

Université de Montréal

**Hegel, l'idéalisme allemand et la tragédie grecque:  
le conflit, la spéculation et le destin de la politique**

par

Martin Thibodeau

Département de philosophie  
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph. D.)  
en philosophie

Janvier, 2005

© Martin Thibodeau, 2005



B

29

U54

2005

v.016

t.1

**Direction des bibliothèques**

**AVIS**

L'auteur a autorisé l'Université de Montréal à reproduire et diffuser, en totalité ou en partie, par quelque moyen que ce soit et sur quelque support que ce soit, et exclusivement à des fins non lucratives d'enseignement et de recherche, des copies de ce mémoire ou de cette thèse.

L'auteur et les coauteurs le cas échéant conservent la propriété du droit d'auteur et des droits moraux qui protègent ce document. Ni la thèse ou le mémoire, ni des extraits substantiels de ce document, ne doivent être imprimés ou autrement reproduits sans l'autorisation de l'auteur.

Afin de se conformer à la Loi canadienne sur la protection des renseignements personnels, quelques formulaires secondaires, coordonnées ou signatures intégrées au texte ont pu être enlevés de ce document. Bien que cela ait pu affecter la pagination, il n'y a aucun contenu manquant.

**NOTICE**

The author of this thesis or dissertation has granted a nonexclusive license allowing Université de Montréal to reproduce and publish the document, in part or in whole, and in any format, solely for noncommercial educational and research purposes.

The author and co-authors if applicable retain copyright ownership and moral rights in this document. Neither the whole thesis or dissertation, nor substantial extracts from it, may be printed or otherwise reproduced without the author's permission.

In compliance with the Canadian Privacy Act some supporting forms, contact information or signatures may have been removed from the document. While this may affect the document page count, it does not represent any loss of content from the document.

Université de Montréal  
Faculté des études supérieures

Cette thèse intitulée:

**Hegel, l'idéalisme allemand et la tragédie grecque:  
le conflit, la spéculation et le destin de la politique**

présentée par:

**Martin Thibodeau**

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes:

Jean Grondin

président-rapporteur

Daniel Dumouchel

directeur de recherche

Yvon Gauthier

membre du jury

M.-André Stanguennec (Univ. de Nantes)

examineur externe

Jean Grondin

représentant du doyen de la FES

## RÉSUMÉ

Cette étude porte sur les différentes interprétations de la tragédie grecque qui ont été proposées par G. W. F. Hegel. Comme on le sait, ce philosophe s'est maintes fois intéressé à cette forme d'art. La question se pose donc de savoir ce qui motive cette préoccupation. Pourquoi Hegel, ce penseur qui deviendra le porte-étendard de l'idéalisme allemand, sera-t-il amené à s'interroger sur cette poésie qui connut son acmé au V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ? C'est à cette interrogation qu'est consacrée notre étude. Nous tentons d'en expliciter les principaux enjeux et, dans le cours de notre propos, nous nous employons à défendre la thèse selon laquelle ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie en est un qui porte sur «le destin» de la politique dans le monde moderne.

Notre étude se divise en quatre chapitres. Le premier volet s'emploie à examiner un texte intitulé *L'esprit du christianisme et son destin*. Dans un des fragments de cet essai, Hegel s'attache à démontrer que la conception tragique du destin contient les termes d'une conception de l'agir qui est susceptible d'échapper aux insuffisances du légalisme de la religion juive, de l'amour chrétien et de la moralité kantienne.

Dans le deuxième chapitre, nous poursuivons notre analyse en nous intéressant à un article que Hegel fit publier en 1802 et qui porte sur le droit naturel. Comme son titre l'indique, ce texte est consacré à une analyse et à une critique des différentes théories modernes du droit naturel. Dans l'ensemble, son propos vise à démontrer que ces théories sont minées par des insuffisances et des contradictions insolubles. À ces théories, Hegel oppose ce qu'il appelle la «représentation tragique de la vie éthique absolue», *die Aufführung der Tragödie im Sittlichen*.

Quant au troisième chapitre de notre étude, il porte sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Après avoir examiné les deux chapitres de la *Phénoménologie* dans lesquels il est question de la tragédie grecque, nous tentons de démontrer que la théorie éthique et politique que Hegel développe dans le cours de cet ouvrage contient des éléments qui appartiennent bel et bien à la conception tragique de l'action et de l'interaction humaine. Selon lui, cette conception recèle des éléments qui peuvent contribuer à l'élaboration d'une éthique et d'une politique qui seraient en mesure de remédier aux insuffisances du moralisme, du légalisme et du libéralisme modernes. Et enfin, le quatrième chapitre de notre étude est consacré aux *Cours d'esthétique* que Hegel prodigua durant ses années de professorat à l'Université de Berlin entre 1818-1831. C'est dans ces *Cours* qu'il énonça sa célèbre thèse sur «la mort de l'art». Bien évidemment, c'est en regard de cette thèse que nous analysons ce que l'on peut désigner comme étant sa théorie définitive de la tragédie grecque. En terminant, nous nous tournons vers la postérité de ce questionnement sur la poésie tragique après Hegel, et nous examinons les théories nietzschéennes et heideggériennes de la tragédie.

Mots-clés: Philosophie — Métaphysique — Idéalisme allemand — Éthique — Politique — Esthétique — Art — Tragédie grecque — Hegel.

## ABSTRACT

This study is concerned with the different interpretations of Greek tragedy proposed by G.W.F. Hegel. While Hegel's philosophical interest in tragedy as an art form is well known, the motivation for his preoccupation with this art form needs to be further explored. Indeed, why would Hegel, as a pivotal figure of German idealism, be inclined to concern himself with a form of poetry that reached its peak in the 5<sup>th</sup> century B.C.? Precisely this question forms the core of this thesis. We will articulate what the primary stakes are and thereby develop and defend the thesis that Hegel's examination of Greece and tragedy is one that has a direct bearing on the "fate" of politics in the modern world.

The study is comprised of four chapters. The first section examines Hegel's "The Spirit of Christianity and its Fate." In one of the fragments of this essay, Hegel demonstrates that the notion of the tragic nature of fate contains within it the foundations of a conception of action which is capable of eluding the insufficiencies of Judaic legalism, Christian love and Kantian morality.

In the second chapter, the thesis turns to an analysis of an article that Hegel published in 1802 and which deals with natural law. As its title indicates, this text is dedicated to an examination and critique of various modern theories of natural law. The thrust of this article is to demonstrate that all these extant theories are flawed and replete with irresolvable contradictions. To these theories, Hegel counter poses a notion he calls "the tragic representation of the absolutely ethical life," *die Aufführung der Tragödie im Sittlichen*.

The third chapter is focused on Hegel's *Phenomenology of Spirit*. After examining the two chapters in the *Phenomenology* which concern Greek tragedy, we argue that the theory of ethics and politics Hegel develops in this work contains facets that clearly belong to a tragic conception of human action and interaction. According to Hegel, this conception avails itself of elements that can contribute to the development of an ethics and politics capable of remedying the limitations of the moralism, legalism and liberalism of modernity.

Finally, the fourth chapter of this study is focused on *Aesthetics: Lectures on Fine Art* which Hegel gave in the course of his position as Chair of Philosophy at the University of Berlin between 1818 to 1831. It is in these lectures that he pronounced his famous thesis on "the end of art." Quite obviously, it with regard to this thesis that we analyze what one could arguably call his definitive theory of Greek tragedy. This study then turns to the legacy of Hegel's interrogation of the poetics of tragedy through an examination of Nietzsche's and Heidegger's theories of tragedy.

Key Words: Philosophy – Metaphysics - German Idealism – Ethics – Politics – Aesthetics – Art - Greek Tragedy - Hegel.

## TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION.....	1
<b>CHAPITRE PREMIER: L'ESPRIT DU CHRISTIANISME ET SON DESTIN: LA LOI, L'AMOUR ET LE DESTIN TRAGIQUE.....</b>	<b>58</b>
1.1 L'esprit du judaïsme et la «grande tragédie du peuple juif».....	72
1.2 Le christianisme et l'échec de la théologie de l'amour.....	86
1.3 La tragédie et la réconciliation du destin.....	97
<b>CHAPITRE DEUXIÈME: L'ESSAI SUR LE DROIT NATUREL: «LA TRAGÉDIE DE LA VIE ÉTHIQUE» (DIE TRAGÖDIE IM SITTLICHEN).....</b>	<b>115</b>
2.1 Les premiers écrits de Iéna: la critique des philosophies de l'entendement et l'élaboration du système de l'idéalisme spéculatif.....	123
2.2 Le <i>Naturrechtsaufsatz</i> et la critique de l'entendement pratique: les théories empiristes et formalistes du droit naturel.....	148
2.3 La conception spéculative de la politique et le procès tragique de la vie éthique absolue.....	170
<b>CHAPITRE TROISIÈME: LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT: LA SCIENCE DE L'EXPÉRIENCE DE LA CONSCIENCE ET LA TRAGÉDIE GRECQUE.....</b>	<b>207</b>
3.1 Introduction: le projet de la <i>Phénoménologie de l'esprit</i> et la tragédie.....	207
3.2 Le monde éthique ( <i>die sittliche Welt</i> ): la tragédie, Antigone et l'éclatement de la <i>polis</i> grecque.....	241
3.3 La «religion de l'art» ( <i>Die Kunstreligion</i> ): la poésie tragique et le destin des dieux.....	276
3.4 La conscience, l'action et la tragédie: l'individu et la communauté politique moderne.....	309

<b>CHAPITRE QUATRIÈME: LES COURS D'ESTHÉTIQUE: LA «MORT DE L'ART» ET LA TRAGÉDIE GRECQUE.....</b>	<b>367</b>
4.1 Introduction: le système de l' <i>Encyclopédie</i> , l'esprit absolu et l'art.....	367
4.2 La poésie dramatique: la tragédie, la réconciliation et la dissolution du bel art.....	404
4.3 La tragédie après Hegel: l'art, la vérité et le destin de la métaphysique.....	442
 <b>CONCLUSION.....</b>	 <b>488</b>
 <b>BIBLIOGRAPHIE.....</b>	 <b>504</b>



## ABRÉVIATIONS

### Textes consultés de Hegel

<i>N</i>	<i>Hegels theologische Jugendschriften</i>
<i>ECD</i>	<i>Esprit du christianisme et son destin</i>
<i>DS</i>	<i>Differenz der Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie</i>
<i>ED</i>	<i>Écrit sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling</i>
<i>GundW</i>	<i>Glauben und Wissen</i>
<i>FS</i>	<i>Foi et savoir</i>
<i>N</i>	<i>Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktischen Philosophie, und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften</i>
<i>DN</i>	<i>Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel: de sa place dans la philosophie pratique et son rapport aux sciences positives du droit</i>
<i>PG</i>	<i>Phänomenologie des Geistes</i>
<i>PE</i>	<i>Phénoménologie de l'esprit</i>
<i>EPW</i>	<i>Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften</i>
<i>ESP</i>	<i>Encyclopédie des sciences philosophiques</i>
<i>VÄ</i>	<i>Vorlesungen über die Ästhetik</i>
<i>CE</i>	<i>Cours d'esthétique</i>

### Textes consultés de Nietzsche

<i>GT</i>	<i>Die Geburt der Tragödie</i>
<i>NT</i>	<i>La naissance de la tragédie</i>

### Textes consultés de Heidegger

<i>EM</i>	<i>Einführung in die Metaphysik</i>
<i>IM</i>	<i>Introduction à la métaphysique</i>

*À mes parents,*

## REMERCIEMENTS

Mes remerciements les plus sincères au directeur de cette thèse, M. Daniel Dumouchel, pour ses conseils judicieux, sa grande disponibilité et ses encouragements. Je tiens également à remercier chaleureusement mes amis Zoran Jankovic, Marc Belisle et Jacques Mascotto qui, lors de nos nombreux échanges, ont su, par l'intelligence de leur propos, stimuler ma réflexion, et ce, autant sur la philosophie de Hegel que sur la tragédie grecque. De plus, je ne voudrais pas passer sous silence ma reconnaissance envers le FCAR, le CRSH, la Faculté des études supérieures de l'Université de Montréal, le Centre Canadien d'Études Allemandes et Européennes, le département de philosophie de l'Université de Montréal et le Fonds Paule Rolland-Thomas pour leur soutien financier durant ces années d'études doctorales. Et enfin, j'aimerais tout particulièrement exprimer ma plus grande reconnaissance envers mes parents qui m'ont, en tout temps, manifesté un appui inconditionnel.

## INTRODUCTION

Cette étude est consacrée aux différentes interprétations de la tragédie grecque qui ont été proposées par Hegel. Comme on le sait, en effet, ce philosophe s'est maintes fois intéressé à cette forme d'art. À plus d'une reprise, il s'est interrogé sur ce genre littéraire, sur cette poésie qui a jadis été présentée sur la scène du théâtre tragique. Il s'y intéressera une première fois dans ses *theologische Jugendschriften*, dans ses écrits de jeunesse, dont le propos portait essentiellement sur la religion, et qui furent rédigés entre 1792 et 1800. Il y reviendra ensuite dans ses premiers essais philosophiques, notamment dans un article consacré aux théories du droit naturel et qui sera publié en 1802 et 1803. Aussi approfondira-t-il son questionnement sur la tragédie dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, dans cet ouvrage que plusieurs considèrent comme son maître-œuvre. Et enfin, il le poursuivra dans ses travaux de la maturité, dans ses *Cours d'esthétique*, bien sûr, mais aussi dans ses *Cours sur la philosophie de la religion*, dans ses *Cours sur l'histoire de la philosophie* et dans ses *Cours sur la philosophie de l'histoire*. En somme, la tragédie grecque — et, plus généralement, la Grèce ancienne — sera un «objet» d'intérêt constant pour Hegel. Elle accompagnera l'élaboration et le développement de sa pensée, de sa philosophie, et ce, de ses premiers écrits théologiques jusqu'à son système de l'idéalisme absolu ou spéculatif, qu'il exposera dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques*.

Or, la question se pose de savoir ce qui motivera cette préoccupation. Quels sont les motifs, quelles sont les raisons qui vont l'inciter à entreprendre un tel questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie? Pourquoi Hegel, ce philosophe, qui deviendra la figure dominante de ce courant philosophique que l'on a coutume de désigner sous le terme d'idéalisme allemand ou encore d'idéalisme post-kantien, sera-t-il amené à s'interroger sur la tragédie grecque? Pourquoi ce penseur dont la philosophie en viendra à être considérée comme l'aboutissement et l'achèvement de ce courant

philosophique<sup>1</sup> se questionnera-t-il sur cette poésie qui connut son acmé au V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ et dont les seuls documents qui ont été conservés se résument à quelques-unes des pièces qui furent écrites par Eschyle, Sophocle et Euripide<sup>2</sup>? D'ailleurs, Hegel, on le sait, ne sera ni le premier ni le seul penseur appartenant à ce courant philosophique qui entreprendra ce questionnement. En effet, ce n'est pas Hegel, mais plutôt le jeune Schelling qui, dans un essai intitulé *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, et qui fut publié en 1795, inaugura cette interrogation proprement philosophique sur la tragédie antique<sup>3</sup>. De plus, au même moment,

<sup>1</sup> Comme on le sait, Hegel contribua lui-même à propager une telle compréhension du développement de la philosophie idéaliste en Allemagne. En effet, dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, il soutenait que le développement de cette philosophie obéissait à une nécessité logique. Partant de l'idéalisme transcendantal de Kant, cette philosophie devait, tout d'abord, prendre la forme de «l'idéalisme subjectif absolu» chez Fichte, pour ensuite se transformer en un «idéalisme absolu objectif» chez Schelling, et trouver enfin son aboutissement dans la «synthèse» hégélienne de l'idéalisme absolu proprement dit. Cette compréhension, qui domina pendant un certain temps les études sur la philosophie post-kantienne, fut exposée dans l'ouvrage de R. Kroner, intitulé *Von Kant bis Hegel* et qui fut publié entre 1921 et 1924. Depuis, cette conception a été remise en question. Dans l'ensemble, les études plus récentes sur l'idéalisme allemand ne souscrivent plus à cette compréhension selon laquelle il y aurait un développement linéaire qui conduirait nécessairement «de Kant à Hegel». Plusieurs commentateurs ont même entrepris de proposer une autre version de ce développement. Parmi eux, certains soutiennent que s'il y a une voie qui conduit de Kant à Hegel, il y en a une autre qui mène de Kant jusqu'au dernier Schelling. Cette conception est défendue, notamment, par M. Vetö dans son ouvrage intitulé *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*. Par ailleurs, d'autres commentateurs estiment plutôt qu'il y a une nette distinction entre le projet de l'idéalisme transcendantal entrepris par Kant et reformulé par Fichte et la voie de l'idéalisme absolu ou spéculatif sur laquelle s'engageront Schelling et Hegel. Sur cette version, voir R. Lauth, *Hegel critique de la doctrine de la science de Fichte*, tr. fr., Paris, Vrin, 1987. Quoi qu'il en soit, il reste que, depuis longtemps, maintenant, les études sur la philosophie post-kantienne sont beaucoup plus nuancées, voire même hésitantes, sur cette question de savoir s'il y a une «logique» qui régit le développement de ce courant philosophique. Il est désormais d'usage de considérer chacune de ces philosophies comme des variantes possibles, comme des développements possibles de thèmes, de motifs et de problèmes qui sont communs à ces penseurs.

<sup>2</sup> Il ne reste, en effet, qu'une trentaine de pièces sur le millier de tragédies qui auraient été écrites pendant le V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. En fait, il ne nous est parvenu que sept pièces d'Eschyle, sept pièces de Sophocle et dix-neuf pièces d'Euripide. Sur le contexte dans lequel ces œuvres furent présentées sur la scène du théâtre athénien, voir C. Meier, *De la tragédie grecque comme art politique*, tr. fr., Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 59-83. Voir également, J.-P. Vernant et P. Vidal-Naquet, *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1972. Aussi K. von Fritz, *Antike und Moderne Tragödie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962; A. Lesky, *Greek Tragik Poetry*, tr. ang., New Haven, Yale University Press, 1983; Et *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, P. E. Easterling (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Comme on le sait, il y a une littérature imposante sur le sujet. Bien qu'elle soit loin d'être exhaustive, la bibliographie du *Cambridge Companion to Greek Tragedy* donne une bonne idée de l'abondance de cette littérature.

<sup>3</sup> Bien évidemment, Schelling ne fut pas le premier penseur allemand à s'intéresser à cette forme d'art. En effet, les travaux de l'historien de l'art Winckelmann eurent une influence énorme sur cet intérêt pour la Grèce ancienne chez les penseurs allemands vers la fin du dix-huitième siècle. Dans ses *Réflexions sur l'imitation des œuvres des Grecs en peinture et en sculpture (1755)* et ensuite dans son *Histoire de l'art antique (1764)*, il soutenait que l'art grec était le modèle de l'art, qu'il avait exprimé l'idéal de la beauté, et il plaidait, contre les productions artistiques de son temps, pour un retour aux canons de l'Antiquité. Ces

Hölderlin — qui, pendant un certain temps, du moins, participera, lui aussi, au développement de ce courant philosophique que l'on nomme l'idéalisme allemand — s'interrogera également sur cette forme d'art et il s'emploiera même à écrire une tragédie qui, selon ses dires mêmes, devait être la tragédie dont le monde moderne avait besoin<sup>4</sup>.

Et, bien sûr, ce questionnement se poursuivra après Hegel, chez des penseurs comme Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche et, plus récemment, chez Benjamin et Heidegger. Autrement dit, donc, pourquoi Hegel et pourquoi tous ces penseurs et philosophes estimeront-ils devoir entreprendre cette interrogation sur la tragédie grecque, sur cette même tragédie qui, on le sait également, avait été bannie et exclue de «la république philosophique» de Platon. Pourquoi, plus de vingt siècles après *La poétique* d'Aristote, la tragédie intéresse-t-elle de nouveau la philosophie? En somme,

---

travaux ont, non seulement, eu une influence sur Lessing, Goethe et sur Schiller, mais il ont également eu une importance décisive pour Schelling, Hölderlin et Hegel. Aussi est-ce contre cette conception de la Grèce comme idéal de la beauté que des auteurs comme l'historien de l'Antiquité J. Burckhardt, comme Nietzsche et d'autres penseurs ont rédigé leurs travaux sur la Grèce et sur sa tragédie. Contre la conception véhiculée par Winckelmann, ils soutiendront que la Grèce n'était pas cette époque de «l'innocence», de «l'enfance harmonieuse» de l'humanité, mais qu'elle devait plutôt être comprise comme une époque de tensions, de conflits, d'antagonismes entre des forces destructrices et constructives, entre l'obscurité et la lumière, entre la tyrannie et la liberté, entre ce que Nietzsche appellera l'apollinien et le dionysiaque. Mais, cela dit, il n'en demeure par moins que Schelling est le premier à aborder ce thème de la Grèce et de la tragédie dans le cadre d'un essai portant explicitement sur la philosophie post-kantienne. Et en ce sens, c'est bien lui qui donne le coup d'envoi à ce questionnement sur la tragédie dans la philosophie allemande vers la fin du dix-huitième siècle. Aussi est-ce pourquoi le théoricien de la littérature P. Szondi soutiendra que l'interprétation schellingienne de la tragédie dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* marque le début d'un nouveau type de questionnement: «depuis Aristote — affirme-t-il — il y a une poétique de la tragédie, depuis Schelling, seulement, il y a une philosophie du tragique». À ce propos, voir P. Szondi, «Versuch über das Tragische», in *Schriften I*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 151-199.

<sup>4</sup> Pendant longtemps, la contribution de Hölderlin à la philosophie post-kantienne fut exclusivement mesurée à l'aune de celle de Schelling et de Hegel. Certains auteurs, tel que Cassirer, dans son *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, estimèrent que son apport consistait, pour ainsi dire, à avoir suggéré des motifs auxquels Schelling et Hegel auraient donné une forme conceptuelle. D'autres commentateurs, tels que W. Böhme et L. Strauss, s'employèrent plutôt à démontrer comment les thèses philosophiques de Schelling et de Hegel se retrouvaient dans la poésie de Hölderlin. Mais, depuis les travaux de M. Heidegger et D. Henrich, il est désormais possible d'apprécier pleinement la contribution de Hölderlin à l'ensemble de la problématique post-kantienne. À ce propos, voir notamment, les écrits de Heidegger réunis dans *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, de même que les cours qu'il consacra à l'œuvre poétique de Hölderlin et qui sont répartis dans plusieurs volumes de la *Gesamtausgabe*. M. Heidegger, *Gesamtausgabe*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, Bd. 4, Bd. 39. Bd. 52. Bd. 53, Bd. 75. Quant aux travaux de Henrich, voir D. Henrich, «Hegel und Hölderlin», in *Hegel im Kontext*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1971, pp. 9-40; *Der gang des Andenkens, Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986; et son imposant ouvrage intitulé *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchung zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

pourquoi ces auteurs, dont la pensée sera, d'une façon ou d'une autre, déterminée et orientée par l'héritage de la philosophie de Kant, jugeront-ils que la philosophie doit s'engager dans un tel dialogue avec cette poésie qu'ils considéraient pourtant tous comme étant résolument datée? C'est à ce questionnement que sera consacrée la présente étude. Elle tentera d'en expliciter les principaux thèmes et les principaux motifs, de faire apparaître les enjeux qui président à la reprise de cette interrogation. Elle s'emploiera, en d'autres mots, à répondre à la question de savoir ce que recouvre cette préoccupation pour la tragédie grecque, préoccupation qui, certes, se manifesta pour la première fois dans les écrits du jeune Schelling, mais qui, par la suite, accompagna et ponctua les développements de la philosophie allemande, de Hegel jusqu'à Heidegger.

