit, dans l'écume de son formol lumineux. Cette pellicule absorbant chacune de nos poses, il suffit de la faire tourner, de la mettre en cercle pour réémettre ce disque de l'Être qui pense à haute voix au travers d'un délire donnant accès à un étrange royaume. S'ouvrent une dimension et un paysage mental innervés dans la matière ! « Ce royaume est celui de la vérité, telle qu'elle existe en-soi et pour-soi [...]. Aussi peut-on dire que ce contenu est une vision de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, antérieurement à la création de la nature et d'un esprit fini⁵¹. » On a ainsi le sentiment d'un Hegel renouant avec les visions flottantes de l'univers lui-même, devenu Dieu, lui prêtant son corps, déployant une pensée longeant la

49. *Ibid.*, p. 524.

50. *Ibid.*, « Préface », p. 47.

51. Georg Wilhelm Friedrich HEGEL, *Logique*, I, Aubier, Paris, 1947, p. 35.

création du monde, pensée qui se détache de l'homme mais au travers duquel pourtant elle découvre sa singularité, sa voix, son écriture.

La *Phénoménologie de l'Esprit* se rejoue, se réécoute plusieurs fois, constituant un de ces livres rares qui recommencent à la fin, se contenant lui-même, écoutant son propre parcours où se réinscrit la mémoire du monde. Non plus seulement dans les événements vécus mais dans leur souvenir, dans leurs marques et signes devenus mobiles. Alors le livre absorbe le monde. Il est un bateau ivre, celui que dessinent ses papiers ouverts, ventilés selon chaque page comme des buvards sur lesquels les événements sont consignés en autant de taches jaunies⁵². L'Esprit se ramasse, se fait chose dans cet imprimé susceptible de traverser l'Histoire du monde à laquelle il offre sa surface d'enregistrement : bateau de papier, évoqué par Arthur Rimbaud lorsque son poème dérive dans l'univers et l'absorbe en une étoffe qui boit des visions infinies, qui retient l'empreinte des espaces où il a vogué. Combien de morts ont trouvé refuge en ce linceul ? Quel esprit parle au travers la dérive du poème ? Quelle voix peut le réciter et le proférer si ce n'est celle, absolue, du sismographe ayant enregistré les données du temps, microsillon gravé sur le calice d'or, tournant sur soi en un cercle réinscriptible ? Des lignes se dessinent sur lui comme pour cet enfant posant sur la mer son bateau de papier hydrophile. Le savoir absolu par lequel s'achève la *Phénoménologie* ressemble au poème de Rimbaud, à ce vaisseau composé du Livre⁵³ où se seront imprégnés des milieux, des terres résumées sur ses feuilles, et dont les déjections, les éraflures se complexifient en une écriture de traces fort serrées.

52. C'est cette contraction de la littérature qui absorbe le monde pour s'en faire la chair que Jacques Rancière suit avec précision et amplitude. Jacques RANCIÈRE, *La Parole muette*, Hachette, Paris, 1998 et *La Chair des mots*, Galilée, Paris, 1998. On en retiendra le fantasme de la littérature par lequel les mots se chosifient, se projettent au-delà du livre pour échouer sur une plage déjà composée de signes et qui va trouver dans Hegel sa pointe folle, donnant à croire à la réalité du Livre, au livre comme corps effectif à l'instar de ce que Rimbaud pourra affirmer du poème devenu monde.

53. Ce qui n'est pas sans rapport à Mallarmé dont Jean Hyppolite a d'ailleurs proposé une lecture le rapprochant de Hegel dans une inspiration proche de la cybernétique.

J'ai vu des archipels sidéraux ! et des îles
Dont les cieux délirants sont ouverts au vogueur :
– Est-ce en ces nuits sans fond que tu dors et t'exiles,
Million d'oiseaux d'or, ô future vigueur ?
[...]
Un enfant accroupi plein de tristesses, lâche
Un bateau frêle comme un papillon de mai ⁵⁴.

