

Université de Montréal

L'histoire chez Hegel et chez Nietzsche

par

Sébastien **Senay**

Département de philosophie
Faculté des arts et des sciences

Mémoire présenté à la Faculté des études supérieures
en vue de l'obtention du grade de
Maître es arts (M.A.)
en philosophie

Septembre 2000
© Sébastien Senay 2000.



B

29

W54

2001

V.004

Université de Montréal
Faculté des études supérieures

Ce mémoire intitulé:

L'histoire chez Hegel et chez Nietzsche

présenté par:

Sébastien **Senay**

a été évalué par un jury composé des personnes suivantes:

Monsieur Yvon Gauthier, président rapporteur

Monsieur Claude Lévesque, directeur de recherche

Monsieur Maurice Lagoux, membre

Mémoire accepté le : 12 décembre 2000

SOMMAIRE

Dans sa *Seconde considération inactuelle*, intitulée «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie», Nietzsche intente un procès à la culture historique héritée de l'hégélianisme. À partir d'une réadministration de la notion d'histoire, il propose une nouvelle intelligence de l'homme et de la vie qui se place aux antipodes de la philosophie hégélienne de l'histoire. Ce mémoire entend donc montrer le renversement que Nietzsche opère face aux positions philosophiques de Hegel. Notre recherche comporte deux parties, chacune constituée de trois chapitres: la première présente le rapport de la raison et de la logique à l'histoire chez Hegel; la seconde étudie le lien entre la souveraineté de l'homme et l'histoire chez Nietzsche.

Dans la première partie, nous exposons les présupposés rationnels et logiques sur lesquels repose l'histoire philosophique. Cela nous donne un meilleur aperçu de la critique dont Hegel fait l'objet. Pour ce faire, nous avons surtout recours aux ouvrages suivants: *la Raison dans l'histoire*, *la Science de la logique*, *la Phénoménologie de l'esprit*. Le premier chapitre consiste à déterminer le projet d'un idéalisme absolu dont la raison spéculative réconcilie le particulier et l'universel et réaffirme son exigence de liberté. Le deuxième chapitre met en scène l'universalité du penser qui se réalise dans les concrétions historiques et l'armature logique que commande une telle concrétude. Le troisième chapitre démontre l'insuffisance rationnelle d'une histoire vécue contrairement à une histoire philosophiquement conçue comme exposition des moments logiques de l'être.

Dans la seconde partie, nous dirigeons notre recherche sur le rapport «traditionnellement» établi entre la vie et l'histoire, ainsi que son renversement «monumental» et «critique». Outre la seconde *Inactuelle*, nos idées se formulent principalement dans les marges des *Fragments posthumes*, du *Gai savoir* et de *la Volonté de puissance*. Le premier chapitre insiste sur le caractère chimérique de la logique, tel que Nietzsche le conçoit. Les notions de science, de vérité et d'identité seront mises en relation avec l'historisme testamentaire de la pensée hégélienne. Le deuxième chapitre explore les occurrences qui imposent l'idée d'un homme souverain et promis à l'avenir. Le troisième chapitre met en relief les trois formes médicinales de la «supra-histoire» qui ont la tâche de remédier aux excès néfastes de la science et de l'histoire sur le potentiel vital de l'homme.

TABLE DES MATIÈRES

SOMMAIRE.....	i
TABLE DES MATIÈRES.....	ii
SIGLES ET RÉFÉRENCES.....	iii
INTRODUCTION.....	1
PREMIÈRE PARTIE: RAISON, LOGIQUE ET HISTOIRE	
INTRODUCTION.....	12
CHAPITRE I: RAISON ET LIBERTÉ	15
CHAPITRE II: L'UNIVERSEL CONCRET	21
2.1 La «judiciaire réfléchissante».....	21
2.2 La logique conceptuelle.....	24
2.3 La vérité comme synthèse en devenir.....	27
2.4 La permanence et la temporalité.....	32
CHAPITRE III: DU NARRATIF AU PHILOSOPHIQUE	37
3.1 L'histoire vécue ou <i>narrative</i>	37
3.2 L'histoire conçue ou <i>philosophique</i>	41
SECONDE PARTIE: SOUVERAINETÉ ET HISTOIRE	
INTRODUCTION.....	48
CHAPITRE I: LA CHIMÈRE DE LA LOGIQUE.....	50
1.1 Science et croyance.....	50
1.2 Vérité et mensonge.....	54
1.3 Subversion de l'identité.....	57
CHAPITRE II: DU JOUG À LA SOUVERAINETÉ.....	60
2.1 Justice et injustice.....	60
2.2 L'homme et l'histoire.....	64
2.3 Force et oubli.....	66
2.4 <i>Agôn</i> et héroïsme.....	69
CHAPITRE III: L'HISTOIRE COMME PHARMAKON.....	73
3.1 Art et <i>minêsis</i>	73
3.2 Génies et religion.....	75
3.3 De la religion à la philosophie.....	76
CONCLUSION.....	79
BIBLIOGRAPHIE.....	80
REMERCIEMENTS.....	86

SIGLES ET RÉFÉRENCES

Les œuvres citées de Hegel

- PHE:** *Phénoménologie de l'esprit*, traduction et commentaires de Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne.
- Sc. Log.:** *Science de la logique, la doctrine de l'être / la doctrine de l'essence / la doctrine du concept*, traduction, présentation et notes par P.-J. Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 1976, 1981. Suivant le tome, nous rajoutons I ou II; et suivant les livres du tome I, nous précisons *l'Être* ou *l'Essence*. En ce qui a trait à la pagination, le premier chiffre renvoie à la pagination de la présente édition. Nous rajoutons entre crochet la référence à l'édition allemande originale de 1813 (pour le tome I) et 1816 (pour le tome II).
- RH:** *Raison dans l'histoire*, traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaïonnou, Paris, 10/18, 1998.
- E:** *Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé*, traduction par Maurice de Gandillac, texte établi par Friedhelm et Otto Pöggeler, Paris, Gallimard, 1970.

Les œuvres citées de Nietzsche

Outre la *Volonté de puissance*, nous citons d'après les *Œuvres philosophiques complètes*, XIV tomes/18 volumes, texte et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard. Les ouvrages sont indiqués par le sigle correspondant au titre, suivi du livre (s'il y a lieu) et du paragraphe (§). Pour les *Fragments posthumes*, nous indiquons d'abord le sigle, ensuite le tome correspondant en chiffre romain, suivi du volume en chiffre arabe (s'il y a lieu), et pour finir la notation ci-haut établie ou la page, selon le cas.

- FP:** *Fragments posthumes*
CI: *Considérations inactuelles*
GS: *Gai Savoir*
PBM: *Par-delà le bien et le mal*
HTH: *Humain, trop humain*
GM: *Généalogie de la morale*
EH: *Ecce Homo*
A: *Antéchrist*
VP: *Volonté de puissance*, traduction par Geneviève Bianquis, texte établi par Friedrich Würzbach, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1995. Nous rajoutons le livre (I à IV) en chiffre romain, suivi du paragraphe.

Les œuvres citées de Kant

- FMM:** *Fondements de la métaphysique des mœurs*, traduction par Victor Delbos revue par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980
- CJ:** *Critique de la faculté de juger*, traduction par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1968.

L'ouest derrière soi perdu, présumé englouti,
touché de rien, hors-mémoire, s'arrache à sa
couche elliptique, monte sans s'essouffler,
enfin se hisse et rejoint. Le point fond. Les
sources versent. Amont éclate. Et en bas le
delta verdit. Le champ des frontières s'étend
jusqu'au belvédère d'aval.

(René Char, «L'ouest derrière soi perdu», *le
Nu perdu*)

Espérance! Ô grâce active et bienfaisante,
Toi qui, sans dédaigner la maison de l'affligé,
Te plais œuvrant, ô noble médiatrice,
Entre mortels et puissances célestes

(Friedrich Hölderlin, «À l'espérance», *Odes,
Élégies, Hymnes*)

INTRODUCTION

Hegel est incontestablement le philosophe allemand qui a donné à la notion d'histoire la carrière philosophique la plus prometteuse. D'une part, il est le premier à avoir posé le problème de la rationalité du temps et de l'histoire en identifiant les fondements *a priori* d'une histoire universelle. D'autre part, tout le XIX^e siècle est fortement imprégné de la conception hégélienne de l'histoire. Son programme philosophique n'a laissé indifférent ni ses contemporains ni ses successeurs¹.

Or, c'est précisément dans ce climat dominé par la figure de l'hégélianisme que Nietzsche s'élève contre la culture de son siècle, contre ce qu'il nomme le «sixième sens»² de l'homme moderne, le sens historique qui empoisonne la vie. La question de l'histoire a pour

¹ À ce propos, nous renvoyons à l'ouvrage érudit de Hans-Georg Gadamer *Vérité et Méthode*, éd. intégrale revue et complétée par Pierre Fruchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, 1996, surtout les pages 191-238 [177-222]. Gadamer montre bien l'influence de Hegel sur le développement de la conscience historique et sur le problème de l'universalité de l'histoire dans la théorie méthodologique de l'«école historique». Notamment p. 219 [203]: «Même l'«école historique» savait qu'au fond il ne peut y avoir d'autre histoire que l'histoire universelle puisque le particulier ne se laisse déterminer dans sa signification particulière qu'à partir d'un tout. Comme le tout ne peut jamais lui être donné, comment le chercheur empirique peut-il se tirer d'affaire sans céder ses droits au philosophe et à l'arbitraire de l'*a priori*?» Par ailleurs, il est étonnant de constater la presque totale absence de la figure burckhardtienne dans l'œuvre de Gadamer. Il occupe pourtant une place importante dans la philosophie de l'histoire. D'une part, les affinités qui le lient à Nietzsche sont nombreuses, et bien que Herder ait pu inspirer ce dernier, la majeure partie de la dette va à Burckhardt (mais aussi à Schopenhauer pour la critique de l'histoire hégélienne, sur les influences de Nietzsche, cf. «L'héritage allemand de Nietzsche, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. I, 6^e éd., Paris, Gallimard, 1958) pour qui Nietzsche avait une grande admiration. Toujours selon Gilbert Merlio, «Burckhardt éducateur», in *Études germaniques*, avril-juin 2000, n° 2, p. 203-220, la philosophie burckhardtienne de l'histoire s'oppose à celle de Hegel en rejetant toute conception spéculative et téléologique de l'histoire (p. 208); et «plus que Ranke et Droysen, Burckhardt admet la subjectivité et la relativité des points de vue de l'historien. Selon lui, toute méthode «scientifique» générale est critiquable puisque toute approche de l'histoire est d'ordre individuel» (p. 210). D'autre part, Merlio souligne la parenté entre l'«union chimique» de Burckhardt et la notion gadamérienne de «fusion des horizons» (p. 206).

² *PBM*, § 224: «Il faut attendre le XIX^e siècle pour voir surgir ce sens nouveau, ce sixième sens.»; *GS*, V, § 357: «[...] au moyen même de notre sixième sens, le "sens historien"»; IV, § 337: «[...] cette maladie singulière que l'on nomme le "sens historien"»; V, § 337: «[...] je ne sache pas de chose plus étrange dans la nature de l'homme contemporain que cette singulière vertu, cette maladie singulière, que l'on nomme le "sens historien".»

corollaire celle de la culture, de la formation historique, c'est-à-dire que le sens historique correspond au préjugé culturel d'après lequel l'homme appartient à l'histoire et se définit essentiellement comme un personnage historique. Cette condition appelle deux conséquences. Premièrement le sens historique mobilise une compréhension du passé qui se veut déterminante pour l'homme de telle manière que cela donne l'illusion que les événements sont disposés afin qu'on leur accorde un ordre, un sens préétabli, une histoire qui se produit et qui se poursuit rationnellement. Deuxièmement (et corrélativement), l'accumulation de connaissances laisse songer que l'histoire doit être considérée comme le lien possible d'une incarnation de la science, là où se réalise toute concrétion du savoir.

La fierté du XIX^e siècle réside dans la découverte d'une histoire universelle qui progresse en accumulant les faits passés et, qui plus est, s'en inspire pour mettre en scène l'avenir. Nietzsche illustre bien le caractère d'érudition et de parodie que renferme une telle perspective de l'histoire. L'«esprit historique» n'a de rigueur que dans l'usage scientifique d'une histoire qui ne peut tabler que sur le *ce qui a été* pour étoffer son devenir:

L'"esprit historique" trouve encore son compte dans ce désespoir: sans cesse nous essayons, nous adoptons, nous transformons, nous remisons quelque accoutrement archaïque ou exotique, surtout nous l'*étudions*; nous sommes la première époque érudite en matière de "costumes" — morales, articles de foi, goûts esthétiques, religion —, nous sommes préparés au carnaval du grand style [...] Peut-être trouverons-nous justement là le domaine où faire triompher notre *invention*, [...] peut-être comme parodistes de l'histoire universelle [...]³

La seule invention qui soit ici possible consiste à parodier, à pasticher les époques précédentes. Nietzsche suggère donc que l'«esprit historique» reprend à son compte sous la forme du déguisement ce que l'histoire universelle a conservé. Le XIX^e siècle aurait alors formulé les conditions d'une histoire qui s'innove par le biais d'une transformation parodiée. Ici l'autorité du passé crédite un avenir déjà plein de la tradition, de sorte que l'homme subit l'ascendance d'une histoire qui le fait épigone.

La culture historique présente l'homme sous un nouveau profil, celui du type universel dont la neutre objectivité historique vient attenter à la personnalité⁴. L'homme s'identifie au mouvement universel de l'histoire, il se sacrifie à la cause de l'objectivité pour finalement n'en recueillir non pas la substance mais le fardeau. Pour Nietzsche, le fardeau consiste dans la considération d'une histoire qui *digère* l'homme en lui dictant le respect de la tradition et la

³ *Ibid.*, § 223. Aussi, *CIn*, II, § 5: «[...] celui qui n'ose plus se fier à lui-même, mais cherche machinalement conseil auprès de l'histoire, celui-là, la peur le transforme progressivement en comédien. Il se met à jouer un rôle, souvent même plusieurs rôles, et plus il en joue, plus il les joue mal [...].»

⁴ *CIn*, II, § 5.

marche à suivre pour assister au devenir universel du monde. Il s'agit bien entendu d'une assistance passive, car loin d'*œuvrer* à sa propre puissance, de tonifier son caractère, l'homme résigné n'a plus pour seul refuge qu'une «culture fondée sur l'impersonnalité»⁵, une culture fermée à toute possibilité d'être soi-même son destin et d'être le seul maître de son devenir. C'est, dira Nietzsche, «dans ce que les Romains nommaient *impotentia*, que se trahit la faiblesse de la personnalité moderne»⁶.

La modernité a fait de l'histoire une science, une science du devenir universel qui privilégie la connaissance au détriment de la vie, qui subordonne à l'objectivité neutre du savoir la force vitale. Nietzsche juge l'histoire dans la perspective de la vie, de sorte que la question concerne l'influence de l'histoire sur l'intensité de la vie; et en qualité de science est-ce que l'histoire peut servir la vie? Autrement dit, est-ce que la domination de l'historicisme contribue à l'accroissement de la *potentia*. C'est précisément là que se constitue le nerf de la critique nietzschéenne. Elle réside dans la mise à jour des structures *régressives*, *décadentes*, d'une culture qui au nom de l'histoire universelle «empêche une oeuvre de produire un véritable effet, c'est-à-dire un effet sur la vie et sur l'action»⁷. «Ouvrer» signifie le pouvoir de se créer, de se définir d'après l'indéterminé, d'après les possibilités que nous sommes — et non suivant les usages d'un devenir universel. Les hommes ne sont plus assujettis à l'histoire, ils se créent souverainement en faisant de l'histoire leur sang.

Hegel conçoit la souveraineté à la manière de Rousseau, c'est-à-dire que le Souverain, en l'occurrence l'État, se réalise suivant le principe d'une volonté générale. La philosophie hégélienne soutient que l'homme trouve la pleine réalisation de sa pensée en participant à l'activité universelle de la raison. Or, cette participation n'a d'aboutissement que «dans l'activité en général de l'homme dans le monde»⁸. L'histoire universelle concrétise cette activité rationnelle. Elle recueille les figures passées de l'esprit et les impose comme vérités rétrospectives. L'actualité de l'esprit correspond précisément à l'objectivité d'une volonté générale qui entretient le savoir, qui le représente cumulativement. Comme sujet de la raison, l'homme n'a donc de rapport à l'histoire que d'une manière objective et objectivante: il ne s'y rapporte que dans le cadre d'une «objectivité historisante»⁹.

⁵ Sarah Kofman, *Explosion II. Les enfants de Nietzsche*, Paris, Galilée, 1993, p. 140.

⁶ *CIn*, II, § 5.

⁷ *Ibid.*

⁸ *RH*, p. 104.

⁹ Michel Haar, «La critique nietzschéenne de la subjectivité», in *Nietzsche-Studien*, Band 12, 1983, 80-110, p. 102. Ce texte a été repris sous le titre «Critique et subversion de la subjectivité», *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1993, 127-167. Le développement qui suit doit beaucoup à cette étude.

Nietzsche oppose à la conception hégélienne de la souveraineté de la raison dans l'histoire une souveraineté qui se manifeste solitairement, dans l'intimité d'une décision particulière, personnelle. L'homme décide seul et souverainement de son rapport à l'histoire, il est l'autorité suprême qui, loin d'examiner le passé d'un regard savant, sonde d'une oreille attentive une histoire dont l'écho ne renvoie jamais la même sonorité. Cette totale souveraineté donne à l'homme le *pouvoir* de transformer l'histoire, de la chasser ou de l'affirmer, en somme de la prospecter de telle sorte qu'il puisse extraire la moelle et ainsi s'ouvrir à l'avenir. La recollection intégrale des figures du passé n'est plus pour Nietzsche l'affaire d'une actualité universelle de l'esprit. Le cours du monde n'est plus sous la conduite d'une raison qui détermine l'objectivité humaine, car la perspective nietzschéenne de la souveraineté soustrait à l'homme son appareil d'universalité pour lui permettre de mieux consentir à son destin. Ainsi nous pourrions parler avec Haar d'un «hégélianisme inversé»¹⁰. Par ailleurs, la souveraineté désormais acquise ne signifie pas du même coup qu'il faille rejeter en bloc l'héritage de l'histoire. L'histoire est riche d'enseignement, ce que le philosophe n'ignore pas. Seulement voilà, il la considère de telle manière que l'homme ne se pense plus comme résultat d'une universalité rationnelle, comme l'appendice ou le prolongement d'un processus constamment perpétué, mais bien davantage comme «la cause créatrice d'une histoire»¹¹ dont l'explication n'a de sens que dans l'ouverture d'une expérience possible. C'est là que réside toute la richesse de son enseignement: l'histoire instruit sur les «possibilités d'avenir qu'elle découvre»¹². Elle donne à tous la chance d'expérimenter proprement la souveraineté. La fonction de l'histoire consiste alors à présenter les expériences passées comme possibilités à venir, non pas sous la forme d'un retour identique de l'événement, mais comme retour de la *possibilité créatrice* de l'expérience. Autrement dit, l'ensemble des expériences humaines qui eurent lieu doivent être tenues comme les expériences propres d'un individu¹³. Nietzsche dira en ce sens que «l'histoire [est] un laboratoire d'essais» qui «appartient à l'homme d'action, pour celui qui n'a pas encore accédé à la sagesse, pour celui qui a encore tout à espérer, qui n'est pas résigné, qui lutte — celui-là a besoin de l'histoire comme exemple de ce qu'on peut obtenir, des hommes auxquels on peut accéder, mais il en a surtout besoin comme d'un temple

¹⁰ *Ibid.*, p. 101. Philonenko va aussi en ce sens quand il affirme que dans la deuxième *Inactuelle* Nietzsche «inverse la conception hégélienne de la situation de l'homme dans l'histoire», *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris, LGF, 1995, p. 42.

¹¹ Nietzsche, *KGW*, VII, 4 [138], cité dans Michel Haar, *ibid.*, p. 101.

¹² Michel Haar, *ibid.*, p. 103.

¹³ *Ibid.*

de la gloire»¹⁴. C'est dans ce temple qu'est enseigné la grandeur de l'action qui «s'impose en dépit des lois»¹⁵ prescrites par l'historicisme. L'homme d'action a toujours vécu en *hors-la-loi*, et c'est cette hors norme que Nietzsche exige de l'histoire.

Nietzsche condamne l'idée d'une histoire qui fait l'objet d'une simple exposition, qui «se trouve exposée comme des tableaux dans une galerie»¹⁶. Le sens historique compile les données de l'histoire afin d'y trouver un sens et un ordre, de tout rapporter à l'intelligence et à la compréhension, d'orienter l'histoire dans une démarche continue et progressive, et dont la carrière consiste à rendre l'humanité intelligible, de l'organiser et de lui donner un but. L'histoire s'entend un peu comme la re-découverte de l'ancien dans le nouveau. Elle favorise la recherche du connu dans l'horizon du passé afin d'atténuer les inquiétudes d'un avenir *incertain*. La promesse de nouveauté, d'inédit, associée à l'avenir inquiète l'homme, bouscule sa tranquillité d'âme, ses certitudes. En ce sens, la permanence est de rigueur et les «philosophes sont prévenus contre le changement, la mort, etc., ils sont guidés par des évolutions instinctives où se reflètent d'anciens états de civilisations»¹⁷.

La philosophie de l'histoire est, selon Nietzsche, toute conduite par la «crainte de l'insolite», de l'inaccoutumé. Le refus de découvrir, d'explorer, d'être *original*, provient de l'inexpérimentation entretenue du neuf, et par-là, de la sécurité que confère un devenir universel perpétuant les croyances de toujours dans lesquelles se complaît l'homme. Ainsi l'histoire se conçoit comme le devenir de l'être dont le but ultime consiste dans la réalisation de la connaissance absolue. Au delà d'une réception purement événementielle du passé, ce que l'esprit historique recherche, c'est la certitude scientifique d'une causalité rationnelle du monde, de l'unité de la raison et du réel, de la permanence d'un substrat qui maintient l'équilibre du cosmos en organisant le chaos. Le devenir est l'histoire de cette organisation ontologique, c'est-à-dire les schèmes logiques d'une raison qui unifie dialectiquement (et rétrospectivement) les éléments éparses d'une histoire qui représente l'auto-développement progressif de l'être.

¹⁴ VP, IV, § 574; FP, II/1, 29 [36-39-40].

¹⁵ *Ibid.*, 29 [40].

¹⁶ *Ibid.*, 29 [36]. Nietzsche fait ici clairement référence aux dernières pages de la *Phénoménologie de l'esprit* où Hegel illustre sa conception du devenir universel de l'esprit: «Ce devenir présente un mouvement lent et une succession d'esprits, une galerie d'images dont chacune est ornée de toute la richesse de l'esprit».

¹⁷ VP, I, § 48. Aussi, VP, I, § 154: «Dès que dans le fait nouveau on nous découvre de l'ancien, nous sommes tranquilisés. Le prétendu instinct de causalité n'est que la *crainte de l'insolite* et la tentative d'y découvrir du *connu* — une recherche, non les causes, mais du connu.»

En effet, Nietzsche rejette catégoriquement toute métaphysique fondée sur la logicité de l'être¹⁸. Une logique qui a la prétention de dévoiler intégralement la réalité par l'exercice dialectique résorbe la contradiction dans un procès synthétique. Selon Nietzsche, Hegel ne pense l'être que d'après une conception logique, une science de la logique, qui présente une compréhension de l'être comme simple recollection des figures du savoir, de la conscience universelle. Mais si Nietzsche récuse l'optimisme logique d'un discours sur l'être, et dont l'objet est sa réalisation progressive, il reconnaît à Hegel d'avoir introduit en philosophie l'idée d'un devenir associé à l'être¹⁹. Son mode expressif se manifeste à travers la mobilité, c'est-à-dire qu'il devient réellement, historiquement, ce qu'il était en soi. L'être n'est plus statique, il se crée à partir du mouvement, des contradictions.

La négation hégélienne procède d'une logicité dialectique par laquelle l'être est perfectible, qui lui assure une évolution, un développement phénoménologique. Si Nietzsche récupère l'idée de contradiction, il le fait de manière à exempter sa philosophie d'une méthode dialectique qui articule l'auto-progression de l'être vers soi conformément aux prédicats ontologiques du vrai et aux catégories de la raison. Granier dit avec raison que «Nietzsche retient de l'hégélianisme la grande idée selon laquelle le négatif — la contradiction — possède une énergie médiatrice, créative», mais rajoute aussi que (et là nous sommes en désaccord) «c'est en s'appropriant ce thème hégélien que Nietzsche fonde sa conception de la *Volonté de puissance* comme acte de transcender et de sublimer»²⁰. Il n'y a pas de transcendance ou de sublimation chez Nietzsche, «ce que veut la volonté, dit Deleuze, c'est affirmer sa différence»²¹. Ce que Nietzsche retient de la pensée hégélienne réside dans une

¹⁸ Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 48.

¹⁹ GS, V, § 357: «Nous autres Allemands sommes hégéliens, quand même Hegel n'eût jamais existé, pour autant que (contrairement à tous les Latins) nous attribuons instinctivement au devenir, à l'évolution, une signification plus profonde, une valeur plus riche qu'à ce qui "est".»

²⁰ J. Granier, *op. cit.*, p. 52-53.

²¹ Malgré une certaine parenté dans leurs analyses, une divergence considérable oppose Granier et Deleuze. Pour Granier (p. 48), Nietzsche «se réclame de la dialectique hégélienne en tant qu'elle reflète un pessimisme». Or l'interprétation plutôt militante de Deleuze pense au contraire que la volonté est essentiellement affirmation de la différence, qu'il s'agit d'une multitude de forces actives et positives jouissant pleinement de leur condition: «Le "oui" de Nietzsche s'oppose au "non" dialectique; l'affirmation, à la négation dialectique; la différence, à la contradiction dialectique; la joie, la jouissance, au travail dialectique», *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 9^e ed., 1994, p. 10. Dans *Par-delà le nihilisme*, Paris, PUF, 1998, p. 22-39, Michel Haar ne dit pas autre chose lorsqu'il parle du «Pathos de la distance» et d'une justice non vindicative instituée par le respect de la différence, l'injustice affirmative de la vie. Une interprétation plus nuancée de Karl Löwith, *Nietzsche: philosophie de l'éternel retour du même*, p. 33-36, suggère que les écrits de la première période sont pessimistes dans la mesure où ils s'opposent à l'optimisme et au «tu dois» en invoquant le «tu veux» destructeur et libérateur, alors que ceux de la seconde période, et surtout APZ, insistent sur la transformation du «je veux» au «je suis» du destin. On passe ainsi d'une volonté du néant, d'un nihilisme obligé et passagé, à une volonté de l'être, de la vie. Cependant, Löwith déduit de ses considérations un système philosophique proprement nietzschéen qui nous semble peut convainquant. Dans la «Postface» de VP (p. 497), F. Würzbach cite un extrait de Nietzsche fort révélateur sur l'idée de système: «Un faiseur de systèmes est un philosophe

compréhension du devenir qui compose avec l'aspect tragique de la vie, non plus qui rassemble les contradictions sous le fanion de la synthèse évolutive, mais qui plutôt jouit de la différence en affirmant le pathos de la vie. Et bien que Nietzsche considère l'apport hégélien, c'est surtout en Héraclite qu'il retrouve une communauté d'esprit: «Il me reste un doute au sujet d'Héraclite [...] L'acquiescement à l'impermanence et à l'anéantissement, le "oui" dit à la contradiction et à la guerre, le *devenir*, impliquant le refus de la notion d' "être" — en cela, il me faut reconnaître en tout cas la pensée la plus proche de la mienne qui ait jamais été conçue²².» Même si Hegel attribue une mobilité à l'être, il pense le devenir dialectiquement selon le registre traditionnel de la métaphysique.

L'idéalisme hégélien entend penser absolument la réalité. Or penser ce qui est, c'est d'abord envisager l'être comme devenir. L'être s'y engage de telle sorte qu'il puisse se réaliser concrètement dans le monde. L'histoire philosophique consiste précisément dans cette concrétion, elle est la trame ontologique qui présente les traces évolutives de la raison. Nietzsche récuse violemment cette conception idéaliste de l'histoire dont le terme est l'accomplissement du savoir absolu. Ainsi, il rejette toute la méthode dialectique qui assure à l'esprit une auto-progression vers soi, et à l'histoire une fin ultime. Restituer au devenir toute son innocence, la possibilité de créer sans contrainte, infiniment, sans but ni sens, les valeurs de la vie, telle est l'exigence essentielle de l'existence, et donc de l'histoire. En effet, Nietzsche refuse d'attribuer à l'histoire la charge d'une telle perspective et d'un tel crédo philosophique. Selon lui, l'histoire n'a pas de trajectoire et n'est en ce sens la visée d'aucune progression vers une fin quelconque²³. Le processus universel est un mythe qui dupe le monde, explique Nietzsche. Comment est-il possible d'affirmer un tel processus alors même qu'«il est clair que ma vie n'a pas de but, puisque je dois ma naissance qu'au hasard; que je puisse me donner un but, c'est autre chose»²⁴. Non, le monde s'accomplit à chaque instant. Il ne s'agit plus de

qui a interdit à son esprit de vivre, de pousser des rameaux puissants, comme un arbre, de s'étaler insatiablement; et qui n'a pas eu de cesse qu'il n'en eût tiré cette chose morte, cet objet de bois, cette bêtise bien équilibrée: un "système".»