Ainsi, pour Hegel, mais aussi pour le jeune Schelling, pour Hölderlin et, bien entendu, pour Fichte, la publication de la *Critique de la raison pure*, en 1781, avait déclenché une véritable révolution philosophique. À leurs yeux, cette révolution — que Kant avait lui-même comparée à celle qui avait été accomplie par Copernic dans le domaine de l'astronomie — marquait bel et bien le début d'une nouvelle époque. Selon eux, la *Critique de la raison pure* avait démontré hors de tout doute que les «connaissances» de «l'ancienne» métaphysique — de la métaphysique dite rationaliste et que Kant qualifiait de «dogmatique» — n'avaient, en réalité, aucune valeur, aucune validité objective. Elle avait fait la preuve que les raisonnements par lesquels cette métaphysique s'était employée à démontrer l'existence d'objets suprasensibles tels que Dieu, l'infinité du monde ou encore l'immortalité de notre âme, n'étaient que de creuses ratiocinations. Ces prétendues connaissances n'étaient en fait que de pures illusions puisqu'il s'avérait que ces objets suprasensibles dépassaient et excédaient les limites de notre raison et de nos capacités de connaître en général. Certes, notre raison, reconnaissait Kant, est naturellement amenée à s'intéresser à ces objets; elle est nécessairement conduite à vouloir les penser et à vouloir répondre aux questions qu'ils suscitent. Toutefois, elle ne peut, en aucun cas, prétendre les connaître car les seuls objets que nous pouvons réellement connaître sont ceux qui nous sont donnés par l'expérience, ceux qui affectent notre réceptivité et notre sensibilité et qu'il appelait des

phénomènes. Ce sont ces présomptions, ces prétentions illégitimes, soutenait-il, qui étaient à l'origine des erreurs et des illusions de la métaphysique rationaliste. Et comme il l'avait démontré dans les chapitres de la *Critique de la raison pure* consacrés à ce qu'il appelait la «dialectique transcendantale», ce sont ces prétentions illégitimes qui étaient à la source de la défiance et du scepticisme qu'inspirait cette prétendue science, puisque ses raisonnements fallacieux, ses raisonnements par lesquels elle prétendait connaître ces objets suprasensibles et inconditionnés ne pouvaient aboutir qu'à des propositions antinomiques, qu'à des propositions conflictuelles, litigieuses et qui semblaient ne devoir jamais trouver de solution valable et satisfaisante.

Néanmoins, en démasquant les dogmes et les illusions de la métaphysique, la *Critique de la raison pure* avait, en même temps et du même coup, réussi à expliciter, à définir les principaux concepts à partir desquels il serait dorénavant possible de fonder une nouvelle philosophie, un nouveau système philosophique qui pourrait éventuellement se présenter comme une science à part entière. Pour Fichte, Schelling, Hegel et Hölderlin, cette nouvelle philosophie, cette nouvelle métaphysique ne serait plus celle qui prétendrait dogmatiquement connaître des objets suprasensibles, mais elle devrait plutôt être cette science dont la tâche serait de mettre à jour les conditions nécessaires et universelles, les conditions *a priori* qui fondent et qui rendent possibles toutes nos expériences et toutes nos connaissances. Ce qui voulait donc dire que cette nouvelle philosophie ne rechercherait plus ces conditions dans des objets, quels qu'ils soient, mais qu'elle s'emploierait plutôt à les trouver en nous-mêmes, dans notre raison, dans nos facultés de connaître. Autrement dit, cette nouvelle métaphysique, qui arborera désormais le nom d'idéalisme transcendantal, ne sera plus la prétendue science des objets suprasensibles, mais elle sera plutôt la science et le système de la raison humaine, c'est-à-dire la science et le système des conditions *a priori*, inhérentes à notre raison et qui sont nécessairement au fondement de la possibilité de toutes nos expériences et de toutes nos connaissances théoriques et pratiques.

De plus, pour ces penseurs, la critique n'était pas uniquement cette révolution qui promettait de raviver une science somme toute un peu surannée et qui semblait être



tombée en désuétude, mais elle était aussi — et peut-être, surtout — cette révolution qui permettait d'espérer que puisse enfin se concrétiser ce projet qui, estimaient-ils, était à l'horizon de tous les efforts de la philosophie et qui n'était nul autre que la réalisation de la liberté. Selon ces penseurs, la critique était cette philosophie dont le monde, qu'on appelait désormais «moderne», et qui était en train de se former et de se constituer sous leurs yeux, semblait avoir tant besoin. Cette philosophie, qui se concevait elle-même comme un tribunal dont la tâche était de convoquer et de sommer la raison à se soumettre au crible de la critique, paraissait répondre aux exigences et aux attentes de ce monde en plein bouleversement et en proie à de graves crises. Elle semblait faire droit à ses espoirs, à ses aspirations qui, sans doute, sourdaient depuis longtemps, mais qui, depuis peu seulement, s'étaient manifestés et matérialisés dans ce qui était sans contredit, la plus profonde révolution politique que le monde occidental n'ait jamais connue. Pour ces auteurs, la philosophie de Kant, cette philosophie qui en appelait à la liberté de la raison, qui nous invitait à trouver le courage de penser par nous-mêmes et qui nous incitait à refuser de nous soumettre à tout dogme, à toute autorité et à toute norme que nous jugions illégitimes et injustifiés, était cette philosophie par laquelle s'exprimait ces espoirs et ces promesses qui semblaient vouloir se concrétiser avec la Révolution française. Elle était cette philosophie qui conceptualisait les termes de ce projet d'autonomie, ce projet d'autodétermination et d'émancipation qui était porté par les idéaux des Lumières et qui nous enjoignait de penser et de vouloir un monde qui ne serait plus celui de la tyrannie, de l'oppression et de l'injustice, mais plutôt celui de la justice et de la moralité, celui de notre liberté et de notre bonheur, un monde, en somme, dans lequel il deviendrait possible de réaliser et d'accomplir notre véritable destination.

Pour ces penseurs, il s'agissait donc de continuer et de mener cette révolution philosophique à terme. Il s'agissait, autrement dit, d'entreprendre cette tâche qui permettrait de compléter et d'achever la critique, cette critique qui, selon les dires de Kant lui-même dans la *Critique de la raison pure*, n'était qu'une «propédeutique», qu'un «exercice préliminaire» précédent l'édification complète du système de la philosophie, du système de l'idéalisme transcendantal proprement dit et de son contenu

doctrinal<sup>5</sup>. Pourtant, moins de dix ans après la publication de la *Critique de la raison pure*, Kant fit paraître, en 1790, sa *Critique de la faculté de juger*. Cet ouvrage, qui avait été précédé de quelques années par la parution de la *Critique de la raison pratique*, constituait le troisième volet de ce qu'il appelait son entreprise critique. Et à ses yeux, il ne faisait désormais aucun doute que cette troisième partie venait clore et achever le système de la philosophie critique. Avec la publication de la *Critique de la faculté de juger*, il estimait qu'il avait complété son système critique: il considérait qu'il était construit et édifié sur des bases solides et que, dans l'ensemble, il présentait l'image d'un système dont les parties formaient un tout unifié. Aussi se crut-il justifié d'affirmer, dans les dernières lignes de la préface à cette troisième critique, qu'il devait, en raison de son âge avancé, passer le plus rapidement possible à «l'entreprise doctrinale»<sup>6</sup>.

Toutefois, depuis quelque temps déjà, plusieurs objections avaient été formulées à l'endroit de la philosophie de Kant et du système critique en particulier. Bien évidemment, ces objections n'eurent pas toutes la même force et la même portée. Néanmoins, parmi l'ensemble de ces critiques, il y en a une qui, pour ainsi dire, visa juste ou qui, à tout le moins, eut des conséquences réelles et durables sur ce que l'on peut appeler la postérité du kantisme. Cette objection fut formulée par Jacobi. Ainsi, dans un ouvrage intitulé *David Hume über den Glauben oder Idealismus und Realismus*, et qu'il fit paraître en 1787, il s'attaqua à l'un des principaux piliers de l'édifice kantien qui est celui de la doctrine de la chose en soi<sup>7</sup>. À ses yeux, cette chose en soi que Kant décrivait comme étant la cause intelligible des phénomènes est tout simplement contradictoire et intenable. En effet, la chose en soi ne peut être la cause des phénomènes ou des représentations puisque la causalité, selon la description qu'en donnait Kant lui-même, est une catégorie de l'entendement. Or, ces catégories, soutenait Kant, ne s'appliquent qu'aux phénomènes. Conséquemment, la catégorie de la

<sup>5</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin, 1904, p. 544.

<sup>6</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 170.

<sup>7</sup> F. Jacobi, *David Hume über Glauben oder Idealismus und Realismus*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Bd. 3, 1968.

causalité ne peut être utilisée pour rendre compte de la source ou de l'origine des représentations. Pour Jacobi, cette inconséquence est attribuable à une autre distinction, à une autre dualité qui est, elle aussi, un des piliers du système kantien, et qui est la distinction entre entendement et intuition. Selon lui, c'est cette dualité qui force Kant à admettre une chose en soi qui, en fait, va à l'encontre de sa théorie de la causalité. La passivité ou la réceptivité de l'intuition implique nécessairement que quelque chose affecte notre sensibilité pour que notre entendement puisse subsumer ce quelque chose sous une catégorie. L'intuition qui, selon Kant, n'est pas une faculté active, ne peut produire elle-même son objet; il faut forcément que quelque chose affecte notre réceptivité, que cette chose soit la cause de notre affection, et cette chose ne peut être que la chose en soi. Autrement dit — et tel est, selon Jacobi, le dilemme fondamental de la philosophie de Kant — la chose en soi est une présupposition nécessaire du système kantien, mais cette présupposition engendre des contradictions telles, qu'il devient difficile, voire même impossible de la maintenir<sup>8</sup>.

Bien évidemment, cette objection ne fut pas sans réponse. À vrai dire, elle donna le coup d'envoi à une série de tentatives visant à mettre à jour et à définir les véritables fondements du système kantien. Pour les auteurs qui entreprendront cette démarche, il s'agira de démontrer que, malgré ses inconséquences manifestes, le système critique peut être considéré comme étant fondé sur des principes solides. Certes, ces principes n'ont pas été explicitement énoncés — et Kant aurait dû le faire dès la *Critique de la raison pure* —, mais il n'en demeure pas moins que le système repose bel et bien sur un fondement assuré et qu'il suffit d'une analyse minutieuse pour le mettre à jour et ainsi faire la démonstration de l'unité systématique de la philosophie kantienne. En d'autres mots, pour les auteurs qui entreprendront cette tâche, les objections formulées par Jacobi et par d'autres penseurs ont sans doute fait apparaître des incohérences réelles, mais si

---

<sup>8</sup> Ce dilemme, Jacobi l'a exprimé dans une formule qui est devenue célèbre et qui se retrouve dans un texte intitulé *Appendice sur l'idéalisme transcendantal* qu'il rajouta à son *David Hume über Glauben oder Idealismus und Realismus*. Voici cette formule telle qu'elle apparaît dans la traduction de cet ouvrage proposée par Louis Guillermit: «Je dois avouer que ce scrupule ne m'a pas peu arrêté dans l'étude de la philosophie kantienne, au point que, plusieurs années de suite, je dus reprendre complètement la *Critique de la raison pure*, parce que je ne cessais d'être troublé de ne pouvoir entrer dans le système sans omettre ce présupposé et de ne pouvoir y demeurer en l'admettant». Voir F. Jacobi, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, tr. fr., L. Guillermit, Paris, Vrin, 2000, p. 246.

ces penseurs s'étaient plutôt employés à rendre compte des fondements du système, ils auraient bien vu que la philosophie de Kant possédait, malgré tout, une véritable unité systématique. Pour ces auteurs, ces critiques s'étaient contentées d'examiner la «lettre» du kantisme, alors qu'il aurait fallu en dégager «l'esprit»; au lieu de s'attacher aux «résultats», ils auraient dû tenter d'en élucider les «prémises»<sup>9</sup>. Une telle démarche, consistant à s'enquérir de l'esprit ou des prémisses du système de Kant, est précisément celle qui sera entreprise par ces penseurs que l'on a coutume de désigner comme appartenant à l'idéalisme allemand.

Toutefois, le premier philosophe à s'être engagé sur cette voie n'est ni Fichte, ni le jeune Schelling, mais plutôt Karl Leonhard Reinhold. Contrairement à Jacobi, Reinhold ne jugeait aucunement nécessaire de se débarrasser de la doctrine kantienne de la chose en soi ni, d'ailleurs, de quelque élément appartenant au contenu du système critique. À ses yeux, il s'agissait plutôt de trouver le principe qui permettrait d'assurer son unité systématique. En trouvant ce principe, il deviendrait ainsi possible d'expliquer ce qui, pour plusieurs, semblait n'avoir reçu aucune justification de la part de Kant. Il serait, notamment, possible d'expliquer pourquoi le système se développe autour de trois facultés qui sont l'intuition, l'entendement et la raison. Il deviendrait aussi possible d'élucider le lien entre les jugements qui ressemblent, en fait, à un fondement et ce qui apparaît comme étant fondé, à savoir les douze catégories et les deux formes de l'intuition. Pour Reinhold, ce principe devait être en mesure d'expliquer ce lien entre le jugement considéré comme le fondement de la condition de possibilité de toutes nos représentations et les structures de nos représentations qui sont les catégories et les deux formes de notre intuition. De plus, en trouvant ce principe, nous serions également en mesure de démontrer pourquoi l'unité du jugement peut se diversifier en douze catégories. Autrement dit, en mettant au jour ce principe, nous pourrions véritablement déduire les douze catégories, ce que Kant n'avait pas fait, puisqu'il les avait tout

---

<sup>9</sup> Ces deux distinctions — entre les résultats et prémisses et entre la lettre et l'esprit du kantisme — vont, pour ainsi dire, devenir de véritables slogans dans la philosophie post-kantienne. À ce propos voir, R.-P. Horstmann, «Kant hat die Resultate gegeben... Zur Aneignung der *Kritik der Urteilskraft* durch Fichte und Schelling», in *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1990, pp. 45-65. Aussi, Y.J. Harder, «De la lettre à l'esprit», in *Fichte: le moi et la liberté*, sous la direction de J.C. Goddard, Paris, P.U.F., coll. Débats philosophiques, 2000, pp. 13-45.

simplement empruntées à la logique d'Aristote. En somme, ce principe nous permettrait de dériver la totalité des éléments du système de la raison. Et à ses yeux, un tel principe ne pouvait être nul autre que le *Vorstellungsvermögen*, le pouvoir de représentation. Dans son ouvrage intitulé *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögen* qu'il publia en 1789, il s'employa donc à démontrer comment ce principe permettait d'expliquer le fait qu'il existe divers types de représentation qui sont l'intuition, l'entendement et la raison<sup>10</sup>. Partant de l'analyse de la conscience en tant que sujet représentatif ou, en d'autres termes, partant de l'unité du Moi=Moi, du sujet représentatif, il entreprit de démontrer qu'il était possible d'y déduire et d'y dériver ces trois types de représentation et ce, autant du point de vue de la raison théorique que celui de la raison pratique. Et c'est en s'appuyant sur cette démonstration qu'il tenta, dans la suite de l'ouvrage, de déduire tous les concepts clés de la *Critique de la raison pure*.

Cette solution connut — pendant un certain temps, du moins — un succès retentissant. Pendant cette période, Reinhold fut même considéré comme le nouveau porte-étendard du kantisme<sup>11</sup>. Pour plusieurs, il était celui qui avait su dégager avec brio l'esprit de la philosophie de Kant. Toutefois, cette tentative de refondation du système kantien fut loin de convaincre tout le monde. À peine quelques années plus tard, elle fut contestée dans un essai qui fut publié sans nom d'auteur et dont le long intitulé était le suivant: *Aenesidemus, oder, Über die Fundamente der Von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßung der Vernunftkritik*<sup>12</sup>. Rédigé sous la forme d'un dialogue entre Énésidème — qui est le nom d'un sceptique du premier siècle avant J.-C. — et un personnage du nom d'Hermias, qui représente la position d'un kantien, cet essai, qui se révéla rapidement être l'œuvre de Gottlob Ernst Schulze, s'attaque à ce principe qui, selon Reinhold, devait consolider les fondements du système critique. Pour Schulze — dont la position est défendue par le sceptique Énésidème — le principe

<sup>10</sup> K. L. Reinhold, *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.

<sup>11</sup> Sur l'itinéraire intellectuel de Reinhold, voir F. C. Beiser, *The Fate of Reason. German philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

<sup>12</sup> G. E. Schulze, *Aenesidemus, oder, Über die Fundamente der Von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelieferten Elementar-Philosophie: nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßung der Vernunftkritik*, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

reinholdien de la représentation ou du fait de la conscience n'est pas un véritable principe premier. Contrairement à ce qu'affirmait Reinhold, ce principe n'est pas premier puisqu'il présuppose, en réalité, le principe de l'identité logique. À ses yeux, le sujet comme pouvoir de représentation, l'unité du Moi=Moi de la conscience présuppose nécessairement la validité du principe  $A=A$  de la logique formelle. Pour qu'un principe soit premier, il faut non seulement qu'il soit en mesure de fonder le contenu du discours philosophique — ce qui, à la rigueur peut être concédé à Reinhold —, mais il faut également qu'il fonde la forme du discours. Or, en partant du fait de la représentation ou du fait de la conscience, Reinhold fonde le contenu du discours, mais il ne fonde pas sa forme, il la présuppose. Ce principe n'est donc pas premier, mais bien second et dérivé.

Cette critique de Schulze aura un effet dévastateur et ce, non seulement sur la philosophie de la représentation de Reinhold proprement dite, mais aussi sur la carrière universitaire qu'il avait brillamment entreprise et qui l'avait mené à occuper le poste de professeur de philosophie à l'Université de Iéna. Peu de temps après, il quitta son poste et il fut remplacé par Fichte qui, quelques années auparavant, s'était fait connaître par un texte intitulé *Critique de toute révélation* et dans lequel il s'était intéressé à la religion en s'appuyant sur des principes résolument kantien<sup>13</sup>. Désormais, Fichte était le nouveau porte-étendard du kantisme et c'est à ce titre qu'il fut invité à rédiger un compte rendu sur *L'Énésidème*. Il accepta cette invitation et en 1794, soit deux ans après la parution de l'essai de Schulze, il fit publier un texte intitulé *Recension sur l'Énésidème*<sup>14</sup>. Dans cet ouvrage, il donna d'emblée raison à Schulze contre Reinhold. À ses yeux, la critique de Schulze avait vu juste en soutenant que le fait de la conscience n'était pas un principe premier et qu'un véritable principe premier devait, à la fois, fonder le contenu et la forme du discours philosophique. Selon lui, le principe reinholdien était bel et bien dérivé puisque tout fait présuppose toujours un acte qui le pose. Pour Fichte, ce n'est

<sup>13</sup> J. G. Fichte, *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, Hamburg, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I, 1, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1964, pp. 1-123. Comme on le sait, ce texte, publié sans nom d'auteur, fut d'abord attribué à la plume de Kant. Toutefois, c'est Kant lui-même qui révéla que c'était plutôt Fichte qui l'avait rédigé. Cet aveu fut le point de départ de la célébrité de Fichte.

<sup>14</sup> J. G. Fichte, *Recension des Aenesidemus*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1965, pp. 31-172.

pas un fait qui devait fonder le système, mais plutôt quelque chose qui serait compris comme un acte qui fonderait, à la fois, sa forme et son contenu. D'ailleurs, il n'y avait aucune raison valable pour vouloir fonder le système sur un principe «factuel» puisque la philosophie, y compris celle que Reinhold tentait de fonder, n'est pas une science qui s'applique à élucider des faits, mais elle cherche plutôt à établir les normes, les fondements normatifs, les conditions qui fondent la possibilité de tous nos discours, qu'ils soient d'ordre théorique ou pratique. Autrement dit, pour Fichte, le principe premier qui devait être en mesure d'assurer les fondements du système kantien devait être pensé comme un acte qui, d'un seul tenant, pose la norme qui fonde le contenu et la forme de nos discours théoriques et pratiques. Ce principe, il l'appellera une *Tathandlung*, — terme qui est difficilement traduisible, mais qui peut être décrit comme «une action qui pose ou qui fonde un fait» — et il l'opposera à la *Tatsache des Bewußtseins*, au fait de la conscience reinholdien.

Cette nouvelle tentative de refondation du système de l'idéalisme transcendantal, Fichte l'entreprendra dès les lendemains de sa *Recension de l'Énesidème*. C'est, en effet, dans sa *Wissenschaftslehre*, dans sa *Doctrine de la science*, dont les premiers feuillets paraîtront au cours de cette même année de 1794, qu'il s'emploiera à expliciter et à élucider ce qu'il croyait être les véritables fondements du système critique<sup>15</sup>. Cela dit, en empruntant cette voie qui sera celle de la *Doctrine de la science* et à laquelle il consacra dorénavant toutes ses énergies intellectuelles, Fichte sera nécessairement conduit à faire subir au système de Kant des transformations qui, à tout le moins, affecteront profondément sa lettre. Certes, il considérera ses modifications comme étant tout à fait conformes à son esprit et il estimera qu'elles sont, par ailleurs, les modifications qui lui permettront de compléter et d'achever le système critique. Mais, il reste qu'en concevant le fondement du système comme une *Tathandlung*, comme un acte ou comme une activité par laquelle, en se posant lui-même, le Moi fonde, produit la

---

<sup>15</sup> J. G. Fichte, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über die Wissenschaft*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Bd. I, 2, Stuttgart-Bad Cannstatt, F. Frommann Verlag, 1965, pp. 91-112. Fichte, on le sait, a rédigé de nombreux exposés de sa *Doctrine de la science*. Pendant deux décennies, il reformulera sa *Wissenschaftslehre* plus d'une quinzaine de fois. À ce propos, voir M. Vetö, *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'Idéalisme allemand*, Grenoble, Jérôme Millon, 1998, t. I, pp. 325-428.

norme ou la condition de possibilité de ses représentations et de ses jugements, Fichte sera amené à braver et à transgresser certains interdits kantien. Ce Moi agissant, ce Moi conçu, pour ainsi dire, comme une auto-activité n'est plus tout à fait le Je kantien dont la sensibilité doit, d'abord, être affectée par un objet de sa représentation et qui, ensuite, subsume cet objet sous un concept de son entendement. Le Moi fichtéen, ce Moi qui n'existe que parce qu'il se pose, n'est pas un sujet qui possède, d'un côté, des facultés passives et réceptives et qui, de l'autre, utilise activement les catégories de son entendement. Le sujet fichtéen est pour ainsi dire, d'emblée, un sujet agissant, un sujet qui n'a de représentation que dans la mesure où il se pose comme le fondement et la norme de ses représentations. Ce qui veut dire que Fichte sera nécessairement conduit à rejeter, ou à tout le moins, à transformer profondément la distinction kantienne entre intuition et entendement. Et comme on le sait, cette modification le mènera également à transgresser cet interdit kantien qui est celui de l'intuition intellectuelle. La conception fichtéenne du Moi comme auto-activité implique nécessairement que ce qui, chez Kant, correspond à la réceptivité de l'intuition, soit plutôt conçu comme activité, comme productivité et comme spontanéité. De plus, en comprenant l'auto-activité du Moi comme la condition de possibilité de son existence, de ses représentations et de ses jugements, Fichte n'est plus obligé, contrairement à Kant, de postuler une cause inconnaissable qui serait à la source de nos représentations; il n'est plus contraint de postuler l'existence d'une chose en soi qui serait le fondement ou la cause inconnue et inconnaissable des phénomènes.