Survivance de l'image

Que la *Phénoménologie de l'Esprit* culmine dans une philosophie qui place l'Art et l'image au centre de ses préoccupations n'a donc rien de très étonnant : son projet se reconnaît sous l'effort perpétuel pour saisir l'Esprit en tant qu'il *apparaît*, sur le mode de son émergence sensible. L'Esprit ne peut nous apparaître et s'apparaître à lui-même que selon des traits, un tracé, une inscription sur une matière dans laquelle il s'extériorise mais seulement en transmettant à ce support, à cette substance, un sillon avec une forme de mouvement autonome. Alors le sujet ne disparaît pas avec la vie passagère de son émergence ⁵⁵. Son inscription, survenue à un moment contingent du temps, peut se conserver durablement en l'éternité du matériau où il se projette et se retient comme pour cette coupe en or sur laquelle s'interrompt si mystérieusement le livre de Hegel.

Il est difficile de lire la *Phénoménologie de l'Esprit* sans parler de la manière dont se produit cette éternité, jouant d'ailleurs sur le double sens du mot mémoire (*Erinnerung*) qui en allemand signifie à la fois « intériorisation » et « souvenir ». Souvenir doit être compris au sens d'image : une image du passé, une empreinte durable montrant une figure, en un moment stable, qui est capable de s'enregistrer dans la pierre, d'y revenir et de conférer ainsi à la matière une forme de spiritualité. Cette éternité de l'esprit grâce à la matière est ainsi tentée pour la première fois de façon aussi vivante par un philosophe animé d'une foi durable en ce monde. C'est que toute survivance a d'abord

54. Arthur RIMBAUD, *Le Bateau ivre*, 1871.

55. « L'apparition est le naître et disparaître qui lui-même ne naît ni ne disparaît, mais est en soi, et constitue l'effectivité et le mouvement de la vérité. » PH. E., p. 57.

été envisagée par la pensée classique sous la forme surnaturelle d'un esprit capable de s'élever hors du monde et de transcender la matière. La *Phénoménologie de l'Esprit* est, au contraire, une aventure de la Culture qui se dit *Bildung* en langue allemande, fondée sur l'image (*Bild*), inscrite dans un ensemble de tableaux (*Bilder*) dont l'Esprit enchaîne les figures suivant un montage susceptible de tourner sur lui tout en s'animant (*Encyclopédie*). Pour illustrer cette déposition des figures dans un dispositif pictural, Hegel recourt à une forme vivante où « nous reconnaitrons l'Histoire de l'acculturation (*Bildung*) du monde, dessinée en ombres chinoises⁵⁶ ».

De nos existences, sans doute empiriques et aléatoires, l'esprit prélève des coupes, des images souvenirs dont la « figure n'est plus guère qu'une trace, [...] un simple ombré⁵⁷ ». Cet ensemble d'images « n'est pas une monnaie frappée qui peut être fournie toute faite et qu'on peut empocher comme ça⁵⁸ ». Il ne ressemble pas davantage à « un tableau semblable à ces squelettes encollés de petites fiches⁵⁹ ». Il faut en restaurer la vivacité et les nettoyer de toute « familiarité⁶⁰ », de toute usure. Il faut réactiver la part d'invention de ces ombres, remettre à neuf le mouvement, la nouveauté de leur lumière en secouant l'habitude par laquelle elles se ressassent, sombrant dans le vulgaire catéchisme. Ce que l'Esprit relève de ce monde ne se décompose pas en ombres figées, mais plutôt d'après un concept dynamique, un concept mêlant les phénomènes dans une image en mouvement, une image virulente ramassant et redorant ces calques qui se sont eux-mêmes repoussés des choses, détachés d'après une négation très puissante. Ces images se sont « dissociées » par elles-mêmes des éléments naturels suivant un jeu devenu libre⁶¹. Le Concept hégélien produit ainsi la possibilité de réanimer tous les ectoplasmes de ce qui apparaît. Cette prouesse, presque technique, ne

56. *Ibid.*, « Préface », p. 45.