22 EH, «La naissance de la tragédie», 3.

23 Cf. *Ant*, § 4: «L'humanité ne représente *nullement* une évolution en mieux, en plus forte, en plus haut, au sens où on le croit maintenant. Le "progrès" n'est qu'une idée moderne, c'est-à-dire une idée fausse.»

24 FP, II/1, 29 [72]. La nécessité du hasard dans laquelle nous plonge l'existence n'est pas ici une valorisation du nihilisme ou la réponse à une forme extrême de pessimisme. Nietzsche prétend que la vie n'a pas de motif *a priori* qui lui dicte une conduite, mais que par ailleurs on peut lui en donner *a posteriori*. «Nier le finalisme, nier Dieu en tant que symbole de la volonté transcendante qui fixerait à l'homme des impératifs, nier le caractère ordonné, rationnel, moral du monde, c'est, affirme justement Granier (p. 111), soustraire le devenir à la pire des malédictions, c'est lui rendre son innocence.» L'intelligence de cette négation ne prend pas appui dans l'hégélianisme, mais plutôt dans l'idée d'une valorisation de la vie mettant l'accent sur sa tragique innocence. L'innocence, c'est d'abord la fraîcheur d'un premier acte dépouillé de toute influence ou stimuli, un acte originaire qui donne la possibilité d'agir souverainement, sans entrave ni contrainte, en définissant soi-même le sens de son existence, d'assumer les joies et les souffrances qu'elle comporte. Nietzsche est ainsi à mille lieux d'être un

synthétiser des contradictions passées et de les totaliser dans le présent, mais de l'affirmation d'un instant qui est considéré comme achevé et qui sera détruit pour faire place à l'émergence, à l'apparition d'un autre instant tout aussi *différemment* accompli.

L'accomplissement du monde à chaque instant n'est pas sans annoncer la doctrine de l'éternel retour, de sorte qu'il n'y a qu'un pas qui sépare la deuxième *Inactuelle* du *Zarathoustra*. En effet, elle se conçoit comme la pensée d'un temps originaire qui fonde perpétuellement la possibilité d'une expérience inédite. Cette pensée abyssale s'appuie sur l'idée d'un retour qui se pose comme oubli, comme l'effacement de la trace précédente. Le *déjà vécu* de la mémoire comme expériences passées n'encombre plus l'expérience prochaine. Actuellement originaire, étrangère à toute descendance, l'expérience à-venir s'offre souverainement, absolument créatrice, comme *effet* éternel du possible qui cautionne la supra-histoire.

Au projet hégélien d'une histoire rationnelle, Nietzsche répond par une conception de l'histoire qui s'affranchit de la raison et de la logique et qui revendique l'autorité *pathétique* de la vie. Il ne s'agit donc plus du *pathos*, tel que conçu dans la *Phénoménologie de l'esprit*²⁵, c'est-à-dire comme puissance de la mémoire, de l'*Erinnerung*, donc de l'identité. Le *pathos* nietzschéen s'entend plutôt comme puissance d'oubli et de l'hétérogène. Nietzsche repousse énergiquement l'*Erinnerung* hégélienne afin d'installer au coeur même de la suprahistoire une volonté d'oubli.

*

Nous sommes en présence de deux conceptions de l'histoire qui, loin de se répondre, s'excluent réciproquement. L'une se pense suivant une raison universelle qui investit le monde aprioritiquement et qui lui fournit ainsi un sens rationnel et un but objectif²⁶. L'autre donne préséance à la vie en s'adressant *particulièrement* à la volonté créatrice de l'homme. La conception hégélienne place l'histoire au sein d'un processus universel qui ordonne le monde, alors que l'approche nietzschéenne comprend l'homme d'après une souveraineté absolue qui le rend maître de son destin.

philosophe pessimiste, contrairement à ce qu'avance Granier: «Je suis en droit de me considérer comme le premier *philosophe tragique* — c'est-à-dire l'extrême opposé et l'antipode exacte d'un philosophe pessimiste», *EH*, «La naissance de la tragédie», 3.

²⁵ *PHE*, II, p. 243.

²⁶ Cf. *E*, § 549.

Bien qu'il s'agisse ici de conceptions diamétralement opposées et qu'il soit habituellement de rigueur de procéder par une confrontation directe, un corps à corps serré où le moindre thème est abordé sous la forme de la thèse et de l'antithèse, nous préférons l'usage de l'apposition consistant à camper successivement les deux approches. Hegel ne connaissant pas Nietzsche, Nietzsche n'ayant jamais attaqué de front Hegel²⁷, cette formule a la prudence de mettre en perspective leurs positions respectives tout en montrant les profondes divergences qu'elles suscitent d'elles-mêmes.

Notre recherche comporte donc deux parties, chacune constituée de trois chapitres: la première présente le rapport de la raison et de la logique à l'histoire chez Hegel; la seconde étudie le lien entre la souveraineté de l'homme et l'histoire chez Nietzsche.

Dans la première partie, nous exposons les présupposés rationnels et logiques sur lesquels repose l'histoire philosophique. Cela nous donne un meilleur aperçu de la critique dont Hegel fait l'objet. Pour ce faire, nous avons surtout recours aux ouvrages suivants: *la Raison dans l'histoire*, *la Science de la logique*, *la Phénoménologie de l'esprit*. Le premier chapitre consiste à déterminer le projet d'un idéalisme absolu dont la raison spéculative réconcilie le particulier et l'universel et réaffirme son exigence de liberté. Le deuxième chapitre met en scène l'universalité du penser qui se réalise dans les concrétions historiques et l'armature logique que commande une telle concrétude. Le troisième chapitre démontre l'insuffisance rationnelle d'une histoire vécue contrairement à une histoire philosophiquement conçue comme exposition des moments logiques de l'être.

Dans la seconde partie, nous dirigeons notre recherche sur le rapport «traditionnellement» établi entre la vie et l'histoire, ainsi que son renversement «monumental» et «critique». Outre la seconde *Inactuelle*, nos idées se formulent principalement dans les marges des *Fragments posthumes*, du *Gai savoir* et de la *Volonté de puissance*. Le premier chapitre insiste sur le caractère chimérique de la logique, tel que Nietzsche le conçoit. Les

²⁷ Selon Philonenko, Hegel est le grand adversaire de Nietzsche, mais ce dernier ne l'aurait pas vraiment compris et ne l'aurait pas vraiment lu (Philonenko, *op. cit.*, p. 51). D'un autre côté, dans sa remarquable *Biographie de Nietzsche, II. Les dernières années bâloises. Le libre philosophe*, traduit par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1984, p. 36, Janz affirme que la deuxième *Inactuelle* «est une véhémence critique contre la philosophie hégélienne de l'histoire [...] Par son refus de la conception hégélienne de l'histoire, Nietzsche pouvait en outre compter sur l'assentiment de Jacob Burckhardt, qui rejetait l'idée même d'une "philosophie de l'histoire". Rien n'était en effet plus étranger à Burckhardt qu'une telle perspective téléologique, l'assignation d'un "but", d'une finalité quelconque aux divers développements historiques». Bien que le §8 de cette *Inactuelle* adresse une critique sévère (mais pas toujours fondée) à Hegel, l'ensemble de l'écrit aborde thématiquement le problème de l'histoire en regard des thèmes hégéliens. Il ne s'agit donc pas tant d'une étude exclusivement consacrée à la philosophie hégélienne de l'histoire que d'un pamphlet philosophique contre une certaine culture et une certaine compréhension du «sens historique» issues de l'idéalisme de Hegel.

notions de science, de vérité et d'identité seront mises en relation avec l'historisme testamentaire de la pensée hégélienne. Le deuxième chapitre explore les occurrences qui imposent l'idée d'un homme souverain et promis à l'avenir. Le troisième chapitre met en relief les trois formes médicales de la «supra-histoire» qui ont la tâche de remédier aux excès néfastes de la science et de l'histoire sur le potentiel vital de l'homme.

PREMIÈRE PARTIE

RAISON, LOGIQUE ET HISTOIRE

RAISON, LOGIQUE ET HISTOIRE

INTRODUCTION

Toute l'histoire de la philosophie a pour fer de lance la raison, et bien que son principe se révèle différemment selon les conceptions philosophiques, elle n'en demeure pas moins l'héroïne privilégiée de la philosophie. Hegel poursuit la tradition en présentant une conception de la raison dont l'idée consiste à réconcilier absolument le particulier et l'universel. L'idéalisme absolu qu'il propose comme système philosophique illustre l'intimité du concept et du réel¹, et plutôt que de les chapeauter, il est l'articulation organique qui institue un rapport intrinsèque. L'idée de système permet d'organiser le réel à partir d'un principe de raison qui synthétise les particularités dans l'absolu, la totalité. C'est l'exigence de rationalité qui ordonne le multiple sous l'unité de l'idée, la raison spéculative.

Or, la raison dans l'histoire se définit comme *una priori* par lequel l'union de l'esprit avec son concept est possible. En ce sens, une histoire philosophique expose l'auto-développement de la raison dans le monde:

Le point de vue général de l'histoire philosophique n'est pas abstraitement général, mais concret et éminemment actuel parce qu'il est l'Esprit qui demeure éternellement auprès de lui-même et ignore le passé. Semblable à Mercure, le conducteur des âmes, l'Idée est en vérité ce qui mène les peuples et le monde, et c'est l'Esprit, sa volonté raisonnable et nécessaire, qui a guidé et continue de guider les événements du monde².

Hegel pense l'esprit comme le principe qui conduit l'histoire³, mais aussi qui lui donne un sens. Le philosophe illustre d'une manière fort éloquente ce principe en le désignant comme «Mercure, le conducteur des âmes»⁴.

1 *Sc. Log.*, II, p. 343 [345]: «L'idée est l'unité du concept et de la réalité.»

2 *RH*, p. 39.

3 *E*, § 540: «cette histoire qui est seulement celle de l'esprit.»

4 *Ibidem*.

Le choix du dieu Hermès pour rendre compte des modes d'être de l'esprit s'avère particulièrement judicieux. Et, bien que de prime abord l'analogie puisse sembler boiteuse en plaçant le mouvement même de l'esprit sous l'autorité d'une divinité, ou encore du monde grec, la relation n'en est pas moins significative, et il importe de s'y attarder un moment⁵. La mythologie attribue à Hermès de multiples fonctions: il est tantôt messager des dieux, tantôt divinité du cheminement, tantôt héros divin et protecteur des biens, tantôt encore divinité du commerce. Prenons pour commencer la fonction qui se rattache le plus communément au dieu Hermès: celle de messager. Qu'est-ce qu'un messager sinon celui qui s'acquitte de sa tâche en franchissant une distance. Il est celui qui porte et remet une connaissance, puisqu'il est à la fois le trait d'union entre les correspondants, à la fois le dépositaire d'une connaissance. Le messager se présente alors comme un entre-deux, un lieu de passage par lequel une connaissance se donne à voir, apparition qui n'est pas sans altérer — aussi ténue soit-elle — la perception de celui qui reçoit le message.

Ainsi, Hermès a une position d'intermédiaire qui assure le passage d'une connaissance. Sa fonction d'intermédiaire n'est pas sans suggérer celle de l'interprète, c'est-à-dire que l'interprète dévoile au destinataire une connaissance. Cependant, le dévoilement doit se comprendre sous la forme *de ce qui se donne à voir*; il s'agit d'une apparition, de quelque chose qui sollicite le regard, et qui est susceptible, de surcroît, d'offrir une explication. Il appartient au mode d'être de l'apparition que de détenir une explication, de rendre compte de quelque chose à travers la brèche qu'elle opère. L'explication n'est pas tant directement tributaire de l'action du messager que de l'apparition d'une connaissance, de sorte que l'interprète n'explique pas en tant que tel, mais bien plutôt c'est par le dévoilement que l'explication surgit. C'est dans l'essence du dévoilement que se révèle l'explication. François Fédier dira en ce sens que «Hermès gouverne l'apparition des choses — qu'à partir d'elles-mêmes elles paraissent comme elles sont [...] il n'est pas celui qui transmet, mais bien celui qui laisse apparaître [...] *faire voir*, simplement *montrer*, autrement dit faire porter le regard jusqu'à ce qui attend d'être vu»⁶.

⁵ Rappelons, à titre d'information seulement, que la citation est extraite de notes de cours de 1830, et donc qu'elle est destinée à l'enseignement. Par ailleurs, elle n'est pas sans rappeler un certain style propre au romantisme.

⁶ F. Fédier, *Interprétations*, Paris, PUF, p. 28. Dans l'introduction de son livre, Fédier tente de cerner les origines du mot herméneutique (interprétation fortement heideggerienne). Il en vient à démontrer une étroite relation entre Hermès et l'*Hermêneia*, notamment l'extrait suivant, p. 24: «Comprendre l'*hermêneia* supposerait que l'on soit familier avec Hermès, le messager des dieux.» Cependant, notre objectif n'est pas de démontrer une relation entre l'herméneutique et la philosophie de l'histoire de Hegel, mais d'éclaircir simplement l'emprunt que ce dernier fait à la mythologie grecque.

Si Hermès est le dieu qui gouverne l'apparition, c'est aussi dans l'étroite mesure où il s'envisage comme la divinité du cheminement. En effet, *herma* fait référence en grec aux bornes routières par lesquelles on indique le chemin⁷; il est le dieu du «tas de pierre»⁸, et par là, le guide qui conduit les voyageurs sur les chemins. Mais aussi, il est le conducteur des âmes mortes vers l'*Hadès*. Comme divinité pastorale, c'est lui qui conduit les troupeaux vers les pâturages. Hermès correspond donc au dieu conducteur qui assure le cheminement des âmes, des voyageurs, des troupeaux, comme l'esprit assure celui des peuples.

Par ailleurs, Hegel ne se réfère pas à cette figure divine dans le but exclusif de souligner cette fonction. Hermès serait aussi le dieu de l'ouverture, de l'irruption, du surgissement de la présence, de la manifestation du donné, un peu comme la flamme d'une bougie qui révèle lentement le contour des objets dans l'obscurité. Ils sont là, présents, nous les supposons, nous les pressentons, mais la nuit nous éclipse leur forme, nous dérobe leur opacité; cependant ils sont là, bien présents. Ils viennent à se donner au regard, nuancés, dégagés de leur silhouette trompeuse, et c'est la main d'Hermès qui porte la bougie. Hermès est le dieu qui garde les chemins et qui favorise l'ouverture, l'irruption de ce qui est là, mais encore dissimulé au regard. Le commentaire suivant de Fédier traduit brillamment l'intelligence propre au cheminement et l'idée d'un dieu qui gouverne l'apparition: «L'essence du chemin n'est pas de franchir une distance, mais bien d'ouvrir une contrée. Le propre du chemin est de sans cesse donner-sur [et] si Hermès gouverne les chemins, c'est donc bien parce qu'il est le dieu de l'apparition, de la découverte, de l'ouverture [...] Hermès est le garant des chemins, ce qui veut dire le garant de l'ouverture du pays⁹.»

On peut donc affirmer que les deux principales caractéristiques se rattachant à l'image de la divinité correspondent à celle de messenger et à celle de guide. Il nous semble possible d'affirmer aussi que les deux traits en question satisfont les exigences de l'esprit. Nous aimerions faire remarquer une autre particularité qui souligne la concordance de figure entre Hermès et l'esprit. La divinité est souvent représentée comme un dieu fort rusé. En fait, beaucoup de «ses activités se déroulent sous le signe de la ruse»¹⁰. Or, l'esprit n'opère-t-il pas une «ruse de la raison»¹¹, d'après l'expression même de Hegel, afin de réaliser sa concrétion dans le monde?

⁷ *Ibid.*, p. 26.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*, p. 26-27.

¹⁰ Jacques Desautels, *Dieux et mythes dans la Grèce ancienne*, Québec, PUL, 1988, p. 417.

¹¹ En ce qui a trait au thème hégélien de la «ruse de la raison», nous renvoyons à l'étude pénétrante menée par Bernard Bourgeois, «Hegel et la déraison historique», in *Études hégéliennes*, Paris, PUF, coll. «Questions», 1992.

Chapitre premier

Raison et liberté

Hegel associe l'origine de la philosophie allemande moderne au principe de l'autonomie de la raison pratique, tel qu'établi par Kant. Aussi, Hegel admet être redevable à ce dernier d'avoir jeté les fondements formels de la liberté, dont le contenu se présente sous la figure de l'autonomie de la volonté¹. En revanche, il formule un réquisitoire sérieux contre l'objet de cette même reconnaissance. L'objection vise le caractère purement formel de l'autonomie de la volonté d'après lequel est écarté tout contenu objectif. Il va sans dire que l'autonomie constitue la marque d'une volonté qui se place elle-même, librement, sous l'autorité de sa loi universelle. Mais l'exigence du formalisme kantien suppose, selon Hegel, un universel abstrait qui s'avère impuissant à se concrétiser dans le particulier. La synthèse *a priori* sépare l'universel du particulier, de sorte qu'elle maintient une distance entre le sujet et l'objet. Dans ce contexte, toute matière est exclue de la forme, si bien que la volonté rationnelle, limitée par sa forme abstraite, ne peut prétendre à l'absolu, c'est-à-dire à sa concrétion intramondaine. L'impératif catégorique opère une séparation radicale entre la raison et la sensibilité, entre le devoir et l'être, en ce sens qu'une pratique effective ne peut être endossée par le pur vouloir².

Comme Kant, Hegel affirme la supériorité de la raison sur l'entendement. Mais la différence consiste en ce que Hegel promeut le primat de la raison spéculative comme *logos*, et non la suprématie de la raison pratique. Autrement dit, l'idée kantienne selon laquelle la liberté émane de la raison pratique est abandonnée au profit d'une conception de la liberté qui trouve son cautionnement dans la raison spéculative, dont la trame rationnelle marque le sillage de l'histoire.

¹ André Stanguennec, *Hegel critique de Kant*, Paris, PUF, 1985, 355p., p. 188.

² La critique hégélienne est radicale; et nous serions en droit de l'atténuer car bien que l'intérêt kantien soit formel, il agit tout de même sur le réel: les répercussions susceptibles d'être engendrées sont, elles, concrètes. Mais ce problème déborde les limites fixées par le cadre du travail.

Nous le savons, l'apport fondamental de l'*Aufklärung* réside dans l'étroite collaboration de la raison et de la liberté. En fait, c'est Kant qui a fourni la conception d'après laquelle le concept de liberté s'entend comme l'Idée de la raison «parce qu'il peut être déterminé pratiquement, c'est le seul concept (la seule Idée de la raison) qui donne aux choses en soi le sens ou la garantie d'un "fait", et qui nous fasse effectivement pénétrer dans le monde intelligible»¹⁴. Car ce ne peut être que par la loi morale que les conditions de possibilité de la liberté se réalisent et que son concept peut dorénavant relever d'une réalité objective, mettant à l'écart la limitative et problématique Idée de la raison spéculative¹⁵. Ainsi, la volonté n'a qu'elle-même pour objet, ou plutôt ne s'intéresse qu'à sa propre action, et peut apparemment faire fi de tout objet de l'action. Par ailleurs, l'identification de la raison et de la liberté n'apparaît guère probante, cela par la possibilité même du mal, susceptible de s'immiscer et de nous faire perdre, non pas notre intelligibilité, «mais la condition sous laquelle cette existence fait partie d'une nature et compose avec les autres un tout systématique. Nous cessons d'être sujets, mais d'abord parce que nous cessons d'être législateurs (en effet, nous empruntons à la sensibilité la loi qui nous détermine)»¹⁶. Kant reproche à l'égoïsme de disposer l'homme à l'exercice du mal. Les usages de la sensibilité incitent «la raison [a] ne fournir que la règle pratique des moyens par lesquels on peut satisfaire au besoin de l'inclination»¹⁷. Le mal résulte alors d'un choix de notre liberté, laquelle est ici influencée par la sensibilité. Le sujet retourne dès lors sous les lois de la causalité naturelle et ne participe plus à la réalité objective.

Pour Hegel, le mal ne s'envisage nullement comme un effet de la sensibilité qui viendrait ombrager les efforts de la raison et les conditions d'un rapport possible à la liberté. Le mal se conçoit plutôt dans une relation dialectique avec le bien; il n'est qu'un moment du développement de la conscience, la négation du bien qui, portée par le procès de la liberté, donnera nécessairement sur le bien (il s'agit ici d'une nécessité logique) — négation de la négation. Le mal est un moment particulier, le devenir-autre, dont l'être-autre correspond à la diversité en général dans laquelle l'esprit s'aliène. Le bien et le mal sont radicalement opposés l'un à l'autre; et leur différence absolue implique l'impossibilité de devenir la même chose. Cependant, une opposition comprend toujours deux opposés qui se reconnaissent comme tel. *L'opposition* à sous-entend l'existence de l'autre et lui reconnaît par le fait même en tant qu'autre ce qu'elle est elle-même: son être-là¹⁸. Le jeu dialectique est le mouvement propre de

14 Gilles Deleuze, *La philosophie critique de Kant*, Paris, PUF, coll. «le Philosophe», 111p., p. 46. L'extrait est inspiré de *CJ*, §91; *CRPr*, Préface.

15 *Ibid.*, p. 44.

16 *Ibid.*, p. 48.

17 *FMM*, II, p. 84.

18 *PHE*, I, p. 57-58, II, p. 277-279.

l'esprit qui doit s'aliéner dans son être-là afin de s'objectiver, d'être pour soi objet, et de mieux s'appréhender. Ainsi, le bien et le mal ne sont pas la même chose, mais les moments substantiels d'une totalité vivante.

Hegel renoue ici avec l'idée de l'*Aufklärung* en ce sens qu'il établit nettement un rapport d'identité entre raison et liberté; et à cet effet, il n'est pas faux d'affirmer que ce rapport se présente sous la forme d'un idéalisme absolu¹⁹. Hegel pense précisément ce rapport à partir d'une raison spéculative qui surmonte le dualisme kantien. En effet, la réalité de la liberté correspond à l'exercice de la raison dont l'esprit tient ses déterminations, c'est-à-dire que le caractère général de l'esprit consiste à poser les déterminations qu'il porte en lui selon l'idée même d'une réconciliation de l'esprit avec son concept. Hegel illustre l'idée de liberté par l'expression imagée «d'être chez-soi», de vivre et d'agir selon ses propres déterminations. En ce sens, dire que la détermination de l'esprit est sa propre liberté revient à dire que l'esprit a lui-même pour objet, et donc qu'il a la force de se déterminer à partir de son objet, qu'il est libre de se déterminer lui-même. La liberté s'envisage dans l'occurrence d'un esprit qui se conçoit lui-même comme objet; mais elle est un principe qui ne peut être assumé en soi, elle exige la manifestation du pour soi, de sorte qu'il n'y aurait pas plus de liberté si l'esprit n'agissait pas pour soi. L'esprit se pense ainsi en lui-même pour lui-même. Le processus qui conduit alors au recouvrement de la liberté de l'esprit consiste dans le passage de l'en soi au pour soi.

L'esprit doit essentiellement se concevoir comme le processus par lequel la présence de l'être se révèle suivant le développement de son contenu. Dans sa consistance en soi, l'être n'apparaît que sous la forme d'une abstraction; et bien qu'il soit vrai en lui-même, sa réalité n'a à peu près pas de prise dans l'existence concrète. Pour qu'il y ait concrétion, il doit y avoir liberté. Autrement dit, l'exigence d'une réalisation, d'une effectuation de la forme en soi de l'être dans le pour soi de la matière ne s'accomplit que conformément à l'auto-présentation de l'esprit agissant librement comme totalité. Hegel certifie en ce sens:

Ce qui est en soi est une possibilité, un pouvoir-être, mais qui n'est pas parvenu encore à l'existence. Pour qu'il soit une réalité, un second moment doit s'adjoindre: la mise en acte, la réalisation, qui a son principe dans la volonté, dans

19

Nous voyons bien que pour Hegel la validité d'un accord entre raison et liberté ne peut s'opérer que conformément à la suppression de la chose en soi et d'une participation effective de la forme et de la matière. À ce titre, il affirme que «l'idéalisme transcendantal mené à son terme de façon plus conséquente en est venu à connaître l'inanité du fantôme de la *chose en soi*, de cette ombre abstraite séparée de tout contenu, que la philosophie critique avait encore laissé en reste, et il a eu pour but de détruire complètement». *Sc. Log.*, I, *L'Être*, p. 16 [IX introduction].

l'activité générale de l'homme dans le monde. Et c'est seulement par cette activité que ces concepts et ces déterminations existant en soi s'accomplissent et se réalisent²⁰.

Nous retenons de cet extrait l'idée d'une totalité vivante en devenir qui tire son effectuation de l'activité humaine. L'esprit ne peut s'engager activement au cœur de la réalité que dans l'exacte mesure où il correspond à la volonté générale de l'homme. En ce sens, Hegel établit une corrélation rigoureuse entre l'esprit et l'existence humaine, puisque l'activité propre à la réalisation de l'esprit n'est possible qu'à travers les instances culturelles constituées par l'activité humaine²¹. L'engagement de la raison dans le monde est donc le fruit de l'esprit qui s'œuvre lui-même par le truchement des formes concrètes de l'histoire.

Le processus historique met en scène différentes formes représentant les figures de l'esprit. La concrétion de l'esprit dans l'histoire s'opère sous la forme de l'esprit des peuples. Les hommes sont unis au sein d'une communauté donnée, et rattachés entre eux conformément à certaines mœurs, religions, politiques, activités artistiques, de telle sorte ils participent collectivement à la constitution de l'État. Dans cette perspective, la culture de chaque peuple est l'expression d'une figure du monde. L'esprit est unique, total, mais il a la propriété de s'exprimer à travers les peuples et de se présenter sous différents visages.

Nous nous permettons d'affirmer alors que l'esprit du monde consiste en ceci que chaque peuple naît d'un principe et meurt aussi pour un autre principe. Mais cette dialectique n'est pas contraignante, elle est dans l'ordre du procès de l'esprit. La précarité de l'esprit des peuples fonde l'histoire et s'envisage comme la manifestation concrète de l'esprit du monde. L'histoire se produit alors en fonction de la mort des peuples: elle y tire sa force. En fait, la vivacité de l'esprit dépend de ses formes particulières: c'est la mort comme négativité qui assure à l'esprit son cheminement. Tout se joue sur le principe de contradiction: d'une part, les figures particulières de l'esprit se contredisent l'une l'autre; d'autre part, c'est la contradiction qui œuvre au sein de l'esprit et qui permet à l'éternité de se concrétiser à travers des formes périssables. Il s'agit donc d'une mort rationnelle qui survient selon un ordre de raison établi par le procès de l'esprit, et qui rappelle que la contradiction se définit comme une opposition à soi-même. L'intelligence d'une telle contradiction réside dans l'idée d'un perpétuel passage qui affirme l'unité de l'être et du néant²². C'est le devenir-esprit qui, dans son historicité, engendre la naissance de soi et produit la perte de soi comme un autre. Cette «permanence du

20 *RH*, p. 104.

21 Cf. *E*, § 548, § 549.

22 Jean-Marie Vaysse, *Hegel: temps et histoire*, Paris, PUF, coll. «Philosophes», 1998, p. 65.

disparaître»²³, cette inquiétude de l'esprit, est le jeu dialectique par lequel l'esprit construit sa subjectivité. La construction du sujet ne peut s'envisager en marge d'une objectivité qui forcément la fonde d'une part et, d'autre part, c'est toujours dans le mouvement réflexif de la subjectivité que s'élabore l'esprit. Hegel convient donc que le devenir s'imprime dans l'esprit comme son économie la plus intime, dont les concrétions finies de l'histoire sont mues par l'infinité du mouvement de l'être hors de lui-même en lui-même.