Autrement dit, en entreprenant une telle refondation du criticisme, la *Doctrine de la science* apportera des modifications qui, à tout le moins, auront pour conséquence de transformer profondément la forme et les contours du système de l'idéalisme transcendantal. Ces transformations entraîneront, d'une part, la remise en question de la distinction kantienne entre intuition et entendement et elles provoqueront, d'autre part, la remise en cause de la doctrine de la chose en soi. De plus, en concevant le fondement, le principe premier du système comme étant ce Moi qui fonde la condition de possibilité de ses représentations et de ses jugements, la *Wissenschaftslehre* va également s'engager à réhabiliter l'interdit kantien de l'intuition intellectuelle. Ce faisant, elle devra apporter



une autre modification qui, elle, la conduira à radicaliser le primat kantien de la raison pratique. En effet, en comprenant le premier principe comme étant celui de l'auto-activité du Moi, il s'ensuivra nécessairement que le système critique reposera bel et bien sur un Moi qui est, d'abord et avant tout, un être qui fonde et qui produit sa propre loi, un être qui est autonome et libre. Mais, encore une fois, pour Fichte, ceci correspond tout à fait à l'esprit du kantisme puisque, pour Kant, le système critique n'était nul autre que ce système qui devait culminer dans une doctrine de la liberté. Or, si le criticisme est bien ce système de la liberté, alors son fondement, son principe premier doit nécessairement être celui de la liberté du Moi puisque le Moi est le seul et véritable porteur de cette liberté. Et si cela est exact, alors la conception du Moi comme étant cet être qui, en se posant, fonde la norme de ses représentations et de ses jugements doit être le fondement de ce système. C'est une telle conception qui doit être au fondement du système et non celle d'un sujet qui, du moins, dans la description qu'en donne Kant, n'est que partiellement autonome et n'est que partiellement libre car il subit, pour ainsi dire, des représentations dont il ne connaît ni la cause ni l'origine.

En somme, ces tentatives de refondation du système de l'idéalisme transcendantal qui seront entreprises, d'abord par Reinhold et ensuite par Fichte, auront pour conséquence de transformer profondément la lettre du kantisme. En s'employant, au nom de l'esprit du système kantien, à répondre aux critiques de Jacobi et de Schulze, Reinhold et Fichte seront nécessairement entraînés à modifier plusieurs éléments clés du système critique. Or, peu à peu, cette entreprise de refondation va, elle aussi, se transformer et se modifier. Sous l'impulsion du jeune Schelling — qui, pendant un certain temps, avait suivi la voie empruntée par Fichte — et sous celle de Hölderlin, cette entreprise va progressivement se transformer et prendre un tout autre sens. Il ne s'agira plus, désormais, de trouver le principe premier qui est au fondement du système et à partir duquel sont dérivées ses parties, mais il s'agira plutôt de s'enquérir de l'unité qui est nécessairement présumée par l'ensemble des dualismes kantien. Ce qui veut dire que ces dualismes ne seront plus considérés comme les résultats dont il s'agissait de mettre à jour les prémisses, mais ils seront maintenant vus comme des difficultés, des signes qui témoignent d'un problème fondamental qui semble affecter tout le système de

Kant. Pour Schelling, Hölderlin et Hegel, qui viendra se joindre à eux, les difficultés qui avaient été identifiées par Jacobi et par Schulze et qui avaient motivé Reinhold et Fichte à apporter des modifications importantes à la lettre du kantisme, étaient des problèmes beaucoup plus graves qu'ils ne semblaient l'être au départ. À leurs yeux, les objections de Jacobi, les critiques de Schulze, les tentatives plus ou moins fructueuses de Reinhold et les transformations qui avaient été apportées par la *Doctrine de la science* de Fichte, étaient autant d'indices qui révélaient des difficultés qui semblaient miner la totalité du système de l'idéalisme transcendantal.

Bien évidemment, une telle réorientation, qui incitera ces trois penseurs à s'enquérir de l'unité que présupposent les dualismes kantien, impliquera une toute autre appréciation de la philosophie critique. Elle se développera à partir d'un tout autre diagnostic, d'une compréhension passablement différente de ce que l'on peut appeler le sens ou la signification qui doit être assigné à la critique kantienne de la métaphysique. Pour ces auteurs, la *Critique de la raison pure* est cet ouvrage dans lequel ont été présentées les insuffisances, les erreurs, les illusions et les apories de cette science qu'on nomme métaphysique. Les chapitres de la dialectique transcendantale consacrés aux antinomies et aux paralogismes de la raison pure ont exposé et démasqué les erreurs et les inconséquences qui sont à la source des conflits, des antagonismes et des litiges insolubles qui ont marqué l'histoire de la métaphysique, l'histoire de cette science qui a été inaugurée et institutionnalisée par Platon et Aristote. Selon eux, la *Critique de la raison pure* est pour ainsi dire ce lieu où apparaît, comme dans un concentré, l'histoire des erreurs et des illusions de cette science qui, depuis son inauguration, a marqué et déterminé les développements du monde occidental jusqu'à aujourd'hui. Elle est cet ouvrage qui expose et qui, en quelque sorte, raconte l'histoire des antagonismes, des conflits, l'histoire des litiges et, finalement, celle des impasses et des apories de la métaphysique. Et ce sont, bien sûr, ces impasses et ces apories qui ont incité Kant à écrire cette «critique» de la métaphysique et à envisager les termes à partir desquels il devait être possible de penser une autre «métaphysique», une autre philosophie qui serait celle dont le monde moderne aurait besoin.

Mais, en présentant cette histoire, en dépliant, pour ainsi dire, l'histoire de cette science, la *Critique de la raison pure* va nécessairement employer et utiliser les mots, le vocabulaire et les concepts par lesquels cette science s'est formée et s'est constituée. Autrement dit, Kant va forcément écrire et raconter l'histoire des impasses et des apories de la métaphysique avec le même vocabulaire et les mêmes concepts qui ont engendré et produit ces apories. Bien entendu, ceci n'est pas une inconséquence de sa part puisqu'il ne dispose pas d'autres mots et d'autres concepts pour raconter cette histoire; il n'existe pas une autre conceptualité que celle de la métaphysique pour raconter l'histoire de la métaphysique. Toutefois, en présentant et en développant ce qu'il estimait être la «solution» à cette impasse de la métaphysique, en exposant son système de l'idéalisme transcendantal, Kant va réutiliser et réemployer les mêmes concepts, les mêmes oppositions conceptuelles qui ont contribué à façonner cette science qu'on appelle métaphysique. Et encore une fois, ceci n'est pas une inconséquence car il n'a pas d'autres concepts à sa disposition. Néanmoins, il reste qu'en reprenant ces oppositions, Kant va nécessairement aboutir à une «solution» qui, à leurs yeux, n'en sera pas une. Le système de l'idéalisme transcendantal ne sera pas ce système qui permet de résoudre les impasses et les apories de la métaphysique, mais il sera, en réalité, ce système qui reproduit, en quelque sorte, à la puissance deux, les erreurs et les illusions, les antinomies et les paralogismes, les conflits et les litiges qui étaient ceux de la métaphysique dite traditionnelle.

C'est désormais en ces termes que se posera le problème de la refondation du système de la raison humaine. Pour Schelling, Hölderlin et Hegel, il s'agira maintenant d'envisager, à partir des résultats de la critique kantienne de la métaphysique — car, pour eux, la *Critique de la raison pure* a bel et bien démasqué les erreurs et les illusions de la métaphysique — les termes d'une solution qui serait en mesure d'éviter de reproduire les dualismes et les oppositions de la métaphysique et du kantisme. Or, pour ces penseurs, la philosophie de Kant contenait, en réalité, la solution à ses propres apories. Et cette solution, estimeront-ils, apparaîtra, éclatera, pour ainsi dire, au grand jour dans ce troisième volet qui est censé venir compléter le système kantien et qui est, bien sûr, la *Critique de la faculté de juger*. Selon eux, cette troisième critique recelait

bel et bien les termes à partir desquels il semblait devenir possible d'envisager une solution à ces problèmes. Elle semblait fournir les concepts qui permettraient, éventuellement, de repenser l'unité du système de la philosophie, l'unité du système de la raison. Et à leurs yeux, telle était l'unique façon de poursuivre et de prolonger l'héritage du kantisme.

Comme on le sait, dans sa *Critique de la faculté de juger*, Kant se proposait un double objectif. Il s'agissait, d'une part, d'assurer l'autonomie et la légitimité philosophique de ce jugement qu'il appelait réfléchissant et qui, selon lui, contenait un volet esthétique, qui portait sur l'appréciation de la beauté, et un autre qui concernait l'appréciation des fins de la nature. Par ailleurs, le deuxième objectif que poursuivait Kant était, bien entendu, d'ordre systématique. Selon lui, le jugement réfléchissant — esthétique et téléologique — était ce jugement qui devait compléter l'unité du système. Dans cet ouvrage, il entendait démontrer que le jugement réfléchissant était ce jugement qui permettait de faire le lien ou le «passage»<sup>16</sup> entre le jugement déterminant théorique et le jugement déterminant pratique. Il était cette instance qui permettait de relier la raison théorique et la raison pratique, l'entendement et la raison, l'intuition et le concept, la nécessité et la liberté de même que l'ensemble des dualismes qui structurent le système critique. Or, pour Schelling, Hölderlin et Hegel, pour ces jeunes idéalistes, ce deuxième objectif se révéla un échec. Selon eux, la solution proprement kantienne visant à compléter et unifier le système critique était intenable. Et cet échec, estimaient-ils, n'était pas seulement celui de la troisième critique, mais il était l'échec qui venait révéler la fausseté de l'ensemble des distinctions et des dualismes sur lesquels était fondé le système critique. En somme, l'échec de la *Critique de la faculté de juger* était l'échec du système kantien dans sa totalité.

Toutefois, ils jugèrent, en même temps, que cette troisième critique contenait les principaux éléments à partir desquels devait être pensée à nouveaux frais une véritable unité de la raison. Ils estimèrent que cet ouvrage contenait en lui-même les concepts

<sup>16</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 176.

permettant de penser le «dépassement» de l'ensemble des distinctions et des dualismes sur lesquels était fondé le système. En d'autres termes, ils jugèrent tous que la *Critique de la faculté de juger* permettait de faire apparaître les prémisses d'une véritable philosophie de la réconciliation. Selon eux, les principaux concepts de cet ouvrage qui sont les concepts de jugement réfléchissant, de génie, de sublimité, de *sensus communis*, d'imagination productive, d'idée esthétique, de finalité de la nature, d'entendement intuitif ou d'intuition intellectuelle et auquel il faut rajouter celui de *Bildungstrieb* que Kant avait emprunté à Blumenbach, représentaient ces éléments essentiels à partir desquels il devenait possible de penser cette philosophie de la réconciliation, cette unité de la raison qui, selon eux, sous-tendait nécessairement l'ensemble des dualismes du système kantien.

Ainsi, le jugement réfléchissant, ce jugement qui, dans la description qu'en donnait Kant, s'attachait à la légalité de la particularité sensible semblait fournir une alternative au jugement déterminant de la raison théorique et pratique. Il paraissait être l'expression de l'unité de la particularité et de l'universalité, de cette raison que ces auteurs en viendront à appeler spéculative. Ce jugement, estimaient-ils, devait être le fondement de ce nouveau système réunifié de la raison humaine. Le concept de génie, quant à lui, semblait incarner ce sujet qui, faisant usage de son imagination productive, était un homme véritablement libre, autonome et législateur et qui devait être le porteur du projet d'autonomie et d'émancipation auquel le monde moderne aspirait. Le concept de sublimité définissait les termes d'une expérience de l'altérité qui était absente dans les deux autres critiques de Kant. La sublimité, que Kant décrivait comme étant cette expérience de l'infiniment grand et de l'infiniment puissant, était cette expérience qui, pour ainsi dire, semblait réinscrire l'autre, l'infini et l'inconditionné dans le monde, dans le sensible. Le concept d'idée esthétique était l'expression de cette infinité dans l'immanence sensible et il semblait fournir une alternative aux Idées de la raison pratique kantienne. Par ailleurs, le concept de *sensus communis* semblait décrire cette communauté éthique et politique qui devait être l'assise de ce projet d'émancipation et qui faisait cruellement défaut dans la *Critique de la raison pure* et dans la *Critique de la raison pratique*. Ce concept paraissait être la solution au solipsisme qui, selon eux,

caractérisait le sujet théorique et pratique kantien. Dans ses grandes lignes, le *sensus communis* correspondait à ce que Hegel allait appeler la *Sittlichkeit* et qu'il décrira comme étant cette communauté de mœurs, de pratiques et de savoirs. Quant aux concepts d'entendement intuitif, de finalité de la nature et de *Bildungstrieb*, ils permettaient de penser les termes d'un autre rapport à la nature, un rapport qui serait véritablement celui du plaisir désintéressé pris à la connaissance. Ces concepts démontraient que la conception mécaniste de la nature qui était au fondement de la théorie kantienne de la connaissance était en réalité une conception qui avait pour but la maîtrise et la domination d'une nature considérée comme hostile. Du point de vue de l'appréciation finaliste de la nature, la conception mécaniste apparaissait comme étant motivée par un intérêt qui est celui de la domination et de l'asservissement en vue d'une fin qui est celle de l'utilité ou de la satisfaction des «besoins». Et pour Schelling, Hegel et Hölderlin, l'ensemble de ces concepts permettait d'envisager cette nouvelle philosophie qui serait le fondement du système réunifié de la raison humaine.

Or, selon nous, c'est précisément à ce projet qu'est liée cette interrogation sur la Grèce et sur sa tragédie. À nos yeux, en effet, c'est à cette tentative de «dépassement» du kantisme à partir des résultats de la troisième *Critique* qu'est lié ce questionnement sur la tragédie grecque qui sera entrepris par le jeune Schelling, par Hölderlin et par Hegel. Et bien évidemment, la question se pose ici aussi de savoir pourquoi? Quelles sont les raisons, quels sont les motifs qui vont les inciter, pour ainsi dire, à se déplacer sur ce terrain? Pourquoi estimeront-ils devoir entreprendre cette tâche d'une réunification de la raison, à penser les termes d'une philosophie de la réconciliation à partir d'une interrogation sur la Grèce et sur la tragédie antique?

Ainsi — et comme nous l'avons déjà mentionné — Kant considérait que la *Critique de la faculté de juger* venait compléter le système de la philosophie critique. Avec ce troisième volet, le système des fondements de la raison humaine était désormais achevé et il était le système qui devait être en mesure de faire droit au projet d'autonomie, de liberté et d'émancipation qui, dans les tourments de la Révolution française, semblait vouloir se matérialiser. Pour Schelling, Hegel et Hölderlin, mais

aussi pour nombre de philosophes, le système kantien est effectivement le système qui représente ou qui, pourrait-on dire, reflète comme dans un miroir le système de la raison moderne. En employant la terminologie qui sera celle du sociologue Max Weber, l'Occident moderne est le résultat d'un processus de «désenchantement du monde». Il est l'aboutissement d'un processus historique que Weber décrira comme étant celui d'une «rationalisation» et qui visera à substituer à ce que l'on pourrait appeler les normes «substantielles» de la religion chrétienne et de la métaphysique pré-moderne, une rationalité formelle, une rationalité qui cherche à fonder sa légitimité à partir d'elle-même, à partir des capacités cognitives de la subjectivité humaine. Selon les termes qui seront ceux de Hegel dans ses premières publications, l'Occident moderne est ce monde qui vit et qui fait l'expérience de la mort de Dieu<sup>17</sup>. Pour Weber, mais aussi pour Schelling, Hegel, Hölderlin et plusieurs philosophes et sociologues, c'est un tel processus historique qui caractérise la modernité occidentale et qui mènera à ce projet dont la philosophie de Kant se fera le porte-parole et qui est celui d'une tentative de fondation de la raison par elle-même.

Pour l'ensemble de ces penseurs, le système de Kant, ce système divisé en trois volets est l'expression philosophique de ce que les sociologues appellent le réseau différencié de la raison moderne, rendu possible par le processus de désenchantement du monde. Comme le soulignera Jürgen Habermas, la tripartition du système kantien — en raison théorique, raison pratique et rationalité esthétique — est l'expression philosophique de ce qui trouvera sa concrétisation institutionnelle dans les sciences modernes, d'une part, dans l'art autonome et la critique d'art, d'autre part, et, enfin dans la constitution des formes modernes du droit distinguées des questions relatives à la moralité. Pour Habermas, mais aussi pour nombre de philosophes, la différenciation formelle des sphères de rationalité représente «la conquête du rationalisme moderne»<sup>18</sup>. Pour lui, mais également pour la philosophie néo-kantienne, pour le courant épistémologique et pour l'ensemble de la tradition analytique anglo-américaine, cette différenciation est un acquis définitif de la modernité; elle constitue la victoire et le

<sup>17</sup> G. W. F. Hegel, *Glauben und Wissen*, in *Gesammelte Werke*, Herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 4, Hamburg, Felix Meiner, 1961. pp. 315-414.

<sup>18</sup> J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1988, p. 23.

progrès des Lumières, de l'*Aufklärung* moderne. Pour eux, elle est la conquête qui marque l'autonomie et l'émancipation des différentes sphères de rationalité qui sont désormais libres de se développer selon leur logique propre. Et à leurs yeux, vouloir remettre en question cette distinction équivaudrait à une rechute dans l'irrationalisme, à une sorte de régression vers une «rationalité» de type pré-moderne. En revanche, pour Schelling, Hegel, Hölderlin, de même que pour Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, Gadamer, Adorno, Benjamin, Derrida et l'ensemble de la tradition dite européenne, cette différenciation formelle des sphères de rationalité constitue plutôt le problème de la modernité. Elle est peut-être un gain, mais elle est aussi et surtout une perte.

Pour Hegel, ce réseau différencié de la raison moderne qui trouve son expression philosophique dans le système de Kant est le problème fondamental de la modernité. Cette différenciation est l'expression de ce qu'il appellera les «scissions» de la raison et ces scissions sont, à ses yeux, le signe, le symptôme d'une déformation de la raison<sup>19</sup>. Pour lui, mais aussi pour Schelling et Hölderlin cette différenciation formelle des sphères de rationalité équivaut à une déformation de la raison et cette déformation apparaît, pourrait-on dire, dans la «lettre» et dans les «résultats» du système kantien. Selon eux, les résultats du système philosophique de Kant ne sont pas l'expression du système de la raison devant porter et soutenir le projet d'autonomie et de liberté, mais ils sont plutôt l'expression d'un système de l'hétéronomie et de la contrainte. La raison kantienne, le sujet de la raison kantienne est, sans doute, un être formellement libre et autonome, mais il est, en réalité, un homme contraint, asservi et qui subit ce que l'on pourrait appeler, de façon tout à fait paradoxale, sa propre hétéronomie. Le système kantien est le système de «l'auto-déformation» de la raison; il est le système de «l'hétéronomisation» et de l'asservissement de la raison par elle-même.

Or, on l'a dit, pour eux, le système philosophique de Kant contient en lui-même la solution à ses propres déformations. Cette solution sera exposée et présentée dans la *Critique de la faculté de juger*. À leurs yeux, les principaux concepts de cet ouvrage

---

<sup>19</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, Herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 4, Hamburg, Felix Meiner, 1961, pp. 3-92.



devaient assurer les fondements du système réformé et réunifié de la raison humaine à partir duquel devait pouvoir se réaliser le projet véhiculé par les idéaux des Lumières. Toutefois — et telle est l'ampleur du problème auquel faisaient face ces jeunes idéalistes —, ces concepts qui devaient porter ce projet politique se retrouvaient dans un ouvrage qui était consacré à un type d'expérience et à un type de jugement qui, dans le monde moderne, sont qualifiés d'esthétiques et de téléologiques. Ils apparaissent dans un traité qui ne portait ni sur l'éthique, ni sur la politique, mais qui visait plutôt à rendre compte de notre expérience de la beauté et de la nature. De plus, ces jugements que nous portons sur nos expériences de la beauté et des fins de la nature ont certes leur autonomie et leur légitimité philosophique dans le système de Kant; ils ont leurs propres règles, leurs propres normes et leur propre principe *a priori*, mais ils n'ont aucun domaine de législation propre. Pour Kant, seuls les jugements déterminants, théoriques et pratiques, ont un domaine de législation qui leur est propre et ils sont les seuls, par conséquent, à avoir un contenu doctrinal. Ce qui veut donc dire que l'autonomie et la légitimité philosophique de ces deux types de jugement dits réfléchissants furent, en réalité, gagnées au prix de leur expulsion en dehors des domaines de la vérité théorique et de la vérité pratique. Dans le monde moderne, nos expériences de la beauté et de la finalité de la nature ne nous disent plus aucune vérité, ni théorique ni pratique. Dans ce monde, les jugements que nous portons sur ces expériences sont considérés comme l'expression d'un sentiment de plaisir qui, bien qu'il possède ses propres règles et ses propres normes, ne nous instruit en rien sur nos rapports théoriques et pratiques au monde. Autrement dit, les déformations de la raison moderne sont d'une ampleur telle que les concepts qui devaient pouvoir assurer les fondements du système de la raison humaine et qui devaient ainsi permettre que se réalise son projet politique se retrouvent dans une sphère de l'activité humaine qui a été expulsée et repoussée hors des domaines de la vérité théorique et pratique.