57. *Ibid.*

58. *Ibid.*, « Préface », p. 52.

59. *Ibid.*, p. 61.

60. *Ibid.*, p. 47

61. Cette « dissociation » et cette « déchirure » sont abordées dans la « Préface » en tant que puissance du négatif ou « force magique qui convertit le négatif en être ». *Ibid.*, p. 48.

date pas de l'invention du cinéma qui s'en inspire. Elle trouve ses premières manifestations à l'époque de Hegel, notamment avec l'étrange création de la *roue de Faraday* associant des dessins complètement séparés mais dont la rotation induit une réelle perception de mouvement et rendra possible la reconstitution célèbre du cheval au galop. Le cercle, la roue se muent en circulation infinie d'une suite d'images mortes capables de bouger sur place à la faveur de leur superposition. Cette forme particulière de circularité caractérisant la roue optique imaginée par Faraday promet à ses animations une éternité virtuelle : elle montre le galop de l'animal qu'on peut faire tourner sans début ni fin, lorsque sans cesse revient l'origine. Cette conviction de réalité, produite *en boucle* et pour chaque cercle composant la *Phénoménologie*, repose sur la succession de poses immobiles et tient à la manière dont l'œil prend en charge ces coupes qu'il enchaîne chaque fois avec la *certitude sensible* de leur mobilité.

C'est la persistance de l'image au fond de l'œil qui permet de l'associer à celle qui survient pour créer le mouvement rétinien selon une forme de construction que Goethe a préparée avec son *Traité des couleurs*, un livre profond et dense dont Hegel et tous ses contemporains ont tiré de multiples leçons⁶². Il y a une persistance de l'image qui se produit de manière rétinienne, comme la tache rouge que nous continuons de voir sur un mur blanc en en détournant le regard. Il en va de même du cheval au galop dont la rétine retient l'empreinte au moment où apparaît la nouvelle pose. Cette persistance est la condition même d'un genre de mouvement inédit, un mouvement mental, mouvement de l'esprit capable de sauter par-dessus la présence ponctuelle de l'image, de la *relever* pour l'associer à la nouvelle figure présentée sur la roue de Faraday lorsqu'elle tourne et entraîne dans sa rotation l'apparition d'images enchaînées sans rupture. À cette découverte d'un rythme spirituel, à cette résurrection d'entre les morts, il faut rattacher tout le mouvement *spirit* du siècle auquel

62. Cette séquence de Goethe et du statut de l'image au XIX^e siècle a été analysée dans mon travail commun avec Éric Alliez. ÉRIC ALLIEZ, Jean-Clet MARTIN, *L'Œil-cerveau*, Vrin, Paris, 2007 ; cf. notamment le chapitre intitulé « La transformation Goethe ».

Hegel et Schelling arrachent le mode de persistance des figures, le mode d'éternité de formes relevées.

Par cette retenue (*Aufhebung*), l'Esprit entre dans un monde interdit, une réalité inespérée, une sorte de *relevé* qui est l'ancêtre du photogramme, fondé sur une mobilité psychique et physiologique : une animation du concept lui-même grâce auquel on voit furtivement glisser le spectre saccadé de Napoléon au travers des brumes de Weimar et d'Iéna. Images griffées, éraflées parce qu'emportées avec soi, accaparées sous nos rétines comme l'est le *Begriff* hégélien (*Begriff* est le mot allemand traduit en français par éraflure du concept⁶³). C'est toute la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* qui, progressivement et de manière de plus en plus incompréhensible, célèbre cet automate spirituel et confère à l'image l'apparence du reportage, un reportage de nos silhouettes mortes à jamais mais capables de se projeter, de se maintenir sur un support absolu, inaltérable, clair comme une coupe dont finalement « écumera notre infinité⁶⁴ ».