Hegel soutient que «l'histoire présente le développement de la conscience que l'esprit a de sa liberté»²⁴, ce qui veut dire que la liberté doit s'exercer dans les paramètres d'une auto-présentation assumée par l'histoire: l'histoire revêt ici un statut d'universalité, parce qu'elle exprime la totalité du devenir-esprit en ses moments, si bien que la liberté conditionne à la fois une totalité en devenir, à la fois aussi elle y trouve sa garantie. En effet, l'esprit se pose lui-même comme totalité libre, et loin de faire abstraction de tout ce qui lui est étranger et susceptible de brimer son autonomie, il cherche plutôt à intégrer cette négation.. Cette négation de l'étrangeté détermine la réflexivité qu'il porte en lui-même, intrinsèquement, de telle manière que toute extériorité se ramène dans un certain rapport de totalité à l'identification de l'esprit. Et c'est en quelque sorte là que se situe l'impératif hégélien: le devoir-être de l'esprit doit devenir ce qu'il est en soi, c'est-à-dire réaliser effectivement son objectivité. Dès lors, la tâche d'une histoire philosophique tient dans la démonstration d'une progression, d'un enchaînement de l'esprit qui poursuit la quête de son objectivité: «C'est en cette histoire du monde dont il est l'artisan (et dans l'esprit du peuple qui est son immédiateté) que l'homme, remis au patient déchiffrement de ce qui est donné comme devant être, "sursume" dans l'effectivité cette structure qui n'est qu'en soi»²⁵.

La pensée hégélienne présente le devoir-être d'une totalité vivante qui s'expose dans le sillage de l'histoire, comme mouvement de la vie de l'esprit: mouvement inséparable de la scission et de la réconciliation qui constitue non seulement l'esprit de la vie mais aussi la vie de l'esprit. Cette totalité se conçoit comme l'unité vivante de la diversité et renvoie à l'identification du réel et du rationnel; elle est leur unité et se présente comme un organisme agissant librement en vertu de cette réalisation. L'idée de totalité exprime ainsi le propre de la liberté de l'esprit, conformément à l'image d'après laquelle le tout supprime toute détermination

23 *Ibid.*

24 *RH*, p. 75.

25 P.-J. Labarrière, «Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence», in *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 718.

externe et répond à la seule autonomie de sa volonté. C'est dans cet ordre d'idées que Hegel peut avancer que «la liberté est la substance de l'esprit» et qu'«une des connaissances qu'apporte la philosophie spéculative, c'est que la liberté est l'unique vérité de l'esprit»²⁶.

Il ne s'agit plus d'unifier en un tout ce que connaît l'entendement, c'est-à-dire que le spéculatif n'est plus le sceau d'une connaissance théorique, purement formel, dont la concrétion serait peu probable, mais l'intelligence du penser spéculatif appelle la conception d'une totalité processuelle du savoir qui s'affiche comme identité du sujet et de l'objet, de la certitude subjective et de la vérité objective. Hegel remarque à cet égard que

la nature du penser spéculatif consiste seulement dans l'acte-de-saisir les moments op-posés dans leur unité. En tant que chacune [de ces pensées] se montre en soi comme ce qui a son contraire en elle-même, sa vérité positive est alors cette unité l'acte-de-saisir-ensemble, ces deux pensées, leur infinité, le rapport à soi-même, non pas le rapport immédiat mais le rapport infini²⁷.

C'est en vertu de ce postulat que Hegel supprime le caractère d'étrangeté qui était, chez Kant, propre au sujet et à l'objet. Le philosophe affirme le primat de la raison spéculative, parce qu'il pense le réel sous l'aspect de la transparence: le réel se trouve *entotalité* investi par le rationnel, et réciproquement. Cela signifie que la totalité du réel peut être saisie et connue par l'exercice même de la raison spéculative. Il est hors de question, pour Hegel, d'admettre la possibilité d'une pensée qui est externe aux choses. La raison spéculative veut concilier la pensée et l'être en une unité nécessaire, mais libre. La pensée doit se manifester en elle-même à travers les choses, elle s'aliène dans le monde afin de se représenter devant soi à elle-même dans sa concrétude. En ce sens, la pensée se tient littéralement debout devant soi. La pensée et le monde ne sont donc pas étrangers l'un à l'autre, ou seulement compris dans un certain rapport de connaissance possible; bien au contraire, ils coïncident absolument, et cette coïncidence se présente comme la modalité même de l'être, dont la logique du concept opère le dénouement, et l'esprit, la concrétion. La relation de la pensée et du monde, du sujet et de l'objet, est désormais repensée d'après une synthèse qui autorise plus qu'un rapport de réciprocité, un rapport d'identité et d'objectivité.

²⁶ RH, p. 75.

²⁷ Sc. Log., I, *l'Être*, p. 122 [88].

Chapitre II

L'UNIVERSEL CONCRET

La synthèse hégélienne se propose de définir à partir du jugement synthétique le rapport d'un prédicat à son sujet. La définition est d'ordre spéculatif, et suppose l'identité. Hegel pense l'objectivité sous la figure du prédicat. L'objectivité, c'est le monde, l'être, de sorte que le sujet, donc la pensée, est identifié à son objet, à l'être. Pensée et être sont la même chose dans la mesure où les deux termes se saisissent ensemble dans leur unité. Cette synthèse assure ainsi à la pensée sa réalisation effective, car la concrétion du concept articule ce lien prédicatif par lequel la pensée peut se réfléchir, s'accomplir dans le monde; et l'être, se concevoir par l'exercice de la pensée.

On peut parler ici, à juste titre, d'une synthèse qui concilie l'universel et le particulier, l'universalité du penser se manifestant dans les concrétions historiques de l'esprit. Cette synthèse emprunte donc la forme d'un universel concret.

2.1 La «judiciaire réfléchissante»

Bien qu'elle s'élève contre l'universalité abstraite de Kant, l'universalité concrète tire son origine du jugement réfléchissant kantien selon lequel la faculté de juger réfléchissante ne prétend pas fonder une connaissance, mais tente plutôt d'établir un rapport profond entre la nature et l'humanité, entre la connaissance et la pratique morale. Le jugement réfléchissant se pense donc comme un lieu de passage «de la faculté de connaître à la faculté de désirer, de l'intérêt spéculatif à l'intérêt pratique»¹.

¹ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 95-96.

Hegel reconnaît à la faculté de juger réfléchissante deux caractéristiques importantes se rapportant à l'universel concret, mais qui n'ont pas été menées à terme par la pensée kantienne. D'abord, Kant propose l'idée d'une finalité interne; ensuite, il envisage la fin naturelle comme la conjonction du particulier et de l'universel, comme leur «intermédiaire de liaison» dira Hegel, mais sans toutefois réaliser l'universel concret.

La proposition d'une finalité interne réside dans la nature spéculative de la raison qui tente d'identifier les contraires par la conception d'une finalité naturelle; en effet, dans sa saisie téléologique, le jugement réfléchissant identifie la cause et l'effet, le moyen et la fin, etc²⁹. Cependant, une telle identification nécessite à la fois un tout auquel les parties sont déterminées; à la fois aussi ce même tout doit se concevoir dans un rapport d'immanence aux parties qui le constituent. Or, la contradiction vient de la nature finie de l'entendement qui ne peut concevoir «la dépendance des parties à l'égard du tout qu'en faisant usage de la notion de finalité par la causalité du concept»³⁰. Kant s'en remet donc à un autre entendement qui, lui, est en mesure de saisir la subordination des parties au tout sans passer par «la causalité d'une représentation». Toute finalité finie est une finalité représentée, et conséquemment externe, puisque le sujet ne pense pas l'objet tel qu'il est mais se le représente suivant un concept de cet objet. Dans cet ordre d'idées, l'entendement n'est nullement apte à saisir autre chose, dira Hegel, que «la représentation de la finalité externe ou finie, dans laquelle le but est pour le moyen et les matériaux où il se réalise sur une forme extérieure»³¹.

La finalité pose une fin à la matière de l'objet d'expérience, une fin naturelle vers laquelle tend la nature, et dont l'humanité serait l'ultime représentant. L'intelligence de cette finalité naturelle, outre sa référence à un autre entendement, réside dans sa constitution objective. L'entendement établit objectivement des lois de la nature selon une finalité qui se pose, affirme Kant, «à partir d'une raison objective, comme concordance de sa forme avec la possibilité de la chose elle-même, suivant un concept de cet objet, qui précède et contient le fondement de cette forme»³². La finalité objective dont il s'agit, et dont nous sommes ici la fin, ne doit pas s'entendre au sens de la première *Critique*, car la finalité devrait alors se concevoir comme une catégorie³³. Dans l'horizon de la raison spéculative, il s'agit bien d'une catégorie

29 A. Stanguennec, *op. cit.*, p. 286. Le développement qui suit reprend sa démonstration conformément au chapitre «La critique de la faculté de juger téléologique», p. 283-299.

30 *Ibid.*, p. 288.

31 *E.*, § 57, cité par Stanguennec, *ibid.*, p. 288.

32 *C.J.*, VIII [Introduction], p. 38.

33 Cette idée nous est inspirée de Roger Verneaux, *op. cit.*, p. 270-271.

mais suivant l'économie de la «judiciaire réfléchissante», pour reprendre le mot de Hegel, et non déterminante, le concept de finalité se saisit dans les paramètres de la subjectivité. En ce sens, et suivant le raisonnement de Stanguennec:

Ou bien donc nous pensons "vraiment" la finalité interne et nous devons abandonner résolument le concept de finalité forgé par l'entendement, ou bien nous pensons la finalité que conçoit notre entendement fini mais devons avouer ne pas nous comprendre lorsque nous reconnaissons un être qui est moyen et fin pour lui-même, cause et effet de lui-même, etc., car, "du point de vue de l'entendement" on a coutume de considérer la vie comme un mystère en général, comme inconcevable³⁴.

La philosophie kantienne arrive à un carrefour qu'elle désigne d'après une alternative dans le choix de deux connaissances possibles. Celle de la raison spéculative, dans sa compréhension hégélienne — l'identité absolue du sujet et de l'objet —, celle de l'entendement fini qui se bute aux phénomènes et à une connaissance possible de l'objet d'expérience. Kant choisit la seconde option: le principe de finalité n'a pour seule utilité, en définitive, que de ramener «l'intuition particulière d'une matière donnée» à un universel inconcevable par l'entendement fini; puisque la finalité interne n'est concevable que dans la perspective d'un entendement intuitif et infini, l'entendement fini n'en appréhende que la forme, et en ce sens demeure subjectif³⁵.

Pour Hegel, il s'agit de passer outre cette forme représentative de la finalité en adoptant une logique de l'identité de l'identité et de la différence. L'identité hégélienne se pense dans un rapport d'immanence selon lequel le particulier est la manifestation finie de l'universel infini: la fin s'entend désormais comme la modalité expressive de l'infini. Hegel aussi associe la culture à la fin, mais elle s'envisage plutôt sous la composante finie de la raison universelle, dont l'histoire des peuples est le concept, la concrétion de l'esprit dans ses figures historiques. En ce sens, l'universel concret dépasse le jugement réfléchissant en brisant le dualisme kantien, brisure qui a pour résultat la fondation d'«un concept autonome libre»³⁶.

34 André Stanguennec, *op. cit.*, p. 289. Pour la citation de Hegel, *Ph. droit*, § 7, Rem.; *G*, VII, 59, 76.

35 *Ibid.*, p. 285 et 296.

36 *Sc. Log.*, II, p. 254 [244].

2.2 La logique conceptuelle

Le concept, c'est l'universel concret, cette totalité de la forme et de la matière. Hegel ne pense pas séparément un universel et un particulier, l'universel se conçoit plutôt comme particulier, c'est-à-dire immanent à lui. Chaque figure particulière est une manifestation entière de l'universel, de sorte qu'une consistance concrète de l'universel ne se réalise qu'à travers un procès immanent au particulier³⁷. Dès lors, les particularités — déterminités — de l'universel ne peuvent lui être étrangères, elles se comprennent bien plus comme des déterminités immanentes à travers lesquelles s'accomplit une effectuation de l'universel. En ce sens, l'universel concrétisé «n'est pas auprès d'un autre, mais purement-et-simplement auprès de soi-même³⁸». On peut donc parler avec Labarrière et Jarczyk de l'idée «d'une permanence de l'universel» qui s'affirme «comme l'unité substantielle du particulier»³⁹. En fait, le concept se pose comme l'unité du divers, il est l'inaltérable principe de la variété changeante de la réalité qui devient autre. Précisément, les figures de la réalité se modifient, parce que le concept s'accomplit dans le devenir du monde, il est ce monde qui surgit. Bien plus, l'universel concret tire son ultime possibilité du mouvement propre de la totalité. Loin d'être le résultat quantitatif d'une addition d'événements, une somme, le concept s'avère lui-même la totalité de l'événement se supposant nécessairement comme une mobilité effective qui conditionne sa réalisation. En ce sens, l'effectuation du concept dans le monde ne s'opère qu'en égard à «une totalité en réflexion d'elle-même»⁴⁰.

Le concept s'œuvre lui-même d'après une logique du devenir, dont l'économie inhérente favorise deux moments agissant dans un rapport de réciprocité. Le concept «est *premièrement* le rapport simple à soi-même; il est seulement *dans soi*. Mais cette identité est, *deuxièmement*, *médiation* absolue dans soi; mais non un médiatisé»⁴¹. L'extrait suivant tiré de la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* est à cet égard fort instructif:

La naissance intérieure ou le devenir de la substance est un passage sans coupure dans l'extériorité ou dans l'être-là; elle est un être pour un autre, et inversement le devenir de l'être-là est son mouvement de se retirer dans l'essence. Le mouvement est ainsi le double processus et devenir du tout; ainsi chaque moment pose en même temps l'autre, et chacun a en lui les deux moments comme deux aspects; pris ensemble ils constituent le tout en tant qu'ils se dissolvent eux-mêmes et se font des moments de ce tout⁴².

37 Commentaire de Labarrière et Jarczyk, *Sc. Log.*, II, p. 45, note 25.

38 Hegel, *ibid.*, p. 75 [44].

39 Commentaire, *ibid.*, note 36.

40 Hegel, cité dans la présentation des traducteurs, *Sc. Log.*, II, p. 13.

41 Hegel, *ibid.*, p. 70 [39].

42 *PHE*, «Préface», p. 37.

La compréhension d'une telle logique suggère une identité en devenir dont le mode d'accomplissement absolu dépend d'une «dialectique du concept», pour reprendre l'idée de Hyppolite⁴³, qui assure le rapport réflexif de la totalité, et qui dispose par l'intermédiaire d'une identité devenue la constitution d'un savoir universel. Suivant donc le commentaire de Hyppolite, Hegel établit deux dialectiques, une dialectique de l'être et une dialectique de l'essence qui se fondent dans une dialectique du concept. La première entend la réflexion comme «extérieure aux moments»; la seconde pose la réflexion comme «réflexion intérieure». La dialectique du concept correspond, pour sa part, à la méthode philosophique qui établit un lien entre deux moments d'une même unité et qui permet une compréhension certaine de la totalité par laquelle transparaît la vérité.

D'abord une dialectique de l'être qui se présente sous la forme «d'une logique pour ainsi dire immédiate et linéaire qui enchaînerait la succession des figures en quelque sorte à la manière dont s'effectue le passage en extériorité d'une détermination à l'autre»⁴⁴. L'être ne se rapporte qu'à soi-même en lui-même, de sorte que l'immédiateté à soi est réflexion dans soi; en ce sens «on ne peut pas dire de lui ce qu'il est; il est immédiatement un avec son autre, le *non-être*. C'est justement cela son concept, être une telle entité simple qui disparaît immédiatement dans son contraire; il est le devenir»⁴⁵. Il est l'unité de l'être et du non-être éternellement présent et qui devient ce qu'il est. Cependant, cette présence ne fait que déployer des figures toutes aussi insaisissables les unes que les autres; il se présente comme une suite purement linéaire de figures sans rapport apparent.

La dialectique de l'essence se conçoit comme la manifestation du non-être, ou encore de l'être pour soi. Elle assure la liaison entre les figures externes et rapporte leur «extériorité apparente à ce procès réflexif et négatif d'intériorisation, d'unification et de totalisation en devenir de l'ensemble des expériences de la conscience»⁴⁶. Il s'agit donc d'une logique médiatisante qui permet à l'être d'être saisi, et qui de la sorte opère une transition rationnelle entre les différentes figures du savoir, de son contenu progressivement développé. En effet, la réflexion pose l'être hors de soi, exposant ainsi son contenu; mais aussi elle est l'exigence d'un retour à soi garantissant l'intériorisation de ce qui a été reconnu. Autrement dit, la réflexion consiste à réfléchir l'être dans ses déterminations, si bien que le concept est jeté dans son extériorité afin d'être reconnu et de revenir à soi. Prenons l'exemple du miroir. Je me pose

⁴³ Commentaire de Hyppolite, *ibid.*, note 73.

⁴⁴ André Lécivain, «Phénoménologie de l'esprit et logique», in *Archives de philosophie*, 60, 1997, 179-196, p. 190.

⁴⁵ *Sc. Log.*, II, p. 144 [123].

⁴⁶ A. Lécivain, *op. cit.*, p. 190.

devant un miroir, de sorte que je puisse voir mon image réfléchi. Cette image me renvoie ce que je suis, elle me réfléchit; mais aussi je réfléchis ce que je suis à travers le miroir. Nous pouvons donc dire que je me présente à moi-même par le biais, par le passage, de la représentation effective que suggère le miroir. De même, l'être se présente à soi par le truchement de ses déterminations. Du point de vue hégélien, le retour à soi suppose aussi d'emblée l'extériorisation, car la réflexion pose l'être-là non pas dans le but de proprement s'y installer, mais bien plutôt dans l'optique de le dépasser (*aufheben*), de surmonter la détermination et de reconquérir son identité. Nous pouvons donc dire avec Vaysse que «l'être-là immédiat ne devient ce qu'il est qu'en allant au-delà de lui-même»⁴⁷, dans une reconnaissance de soi phénoménologiquement exposée. Bien qu'il s'agit à chaque fois d'une reconnaissance de la totalité, il n'en demeure pas moins qu'il s'agisse d'une reconnaissance partielle et lente, dont chaque séjour dans les déterminations de l'être est en quelque sorte un ajournement d'une reconnaissance pleine et aboutie. Chaque être-là se pose sous le mode de la contradiction, puisque l'être se nie en s'exposant; mais pour aussitôt se reconnaître en se réfléchissant comme négation de la négation. L'être se nie; l'essence réfléchit.

La dialectique de l'être évoque l'idée d'une progression linéaire, alors que la dialectique de l'essence se conçoit plutôt d'après un schème circulaire favorisé par un retour à soi. Or, Hegel pense une dialectique qui unit et organise ces deux schèmes en un devoir-être absolu de la totalité. La dialectique s'envisage désormais comme un remplissement progressif de l'être à travers son auto-reconnaissance, son identité devenue. La dialectique incarne donc la réalité processuelle de la négation dans la mesure où la mobilité de l'être se déploie selon ses médiations essentielles. Ce qui veut dire que l'identité progressive de la totalité s'exploite à la fois suivant les contradictions, à la fois suivant leur résolution. Dès lors, le tout repose sur la force positive de la contradiction et l'exigence d'un procès de la réflexion. En effet, la dialectique est un processus qui surmonte positivement les oppositions, les différences, en les ramenant à l'unité conceptuelle. En ce sens, elle détermine les mouvements immanents de l'auto-développement des déterminations de l'être.

La dialectique du concept est l'auto-mouvement de son contenu, si bien qu'elle assure l'identité à soi par la médiation à l'autre. Cette identité devenue du contenu est l'expression même du savoir, de la vérité, de telle manière que la dialectique est l'auto-mouvement de la vérité. Elle est l'auto-mouvement de la vérité, parce qu'elle a un statut synthétique consistant à réunir les diverses représentations de l'esprit les unes aux autres afin de présenter le contenu de son soi — le concept —, qui est la connaissance du divers, le contenu de l'esprit. Comme

⁴⁷ J.-M. Vaysse, *op. cit.*, p. 71.

développement des médiations qui réfléchissent thématiquement (pour soi) ce qu'une thèse implique en soi, la dialectique engage la conscience dans un devenir qui lui assure un développement certain par l'auto-critique ou le retour à soi. C'est la raison pour laquelle la dialectique est une méthode philosophique: elle expose le devenir philosophique de la conscience naturelle en permettant au soi de l'esprit de développer progressivement son contenu.

2.3 La vérité comme synthèse en devenir

Dans cet ordre d'idées, la dialectique n'est plus associée «au comportement de la raison par rapport aux catégories»⁴⁸, elle est bien plus le mouvement permettant la coïncidence de l'en soi et du pour soi. La dialectique correspond à cette «nécessité logique» interne qui «est le rationnel et le rythme de la totalité organique; elle est savoir du contenu au même titre que ce contenu est concept et essence, en d'autres termes elle seule est l'élément spéculatif»⁴⁹.

«L'élément spéculatif» fonde l'exigence de la synthèse préparant ainsi une exposition syllogistique de la totalité. Il est important de comprendre que la méthode dialectique ne maintient pas vraiment une scission entre l'analytique et le synthétique⁵⁰, car elle en propose plutôt la fonte: la dialectique articule le concept objectif et le concept subjectif afin que puisse s'installer une correspondance rigoureuse entre le concept et la réalité. Le procès syllogistique confère à la correspondance sujet-prédicat un seul et même contenu, l'universel concret, de sorte que l'universel «se constitue par *contraire* et n'est quelque chose d'universel que comme unité avec celui-ci»⁵¹. Hegel poursuit en certifiant qu'«un tel universel, comme prédicat a un *devoir-être* au fondement et contient en même temps le *correspondre* de l'être-là; ce n'est pas ce devoir-être ou le genre pour soi, mais le correspondre qu'est l'universalité qui constitue le prédicat du jugement apodictique». La vérité se conçoit toujours d'après un rapport, c'est-à-dire que dans la conception hégélienne elle s'établit selon l'ordre d'un mouvement qui dispose au passage dans l'être. Ce passage entendu comme modalité essentielle de la vérité renferme précisément l'idée du «*correspondre*» qui s'effectue par l'exigence réflexive de la subjectivité

48 *Sc. Log.*, II, p. 52 [21].

49 *PHE*, «Préface», p. 49.

50 Cf. Commentaire, *Sc. Log.*, I, *l'Être*, p. 47, note 59.

51 Hegel, *Sc. Log.*, II, p. 149 [129].

conceptuelle. Comme le disent Labarrière et Jarczyk, «le concept est toujours dialogue de l'unité avec elle-même»⁵², de sorte que la dialectique est rationalité et œuvre à l'adéquation du concept avec lui-même.

Selon Hegel, Kant qualifie de trivial l'idée d'après laquelle la vérité traduit l'adéquation de la connaissance à son objet, de la pensée à son corrélat réel. Or, pour le philosophe de l'idéalisme absolu, il s'agit au contraire d'une «définition de grande valeur, [et] même de la plus haute»⁵³. En ce sens et comme le remarquent Labarrière et Jarczyk⁵⁴, Hegel adhère à la définition traditionnelle de la vérité, mais sans toutefois constituer un rapport de vérité entre l'esprit et la réalité. L'adéquation se manifeste toujours intérieurement à la totalité, laquelle renferme précisément le lien dialectique de la pensée et du réel. Dans la conception hégélienne de la vérité, l'erreur maîtresse de la philosophie consiste à avoir considéré la vérité comme un point inamovible; et à cet égard le système proposé par Hegel ne se veut pas la visée d'un ciel intelligible où règnent les Idées, mais il se veut plutôt un reflet de la réalité concrète. Désormais, les conditions de possibilité de la vérité reposent sur un credo logique qui organise toute l'armature du système de l'idéalisme absolu:

La logique est sans contredit la science *formelle*, mais la science de la forme absolue qui dans soi est totalité et contient l'idée pure de la vérité elle-même. Cette forme absolue a en elle-même son contenu ou sa réalité; le concept, en tant qu'il n'est pas l'identité vide, triviale, a, dans le moment de sa négativité ou du déterminé absolu, les déterminations différenciées; *le contenu n'est absolument rien d'autre que ses déterminations de la forme absolue*; le contenu posé par elle-même, est par conséquent aussi conforme à elle. Cette forme, pour cette raison, est aussi de tout autre nature que ce pourquoi habituellement se trouve prise la forme logique. Elle est déjà pour soi-même la vérité, en tant que ce contenu est conforme à sa forme ou cette réalité à son concept⁵⁵.

Le syllogisme spéculatif n'est en ce sens lié d'aucune façon à un développement externe de la chose même. Il correspond davantage à la mobilité même de l'idée par laquelle «l'être immédiat du commencement n'est plus que le résultat de l'autodétermination» de celle-ci, c'est-à-dire que «l'être immédiat, qui est le concept qui n'est pas encore posé, apparaît alors comme universalité abstraite, l'universel de tout commencement en général»⁵⁶. En ce sens, la vérité est ce processus dialectique qui se comprend à partir de l'idée de *telos*. En fait, la vérité se conceptualise à travers la forme téléologique de la totalité: le commencement et le résultat

52 Commentaire, *ibid.*, p. 58, note 71.

53 Hegel, *ibid.*, p. 57 [26].

54 Cf. Commentaire, *ibid.*, p. 57, note 69.

55 Hegel, *ibid.*, p. 56 [25], souligné par nous.

56 J.-M. Vaysse, *op. cit.*, p. 80.

participent du *telos* qui se révèle dans le développement de la chose, puisque c'est ce développement lui-même en tant que passage, ou négation, qui donne la possibilité de comprendre le processus de la chose dans sa vérité. Hegel parle donc d'un développement progressif de la vérité vers le *telos*. C'est à l'intérieur de l'ensemble des déterminations particulières d'une chose que la chose se détermine dans sa totalité et dans sa vérité. Il s'agit d'un développement nécessaire, dont chaque moment constitue la totalité vraie de la chose. L'idée d'une loi nécessaire et intrinsèque du développement caractérise le processus de vérité qui se manifeste dans la totalité: elle se transforme, elle devient progressivement ce qu'elle était initialement, de sorte que dans sa finalité est supposée sa cause première, sa première forme.

Dès lors, l'association d'une logique formelle à l'idée d'une mobilité téléologique de l'être n'est pas sans rappeler la cause première et la cause finale énoncées par Aristote, ainsi que l'idée d'une réalisation de l'acte et de la puissance. Un des élèves de Hegel — Bachmann — considérerait ce dernier comme «l'Aristote allemand», comme celui qui affirme qu'une philosophie aspirant à la science ne peut se réaliser comme telle que par l'entremise d'une méthode rigoureuse, une méthode qui met en place des catégories logiques formelles, et non transcendantales au sens kantien du terme, dont l'objectivité concerne la disposition d'un système qui répond adéquatement au développement de l'esprit universel⁵⁷.

En effet, Hegel prétend que le spectacle de l'histoire apparaît à la pensée sous trois catégories: le changement, le rajeunissement, la raison⁵⁸; ou encore, dans une terminologie moins romantique: la négation, l'affirmation (négation de la négation), la puissance de l'esprit. Cette structure ternaire du mouvement de l'esprit se présente comme l'auto-développement du savoir en ce sens que le vrai se conçoit comme sujet et substance. La véritable nature de la totalité serait d'être pour soi, comme mouvement de se penser soi-même comme substance de ce qu'il est. Nous connaissons le procédé réflexif de l'être par lequel l'être pose sa propre substance et la réfléchit en lui-même comme étant la sienne; et cette réflexivité interne du pour soi laisse apparaître l'en soi comme universel concret. La totalité est reconnue pour soi en soi, subjectivité et substance. En ce sens, l'être délègue un esprit pour soi qui se pense comme subjectivité et qui, *actif*, réalise la substance. L'être se dégage lui-même de sa substance dans l'idée qu'elle puisse se considérer comme sujet, qu'au cœur même de la substance s'inscrive la subjectivité, le mouvement de se poser et de s'opposer à soi-même. L'esprit conçu comme

57 Otto Pöggeler, «Qu'est-ce que la phénoménologie de l'esprit?», in *Archives de philosophie*, 29, 1966, 189-236, p. 197 et 199.

58 *RH*, p. 53sqq.

activité subjective correspond à la pensée qui se pense elle-même, à la pensée qui examine sa substance en tant qu'elle-même est substance pensante. La science est le résultat de cette relation phénoménologique de l'esprit à soi, du passage actif du sujet à la substance:

La science est seulement le contenu, comme l'*en soi*, elle est le but qui n'est encore d'abord qu'un *intérieur*; elle n'est pas comme esprit, mais elle n'est d'abord que substance spirituelle. Cet *en soi* doit s'extérioriser et doit devenir *pour soi-même*, ce qui signifie seulement que cet *en soi* doit poser la conscience de soi comme étant un avec lui⁵⁹.