C'est ce constat qui vient appuyer ce diagnostic selon lequel la différenciation moderne des sphères de rationalité constitue le problème fondamental de la modernité. Cet «état de fait» fut explicitement reconnu dans le *Plus ancien programme de l'idéalisme allemand*, dans ce texte rédigé vers 1796 et qui fut tantôt attribué à la plume

de Hegel, tantôt à celle de Schelling et parfois à celle de Hölderlin, où il est dit que «l'acte suprême de la raison est un acte esthétique»<sup>20</sup>. Dans ce texte, il est affirmé que l'art, que cette activité que le monde moderne qualifiait désormais d'esthétique était, en réalité, l'activité de la raison elle-même. À peine quelques années plus tard, Schelling renchérit sur ce propos en affirmant dans les dernières pages de son *Système de l'idéalisme transcendantal* que «l'art est le seul *organon* véritable et éternel de la philosophie»<sup>21</sup>. Selon ces deux textes, l'art est l'expression et la vie de la raison et c'est la tâche de la raison réformée de retrouver cette vérité qui a été perdue. Pour ces penseurs, cette tâche était désormais celle qui consistait à trouver ou plutôt à retrouver les termes d'une conceptualité qui permettrait de faire droit à cette expérience et à ce jugement qui, en étant refoulés dans ce domaine qu'on appelait esthétique, avaient été amputés de leurs capacités à exprimer et à dire la vérité. À leurs yeux, la philosophie devait donc retrouver la vérité de cette expérience et de ce jugement et elle devait mettre à jour les concepts permettant de le faire. Cette expérience, ils l'appelleront dorénavant l'expérience spéculative. La philosophie devait faire apparaître les concepts qui seraient en mesure de penser cette expérience qui n'était, en fait, nulle autre que l'expérience de l'unité de la raison, de l'unité de l'ensemble des dualismes et des dichotomies de la raison moderne, de cette raison qui avait été exposée dans le système philosophique de Kant et qui avait trouvé sa concrétisation dans l'ensemble des institutions — politiques, religieuses, sociales, artistiques et scientifiques — par lesquelles ce monde se

<sup>20</sup> Depuis sa découverte par Franz Rosenzweig, en 1917, ce texte, on le sait, a fait couler beaucoup d'encre. Écrit de la main de Hegel, ce texte — sans titre et sans date — fut pourtant tout de suite attribué à Schelling par Rosenzweig, qui lui donna également son titre. Cette attribution fut, bien sûr, contestée. Certains estimèrent qu'il avait dû plutôt être l'œuvre de Hölderlin et qu'il avait été recopié par Hegel. Toutefois, cette attribution, de même que celle qui accordait la paternité de ce texte à Schelling, fut également remise en question par Otto Pöggeler qui, à la fin des années soixante, rédigea un essai dans lequel il s'employa à démontrer que *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand* avait bien été rédigé par Hegel. En défendant sa thèse, Pöggeler soutint aussi que ce texte n'avait pas été écrit en 1796, comme il était jusqu'alors coutume de le croire, mais qu'il avait plutôt été écrit l'année suivante en 1797. Quoi qu'il en soit, il reste que, jusqu'à aujourd'hui, il n'y a pas d'étude qui ait réussi à démontrer hors de tout doute qui, de Schelling, de Hegel ou de Hölderlin, était véritablement l'auteur de cet écrit programmatique — si tant est qu'il doive y en avoir qu'un — et quelle fut l'année exacte de sa rédaction. À ce propos, voir, *Mythologie der Vernunft, Hegels «ältestes Systemprogramm» des deutschen Idealismus*, C. Jamme und H. Schneider (Hrsg.), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984. À notre connaissance, le dernier essai qui a tenté de faire le point sur l'ensemble des débats qui, depuis près d'un siècle maintenant, ont porté sur ce texte est celui d'Olivier Depré. Voir O. Depré, «Le plus vieux programme de système de l'idéalisme allemand», in *Revue philosophique de Louvain*, 88, 1990, pp. 81-103.

<sup>21</sup> F. W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 3 Stuttgart, Cotta, Verlag, 1858, p. 628.

comprenait lui-même. Pour Schelling, Hegel et Hölderlin, seule une telle conception spéculative de la raison pouvait être en mesure de réunifier le système de la raison moderne à partir duquel devait être envisagée la réforme de ses institutions permettant ainsi que se réalise le projet de l'autonomie et de l'émancipation politique. Cette nouvelle conceptualité, cette nouvelle pensée, ils la nommeront la pensée de l'Absolu, la pensée de l'unité retrouvée des oppositions de la raison moderne. Ce qui signifiera donc que la philosophie, que cette science qui aura pour tâche d'exposer ce système de la raison humaine réunifiée, ne sera plus le système de l'idéalisme critique, mais elle sera le système de l'idéalisme absolu ou le système de l'idéalisme spéculatif. Cette philosophie s'emploiera maintenant à présenter les conditions de possibilité de la réunification et de la réconciliation de la raison. Elle tentera de démontrer comment la raison humaine peut et doit retrouver sa propre unité, cette unité qu'elle avait perdue dans le long processus qui, depuis l'inauguration et l'institutionnalisation de la métaphysique par Platon et Aristote, avait conduit à la crise du monde moderne, à la crise de cette métaphysique, à cette crise qui était, d'ailleurs, l'objet principal du propos de Kant dans la *Critique de la raison pure*.

Or, c'était déjà à ce problème et à cette tâche qu'étaient consacrées les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* dans lesquelles Schelling avait été conduit à s'interroger sur la Grèce et sur la tragédie grecque. Ce texte était l'œuvre d'un jeune penseur qui était à peine âgé de vingt ans et qui venait tout juste de terminer ses études au séminaire de théologie de Tübingen, là où il avait fait la rencontre de Hegel et de Hölderlin qui étaient de cinq ans ses aînés. En fait, ces *Lettres* étaient déjà la troisième publication de Schelling. Elles avaient été précédées de deux textes dont l'un fut intitulé *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* et l'autre *Vom Ich als Prinzip oder Über die Unbedingtheit im menschlichen Wissen* et qui furent, tous deux, publiés en 1794. Dès son tout premier texte, Schelling avait pris résolument la défense de la philosophie critique de Kant et il avait entrepris de répondre aux objections de Jacobi et de Schulze qui avaient mis en demeure le criticisme de fournir la preuve de la solidité et de la légitimité des fondements de son système philosophique. S'appuyant sur les toutes premières esquisses de la *Doctrine de la science* que Fichte avaient

rendues publiques lors de son entrée en fonction à l'Université de Iéna, le jeune Schelling tenta de démontrer que la philosophie critique était bel et bien fondée sur des principes solides et absolument certains. Jacobi et Schulze avaient certes eu raison de mettre en demeure les défenseurs de cette philosophie d'en faire la preuve, puisque Kant lui-même ne l'avait pas fait, mais pour ce jeune penseur, il ne faisait aucun doute que la reformulation du criticisme que Fichte venait d'entreprendre devait être en mesure de remédier à ces insuffisances. Pour ce jeune philosophe qui en était au tout début de sa carrière intellectuelle, la *Wissenschaftlehre* avait montré la voie qui devait être empruntée afin que la philosophie critique puisse, très bientôt, faire la démonstration de la solidité de ses fondements et qu'elle soit ainsi en mesure de répondre à toutes les objections sceptiques.

Dans les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, il s'employa à poursuivre et à prolonger cette tâche. Il entreprit de convaincre son ami et interlocuteur fictif de la supériorité du kantisme sur la philosophie dite dogmatique et dont le représentant le plus éminent, selon lui, avait été Spinoza<sup>22</sup>. Dès la première lettre, Schelling donne raison à son interlocuteur en lui faisant dire qu'il vaut mieux combattre pour sa liberté que de se soumettre «au calme abandon [...] dans les bras du monde»<sup>23</sup>. Autrement dit, il fait dire à son interlocuteur qu'il est préférable de lutter pour sa liberté, quitte à en périr, que de s'incliner devant la nécessité et de se résigner à vivre sous la contrainte. C'est cette préférence, selon Schelling, qui fonde la supériorité du criticisme sur le dogmatisme. La philosophie critique est une philosophie de la liberté tandis que le dogmatisme en est une de la nécessité. Ceci veut donc dire que cette supériorité devra

---

<sup>22</sup> Comme on le sait Spinoza — dont le nom, jusqu'alors, était synonyme d'athéisme et la doctrine identifiée au panthéisme — connut une véritable renaissance en Allemagne vers la fin du dix-huitième siècle. Cette renaissance est directement liée à ce qui fut appelé «la querelle du panthéisme». C'est Jacobi qui est à l'origine de cette querelle lorsqu'il rendit public le contenu des conversations qu'il avait eues avec Lessing et au cours desquelles ce dernier lui aurait avoué être spinoziste. Peu à peu, cette querelle entraîna dans son sillage plusieurs penseurs de l'époque dont Mendelssohn, Goethe, Herder et Hamann. En lui-même, le *Pantheismusstreit* constitue un chapitre de la pensée allemande à la fin du dix-huitième siècle. À ce propos, voir P.-H. Tavoillot, *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la «querelle du panthéisme» (1780-1789)*, Paris, Cerf, 1995. Aussi, F. C. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987; J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

<sup>23</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über dogmatismus und Kritizismus*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. I, Stuttgart, Cotta Verlag, 1858, p. 284.

être établie sur le terrain de la raison pratique et non sur celui de la raison théorique. Comme l'avait d'ailleurs démontré Kant dans la *Critique de la raison pure*, la liberté n'est pas un objet théorique, mais elle est bien un objet qui relève de l'usage pratique de notre raison. Et c'est aussi ce qui avait incité Fichte à radicaliser le primat kantien de la raison pratique et à entreprendre la refondation du criticisme à partir d'un Moi agissant qui, en se posant, fonde la norme de tous ses discours, théoriques et pratiques. En somme, pour le jeune Schelling, il était clair que la raison pratique était le lieu où devait être «tranché le nœud gordien» du litige entre le dogmatisme et le criticisme.

Or, en poursuivant son propos et en relatant les discussions qu'il avait eues avec son interlocuteur, il va tenter de démontrer que, même en se déplaçant sur le terrain de la raison pratique, il s'avère, en réalité, impossible de trancher définitivement ce litige. En d'autres mots, il va tenter de faire voir que la radicalisation du primat de la raison pratique ne constitue pas une preuve valable de la supériorité du criticisme puisqu'elle aura nécessairement et inévitablement pour conséquence de reproduire les dualismes, les oppositions et surtout les antinomies, ces mêmes antinomies qui avaient motivé Kant à rédiger sa critique de la raison pure et à formuler sa critique de la métaphysique dogmatique. La radicalisation du primat de la raison pratique, qui paraissait être la condition nécessaire à la refondation du kantisme, entraîne en réalité les mêmes difficultés, les mêmes problèmes que ceux qui avaient été identifiés par Kant dans le chapitre de la *Critique de la raison pure* consacré à la dialectique transcendantale. Pour Schelling, il semblait donc que la refondation du criticisme à partir du primat de la raison pratique — et telle était la critique qu'il formulait à mots couverts à l'endroit de Fichte dans l'avant-propos de ces *Lettres* — était «en train d'édifier avec les trophées du criticisme un nouveau système dogmatique»<sup>24</sup>. À ses yeux, cette refondation du système critique ne réglait en rien le litige entre le dogmatisme et le criticisme, mais elle n'était, en réalité, que l'élaboration systématique de la troisième antinomie de la dialectique transcendantale: elle aboutissait à l'antinomie entre un système de la liberté et un système de la nécessité et il était impossible de trancher en faveur de l'un ou de l'autre.

---

<sup>24</sup> *Op. cit.*, p. 283.

Tel était le résultat de l'enquête au terme de la neuvième lettre. Le déplacement sur le terrain de la raison pratique semblait être un échec et rien ne laissait croire qu'une solution paraissait possible. Or, Schelling va ouvrir la dixième lettre sur ce même geste rhétorique qui, dans la première lettre, l'avait conduit à mettre ses propres mots dans la bouche de son interlocuteur. Ainsi, il lui donnera raison en affirmant «qu'il reste encore un point à examiner»<sup>25</sup>. Et ce point est toujours celui du rapport existant entre la nécessité et notre liberté. Autrement dit, il reste à examiner une nouvelle fois cette troisième antinomie entre liberté et nécessité car il y a, à vrai dire, une troisième possibilité qui n'a pas encore été envisagée. Cette possibilité n'avait pu être examinée pour la simple et bonne raison qu'elle n'appartenait ni au dogmatisme ni au criticisme : une telle possibilité, disait-il, était «depuis longtemps disparue à la lumière de la raison»<sup>26</sup>. Toutefois, même si elle n'appartenait plus à la conceptualité philosophique, elle devait être maintenue, insistait-il, «grâce à l'art, et même grâce à ce qu'il y avait de plus sublime dans l'art»<sup>27</sup>. Cette possibilité sublime qui avait été exprimée dans l'art, soutenait Schelling, n'était nulle autre que la solution à cette antinomie et cette solution avait été exposée dans cet art par excellence qu'était la tragédie grecque. L'art tragique grec était cet art qui avait présenté sur une même scène ce qui allait devenir la troisième antinomie de la raison moderne et il avait également présenté la solution à cette antinomie. Pour Schelling, la tragédie grecque était la représentation de cette antinomie de la liberté et de la nécessité et elle était aussi l'exposition de la solution à cette même antinomie. Elle avait fourni la clé de la solution à cette antinomie qui allait être à la source des litiges et des apories de la métaphysique dite dogmatique de même qu'à l'origine des problèmes du système de l'idéalisme transcendantal dans sa reformulation fichtéenne. Kant avait certes eu l'insigne mérite d'avoir exposé cette antinomie, mais la tragédie grecque en avait, pour ainsi dire, déjà montré la solution plus de vingt siècles plus tôt. Et tels sont les termes de cette solution qu'il s'employa à expliquer à son interlocuteur dans le corps de la dixième lettre :

---

<sup>25</sup> *Op. cit.*, p. 336.

<sup>26</sup> *Ibidem.*

<sup>27</sup> *Ibidem.*

On s'est souvent interrogé pour savoir comment la raison grecque avait pu soutenir les contradictions de sa tragédie. Un mortel — destiné par la fatalité à devenir un criminel, luttant même *contre* un tel *fatum*, et pourtant effroyablement puni pour un crime qui était l'œuvre du destin! Le *fond* de cette contradiction, ce qui la rendait intolérable, reposait plus loin que là où on la cherchait, dans le conflit de la liberté humaine avec la puissance du monde objectif, dans ce conflit au cours duquel le mortel, si cette puissance est une surpuissance — (*un fatum*) —, doit *nécessairement* succomber, et cependant, parce qu'il ne succombait pas *sans combat*, être *puni* pour sa perte même. Le fait que le criminel, qui pourtant ne succombait qu'à la surpuissance du destin, fut *puni*, était encore une reconnaissance de la liberté humaine, un *hommage* auquel la liberté avait droit. La tragédie grecque honorait la liberté humaine en faisant *combattre* son héros contre la surpuissance du destin; pour ne pas outrepasser les limites de son art, il lui fallait le laisser *périr*; mais pour réparer aussi cet abaissement que l'art imposait de force à la liberté humaine, elle devait également le faire expier — même pour un crime perpétré par le destin (...) C'était une grande idée que de prendre sur soi volontairement le châtement même pour un crime *inévitabile*, afin de témoigner, jusque dans la perte de la liberté, de cette liberté même, et de succomber tout en proclamant sa libre volonté<sup>28</sup>.

Dans cette explication, il rappelait à son interlocuteur que les pièces tragiques avaient toujours été considérées comme des œuvres difficiles, qui posaient de redoutables problèmes de compréhension. Ces difficultés, lui disait-il, étaient attribuables aux contradictions manifestes qui se retrouvent dans ces œuvres. En fait, ces contradictions étaient tellement évidentes et insoutenables qu'il devait bien y avoir une explication et il était fort probable que cette explication ne résidait pas là où on avait toujours cru qu'elle se trouvait. En effet, comment pouvons-nous prendre plaisir à voir un homme effroyablement puni pour un crime qu'il avait, certes, commis, mais dont il n'était aucunement responsable? Comment les Grecs pouvaient-ils supporter de voir Œdipe ainsi puni pour des crimes qui étaient, bien sûr, horribles, mais dont il n'était manifestement pas responsable puisqu'il ignorait que celui qu'il avait tué était son père et qu'il ignorait également que celle qu'il avait épousée était sa mère?

Pour Schelling, l'explication à cette contradiction résidait dans le conflit, dans le combat ou dans la lutte du héros tragique contre son destin. Cette lutte était certes perdue d'avance — Œdipe savait qu'en s'enquérant de ses origines et de ses actes, il

---

<sup>28</sup> *Ibidem*.

découvrirait qu'il avait commis quelque chose de monstrueux —, mais c'est précisément parce qu'elle était perdue d'avance qu'elle pouvait être considérée comme une lutte pour la liberté. En d'autres mots, la solution à cette contradiction — la solution au fait que les Grecs prenaient plaisir à voir un homme périr de son destin — consistait en ceci que le combat du héros tragique était un combat pour la liberté. La lutte du héros était cette tentative sublime visant à affirmer et à concrétiser, dans la nécessité la plus implacable et la plus inéluctable, la liberté humaine. Telle était, selon Schelling, la raison du plaisir que les spectateurs grecs prenaient à la représentation tragique. Ces œuvres montraient, en quelque sorte, que la liberté humaine n'était pas qu'un vain mot, qu'elle n'était pas, pour ainsi dire, qu'un «objet transcendantal», mais qu'elle pouvait se matérialiser dans le combat et la lutte pour cette liberté. Et le combat du héros tragique était la démonstration exemplaire de cette liberté puisque sa lutte prenait place dans un contexte où il eût été tout à fait raisonnable de se résigner et de se soumettre à la puissance de la nécessité objective.

Pour le jeune Schelling, la mise en scène tragique du combat pour la liberté n'était rien d'autre que la représentation artistique de la sublimité telle qu'elle avait été analysée par Kant dans la *Critique de la faculté de juger*. Pour Kant, l'expérience de la sublimité était celle des limites de notre raison. En faisant l'expérience de l'infiniment grand et de l'infiniment puissant, nous sommes confrontés, disait-il, à ce qui résiste à notre imagination et à ce qui échappe à toute conceptualisation. Et c'était la raison pour laquelle il soutenait que cette expérience suscitait notre sentiment de respect et qu'elle nous enjoignait de quitter notre sensibilité pour nous tourner vers des idées supérieures qui relèvent de notre destination morale. Or, pour Schelling, l'expérience qui est présentée sur la scène tragique est tout à fait semblable à celle de la sublimité kantienne. Face à la surpuissance du destin, face à la monstruosité des crimes d'Œdipe et face à l'horreur de sa fin, le spectateur grec est nécessairement confronté à ce qui échappe au pouvoir de son imagination et il est forcément conduit à se tourner vers autre chose pour donner un sens et une signification à ce qu'on lui présente. Toutefois, il y a une différence cruciale entre cette expérience et celle de la sublimité kantienne. Chez Kant, l'expérience du sublime nous incite à évoquer des idées de la raison et à nous tourner



vers notre destination morale. Mais, dans la tragédie, l'expérience des limites de la raison n'est pas l'occasion d'évoquer des idées suprasensibles, mais elle est plutôt celle qui nous incite à nous tourner vers le combat que mène le héros pour faire valoir sa liberté. Ce combat n'est pas de nature suprasensible, mais il se déroule dans ce monde sensible et concret, s'il en est un, qui est celui de la vie et du destin du héros tragique. Ce combat démontre que la liberté n'est pas un objet rigoureusement distinct du domaine de la nécessité, mais qu'elle prend tout son sens dans le rapport, dans la lutte qu'elle engage avec le domaine de la nécessité objective. Autrement dit, le conflit du héros tragique montre que la liberté et la nécessité n'ont de sens que sur le fond de leur unité commune. Et si Kant avait été conduit à penser l'expérience du sublime comme étant celle qui nous enjoignait d'évoquer des idées suprasensibles, c'est parce qu'il avait, dès la *Critique de la raison pure*, fait une distinction rigoureuse et, à vrai dire illégitime, entre le domaine de la nécessité naturelle et celui de la liberté transcendantale<sup>29</sup>.

Selon Schelling, l'expérience du conflit tragique fait la démonstration que la distinction entre liberté et nécessité n'est possible que sur le fond de leur unité qui est toujours présupposée. Et si cela est exact, alors ceci veut dire que la tragédie grecque est l'expression de l'unité de tous les dualismes et de toutes les oppositions par lesquelles va se constituer la métaphysique à partir de Platon. La tragédie grecque, le conflit tragique grec sont la démonstration de l'unité spéculative des oppositions de la raison. Ils sont donc l'expression de cette vérité perdue qui était l'objet de ses recherches et de celles de ses amis Hegel et Hölderlin et qui devait permettre de résoudre les difficultés et les apories de la métaphysique. Autrement dit, la tragédie grecque était la représentation artistique de l'unité de la raison que ces penseurs avaient cru percevoir dans la *Critique de la faculté de juger*. Mais si cela était juste, alors cela voulait dire que cette époque en quelque sorte «immémoriale» que Kant avait évoquée dans son introduction à la *Critique de la faculté de juger* avait pour ainsi dire «existé» dans les tragédies. Dans ce passage, il était affirmé qu'il avait sans doute existé une époque lointaine où nous prenions plaisir à apprécier la nature, mais ce plaisir, soutenait Kant, avait depuis

---

<sup>29</sup> Pour une analyse plus détaillée de la théorie schellingienne de la tragédie, voir J.-F. Courtine, «Tragédie et sublimité. L'interprétation spéculative de *L'Œdipe Roi* au seuil de l'idéalisme allemand», in *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, pp. 75-111.

longtemps disparu et «il s'était mélangé progressivement à la simple connaissance pour ne plus être remarqué par la suite»<sup>30</sup>. En d'autres mots, ce passage évoque, à titre d'hypothèse, une époque où notre rapport au monde n'aurait pas été déterminé par les catégories de l'entendement et par l'ensemble des dualismes et des oppositions qui, pour Kant, étaient les conditions nécessaires de la possibilité de la connaissance. Or, pour Schelling, Hegel et Hölderlin, cette époque n'était pas «qu'une vue de l'esprit» ou une simple hypothèse heuristique permettant de penser l'origine des catégories, mais elle était une époque qui, à tout le moins, avait été exprimée comme une possibilité dans les tragédies. Les œuvres des poètes tragiques étaient ces documents qui témoignaient de l'existence de cette possibilité. Pour eux, mais aussi pour l'ensemble des penseurs qui, par la suite, vont s'intéresser à la Grèce et à sa tragédie, ces œuvres contenaient, pour ainsi dire, comme dans un précipité, l'histoire de la métaphysique et la solution aux apories de cette métaphysique. Elles avaient présenté les mêmes oppositions et les mêmes dualismes qui allaient être ceux de la métaphysique et elles avaient, en plus, exposé la vérité des oppositions, la solution à ces dualismes. Ce qui voulait donc dire que les œuvres des poètes tragiques et la *Critique de la faculté de juger* de Kant étaient les deux pôles historiques de la solution aux apories de la métaphysique occidentale. Tels sont, en somme, les motifs, les raisons qui vont inciter le jeune Schelling et ensuite nombre de philosophes allemands à s'engager sur la voie de ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie.

Comme on le sait, la poésie et la tragédie jouissaient d'une autorité incontestée au V<sup>e</sup> siècle avant Jésus-Christ. En fait, depuis Homère, depuis l'épopée homérique, la poésie était considérée par les Grecs comme étant ce type de discours qui leur apprenait quelque chose sur leur monde et qui les instruisait sur la façon dont ils devaient agir et se comporter dans ce monde. Ils estimaient que la poésie était ce discours qui permettait de les guider et de les orienter dans ce monde qu'ils considéraient comme étant opaque et difficilement compréhensible. Or, c'est cette autorité qui sera contestée par Socrate et Platon. Et c'est de la contestation de cette autorité que naîtra et que s'institutionnalisera

---

<sup>30</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich preußische Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 187.

peu à peu la *theoria* ou la philosophie, ce discours qui en viendra à être désigné sous le terme de métaphysique. Désormais, ce discours ne sera plus celui de l'unité des oppositions, de l'unité des contradictions, mais il sera plutôt ce discours fondé sur la distinction rigoureuse et étanche entre l'être et le non-être, entre l'être et le devenir, entre l'être et l'apparence, entre l'être et le devoir, entre l'éternel et le temporel, entre l'infini et le fini, entre l'universel et le particulier et entre le sujet et l'objet. Aussi sera-t-il ce discours qui concevra la vérité comme étant celle qui relève de l'éternel, de l'immuable, de l'infini et de l'universel. Ce moment marque la mort de la tragédie. Il est ce moment où la philosophie en vient à se substituer à la poésie et c'est désormais la *theoria* philosophique qui, progressivement, jouira de l'autorité qui avait été celle de la tragédie. C'est maintenant la conceptualité philosophique qui déterminera la façon dont nous comprenons notre monde et la façon dont nous agissons dans ce monde.