63. *Begriff* dérivé du verbe *Begreifen* (qui signifie saisir) est en rapport avec *Greifen* et *Greifer* qu'on traduit par griffe, grappin, mais encore avec *Greif* dont le nom français est griffon. Il y a une forme de violence dans le sens allemand du concept qui *activement* retient l'idée de saisir, de mettre la main dessus (la griffe), mais encore, *passivement*, de produire le relevé des griffures, des éraflures à même le concept ainsi empreint de signes fort différents. Le concept serait ainsi une surface d'enregistrement de toutes les empreintes qui y laissent leur marque. Il s'agit d'un relevé qu'on peut mettre en rapport avec la *relève* (*Aufhebung*) chez Hegel.

64. PH. E., p. 524. Cette pensée fluide, et comme cinématique, est développée en particulier dans les pages 46-50 de la « Préface ».

ÉPILOGUE

Hegel achève la *Phénoménologie de l'Esprit* sous le sifflement des balles. Le logement du philosophe est mis à sac par les pillards, et il doit prendre la fuite, se frayer un passage incertain entre les mercenaires prussiens refoulés sur Iéna par l'armée du duc de Montebello. Il se réfugie alors chez Fromann, le libraire de la ville, avec, sous le manteau, le lourd manuscrit de la *Phénoménologie de l'Esprit*, comme un voleur dans une ville en pleine liesse. Lorsque la silhouette de Napoléon hante les rues d'Iéna, Hegel tient son manuscrit sous le coude, chose physique sur laquelle l'esprit a coulé, débordant de son beau calice d'encre, noire, restée longtemps secrète.

Sur ce papier, la pensée se trouve paraphée, partie à la rencontre d'un *parchemin* où toute l'Histoire est absorbée, bue par le papier. *Parchemin*, c'est-à-dire « par chemin », par monts et par vaux... Sans éditeur, en raison de sa difficulté, le texte ressemble plus à une bouteille jetée à la mer qu'à un livre dont les destinataires seraient assurés sachant que le texte fusille aussi bien Schelling que Fichte, sans épargner Kant dont l'Université vient à peine d'intégrer le système. C'est bien une mise à mort de l'« idéalisme allemand », autant d'ailleurs que du « matérialisme » de la pensée française, non sans que se manifeste une certaine sympathie pour Goethe, pour son travail sur l'image et les fantômes de la couleur. La philosophie de Hegel – la *Phénoménologie de l'Esprit* – se présente sous la forme d'une tourmente qui n'est pas celle d'un *système*, achevé plus tard sous la conduite de la reconnaissance universitaire – du reste fort tardive et équivoque – et qui, sous ce rapport, se tient en retrait de ce texte jeune, taillé à coups de serpe.

Cette philosophie montre un être en déroute, un homme en fuite dont le manuscrit enregistre une forme de biographie, de graphe vital : celui de Dieu lui-même, couché dans les hiéroglyphes d'une composition rhapsodique, composant ses figures de manière hachurée, suivant en cela l'Esprit photogrammatique du philosophe. Écriture d'un homme nommé Georg Wilhelm Friedrich Hegel sensible aux ratures de la Création, au bruit de fond de l'univers réinscrivant son onde sur une roue faite de rafales renchaînées, mobile à l'instar de la roue de Faraday.

On comprend quelles contradictions habitent Hegel : le sentiment d'avoir été la main révélatrice d'un Concept projeté sur papier, sur disque et calice sans que personne ne l'ait encore lu, à part lui-même, reclus dans sa solitude créatrice, percevant un instant le regard de Napoléon où il lui semble entrevoir la lueur et la flamme de ce qu'il écrit. Ne dit-il pas à Niethammer, qui a financé son livre, qu'il a vu « l'Empereur – cette âme du monde, sortir de la ville pour aller en reconnaissance ; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré sur un point, monté sur un cheval, s'étend sur le monde et le domine¹ » ? Hegel apparaît, en ce moment fragile, non comme un philosophe accompli, mais comme un renégat ayant enduré le chemin de la négation, celle de toute forme figée. Renégat ou « re-négation » de tout ce qui a nié la vie, refoulé le devenir de l'Esprit dans sa plasticité essentielle, restant conscient cependant de son errance, de son incapacité à se clore sur soi.