Le changement qui s'opère au sein même de l'être comme négation de soi suppose aussi d'emblée et inversement une auto-rectification conceptuelle⁶⁰ qui s'entend comme remplissement progressif du concept par lui-même. Ici, la nature du progrès ne s'apparente nullement à un mode de production quantitatif, mais résulte d'«une production de concepts» dialectiquement établie «selon les degrés de réflexions, par suite de concrétion toujours plus élevée»⁶¹. Le progrès se définit donc en fonction d'une constitution successive d'étapes de la conscience. Cette conception qualitative⁶² du progrès renferme l'idée de perfectibilité et d'évolution. En effet, l'esprit évolue perfectiblement en devenant ce qu'il est suivant son *telos*. Le progrès apparaît alors déterminé conformément à un but à atteindre et à connaître. Il s'agit pour l'esprit d'accéder à son propre concept, et cette accession/ascension est perfectible dans l'exacte mesure où elle révèle le contenu de l'être toujours avec plus de justesse et de plénitude.

L'intelligence du changement se saisit dès lors d'après un principe de perfectibilité, ou plus exactement selon «une impulsion vers la perfectibilité»⁶³. Plus haut, nous avons proposé les copules changement/négativité et rajeunissement/affirmation. Or, cette dernière association concerne intimement la perfectibilité, car l'esprit qui progresse vers soi signifie aussi qu'il *s'affirme en lui*, de même l'esprit qui s'affirme retrouve sa jeunesse et sa force combattive, il est prêt à retourner dans l'arène des opposés. Partant de ce constat, le «travail du négatif»⁶⁴ constitue l'assise du changement et s'exerce suivant une dialectique qui œuvre positivement à l'affirmation de soi. Ainsi «dans la pensée concevante le négatif appartient au contenu même, et soit comme son mouvement *immanent* et sa détermination, soit comme leur *totalité*, il est lui-même le *positif*. Pris comme résultat, il est ce qui ressort de ce mouvement: le négatif

⁵⁹ PHE, «Préface», p. 25.

⁶⁰ RH, p. 182.

⁶¹ Denise Souche-Dagues, «Temps et histoire», in *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994, 112-157, p. 132.

⁶² RH, p. 179.

⁶³ *Ibid.*, p. 177.

⁶⁴ PHE, «Préface», p. 51.

déterminé, est donc aussi bien un contenu positif⁶⁵.» En tant qu'immanent à la positivité du contenu, il n'y a pas véritablement de négation, car elle se résorbe d'elle-même dans l'affirmation de soi. La dialectique de la négativité comprise comme négation de la négation s'affiche en définitive sous la forme d'une affirmation du contenu. Le contenu est nécessairement positif; et bien que sa condition de possibilité réside essentiellement dans un «travail du négatif», il s'agit encore d'une *négativité affirmative* de l'esprit, dont «l'impulsion vers la perfectibilité» démontre la puissance unifiante de la raison.

On peut parler d'une rationalité dialectique dont la force et la puissance consistent à faire demeurer l'esprit en lui-même pour lui-même. L'esprit poursuit un but dont il est lui-même le résultat. En ce sens, il s'accomplit comme son propre but afin de se réaliser par l'activité d'une force infinie — la liberté⁶⁶ —, mais aussi suivant la puissance d'une volonté rationnelle de conserver l'unité du même: «La Volonté de la Raison est réellement la plus grande puissance: la puissance absolue qui se réalise⁶⁷.» Ne s'agit-il donc pas d'une volonté rationnelle qui tire toute sa puissance de l'unité qu'elle sauvegarde, et donc une volonté de puissance de la raison spéculative qui affirme le même — une volonté de puissance du Même.

Dans cette perspective, le changement peut paraître illusoire, c'est-à-dire que derrière cette apparence de changement subsiste toujours la permanence de la raison qui s'assure par son perpétuel rajeunissement. Même s'il y a du changement, ses occurrences n'ont lieu que dans l'horizon de l'unité du même: la totalité du réel et de l'idéal ne change que pour mieux se perpétuer. La mobilité en devenir signifie alors la permanence même de l'être qui, plutôt que seulement assister, *participe à toutes ses représentations*: tout changement dépend d'un substrat ontologique fondamental, de même toute progression de l'esprit intériorise le dehors conformément à la présence immanente du *Logos* dans toute chose⁶⁸. Le nerf de l'idéalisme hégélien réside dans la volonté bien affirmée d'un engagement total de la raison dans le monde. Mais cette réalisation du savoir, par delà la permanence, suppose une concrétion temporelle:

La puissance est le devenir de l'unité de l'être et du non-être; mais aussi cette puissance est le temps lui-même au titre de sa propre totalisation, par laquelle l'une de ses dimensions, l'autrefois, en le recourbant sur lui-même, en le réfléchissant, le pose en ce qu'il est. De la sorte, l'échappement au temps ne se fait pas hors de lui, mais en lui⁶⁹.

65 *Ibid.*, p. 52.

66 *RH*, p. 95sqq.

67 *Ibid.*, p. 100.

68 Alexis Philonenko, *Lecture de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel. Préface — Introduction*, Paris, Vrin, 1993, p.131.

69 D. Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 145.

2.4 La permanence et la temporalité

Dans la pensée hégélienne, le temps correspond à l'articulation des figures successives du concept-là⁷⁰. Le *là* du concept consiste dans cette modalité temporelle qui lui assure sa réalisation dans les concrétions de l'histoire. Il est le *posé* par lequel le concept se saisit dans son extériorité. Comprise comme négation interne de l'éternité, l'économie du temps obéit au mouvement dialectique par lequel un maintenant posé s'évanouit devant un autre maintenant, mais plus riche et plus achevé. En ce sens, le caractère évanescent de la temporalité suppose un sens qui préside ontologiquement à cette dialectique, puisqu'elle se meut dans l'intériorité du concept. L'auto-présentation de l'être se constitue à partir de l'apparition/disparition des maintenant, mais il ne s'agit pas là d'une répétition purement formelle des maintenant successifs⁷¹. La temporalité hégélienne n'est pas cette conception «vulgaire» du temps qui se résume au maintenant grec. La signification temporelle du concept-là trouve plutôt sa véritable expression dans la présence éternelle de l'être qui accompagne toutes ses représentations dans le temps. L'être se présente à travers l'intériorisation du temps et ne se pense alors pas extérieurement à soi-même à partir d'un maintenant, car le présent véritable n'est pas le maintenant, mais «l'éternité comme totalité infinie des dimensions du temps»⁷². Le temps, compris comme modalité expressive de la permanence, est l'être des choses dans la mesure où il affirme le procès de leur apparition/disparition, mais aussi leur conservation dans les strates de l'histoire. On ne peut guère dissocier le temps de l'être, car la nature du *ce qui est* n'est-elle pas le *devoir-être* dans le temps, le devenir temporel de la totalité. Bien que l'être est de toute éternité, il doit nécessairement se manifester selon la structure ternaire présent-futur-passé. L'être effectue alors sa propre disposition temporelle et, suivant son *telos*, il est toujours présent à soi dans la disparité temporelle. «Qu'y a-t-il avant ce temps? L'autre *du temps*. Par là la question est sursumée; car elle vise un autre temps. Mais de la sorte l'éternité elle-même est dans le temps, elle est un auparavant du temps, donc elle-même passée; cet auparavant a été,

⁷⁰ Nous entendons par *concept-là*, le moment de la négativité du concept, l'extériorité du sujet dans ses déterminités particulières, son altérité.

⁷¹ Ce développement doit beaucoup à l'étude citée plus haut de Souche-Dagues. La première partie présente l'interprétation heideggerienne du temps hégélien selon laquelle le temps se comprend à partir de l'idée d'une succession de maintenant purement ponctuelle (p. 116) sans rapport ontologique véritable à l'être de l'esprit (p. 121). L'auteur conclut que la position tenue à l'endroit de Hegel pourrait peut-être s'expliquer par une sourde confrontation aux *Leçons sur la conscience intime du temps* de Husserl, que Heidegger édite en 1928, mais dont il en connaissait la conception bien avant la publication (déjà en 1924, il critique «l'homogénéisation des maintenant ponctuels (Jetzt punkte)»): «Le temps comme répétition, le temps nivelé du pur maintenant, c'est le temps que décrit la phénoménologie husserlienne, un temps où l'être est la forme unique, homogène, d'une position qui, pour se poser n'a d'autre instrument que sa propre disparition. C'est le temps husserlien qui accorde un droit "monstrueux" au maintenant [...]»(p. 134). La seconde partie présente le temps hégélien comme tel. C'est cette partie qui nous intéresse.

⁷² D. Souche-Dagues, *ibid.*, p. 127 et 129.

a été de façon absolue: il n'est pas⁷³.» L'auparavant n'appartient pas à une antériorité chronologique», mais il *op-pose* au présent son autre, il «se pose comme l'autre de lui-même, c'est-à-dire comme l'universalité véritable et concrète»⁷⁴.

L'universalité concrète est le lieu et le résultat nécessaire de l'incarnation de la permanence dans le temps. De la sorte les dimensions du temps se révèlent désormais dans les paramètres d'une totalité infinie. Le maintenant, le futur, le passé, comme instances apparemment finies du temps, s'accordent intimement à la présence immanente de l'être. L'être habite le temps de telle manière qu'il s'auto-présente conformément au procès logique de son essence. Nous le savons, l'essence consiste dans la négativité du concept-là, c'est-à-dire dans le mouvement qui extériorise l'Idée afin de la ramener à soi. Ce double mouvement de l'essence, cette dialectique de la négativité constitue l'essence de l'être en tant qu'elle est l'être passé: «denn das Wesen ist das vergangene, aber zeitlos vergangene Sein⁷⁵.» Le temps possède donc une structure intemporelle qui s'affirme comme l'essence de l'être dans la mesure où, en tant qu'être passé, le temps permet la présence médiatisée de l'être. À cet égard, nous pouvons affirmer avec Souche-Dagues que «la réalité du temps réside dans le passé, mais le temps retourne continuellement dans le présent: le présent est ainsi non pas seulement présent, mais *présent du passé*»⁷⁶. Le temps se produit toujours selon une antériorité originante d'après laquelle la permanence de l'être précède toute négativité. Cela signifie que les dimensions finies du temps médiatisent l'être, médiation qui s'effectue toujours dans l'idée d'une conformité avec son immédiateté. C'est l'héritage du *été* qui conditionne l'auto-présentation de l'être. Dans la séquence présent, futur, passé, le présent se constitue à partir du passé et, par-là, en fonction de lui. Le présent *n'est* que dans la perspective d'une réflexion du passé: il est cette résurgence du passé, cette origine retrouvée; et le motif de sa venue n'a de cause que dans le résultat plus achevé du passé. Nous pensons ainsi que le futur n'apparaît plus que comme l'extension d'un passé qui se fait jour: ce qui est présent devient dans le futur, passé, de sorte que le futur se réduit à la présence du passé. Hegel renferme l'avenir dans l'intériorité du tout⁷⁷, refusant ainsi toute étrangeté possible. L'extériorité de l'avenir est alors considérée comme simple moment posé du temps qui retourne à soi et qui participe de la totalité. Ainsi, une histoire qui

⁷³ Hegel, *Jenenser Realphilosophie*, II. Die Vorlesungen von 1805-1806. Ed. Hoffmeister XX, 272-273. Citation tirée de l'article de P.-J. Labarrière «Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence», *op. cit.*, p. 217.

⁷⁴ P.-J. Labarrière, *ibid.*

⁷⁵ Hegel, *Logik* II/3. Citation tirée d'un commentaire de Labarrière dans *Sc. Log. I, L'Être*, p. 59, note 7. Aussi, cf. l'article de Labarrière cité plus haut, p. 713-714.

⁷⁶ D. Souche-Dagues, *op. cit.*, p. 119.

⁷⁷ Karl-Otto Apel, «Kant, Hegel et le problème actuel des fondements narratifs de la morale et du droit», in *Discussion et responsabilité*, Paris, Édition du Cerf, 1996, pp. 38-67, p. 55.

advient dans le temps sans vraiment poser de relation rigoureuse entre les figures de l'esprit n'est apte à proposer qu'un rapport d'extériorité, un pur rapport de succession, sans plus. L'histoire s'écoule donc hasardeusement dans le temps vers un futur indéterminé⁷⁸. Par contre, une histoire qui conçoit la connexion interne de ses figures selon les moments logiques de son procès ne peut s'égarer dans le temps, car ce dernier revient en effet constamment à soi, il supprime d'emblée l'étrangeté de l'avenir, l'indéterminité. Le temps, dans sa forme circulaire, cyclique, encercle et lie le monde, si bien qu'en dépit de la diversité et du changement, il constitue une unité éternelle qui, définie comme totalité, recouvre dans la présence absolue toutes les dimensions temporelles.

Comprenons bien que le temps véritable se conçoit selon la logique intemporelle de l'essence où le temps n'apparaît pas. Comme totalité, l'être est éternel et toujours présent à soi-même. Mais cette présence à soi s'appuie sur une économie du temps dont l'intelligence s'opère dans le passage passé de l'être au néant et du néant à l'être. Aussi, c'est de ce passage que dépend la vérité, de l'immédiateté reconstituée du même dans le mouvement passé de sa médiation. Hegel constate en effet que

l'être pur et le néant pur sont la même chose. Ce qui est la vérité, ce n'est ni l'être ni le néant, mais le fait que l'être — non pas passé — mais est passé en néant, et le néant en être. Pourtant la vérité, tout aussi bien, n'est pas leur état-de-non-différenciation, mais le fait qu'ils sont absolument différents, et que pourtant, tout aussi immédiatement, chacun disparaît dans son contraire. Leur vérité est donc ce mouvement du disparaître immédiat de l'un dans l'autre; le devenir [...]»⁷⁹

Le devenir logique s'avère la condition de possibilité de l'immédiateté, et en cela il l'accomplit selon «la réflexion en son fondement de *ce-qui-passe*»⁸⁰. Cependant, *ce-qui-passe* passe dans l'autre en tant qu'être déjà passé, puisque cette réconciliation de l'être et du non-être n'est possible que dans «l'unité concrète du devenir»⁸¹. En ce sens, la vérité réside dans la réconciliation, dans l'immédiateté du *ce qui est passé* comme devenir. L'être se dissocie de soi dans l'autre afin de retourner à soi, de sorte que l'immédiateté passée est dissociée par l'exercice de la médiation; et par la suite, il retourne à soi, donc à l'être passé. Or, la vérité est le résultat de cette négation de la négation comme immédiateté; mais aussi en tant que résultat, il

78 Cf. Bernard Bourgeois, «Hegel et la déraison historique», *op. cit.*, p. 273: «L'affirmation, par Hegel, que la raison régit l'histoire mondiale implique la négation, que règnent en celle-ci, d'une part, le *hasard*, d'autre part, le *destin*.»

79 *Sc. Log.*, I, *L'Être*, p. 59 [23].

80 *Ibid.*, II, p. 36 [2].

81 André Doz, *La philosophie de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 51.

s'agit d'un être passé qui passe. Elle n'est alors envisageable que dans la perspective d'un devenir formé de l'unité de l'être et du néant.

Une totalité qui devient ce qu'elle est — donc qui passe — signifie que son essence n'a de véritable fonction que dans le retour parfait à soi. La démarche de l'essence consiste «à poser *en elle* les déterminations qu'elle ne contient qu'*en soi*»⁸², parce qu'elle est l'unité de l'être en et pour soi. D'une part, comme unité absolue l'essence «n'a pas d'être là» — et c'est là la caractéristique plénière de son immédiateté, de sa simplicité. D'autre part, pour conserver l'être et lui assurer une universalité concrète donc une immédiateté devenue, l'essence doit différencier «les déterminations qu'elle contient en soi; parce qu'elle est acte de se repousser de soi ou indifférence eu égard de soi, rapport *négatif* à soi, elle se pose par là en force de soi-même, et n'est être pour soi infini que dans la mesure où elle est l'unité avec soi dans cette différence si elle par rapport à soi»⁸³. Une totalité, donc, qui devient signifie qu'elle doit composer avec ses différences. Et comprise comme l'identité de l'identité et de la différence, le devoir-être qui l'anime résulte d'une dialectique dont le procès essentiel consiste à conserver l'être et à lui assurer une continuité dans l'histoire. L'universalité concrète exprime justement cette union de la permanence et du temps dans l'histoire universelle.

Selon Hegel, la présence absolue du soi agit comme le moteur immobile de l'histoire. Mais contrairement au premier moteur d'Aristote, le soi hégélien articule l'histoire parce qu'il s'y engage, parce qu'il est tout à la fois temporalité et permanence. L'histoire a la propriété d'expliquer l'être dans son apparition temporelle. Nous connaissons la nature du temps qui pose l'être dans son autre et qui instaure une logique de l'extériorité qui pose le vrai dans sa non-vérité. Comme négativité, le concept-là pose l'autre dans son occurrence temporelle et en souligne ainsi l'étrangeté — étrangeté à soi-même. L'être cultive sa propre extériorité afin de se produire concrètement dans le temps et d'œuvrer à sa concrétion en vertu d'une recollection des figures de l'esprit. La recollection dépend d'un retour à soi qui ne s'envisage plus dans le temps, mais bien plutôt dans l'histoire — elle constitue l'histoire et contribue au développement du savoir. L'affirmation suivante de Hegel va en ce sens: «L'*histoire* est le développement qui s'actualise *dans le savoir*, le *devenir se médiatisant soi-même*, — l'esprit aliéné dans son temps; mais cette aliénation est aussi bien l'aliénation d'elle-même; le négatif est le négatif de

82 Commentaire, *Sc. Log.*, I, *Essence*, p. 4, note 10.

83 Hegel, *ibid.*, p. 4 [3-4].

soi-même⁸⁴.» L'histoire semble être une formule de l'auto-explication de l'être dans sa vérité: elle conduit à la restitution véritable de l'esprit à soi; et par là l'histoire s'acquitte de l'élément du vrai qu'une telle réconciliation suppose dans le registre de l'identité.

Il s'agit d'une histoire philosophiquement «conçue» qui commande le «déploiement d'un authentique savoir spéculatif» et qui révoque les «vérités immédiates représentées par la connaissance historique qui rappelle le passé dans sa distance et sa fixité et par la simple assertion *édifiante* qui ne concerne que le sentiment»⁸⁵. Cette revendication est d'ordre conceptuel, donc philosophique, et suppose la conception d'une histoire incarnée par une raison spéculative qui rejette le hasard⁸⁶ par la nécessité même de son achèvement. Cette histoire ne s'élabore pas tant à contre-pied d'une histoire vécue qui se poursuit dans la contingence de l'advenir des figures de l'esprit dans leurs particularités, que dans l'esprit d'y reconnaître une «organisation conceptuelle»: l'histoire conçue est celle des moments logiques de l'être, l'histoire vécue est celle des figures de l'esprit qui se produit en marge d'une connexion rationnelle⁸⁷.

84 *PHE*, II, p. 311.

85 Commentaire, *Sc. Log.*, I, *L'Être*, p. 2, note 3.

86 Cf. *RH*, p. 48-49: «La réflexion philosophique n'a d'autre but que d'éliminer le hasard. La contingence est la même chose que la nécessité extérieure: une nécessité qui se ramène à des causes qui elle-même qui ne sont que des circonstances externes.» Hegel poursuit en suggérant la suppression du hasard dans la recherche d'un but universel à l'histoire, «le but final du monde».

87 *PHE*, II, p. 312-313. Cf. André Lécivain, «Phénoménologie de l'esprit et logique», *op. cit.*, p. 184-185.

Chapitre III

Du narratif au philosophique

3.1 L'histoire vécue ou *narrative*

L'histoire à laquelle Hegel se réfère n'est pas le pendant de l'«histoire originale» (*ursprüngliche Geschichte*), dira-t-il, dont les grandes figures sont celles d'Hérodote et de Thucydide¹, mais il pense plutôt l'histoire sous une forme réfléchie qui «transcende l'actualité dans laquelle vit l'historien et traite le passé le plus reculé comme *actuel en Esprit*»². En effet, contrairement à l'histoire originale qui s'exerce en marge de la *réflexion* (elle se produit dans «l'esprit même de l'événement»), l'histoire réflexive suppose une perspective transcendantale³ par laquelle elle cultive un mode d'accès externe aux événements passés, c'est-à-dire qu'elle considère les événements passés en s'y rapportant de telle manière que les jugements posés et la compréhension dégagée sont définis dans l'horizon de l'esprit de l'époque présente⁴.

L'histoire réflexive met en oeuvre un travail de l'esprit par lequel l'entendement séparateur effectue une séparation entre l'historien et son objet — l'histoire —, c'est-à-dire que «l'historien réfléchissant est séparé de son objet par l'extériorité constitutive de la réflexion⁵». Autrement dit, l'activité réflexive de l'historien prend pour objet les événements passés qu'il

¹ *RH*, p. 24: «Il s'agit d'historiens qui ont surtout décrit les actions, les événements et les situations qu'ils ont vécus, qui ont été personnellement attentifs à leur esprit, qui ont fait passer dans le royaume de la représentation spirituelle ce qui était événement extérieur et fait brut, et qui ont transformé ce qui a simplement été en quelque chose de spirituel, en une représentation du sens interne et externe [...] Dans l'oeuvre de ces historiens, on trouve, il est vrai, comme un ingrédient, des rapports et des récits faits par d'autres, mais seulement à l'état de matière première contingente et subordonnée [...] l'historien compose en un tout ce qui appartient au passé, ce qui s'est éparpillé dans le souvenir subjectif et contingent et ne se maintient que dans la fluidité de la mémoire [...] »

² *Ibid.*, p. 29.

³ *Ibid.*, p. 26.

⁴ Bernard Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, p. 23.

⁵ *Ibid.*, p. 22.

examine, compare et juge à travers le schème de ses catégories. L'historien considère donc le passé à partir des jugements et des représentations de son époque, si bien que le passé est ramené au présent, c'est-à-dire «actuel en Esprit» grâce à l'activité subjective qui projette dans celui-là les données de celui-ci. Cette manière de concevoir l'histoire comme *histoire narrative* (*Historie*) repose sur une conception de l'entendement dont la réflexivité tire du divers une universalité abstraite qui n'envisage cependant aucune application concrète sur le réel, et qui, de surcroît, souligne le caractère proprement phénoménal du penser⁹³.

Hegel ajoute que l'histoire réflexive devrait surtout se penser sous la forme d'une «histoire pragmatique» (*pragmatische Geschichte*)⁹⁴. L'idée d'une forme pragmatique superposée à la réflexion a pour fonction de développer «l'activité du concept» dont l'expression réside dans «une fraternisation de la forme et de la matière»⁹⁵. L'histoire pragmatique conserve la forme réflexive, puisqu'elle se propose de rendre le passé actuel. Cependant, elle diffère en ce qui a trait à la nature de son activité réflexive. En effet, il ne s'agit plus de «présenter la totalité de l'histoire d'un pays ou du monde entier»⁹⁶, mais il s'agit plutôt de montrer l'histoire comme une totalité vivante à laquelle l'homme participe⁹⁷. Rendre le passé actuel ne signifie donc pas de penser l'actualité dans un rapport externe aux choses, autrement dit de se rapporter extérieurement aux événements dans leur particularité, ou leurs relations et contradictions. L'histoire pragmatique ne pense pas la diversité des événements, elle s'attarde en revanche à leurs connexions internes. Hegel dira à cet égard que

Les événements sont divers mais leur connexion, l'universel, leur fond interne, est le même. Voilà ce qui supprime le passé en tant que tel et actualise l'événement. Les conditions générales, l'enchaînement des circonstances ne sont plus enfouis, comme auparavant, dans les faits particuliers, individuels, mais deviennent eux-mêmes un fait: ce n'est plus le particulier, c'est l'universel qui apparaît désormais à la surface⁹⁸.

Une histoire qui se manifeste comme totalité vivante doit obligatoirement satisfaire l'exigence d'universalité d'après laquelle tous les faits particuliers sont l'expression interne d'un événement universel. Toutefois, une telle réalisation de l'histoire dépend proprement de la nature de l'implication du concept.

93 *Sc. Log.*, II, p. 51 [19].

94 La formule apparaît déjà chez Kant (*FMM*, II) et chez Schelling (*Le système de l'idéalisme transcendantal*, «L'objectivation du vouloir», [592]).

95 *RH*, p. 44.

96 *Ibid.*, p. 30.

97 *Ibid.*, p. 33.

98 *Ibid.*, p. 34-35.

Le qualificatif *pragmatique* vient du grec *pragmatikos* qui renferme l'idée d'«habileté dans la pratique de quelque chose», mais qui signifie aussi «l'action d'étudier et de considérer les faits». Bien entendu, dans le rapport de superposition qui lie les deux formes d'histoire, la pragmatique n'échappe pas au mode narratif; elle y participe, mais en agissant sur lui de telle sorte qu'elle s'efforce de «comprendre ce qui, dans la narration, apparaît comme un survenir»⁹⁹. Or, bien que l'histoire pragmatique relève encore de l'entendement, elle est habitée d'un souci d'objectivité et de vérité philosophique, c'est-à-dire qu'ici l'historien possède la volonté de *débusquer*, de mettre à jour sous la forme du *représenter*, les articulations profondes de l'histoire. En fait, relativement à son intelligence pragmatique et à son effort de compréhension, l'histoire écrite prépare les assises d'une histoire objective qui s'exerce comme principe de l'évolution culturelle. Hegel affirme ainsi que «la véritable histoire objective d'un peuple commence lorsqu'elle devient aussi une histoire écrite (*Historie*). Une civilisation qui n'est pas parvenue à écrire sa propre histoire est également incapable d'évolution culturelle¹⁰⁰.» Ne pourrait-on pas parler d'une action de l'histoire comme composition du réel, de sorte que la totalité vivante puisse se penser en vertu d'une application pratique, c'est-à-dire qu'elle renferme les possibilités d'une action pratique sur le réel. Le caractère pragmatique ne tient-il pas à cet égard dans l'idée d'une évolution culturelle comme mode d'expression de l'histoire universelle. Toute évolution repose sur un état précédent qui lui sert de tremplin en vue d'accéder à un état supérieur. L'histoire pragmatique, tout en se constituant comme histoire écrite d'un peuple, se propose aussi de convoquer la vie présente à travers l'évocation du passé, c'est-à-dire qu'elle rapporte *actuellement* la structure interne de l'événement qui cautionne la compréhension que l'homme a de son rapport au monde, le caractère éminemment historique et culturel de son humanité. Il s'agit de vivifier le présent en soulignant la contemporanéité essentielle de l'événement, de l'histoire comme totalité vivante dont «chaque progrès n'est pas une conséquence extérieure et une nécessité de la connexion, mais une nécessité résidant dans la *chose* même, dans le *Concept*»¹⁰¹.

Or, l'histoire pragmatique, malgré son effort d'universalité et de «fraternisation de la matière et de la forme»¹⁰², ne peut satisfaire les exigences fondamentales qui commandent l'idée de totalité, dont la première consiste à réaliser pleinement le concept. Bien entendu, l'histoire pragmatique suggère de penser la possibilité du concept comme l'activité et la source

99 *Sc. Log.*, II, p. 51 [19].

100 *RH*, p. 25.

101 *Ibid.*, p. 34.

102 *Ibid.*, p. 44.

vivante de la réalité et du progrès, mais elle s'avère impuissante à le *présenter* comme tel, limitée par la structure même de l'entendement à la représentation, à la réflexion. En ce sens, Hegel spécifie:

la saisie conceptuelle est l'activité du concept lui-même et non la collaboration d'une matière et d'une forme hétérogène. Une fraternisation de la forme et de la matière comme celle qui se produit dans l'histoire pragmatique ne satisfait pas le concept tel qu'il est en philosophie: ici, le concept tire essentiellement de lui-même la matière et le contenu. À cet égard, et malgré les liaisons qu'elle établit, l'histoire pragmatique maintient la distinction qui fait que l'événement et l'autonomie de la pensée s'opposent l'un à l'autre¹⁰³.

En fait, l'esprit ne doit pas se borner à la simple distinction de l'événement et de l'autonomie de la pensée opérée à travers les formes représentatives de l'entendement séparateur. Au contraire, il s'agit de présenter l'événement comme l'activité d'une pensée autonome. Dans cette perspective, le concept exige une corrélation absolue de la forme et du contenu, corrélation qui s'impose comme l'unité par laquelle se détermine une manifestation rigoureuse de la vérité. Enfin, même si elle tempère son activité représentative par un sondage en profondeur des connexions internes des événements et par une mise à jour partielle de l'activité conceptuelle, l'histoire pragmatique ne réussit tout de même pas à se dégager des formes de l'entendement.