Toutefois — et telle est, selon nous, l'hypothèse qui sera au centre de l'ensemble de ce questionnement sur la tragédie qui prendra forme dans la philosophie allemande et européenne post-kantienne —, si la mort de la tragédie, si la contestation de l'autorité de la tragédie est ce moment qui marque la naissance et l'institutionnalisation de la philosophie, alors il est peut-être possible de supputer que la mort de la métaphysique, que la mort de ce discours, annoncée par la *Critique de la raison pure* et qui semble être effective dans la *Critique de la faculté de juger*, entraînera la renaissance de la tragédie, la renaissance et le retour d'un type de discours qui, dans son contenu, du moins, sera semblable à celui de la tragédie grecque. Bien entendu, c'est également cette hypothèse qui sera au centre de notre étude. Elle constituera, pour ainsi dire, le fil conducteur à partir duquel nous nous emploierons à élucider les termes de cette interrogation sur la tragédie grecque qui prendra forme dans la philosophie post-kantienne.

Cela dit, cette hypothèse autour de laquelle se développera ce questionnement dans la philosophie allemande s'accompagnera, comme on peut s'en douter, d'une autre interrogation qui, elle, portera sur ce que l'on pourrait appeler le procès qui avait été intenté par Platon contre la poésie tragique et qui avait abouti à la victoire de la *theoria* philosophique. En se questionnant sur les erreurs, sur les illusions et sur les apories qui

ont marqué l'histoire de la métaphysique et en envisageant la possibilité d'une solution qui serait celle d'un «retour» de la tragédie, d'une «reprise» du contenu ou de ce que l'on pourrait appeler «l'idée» du tragique, ces penseurs seront forcément amenés — implicitement ou explicitement — à revoir et réexaminer les termes de ce «différend entre la philosophie et l'art des poètes» qui, dans *La république* de Platon, est considéré comme clos et définitivement réglé<sup>31</sup>. Ils seront nécessairement conduits à parcourir à rebours l'histoire de cette métaphysique pour s'interroger sur les modalités de ce procès, sur son déroulement, son dénouement et sur ses conséquences puisqu'il est ce moment décisif de l'histoire de l'Occident à la suite duquel l'art et le discours poétique seront relégués et cantonnés à ce domaine qu'on appellera l'esthétique. Ce procès se déroula en deux temps : il fut d'abord marqué par la contestation de l'autorité du discours poétique et qui aboutit, dans le livre X de *La république*, à l'exclusion du poète tragique hors des murs de la cité; et il fut suivi d'un deuxième moment qui est celui du retour de l'exil, d'une réintégration du poète dans la cité maintenant fondée sur l'autorité de la *theoria*, sur ce discours consacré à la contemplation des Formes intelligibles et qui est désormais celui qui guidera et qui orientera la vie et l'agir des hommes. Ce deuxième moment est également envisagé dans le livre X de *La république*, mais c'est dans la *Poétique* d'Aristote qu'il est pour ainsi dire véritablement réalisé et accompli. C'est dans cet ouvrage que la philosophie peut, en quelque sorte, se permettre, sans craindre de voir son autorité remise en question, de réhabiliter l'art et le discours poétique et de reconsidérer leur apport à la vie de la cité.

Mais, pour Schelling, Hegel, Hölderlin et l'ensemble des penseurs qui s'interrogeront sur la tragédie grecque, *La poétique* d'Aristote sera plutôt ce moment dans l'histoire de la métaphysique où le différend entre l'art et la philosophie pénétrera dans la philosophie elle-même. Elle est, à leurs yeux, cet ouvrage paradoxal qui, en «réhabilitant» la poésie, révélera et fera apparaître les lourdes pertes qui ont été encourues par la victoire et l'hégémonie de la *theoria* philosophique. Ainsi, dans *La poétique*, Aristote s'en prit, tout d'abord, à la critique platonicienne de la *mimesis*, de

<sup>31</sup> Platon, *La république*, in *Œuvres complètes*, tr. fr., Paris, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950, X, 607b, p. 1222.

«l'imitation» ou de la «représentation» qui est le mode de production privilégié du discours poétique et de l'art en général. Platon, on le sait, considérait la *mimesis* comme un mode de production qui était nécessairement déficient et même doublement déficient puisqu'il n'avait, selon lui, aucun commerce avec les Formes ou les Idées. Contrairement à l'artisan qui, en s'employant à fabriquer un objet, se tourne vers ces Formes afin d'en reproduire un exemplaire possible, l'art et le discours poétique, disait-il dans le livre III de *La république*, ne montrent que tel ou tel objet qui a déjà été fabriqué par l'artisan ou par l'ouvrier. Autrement dit, si les artisans ne produisent que les apparences des Idées, les artistes ne reproduisent que les apparences des apparences, c'est-à-dire, donc qu'ils ne produisent, en réalité, que des simulacres. Et à ses yeux, ce sont ces insuffisances ontologiques et épistémologiques qui, pour ainsi dire, se transposaient telles quelles sur le plan pratique. En s'attachant à la particularité et à la singularité, les arts mimétiques se retrouvent dans l'impossibilité de s'élever à l'universel et au général et ils sont, par conséquent, incapables de faire apparaître les principes qui doivent être au fondement d'une cité dite juste et qui doivent orienter et guider la vie et l'agir des hommes. Pour Platon, telle était la raison pour laquelle les tragédies induisaient ses compatriotes en erreur: elles s'employaient à séduire les fonctions désirantes de leur âmes et elles ne leur montraient que des hommes en proie à des passions débridées, des hommes qui, ne sachant quels étaient les principes qui devaient guider leur agir, commettaient de graves erreurs de jugement, se transformaient en criminels monstrueux et subissaient, par le fait même, un destin horrible et malheureux. En contrepartie, la *theoria* philosophique permettait d'éviter ces dérives et ces excès. Elle promettait à ceux qui voulaient éduquer leur âme à la contemplation des Formes intelligibles d'acquérir un savoir qui, s'il ne pouvait les prémunir complètement contre les souffrances et les douleurs de la vie humaine, leur permettait toutefois de les réduire et de les atténuer grandement.

Pour Aristote, la vie philosophique était certes la vie par excellence, mais il n'en demeurait pas moins que celle des hommes n'était pas principalement vouée à la contemplation des Idées, mais elle consistait, d'abord et avant tout, à agir et à interagir avec ceux qui partagent leur monde. Et à ses yeux, c'était dans cette perspective qu'il

fallait apprécier les vertus pédagogiques des arts mimétiques. La *mimesis*, la représentation mimétique n'était pas cette production qui visait uniquement à charmer et à flatter les parties vulnérables de l'âme, mais elle était cette activité qui permettait aux hommes d'apprendre quelque chose sur leur monde et sur eux-mêmes. En imitant et en montrant des objets ou des hommes en train de vivre et d'agir, les artistes et les poètes instruisaient leurs semblables sur le monde dans lequel ils vivaient et sur les rapports qu'ils entretenaient avec leurs semblables. Et pour Aristote, ceci était tout particulièrement vrai de la tragédie puisqu'elle était cet art qui représentait et qui mettait en scène des hommes qui vivaient, qui agissaient et qui interagissaient entre eux. Les tragédies exposaient la vie de ces êtres finis et mortels que sont les hommes et, ce faisant, elles leur montraient que l'erreur, la faute et l'errance étaient forcément à l'horizon de tous leurs jugements et de toutes leurs décisions puisqu'ils vivent dans un monde qui est beaucoup plus vaste et plus complexe que celui qu'ils peuvent comprendre et concevoir. Elles montraient également que les rapports entre ces êtres finis et mortels étaient inévitablement conflictuels et litigieux, qu'ils pouvaient entraîner des excès et provoquer des passions démesurées et destructrices. Elles leur rappelaient aussi que le langage, qui était le véhicule de leurs actions, était forcément source de malentendus, de mésententes, que ce langage était polysémique, ambivalent, ambigu et porteur de frictions sémantiques. En d'autres mots, les poètes tragiques, selon Aristote, instruisaient les hommes sur la fragilité qui était inhérente à leur agir et sur les risques qu'ils encouraient lorsqu'ils entretenaient des rapports avec leurs semblables. Elles leur faisaient voir que la souffrance et la douleur de même que la déception et la colère étaient nécessairement liées à ces rapports. Et elles leur rappelaient que la mort était cette expérience ultime qui façonnait et qui déterminait la vie de tous les humains.

Mais, en les instruisant sur la fragilité de leur agir, elles leur apprenaient aussi qu'une vie exempte de tels risques était, en réalité, une vie asséchée et appauvrie. Elles leur démontraient que vouloir vivre sans risquer de se tromper ni de souffrir équivalait à vouloir mener une vie sans amitié et sans amour. Elles leur montraient qu'une vie soustraite à la douleur et à la souffrance est une vie sans les autres ou, à tout le moins, elle est une vie qui fait l'économie de l'empathie, de la pitié et de la solidarité. Pour

Aristote, les poètes tragiques rappelaient à leurs semblables que le désir d'une vie sans souffrance et sans douleur était, en fait, le désir de se soustraire à la condition humaine. Il était, en réalité, ce désir qui conduisait nécessairement et inévitablement à vouloir s'abstraire de la communauté et de la cité des hommes. Telle était, selon lui, la leçon que prodiguaient les pièces tragiques aux spectateurs athéniens et qu'il tenta de faire valoir contre la critique platonicienne de la *mimesis*. Bien évidemment, cette leçon était de nature essentiellement éthique et politique et c'était à l'élucidation de ce contenu qu'il consacra sa *Poétique*. L'ensemble des concepts qu'il s'employa à définir et à expliciter fut certes destiné à décrire les différents éléments des œuvres tragiques, mais il avait aussi pour fonction de faire apparaître ce contenu éthique et politique. Ainsi, les concepts de *mythos* et de *lexis* décrivaient certes la spécificité de l'intrigue et du style littéraire propres aux tragédies, mais ils faisaient également apparaître les ambiguïtés et les ambivalences du langage de l'agir, du langage qui est celui des affaires humaines. Les concepts d'*hamartia*, de même que ceux d'*agon*, de *dikè*, de *metabolè*, de *tuchè* et de destin (*moîra*) expliquaient, à la fois, le déroulement de l'action tragique et les risques qui sont inévitablement liés à la vie et à l'agir des hommes. Et enfin, l'ensemble des concepts qui étaient liés aux «passions», au *pathos*, notamment ceux de *mania*, d'*hybris* et, bien sûr, celui de *catharsis* décrivaient certes les émotions qui appartenaient à la représentation des pièces tragiques, mais ils montraient, en même temps, les émotions qui, inévitablement, déterminent et orientent l'agir et l'interaction des hommes entre eux.

Toutefois, en s'employant à faire une telle démonstration, la *Poétique* ne révélait pas seulement les insuffisances de la critique platonicienne de l'art mimétique, mais elle faisait, du même coup, apparaître les insuffisances de la *theoria* philosophique. En effet, si ce discours était celui qui devait assurer les fondements de la cité dite juste, et si cette cité était bien celle des hommes finis et mortels, alors la *theoria* aurait dû être en mesure de mettre à jour des concepts permettant de rendre compte de la vie et de l'agir des hommes finis et mortels. Elle aurait dû pouvoir définir des concepts qui guideraient et qui orienteraient la vie et l'agir de ces êtres finis et mortels que sont les hommes. Or, en définissant son discours comme étant celui qui est fondé sur l'idéal d'un être infini,

immortel, immuable et intemporel, la *theoria* se trouvait, bien sûr, dans l'impossibilité de mettre à jour de tels concepts. Elle se retrouvait dans l'incapacité de faire apparaître les concepts éthiques et politiques qui devaient être ceux dont les hommes finis et mortels avaient besoin. Ceci voulait donc dire que la *Poétique* d'Aristote, qui était cet ouvrage qui allait dorénavant définir les termes du discours philosophique sur l'art, c'est-à-dire du discours que la philosophie, maintenant assurée de son autorité, allait tenir sur l'art et qu'on viendra plus tard à qualifier d'esthétique, était ce même ouvrage qui révélait à la philosophie, à la *theoria* ses propres insuffisances, ses propres erreurs et ses propres illusions. Elle était cet ouvrage qui montrait à la philosophie que sa victoire et que son hégémonie avaient été conquises au prix de lourdes pertes : en fait, sa victoire ne signifiait pas seulement la perte de l'autorité du discours poétique et tragique, mais elle signifiait aussi et surtout la perte et la disparition du discours éthique et politique. Autrement dit, la victoire de la *theoria* annonçait en même temps la perte et la disparition du discours éthique et politique puisque le terrain sur lequel elle avait conquis sa victoire était, par définition, dans l'incapacité d'engendrer les concepts permettant de penser les termes d'un tel discours. Et pourtant, ce furent justement des motivations d'ordre éthique et politique qui avaient été à l'origine de la contestation de l'autorité de discours poétique par Socrate et Platon.

Dorénavant, l'éthique et la politique seront soumises à la *theoria* philosophique. Elles ne seront plus considérées comme étant ces pratiques et ces discours qui s'élaborent et qui s'expriment dans l'arène mouvante, fragile et risquée des affaires humaines, mais elles seront plutôt conçues comme étant l'application de la théorie au monde. Avec la victoire de la vie philosophique, les discours spécifiquement éthiques et politiques allaient se voir retirer tous leurs droits. Ils seront désormais intégrés à la théorie, absorbés par ce discours consacré à la contemplation des Formes intelligibles. Pour Schelling, Hegel, Hölderlin et l'ensemble des penseurs qui vont s'interroger sur la Grèce et sur sa tragédie, tel était le sens et la signification de cette victoire. Le triomphe de la vie contemplative, ce moment qui inaugure la métaphysique et dont les effets, selon eux, allaient ensuite s'étendre à la religion chrétienne, aux sciences modernes de même qu'à l'ensemble des formes d'organisations politiques, sociales, culturelles et



économiques qui ont marqué l'histoire du monde occidental, était ce moment qui, pour ainsi dire, annonçait, avant même qu'elle ait pu débiter, la mort de la vie éthique et politique. Certes, cette époque où les discours éthiques et politiques avaient eu droit de cité n'avait peut-être jamais existé. Mais les tragédies grecques, la critique platonicienne des arts mimétiques de même que la *Poétique* d'Aristote et la *Critique de la faculté de juger* de Kant semblaient indiquer que cette autonomie était bel et bien une possibilité. Elles montraient que la vie éthique et politique, que cette vie qu'Aristote allait appeler le *bios politikos*, était une possibilité réelle et que cette possibilité n'était, en fait, nulle autre que la possibilité promise par la philosophie elle-même.

Tels sont, selon nous, les principaux motifs qui vont présider à cette interrogation qui, à partir des *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* de Schelling, se développeront ensuite chez Hölderlin et chez Hegel pour se prolonger jusque dans la philosophie européenne plus récente. Un peu plus précisément, chacun de ces auteurs verra dans les tragédies une conception de l'agir et de l'interagir humains qui semble échapper aux insuffisances et aux difficultés de la conception moderne fondée sur la moralité et le droit, sur les oppositions qui en viendront à déterminer la compréhension moderne de l'agir moral et légal. De plus — et comme nous venons de le voir —, ils estimeront tous que les œuvres des poètes tragiques présentent une autre conception de la liberté, une liberté qui n'est pas celle du «libre arbitre», de la «liberté de choix» ou encore de la liberté transcendantale contre la nécessité empirique. Dans la tragédie, la liberté du héros est celle d'un combat, d'une lutte ou d'un conflit entre des forces antagonistes qui sont bel et bien réelles et concrètes, et ce combat se déroule dans l'immanence du monde effectif et actuel. D'autre part, tous ces auteurs verront également dans les tragédies la représentation d'une autre conception de l'homme, d'une conception de la vie et de l'existence humaine qui n'est pas celle d'un pécheur déchiré entre le bien et le mal et qui sera véhiculée par la religion chrétienne. Dans les œuvres des poètes tragiques, l'homme est décrit et montré comme un être «énigmatique» ; il est celui qui est *to deinon*, c'est-à-dire qu'il est un être qui est à la fois «étrange», «inquiétant», «monstrueux», «extraordinaire» et «merveilleux». Aussi seront-ils tous littéralement fascinés par ce vers de la célèbre ode chorale de l'*Antigone* de Sophocle

dans lequel il est dit que «nombreuses sont les merveilles de la nature, mais de toutes la plus grande des merveilles, c'est l'homme»<sup>32</sup>.

Par ailleurs, tous ces auteurs estimeront également que la conception tragique du destin contient des éléments permettant de s'interroger et de réfléchir sur le «destin» du monde moderne occidental, sur ce qu'est ce monde, sur ce qu'il est devenu et sur ce qu'il n'est plus. Pour eux, le monde moderne est cette époque qui est marquée par l'absence de destin; il est ce monde pour lequel le terme de «destin» a perdu tout son sens ou — pourrait-on dire, aussi — il est ce monde dont le destin est de ne plus en avoir. À leurs yeux, la modernité occidentale est ce monde qui vit une crise aiguë, une crise profonde qui n'a peut-être pas d'équivalent dans l'histoire de la civilisation occidentale. Ce monde semble marquer la fin d'une époque, voire même la fin d'une longue histoire; il paraît être à la croisée des chemins, il semble être à un moment charnière, et tout porte à croire qu'il est l'aube de quelque chose d'autre. Aussi est-ce ce qui fera dire à Hegel dans sa *Phénoménologie de l'esprit* «qu'il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période; l'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant; il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre transformation»<sup>33</sup>. Bien évidemment, cette réflexion sur l'époque, sur ce que l'on peut, peut-être, appeler le «destin» du monde moderne, conduira Hegel, mais aussi les autres auteurs qui s'intéresseront à la tragédie grecque, à lier cette interrogation à un questionnement portant sur l'histoire. Pour ces penseurs, ce questionnement sur la tragédie, sur le destin tragique en sera un qui portera en même temps sur l'histoire du monde occidental. La tragédie leur fournira en quelque sorte un «modèle» à partir duquel ils tenteront de comprendre et d'interpréter l'histoire de l'occident. Aussi en viendront-ils à concevoir cette histoire comme étant le déploiement d'un «destin tragique» qui commence en Grèce et qui semble être sur le point de s'achever, de se dénouer à cette époque que l'on appelle moderne.

<sup>32</sup> Sophocle, *Antigone*, in *Sophocle*, Paris, tr. fr. P. Masqueray, Les Belles Lettres, 1929, vers 332-334, p. 89.

<sup>33</sup> G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 20.

C'est donc autour de ces thèmes que s'articulera cette interrogation sur la tragédie grecque. À nos yeux, ce questionnement ne sera pas, comme il le fut parfois suggéré, motivé par une nostalgie envers la Grèce antique<sup>34</sup>. Il est certes indéniable que certains éléments pouvant être qualifiés de nostalgiques vont contribuer à définir les termes de cette interrogation. Toutefois, il nous semble que ce questionnement ne visera ni à restaurer un monde révolu ni à revendiquer la possibilité de réécrire des tragédies grecques. D'ailleurs, s'il y a une nostalgie qui alimentera cette interrogation, elle portera plutôt sur un monde ou plutôt sur la possibilité d'un monde qui aurait peut-être pu exister, mais qui ne s'est pas encore réalisé. Plus exactement, cette réflexion est un questionnement sur le passé afin de comprendre, de saisir et d'éclairer le présent. Elle est une interrogation sur le passé afin d'élucider les problèmes du présent et d'y trouver, peut-être, une solution. Et selon nous, cette interrogation qui se développera autour de la Grèce et de sa tragédie sera un questionnement qui porte sur ce que l'on peut appeler le «destin» de la politique. Il est un questionnement qui porte sur ce qu'était la politique, sur ce qu'elle est devenue et sur ce qu'elle est dans le monde moderne. Et en même temps, cette interrogation en est une qui, pour ainsi dire, est animée et portée par l'espoir qu'elle permettra de faire apparaître les concepts ou la conceptualité à partir de laquelle il deviendra possible d'engendrer les termes d'une «nouvelle» politique, d'un «nouveau» *bios politikos* qui permettra de résoudre la crise aiguë et profonde qui affecte le monde moderne occidental. Telle est la thèse que nous nous emploierons à développer dans le cours de cette étude.

Pour Schelling, Hegel, Hölderlin et l'ensemble des penseurs qui entreprendront cette interrogation, il s'agira de faire apparaître les concepts qui seront en mesure de mener ce projet à terme. En d'autres mots, il s'agira, pour eux, de retrouver cette vérité qui s'était jadis exprimée dans les œuvres des poètes tragiques, vérité qui, à leurs yeux, n'était rien d'autre que l'unité de la raison, l'unité des oppositions et des antinomies de la raison et qui permettrait que se réalise ce projet. Pour ces auteurs, seule une telle

---

<sup>34</sup> J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce antique à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967.

conception de la raison pourrait engendrer les concepts d'un véritable discours éthique et politique, de ce discours promis par la philosophie, mais qui, plus de deux mille ans plus tard, ne s'était toujours pas concrétisé. Elle est cette conception qui permettrait d'espérer que puisse enfin se matérialiser ce projet politique qui, dans le monde moderne, semble pour ainsi dire bloqué par la différenciation formelle des sphères de rationalité, par cette raison divisée, scindée et fondée sur le primat de l'infini sur le fini, de l'éternel sur le temporel, de l'universel sur le particulier, de ce que Kant appelait le jugement déterminant sur le jugement réfléchissant. En somme, cette conception devrait être celle qui permettrait d'envisager les termes d'un tout autre discours éthique et politique, d'un discours qui répondrait aux aspirations à l'émancipation et à la liberté, à ces aspirations qui, au moment où Schelling, Hölderlin et Hegel entreprendront ce questionnement, auront été exprimées par les idéaux des Lumières et par les bouleversements de la Révolution française.

Cela dit, ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie a, bien évidemment, provoqué de nombreux commentaires. Depuis sa première apparition dans les écrits du jeune Schelling jusque dans ses développements plus tardifs chez Heidegger, cette interrogation s'est enrichie de multiples interprétations et exégèses. En fait, cette littérature est devenue si abondante, si imposante et si complexe qu'il est depuis longtemps tout simplement impossible d'en avoir une vue d'ensemble. Les interprétations qui furent proposées tant par les hellénistes, que par les théoriciens de l'art et de la littérature et par les philosophes sont d'une diversité telle qu'il est difficile de dégager des thèmes et des enjeux qui leurs seraient communs. Néanmoins, s'il est un enjeu qui va déterminer et orienter l'ensemble de ces exégèses, c'est bien celui qui sera défini par ce que l'on peut appeler l'héritage et la postérité de la philosophie hégélienne de l'art et de la tragédie. Comme on le sait, la mort de Hegel en 1831 allait marquer le début d'un vaste mouvement de contestation de sa philosophie qui, peu à peu, était devenue le porte-étendard de ce qu'on allait appeler l'idéalisme allemand. Ces différents mouvements de contestation dont les représentants les plus illustres seront Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche et, plus près de nous, Heidegger, Gadamer,

Benjamin, Adorno, s'en prendront à différents aspects de la philosophie hégélienne<sup>35</sup>. Et un de ces aspects sera, bien sûr, celui de la philosophie de l'art et de la tragédie que Hegel avait exposé dans ses *Cours d'esthétique*. Tous ces penseurs, à l'exception de Marx, s'attaqueront directement à la thèse, devenue célèbre, autour de laquelle se développait ces *Vorlesungen über Ästhetik* et qui soutenait que l'art appartenait au passé. Certes, l'art et tout particulièrement la tragédie, affirmait Hegel, avait jadis été le lieu où s'exprimait la vérité, mais cette époque était celle de l'Antiquité grecque. À ses yeux, c'était désormais la philosophie, c'est-à-dire cette nouvelle philosophie qu'il qualifiait de spéculative qui devait être ce lieu. C'était cette nouvelle philosophie qui, ayant pris conscience des erreurs, des illusions et des apories de la métaphysique, se transformerait en un système de l'idéalisme spéculatif et qui serait, dorénavant, le lieu où s'exprimerait cette vérité qui, jadis, avait été présentée dans l'art et la tragédie.