Hegel peut se comparer à un individu mis « dans cette situation contradictoire qui consiste à se considérer comme un tout achevé et clos, comme une unité, et, en même temps, à se trouver sous la dépendance de ce qui n'est pas lui, et la lutte, ayant pour objectif la solution de cette contradiction, se réduit à des tensions qui ne font que prolonger la durée de la guerre² ». Une guérilla dont, à l'époque

1. Hegel à Niethammer, 13 octobre 1806, *Correspondance*, t. I, Hambourg, 1962. On pourra lire à cet égard le beau livre de Jacques D'HONDT, *Hegel. Biographie*, Calmann-Lévy, Paris, 1998, p. 175.

2. *Esthétique*, I. (Traduction de Gibelin pour cette référence à l'amphibie, 1944, p. 186.)

de la *Phénoménologie*, les combats se font surtout contre soi-même, comme « une sorte d'amphibie vivant dans deux mondes contradictoires entre lesquels la conscience hésite sans cesse, incapable de se fixer³ ».

À l'époque de la *Phénoménologie*, les amarres de cet être amphibie sont loin d'être trouvées : la réconciliation entre les deux mondes que Hegel sent s'agiter en lui, le réel et le virtuel, s'avère fort éloignée. Le cercle qui conduit la conscience du monde à la conscience de soi, le sujet vers sa substance, ne saurait se boucler en une forme parfaitement hermétique. Le livre que Hegel porte sur lui en prenant la fuite devant les boulets qui tombent porte sur son frontispice une indécision initiale, une faille qui le balance comme un bateau ivre, enivré par les flots, par l'écume écoulée du « calice » immortel sur lequel il s'achève. De ce que Dieu est mort sous le rire des hommes, de ce que l'homme lui-même meurt dans sa propre insignifiance laissant naître une époque nouvelle, surhumaine, il n'y a sans doute aucune logique capable d'en rendre compte sans nier précisément ce qui fait la *liberté* de l'existence, à moins de réinventer une autre *Logique* et de lui donner un sens qui ne s'effraie point de l'absurde.

Le concept ne peut vivre, sortir de soi vers l'existence que dans ce qu'il a de plus improbable. Ce n'est pas le plus certain qui se montre le plus réel comme nous l'imposent les démonstrations des théologiens. Il n'y a pas de Dieu qui se suffirait, existant d'emblée sans aucun homme pour lui trouver le chemin de ses incertitudes. S'il fallait chercher seulement un idéal, une perfection pour admettre son passage à l'existence – existence nécessaire puisque parfaite – l'Histoire serait avortée avant de se produire, figée sous la fixité de sa conception immaculée⁴. Il n'y aurait jamais « rien de nouveau sous le soleil⁵ » ! Il faut donc comprendre, autrement que du point de vue de la « logique pure », ce que veut dire l'expression « Savoir absolu ». L'absolu pour Hegel ne va pas sans imperfection. S'il nous fallait découvrir un candidat approprié qui puisse prétendre à l'existence,

3. *Ibid.*, p. 48.

4. « Il lui manque quelque chose [...] parce qu'il n'est que le général ou le principe. » PH. E., « Préface », p. 41.

5. *La Raison dans l'histoire*, op. cit., p. 92.

une essence virtuelle qui se montre la plus digne de s'incarner, il nous faudrait refuser qu'il puisse se réaliser par les seules ressources de sa logique ou de sa perfection (Dieu est parfait, l'existence est une perfection, Dieu existe...) Depuis ce côté-là, celui de l'idéal, il n'y aurait guère de réalisation effective. Il fallait que cela meure ! La perfection reste bien trop fragile, trop insipide et manque de force, de stratégie pour faire des méandres, pour transiger et affronter la violence des existences. Elle demeure sans mouvement et sans vie ⁶ !