Donc, malgré son caractère instructif et son apparente prétention à l'universalité, l'histoire pragmatiquement élaborée et appliquée n'en demeure pas moins l'activité d'un esprit historien qui ne parvient pas à surmonter la dichotomie propre aux jugements assertoriques. Ainsi, Hegel affirme dans *La Science de la logique* que «considéré *en soi*, [...] le sujet du jugement est singulier immédiat, il n'a pas encore dans cette abstraction la détermination posée en lui; détermination qui contenait son rapport au concept universel; c'est donc encore quelque chose de contingent de correspondre au concept ou encore de n'y pas correspondre»¹⁰⁴. Le prédicat est immédiatement lié à son objet, de telle sorte que le lien prédicatif se révèle dans toute sa contingence. Il n'y a pas de synthèse, le sujet émet en somme un jugement dont le prédicat n'appartient pas à la chose mais bien au sujet, étant ainsi extérieur à l'objet. Hegel affirme qu'il s'agit d'«un procédé analytique, un faire extérieur à la Chose même et tombant dans le sujet»¹⁰⁵. Sujet et objet n'obtiennent alors qu'une relation hétérogène; et par conséquent soumise à la contingence et d'une vérité bien relative.

103 *Ibid.*, p. 45.

104 *Sc. Log.*, II, p. 146 [125-126].

105 *Ibid.*, I, *l'Être*, p. 77 [14].

3.2 L'histoire conçue ou philosophique

Dans son livre *Temps et récit. Le temps raconté*¹⁰⁶, Paul Ricoeur affirme que l'histoire n'est plus affaire d'historiens, mais bien plus de philosophes. Nous l'avons vu précédemment, l'histoire dans son approche purement narrative s'apparente à la production et à l'analyse d'événements détachés les uns des autres — dans un rapport d'extériorité —, qui surviennent apparemment sans réelle connexion interne, et auxquels l'histoire attribue une réalité abstraite, c'est-à-dire une réalité qui dépend de l'exercice même d'un entendement séparateur qui prétend unir le divers par l'exercice de la représentation narrative. Cependant une telle *identification* ne repose sur rien d'autre que le jugement *édifiant* d'un esprit dans sa particularité qui édifie une connaissance abstraite.

Or, l'«histoire conçue» est celle qui résulte de l'activité spéculative de la philosophie concevant la connexion profonde, interne, de ce qui survient: «La philosophie ne doit pas être une narration de ce qui survient, mais une connaissance de ce qui en cela est *vrai*, et à partir du vrai elle doit en outre comprendre ce qui, dans la narration, apparaît comme un pur survenir¹⁰⁷.» L'office de la philosophie consiste alors à définir la vérité de l'histoire telle qu'elle s'établit dans le rapport interne des événements entre eux — d'en comprendre la *raison* et la *réalité*. L'historien s'occupe de la narration des événements; le philosophe s'occupe de la raison dans l'histoire. Par ailleurs, il est impératif d'éviter l'écueil selon lequel l'«histoire conçue» serait une «éternisation de l'histoire», car loin de répondre au postulat d'une éternité qui se veut hors temps et qui frappe d'ostracisme la contingence, l'histoire est le vêtement propre de l'être en devenir de soi qui se brode dans les déterminations du temps. L'éternité s'envisage alors comme la raison qui donne *sens* à la contingence, qui fait du hasard une nécessité. Labarrière convient à ce égard que «le concept, c'est bien plutôt la saisie de l'articulation essentielle des éléments *du temps*; et l'éternité est, *dans le temps*, cet *autre du temps*, qui fait que le temps existe comme temps sensé»¹⁰⁸. La philosophie confirme le devenir de l'être en sa vérité, l'«histoire conçue».

¹⁰⁶ P. Ricoeur, *Temps et récit. Le temps raconté*, Paris, Seuil, 1985, p. 281. Tout le développement de la note 2 est fort intéressant en ce qui a trait au passage de l'histoire à la philosophie.

¹⁰⁷ *Sc. Log.*, II, p. 51 [19].

¹⁰⁸ P.-J. Labarrière, «La sursomption du temps et le vrai sens de l'histoire conçue», in *Hegelianism*, Paris, PUF, coll. «Philosophie d'aujourd'hui», 1986, 146-147, p. 152.

En effet, la philosophie thématise le rapport de médiation entre la forme et le contenu, le rapport d'*historicité*, car la philosophie est son temps saisi par la pensée. La philosophie se penche sur le contenu qui apparaît dans l'histoire¹⁰⁹, c'est-à-dire qu'elle s'applique scientifiquement à considérer le savoir; et ce ne peut qu'être «comme science, ou système, que le savoir est effectivement réel et qu'il peut être présenté»¹¹⁰. L'affirmation du savoir n'est opérable que dans la successivité temporelle. La vérité n'est pas pour Hegel l'apanage d'une conception idéelle résidant dans les cieux. Elle est bien plus le résultat d'une expérience de l'esprit qui se constitue dans le temps, qui s'œuvre comme histoire, «une vérité sentie», dira Labarrière, qui nécessite l'effectivité spatio-temporelle pour prendre corps, pour réaliser son intériorité, de telle sorte que «l'histoire sera ce qui permet de vivre l'extériorité comme l'intériorité»¹¹¹. Temps et histoire — ou le temps de l'histoire — sont les éléments cardinaux du système, car ils définissent une dialectique du fini et de l'infini: il faut penser l'historicité suivant le point de vue de l'universel.

La philosophie participe de l'esprit universel à travers l'acte de penser son siècle; sa culture, l'histoire qui en constitue la trame; mais aussi cette trame elle-même, sa rationalité. À travers la culture et l'histoire, l'homme transcende sa particularité afin de participer à la permanence de la raison, dont la culture exprime la communauté d'esprit, l'intimité du rapport de l'homme à la raison. L'*intérêt* qui anime la philosophie consiste précisément à penser l'universalité du concept qui, concrètement, se déploie dans l'histoire. La mise en acte de cette concrétion du savoir repose dans la volonté générale, dans l'activité humaine dans le monde: «"Intérêt" signifie "être dans quelque chose" une fin pour laquelle je dois agir doit aussi, d'une manière ou d'une autre, être aussi ma fin personnelle»¹¹². La condition de cet intérêt philosophique réside dans le sacrifice de la particularité¹¹³ au profit de la conscience de soi de l'esprit en général. La philosophie est l'activité universelle de l'esprit qui s'occupe de la raison dans l'histoire. Y participer signifie y prendre la réalisation de l'universel concret comme fin personnelle, c'est se consacrer à la raison.

109 Cf. *E*, § 13.

110 *PHE*, «Préface», p. 22.

111 P.-J. Labarrière, «La sursomption du temps», p. 155.

112 *RH*, p. 104.

113 Cf. Francis Guibal, «Le signe hégélien. Économie sacrificielle et relève dialectique», in *Archives de philosophie*, 60, 1997, 265-287. Cette analyse passionnante met en relief le caractère proprement «sacrificiel» de la dialectique. Le passage du fini à l'infini ne s'opère qu'à travers le sacrifice du particulier. Aussi, un rapport intéressant serait à faire entre le sacrifice religieux qui établit une relation entre les hommes et les dieux, et l'économie du sacrifice hégélien qui ouvre sur l'infini.

Seule l'activité philosophique offre la possibilité de surmonter les oppositions finies de l'histoire par la *reconnaissance* d'un principe de raison dont l'exigence principielle assure le passage de la vie finie à la vie infinie et qui dispose les contradictions selon une visée universelle qui les dépasse. L'histoire conçue est précisément l'organisation rationnelle des figures particulières de l'esprit à travers lesquelles «la philosophie imprime aux conditions historiques une marque qui les arrache à leur condition temporelle et spatiale, qui en fait d'une certaine manière un réceptacle absolument transparent de la vérité universelle»¹¹⁴. La vérité philosophique ne se produisant en ce sens que dans un développement historique, c'est-à-dire que seule l'histoire est susceptible de lui fournir la concrétude requise, la philosophie ne pense alors l'essence de l'être qu'en égard à ce qu'elle a été, et donc à ce qu'elle est, aux figures passées de l'esprit dans sa configuration actuelle. En d'autres mots, la reconnaissance de l'être à travers ses formes passées correspond aux processus de formation de l'esprit. Cette reconnaissance ontologique se produit corrélativement à l'historicité du savoir, lequel s'appréhende essentiellement sous la modalité logique du passé comme l'avoir-été de l'être. La philosophie ne peut que reconnaître la vérité d'après ses concrétions historiques. En ce sens, le présent ne se conçoit que suivant ce qui a été; et comme la philosophie relève de l'esprit pensant¹¹⁵ et qu'elle s'exerce actuellement, la vérité établie des formes passées est conçue présentement comme l'avoir-été de l'être définissant sa propre contemporanéité.

Dès lors, l'histoire se présente comme l'avoir-été de l'esprit. Et dans cette perspective, toutes les étapes antérieures qui ont participé à la constitution présente de l'esprit ne peuvent qu'être conservées et comprises comme déterminations intégrales de l'être, car le retour à soi de l'esprit dans l'histoire est le processus nécessaire qui assure son intériorisation. Le retour à soi se pense comme souvenir, *Erinnerung*. Le souvenir consiste donc dans la réconciliation de l'être avec soi, dans la conservation interne et réconciliée de toutes les figures passées de l'esprit. Le sens de l'histoire est précisément le souvenir de l'être, ce à partir de quoi l'être est conçu; et par là, ce à partir de quoi «le savoir doit se saisir dans son apparaître au sein des figures de l'esprit, qui sont autant de formes, qui se dénoncent comme étant l'Absolu, juste qu'au moment où se développe la figure centrale, qui recueille dans l'*Erinnerung* la totalité organique des figures réconciliées»¹¹⁶. Le but du système hégélien est l'affirmation du savoir absolu. Ce but n'est effectif que par le rappel de l'intériorité historicisée du contenu de l'être, autrement dit «par la voie de la "mémoration" de tous les esprits qui ont déjà existé»¹¹⁷.

¹¹⁴ Heinz Kimmerle, «Histoire et philosophie selon Hegel», in *Archives de philosophie*, 33, 1970, 787-799, p. 788.

¹¹⁵ *RH*, p. 150.

¹¹⁶ Alexis Philonenko, *op. cit.*, p. 150.

¹¹⁷ Karl Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, p. 50.

L'accomplissement du savoir repose alors sur le socle de la mémoire, c'est-à-dire que la conscience de soi de l'esprit fonde son développement, la quête de son identité, sur la conservation et le rappel des états de conscience passée, sur la totalité des coïncidences de l'esprit avec soi. La mémoire est le dispositif essentiel qui permet de recueillir et de conserver les figures constitutives de l'esprit, et, ainsi de reconnaître l'identité de l'être à soi, sa vérité, par le biais des concrétions historiques. Pour Hegel, la reconnaissance de l'être comme «pathos n'est pas la puissance assoupie de la nature, mais Mnémosyne, l'éveil de la conscience et l'intériorité devenue, la recollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate»¹¹⁸.

Hegel s'inspire de la mythologie grecque pour illustrer sa philosophie. Il fait ainsi référence à une divinité qui, dans le panthéon grec, porte le nom d'une disposition de la conscience, la mémoire¹¹⁹. Mnémosyne est consubstantielle à l'être, car la vérité de celui-ci se constitue à partir de la synthèse du souvenir des étapes successives du développement de la conscience de soi. Le soi est l'unité retrouvée d'une conscience qui s'appuie sur le mémorial de l'histoire, et qui en tire sa permanence. L'autorité de Mnémosyne se produit sous le signe de la réconciliation, de la permanence, et de l'intériorité. D'abord, Mnémosyne est le fruit d'une union entre le ciel (Ouranos) et la terre (Gaia). En termes hégéliens, elle est le trait-d'union entre le fini et l'infini et l'évocation du commencement du monde: Mnémosyne, c'est la mémoire de l'unité et du commencement. Ensuite, la divinité devient l'épouse de Zeus. Cette union donne naissance aux Muses, et plus particulièrement à Clio, muse de l'histoire. Il est dès lors intéressant de constater que la mythologie grecque pose un rapport intime, *familial*, entre l'histoire, la mémoire et l'éternité.

En effet, la fonction de la mémoire mythique consiste à opérer un passage entre le présent et le passé, «elle jette un pont entre le monde des vivants et cet au-delà auquel retourne tout ce qui a quitté la lumière du soleil»¹²⁰. La mémoire évoque le passé, elle le rend actuel à travers l'hymne de l'histoire. Et si Mnémosyne connaît et chante «tout ce qui a été, tout ce qui est, tout ce qui sera», c'est qu'elle détient la sagesse qu'elle diffuse aux poètes, à l'aède, en les transportant «au cœur des événements anciens, dans leur temps»¹²¹. Mnémosyne est dépositaire de la vérité et de la sagesse, car ses filles — dont Clio — lui offrirent le *skeptron*, le

¹¹⁸ PHE, II, p. 243.

¹¹⁹ J.-P. Vernant, «Aspects mythiques de la mémoire et du temps», in *Mythe et pensée chez les Grecs*, I, Paris, Maspero, 1971, 80-107, p. 82.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 87.

¹²¹ *Ibid.*, p. 82, cit., *Iliade*, I, 70; p. 85; p. 83, cit. inspirée de Platon, *Ion*, 535bc.

bâton de la sagesse¹²². Et c'est l'aède qui privilégie cette sagesse puisqu'il assure et maintient le passage entre ce qui est et ce qui a été. Il aiguise le souvenir des événements en les sauvegardant de l'oubli.

La mémoire mythique porte principalement sur les événements passés qu'elle met en relief. Or, à l'instar de Platon, Hegel attache plus d'importance au souvenir dont l'activité met à jour les vérités constitutives du réel, qu'à la narration des événements. La mémoire devient une faculté de connaître, car dans cette perspective le savoir résulte du souvenir, de la reconnaissance. En effet, vérité et remémoration, toutes confondues, se mêlent dans une présentation de l'être. Il ne s'agit donc pas d'organiser le passé, de reconstruire chronologiquement les événements, mais de reconnaître ce qui est. Par ailleurs, Hegel se dissocie de l'ontologie platonicienne en ceci qu'il condamne l'opposition entre le monde immuable des Idées et le monde terrestre. L'unité de l'être chez Hegel renferme la reconnaissance du même dans le multiple, mais une reconnaissance du même qui s'élabore dans le devenir et non en marge de sa mobilité. La mémoire ne cherche pas tant à faire du passé un objet de connaissance que de présenter le développement dialectique du savoir dans le temps comme le dépassement même du temps dans la permanence de l'être, le savoir absolu. L'intramondanéité du savoir s'exerce donc dans l'être en devenir de soi. La mémoire serait le théâtre d'une réconciliation entre l'être et le devenir.

Éléates et héraclitéens se partagent dorénavant le même espace philosophique: l'expression d'une vérité qui se manifeste dans le devenir d'une totalité permanente. Et c'est la mémoire qui permet une telle occurrence. Contrairement à Platon, il s'agit d'une mémoire qui se différencie de la réminiscence. La nuance pourrait être apportée par Aristote: «Chez Aristote, par exemple, la mémoire, et la réminiscence», sont différenciées, la première étant le simple pouvoir de conservation du passé, la seconde son rappel volontaire effectif¹²³.» Nous pensons que Hegel reprend à son compte cette nuance¹²⁴. La mémoire est la puissance inorganique de l'histoire, le souvenir est l'activité effective qui retourne à la mémoire et qui y reconnaît la vérité détenue. En ce sens, l'*Entäusserung* est toujours accompagnée de la mémoire qui conserve les strates évolutives de l'être et qui détermine la réalisation de l'*Erinnerung*. La mémoire se constitue à travers l'effectuation du souvenir de telle manière que l'organe de l'histoire fait

¹²² *Ibid.*, p. 85.

¹²³ *Ibid.*, p. 107, citation inspirée de Aristote, *De la mémoire et de la réminiscence*, 449b 6; b 14; b 27; 450a 20; 451a 20; a 29; 452b 8 sqq.

¹²⁴ Mais il faut être prudent, car à la différence d'Aristote qui refuse d'accorder au temps un caractère d'intelligibilité, Hegel pense le temps d'après un principe de raison qui investit le monde et qui permet une compréhension rationnelle du réel, qui atteste d'un réel rationnel.

corps avec le temps. Dans les deux cas, il y a relation au passé, c'est-à-dire que la mémoire et le souvenir se produisent suivant une distance temporelle qui témoigne d'un écart entre le présent et le passé. Et de ce fait, la mémoire n'a d'horizon que celui du passé et ce qu'elle offre n'a de fondement que dans le souvenir de ce qui a été.

La mémoire a le pouvoir d'élever l'homme à la vérité infinie de l'être. En effet, la modalité expressive de la mémoire se manifeste dans la culture, dont la trame est l'histoire. Pour Hegel, la fonction de la culture consiste à élever l'homme à l'universel, elle doit l'extirper de son état de nature et l'amener au savoir de l'esprit. Si l'homme cultivé est celui qui accède à l'universel, c'est bien parce qu'il distingue à travers la diversité l'activité complète de l'esprit, la connexion immanente à toutes les figures de l'esprit qui constituent la culture actuelle. Aussi, c'est la mémoire qui éduque l'homme en lui ouvrant le passage au savoir. La culture en ce sens condamne l'oubli et s'assure par le biais de la mémoire. Plus précisément, l'esprit se donne par le truchement des formes culturelles et la mémoire doit assurer leur conservation dans l'histoire. L'esprit progresse ainsi suivant le souvenir que lui accorde la culture, puisqu'elle se présente comme l'acquisition du passé. Philonenko rend bien compte de cet acquis:

La présence passée est la propriété déjà acquise de l'esprit universel [...] le passé est un acquis qui doit toujours être acquis et de ce point de vue la culture (*Bildung*) consiste en ce que l'individu absorbe, consomme, la substance inorganique, le monde d'autrefois jaillit de lui et ce faisant se l'approprie¹²⁵.

Ressaisir le passé pour mieux saisir le savoir implique l'obligation de séjourner en chaque moment de l'esprit¹²⁶, de les habiter. C'est la culture qui autorise ce séjour: elle est souvenance du passé dans le présent, si bien que le savoir de l'esprit se consigne dans le jeu réflexif de l'autrefois.

¹²⁵ A. Philonenko, *op. cit.*, p. 56-57.

¹²⁶ *PHE*, «Préface», p. 27: «Il faut s'arrêter à chaque moment et *séjourner* en lui, car chacun est lui-même une figure, une totalité individuelle.»

SECONDE PARTIE

SOUVERAINETÉ ET HISTOIRE

SOUVERAINETÉ ET HISTOIRE

INTRODUCTION

Nietzsche a depuis toujours combattu le préjugé du sens historique. Déjà dans les *Écrits autobiographiques*¹, il dénonçait l'affaiblissement du caractère occasionné par une trop grande proximité à l'histoire. Puis les *Fragments posthumes* révèlent de riches réflexions sur l'histoire, dont on en trouve d'ailleurs les traces jusque dans les *Fragments* les plus tardifs rassemblés dans la *Volonté de puissance*. Mais c'est tout de même dans la deuxième *Inactuelle*, intitulée «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie», que se présente la critique la plus articulée contre l'histoire, et plus sourdement contre Hegel. Il attaque de front le sens historique et sa prétentieuse relation à la science, en montrant ce qu'un tel lien a de néfaste pour la vie. Dans *Ecce homo*, Nietzsche résumera en une phrase éloquente le programme de cette *Inactuelle*: «[Elle] met en lumière ce en quoi notre style d'activité scientifique est dangereux, grignote et contamine la vie: la vie est *malade* de ce mécanisme d'horlogerie, de l'”impersonnalité” du travailleur².»

Le réquisitoire nietzschéen n'est pas tant orienté contre l'histoire que contre une certaine manière de faire l'histoire. Nietzsche intente un procès à la culture historique, parce qu'elle impose une conception *dénaturée* de l'homme et de l'histoire. Bien entendu, l'histoire n'appartient pas au domaine naturel, elle est plutôt le produit d'une activité culturelle. Toutefois, une histoire dénaturée est une histoire qui dénature la vie et qui, loin de la servir, lui porte préjudice. Objective et universelle, l'histoire s'impose comme seul critère d'existence, de sorte que l'homme doit s'y

¹ Nietzsche, *Écrits autobiographiques*, traduit par Marc Crépon, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1994. Cf. principalement les deux essais de 1862 écrits à Pforta «Fatum et histoire» et «La liberté de la volonté et le fatum», traduit par Max Marcuzzi. Aussi nous ne saurions trop recommander l'étude de Marc Crépon *Amitié, lecture et écriture* qui s'y trouve jointe.

² *EH*, «les Inactuelles», § 1.

destituer l'homme d'une nature historique accidentelle et exagérément historicisée qu'à lui redonner la possibilité de s'ouvrir à l'avenir en se détachant d'une histoire et d'un passé qui régissent la vie par les lois logiques de la raison. Et si «De l'utilité et des inconvénients de l'histoire pour la vie» condamne une certaine pratique de l'histoire et une fausse intelligence du sens historique, elle n'en valorise pas moins paradoxalement un certain sens historique — nominalement affirmé dans *Humain, trop humain*³ — qui offre une nouvelle conception de l'homme — et qui annonce la thématique prochaine du surhomme.

Nietzsche nous semble privilégier deux étapes dans son renversement de la thématique traditionnelle du rapport de l'homme à l'histoire. Son projet consiste alors à *débusquer*, d'une part, les éléments néfastes d'une histoire qui s'abat sur la vie en éludant toute vitalité à l'homme. D'autre part, cette mise à jour permet d'apporter les remèdes requis au recouvrement du «grand style» de l'existence active. À la science objective et neutralisante, Nietzsche oppose une forme artistique de l'histoire⁴ qui agit comme *pharmakon* à la décadence⁵. En ce sens, on pourrait dire que Nietzsche anticipe sur le projet d'une généalogie de la morale en examinant déjà les présupposés sur lesquels repose l'histoire scientifique et le sens historique⁶. En jettant la pierre sur la philosophie hégélienne de l'histoire, c'est aussi toute la tradition qu'il éclabousse⁷. L'identité, la vérité, la connaissance sont à l'origine d'une histoire conçue d'après l'idée d'un processus universel. Il exhibe les valeurs promues par la métaphysique, ses origines et les conséquences entraînées, pour en faire le symbole des forces réactives qui minent l'existence⁸.

³ *HTH*, I, § 2: «Le manque de sens historique est le péché originel de tous les philosophes [...] L'homme résulte d'un devenir [...] Tout résulte d'un devenir; il n'y a *pas* plus de *données éternelles* qu'il n'y a de vérités absolues. — C'est par suite la *philosophie historique* qui nous est dorénavant nécessaire, et avec elle la vertu de modestie.»

⁴ Gilbert Merlio, «Burckhardt éducateur», *ibid.*, p. 203-220, p. 212.

⁵ Cf. A. Schober, *op. cit.*, ainsi que l'étude fort pénétrante de Philippe Lacoue-Labarthe, «Histoire et *mimèsis*», in *L'imitation des modernes. Typographies II*, Paris, Galilée, 1986, p. 87-111.

⁶ Sur le rapport étroit entre l'histoire et la généalogie chez Nietzsche, nous nous rapporterons à l'étude incontournable de Michel Foucault, «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1971, p. 145-172. En ce qui a trait à la méthode généalogique, nous recommandons vivement l'ouvrage reconnu de Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 9^e éd., 1994.

⁷ Cf. Angelika Schober, «Art et histoire selon Nietzsche», in *Études germaniques*, avril-juin 2000, n° 2, p. 221-234, p. 226; Pierre-Henri Tavoillot, «La critique nietzschéenne de la dialectique», *ibid.*, p. 279-290, p. 287.

⁸ Michel Haar, *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel», 1993, p. 9-10.

Chapitre premier

La chimère de la logique

1.1 Science et croyance

Nietzsche montre habilement que le XIX^e siècle place l'histoire sous le gouvernement de la science, dans la mesure où l'histoire s'entend désormais comme la science du devenir universel. Définir l'histoire d'après une méthode scientifique suppose que son développement soit régi par des lois logiques de la raison. Nietzsche prétend que son siècle a fait de l'histoire «une théologie dissimulée, une doctrine de l'action de Dieu ou du rationnel»¹. L'histoire est l'héritière d'une «caste scientifique»² qui par la culture cultive les sciences en les élevant au rang divin.

En fait, Nietzsche pense que la science n'est rien d'autre qu'une déviation de la métaphysique, car, bien qu'elle se soit dissociée de la figure divine, elle en a tout de même conservés les attributs essentiels³. Le vrai, la permanence, l'identité demeurent; seulement, c'est la foi en la raison qui s'impose maintenant, la foi en la connaissance rationnelle qui redonne au monde sa transparence, compréhensible de part en part, cartésien, d'où la technique naît et domine, et qui apaise les craintes d'une vie sans fondement. La science est la grande dépositaire de nos espoirs. Nous lui confions notre vie, parce que nous croyons qu'elle connaît et qu'elle dit le vrai. Nous croyons au pouvoir transcendant d'une faculté douée de raison s'appropriant le monde. La raison retient la fugacité du monde, elle fixe la réalité, l'immobilise par des lois universelles qui restreignent son caractère d'abondance, sa diversité, sa variété d'expériences possibles. En ce sens, notre foi en la science repose sur la croyance d'après laquelle le monde est intelligible; et cette intelligibilité limite au connu l'étendue du monde. Plus encore, un monde quadrillé comme une toile d'araignée, prétendument élucidé en totalité et renfermé dans les limites d'une rationalité

¹ *FP*, II/1, 29 [46]. Cf. *CIn*, II, § 8.

² *Ibid.*

³ Jean Granier, *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966, p. 82.

souveraine qui se perpétue et en se perpétuant affadit le monde, creuse l'ornière de sa destinée. En somme, la raison use la vie à force de monotonie. L'humanité est vieille depuis longtemps déjà, depuis que l'âge de raison a dicté au monde son mode d'être. Il ne s'agit toutefois que d'une croyance, rétorque Nietzsche:

«L'esprit véridique dans ce sens audacieux et dernier, tel que le présuppose la croyance en la raison, affirme par là même un autre monde que celui de la vie, de la nature, de l'histoire, et pour autant qu'il affirme cet "autre monde", et bien, ne doit-il pas nier son contraire, ce monde-ci, *notre* monde?... Mais on aura déjà compris à quoi j'en veux venir, à savoir que c'est encore et toujours une *croyance métaphysique* sur quoi repose notre croyance en la science.»⁴

Or, la croyance se définit comme un acte de foi par lequel on fait crédit de vérité à quelque chose. Mais cet acte n'est pas pour autant fondé. Qu'est-ce qu'une croyance sinon le résultat d'une adhésion de l'assentiment général, d'une part, et, d'autre part, le sentiment de durabilité, de continuité, d'unité et d'identité, conféré par l'habitude. Par assentiment général, il faut comprendre une conformité de pensée reposant sur un accord, une convention. L'homme possède la faculté de communiquer, et c'est par la communication, le langage, que s'établit une correspondance ou plutôt une entente entre les hommes. En effet, le langage cultive une forme certaine d'uniformité par laquelle les hommes peuvent exprimer leurs besoins et développer leurs pensées. Donc par son besoin de communiquer, l'homme se munit d'une conscience⁵. Celle-ci provient alors essentiellement d'un lieu d'échange où la parole devient le schème collectif par lequel s'opère une certaine réception du monde. Parce que la conscience repose sur le socle communautaire du langage, notre perception du monde s'en trouve restreinte, c'est-à-dire nivelée par un mode d'expression général qui retient la part collective des choses. Les pensées conscientes sont intimement travaillées par un langage qui s'appuie sur le désir collectif d'expliquer des besoins. Ainsi, la conscience resterait sourde aux multiples formes de pulsions individuelles et ne traduirait que les besoins utiles à la communauté. En ce sens, le mode d'être de la conscience se détermine par l'exercice du général.

La conscience n'appartient pas au fond à l'existence individuelle de l'homme, bien plutôt à tout ce qui fait de lui une nature communautaire et grégaire [...] notre pensée même, constamment, se voit pour ainsi dire *majorée* par le caractère de la conscience [...] et retraduite dans la perspective du troupeau [...] La nature de la *conscience animale* implique que le monde dont nous pouvons devenir conscient n'est qu'un monde superficiel, un monde de signes, un monde généralisé, vulgarisé

⁴ GS, V, § 344.

⁵ GS, V, § 354: «La conscience, en général, n'a pu se développer que sous la pression du besoin de communication.»

— que tout ce qui *devient* conscient s'en trouve du même coup plat, amenuisé, réduit, jusqu'à la stupidité du stéréotype grégaire; que toute prise de conscience revient à une opération foncièrement corruptrice⁶.