Pour Nietzsche, Kierkegaard, Heidegger, de même que pour plusieurs philosophes qui vont s'intéresser à la tragédie grecque ou à l'art en général, le système de l'idéalisme spéculatif n'était, en réalité, rien d'autre que la répétition, sous une autre forme, de la subordination de l'art à la philosophie qui avait marqué l'inauguration et l'institutionnalisation de la métaphysique par Platon et Aristote. Il n'était pas cette philosophie qui avait exposé la solution aux apories de la métaphysique occidentale, mais il devait plutôt être considéré comme l'aboutissement, l'accomplissement de cette métaphysique et la thèse de «la mort de l'art» que Hegel avait développée dans les *Cours d'esthétique* en était, selon eux, la preuve et la confirmation. Bien évidemment, c'est cette thèse qui sera contestée dans les différentes interprétations de la tragédie grecque que proposeront Kierkegaard, Schopenhauer, Nietzsche, Heidegger et d'autres philosophes. Chacune d'elles s'emploiera, plus ou moins explicitement, à remettre en question cette thèse hégélienne et, ce faisant, c'est bien l'ensemble du système de l'idéalisme spéculatif ou de l'idéalisme absolu qu'ils contesteront. Aussi est-ce également cette thèse qui constituera, pour ainsi dire, l'arrière-fond à partir duquel seront formulés les multiples commentaires des hellénistes, des théoriciens de l'art et de

---

<sup>35</sup> Comme on le sait, ce mouvement de contestation se prolongera également en France. Il se poursuivra chez des penseurs comme Merleau-Ponty, Sartre, Bataille, Blanchot, Derrida, Deleuze, Lacan, Foucault et Lyotard.

la littérature et des philosophes et historiens de la philosophie qui, après Hegel, s'intéresseront à ces diverses lectures philosophiques de la tragédie grecque. Que ce soit à propos de la théorie schellingienne de la tragédie ou encore au sujet des interprétations proposées par Hölderlin, Nietzsche, Heidegger, Benjamin et d'autres penseurs, tous les commentateurs seront, d'une façon ou d'une autre, conduits à se confronter à l'interprétation proprement hégélienne de l'art tragique car, à l'instar de sa philosophie elle-même, elle était devenue la théorie dominante de la tragédie grecque.

Quoi qu'il en soit, il est paru récemment deux ouvrages qui ont tenté de rendre compte de l'ensemble de ce questionnement sur la tragédie dans la philosophie post-kantienne jusqu'à Heidegger. Le premier fut l'œuvre de Jacques Taminiaux, tandis que le second fut rédigé par Dennis J. Schmidt<sup>36</sup>. Partant tous les deux de la critique platonicienne de la tragédie et de sa réhabilitation dans la *Poétique* d'Aristote, ces auteurs se sont employés à expliciter les termes de cette interrogation germanique sur l'art tragique grec. Bien entendu, ils se sont, tous les deux, efforcés de mettre en évidence les enjeux éthiques et politiques qui sont au cœur de ce questionnement. Pour Taminiaux, ces différentes lectures allemandes de la tragédie révèlent certes d'importantes divergences, mais elles ont ceci en commun qu'elles considèrent les pièces des poètes tragiques moins comme des œuvres qui témoignent de la fragilité des affaires humaines que comme des documents de nature «ontologique»<sup>37</sup>. Et à ses yeux, de telles interprétations aboutissent nécessairement à un paradoxe : en concevant les tragédies comme des documents ontologiques, les philosophes allemands renversent la perspective platonicienne qui ne leur reconnaissait aucune dignité de cet ordre; mais, en leur assignant un tel statut, ils sont forcément conduits à perdre de vue leur contenu éthique et politique. Comme Platon, ils sont amenés à faire disparaître ce contenu dans la conceptualité philosophique et ontologique, dans cette conceptualité qui vise à penser l'être de l'étant. Autrement dit, si ces lectures germaniques s'employaient, contre Platon, à célébrer les tragédies, il reste, selon Taminiaux, qu'elles aboutissent aux

<sup>36</sup> J. Taminiaux, *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être et l'action*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995. D. J. Schmidt, *On Germans & Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington, Indiana University Press, 2001.

<sup>37</sup> J. Taminiaux, *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être et l'action*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, p. 5.

mêmes résultats que ceux qui furent exposés dans la *République*: elles sont incapables de faire droit à la spécificité de leur contenu éthique et politique. Elles réduisent ce contenu, qu'Aristote décrivait comme étant celui de la fragilité qui est inhérente au jugement et à la *praxis* des hommes, à celui de la production, de la *poiesis* de l'être. En somme, les philosophes allemands sont nécessairement conduits à définir la tragédie comme une «*poiesis* redoublée», comme «une mise-en-œuvre de l'être même»<sup>38</sup>. Et, d'après lui, c'est cette réduction de la *praxis* à la *poiesis* qui, pour ainsi dire, se manifeste dans les termes mêmes qui sont employés par ces philosophes pour rendre compte de la tragédie grecque. Que ce soit la philosophie de l'Identité schellingienne, ou celle de l'Esprit de Hegel, ou encore celle de la Volonté nietzschéenne, ou enfin celle de l'*Alètheia* de Heidegger, toutes, estime-t-il, participent à cette réduction de la *praxis* à la *poiesis*. À une exception près, insiste-t-il, qui est celle de Hölderlin. Pour lui, la compréhension hölderlinienne de la tragédie renoue avec l'héritage de la *Poétique* d'Aristote et elle semble faire signe vers une autre conception de la *praxis*, une conception qui ne serait pas dissoute dans le vocabulaire de l'être.

Comme il le mentionne lui-même, Taminioux appuie son propos sur les travaux de Hannah Arendt. Dans l'ensemble de ces ouvrages, cet auteur, qui fit ses études sous la direction de Heidegger, s'est intéressé tout particulièrement à ce que l'on pourrait appeler le destin de la pensée politique depuis les Grecs jusqu'à aujourd'hui. Et selon elle, il y a deux moments clés dans l'histoire de cette pensée : il y a, d'une part, celui de l'Antiquité grecque et, d'autre part, il y a l'époque moderne qui coïncide avec la Révolution française et l'apparition des philosophies post-kantiennes de l'histoire. À ses yeux, ces deux époques historiques sont, pour ainsi dire, déterminées par une logique tout à fait semblable. Si l'Antiquité grecque est bien ce moment qui assiste à la naissance de la pensée politique, elle est aussi cette époque qui a vu disparaître cette pensée dans la *theoria*, dans la contemplation philosophique. De même, le monde moderne marque la réapparition de la politique, mais elle disparaît de nouveau dans les philosophies de l'histoire. Selon Arendt, les philosophes post-kantiens — de Hegel à Heidegger — n'ont pas fait apparaître les termes d'une nouvelle pensée politique, d'un

---

<sup>38</sup> *Op. cit.*, p. 6.

nouveau discours éthique et politique, mais ils ont plutôt fait disparaître cette pensée dans leurs philosophies contemplatives de l'histoire<sup>39</sup>. C'est cette thèse qui est défendue par Taminiaux à propos des interprétations post-kantiennes de la tragédie grecque. Selon lui, la philosophie hégélienne de l'histoire de l'Esprit, la philosophie nietzschéenne de l'histoire du Nihilisme occidental ou encore celle de l'histoire de l'Être chez Heidegger sont autant de philosophies qui ont fait disparaître le contenu éthique et politique de la tragédie grecque dans la contemplation historique.

Cette thèse nous paraît, à vrai dire, difficilement défendable, du moins dans la version qu'en propose Taminiaux. Il nous semble, au contraire, que ces philosophies de l'histoire, que ces pensées historiques eurent précisément pour objectif principal de faire apparaître ce contenu éthique et politique emprisonné dans la conceptualité métaphysique «anhistorique». Selon nous, ces philosophies qui ont entrepris de parcourir à rebours l'histoire de la métaphysique occidentale, qui se sont employées à remonter jusqu'à la tragédie grecque, qui est ce moment qui précède la victoire de la *theoria*, visèrent justement à mettre au jour les termes d'une conceptualité permettant de penser ce contenu bloqué dans les oppositions et les dichotomies de la métaphysique. Qu'ils aient réussi, cela reste, bien sûr, discutable, mais il n'en demeure pas moins que ce sont bel et bien ces motifs qui incitèrent ces philosophes à s'engager sur la voie d'une historicisation de la conceptualité philosophique. Ils avaient tous pour but de faire éclater le cadre «anhistorique», transcendant ou transcendantal dans lequel était maintenu prisonnier ce contenu éthique et politique.

Cette perspective, nous la partageons avec Dennis J. Schmidt qui, dans son ouvrage *On Germans and Other Greeks*, a également tenté de rendre compte de cette interrogation sur la tragédie grecque dans la philosophie allemande. Tout comme Taminiaux, Schmidt retrace, en un premier temps, les termes de ce questionnement chez Platon et Aristote afin de faire apparaître les enjeux éthiques et politiques qui vont marquer la reprise de ce thème chez les philosophes allemands post-kantiens. Toutefois,

---

<sup>39</sup> H. Arendt, *On Revolution*, New York, Viking Press, 1963, pp. 45-46; voir aussi *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.



à la différence de Taminiaux, il ne tentera pas de faire voir comment chacun de ces penseurs aurait absorbé ce contenu dans sa philosophie de l'histoire, mais il visera plutôt à montrer comment la réapparition de ce questionnement, plus de deux mille ans après la *Poétique* d'Aristote, était nécessairement liée à un diagnostic sur la métaphysique occidentale et sur son histoire. Dans ses analyses qui porteront ensuite sur les contributions de Schelling, de Hegel, de Hölderlin, de Nietzsche et, enfin, de Heidegger, Schmidt s'emploiera à démontrer comment cette interrogation était motivée par un projet qui était celui d'une transformation de la philosophie, d'une transformation de la conceptualité et du langage philosophique qui, dans ses intentions et dans son contenu même, était de nature éminemment éthique et politique. Et cette perspective nous paraît beaucoup plus juste puisqu'elle permet, du moins, nous semble-t-il, de mettre à jour les véritables motivations qui sous-tendaient la reprise de ce questionnement chez ces penseurs allemands.

À cet égard, du moins, la perspective que nous adopterons sera semblable à celle de Schmidt. Toutefois, nous nous attacherons ni à remonter aux origines platoniciennes et aristotéliennes de cette interrogation ni à prendre la mesure complète de ses prolongements chez les philosophes post-hégéliens. Dans ce qui suit, nous nous intéresserons plutôt à ce moment où ce questionnement est en train de prendre forme et qui coïncide avec la naissance de ce courant philosophique qu'on appelle l'idéalisme allemand. Par ailleurs, nous ne consacrerons pas une partie de notre étude à la contribution proprement schellingienne à cette interrogation. Certes, les *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* marquent le point de départ de cet intérêt renouvelé pour la tragédie grecque. Mais, après ses conférences sur la *Philosophie de l'art*, qu'il prononça entre 1802 et 1805 et dans lesquelles il reformula, dans les termes de sa nouvelle philosophie de l'identité, l'interprétation qu'il avait exposée dans ses *Lettres*, Schelling ne revint pratiquement plus sur ce thème. D'autre part, nous ne nous attarderons pas, non plus, sur la contribution de Hölderlin à ce questionnement. Bien évidemment, ceci ne signifie aucunement que nous la considérons comme étant de moindre importance. Bien au contraire, la contribution de Hölderlin sera d'une importance significative, importance qui, d'ailleurs, sera reconnue, entre

autres, par Heidegger, par Benjamin et par nombre de commentateurs, dont Taminiaux et Schmidt. Toutefois, l'interrogation hölderlinienne sur la tragédie se développe dans un certain nombre de courts textes qui sont à peu près tous fragmentaires, inachevés et qui, on le sait, sont d'une difficulté redoutable. De plus, prendre en considération la contribution de Hölderlin implique nécessairement de se tourner vers sa production poétique et littéraire proprement dite. Cela exige d'examiner les différentes versions de sa tragédie sur *La mort d'Empédocle*; cela exige également de s'intéresser au développement de son œuvre poétique; et il est aussi nécessaire d'analyser en détails ses traductions, notamment celles de l'*Antigone* et de l'*Œdipe-Roi* de Sophocle. Autrement dit, prendre en considération l'apport de Hölderlin à ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie exige une étude à part entière ou, à tout le moins, cela exige une étude qui déborderait le cadre de celle que nous nous proposons<sup>40</sup>.

Dans ce qui suit, nous nous concentrerons plutôt sur la contribution de Hegel. Comme nous l'avons mentionné plus haut, notre propos portera sur ce questionnement tel qu'il se développe dans la philosophie de Hegel, car, à nos yeux, il est celui qui a poussé le plus loin cette interrogation proprement philosophique sur l'art tragique grec; il est celui qui a développé et déployé, dans toutes ses conséquences, ce dialogue entre la philosophie et la tragédie. Ce sont donc les termes de ce dialogue que nous analyserons dans les pages qui suivent. Plus précisément, nous examinerons en détail comment ce thème de la tragédie prend forme et se développe en même temps que se développe la philosophie de Hegel, et ce, de ses écrits théologiques jusqu'au système de l'idéalisme absolu, jusqu'au système de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Car, on le sait, les interprétations hégéliennes de la tragédie grecque — sa «théorie» de la tragédie — se

---

<sup>40</sup> Les courts textes dans lesquels Hölderlin s'est employé à rendre compte de la tragédie grecque ont été réunis dans les volumes 4,1, 4,2 et 5 de l'édition des *Sammtliche Werke* publiée par F. Beissner. À ce propos, voir F. Hölderlin, *Sammtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministeriums, herausgegeben von F. Beissner, Verlag W. Kohlhammer, Bd. 4,1, 4,2 et 5. Au sujet de la théorie hölderlinienne de la tragédie, voir, entre autres, J. F. Courtine, «De la métaphore tragique», in *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Édition Galilée, pp. 45-74; F. Dastur, *Hölderlin. Le retournement natal. Tragédie et modernité & nature et poésie*, Paris, Encre marine, 1997. P. Lacoue-Labarthe, «La césure du spéculatif», in *Hölderlin. L'antigone de Sophocle suivi de la La césure du spéculatif*, Paris, Christian Bourgois, 1978, pp. 183-223; K. Düsing, «Die Theorie der Tragödie bei Hölderlin und Hegel», in *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, herausgegeben von C. Jamme und O. Pöggeler, Bonn, Bouvier Verlag, 1988, pp. 55-82.

développeront en une série d'étapes successives qui correspondent aux principales étapes qui ponctueront l'évolution de sa pensée, de sa philosophie jusqu'à la constitution «définitive» de son système. Nous nous attacherons donc à analyser ces différentes interprétations de la tragédie que proposera Hegel et, ce faisant, nous tâcherons de montrer comment et en quel sens elles contribuent au développement de sa philosophie, de son système philosophique, de ce qui deviendra le système de l'idéalisme absolu.

Ainsi, dans le premier chapitre, nous examinerons le premier texte dans lequel Hegel s'est intéressé à la tragédie grecque et qui a été intitulé *L'esprit du christianisme et son destin*<sup>41</sup>. Rédigé entre 1798 et 1799, alors qu'il était précepteur à Francfort et qu'il fréquentait assidûment son ami Hölderlin, cet écrit est le dernier grand essai théologique du jeune Hegel. Il poursuit et il approfondit le questionnement sur la religion qu'il avait développé de son *Fragment de Tübingen*. Toutefois, cet essai marque, en même temps, une certaine transformation, une certaine réorientation qui conduira le jeune Hegel à concevoir d'une façon passablement différente les thèmes et les motifs qu'il avait abordés dans ces écrits antérieurs. Et comme nous le verrons, c'est dans le cadre de cette réorientation, de ce changement de perspective qu'il en viendra à s'intéresser à la tragédie grecque. En effet, dans ses essais précédents — dans son *Fragment de Tübingen*, mais aussi dans *La positivité de la religion chrétienne* et dans *La vie de Jésus* — Hegel s'était employé à imaginer et à envisager les termes d'une transformation et d'une réforme de la religion chrétienne, réforme qui — pensée, en partie, du moins, à partir des résultats de *La religion dans les limites de la simple raison* de Kant — devait permettre au christianisme de devenir ou de redevenir ce qu'il appelait alors une *Volksreligion*, une religion du peuple. Or, au moment où il rédigera *L'esprit du christianisme et son destin*, il abandonnera cette voie et il s'intéressera de plus en plus aux développements de la philosophie post-kantienne. Aussi en viendra-il à juger que la réforme de la religion — et de la politique — était nécessairement liée à une transformation plus profonde, à une transformation plus radicale qui devait être celle qui permettrait au monde moderne de retrouver les termes à partir desquels il pourrait repenser à nouveaux frais l'unité de sa raison. Bien évidemment, c'est dans ce contexte

---

<sup>41</sup> À propos de ce texte, voir la note 44 du chapitre 1.

qu'il se tournera du côté de la tragédie grecque. Dans le cours de cet essai, il tentera de démontrer que la tragédie, que le destin tragique est susceptible de contribuer à cette transformation. À ses yeux, la conception tragique du destin contient une conception de l'agir et de la justice qui, une fois réinterprétée et reformulée, est susceptible de remédier, à la fois, aux insuffisances et aux difficultés du légalisme de la religion juive, à celles de l'amour chrétien et à celles de la moralité de type kantien.

Dans le deuxième chapitre de notre étude, nous poursuivrons notre analyse en nous intéressant cette fois à un article de Hegel auquel nous avons fait référence plus haut et qui portera sur le droit naturel. Écrit au cours de l'année 1802, alors qu'il était venu à Léna y rejoindre son ami Schelling, cet article constitue une des premières publications de Hegel. Avec son *Écrit sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling, Foi et savoir*, de même qu'avec un certain nombre de textes qu'il fera paraître à la même époque, le *Naturrechtsaufsatz* fait partie d'un ensemble de travaux dans lesquels Hegel va résolument s'engager sur la voie de la philosophie post-kantienne, sur la voie de cette philosophie systématique et spéculative qu'il avait jusqu'à ce moment plutôt négligée. Comme son titre l'indique, cet article porte sur le volet pratique, sur le volet éthique et politique de la philosophie. Il est consacré à une analyse et à une critique des différentes théories dites du droit naturel. Pour Hegel, le «droit naturel» constitue la théorie par laquelle le monde moderne conçoit la politique; elle est la théorie par laquelle le monde moderne en est venu à expliciter les termes de la conception qu'il se fait de la vie politique. Dans l'ensemble, son propos va s'employer à démontrer que les différentes théories, que les différentes versions du droit naturel — empiristes et formalistes — sont toutes minées par des contradictions et des insuffisances insolubles et que ces insuffisances sont attribuables à l'ensemble des dualismes et des oppositions conceptuelles sur lesquelles elles sont fondées. Comme on peut s'en douter, ce sont les résultats de cette analyse qui le conduiront à se tourner du côté de la Grèce et de sa tragédie. Aux dualismes et aux dichotomies qui structurent les théories du droit naturel, Hegel fera valoir la représentation tragique de l'unité de ce qu'il appellera «la vie éthique absolue», la *absolute Sittlichkeit*. Autrement dit, si dans le cadre de théologique de *L'esprit du christianisme et son destin*, il avait tenté de faire

valoir que le destin et la justice tragiques fournissent les termes d'une alternative aux conceptions judaïques, kantiennes et chrétiennes de l'agir et de la justice, dans son essai sur le droit naturel, il s'emploiera à démontrer, dans une perspective semblable, que la tragédie grecque a exposé une conception de l'éthique et de la politique qui contient des éléments permettant d'envisager une alternative aux conceptions modernes du droit naturel. Cette représentation de l'unité de la vie éthique, Hegel l'appellera «la représentation de la tragédie de la vie éthique» (*Die Aufführung der Tragödie im Sittlichen*).

Cela dit — et comme on pourra le constater — le propos que Hegel consacre à la tragédie dans son essai sur le droit naturel est plus élaboré et plus détaillé que celui qu'il avait présenté dans *L'esprit du christianisme et son destin*. De plus, contrairement à ce dernier écrit, le *Naturrechtsaufsatz* s'intéressera explicitement à une œuvre particulière du répertoire tragique. En effet, dans *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel développait son commentaire sur le destin tragique en n'évoquant que furtivement certaines tragédies. Il fit de brèves allusions aux *Euménides* d'Eschyle, et il se référa, en passant, au *Macbeth* de Shakespeare. En revanche, dans l'essai sur le droit naturel, il développera son propos en s'appuyant explicitement sur les *Euménides* qui, on le sait, forment le troisième et dernier volet de la trilogie eschylienne de l'*Orestie*. C'est à partir de cette pièce que Hegel exposera sa conception spéculative de la politique, sa conception tragique de la *absolute Sittlichkeit*.

Quant au troisième chapitre de notre étude, il portera sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous consacrerons ce chapitre à cet ouvrage que Hegel fit paraître en 1807 et dans lequel il présente ce qu'il considère alors comme étant «l'introduction» ou la «première partie» de son système philosophique. Avec la *Phénoménologie de l'esprit*, il expose enfin au public philosophique l'introduction ou la première partie de son système, dont il avait annoncé la parution imminente dès 1802. Cet ouvrage est donc le résultat d'un certain nombre d'années de travail. Il recueille pour ainsi dire l'ensemble des méditations et des réflexions de Hegel, depuis ses écrits théologiques jusqu'à ses premiers travaux philosophiques de la période de Iéna. Comme on le sait, c'est dans la

*Phénoménologie de l'esprit* qu'il présentera sa «méthode» dite dialectique. C'est également dans cet ouvrage qu'il exposera certaines des principales thèses de sa philosophie de l'histoire à laquelle il travaillera dans les années qui suivront. Et c'est aussi dans ce même ouvrage qu'il explicitera, pour la première fois, sa conception de la «proposition spéculative», de cette proposition qui, bien sûr, sera celle autour de laquelle se développera sa «logique», sa *Science de la logique* dont le premier volume paraîtra quelques années plus tard, soit en 1812. Autrement dit, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel est en possession de la conceptualité à partir de laquelle s'élaborera et se formera son système philosophique dans les années à venir. Il détient les principaux concepts autour desquels se déploiera son système de l'idéalisme absolu et spéculatif, ce système philosophique qui, selon ses dires, devra être celui qui exposera la totalité des principes qui sont au fondement du savoir humain.