Hegel est donc loin de se soumettre au principe d'identité ou à la seule non-contradiction pour s'assurer d'une chose qu'elle existe. Au contraire, seul le contradictoire peut prétendre à la réalité et la différence s'imposer au monde. C'est le plus improbable mais le plus que-
relleur, le plus indéfinissable qui travaille à une venue dans l'être. Il faut supposer une rature, une éraflure pour accéder à la vie – crime inaugural par lequel se taille une ouverture. Le rationnel est réel seulement quand il a perdu son fondement, qu'il se montre prêt à s'abandonner au dehors, lorsqu'il admet en son cœur l'irrationnel. Impossible d'imaginer que « l'essence précède l'existence » et que Dieu puisse être donné de toute éternité dans sa perfection logique, comme s'il suffisait qu'il soit possible pour qu'il existe ! C'est seulement dans la mort, le crime et le sacrifice de sa perfection, dans la contestation de l'Idée purement angélique, que le concept trouve de quoi s'ouvrir à l'existence⁷. L'Absolu prend donc un sens totalement nouveau. Il désigne non seulement ce qui se coupe de tout mais

6. Ce serait comme admettre que l'embryon suffit à faire l'homme, mais « si certes l'embryon est *en soi* homme, il ne l'est pas cependant *pour soi* ; il ne le sera pour soi que comme raison cultivée qui a fait elle-même de soi ce qu'elle était en soi », passant par les aléas de l'action et du mal. PH. E., « Préface », p. 40.

7. On peut aussi comprendre, par là, la nécessaire rupture introduite dans la logique classique de sorte que « le vrai a pour nature de faire irruption quand son temps est venu, qu'il n'apparaît que lorsque son temps est venu, que, pour cette raison, il n'apparaît jamais trop tôt ». Ni trop tard comme le veut l'interprétation abusive de « l'oiseau de Minerve », cette chouette que Hegel compare au philosophe. Cherchant à anticiper son temps, à viser son actualité, le philosophe se place hors de son essence abstraite et se voit accusé d'hérésie, étant d'abord absorbé dans « ce qui est sa solitaire affaire à lui », inséparable de son style, incompréhensible aux contemporains. Ce pourquoi le philosophe, oiseau de nuit, constitue une atteinte au bon goût, un criminel de l'essence la plus tranquille. PH. E., « Préface », p. 75.

Épilogue

encore ce qui se coupe de soi-même par une entaille, une cicatrice ou une lézarde en mesure d'accoucher des événements les plus improbables, traquant l'inattendu et le déconcertant, le monstrueux et le passionnant aux confins de la pensée. L'Absolu ne réalise pas une séparation vers les hauteurs, il n'est pas détaché du monde par sa transcendance. Il se sépare au contraire dans la *Chute*, mouvement de sombrer et de se diviser suivant un tracé d'immanence. Le mal réalise au fond la racine de la création.

INDEX

- Abîme 205
Absolu 171, 219, 227-228, 235
Abstraction 15, 34, 85, 207
Acteur 211-214
Action 105-107
Affirmatif 119
Aliénation 29-31, 163-166
Angoisse 65-67
Animal 46, 53-55, 64, 66, 69, 109
Antigone 138-142
Apparence 18, 32, 49, 207
Araignée 34, 58, 129, 133, 172
Art 207-213
Artisan 206-207
Ascète 79, 169
Attraction 51, 91
Au-delà 48-50
Autrui 62, 63
- Bacchus 45-47
Belle âme 187-189
Besoin 56-59, 109
Bien 150-153, 167, 168
Bonheur 108-111
- Calice 10, 221, 227, 228, 235
Cannibalisme 62
Capitalisme 163, 165-166
Caractère 100-103
- Causalité 188
Certitude de soi 32-35
Certitude sensible 32-35, 54
Chose 37-40
Chose même 119-121, 177
Christ 102, 192-195, 219
Christianisme 175-177
Chute 237
Circularité 22-23, 231
Cité 131-134
Classification 25, 89, 102
Cœur 111-114, 189
Comédie 211-214
Commencement 16, 21, 23
Concept 23-27, 220, 224-227, 230
Conscience/Conscience de soi
40-42
Consommation 47-48, 53, 54-56,
57, 79, 176
Contingence 121, 225
Contradiction 29, 57
Conviction 185-187
Crâne 97-100
Crime 17, 25, 62, 74, 79, 99, 101,
141, 194, 224-227
Croyance 170-172
Culpabilité 141-142
Culture 148-150