«Une opération foncièrement corruptrice» signifie que la corruption se trouve en profondeur, à l'origine même du rapport de l'homme au monde. Dans *Vérité et mensonge au sens extra-moral*⁷ Nietzsche désigne le langage comme relais interprétatif entre la pensée et le réel, et se demande si «le langage est l'expression adéquate de toute réalité»⁸. Mais comment pourrait-il l'être alors même que la fonction interprétatrice du langage découle de ses origines métaphysiques. En ce sens, Nietzsche considère qu'un mot n'est rien d'autre que «la transposition sonore d'une excitation nerveuse»⁹; et qu'à ce titre, parler de réalités transcendantes et de «causes premières» nous déterminant, peut sembler invraisemblable. Le langage est essentiellement métaphore et trouve par là sa possibilité effective dans la double transposition d'une excitation nerveuse en image, et d'une image en son¹⁰. Cette intelligence du langage suppose un glissement entre le mot et la réalité de la chose. Nous parlons de ceci, alors que ceci ne correspond pas originellement à ce dont nous parlons. Nous attribuons aux mots le pouvoir de légiférer le réel, mais, dira Nietzsche, «pour faire apparaître réel l'irréel»¹¹. La métaphore caractérise l'impuissance humaine à obtenir la conformité de la chose désignée et de son corrélat réel, de saisir le monde originellement. Le langage n'a pas la capacité d'approfondir le monde, il n'en réflète en rien l'aspect primitif, mais en présente plutôt une construction illusoire et déterminante.

Le mode législatif du langage consiste dans l'agrégation des multiples intuitions particulières rassemblées sous une même bannière. Il y a plurivocité des intuitions auxquelles sont rattachées des métaphores. En ce sens, l'altérité métaphysique qu'offrent les intuitions fait étalage d'une myriade de vérités tout aussi satisfaisantes les unes que les autres. L'intervention du langage joue donc le rôle d'un régulateur, fonction par laquelle il doit discipliner les intuitions sous l'autorité du langage. C'est ainsi qu'est ramenée la diversité — le particulier — au général, et c'est ainsi aussi qu'apparaît le concept:

Tout mot devient immédiatement concept dans la mesure où il n'a précisément pas à rappeler en quelque sorte l'expérience originelle unique et absolument singulière à qui il est redevable de son apparition, mais où il lui faut s'appliquer simultanément à

6 *Ibid.*

7 *FP*, I/2, p. 277-290.

8 *Ibid.*, p. 279.

9 *Ibid.*, p. 280.

10 *Ibid.*

11 *Ibid.*, p. 279.

d'innombrables cas, plus ou moins analogues, c'est-à-dire à des cas qui ne sont jamais identiques à strictement parler, donc à des cas totalement différents. Tout concept surgit de la postulation de l'identité du non-identique¹².

L'aspect disciplinaire du langage occulte la diversité, de telle manière que le concept doit son élaboration au rejet des attributs qui différencient, par exemple, telle feuille de telle autre feuille. Le concept ramène toutes les feuilles à la feuille, pensant ainsi le monde en genres et en espèces, réduisant à la forme générale le particulier.

L'homme accepte cette tension du langage vers l'univocité, cette construction arbitraire de concepts, parce qu'il a oublié la constitution essentiellement métaphorique du langage. La croyance et l'habitude n'y sont pas étrangères, elles lèguent aux générations l'idée d'une corrélation certaine entre le mot et la chose. Le concept donne au monde l'allure d'un orchestre où tout est défini et réglé infailliblement. «La science aura toujours matière à exploiter ce puit avec profit, et tout ce qu'elle aura trouvé concordera sans se contredire [car] c'est à l'origine le *langage* qui travaille à l'élaboration des concepts, et plus tard de la *science*¹³.»

Toute vérité tire son origine du langage, et par conséquent d'une entente. Ce qui est décrété vrai correspond à la double reconnaissance du général: le langage forme les concepts et l'entente convient de leur vérité. La science repose sur ce jeu de métaphores et de conventions, que d'ailleurs elle exacerbe jusqu'à se rendre techniquement indispensable. Mais les postulats de la science demeurent toutefois dans l'ombre des présupposés métaphysiques: les vérités qu'elles secrètent puisent à la même source. Contrairement à Kant dont la critique porte surtout sur les prétentions à la connaissance et à la vérité, Nietzsche s'applique davantage à considérer critiquement la connaissance en elle-même¹⁴.

¹² *Ibid.*, p. 281. Cette définition du concept n'est pas sans rappeler une des formules rectrices de l'idéalisme hégélien: l'identité de l'identité et de la différence.

¹³ *Ibid.*, p. 286 et 287.

¹⁴ Gilles Deleuze, *op. cit.*, p. 102.

1.2 Vérité et mensonge

Selon Nietzsche, la conscience est tributaire d'une activité proprement sociale de l'homme, alors que la pulsion appartient plutôt au domaine de la nature et détermine l'individualité. L'équation conscience-culture et inconscience-nature rend compte du clivage entre le général et le particulier engendré par l'«intérêt du troupeau»¹⁵. La culture a pour attribut le général, c'est-à-dire ce qui est généralement utile à l'espèce, il faut entendre par là la connaissance, car en effet rien n'est plus culturel et général que le savoir. Il procède d'une convention établie dans l'esprit de préserver l'humanité, il origine d'un besoin social qui lentement s'est imposé comme croyance. Nietzsche dira à cet égard que «nous ne disposons d'aucun organe propre à la connaissance, à la "vérité": nous ne "savons" (ou croyons) qu'autant que cela peut être *utile* à l'intérêt du troupeau humain, de l'espèce: et ce qui a nom ici d'"utile" n'est aussi en fin de compte qu'une croyance»¹⁶.

L'utilité de la connaissance n'est toujours qu'une croyance, une croyance immémoriale à laquelle on attribue d'emblée une vérité indubitable. Elle tire cependant son origine d'une peur de l'insolite, l'angoisse de la perte, la mort, d'une absence éloquente de raison ou de but à l'existence¹⁷. Enfouie dans les tréfonds de l'âme, cette peur entretient la croyance en une connaissance durable et toute-puissante. Commandée par la crainte, elle compense cette faiblesse en ramenant «quelque chose d'étranger à quelque chose de connu»¹⁸. Or, le connu s'obtient toujours par un acte d'appropriation dont l'usage consiste à adopter, à se familiariser jusqu'à ce que la chose devienne usuelle, habituelle: «le connu, c'est l'habituel, l'habituel est ce qu'il y a de plus difficile à "reconnaître", c'est-à-dire à considérer en tant que problème¹⁹.» On s'enlise dans l'habitude jusqu'à ce qu'on la tienne pour définitive, permanente et certaine.

Tant qu'une chose nous apparaît justifiée, classée dans le registre de l'explication scientifique, donc ramenée au socle de nos certitudes, banalisée par les formules éculées, et élevée au panthéon de la pérennité, aucun examen n'est proposé, aucune question soulevée, tout sondage est inutile. La force de l'habitude est telle que nos croyances se fixent, et en se durcissant, filent la

¹⁵ GS, V, § 354.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ Par exemple, *HTH*, I, § 41: «Le caractère immuable — C'est la brièveté de la vie humaine qui nous fourvoie à soutenir bien des erreurs sur les qualités de l'homme.»; GS, V, § 355: «Ne serait-ce pas l'instinct de la peur qui nous commande de connaître? Le ravissement qui accompagne l'acquisition de la connaissance ne serait-il pas la volupté de la sécurité retrouvée?»

¹⁸ *Ibid.*, § 355.

¹⁹ *Ibid.*

toile de la vérité. Nous domptons la vie en tâchant de l'expliquer, en tâchant d'y définir un sens. Mais nos croyances faussent nos perceptions, car loin d'expliquer, nous nous en tenons à décrire les choses. Il eut fallu pour expliquer, d'abord comprendre, «mais quant à *comprendre* quoi que se soit, nous n'en sommes pas plus avancés [...] Comment l'explication serait-elle possible, dès que nous faisons de tout une représentation, notre représentation»²⁰. Nous nous représentons nos croyances comme l'explication des choses, et comme tout notre diagramme du monde se base sur nos habitudes, nous déclarons nos vérités transcendantes et impérissables, incorruptibles. Toute vérité se fonde sur l'usage immémorial de «métaphores usuelles» établies d'après une convention sociale. Nous les canonisons, les immortalisons pour ensuite régler notre vie suivant les conditions d'existence qu'elles imposent²¹.

Pour Nietzsche, il n'y a pas de vérités externes qui dominent l'humanité, puisque toute construction métaphysique s'élève sur un mensonge, c'est-à-dire sur une interprétation qui s'est lentement imposée comme croyance, et certitude. Que la vérité soit l'apanage de Dieu ou de la science n'a plus guère d'importance, dès lors que ses origines et ses relations aient été révélées. Dorénavant, cette avenue apparaît impraticable pour quiconque conçoit, à l'initiative de Nietzsche, les vérités comme «des illusions dont on a oublié qu'elles le sont, des métaphores usées qui ont perdu leur force sensible, des pièces de monnaies qui ont perdu leur effigie et qu'on ne considère plus désormais comme telles mais seulement comme du métal»²².

Ce que Nietzsche propose n'est pas une vérité de la non vérité, de même qu'il ne professe pas l'idée d'une absence complète de vérités. Les vérités naissent *et périssent*, elles empruntent au dynamisme de la vie son rythme, sa régénérescence. N'ayant aucun gage d'objectivité et de certitude, elles ont une existence précaire, mais active: elles changent, passent de la validité à l'erreur selon la transformation des habitudes. C'est que Nietzsche considère d'un autre oeil l'idée selon laquelle les habitudes fondent les vérités. Plus exactement, ce n'est pas tant le rapport qui lie l'habitude à la vérité qui se trouve reconsidéré que l'idée sécurisante de durabilité qui s'attache à nos croyances: «Ma nature est entièrement faite pour de courtes habitudes [...] et déjà la chose nouvelle m'attend à la porte, de même que la croyance que cette chose nouvelle sera juste,

20 *Ibid.*, III, § 112.

21 *FP*, I/2, p. 282

22 *Ibid.*

définitivement juste [...] en revanche, je hais les habitudes *durables*²³.» La croyance émerge de l'habitude, de sorte que de courtes habitudes entraînent une croyance correspondante, à la mesure de sa brièveté et de sa densité.

Nous pouvons dire que Nietzsche inverse la vapeur: de vérités immuables, nous passons au perspectivisme; de la science, à la vie. Les vérités ne dictent plus à l'homme les conditions d'existence, mais c'est lui qui, en adoptant de nouvelles habitudes, transforme le rapport de la vérité et de l'erreur, c'est lui qui impose aux vérités son mode d'existence:

À présent quelque chose t'apparaît comme une erreur que tu aimais autrefois en tant que vérité ou en tant que vraisemblance [...] mais cette erreur, autrefois, alors que tu étais encore un autre — tu es toujours un autre —, te fut-elle aussi nécessaire que toutes tes vérités "actuelles" [...] C'est ta nouvelle vie, non pas ta raison qui a tué pour ton compte cette ancienne opinion; *tu n'en a plus besoin*, et désormais elle s'effondre et la déraison y grouille et se montre comme de la vermine au grand jour²⁴.

Selon Nietzsche, la juste intelligence de la vérité relève du multiple et du contradictoire. Ayant perdu l'attribution du même, de l'identité, la vérité ne détient plus les conditions de la connaissance rationnelle résidant dans la transposition du «multiple dans l'un» (formation du concept) et, du même coup, dans le rejet catégorique du multiple²⁵. La connaissance semble alors le fruit d'une illusion dont la croyance baigne dans le Léthé. Heidegger définit la métaphysique à partir de l'oubli de la question de l'être. Nietzsche convient également de l'oubli pour rendre compte du surgissement de la métaphysique. Heidegger pense que Nietzsche mène à son terme la notion hégélienne de sujet, alors même Nietzsche critique clairement la valeur illusoire du concept de sujet mis sur pied en vertu de l'oubli originel propre à la fiction du concept. Nietzsche émet en ce sens l'idée d'après laquelle «le "sujet" n'est qu'une fiction», c'est-à-dire que «nous sommes une multiplicité qui s'est construit une unité imaginaire»²⁶.

23 GS, IV, § 295; III, § 110: «Il n'est point de substance éternellement durable; la matière est autant une erreur que le Dieu des Éléates.»

24 *Ibid.*, IV, § 307.

25 Michel Haar, «La critique nietzschéenne de la subjectivité», in *Nietzsche-Studien*, Band 12, 1983, p. 80-110, p. 86. Nous suivons ici la démonstration de Haar.

26 VP, II, § 180 & 177. À propos de la lecture heideggerienne de Nietzsche, nous renvoyons entre autre à l'étude nuancée de Michel Haar, *La fracture de l'Histoire*, Grenoble, éd. Jérôme Millon, 1994, essentiellement les chapitres 6, 7 & 8.

1.3 Subversion de l'identité

La possibilité du sujet repose nécessairement sur un principe d'identité et de permanence, car le vrai doit se rattacher à une réalité durable afin de ne pas se dissoudre. L'idée du *subjectum* provient initialement de notre représentation du monde, de notre croyance à l'identité et à la permanence de la réalité; ensuite l'habitude d'un monde fixe et égal à lui-même nous donne la conviction que nous sommes fait à son image, que nous sommes «permanents et pareils à nous-mêmes»²⁷. Le moi surgit d'une «synthèse conceptuelle»²⁸ dont la logique nous suggère l'unité, la maîtrise et la certitude de soi. Cette formation transcendantale du moi n'est en fait que la construction fragile et «fictive»²⁹ d'une logique qui s'impose comme modalité expressive de l'existence.

Nous adhérons à cet égard à la lecture de Haar quand il affirme que «le point précis sur lequel Nietzsche attaque et tente de renverser la doctrine traditionnelle du sujet n'est autre que l'idée d'une essence *logique* du moi»³⁰. L'*ego* est le socle sur lequel repose la connaissance; et la validité de la connaissance dépend de la logique inhérente à l'*ego*, c'est-à-dire de l'universalité et de la nécessité qui le font raison et qui lui permettent d'établir un ordre rationnel. Pour établir une chaîne de raisons, de vérités, il est impératif de satisfaire l'exigence d'identité qui définit la modalité essentielle du moi. La vérité ne relève pas de la contradiction, mais bien de l'identité à soi, du même qui assure la permanence du concept. Or, Nietzsche brise l'unité logique de l'*ego* en minant l'armature d'un système fondé sur l'identité à soi³¹. La décentration du sujet en moi multiple, la différenciation des moi, abolit la certitude d'un point de référence fondationnel qui régent la vie. Affirmer la différence revient à effacer les présupposés d'une science qui se veut objective et de rétablir une préséance originelle de la vie sur la pensée: la pensée ne commande plus la vie, c'est la vie qui préside à la pensée³². Au *cogito ergo sum* de Descartes, Nietzsche répond «*vivo ergo cogito*», à l'«Être vide», il oppose la vie, à l'«être pensant», l'«être vivant»: «Donnez-moi d'abord la vie, je vous en tirerai une civilisation!»³³

27 *Ibid.*, § 55.

28 *Ibid.*, § 184.

29 *Ibid.*, § 191: «La "conscience de soi" est une fiction!»

30 Michel Haar, «La critique nietzschéenne de la subjectivité», *op. cit.*, p. 81.

31 Cf. *FP*, V, 11 [7]: «Cesser de se sentir soi-même comme un tel *ego* fantasmagorique! Apprendre pas à pas à rejeter le prétendu individu! Découvrir les erreurs de l'*ego*! Reconnaître l'égoïsme en tant qu'erreur!»

32 Cf. *GS*, III, § 179: «Les pensées sont les ombres des sentiments — toujours plus obscures, plus vides, plus simples que ceux-ci.»; IV, § 324: «La vie comme moyen de la connaissance.»

33 *CIn*, II, § 10.

Tant que l'histoire sera pensée sous sa forme hégélienne, ou scientifique, elle diminuera le potentiel vital. Pour Nietzsche, l'être n'est pas ce savoir absolu qui précède et détermine la vie, cette puissance qui se réalise progressivement dans l'histoire et qui ramène la vie au fondement ontologique de la connaissance, de l'identité originelle. Le nerf de l'ontologie nietzschéenne réside bien au contraire dans la vie. Pour qu'il y ait de l'être, il faut avant tout qu'il y ait de la vie. Tout ce qui vit et respire *est*³⁴; ce qui ne respire plus *n'est plus* et ne vit plus. Le renversement que Nietzsche opère ne présente donc plus l'histoire d'un développement ontologique auquel l'homme se subordonne. Non, la vie dans ses multiples possibilités devient la condition de l'être, ou plutôt des êtres. Conséquemment l'homme est être parce qu'il vit, mais son être n'est pas identique à lui-même, il *devient* autre selon les aléas de la vie. Héraclite disait qu'on ne se baigne jamais deux fois dans le même fleuve, à quoi Nietzsche pourrait répondre qu'on *n'est* jamais le même dans la vie.

Hegel conçoit l'histoire comme recollection des figures de l'esprit. L'identité à soi de l'esprit repose sur l'*Erinnerung* qui lui assure permanence et continuité. Le principe d'identité surgit de la reconnaissance de soi dans les figures passées. Le tribut de la reconnaissance vient toujours d'un recueillement opéré par la mémoire. *Je me souviens* correspond à *j'étais ce que je suis* dans la mesure où le souvenir repose sur l'égalité. En effet, «le souvenir prend toujours appui sur un présent qui ressemble au passé auquel il livre accès»³⁵. Et c'est aussi *je* qui se souvient d'un état passé de soi ou d'une situation où *je* assistait. Apparaît alors l'idée de constance à laquelle l'égalité établit les paramètres. Paramètres qui circonscrivent aussi le domaine de la connaissance. C'est que la mémoire et la conscience favorisent l'éclosion du savoir en fonction de l'accessibilité aux données antérieures et à leur constance ultérieure. L'anamnèse se pose ainsi comme le relais et le dénominateur de la continuité. Nietzsche observe en ce sens que «notre *mémoire* repose sur le fait de voir et de prendre les choses pour *identiques*; donc sur une vision *indistincte*; notre mémoire est originellement de la plus grande *grossièreté* et elle considère presque tout comme identique»³⁶.

³⁴ Nietzsche, *La philosophie à l'époque des Grecs*, IX, cité par P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 89. Aussi, *VP*, II, § 8: «L' "être" — nous n'en avons d'autre représentation que le fait de "vivre". — Comment ce qui est mort pourrait-il "être" ?»

³⁵ Didier Franck, *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1998, p. 380.

³⁶ *FP*, V, 11 [138].

En récusant la notion d'identité, Nietzsche conteste l'origine, l'essence des choses³⁷. Aucun principe unifiant n'établit le vrai conformément à un commencement originel où tout serait pêle-mêle confondu. L'origine ontologique de l'Un et du permanent est une «chimère», dira Foucault, qui nous rapproche du divin³⁸. Cette quête des attributs divins, cette hypostase, a pour lieu de contrer la corruption de la matière, des corps. L'origine doit fonder la vérité, la permanence précède l'éphémère. Refuser la diversité de la vie parce qu'elle est source de souffrance et de hasard, et lui préférer une origine reposant sur le socle de l'égalité revient à l'amputer de sa vitalité, de sa puissance. L'histoire scientifiquement conçue oeuvre au déploiement de l'origine et à la manifestation accrue de l'identité. Sa marche progressive et continue justifiée par le schéma d'une logique originelle et inlassablement convoquée par la tradition embrigade la vie dans une nécessité superfétatoire qui l'«indifférencie»³⁹. Or, comment est-il possible de contenir la vie dans une origine qui énonce l'identité à soi, alors même que la vie n'a d'être qu'extérieur et éclaté. Se constituant de fragments hétérogènes, contradictoires même, elle ne peut difficilement suggérer une autre image que celle de la discorde et de l'inégalité. Comme Gadamer l'écrivait, «si l'on veut vraiment sortir de l'horizon de la spéculation idéaliste, on ne peut manifestement plus penser le mode d'être de la vie en partant de la conscience de soi»⁴⁰. Afin de constituer un nouvel idéal d'existence qui s'émancipe des griffes de l'idéalisme, Nietzsche entend donner à la vie un mode d'être marqué par l'indéterminé, l'innocence du devenir, le *pathos*, dont toute l'énergie créatrice est catalysée en promesse d'avenir.

37 M. Foucault, *op. cit.*, p. 148.

38 *Ibid*, p. 150 et 149.

39 G. Deleuze, *op. cit.*, p. 51.

40 Hans-Georg Gadamer, *Vérité et méthode*, Paris, Seuil, 1996, p. 284 [268].

Chapitre II

Du joug à la souveraineté

2.1 Justice et injustice

La justice et l'égalité seules pratiquées é conduisent le caractère proprement créateur de la vie. La justice historique tend à hypothéquer l'avenir sous prétexte qu'il doit être conforme au passé, égal au commencement. La législation de l'histoire est inconditionnelle: toute ouverture sur l'inédit compromettrait le sens et le but universel du monde. Le maintien de l'identité à soi suppose l'égalité et l'*indifférence* logique des strates de l'histoire. Le juste, le sage, correspond à l'homme objectif qui se plie au mouvement universel de l'histoire et qui, pour ne pas enraye le processus, comprime la volonté créatrice.

L'opiniâtreté de la culture historique entend maintenir une direction de l'histoire exigeant de l'homme qu'il assume le passé. Cela signifie que tout en étant réduit à la *ré-activité* d'un épigone, il doit aussi vivre par procuration¹. Autrement dit, l'homme se trouve à être seulement le dépositaire des vertus, des actions et des connaissances passées: il ne fait tout bonnement qu'exécuter ce qui fut antérieurement produit et accrédité comme valable.

Or, la culture historique impose au présent et à l'avenir le reflet du passé comme modèle. Ce jeu de miroir fait en sorte qu'il y a une correspondance de principes entre le passé et le présent. Ainsi, les images du passé se présentent, réfléchies, dans le présent, et assurent un ascendant certain sur les connaissances, les jugements et les représentations de l'homme. Le jeu entretenu de la réverbération dispose donc l'homme à des jugements reposant sur des connaissances antérieures qui lui donnent une perception du monde stable et égale. L'accréditation d'une action dans le présent est tributaire de l'assentiment du tribunal de la culture historique dont les actions et les

¹ Pierre-Yves Bourdil, introduction à la *Seconde intempestive*, traduit par Henri Albert, Paris, GF, 1988, p. 25.

jugements antérieurs font autorité sur le présent. En ce sens, l'homme devient médiateur de l'histoire, c'est lui qui, par la passivité de son jugement, ordonne le présent en fonction du passé; il en assure le miroitement. Bien entendu, le caractère passif de l'homme est entretenu par l'ascendance qu'a sur lui la culture historique, ascendance qui insuffle la passivité et qui néglige ainsi la créativité, c'est-à-dire une activité subversive par laquelle sont promulgués non plus un retour au passé, mais une ouverture vitale sur l'avenir. En fait, l'insistance de la culture historique à conforter l'homme dans son rôle de procureur, n'est pas innocente: l'histoire obnubile la vivacité créatrice de la vie. Et pour cause, la culture historique donne à entendre que tout est accompli et qu'il ne reste plus qu'à subir passivement l'incessant renouvellement du passé. Une histoire qui revient constamment sur elle-même afin de prendre appui sur le passé engendre une espèce de résignation étroite qui accentue la passivité de la vie en la dépossédant de son caractère actif:

Nous ne possédons rien par nous-mêmes, nous autres modernes, et c'est en nous remplissant des époques, des mœurs, des arts, des philosophies, des religions, des connaissances d'autrui que nous devenons quelque chose de considérable, je veux dire des encyclopédies ambulantes, comme dirait peut-être ce vieil Hellène que le sort aurait ramené à notre époque. Mais la valeur des encyclopédies consiste uniquement dans ce qu'elles contiennent et non dans ce qu'enveloppent le contenu, dans la reliure de cuir, et c'est ainsi que la culture moderne est essentiellement intérieure; à l'extérieur le relieur inscrit quelque chose comme Manuel de culture pour les hommes d'extérieur barbares. Et ce contraste entre extérieur et intérieur ne fait que rendre l'extérieur plus barbare qu'il ne devrait l'être [...]².

La culture historique effectue un constant retour sur elle-même, et ce retour doit nécessairement se comprendre comme une activité interne, qui se déploie à l'intérieur de ses propres membranes. En fait, le retour n'est en somme que le mouvement de la culture historique lui permettant de s'articuler comme un tout. Son exigence d'intériorité provient alors du caractère englobant qu'elle présente: elle est un tout et tout lui est intérieur. Aussi, l'intériorité de la culture réside dans sa résistance à l'avenir — dans sa fermeture. Cette fermeture n'est pas sans souligner le trait particulièrement timoré de son activité, trait adroitement dissimulé sous l'étoffe vertueuse de la tradition. Or, on le sait, la culture historique a pour dirigeant des «sages» qui craignent le risque et l'imprévu comme la peste et qui, étant par trop attachés à leurs habitudes, refusent d'ouvrir une brèche dans l'histoire. La crainte de l'imprévu exacerbe une volonté de dominer la nature différentielle et hasardeuse de la vie, en banalisant, en réprimant sa portée créatrice, c'est-à-dire en ne lui accordant aucun crédit sous prétexte que l'extériorité «barbare» qu'elle suggère se déploie en

² *CIn*, II, § 4.

l'histoire, de sorte qu'elle se trouve écartée et réduite à son expression la plus passive. La culture historique soutient catégoriquement l'idée selon laquelle l'histoire se construit sous des similitudes et des identités qui établissent une étroite correspondance entre les choses passées et celles du présent. Aussi, cette construction ne peut être que d'une opacité et d'une passivité extrême, tout intérieure et réfléchie. L'intériorité de la culture historique exige ceci de la vie qu'elle a la tâche d'assumer le passé dans le présent, qu'elle n'a pour horizon que les connaissances, les vertus, les faits «accomplis» qui meublent le passé, mais aussi le présent. Fermeture et intériorité sont donc les deux conditions de la culture historique par lesquelles l'histoire scelle toute ouverture sur l'avenir, exigences qui tentent de mettre un terme à toutes les perspectives d'extériorité auxquelles la vie est naturellement encline.

L'histoire impose donc la justice comme mode d'expression. Sa neutralité logique domine la propriété créative de la vie. Nietzsche d'avancer: «La justice historique, même réelle et pratiquée de bonne foi, est une terrible vertu, parce qu'elle mine et ruine toujours l'être vivant [...] si la justice règne seule, alors l'instinct créateur se trouve affaibli³.» Revaloriser la vie et son instinct créateur ne peut s'accomplir que dans une injustice constructive. Constructive, car elle met un terme au nihilisme décadent de l'historicisme en promulguant l'action comme seule règle plastique susceptible de redonner espoir au tempérament artistique. Les études historiques ont élevé la science et la raison au niveau du divin, laissant dans l'ombre les arts et les instincts stimulant la créativité⁴. Le rapport de l'histoire à l'art est le même que celui à la vie: oppositionnel. C'est que Nietzsche envisage la vie sur le modèle de l'art, c'est-à-dire que l'art est animé par la passion de créer, de même que la vie s'enracine dans une multitude de forces instinctuelles qui la poussent à inventer l'avenir. Art et vie sont indistinctement liés à une force plastique, à une pluralité d'affections si puissantes qu'elles affirment l'inégal et l'injuste comme modalité d'existence. Exister, c'est dire oui (*Jasagen*) à la contradiction, à la différence: «La vie ne consiste-t-elle pas à juger, préférer, être injuste, limité, à vouloir être différent?⁵»

Haar va en ce sens quand il dit que «tout acte fondateur originaire [...] relève d'une justice qui en s'écartant des normes établies apparaît d'abord comme injuste, ingrate, surtout envers le passé et la tradition. Toute création est juste et injuste à la fois⁶.» Le créateur est injuste parce

³ *CIn*, II, § 7.

⁴ *Ibid.*

⁵ *PBM*, § 9.