Mais, ceci signifie également que la *Phénoménologie de l'esprit* est cet ouvrage dans lequel Hegel cessera de voir dans la Grèce et la belle totalité hellénique le modèle de cette unité de la raison que le monde moderne devrait s'efforcer de retrouver. À partir de ce moment, il est persuadé que son système de la raison ne doit pas être fondé sur une conception de «l'unité» ou de la «totalité» dont le modèle avait, jusqu'à présent été celui de la belle totalité grecque, mais qu'il doit plutôt se déployer à partir du sujet, de cette subjectivité qui est le principe même de ce monde moderne. En somme, la *Phénoménologie de l'esprit* est ce moment dans l'itinéraire de Hegel où il va prendre définitivement congé de ce modèle de la belle totalité hellénique dont il partageait l'admiration avec ses compagnons d'études Schelling et Hölderlin et qu'il avait appris à connaître, notamment, par les travaux de Winckelmann, de Lessing, de Goethe et de Schiller. Désormais, il ne s'agira plus de concevoir les termes à partir desquels le monde moderne pourrait retrouver une «unité» et une «totalité» analogue à celle de la *polis* grecque, mais il s'agira plutôt de penser la possibilité d'une réconciliation et d'une réunification à partir de la modernité elle-même, à partir du principe constitutif de ce monde moderne et qui est celui du sujet, de la subjectivité ou de l'individualité.

C'est cette perspective qui orientera son analyse et son interprétation de la tragédie grecque dans la *Phénoménologie de l'esprit*. En effet, dans le cours de son propos, Hegel se tournera à deux reprises vers la tragédie: il s'y intéressera une première fois dans le chapitre sur l'esprit et il y reviendra dans le chapitre consacré à la religion. Dans le chapitre portant sur l'esprit, il s'emploiera à rendre compte de la «vie éthique», de la *Sittlichkeit* et il sera, bien sûr, amené à développer son analyse en regard de la *polis* grecque, de la belle totalité éthique grecque. Or — et c'est ce qu'il s'attachera à démontrer — cette belle totalité éthique se révélera être traversée par un conflit profond et insoluble qui lui sera fatal. Et pour Hegel, c'est cette conflictualité constitutive de la *polis* grecque qui a été montrée et exprimée dans les œuvres des poètes tragiques. Aussi est-ce la raison pour laquelle le propos qu'il exposera dans ce chapitre s'appuiera sur une analyse de la tragédie grecque, sur un examen de ce conflit qui a été mis en scène par les poètes tragiques. Certes — et nous aurons l'occasion de le constater — cette analyse ne se présentera pas explicitement comme un commentaire de la tragédie grecque. D'ailleurs, elle se référera à aucune œuvre du répertoire tragique et, en aucun moment, emploiera-t-elle les termes de «tragédie», de «tragique» ou de «conflit tragique». Néanmoins, il apparaît clairement que l'analyse qui ouvre ce chapitre sur l'esprit doit être comprise comme une analyse de la tragédie grecque. Et dans le cours de cette analyse, la tragédie qui servira pour ainsi dire de modèle ne sera plus l'*Orestie* d'Eschyle, mais bien l'*Antigone* de Sophocle. Pour Hegel, cette tragédie est en quelque sorte un document éthico-politique qui révèle les tensions, les ambiguïtés et les contradictions qui seront à l'origine de l'éclatement de la *polis* grecque<sup>42</sup>.

Quant à la deuxième analyse de la tragédie — qui apparaîtra dans le chapitre sur la religion — elle se développera dans une perspective assez semblable. De fait, dans ce chapitre, Hegel se propose de raconter ce que l'on peut désigner comme étant l'histoire de la conscience religieuse, c'est-à-dire l'histoire des différentes formes, des différentes

---

<sup>42</sup> Hegel, on le sait, considérera l'*Antigone* de Sophocle comme étant la plus grande œuvre d'art. Aussi affirmera-t-il plusieurs années plus tard dans ses *Cours d'esthétique* que: «parmi toutes les splendeurs du monde ancien et du monde moderne — je connais pratiquement tout, et l'on doit et peut tout connaître — il me semble sous cet angle qu'*Antigone* est l'œuvre d'art la plus exceptionnelle et la plus satisfaisante. Voir G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in Zwanzig Bänden*, Redaktion, E. Moldenhauer und K. M. Michel, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986, Bd. 15, p. 550.

façons par lesquelles les hommes se sont représenté le divin, l'absolu ou l'infini. Après s'être attaché à rendre compte de ce qu'il appellera la religion naturelle, Hegel en vient à s'intéresser à la religion grecque, à cette religion qu'il décrira comme étant la religion de l'art, la *Kunstreligion*. Il la décrira ainsi car, à ses yeux, c'est dans l'art, dans les œuvres d'art que les Grecs ont exprimé leur conception du divin ou de l'absolu. Or, encore une fois, Hegel va s'employer à démontrer comment les poètes tragiques ont fait apparaître les ambiguïtés et les contradictions insolubles qui sont au fondement de cette religion. Certes, dira-il, la religion hellénique a bel et bien humanisé ses différentes figures divines. Toutefois, il n'en reste pas moins que cette religion a occulté un aspect fondamental de cette humanité et qui est, bien évidemment, celui qui a trait à la subjectivité et à l'individualité. C'est cet aspect, selon lui, qui sera mis en lumière dans les tragédies. Et c'est cet aspect qui entraînera une transformation profonde de la conception grecque du divin ou de l'absolu, transformation qui, pour Hegel, sera à l'origine d'une autre forme de religion, d'une religion qu'il nommera la «religion révélée», *die offenbare Religion* et qui, bien sûr, sera celle qui se réalisera dans le christianisme.

Et pourtant, même si, dans *la Phénoménologie de l'esprit*, Hegel considérera que la tragédie appartient à une époque révolue, il n'en demeure pas moins qu'elle jouera un rôle crucial dans ce que l'on peut appeler sa théorie éthique et politique et qu'il s'emploiera à développer dans ce même ouvrage. Certes, la *Phénoménologie de l'esprit* ne contient pas un chapitre ou une partie qui serait consacrée exclusivement à l'explicitation d'une telle théorie. Dans cet ouvrage, cette théorie proprement hégélienne de l'éthique et de la politique est présentée dans le cadre d'une analyse phénoménologique des différentes figures de l'esprit agissant. Elle se présente donc, en d'autres mots, comme une théorie de l'éthique et de la politique qui découle nécessairement des figures antérieures de l'esprit agissant et elle vient résoudre leurs contradictions et leurs insuffisances. Or, cette théorie contient certes des éléments qui se rattachent au christianisme, mais il n'en reste pas moins qu'elle en possède d'autres qui appartiennent bel et bien à la conception tragique de l'action et de l'interaction humaine. Car, aux yeux de Hegel, la conception de l'action et de l'interaction des hommes qui a



été exposée dans les œuvres des poètes tragiques recèle des éléments qui, une fois réinterprétés et redéfinis, peuvent contribuer à l'élaboration d'une autre éthique et d'une autre politique, d'une éthique et d'une politique qui pourraient être en mesure de remédier aux insuffisances du moralisme, du légalisme et du libéralisme qui sont les formes par lesquelles le monde moderne en est venu à concevoir son éthique et sa politique. Ce sont les termes de cette éthique et de cette politique que nous examinerons dans la dernière partie de ce chapitre portant sur la *Phénoménologie de l'esprit*. Ce troisième chapitre est de loin le plus long de notre étude, car la *Phénoménologie* — comme nous le constaterons — est l'ouvrage dans lequel Hegel développe son propos le plus substantiel sur la tragédie grecque.

Et enfin, le quatrième et dernier chapitre de notre travail sera consacré aux *Vorlesugen über die Ästhetik*. Il portera sur les *Cours d'esthétique* que Hegel prodiguera durant les années de son professorat à l'université de Berlin, entre 1818 et sa mort en 1831. Ces *Cours*, on le sait, se rattachent à ses travaux de la maturité; ils sont liés au système de *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, à ce système dont Hegel estimera qu'il est bel et bien parvenu à exposer la totalité des principes sur lesquels repose le savoir humain. Comme nous l'avons souligné plus haut, c'est également dans ses *Cours d'esthétique* que Hegel énoncera sa célèbre thèse sur «la mort de l'art», sa thèse selon laquelle l'art n'est plus — pour nous, modernes — le lieu où se manifeste et s'exprime la vérité. C'est autour de cette thèse que se développeront ces *Cours* et c'est bien évidemment en regard de cette même thèse qu'il explicitera les termes de son analyse de la tragédie grecque. Dans ses *Vorlesugen über die Ästhetik*, il s'emploiera à démontrer que la tragédie, que la poésie dramatique de type tragique a fait apparaître les contradictions et les ambiguïtés inhérentes à la conception grecque de la beauté. Chez les Grecs, soutiendra-il, la sculpture était la forme d'art par excellence, car elle était cette pratique artistique qui exprimait la beauté elle-même, c'est-à-dire qu'elle réalisait l'adéquation parfaite entre l'esprit et la matière, entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'universel et le particulier, entre le divin et l'humain et entre la forme et le contenu. Dans leurs sculptures, les Hellènes se représentaient leur panthéon, leurs différentes divinités sous la forme d'êtres humains possédant des formes et des proportions

parfaites. Or, ces figures étaient nécessairement immobiles et inanimées; elles étaient nécessairement fixées dans la matérialité sculpturale et elles étaient forcément silencieuses et muettes. Autrement dit, les œuvres sculpturales des Grecs représentaient des figures divines inanimées auxquelles il manquait les dimensions de l'intériorité et de la subjectivité. Pour Hegel, ce sont précisément ces éléments, ces aspects cachés dans l'immobilité de la beauté sculpturale que révélera la poésie tragique. Dans la tragédie, soutiendra-il, les belles individualités divines s'incarneront dans des individualités vivantes. Ces individus seront donc mis en mouvement, ils bougeront et se déplaceront. Ils seront également dotés d'une conscience, d'une vie intérieure et ils parleront une langue qu'ils partageront avec leurs semblables et par laquelle ils exprimeront ce qu'ils pensent, ce qu'ils ressentent et ce qu'ils éprouvent. De plus ces individus seront membres d'une famille et ils appartiendront à une communauté, à un peuple qui possédera ses traditions, ses coutumes et son histoire. Aussi est-ce à l'intérieur d'un tel monde qu'ils agiront. Ce faisant, ils seront nécessairement conduits à entretenir des rapports avec leurs semblables; ils seront forcément amenés à se confronter à leurs compatriotes, à faire valoir leur points de vue, à promouvoir leurs intérêts et à défendre la conception qu'ils se font de la vérité. Et ce sont ces situations qui, inévitablement, les entraîneront dans des luttes, des conflits qui se révéleront tout simplement insolubles et qui, la plupart du temps, leur seront fatales.

Tels sont les individus qui, selon Hegel, seront mis en scène par les poètes tragiques. Mais alors, ils ne seront plus les belles individualités de la beauté sculpturale. Les héros tragiques seront plutôt ces figures individuelles qui viendront montrer les luttes et les conflits qui sont constitutifs du monde grec. Par leurs mouvements, par leurs actions et leurs interactions, les figures tragiques révéleront aux Hellènes la vérité sur leur monde: ils leur exposeront la conflictualité qui est constitutive du monde dans lequel ils vivent, mais dont ils n'avaient pu prendre conscience, puisqu'elle était camouflée dans la beauté sculpturale. Par conséquent, la tragédie conduira les Grecs à s'interroger sur leur monde; elle les incitera à remettre en question le principe divin qui, jusqu'alors, était au fondement de la compréhension qu'ils avaient d'eux-mêmes et de leur monde. Pour Hegel, c'est ce questionnement qui sera entrepris sur la scène du

théâtre tragique et qui entraînera l'éclatement, la dissolution de la belle totalité hellénique. Mais ceci veut donc dire aussi que la tragédie est cette forme d'art qui marquera le début de la dissolution, de la fin ou de la mort du bel art. La tragédie est cette forme d'art qui marque le moment où l'art va entreprendre son déclin. En somme, à partir de la tragédie grecque, l'art cessera peu à peu d'être le lieu privilégié où l'esprit exprimera son essence, son principe divin ou sa vérité. Telle est la perspective à partir de laquelle Hegel développera son interprétation de la tragédie dans ses *Cours d'esthétique* et que nous examinerons dans ce quatrième chapitre.

Par ailleurs, nous compléterons notre étude en nous intéressant à la postérité de cette interrogation sur la tragédie grecque après Hegel. Comme nous l'avons souligné plus haut, cette postérité va se définir autour d'un enjeu central qui sera celui de l'héritage du système hégélien, de ce système de l'idéalisme absolu et spéculatif qui, selon son auteur, devait être le système philosophique dont le monde moderne avait besoin afin de penser les termes à partir desquels il lui deviendrait possible d'envisager une solution à la crise qui l'affecte. Pour certains, cette philosophie contenait un certain nombre de difficultés qui devaient être corrigées. Mais pour d'autres, en revanche, les insuffisances de la philosophie hégélienne étaient liées à sa systématisme même, à sa conceptualité dialectique, à sa logique spéculative. Conséquemment, c'était cette conceptualité qui devait être contestée, c'était cette logique spéculative qui devait être combattue, et ce, au nom d'une philosophie anti-systématique, anti-dialectique et anti-hégélienne. Ainsi, dans les années qui suivront la mort de Hegel, des penseurs comme Kierkegaard, Schopenhauer et, ensuite, Nietzsche, Heidegger et d'autres vont entreprendre de définir les termes de cette philosophie anti-systématique. Bien entendu, c'est dans ce contexte qu'ils en viendront à contester la thèse hégélienne de la mort de l'art et c'est dans ce même contexte qu'ils jugeront nécessaire de reprendre à nouveaux frais ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie. Contre Hegel, ils s'emploieront à définir les termes d'une autre conception de la Grèce, d'une conception qui ne sera plus celle de l'harmonie et de la beauté, mais plutôt celle d'un monde qui est constitué de forces antagonistes qui sont tragiquement divisées et opposées. De plus, ils s'attacheront également à développer une théorie de la tragédie qui ne sera plus celle de

la réconciliation des oppositions, mais bien celle de la conflictualité en tant que telle, celle de l'insoluble conflictualité des termes opposés. Aussi tenteront-ils de concevoir différemment l'essence du conflit tragique. À leurs yeux, ce combat qui a été présenté sur la scène du théâtre antique est l'expression d'un conflit qui est beaucoup plus fondamental, beaucoup plus originaire que celui que Hegel s'est employé à penser dans les termes d'une opposition entre l'État et la famille. Ce sont ces thèmes qui présideront à la reprise de ce questionnement sur la tragédie après Hegel et que nous analyserons dans la dernière partie de notre étude. Notre propos se concentrera sur les théories de Nietzsche et de Heidegger, car elles sont les deux théories qui, après Hegel et contre Hegel, pousseront le plus loin cette interrogation sur l'art tragique grec.

## CHAPITRE PREMIER

### *L'ESPRIT DU CHRISTIANISME ET SON DESTIN: LA LOI, L'AMOUR ET LE DESTIN TRAGIQUE*

La grande tragédie du peuple juif n'est pas une tragédie grecque, elle ne peut éveiller ni la crainte ni la compassion, car celles-ci ne surgissent que du destin d'un faux pas nécessaire commis par un être beau<sup>43</sup>.

Ce passage est tiré de l'un des fragments qui ont été réunis sous le titre *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*<sup>44</sup>. Comme nous l'avons souligné dans notre propos

<sup>43</sup> G. W. F. Hegel. *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, in *Hegels theologische Jugendschriften*. Hrsg. Hermann Nohl, Tübingen. 1907. La traduction française de ce passage qui est ici reproduit est celle de O. Dépré. Voir G. W. F. Hegel. *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr., Paris, Vrin, 1997, p. 203.

<sup>44</sup> Le fragment dont est issu cet extrait a été intitulé *Der Geist des Judentums* par Hermann Nohl. Disciple de Dilthey, Nohl, on le sait, fut celui qui, au début du siècle dernier, présenta pour la première fois au grand public un certain nombre de textes que Hegel avait rédigé entre 1792 et 1800. Ces textes, il les a réunis dans un recueil qu'il intitula *Hegels Theologische Jugendschriften* et qui fut publié en 1907, soit deux ans après la parution de la monographie de Dilthey consacrée à la pensée du jeune Hegel. Comme on le sait également, cette pensée était jusqu'alors sinon complètement ignorée, du moins très mal connue. Avant les publications de l'ouvrage de Dilthey et du recueil de Nohl, la connaissance des écrits du jeune Hegel se résumait à quelques textes que Karl Rosenkranz et Rudolf Haym avaient reproduits dans leurs travaux respectifs sur la vie et la pensée de Hegel. À ce propos voir, K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*. Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, [1844] et R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, R. Gaertner, 1857. Dans son recueil, Nohl reproduisit quatre essais sur la religion qui furent tous retrouvés sans intitulé et dont la plupart sont restés inachevés. C'est Nohl qui leur donna leur titre. Et ces titres sont, encore aujourd'hui, ceux par lesquels on désigne ces essais. Ces textes sont les suivants: *Volksreligion und Christentum* (qui est également désigné sous le titre de *Tübinger Fragment*), *Das Leben Jesu*, *Die Positivität der Christlichen Religion* et *Der Geist des Christentums*. Par ailleurs, Nohl ajouta à son recueil quelques fragments, dont un qu'il intitula *Systemfragment von 1800*, et il le compléta avec un court essai dans lequel il tenta d'établir la chronologie des écrits de jeunesse de Hegel entre 1792 et 1800. Cela dit, cette chronologie a, depuis lors, été remise en question. Certains *Hegel Forscher* ont proposé des modifications, des ajustements et, parfois, même, des rajouts. De plus, en 1978, W. Hamacher a fait paraître un recueil des textes de jeunesse de Hegel dans lequel il a rendu public un manuscrit jusqu'alors inconnu. À cet égard, voir, G. Schüler, «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», in *Hegel-Studien*, 2, 1963, pp. 111-159. Voir également, H. S. Harris, *Le développement de Hegel I. Vers le soleil 1780-1801*, tr. fr., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, pp. 500-506. Aussi, G. W. F. Hegel, «Der Geist des Christentums und sein Schicksal», in *Schriften 1796-1800. Mit bislang unveröffentlichten Texten*, Hrsg. Von W. Hamacher, Frankfurt/Main, Berlin, Wien, Ullstein, 1978. Quant au texte qui nous occupera ici, à savoir *Der Geist des Christentums und sein Schicksal*, il est à noter que le travail éditorial de Nohl à son sujet a aussi été contesté: autant la date de sa rédaction que sa composition proprement dite ont été remises en question. Dans son recueil, Nohl a réuni sous cet intitulé un certain nombre de fragments qu'il identifie par des sous-titres. Toutefois, pour certains commentateurs, rien n'indique que tous ces fragments ont été rédigés et conçus par Hegel comme étant des sections de *L'esprit du christianisme et son destin* en tant que tel. De plus, il s'avère, toujours, selon certains commentateurs, que des fragments que Nohl a placés dans le *Anhang* — dans la partie où il présente divers fragments et

introduction, cet essai, fut rédigé entre 1798 et 1799. Écrit durant les années où il était précepteur à Francfort, *L'esprit du christianisme et son destin* peut être considéré comme le dernier essai théologique de la période de jeunesse de Hegel. En effet, si l'on fait exception de la rédaction d'une nouvelle version d'un texte qu'il avait d'abord écrit alors qu'il était à Berne et que Herman Nohl intitula *La positivité de la religion chrétienne*, *L'esprit du christianisme et son destin* est le dernier grand travail sur la religion entrepris par le jeune Hegel. Reformulé et remanié à plusieurs reprises, cet essai, qui est sans doute le plus difficile de tous ses écrits théologiques, constitue pour nombre de commentateurs l'aboutissement des travaux du jeune Hegel sur la religion; avec la *Phénoménologie de l'esprit*, il est même considéré par certains comme un des plus grands textes jamais écrits par Hegel<sup>45</sup>.

À bien des égards, *L'esprit du christianisme et son destin* prolonge les réflexions qu'il avait amorcées dès la fin de ses études à Tübingen et qu'il avait poursuivies à Berne. Il poursuit et approfondit le questionnement sur la religion que Hegel a

---

qui précède son essai sur la chronologie — appartient en réalité au texte même de *L'esprit du christianisme et son destin*. Parmi ces fragments litigieux, il y a justement celui qui est intitulé *Der Geist des Judentums* duquel nous avons extrait le passage que nous citons. Selon Olivier Depré, Hegel aurait rédigé, à quelques mois d'intervalle, deux versions de ce fragment. Or, Nohl, d'après lui, a tout simplement fondu ces deux versions sans en avertir le lecteur. De plus, contrairement à Nohl, Depré n'estime pas que ce texte sur l'esprit du judaïsme constitue la première partie de *L'esprit du christianisme et son destin*. Dans sa traduction des écrits de la période de Francfort, il refuse d'inclure ce texte au corps de *L'esprit du christianisme et son destin*. En cela, il va non seulement à l'encontre du travail éditorial de Nohl, mais aussi du travail de H.S. Harris. Pour notre part, il nous est, bien sûr, impossible de prendre position sur cette question puisque nous n'avons pas accès aux manuscrits. Quoi qu'il en soit, il reste que, même si Depré sépare ce texte du corps de *L'esprit du christianisme et son destin* proprement dit, il ne laisse aucunement entendre que *L'esprit du judaïsme* n'aurait rien à voir avec *L'esprit du christianisme et son destin*. Il semble bien qu'il lui soit lié à titre d'étude préparatoire ou à titre d'étude introductive. Et c'est d'ailleurs dans une perspective analogue que nous le lisons. Quant à la datation de ce texte, il semble difficile d'en avancer une qui soit précise, étant donné les différents remaniements et réécritures des parties qui composent *L'esprit du Christianisme et son destin*. Sans doute entreprise en 1798, sa rédaction a pu se prolonger jusqu'à la fin de l'année 1799. À propos de ce travail éditorial sur les manuscrits de la période de Francfort qui sont, d'ailleurs en cours d'édition à la *Nordrhein-Westfälischen Akademie*, voir l'introduction d'Olivier Depré à sa traduction des écrits de Francfort: G. W. F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr., Paris, Vrin, 1997, pp. 47-91. Cela étant dit, il reste, malgré tout, que le recueil de Hermann Nohl demeure, encore actuellement, l'édition de référence en ce qui concerne l'ensemble des écrits théologiques de jeunesse de Hegel. Conséquemment, lorsque nous citerons l'un ou l'autre de ces essais du jeune Hegel, nous renverrons, bien sûr, aux traductions françaises existantes, mais nous donnerons également, à chaque fois, la pagination correspondante dans l'édition de Nohl. (nous utiliserons l'abréviation *N* pour désigner ce recueil).

<sup>45</sup> Dilthey, on le sait, estimait que *L'esprit du christianisme et son destin* était ce que Hegel avait écrit de plus beau: «*Er hat nichts Schöneres geschrieben*», in W. Dilthey, *Die Jugendgeschichte Hegels. Und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 2. unv. Aufl. Göttingen, 1959, p. 68.

développé depuis son *Fragment de Tübingen*. Toutefois, il est indéniable que ce texte marque en même temps, sinon une rupture, du moins une certaine réorientation qui conduira le jeune Hegel à concevoir et à formuler d'une façon passablement différente les thèmes et les motifs qu'il avait abordés dans ses écrits antérieurs. En fait, *L'esprit du christianisme et son destin* est ce texte dans lequel le jeune Hegel entreprend un certain nombre de transformations qui affecteront tout autant les thèmes qui seront étudiés que les concepts qui seront présentés et exposés. Et pour plusieurs commentateurs, ces transformations, ces changements de perspective sont certes le résultat des développements propres à la pensée théologique du jeune Hegel, mais ils sont également attribuables aux discussions et aux échanges qu'il aura, durant cette période, avec son ami Hölderlin<sup>46</sup>.