- Déchirement 163-166
- Déplaisir 54-56
- Descartes 34, 37, 160
- Désir 51, 56-59, 109
- Devenir 24, 31, 151
- Devoir 110, 150, 182-185
- Dialectique 75, 202, 217-220
- Dieu 174, 214-217
- Dionysos 28, 45, 212
- Double bind* 141-142

- Empire 142-145
- Encyclopédie 24, 178
- Ennui 116
- En-soi/Pour-soi 32
- Entendement 16, 24, 210
- Errance 78, 146-148, 206
- Esclave/Valet 67-71, 72, 154, 191
- Espace 36
- Espèce 96
- Esprit 97-100, 125-128
- Esprit objectif 85, 200, 208
- Esprit subjectif 85, 200, 208
- Essence 20, 126, 217, 236
- État 141, 150, 162
- Éternité 222, 225, 227, 229, 231
- Étranger 31, 76, 220
- Être 30-31, 33, 65
- Existence 235-236
- Expérience 90, 130

- Famille 134-141
- Fichte 84, 86, 125
- Figure 128-131, 199, 201
- Fini 194, 270
- Finitude 174, 177
- Flatterie 161-163
- Foi 173-174
- Folie 113, 141-142
- Force 16, 40, 51, 96
- Funérailles 136

- Généalogie 184, 185, 190
- Genre 61, 64, 67
- Goethe 92, 98, 108, 231
- Gravité 91
- Guillotine 180, 181, 182

- Histoire 116, 121, 128, 130, 199-202
- Hommage vassalique 156
- Humanisme 179, 218
- Humiliation 186

- Idéalisme 84-86, 90
- Identification 63
- Identité 85, 165, 236
- Image 227, 229-232
- Individu 53, 54, 103
- Individuation 55, 93, 95
- Infini 15, 52, 95, 194
- Influence (du milieu) 94
- Inorganique 55, 58
- Instantané 226
- Intellection 170-172
- Intérieur 90, 94-97
- Intériorisation 73, 77, 78, 217, 229
- Interprétation 26, 127
- Ivresse 45-48, 227

- Jouissance 54-55

- Kant 19, 25, 126, 150, 188

- Langage 157-161
- Liberté 180, 188
- Logique 22, 23, 28, 221, 235
- Lois de la nature 89-91
- Lumières 172-178
- Luminosité 204-206
- Lutte 62-65

- Machine 106
- Magnétisme 52
- Maître 67-70, 154, 191

Index

- Malheur 76-81
Manque 56-59
Mathématiques 88-89, 91
Mémoire 223, 228, 229
Moment 128-131
Monument 201, 208-209
Morale 18, 110, 150-153, 182-185
Mort 55, 62-65, 68, 155-157, 223
Mort de Dieu 193, 214-217
Mort de l'homme 194, 220-223
Musée 216
- Néant 27, 61, 75
Négation 75-76, 222
Négativité 27-29, 69, 170, 171, 180, 217
Nietzsche 24, 45, 54, 73, 75, 102, 181, 218
Nihilisme 167-170, 176, 181
Noble 153-155
Nombre 95-96
- Obélisque 208
Observation 87-89
Œuvre 119-122
Organisme 92-94, 96
- Pardon 190-192
Passion 117-119
Perception 35-37
Personne 143-144
Phénomène 17-21, 32
Phrénologie 101, 107
Plaisir 55, 58, 109
Platon 18-19
Prestige 64
Propriété 143-145
Pyramide 209-210
- Raison 83-84, 86-87
Reconnaissance 60-62
Relève (*Aufhebung*) 24, 25, 231
Religion 203-207
- Renégat 113, 114, 234
Répétition 56, 89
Reproduction 95
Révolution 178-180
Révolutionnaire 113, 114
Rhétorique 145, 168
Richesse 150-153, 166
Rire 168-169, 214, 217
Roue de Faraday 224, 231, 234
Ruse 110, 116-118, 151
- Savoir absolu 122, 227-229
Scepticisme 74-76, 170
Schelling 51, 71, 92, 132, 202, 222
Scission 57
Sépulture 136
Société 103-105
Sœur 137
Spinoza 9, 16, 57, 108, 218
Squelette 24
Statue 211
Stoïcisme 71-73
Substance 34, 129, 186, 218
Sujet 34, 129, 186, 218, 221
Surface 20, 50, 90, 208
Surhomme 193, 222
Survivance 229-232
Système 9, 15, 16, 40
- Technique 178
Terreur 178-182
Tombeau 78
Tout 16, 22
Tragédie 132, 138, 141
Transfiguration 223
Transgression 26, 65, 103, 112
Travail 70, 106
- Vertu 114-116, 152
Vie 51-53, 64, 220
Vil 153-155
Volonté de puissance 155