⁶ M. Haar, *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, PUF, coll. «Perspectives critiques», 1998, p. 23.

qu'il agit sans se préoccuper des lois et des normes, c'est-à-dire qu'il fonde son activité créatrice non plus d'après les tables logiques de la tradition, mais suivant le *pathos*. La justice, elle, concerne davantage l'égalité «entre la vie et l'injustice qu'il y a à vivre»⁷. Elle évoque ainsi le respect du *pathos* et l'amour de la différence, la chance de se donner un avenir. Nous pouvons reconnaître étymologiquement au *pathos* quatre sens apparemment réciproques: un sentiment vif tel l'amour, la souffrance, un mouvement passionné, un accident au sens de ce qui ne relève pas de l'essence mais du corps. Le premier sens a déjà été vu. la souffrance est indissociable de la vie, sans vie il n'y aurait pas de souffrance, et vice versa. Pour dire comme Birault, il est impossible de supprimer l'une sans supprimer l'autre⁸. Affirmer la vie revient à souscrire aux joies et aux peines, aux plaisirs et aux souffrances qui lui sont inhérents. Conséquemment, accepter cette souffrance, la faire sienne, ne doit pas correspondre à un simple *pâtir*, à une simple acception résignée. Non, le caractère *pathétique* de la vie se doit d'être un mouvement passionné, la modalité expressive de la création. Or, la condition de la création réside précisément dans le trait accidentel du *pathos*. Contrairement à l'*ethos*, le *pathos* n'est pas clos sur lui-même, limité aux usages de la tradition. Il ne réflète en rien l'identité à soi; bien au contraire, il est la manifestation proprement vitale de la différence qui *force* le changement, la transmutation des valeurs et des croyances reçues.

L'économie de la différence⁹ perturbe la ronflante intériorité du système afin de faire valoir l'extériorité comme seule possibilité créatrice. L'idéalisme est sans appel. La puissance différencielle du *pathos* rompt avec les forces réactives afin de promouvoir une force plastique, plurielle, activement créatrice de sens. Nietzsche formule une nouvelle conception de la vie qui n'est plus axée sur une pensée du ressentiment, mais qui s'impose comme volonté non-vindictive, donc affirmative, par laquelle *nous* produisons du sens à partir de l'activité plastique qui *nous* habite. Vivre signifie alors imposer du sens au monde, mais la vie est si féconde qu'on n'y peut contenir un sens unique, il s'agit bien plus d'«une pluralité de sens, d'une constellation», pour reprendre l'expression de Deleuze¹⁰, émergeant de l'action créatrice. Tout changement est

⁷ Henri Birault, *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978, p. 608-609: «C'est le savoir de l'effrayante égalité entre la vie et l'injustice de la vie, où plutôt entre la vie et l'injustice qu'il y a à vivre.»

⁸ *Ibid.*, p. 565.

⁹ Le texte de Jacques Derrida, «La différence», in *Marges de philosophie*, Paris, 1972, propose une analyse intéressante de l'économie de la différence entendue comme «structure d'altération sans opposition» qui conteste l'hégémonie de la dialectique du *même*. Aussi, sur la pensée du dehors, cf. Maurice Blanchot, *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

¹⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 4.

pour reprendre l'expression de Deleuze¹⁰, émergeant de l'action créatrice. Tout changement est fonction des forces qui s'emparent de l'objet¹¹. Ainsi, les forces actives développent la puissance plastique de l'existence, alors que les forces réactives engendrent la pensée conceptuelle et son inlassable logique sur laquelle repose l'histoire universelle du développement de la conscience. Les forces actives sont donc subversives dans la mesure où elles affirment le *pathos* en créant de nouvelles valeurs qui viennent déstabiliser l'édifice permanent de la raison. Subversive aussi, parce qu'elles soustraient l'homme de sa dette à la tradition: l'homme n'est plus le débiteur des connaissances et des mœurs de ses pères.

2.2 L'homme et l'histoire

Une rupture avec la tradition suppose alors d'une part que l'homme est affranchi de ses origines, donc qu'il est sans patrie, laissé à lui-même et détaché de toute succession, souverainement seul dans la vie. D'autre part, ce nouvel état, cette légèreté souveraine, lui permet de disposer puissamment de l'avenir.

[...] le fruit le plus mûr de l'arbre, l'*individu souverain*, celui qui n'est semblable qu'à lui-même, qui s'est affranchi de la moralité des mœurs, l'individu autonome et supramoral [...] bref l'homme qui a sa volonté propre, indépendante et durable, l'homme qui *peut promettre* — et une conscience fière vibre dans tous ses muscles, c'est la conscience de tout ce qu'il a fini par conquérir et qui est devenu corps en lui, conscience véritable de sa puissance et de sa liberté, sentiment de l'accomplissement de l'homme¹².

La question ne réside plus dans un but *a priori* vers lequel et par lequel chemine l'humanité, et derrière lequel l'homme doit s'éclipser. Il s'agit désormais de savoir quels buts l'homme se donne à lui-même-pour-lui-même. Cette autodotation s'applique *a posteriori*. Aucun sens n'est *a priori* déterminant. L'homme se fait sens par son pouvoir créateur, il crée le sens et par là se donne un but: son propre accomplissement. N'ayant plus de repère antérieur, toute action devient alors fondatrice et en l'occurrence originelle. Dans le *Gai savoir*, Nietzsche donne une définition simple de l'originalité mais combien révélatrice: «C'est *voir* quelque chose qui n'a pas encore de nom, qui ne peut être encore nommé¹³.» L'originalité c'est sentir de tout son corps ce qui est là, sans nom, à distance du langage, encore informe, mais plein de promesses. L'homme souverain est

¹⁰ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 4.

¹¹ *Ibid.*

¹² *GM*, II, § 2.

¹³ *GS*, III, § 261.

promesse d'avenir, son autonomie ne le rend «plus responsable de ses forces réactives devant la justice, il est le maître, le souverain, le législateur, l'auteur et l'acteur»¹⁴. La seule responsabilité qui lui incombe dorénavant réside dans le souvenir de sa promesse, son engagement à devenir ce qu'il est: original à chaque instant.

Pour l'homme nietzschéen, le monde apparaît alors accompli à chaque instant en totalité. Mais cette totalité ne détermine pas l'avenir, elle est simultanément le commencement et la fin¹⁵. Chaque instant n'est dépositaire que de sa propre création; original, sans ombre et l'ombre d'aucun processus, il se donne proprement comme fin. La juste intelligence de la souveraineté suppose que l'homme se crée différemment selon les forces actives du moment. Or, en tant que création, il est toujours accompli, accomplissement non pas fixe et permanent, mais toujours différent et libéré:

Le spectacle du passé les pousse vers l'avenir [...] les hommes historiques pensent que le sens de l'existence se dégage de mieux en mieux au cours de l'évolution, ils ne regardent en arrière que pour mieux comprendre le présent en considération de l'évolution antérieure [...] l'homme suprahistorique qui ne voit pas le salut dans l'évolution, mais pour qui bien plutôt le monde est accompli et atteint son but à chaque instant¹⁶.

Nous sommes portés à croire que le sens historique nous rapproche de l'origine en créditant à l'avenir l'idée rectrice de *telos*; donc que cette origine serait l'accomplissement ultime du monde. L'histoire est le théâtre universel où est représenté le dévoilement phénoménologique du monde et du tout comme retour au commencement, comme réconciliation. Rien n'est laissé au hasard, tout est déterminé originellement et tributaire de cette réalisation progressive.

Nietzsche flaire l'odeur des forces réactives derrière cette mascarade; il devine le jeu décadent de l'histoire. Selon lui, le programme d'une histoire universelle est commandé par le «triomphe» des forces réactives, de sorte que «l'histoire apparaît comme l'acte par lequel elles s'emparent de la culture ou la détournent à leur profit»¹⁷. En déclinant toute complicité au progrès et à la permanence de l'identité, Nietzsche congédie l'idée de *telos* et renverse le jeu des forces. L'histoire perd sa «piété»¹⁸, elle délaisse son attachement à la science et à toutes les

¹⁴ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 157.

¹⁵ Ce qui n'est pas sans rappeler le *Fragment* 103 d'Héraclite: «[Sont] choses communes commencement et fin sur la périphérie d'un cercle.»

¹⁶ *CIn*, II, § 1. Le refus de la culture historique doit s'entendre comme un non qui vient briser le besoin factice de vérité pures et qui «cède le pas à ce que Nietzsche appelle la *vie* désignant par là l'ensemble des actions qui considère que le monde atteint son but à chaque instant [...] il faut renaître, recommencer, ressusciter, sans considération pour les vains enseignements du passé, clos sur eux-mêmes», P.-Y. Bourdil, *op. cit.*, p. 20.

¹⁷ G. Deleuze, *op. cit.*, p. 159.

¹⁸ *FP*, II/1, 29[102]. Aussi, H. Birault, *op. cit.*, p. 602.

représentations qui s'y rapportent. D'une histoire rendue juste et égale par la mémoire et le ressentiment, Nietzsche passe à une histoire sans mémoire, rendue injuste et inégale par une volonté d'oubli. Une telle histoire devient alors promesse d'avenir:

L'histoire comprise comme essence pure et devenue souveraine entraînerait pour l'humanité la fin de son existence et son règlement final. La vérité est bien plutôt que la culture historique ne peut être salutaire et riche de promesse d'avenir que si elle s'inscrit dans un courant de vie neuf et puissant, par exemple lors de la naissance d'une civilisation, donc seulement si elle est dominée et dirigée par une force supérieure, au lieu de vouloir dominer et diriger elle-même¹⁹.

2.3 Force et oubli

Nietzsche pense à une sorte de force d'oubli, c'est-à-dire à la capacité d'oublier inhérente à la nature humaine. Il s'agit d'une «faculté de croître par soi-même, de transformer et d'assimiler le passé et l'hétérogène, de cicatriser ses plaies, de réparer ses pertes, de reconstruire les formes brisées»²⁰. Elle met en question la vie historique et son rapport détourné avec le passé. Ce qui caractérise cette force, c'est le pouvoir de vivre, d'agir, de *muer*. Vivre historiquement signifie pour Nietzsche assumer le passé, alors que disposer l'histoire au service de la vie tient bien plus dans une forme d'«assimilation» et de «transformation» du passé qui ne peuvent que concourir à former une ouverture sur l'avenir, à percer l'opacité de l'histoire qui étouffe la vie. Nietzsche accorde, par là, une priorité à ce qui sera, une volonté de découverte, de création comme une brèche sur l'inconnu.

Une brèche sur l'inconnu ne peut être inspirée que d'une culture de l'oubli. Nietzsche conteste la notion platonicienne de réminiscence selon laquelle toute connaissance est le souvenir d'un état antérieur. En effet, une telle activité mnémonique enracine l'homme dans l'engluement déterminé des choses du passé, en l'occurrence des connaissances qui se prévalent du droit d'être absolument vraies et certaines et qui déterminent la conduite humaine, sans rébellion possible:

¹⁹ *CIn*, II, § 1.

²⁰ *Ibid.*

Platon a cru nécessaire que la première génération de sa société nouvelle, dans l'état idéal, fût élevée à l'aide d'un puissant *mensonge de sécurité*; on enseignait aux enfants qu'ils avaient tous vécu un certain temps, comme en rêve, sous la terre, et que là ils avaient été pétris et formés par l'auteur de la nature. Impossible de se rebeller contre ce passé, impossible de s'opposer à l'oeuvre des dieux²¹.

La seule manière d'y parvenir, c'est par un effort rubicond, celui de l'oubli, soutenu par la force plastique. L'oubli efface l'expérience d'une trace, de sorte que l'homme ne peut plus s'apitoyer sur son passé; il vit dans la fugacité de l'instant, sans repère. Et le nouveau mot d'ordre consiste en ceci que devant chaque instant, il faille se conduire comme si c'était l'éternité.

La notion de vie que Nietzsche ne cesse de glorifier apparaît intimement liée à l'action, au fait d'agir. En ce sens, l'homme s'exprime à travers une force plastique qui le pousse à l'action. Il s'agit d'une action *oublieuse* des normes et des vertus passées, d'une action injuste qui se purge de toute réception de la culture historique en la niant, et pour ensuite passer à autre chose. Ainsi, pour Nietzsche, l'homme d'action ne se soucie guère de la justice de ses pères et ses sentiments à leur égard sont sans scrupule: «Si l'homme d'action, d'après Goethe, n'est jamais un homme consciencieux, il n'est pas non plus conscient. Il oublie la plupart des choses pour en réaliser une seule, il est injuste envers ce qui est derrière lui et ne reconnaît qu'un droit, celui de ce qui va être (*was jetzt werden soll*)²².» Un tel registre d'action remplit parfaitement l'exigence du mal²³, un mal qui se définit comme le pouvoir d'agir librement et d'assumer sa propre chance²⁴, c'est-à-dire l'ouverture par laquelle le «ce qui doit être ainsi» s'envigage.

Les valeurs dispensées par la culture historique se définissent comme la négation de la vie, de sorte qu'il faille les rejeter derrière soi, les oublier définitivement, et passer à autre chose, poursuivre sa vie librement. L'image du serpent qui perd sa vieille peau desséchée pour la remplacer par une autre illustre bien ce dont il est question. Les valeurs, les connaissances, sont un peu comme la peau du reptile: elles muent, se dessèchent, se détachent et finissent par disparaître. Et aussitôt la première disparue, voilà qu'une seconde apparaît, fraîche et *adaptée*. La

21 *Ibid.*, § 9.

22 *Ibid.*, § 1.

23 Nietzsche illustre bien le rapport qu'il y a entre le mal et la force plastique qui remue et qui sème: «Les hommes bons de chaque époque sont ceux qui labourent à fond les anciennes pensées, et qui les font fructifier; ce sont les cultivateurs de l'esprit. Mais à la fin tel champ ne rapporte plus et sans cesse il faut que le soc de charrue du Mal vienne le remuer de nouveau.» *GS*, I, § 4.

24 Nous renvoyons au rapprochement que fait Georges Bataille entre le mal, la liberté et la chance dans son livre *Sur Nietzsche. La volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1943.

force plastique présente cette même occurrence. L'homme revêt ses créations du moment, adaptées à sa vie et son tempérament, les délaisse pour en revêtir de nouvelles. Cette mutation est, selon Nietzsche, la condition de manifestation du bonheur, et c'est par la possibilité d'oublier que celle-ci s'acquitte de son objet:

Mais dans le plus petit comme dans le plus grand bonheur, il y a toujours quelque chose qui fait que le bonheur est bonheur: la possibilité d'oublier, ou pour le dire en terme plus savant, la faculté [Vermögen] de se sentir pour un temps *en dehors de l'histoire*. L'homme qui est incapable de s'asseoir au seuil *de l'instant en oubliant* tous les événements passés, celui qui ne peut pas, sans vertige et sans peur, se dresser un instant tout debout, comme une victoire, ne saura jamais ce qu'est un bonheur²⁵.

Selon Nietzsche, le bonheur consiste dans l'évacuation du passé afin que l'homme s'ouvre à l'invention de soi, puisse s'inventer soi-même selon la force du moment. Or, il n'y a que l'enfant pour s'inventer soi-même. Il joue, insouciant de l'avenir et nullement accablé par le fardeau du passé: sa spontanéité est toute créative. En sa présence, l'homme historique ne s'émeut-il pas de voir «l'enfant qui n'a encore aucun passé à renier et qui joue, dans son bienheureux aveuglement, enfermé entre les barrières du passé et de l'avenir»²⁶. L'enfant, «dans son bienheureux aveuglement», n'est pas encore paralysé par la mémoire. Vivre dans l'instant, c'est vivre sans mémoire active — spontanément dans l'oubli où rien ne vient entacher l'instant. Birault dit à cet égard que la puissance de l'oubli «c'est la puissance d'enrayer la puissance enrayante de la mémoire ruminante et insomniaque, cinéraire et nostalgique»²⁷. Toute l'économie du vivant dépend de la capacité d'oublier; il ne s'agit donc pas d'une perte²⁸, mais d'un gage de richesse, d'un avenir rempli d'espérance.

Toutefois, si l'espérance surgit d'une volonté d'oubli, elle n'en est pas moins redevable d'une certaine forme d'histoire. Bien sûr le pouvoir d'oublier est une contre-mémoire, ou plutôt appelle une mémoire qui n'est plus représentative, mais volonté: le souvenir de la volonté comme

²⁵ *CIn*, II, § 1. Aussi, il est intéressant de noter que Nietzsche emploie déjà l'expression «instant» qui formera le crédo essentielle de sa philosophie. Ici, il écrit au «seuil de l'instant» (der Schwelle Augenblicks); dans *Zarathoustra*, il écrira: «Le nom de la poterne est inscrit au fronton: ce nom, c'est l'Instant» (Der Name des Torwegs steht oben geschrieben: 'Augenblick'.) *APZ, Troisième partie*, «La vision et l'énigme»). Déjà la pensée de l'éternel retour est esquissée dans la seconde *Inactuelle*.

²⁶ *Ibid.*, § 1. Le thème de l'enfance sera repris et davantage développé dans *Zarathoustra*. Qu'on pense simplement au trois métamorphoses de l'esprit: «comment l'esprit se change en chameau, le chameau en lion, et le lion en enfant, pour finir.» *Première partie*, «Des trois métamorphoses».

²⁷ H. Birault, *op. cit.*, p. 613.

²⁸ P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 90.

possibilité active de la création. C'est que Nietzsche fait de l'histoire une «autre-mémoire», observe Foucault²⁹, ce qui ne signifie pas un rejet en bloc de l'histoire, mais une transfiguration par laquelle elle puisse être utile à la vie, servir son *pathos*:

«Être utile, servir à»: par là chacun maintenant n'entend qu'intelligence, prudence, froideur, modération, etc., bref que des états d'âme qui sont opposés à la passion. Tout de même, il a fallu d'énormes intervalles de temps où l'homme ne faisait *ce qui lui était utile* que stimulé par la passion et pendant lesquels l'intelligence et la froide raison lui faisaient absolument défaut. Jadis ce qui était hautement *utile* parlait encore le langage de la passion, de la déraison, de la terreur: sans une persuasion aussi violente il n'était guère possible de déterminer l'homme à quelque chose d'«utile» — c'est-à-dire à un *détour* par rapport à l'«agréable», à une *préférence temporaire du désagréable*. La morale à cette époque n'était pas encore l'inspiration de l'intelligence — il fallait pour ainsi dire *désapprendre* pour un temps la raison et la façon habituelle de vouloir, afin de faire dans ce sens quelque chose de moral³⁰.

2.4 Agôn et héroïsme

Nietzsche renonce à une histoire fondée en raison, afin de retrouver et de réaffirmer une époque où la *passion* était la seule mesure de l'action. L'histoire traditionnellement conçue n'a pas la force nécessaire pour assumer une telle fonction. Nous l'avons vu, elle se constitue de la survivance d'éléments qui ont traversé les époques. Les hommes la vénèrent, parce qu'à leurs yeux elle est l'histoire même des origines. Mais pour l'homme d'action, l'histoire traditionaliste ne fait que perpétuer des formes semblables de pensée et répéter de vieilles habitudes contre lesquelles il est impératif de lutter, de «provoquer un conflit entre notre nature innée, héréditaire, et notre connaissance, ainsi sans doute qu'une lutte entre une discipline nouvelle et rigoureuse, et les valeurs léguées et inculquées par une éducation traditionnelle: nous nous greffons une nouvelle habitude, un nouvel instinct, une seconde nature, qui feront dépérir notre nature primitive»³¹. Trois points sont ici à noter. Premièrement, l'idée de lutte consiste à renverser une conception pusillanime de l'éducation. Deuxièmement, ce renversement n'est possible que par la régénérescence de l'éducation préhellénistique, donc classique (ou archaïque, suivant l'expression d'Aristophane) qui préconisait entre autres choses un idéal agonistique. Troisièmement, l'idéal agonistique comme idéal d'existence et promesse d'avenir apporte à l'histoire critique les conditions nécessaires pour que se réalise «un effort *a posteriori* [dotant l'homme] d'un passé dont il pourrait être issu, par opposition à celui dont il provient»³².

29 M. Foucault, *op. cit.*, p. 167.

30 *FP*, V, 15[69].

31 *CIn*, II, § 3.

32 Alexis Philonenko, *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris, LGF, 1995, p. 47.

Nous connaissons l'engouement de Nietzsche pour la Grèce tragique de Sophocle et d'Eschyle, ainsi que pour la pensée d'Héraclite. Dès *La naissance de la tragédie*, il privilégie une éducation classique qui se dresse contre la Grèce de Socrate et d'Euripide en qui il voit les pères du *logos*. La formation archaïque se composait de deux grandes disciplines: l'éducation physique et l'éducation musicale et artistique. Destinée aux nobles et aux aristocrates, elle prenait la forme d'une culture de guerriers, développant ainsi le courage. En effet, la noblesse formait des guerriers afin de protéger ses richesses. L'honneur et la gloire revenaient aux plus courageux, à ceux qui surent braver le danger et redonner espoir aux leurs. Ceux-là étaient considérés comme des héros et l'histoire citait leur héroïsme en exemple. Or, l'époque hellénistique délaisse l'aspect artistique en présentant un nouveau visage, plus littéraire, plus livresque aussi³³. La noblesse ne se définit plus d'après le courage et l'héroïsme, mais d'après le savoir et la raison. Avec la formation hellénistique, Nietzsche prétend que la vie s'abîme dans le *logos* et son histoire prochaine.

Le héros nietzschéen règle sa conduite sur le même idéal agonistique que le héros homérique³⁴. Ce dernier vit et meurt afin d'incarner dans sa conduite un certain idéal, une certaine qualité d'existence symbolisée par l'*arètè*. L'*arètè*, c'est d'une façon générale la vertu, l'idéal: ce qui constitue la bravoure d'un homme, ce qui le fait héros. Cette vertu correspond à l'idéal agonistique. Plusieurs définitions se rattachent à l'*agôn*: assemblée, arène, combat, péril, énergie de style. Le héros doit être habité par le désir de gloire, de victoire, par un sentiment de puissance qui le rend supérieur et heureux. C'est précisément cette puissance qui est à l'origine du courage. Elle est la vertu belligérante qui permet au héros de transgresser l'ordre et le dessein des dieux. En refusant de se soumettre à l'autorité d'une culture livresque, le héros nietzschéen brave courageusement une histoire répressive. La vie est un combat dans lequel il importe de s'engager si l'on veut devenir fort et souverain. La vertu agonale est créatrice, car elle donne la force de se défaire des vieux schèmes, et de les mettre en périls.

Le héros se définit comme celui qui mène une action énergique contre les idéaux et les mœurs de son temps. La volonté héroïque affirme la vie en se faisant originale et créatrice. Ainsi, le héros devient fondateur dans la mesure où il prescrit la possibilité comme souveraineté.

³³ Henri-Irénée Massou, *Histoire de l'éducation dans l'Antiquité. I. Le monde grec*, Paris, Seuil, coll. «Points/Histoire», 1981, p. 147.

³⁴ Sur les thèmes homériques de l'éducation et de l'héroïsme, cf. *FP*, I/2, «La joute chez Homère»; aussi, H.-I. Marrou, *ibid.*, p. 25-38.

Il est l'accomplissement de l'impossible: en brisant les murs de la tradition, il rend possible l'impossible, ce qui fut jugé impossible: «[L'histoire monumentale] lui permet de voir que telle grandeur a jadis été *possible*, et sera donc sans doute possible à nouveau; il marche dès lors d'un pas plus assuré, car il a écarté le doute qui l'assaillait aux heures de faiblesse et lui suggère qu'il poursuivait peut-être l'impossible³⁵.» Cette grandeur passée n'est autre que l'exemplarité fondatrice d'une volonté héroïque. Le héros découvre par le truchement d'une histoire monumentale la puissance d'une force qui le soustrait du déterminisme de la tradition et qui lui ouvre l'avenir comme champ du possible. Le héros ne se sert de l'histoire que pour chercher dans le passé l'espoir d'un idéal d'existence à venir³⁶. En donnant accès à l'exemplarité héroïque, l'histoire monumentale devient bien plus «prospective» que «rétrospective»³⁷. Sa structure agonale respecte une promesse d'avenir essentielle à la souveraineté du héros: elle lui «enseigne la puissance éternelle de la possibilité»³⁸.

L'histoire monumentale forme un enchaînement agonal qui «dessine à travers les millénaires une ligne de crête de l'humanité»³⁹. Son exigence fondamentale se révèle dans l'enseignement qu'elle dispense: «que ce qui fut une fois capable de donner à l'idée d'"homme" une plus belle et plus ample réalité existe éternellement, pour éternellement illustrer cette idée⁴⁰.» Ce que Nietzsche dit ici n'est autre chose que la découverte d'une puissance active du corps qui en se manifestant dans le passé est susceptible de se manifester dans le futur. L'homme qui considère le monumental n'a pour mot d'ordre que la seule règle de sa puissance. C'est que la seule répétition devrait résider dans l'ouverture du possible octroyée par une mémoire du corps permettant à l'homme de s'approprier *personnellement* une force. Il ne s'agit donc pas de

35 *CIn*, II, § 2.

36 En ce qui a trait à l'interprétation heideggerienne de l'histoire monumentale, cf. H. Birault, *op. cit.*, p. 595-597: «Un certain rapprochement apparaît entre l'interprétation heideggerienne et nietzschéenne du monumental. Dans les deux cas, les réalités passées de l'histoire monumentale se révèlent être au service des possibilités monumentales de l'existence à venir.» Pour notre part, l'historialité du *Dasein* développée au § 74 d'*Être et Temps* comme «résolution qui revient vers soi, qui se dé-livre, devient alors la *répétition* d'une possibilité transmise d'existence. La répétition est la *délivrance expresse*, c'est-à-dire le retour dans des possibilités du *Dasein* qui a été Là. La répétition authentique d'une possibilité d'existence passée — le fait que le *Dasein* se choisit des héros — se fonde existentiellement dans la résolution devançante; car c'est en elle seulement qu'est choisi le choix qui rend libre pour la poursuite du combat et pour la fidélité au répétable», nous semble beaucoup plus un emprunt qu'un rapprochement à l'histoire monumentale de Nietzsche *succinctement* abordée au § 76: «Revenant à soi dans la résolution, il est répétitivement ouvert pour les possibilités «monumentales» de l'existence humaine». Aussi, la «répétition authentique» n'est telle pas l'action fondatrice et originelle de l'homme d'action qui s'invente *a posteriori*?

37 H. Birault, *ibid.*, p. 597.

38 *Ibid.*, p. 598.

39 *CIn*, II, § 2.

40 *Ibid.*

bêtement imiter les héros qui ont jalonné l'histoire, mais de prendre en exemple leur courage pour se créer soi-même. L'histoire monumentale peut être en ce sens, et en ce sens seulement, exempte de toute répétition, elle ne présente que la réminiscence d'un complexe de forces qui inspire l'homme à lutter et à vivre pleinement, réminiscence, précisons-le, qui n'est pas platonicienne comme le pense Andler⁴¹, mais évoque plutôt une mémoire de la volonté.

Par ailleurs, Nietzsche nous met en garde contre les risques qu'une telle conception de l'histoire peut comporter. D'une part, il conteste la conception pythagoricienne d'une répétition de l'identique qui ferait du monumental «une collection de faits en soi [...] digne d'être imitée, comme quelque chose qui peut se reproduire une seconde fois, [qui] court le risque d'être déformé, enjolivé»⁴²; d'autre part, cette déformation, dira-t-il perspicacement, court au «fanatisme»⁴³. Sombre présage: l'histoire n'a pas manqué de lui donner raison. Afin d'éviter un tel dérapage, Nietzsche convoque une troisième manière de faire l'histoire. Critique, elle assure à l'homme une souveraineté totale.

⁴¹ Charles Andler, *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, t. II, 6^e éd., Paris, Gallimard, 1958, p. 190-191.

⁴² *CIn*, II, § 2. Aussi, un peu plus haut, Nietzsche dit que: «À proprement parler, une chose qui a été une fois possible ne pourrait l'être à nouveau que s'il était vrai, comme le voulaient les pythagoriciens, que la réapparition d'une même conjonction des corps célestes, entraînant la répétition, au moindre détail près, des mêmes événements sur la terre.» Il est à noter que Nietzsche récuse ici une hypothèse événementielle de l'éternel retour du même et nullement ce qui sera plus tard la doctrine de Zarathoustra signifiant l'éternel retour de la puissance créatrice.

⁴³ *Ibid.*: «[L'histoire monumentale] trompe par des analogies: par de séduisantes ressemblances, elle incite le courageux à la témérité, l'enthousiaste au fanatisme; et si elle tombait entre les mains et dans les têtes des égoïstes de talent et des malfaiteurs exaltés, des royaumes seraient détruits, des princes assassinés, des guerres et des révolutions déclenchées, et le nombre des "effets en soi" serait de nouveau augmenté.»

Chapitre III

L'histoire comme *pharmakon*

L'histoire critique réalise l'émancipation de l'homme. Elle dissipe les vieilles formes du passé et force l'invention de soi. La souveraineté devient ainsi le mode d'existence idéal. L'histoire critique agit en ce sens comme *pharmakon*. Autrement dit, elle est le remède à une trop longue proximité à l'histoire et au déterminisme de la tradition. Aussi, bien qu'elle accouche d'une non-histoire dont la force, l'oubli et l'exemplarité sont les formes «monumentales», Nietzsche pense l'émancipation totale à travers une forme «critique», «supra-historique», qui domine les autres histoires par l'art, la religion et la philosophie¹.