TABLE

<i>Préambule</i>	9
SCÈNE 1. Le cercle de la conscience	13
Déjouer l'abstraction	15
Phénomène et Phénoménologie	17
Circularité, cercle	21
Concept	23
Négativité	27
Aliénation	29
Certitude sensible, certitude de soi	32
La perception	35
Le morceau de sel ou : <i>Qu'est-ce qu'une chose ?</i>	37
Conscience, conscience de soi	40
SCÈNE 2. Les chemins du désir	43
Bacchus	45
Au-delà, ici-bas	48
La vie	51
L'animal	53
Le besoin et le désir	56
La reconnaissance	60
La lutte à mort	62
L'angoisse	65
Le maître et le valet	67

Le stoïcisme	71
Le scepticisme	74
La conscience malheureuse	76
 SCÈNE 3. « L'Esprit n'est pas un os »	 81
La raison	83
L'idéalisme	84
Le rationnel et le réel	86
L'observation	87
Les lois de la nature	89
L'organisme	92
L'intérieur et l'extérieur	94
L'esprit n'est pas le crâne... ..	97
... Ni le caractère	100
La société	103
L'action pratique	105
Le bonheur	108
Le cœur et le délire de la présomption	111
La vertu et le cours du monde	114
La ruse de la raison	116
L'œuvre	119
 SCÈNE 4. Des créations sociales	 123
L'Esprit	125
Moments et figures	128
La cité grecque	131
Famille anti-cœdipienne	134
Anti/gone	138
Crime et culpabilité	141
L'Empire	142
Errance	146
L'acculturation	148
Par-delà le bien et le mal	150
Conscience vile, conscience noble	153
Une mort symbolique	155

Table

Le langage	157
La flatterie	161
Le déchirement	163
À l'aube du nihilisme	167
Croyance et intellection	170
Les Lumières	172
La vérité des Lumières	175
La Révolution et la Terreur	178
Dépasser la Terreur	180
La vision morale du monde	182
La conviction	185
La belle âme	187
Le mal et son pardon	190
Du Christ	192
 SCÈNE 5. Religion de l'art et éternité	 197
Les linéaments de l'Histoire	199
Le processus religieux	203
Religion naturelle : la lumière	204
De la religion animale à l'artisanat	206
L'œuvre d'art abstraite	207
Le tragi-comique ou l'œuvre d'art vivante	211
Dieu est mort	214
L'homme-Dieu ou : <i>Qu'est-ce que la dialectique ?</i>	217
La mort de l'homme	220
Crime et concept	224
Savoir absolu	227
Survivance de l'image	229
 <i>Épilogue</i>	 233
 <i>Index</i>	 239

Composition Facompo, Lisieux
Achevé d'imprimer en août 2009
par Firmin-Didot
à Mesnil-sur-l'Estrée
Dépôt légal : septembre 2009
Numéro d'imprimeur :
Imprimé en France