3.1 Art et *mimèsis*²

La supra-histoire requiert l'art pour se prémunir contre une sur-dose d'histoire. Par art, entendons l'art de se créer soi-même en s'auto-formant par le truchement d'une force plastique. L'homme apprend en imitant ses semblables. L'imitation passive comme identification à l'autre est «le régime général de la socialité»³. Or, l'imitation de l'autre pour construire son être a quelque chose de malsain, d'aliénant, dans la mesure où l'homme ne vit qu'à travers la culture, dont il tire son modèle d'existence. Vivre ainsi par procuration désapproprie de son pouvoir créateur. Vivre en artiste, c'est vivre en créateur, c'est la possibilité de se créer en s'appropriant la puissance productive éternelle. Cette appropriation consiste à prendre et à assimiler *corporellement* les modèles agonaux d'existences passées. Il s'agit de faire siennes les forces actives qui ont su être à l'origine de l'héroïsme, d'incorporer à soi le passé afin de s'ouvrir plus puissamment à l'avenir, de fortifier son corps et de vivifier son sang.

Plus la nature profonde d'un individu possède des racines vigoureuses, plus grande sera sa part du passé qu'il pourra assimiler ou accaparer, et la nature la plus puissante, la plus formidable se reconnaîtrait à ce qu'il n'y aurait pour elle pas de limite où le sens historique deviendrait envahissant ou nuisible; toute chose passée,

¹ Cf. *FP*, II/1, 29 [194]; *CIn*, II, § 10.

² Nous reprenons ici la démonstration fameuse de P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 100-104.

³ *Ibid.*, p. 100.

proche ou lointaine, elle saurait l'attirer, l'intégrer à soi et pour ainsi dire la transformer en son propre sang. Ce qu'une telle nature ne parvient pas à maîtriser, elle l'oublie⁴.

Cette souveraineté se caractérise en premier lieu par une cessation de toute forme de déterminisme. En second lieu, elle est l'objet d'une activité artistique qui prend pied dans une «*mimèsis* productive»⁵ dont tout l'art consiste à renverser la forme passive de l'imitation.

Une imitation active, une «*mimèsis* artistique»⁶, n'est plus cette pure réceptivité où se miroite l'autre, où le rapport est celui d'un gabarit. Elle se conçoit bien plus d'après l'idée d'une construction authentique, originale, de soi. La *mimèsis* doit être source d'inspiration et non plus une copie du modèle. C'est que son authenticité «est l'intériorisation du modèle, c'est-à-dire une construction»⁷ à partir d'une force différentielle. L'appropriation du modèle agonistique signifie que l'*agôn* devient l'idéal d'existence. Par là aussi s'approprier quelque chose correspond à se le rendre propre, en l'occurrence, à s'attribuer une autre nature qui, plus sanguine, devient l'originale. Nietzsche avance dans cet ordre d'idées qu'«il y a même pour ceux qui luttent, pour ceux qui se servent de l'histoire critique au profit de la vie, une consolation remarquable, celle de savoir que cette première nature fut aussi quelque part, une fois, une seconde nature et que toute seconde nature victorieuse devient première nature»⁸.

La *mimèsis* opère une transformation *radicale*, car le sentiment *pathétique* qu'elle transmet, donne à l'homme l'occasion de réinventer sa vie à tout instant. La *mimèsis* transfigure le rapport de l'homme à l'histoire, l'*ethos* n'est plus la figure expressive de la culture historique, c'est le *pathos* qui devient la mesure de la nature humaine. L'intelligence de cette conversion se présente dorénavant de telle manière que le seul *ethos* admissible réside dans la possibilité du *pathos*⁹: il n'y a d'habitude qu'éphémère, la vie n'est que différence et pluralité, et l'homme supra-historique prend celle-ci pour modèle. Tout le caractère artistique de la supra-histoire tient dans la puissance d'accoucher de soi-même, de se créer en marge de tout héritage décisif. Être le fondateur et le sculpteur de soi-même comme œuvre: «s'œuvrer»¹⁰.

4 *CIn*, II, § 1. Cf. *FP*, II/1, 29 [172]: «L'histoire se transmettrait dans la chair et le sang, non sous forme de documents jaunies et d'une mémoire livresque.»

5 P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 101.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 102.

8 *CIn*, II, § 3.

9 Cf. *GS*, IV, § 317.

10 P. Lacoue-Labarthe, *op. cit.*, p. 104.

3.2 Génie et religion

La supra-histoire se produit sur un fond de répétition, mais une répétition créatrice. La répétition du même comme autre, donc artistique, n'est pas épigonale. Bien au contraire, la tâche suprême de l'histoire consiste dans la transmission de l'exemplarité géniale:

la tâche de l'histoire est de servir d'intermédiaire entre [les génies], pour, de cette manière, susciter et soutenir l'émergence du grand et du beau. Le but de l'humanité ne peut résider en son terme, mais seulement dans ces exemplaires supérieures qui, dispersés à travers les millénaires, représentent tous ensemble les forces les plus éminentes enfouies dans l'humanité¹¹.

L'histoire n'est pas l'objet d'une répétition discursive se déployant sous l'ascendance d'un modèle à imiter. Elle est bien plus le lieu d'une manifestation de l'exemplaire, d'une succession de génies qui, loin d'être de vulgaires imitateurs, s'inspirent de leurs prédécesseurs pour créer. Nietzsche emprunte à Kant l'idée de génie pour qui l'originalité et l'exemplarité sont les deux grandes qualités; mais aussi pour qui la transmission du génie s'effectue selon une «succession <Nachfolge>, se rapportant à un précédent, et non imitation <Nachahmung>, telle est la juste expression pour l'influence que les productions d'un créateur exemplaire peuvent avoir sur les autres; et cela signifie seulement: puiser aux sources mêmes où il puisait et emprunter à son prédécesseur la manière de procéder»¹².

Le génie est celui qui obéit à la seule règle de la vie. Il s'œuvre par sa seule puissance dont le sentiment lui vient de la grandeur passée. La supra-histoire forme «un temple de la gloire»¹³ où se cultive une vertu exemplaire dont la source est là en chaque homme. C'est ce qui fait dire à Nietzsche «qu'on doit s'en servir comme d'un *demonion*, ou pas du tout»¹⁴. L'histoire de la génialité permet ainsi qu'un éveil à soi reste possible et qu'une appropriation victorieuse se réalise. Quel rapport avec la religion?

Si Nietzsche considère la supra-histoire d'après une forme religieuse, il ne s'agit nullement du monothéisme. Bien avant l'annonce de la mort de Dieu dans le *Gai Savoir*, l'idée d'un dieu unique et tout-puissant lui répugnait. Le mot suivant de Fink lui rend justice: «Dieu ne signifie pas pour Nietzsche d'abord une puissance religieuse, mais une ontologie déterminée qui en même temps se manifeste également comme une morale hostile à la vie. L'idée de "Dieu" est le vampire

¹¹ *FP*, II/1, 29 [52].

¹² Emmanuel Kant, *CJ*, § 32, p. 118-119; § 47, p. 140: «en faisant usage du [génie] non comme modèle d'une imitation servile, mais comme d'un héritage exemplaire <Nachfolge>.»

¹³ *FP*, II/1, 29 [39].

¹⁴ *Ibid.*, 29 [103].

de la vie¹⁵.» Donc la religion de Nietzsche est celle d'une «République de génies»¹⁶ dans laquelle il faut avoir foi pour s'œuvrer. Son caractère procède d'un polythéisme qui affirme la multiplicité des moi¹⁷. En adhérant à cette culture du génie, *je* s'approprie une force qui le fait autre et qui accroît sa puissance: dans le sang de *je* coule la pluralité des moi qui l'ont précédé. Le moi s'éprouve d'une manière cosmique¹⁸; et c'est dans cette perspective que le polythéisme nietzschéen doit se concevoir et par là aussi abroger la piété de l'histoire.

Nous pouvons annexer à la définition d'une religion polythéiste du moi une signification étymologique. En effet, l'étymologie nous permet d'élargir le sens de religion et de mieux le saisir. «Religion» vient de *religio* dont le sens intéressé signifie «scrupule», lequel vient de *relegere* et qui veut dire «relire», «parcourir de nouveau». De plus, *relegere* provient de *legere* dont les significations «cueillir», «choisir», «examiner», nous semblent éclairer davantage une fonction critique associée à l'histoire.

Il s'agit d'examiner le passé et d'y discerner ce qui fut bon et classique afin d'en cueillir la puissance et d'en suivre l'exemple. Devenir éternellement différent de l'exemple, mais en s'abreuvant à la même source, c'est «évoluer, c'est distinguer dans le passé ce qui est classique et bon»¹⁹. Lire et relire correspond à interpréter de multiples façons, tout aussi différentes les unes que les autres, la texture de l'histoire. L'histoire ne peut s'envisager autrement que d'après une relecture, puisqu'elle est toujours interprétation. En ce sens, l'homme d'action, le génie, interprète l'histoire afin d'y trouver une prophétie, un espoir de souveraineté: «la parole du passé est toujours parole d'oracles: vous la comprendrez que si vous devenez les architectes du futur et les interprètes du présent²⁰.»

3.3 De la religion à la philosophie

Toutes les religions ont leur prophète. Il en va de même pour le polythéisme de Nietzsche. Cependant, le prophète nietzschéen est loin d'annoncer le royaume des cieux; c'est plutôt l'avènement du sens de la terre, le règne du corps, qu'il prédit. Par règne du corps, il faut entendre la manifestation de la force plastique, de la volonté de puissance. Pour que ce règne est

15 Eugen Fink, *La philosophie de Nietzsche*, trad. par Hans Hildenberg et Alex Lindenberg, Paris, Minuit, coll. «Arguments», p. 185.

16 *CIn*, II, § 10.

17 Cf. Pierre Klossowski, *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963, p. 20-21.

18 *FP*, V, 11 [7].

19 *FP*, II/1, 29 [31].

20 *CIn*, II, § 6.

lieu, il est nécessaire de puiser dans le passé, car il révèle à qui sait l'entendre ce que sera l'avenir²¹. Le philosophe est cette oreille attentive et inactuelle qui agit «contre son temps, donc sur le temps, et, espérons-le, au bénéfice d'un temps à venir»²².

C'est à travers la philosophie que l'humanité peut espérer retrouver une forme de vie qui convient au tempérament créatif de l'homme fort. Nietzsche conçoit la pratique de la philosophie comme un art une activité artistique, c'est-à-dire que, loin d'établir de froides vérités qui alimenteront et renforceront définitivement le podium sur lequel repose la culture historique, il s'agit bien davantage de développer un style qui force la philosophie à muer — à créer de nouvelles valeurs, de nouvelles vérités pour ensuite les nier et en proposer de nouvelles. Selon Nietzsche, il n'y a pas de vérités «certaines et indubitables», mais il y a une multitude de vérités qui bourgeonnent, fleurissent et dépérissent. Toute vérité est éphémère et relative au génie du moment; elle disparaît, brusquée par une autre vérité qui convoîte la place qu'elle occupait. Ce qui a été accepté et tenu pour vrai est par la suite rejeté et considéré comme nuisible. Dans cette perspective, il semble inconcevable d'attribuer au concept de vérité une rigidité fondationnelle dont l'encrage assure son emprise sur la culture et la représentation du monde qui lui échoit.

Une telle pratique de la philosophie va à l'encontre de toute la culture historique, car elle y déstabilise les fondements. Le pouvoir dominant ne peut tolérer une telle pratique de la philosophie. Elle menace de fragmenter l'intégrité de la culture, de dissoudre l'identité et l'intériorité qu'elle s'est ingéniée à édifier. Ainsi, la philosophie n'est envisageable que si, loin d'être utile à la vie, elle sert les intérêts de la culture historique:

Toute activité philosophique aujourd'hui, est tenue en bride par la police et la politique; les gouvernants, les Églises, les Académies, les mœurs, les lâchetés des hommes conspirent à la réduire à un simple vernis d'érudition [...] La philosophie, dès qu'elle prétend dépasser le niveau d'un savoir inefficace, contenu dans les limites de l'intériorité, perd tout droit au sein de la culture historique²³.

Mais Nietzsche conteste l'idée selon laquelle la philosophie a un terme uniquement culturelle. Elle doit servir de moyen pour satisfaire la vie et pour pourvoir à ses intérêts, et non venir étayer l'esprit de la culture historique, évocatrice d'une histoire constituée de sédiments successifs apportés par la tradition. Cette sédimentation coalise les couches du passé pour en investir le présent, de sorte que ce dernier n'est plus habité que par des représentations apparemment nouvelles, mais qui sont en fait profondément éculées. C'est la cohésion interne de la culture

21 Cf. *FP*, II/1, 29 [96].

22 *CIn*, II, Préface.

23 *CIn*, II, § 5. Aussi, G. Deleuze, *op. cit.*, 159.

historique qui assure une sédimentation homogène. Cependant, il incombe à cette cohésion de figer la vie dans la pesanteur et la passivité, car le socle de la culture tient à cela qu'il repose sur une passivité homogène. L'homogénéité sédimente la culture, de sorte qu'il n'est pas étonnant que les «vieillards» redoutent l'activité créatrice de la vie — la force plastique, dissociatrice, qui habite l'homme et la philosophie:

La culture historique est en effet une manière de naître avec les cheveux gris, et ceux qui portent ce signe dès l'enfance en viennent nécessairement à croire à la *vieillesse de l'humanité*. Mais à la vieillesse convient une occupation de vieillards, celle qui consiste à regarder en arrière, à totaliser, à conclure, à chercher une consolation dans le passé, au moins du souvenir; bref, c'est la culture historique²⁴.

Une distance incommensurable sépare la vieillesse de la jeunesse; cet espace est le lieu de toutes les contradictions et de toutes les ruptures. Cette mise en scène tragique, où Nietzsche, refusant tout compromis, coupe le nœud gordien, illustre l'ampleur de l'entreprise — de la problématique. En effet, le philosophe a la ferme intention de redéfinir la configuration de la culture historique en opérant, suivant l'expression de Ricoeur²⁵, une «transfiguration du temps» radicale qui attente au fondement même sur lequel repose la culture occidentale: l'histoire et la mémoire qui lui est inhérente. La vieillesse se rapporte à la culture historique et à tout ce qu'elle implique; la jeunesse fait référence à cette reconfiguration de la culture historique en «culture de l'oubli» (Ricoeur) et à une «transfiguration du temps» qui ne s'attarde plus aux choses du passé, mais qui privilégiera dorénavant une ouverture sur l'avenir: «c'est que le monde serait mieux sauvé, s'il était délivré de ces hommes et de ces vieillards. Car alors viendrait le règne de la jeunesse.²⁶»

La philosophie de Nietzsche pense l'avenir comme seul gage d'émancipation et de souveraineté. La jeunesse représente l'espérance d'un avenir annobli qui n'est plus sous la tutelle de l'historisme. Déjà dans la seconde *Inactuelle*, Nietzsche annonce le sens de la terre, dont Zarathoustra se fera plus tard le prophète: «Pensant ici à la jeunesse, je crie terre! terre!²⁷» Le renversement est tel que le philosophe ne doit plus être un homme d'âge mûr comme le recommande Descartes dans sa première *Méditation*. La philosophie est désormais animée par la vigueur et la force de la jeunesse.

24 *Ibid.*, § 8.

25 Paul Ricoeur, *Temps et récits III. Le temps raconté*, Paris, Seuil, «L'ordre philosophique», 1985, p. 346.

26 *CIn*, II, § 9.

27 *Ibid.*, § 10.

CONCLUSION

La critique nietzschéenne de l'histoire opère un renversement certain dans le rapport de l'homme à l'histoire. En effet, Nietzsche entend démontrer que la science historique déprécie la vie en se concentrant uniquement sur l'idée d'une téléologie qui subordonne l'homme à la vénération du passé et qui le pense à travers un processus dialectique universel. Selon lui, la logique expose l'homme à un tel recueillement; et il en attribue la responsabilité à la conception hégélienne de l'histoire, dont la concrétion progressive de l'être en soi s'accomplit universellement comme esprit du monde. L'histoire hégélienne impose une conception du monde essentiellement axée vers le passé: elle est le souvenir, la recollection des figures de l'esprit à travers laquelle la culture se retrouve et s'identifie. L'histoire hégélienne est le procès rationnel de l'humanité.

Hegel rappelle que la dialectique accouche de la vérité, et que cette vérité correspond à la synthèse ontologique de l'esprit par laquelle l'unité phénoménologique de l'être en devenir de soi se produit. L'identité à soi du concept se réalise par le truchement d'une histoire philosophique, dont la raison spéculative dirige les opérations. La supra-histoire nietzschéenne prend le contre pied de l'histoire de Hegel. L'une affirme la supériorité de la vie et la souveraineté du particulier; l'autre dit la supériorité de la science, de la logique, et la souveraineté objective de l'universel.

Bien que formellement la relation de la philosophie à l'art et à la religion s'apparente dans les deux conceptions¹, il en va bien autrement du contenu. Dans les deux cas, la philosophie est l'unité de l'art et de la religion, dans les deux cas aussi, elle est appelée à servir une cause diamétralement opposée: l'une est au service de la raison; l'autre à celui du corps. À l'évidence, l'histoire philosophique de Hegel est celle du développement de la science et, par là, obéit à une méthodologie rigoureuse, alors que l'histoire de Nietzsche se conçoit davantage selon une typologie humaine: l'homme d'action contre la science. «M'a-t-on compris? *Dyonisos contre le Crucifié...*²»

¹ E, § 572; *CIn*, II, § 10; *FP*, II/1, 29 [194].

² EH, «Pourquoi je suis un destin», § 9.

BIBLIOGRAPHIE

I- Oeuvres de Hegel

Phénoménologie de l'Esprit, trad. par Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1941.

Encyclopédie des sciences philosophiques, trad. par Maurice de Gandillac, texte établi par Friedhelm Nicolin et Otto Pöggeler, Paris, Gallimard, 1970.

Science de la logique, III tomes, traduction, présentation et notes par Pierre-Jean Labarrière et Gwendoline Jarczyk, Paris, Aubier-Montaigne, 1972, 1976, 1981.

Principes de la philosophie du droit, trad. par André Kaan, préface par Jean Hyppolite, Paris, Gallimard, coll. «idées», 1973.

Phénoménologie de l'Esprit, présentation, traduction et notes par Jean-Pierre Lefebvre, Paris, Aubier, coll. «Bibliothèque philosophique», 1991.

Phénoménologie de l'Esprit, présentation, traduction et notes par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris, Gallimard, 1993.

La raison dans l'histoire, traduction nouvelle, introduction et notes par Kostas Papaioannou, Paris, 10/18, 1998.

II- Oeuvres de Nietzsche

Oeuvres philosophiques complètes, XIV tomes / 18 volumes, textes et variantes établis par Giorgio Colli et Mazzino Montinari, Paris, Gallimard.

Considérations inactuelles I et II, trad. par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, Folio, 1990.

Seconde considération intempestive, trad. par Henri Albert, introduction, bibliographie, chronologie de Pierre-Yves Bourdil, Paris, GF, 1988.

Considérations inactuelles I et II. Unzeitgemasse Betrachtungen I und II, trad. par Geneviève Bianquis, Paris, Aubier-Montaigne, 1964.

Ainsi parlait Zarathoustra. Also sprach Zarathustra, trad. par Geneviève Bianquis, Paris, Aubier, Domaine allemand bilingue, 1992.

La volonté de puissance I et II, trad. par Geneviève Bianquis, Paris, Gallimard, coll. «tel», 1995.

Écrits autobiographiques 1856-1869, trad. par Marc Crépon et Max Marcuzzi, Paris PUF, coll. «Épiméthée», 1994.

III- Monographies et articles de référence

a) Monographies

Andler, C. *Nietzsche, sa vie et sa pensée*, III tomes, Paris, Gallimard, 1958.

Apel, K.-O. *Discussion et responsabilité*, trad. par C. Bouchindhomme, M. Charrière et R. Rochlitz, Paris, Cerf, coll. «Passages», 1996.

Bataille, G. *Sur Nietzsche. La volonté de chance*, Paris, Gallimard, 1943.

Birault, H. *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978.

Blanchot, M. *L'attente, l'oubli*, Paris, Gallimard, 1962.

_____ *L'entretien infini*, Paris, Gallimard, 1969.

_____ *Le pas au-delà*, Paris, Gallimard, 1973.

Bourgeois, B. *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969.

_____ *Études hégéliennes*, Paris, PUF, coll. «Questions», 1992.

- Burckhardt, J. *Considérations sur l'histoire universelle*, trad. par Sven Stelling-Michaud, Genève, Librairie Droz, 1965.
- *The Greeks and Greek Civilization*, trad. par Sheila Stern, New York, St-Martin's Press, 1998.
- Char, R. *Le nu perdu*, Paris, Gallimard, 1978.
- Colli, G. *Après Nietzsche*, trad. par Pascal Gabellene, Paris, éd. de l'Éclat, 1987.
- Decremps, M. *De Herder et de Nietzsche à Mistral*, Toulon, l'Astrado, 1974.
- Deleuze, G. *Philosophie critique de Kant*, 7^e éd., Paris, PUF, coll. «Philosophe», 1991.
- *Nietzsche et la philosophie*, 9^e éd., Paris, PUF, 1994.
- Derrida, J. «La pharmacie de Platon», in *Dissimulation*, Paris, Seuil, coll. «Tel quel», 1972. Repri comme postface au *Phèdre*, traduit par Luc Brisson, Paris, GF, 1989, p. 256-401.
- «La difference», in *Marges de la philosophie*, Minuit, 1972.
- Domenach, J.-M. «Hegel, Nietzsche et l'histoire», in *Le retour du tragique*, Paris, Seuil, coll. «Esprit», 1976, p. 102-129.
- Doz, A. *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987.
- Edelman, B. *Nietzsche, un continent perdu*, Paris, PUF, coll. «Perspectives critiques», 1999.
- Fédier, F. *Interprétations*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1985.
- Fink, E. *La philosophie de Nietzsche*, trad. par Hans Hildenberg, Paris, Minuit, coll. «Arguments», 1965.
- Foucault, M. «Nietzsche, la généalogie, l'histoire», in *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, PUF, 1971, p. 145-172.
- Franck, D. *Nietzsche et l'ombre de Dieu*, Paris, PUF, coll. «Épiméthée», 1998.
- Granier, J. *Le problème de la vérité dans la philosophie de Nietzsche*, Paris, Seuil, 1966.

- Gadamer, H.-G. *Vérité et méthode*, trad. intégrale par Pierre Fuchon, Jean Grondin et Gilbert Merlio, Paris, Seuil, coll. «L'arbre philosophique», 1996.
- Haar, M. *Nietzsche et la métaphysique*, Paris, Gallimard, coll. «Tel quel», 1993.
- _____ *La facture de l'histoire*, Grenoble, éd. Millon, 1994.
- _____ *Par-delà le nihilisme. Nouveaux essais sur Nietzsche*, Paris, PUF, coll. «Perspectives critiques», 1998.
- Heidegger, M. *Nietzsche I et II*, trad. par Pierre Klossowski, Paris, Gallimard, 1971.
- _____ *Être et temps*, trad. par Emmanuel Martineau, Paris, Authentica, 1985.
- _____ «Qui est le Zarathoustra de Nietzsche?», in *Essais et conférences*, trad. par André Prèau, Paris, Gallimard, coll. «Tel quel», 1958, 1990, p. 116-147.
- Hölderlin, F. *Odes, Élégies, Hymnes*, Paris, Gallimard, 1993.
- Janz, C. P. *Nietzsche. Biographie.*, III tomes, trad. par Pierre Rusch, Paris, Gallimard, 1984.
- Kant, E. *Critique de la faculté de juger*, trad. par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1968.
- _____ *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, trad. par Victor Delbos et revue par Alexis Philonenko, Paris, Vrin, 1980.
- Klossowski, P. *Un si funeste désir*, Paris, Gallimard, 1963.
- _____ *Nietzsche et le cercle vicieux*, Paris, Mercure de France, 1969.
- Kofman, S. *Explosion I et II*, Paris, Galilée, 1992.
- Labarrière P.-J.
Jarczyk, G. *Hegelianism*, Paris, PUF, coll. «Philosophie d'aujourd'hui», 1986.
- Lacoue-Labarthe, P. «Histoire et mimésis», in *L'imitation des modernes. Typographie II*, Paris, Galilée, 1986, p. 87-111.
- Lévesque, C. *L'étrangeté du texte. Essais sur Nietzsche, Freud, Blanchot et Derrida*, Montréal, VLB, 1976.

- Löwith, K. *De Hegel à Nietzsche*, trad. par Rémi Laureillard, Paris, Gallimard, 1969.
- _____ *Nietzsche: La philosophie de l'éternel retour du même*, trad. par Anne-Sophie Astrup, Paris, Calmann-Lévy, coll. «Liberté de l'esprit», 1991.
- Massou, H.-I. *Histoire de l'éducation dans l'antiquité. I. Le monde grec*, Paris, Seuil, coll. «Points / Histoire», 1981.
- Philonenko, A. *Lecture de la phénoménologie de l'esprit de Hegel. Préface — Introduction*, Paris, Vrin, 1993.
- _____ *Nietzsche. Le rire et le tragique*, Paris, LGF, 1995.
- Ricoeur, P. *Temps et récit III. Le temps retrouvé*, Paris, Seuil, 1985.
- Souche-Dagues, D. *Le cercle hégélien*, Paris, PUF, coll. «Philosophie d'aujourd'hui», 1986.
- _____ *Recherches hégéliennes. Infini et dialectique*, Paris, Vrin, 1994.
- Stanguennec, A. *Hegel, critique de Kant*, Paris, PUF, coll. «Philosophie d'aujourd'hui», 1985.
- Vaysse, J.-M. *Hegel : temps et histoire*, Paris, PUF, coll. «philosophies», n° 114, 1998.
- Vernant, J.-P. *Mythe et pensée chez les Grecs, I*, Paris, Maspero, 1971.
- Weinrich, H. «Un jeu précaire avec l'oubli», in *Léthé. Art et critique de l'oubli*, trad. par Diane Meur, Paris, Fayard, 1999, p. 175-184.
- Wotling, P. *Nietzsche et le problème de la civilisation*, Paris, PUF, coll. «Questions», 1995.

b) Collectifs

- Nietzsche*, Paris, Minuit, coll. «Cahier du Royaumont», 1967.
- Nietzsche aujourd'hui, I*, Paris, 10/18, 1973.
- Heidegger*, Paris, Cahier de l'Herne, LGF, 1983.

Also sprach Zarathustra, Paris, éd. du Temps, coll. «Lectures d'une oeuvre», 2000.

«Nietzsche et l'histoire», *Études germaniques*, avril-juin 2000, n° 2.

c) Articles de revues

- Guibal, F. «Le signe hégélien. Économie sacrificielle et relève dialectique», in *Archives de philosophie*, 60, 1997, p. 265-297.
- Haar, M. «La critique nietzschéenne de la subjectivité», in *Nietzsche- Studien*, Band 12, 1983.
- Kimmerl, H. «Histoire et philosophie selon Hegel», in *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 787-799.
- Labarrière, P.-J. «Histoire et liberté: les structures intemporelles du procès de l'essence», in *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 579-604.
- Lécrivain, A. «Phénoménologie de l'esprit et logique» in *Archives de philosophie*, 60, 1997, p. 179-196.
- Le Rider, J. «La vie, l'histoire et la mémoire dans la *seconde considération inactuelle* de Nietzsche», in *Revue internationale de philosophie*, 1/2000, n° 211, p. 77-98.
- Leydet, D. «Hegel et la constitution de l'Allemagne», in *Archives de philosophie*, 60, 1997.
- Mauer, R. K. «Hegel et la fin de l'histoire» in *Archives de philosophie*, 30, 1967, p. 483-518.
- Pöggeler, O. «Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'esprit*?» in *Archives de philosophie*, 29, 1966, p. 189-236.
- Weil, E. «La philosophie est-elle une science?» in *Archives de philosophie*, 33, 1970, p. 353-369.

*

* *

REMERCIEMENTS

Je tiens à remercier mon directeur de recherche, monsieur Claude Lévesque, qui a bien voulu accepter la direction de ce mémoire, ainsi que monsieur Jean Grondin pour la minutieuse correction des épreuves sur Hegel. Je veux aussi exprimer ma reconnaissance à tous ceux qui m'ont encouragé: à Johanne Dupré pour qui mon cœur bat, à mon père pour sa patience et ses nombreux conseils techniques, à ma mère et à ma sœur pour leur soutien, ainsi qu'à mon oncle Gérald et ma tante Lise pour m'avoir permis financièrement un séjour d'études en Allemagne.