En effet, à son arrivée à Francfort au début de 1797, il retrouve, après quelques années de séparation, celui qui, pendant ses années d'études, avait probablement été son ami le plus intime<sup>47</sup>. Bien évidemment, ces retrouvailles furent pour eux l'occasion de

---

<sup>46</sup> Sur l'influence de Hölderlin sur la pensée de Hegel à Francfort, voir, C. Jamme, «Liebe, Schicksal und Tragik. Hegels «Geist des Christentums» und Hölderlins «Empedokles»», in *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, C. Jamme, O. Pöggeler (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp.300-324; C. Jamme, *Ein Ungelehrtes Buch. Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800. Hegel-Studien*, Beiheft 23, Bonn, Bouvier Verlag, 1983; P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, pp. 257-529; T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 133-144.

<sup>47</sup> Hegel et Hölderlin terminèrent leurs études au *Tübinger Stift* en 1793. N'ayant aucunement l'intention d'embrasser la carrière ecclésiastique à laquelle leurs études les avaient destinés, ils décidèrent plutôt de se tourner vers la seule alternative qui leur était offerte: tous deux acceptèrent de devenir précepteur en attendant que leur carrière d'intellectuel et de penseur prenne son envol et qu'il leur soit possible — du moins l'espéraient-ils — de vivre de leur plume. Ainsi, Hölderlin occupa, de 1793 à 1795, un premier poste de précepteur à Waltershausen. C'est à cette époque qu'il fréquenta Schiller et qu'il put assister aux cours de Fichte à Iéna. En 1796, il obtint un deuxième emploi de précepteur chez la famille Gontard à Francfort. Comme on le sait, il entretenait une relation amoureuse avec Madame Suzette Gontard. Cette relation adultère fut pour le moins déchirante et Hölderlin dut quitter précipitamment Francfort vers la fin de 1798. Quant à Hegel, il occupa, de 1793 à 1796, son premier poste de précepteur chez les Geiger, une famille patricienne de Berne. Cette période fut, pour lui, particulièrement difficile. À Berne, le jeune Hegel se sentait isolé et malheureux et il se plaignait, auprès de ses amis Hölderlin et Schelling, du peu de temps que sa tâche de précepteur lui laissait pour se consacrer à son travail intellectuel proprement dit. Aussi fut-ce avec empressement qu'il quitta Berne lorsque Hölderlin lui annonça, dans une lettre datée du 24 octobre 1796, qu'il avait réussi à lui dénicher un nouvel emploi de précepteur chez un riche marchand de vin de Francfort dénommé Gogel. Dans cette lettre, son ami Hölderlin lui assura que son nouvel emploi et sa nouvelle vie à Francfort allait lui permettre de retrouver l'enthousiasme qui l'avait toujours caractérisé. À propos du séjour de Hegel à Berne et de son arrivée à Francfort, voir H. S. Harris, *Le développement de Hegel I. Vers le soleil 1770-1801*, tr. fr., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, pp. 133-

reprandre leurs discussions sur l'ensemble des sujets qui leur tenaient à cœur: ils reprirent leurs échanges sur l'art, la littérature et la poésie de même que sur la religion, la philosophie, la politique, la Révolution française et ses derniers développements; ils poursuivirent également leurs discussions sur les auteurs — anciens et modernes — qui les passionnaient, tels que Homère, les poètes tragiques, Thucydide, Platon, Aristote ainsi que Rousseau, Kant, Schiller, Goethe, Lessing et Klopstock; et bien entendu, ils s'entretenirent sur les travaux qu'ils avaient entrepris depuis qu'ils avaient terminé leurs études en 1793. Comme on le sait, Hölderlin avait eu l'occasion, entre-temps, de faire la connaissance de Schiller qui était, sans aucun doute, l'écrivain vivant qu'il admirait le plus. Impressionné par le talent de ce jeune poète, Schiller — qui, tout comme Hölderlin, était Souabe — fit publier quelques-uns de ses poèmes. Aussi fit-il paraître, dès 1794, les premières esquisses du roman *Hyperion* dans sa revue *Neue Thalia*. De plus — et toujours par l'entremise de Schiller — Hölderlin eut la chance d'être introduit aux cercles des écrivains et des philosophes de Jéna, ce qui lui permit d'assister et de participer aux cours de Fichte sur la *Wissenschaftslehre* et sur la *Bestimmung des Gelehrten*. Et enfin, au moment où Hegel vint le rejoindre à Francfort, il était en train de mettre la dernière touche à son roman et il s'appêtait à entreprendre la rédaction de sa tragédie sur la mort d'Empédocle. Quant à Hegel, sa situation lui paraissait beaucoup moins reluisante. Il avait, bien sûr, beaucoup travaillé et beaucoup étudié depuis qu'il avait quitté Tübingen pour aller occuper son premier poste de précepteur à Berne. En dépit de cette tâche, il avait tout de même pu trouver le temps de prendre d'innombrables notes de lectures, d'écrire plusieurs fragments et il avait pu rédiger quelques textes plus substantiels portant sur la religion dont les plus importants étaient *Volksreligion und Christentum* — que les commentateurs ont coutume de désigner sous le titre de *Tübinger Fragment* —, *Das Leben Jesu* et *Die Positivität der christlichen Religion*. Mais, dans l'ensemble, il reste que Hegel était déçu et même plutôt découragé face à sa propre situation et à ses perspectives d'avenir. Contrairement à Hölderlin qui, jusqu'ici, avait pu faire paraître quelques-uns de ses travaux, et contrairement aussi à son autre ami Schelling qui, lui, était déjà une étoile montante de la philosophie post-

---

139 et pp. 205-213; Aussi, T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 45-117.



kantienne et qui, en quelques années à peine, avait réussi à publier plusieurs titres, Hegel était toujours un illustre inconnu et il n'avait encore aucune publication à son actif. De plus, il était peu satisfait des résultats qu'il avait obtenus jusqu'alors dans ses travaux sur la religion. Il avait la nette impression que l'ensemble du travail qu'il avait accompli jusqu'à présent le conduisait tout droit dans une impasse et qu'il se devait de revoir de fond en comble les termes à partir desquels il s'était employé à concevoir son projet d'une réforme et d'une transformation de la religion chrétienne qui, croyait-il, devait être en mesure de résoudre la crise du monde moderne et de répondre aux aspirations de la Révolution française.

Or, les échanges qu'il aura avec son ami Hölderlin auront une influence décisive sur la façon dont il envisagera et réorientera désormais ses travaux. De fait, ces entretiens l'inciteront, d'une part, à approfondir sa maîtrise de la philosophie de Kant dont il ne connaissait jusqu'à ce moment que le volet moral et religieux. Bien sûr, il avait déjà lu la *Critique de la raison pure*, mais il avait surtout étudié *Les fondements de la métaphysique des mœurs*, la *Critique de la raison pratique* et *La religion dans les limites de la simple raison* qui était parue l'année où il termina ses études de théologie. D'autre part, ces discussions le motiveront aussi à poursuivre l'étude de l'ensemble de cette problématique philosophique dite «post-kantienne» qu'il avait entreprise dans les derniers temps de son séjour à Berne. Certes, il avait suivi, dès l'époque de ses années de séminariste, les péripéties qui, depuis la publication, en 1785, des *Lettres à Moses Mendelssohn sur la doctrine de Spinoza* de Jacobi avaient entouré le *Pantheismustreit*. Il avait également lu l'*Essai d'une critique de toute révélation* de Fichte. Mais ce ne fut que pendant les derniers mois de son préceptorat bernois et surtout lorsqu'il arriva à Francfort qu'il se plongea résolument dans l'étude et l'analyse de la *Doctrine de la science de Fichte*, des premiers écrits de son ami Schelling, des travaux de Reinhold, de l'*Énésidème* de Schulze et de l'ensemble des travaux philosophiques qui gravitaient autour de cette problématique post-kantienne.

En fait, depuis ses années de séminariste jusqu'à son arrivée à Francfort, le jeune Hegel avait certes manifesté un intérêt réel et soutenu pour la philosophie. Toutefois, la

carrière qu'il désirait embrasser, le travail intellectuel qu'il se voyait accomplir n'était pas celui d'un «philosophe» ou d'un «métaphysicien» proprement dit. Influencé surtout par Lessing, Rousseau et Schiller<sup>48</sup> —et dans une moindre mesure par des penseurs comme Garve et Feder qui appartenaient à ce mouvement philosophique désigné sous le nom de *Popularphilosophie* et qui faisait le promotion des idéaux des Lumières —, il avait plutôt manifesté l'intention de devenir un *Volkserzieher*, un «éducateur du peuple»<sup>49</sup>. À l'instar de ces auteurs, il considérait que la tâche de la philosophie et de la pensée en général consistait d'abord et avant tout à éduquer les hommes à la liberté. Une telle éducation, jugeait-il, devait les libérer de la superstition religieuse de même que de la domination, de la tyrannie et de la servitude politique. Elle devait également contribuer à cultiver leurs manières et leur raison et ainsi faire en sorte que la pensée ne soit pas uniquement réservée aux savants et aux érudits, mais qu'elle soit une activité pratiquée par le plus grand nombre possible. Seule cette éducation, estimait-il, permettrait que se réalisent l'ensemble des réformes religieuses et politiques dont l'époque, à ses yeux, avait tant besoin et qui répondraient aux aspirations qui s'étaient exprimées et manifestées lors de la Révolution française. Aussi était-ce en ce sens que le jeune Hegel comprenait la révolution proprement philosophique qui avait été entreprise par Kant. Selon lui, la révolution kantienne devait être considérée, d'abord et

<sup>48</sup> Dès ses années de lycée à Stuttgart (1784-1788), le jeune Hegel était un lecteur enthousiaste de ces auteurs. Il avait lu *Die Erziehung des Menschengeschlecht* de Lessing et la conception qu'il se fera de la «Volkserziehung» sera, en grande partie, inspirée de Lessing. De Rousseau, il admirait par-dessus tout l'*Émile* et le *Contrat social*. Durant ses années de séminariste à Tübingen (1788-1793), il sera perçu par ses compagnons comme un ardent défenseur de Rousseau. À vrai dire, il admirera Rousseau jusqu'à la fin de sa vie: dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie* (1818-1821), on le sait, il soutiendra que Rousseau est le penseur par excellence de la «liberté concrète». Quant à l'œuvre de Schiller, Hegel sera un lecteur attentif de sa poésie, de son théâtre, mais aussi, bien sûr, de ces ouvrages théoriques et philosophiques, notamment des *Briefe über die Ästhetische Erziehung des Menschen* (1795). Sur l'influence de Lessing, voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 15 sqq. À propos de Rousseau, voir G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, in *Sämtliche Werke*, Jubiläumsausgabe in Zwanzig Bänden, herausgegeben von H. Glockner, Bd. 19,3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag, 1965, pp. 529-534. Voir aussi, *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, H. F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1991. En ce qui a trait à Schiller, voir les travaux de A. Gethmann-Siefert, dans *Die Funktion der Kunst in der Geschichte*, en particulier le chapitre intitulé «Hegels Schillerrezeption. Zur Bestimmung der Kunst in den Frühschriften», in A. Gethmann-Siefert, *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchung zu Hegels Ästhetik*, *Hegel-Studien*, Beiheft 25, Bonn, Bouvier, 1983, pp. 17-141.

<sup>49</sup> À propos de la «Volkserziehung» chez le jeune Hegel, voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 15-22. En ce qui a trait à ce courant de pensée désigné sous le nom de *Popularphilosophie*, voir, F. Beiser, *The Fate of Reason. German Philosophy: from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987, pp. 165-192.

avant tout, en regard de ses conséquences pratiques, de ses «applications» éventuelles aux réformes de la religion et de la politique<sup>50</sup>.

Bien évidemment, c'était une telle tâche qu'il s'était assignée dès ses tout premiers écrits sur la religion. Ainsi, dans ces premiers travaux, il s'était employé à concevoir les termes à partir desquels il deviendrait possible d'envisager une réforme en profondeur de la religion chrétienne. Reprenant les principaux éléments de la critique qui, depuis le début du XVIIIème siècle, avait été développée par l'ensemble des représentants des Lumières et de l'*Aufklärung*, il soutenait que le christianisme était devenu une religion «positive», c'est-à-dire qu'il était devenu une institution autoritaire et dogmatique et qui exigeait de ses fidèles la croyance, la foi et l'obéissance aveugle en des vérités «révélées», «surnaturelles» et inaccessibles aux lumières de la raison<sup>51</sup>. Or, une telle religion, une telle pratique religieuse, jugeait-il, allait à l'encontre du véritable enseignement de Jésus. Selon lui, l'essence de la doctrine du Christ, son véritable message avait plutôt pour objectif d'inciter les hommes à agir conformément aux principes universels de la moralité et à pratiquer la vertu. Comme l'avait démontré Kant dans son essai sur *La religion dans les limites de la simple raison*, ces principes, estimait-il, n'étaient en rien des commandements statutaires dont l'autorité reposait sur une quelconque révélation surnaturelle, mais ils étaient des prescriptions inhérentes à la raison humaine elle-même et à la loi morale inscrite en chaque homme. D'après lui,

---

<sup>50</sup> Dans une lettre célèbre datée du 16 avril 1795 et qu'il adressa à son ami Schelling, le jeune Hegel décrit en ces termes sa compréhension de la révolution kantienne: «Du système kantien et de son plus haut achèvement, j'attends une révolution en Allemagne — une révolution qui partira des principes déjà existants, lesquels ont seulement besoin de subir une élaboration générale, d'être appliqués à tout le savoir déjà existant. Il restera toujours assurément une philosophie ésotérique — l'idée de Dieu considérée comme le Moi absolu appartiendra à cette philosophie», in G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1969, pp. 23-24. Comme on peut le voir, la conception que se fait Hegel à cette époque — il est alors à Berne — de la révolution kantienne diffère radicalement de celle du jeune Schelling. À cette même époque, Schelling, qui est cinq ans plus jeune que Hegel, a déjà fait paraître quelques essais qui appartiennent à cette philosophie que Hegel qualifie «d'ésotérique». Il a fait publié *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt, Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über die Unbedingtheit im menschlichen Wissen* et il s'apprête à faire paraître ses *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*.

<sup>51</sup> C'est surtout à partir de ses écrits de la période de Berne que Hegel développera sa critique de la «positivité». Toutefois, ce thème est déjà présent dans son *Tübinger Fragment*. À ce propos voir, R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980. Voir aussi, du même auteur, son essai introductif à la traduction française des écrits de la période de Francfort et qui est intitulé *Sur l'antijudaïsme et le paganisme du jeune Hegel*, in G. W. F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr., Paris, Vrin, 1997, pp. 11-45.

Kant avait bien fait voir que la figure de Jésus devait être considérée essentiellement comme un «exemple» qui incitait les hommes à appliquer les principes universels de la moralité et de la liberté et à pratiquer la vertu. Aussi en était-il de même de l'Église chrétienne: dans son essence, cette Église n'était pas une institution qui imposait dogmatiquement ses commandements et ses pratiques statutaires, mais elle devait plutôt être conçue comme étant l'association ou la communauté de tous ceux qui, dans leur cœur, portaient l'intention d'agir moralement et d'exercer la vertu et qui, par le fait même, s'engageaient librement à participer à la réalisation du «Royaume de Dieu sur terre» ou de «l'Église invisible»<sup>52</sup>.

Pour le jeune Hegel, telle était en substance la vérité du message qui fut naguère délivré par le Christ et que Kant, selon lui, avait su mettre en lumière. Et bien sûr, c'était cette même vérité qu'il s'était proposé de retrouver et de faire valoir dans les deux essais qu'il avait rédigés à Berne sur *La vie de Jésus* et sur *La positivité de la religion chrétienne*<sup>53</sup>. Dans ces deux écrits, en effet, il avait tenté de démontrer comment le christianisme moderne pouvait être réformé et transformé en une véritable religion de la moralité et de la vertu et ainsi devenir —ou plutôt redevenir— une religion qui serait celle de la liberté de tous les hommes. Une telle religion, soutenait-il, ne serait plus cette institution qui impose dogmatiquement aux hommes ses lois et ses commandements, mais elle serait plutôt cette communauté éthique qui vise à réaliser le *Reich Gottes*. Elle ne serait plus ce culte essentiellement «privé», «individuel» qui, face aux misères du monde terrestre, propose à ses fidèles des consolations célestes illusoire. Pour le jeune Hegel, cette religion réformée et transformée serait plutôt celle qui

---

<sup>52</sup> Comme on le sait, ces termes du «Royaume de Dieu» et de «l'Église invisible» constituèrent, pour Hegel, Schelling et Hölderlin des «mots d'ordre», des «slogans» alors qu'ils étudiaient au *Tübinger Stift*. Ainsi, dans une lettre envoyée à Schelling et qui est datée du mois de janvier 1795, Hegel termine son propos en lui rappelant ses mots d'ordre de l'époque de leurs années d'études: «Que le royaume de Dieu vienne, et que nos mains ne restent pas inactives [...] Raison et liberté restent notre devise, et l'Église invisible reste notre point de ralliement», in G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1969, p. 18. Aussi, dans une lettre de Hölderlin à Hegel, datée du 10 juillet 1794: «Je suis certain que durant ce temps tu as parfois pensé à moi depuis que nous nous sommes séparés avec ce mot de ralliement: «Royaume de Dieu». À ce mot de ralliement, nous nous reconnaitrions, je le crois, après chaque métamorphose», in G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1969, p. 9.

<sup>53</sup> En ce qui concerne l'interprétation du jeune Hegel de la philosophie religieuse de Kant, voir A. T. B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.

réunirait le terrestre et le céleste, le croyant et le citoyen. Ses pratiques deviendraient ou, plus exactement, redeviendraient de véritables cérémonies, de véritables fêtes populaires qui célébreraient la vie, le bonheur et la liberté de tous. Une telle religion, il l'avait appelée, dès son *Tübinger Fragment*, une *Volksreligion*. Et selon lui, cette religion populaire avait jadis existé dans la *polis* grecque. D'après Hegel, c'était une telle religion que l'époque devait retrouver. À ses yeux, seule une telle religion serait en mesure de résoudre la crise qui affecte le monde moderne. Elle permettrait de recomposer les liens entre les hommes qui, dans ce monde, sont des êtres, des individus isolés et séparés les uns des autres; elle permettrait également de réunifier les différents états et les différentes classes sociales dans lesquels vivent les individus modernes; et en retissant ses liens avec l'État, les mœurs et les coutumes, elle serait en mesure de fournir les termes à partir desquels il deviendrait possible d'envisager une nouvelle communauté éthique et politique, une communauté analogue à celle qui, jadis, avait prévalu dans la cité athénienne. En somme, telle était pour le jeune Hegel, les réformes qui devaient être entreprises afin de satisfaire les aspirations à la liberté, à l'égalité et à la fraternité qui s'étaient exprimées au moment de la Révolution française<sup>54</sup>.

Toutefois, en discutant avec Hölderlin lors de son séjour à Francfort, il en vint progressivement à se rendre compte que son projet de réforme religieuse et politique, fondé sur l'application des concepts de la philosophie pratique de Kant, était nécessairement voué à l'échec. S'entretenant plus en détail avec son ami sur les cours de Fichte sur la *Wissenschaftslehre*, il lui demanda d'explicitier et de préciser les termes de sa critique de l'entreprise fichtéenne dont il lui avait brièvement fait part dans une lettre<sup>55</sup>. En substance, Hölderlin avait expliqué à son ami Hegel qu'il lui semblait que Fichte — et ce, en dépit de ce que ce dernier affirmait — «n'avait pas dépassé le fait de la conscience pour s'élever à la théorie»<sup>56</sup>. Ce qui voulait dire, à ses yeux, que Fichte n'avait pas réussi à mettre à jour le véritable principe originel qui est au fondement de la

<sup>54</sup> Au sujet de l'interprétation hégélienne de la Révolution française, voir le long article de Joachim Ritter qui est sans doute une des contributions les plus importantes sur ce sujet. J. Ritter, *Hegel et la Révolution française. Suivi de personne et propriété selon Hegel*, tr. fr., Paris, Beauchesne, 1970, pp. 5-64.

<sup>55</sup> Cette lettre fut rédigée à Iéna et elle date du 26 janvier 1795. Dans cette missive, Hölderlin fait part à son ami Hegel de ses premières impressions des cours de Fichte auxquels il a assisté.

<sup>56</sup> Lettre de Hölderlin à Hegel, 26 janvier 1795. W.F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1969, p. 19.

distinction entre sujet et objet, entre Moi et Non-Moi. Pour Hölderlin cela signifiait que la tentative fichtéenne visant à unifier et à compléter le système de l'idéalisme transcendantal à partir de la radicalisation du primat kantien de la raison pratique s'avérait tout simplement aporétique. Selon lui, le principe qui devait être le véritable fondement ne pouvait être ni subjectif ni objectif, il ne pouvait être ni un Moi ni un Non-Moi, car, dans chacun de ces cas, le résultat ne serait pas celui d'un système unifié et complété, mais une autre version du système kantien fondé sur les divisions, les oppositions et les dualismes. Autrement dit, pour Hölderlin, il fallait trouver ce principe qui était ontologiquement et logiquement antérieur à la constitution des distinctions entre sujet et objet, entre Moi et Non-Moi et entre la conscience et ses objets. Mais, par définition, ce principe n'appartenait pas au système de l'idéalisme transcendantal, du moins tel qu'il avait été conçu jusqu'ici par Kant et par Fichte. La question se posait donc de savoir ce qu'était ce principe. Dans un court texte intitulé *Urtheil und Sein* et qui fut sans doute rédigé à la même époque, Hölderlin appelait ce principe l'être ou l'être tout court, «*das Sein schlechthin*»<sup>57</sup> et il l'associait à l'intuition intellectuelle. Dans son roman *Hyperion*, par contre, il le désignait sous le nom de Beauté: «le nom de ce qui constitue l'Un et le Tout? Son nom — affirmait-il — est beauté»<sup>58</sup>. Et quelques pages plus loin, il liait explicitement cette beauté à la pensée héraclitienne de l'*hen diapheron eauto*<sup>59</sup>.

<sup>57</sup> F. Hölderlin, *Urtheil und Sein*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 4,1 1961, p. 216. On le sait, ce court texte inachevé, qui fut probablement rédigé en 1795, ne fut retrouvé que tout récemment, soit en 1961. Pour une analyse plus détaillée de ce texte, voir D. Henrich, «Hölderlin über Urteil und Sein: Aufsatz über die Entstehungsgeschichte des deutschen Idealismus», in *Der Gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedicht*. Stuttgart, Klett-Coita, 1986, pp. 71-89. Également, J.-F. Courtine, «La situation de Hölderlin au seuil de l'idéalisme allemand», In *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990, pp. 15-43; voir aussi, J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. Tome 1 De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, coll. Le Collège de Philosophie, 1990, pp. 191-201.

<sup>58</sup> F. Hölderlin, *Hyperion*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 3, 1957, p. 54. Bien évidemment, cette unité et cette totalité que Hölderlin désigne comme étant la beauté renvoie à la doctrine de l'*hen kai pân* — l'un et le tout — qui, on le sait, fut un autre «symbole» un autre mot d'ordre autour duquel se réunissaient les trois compagnons du *Tübinger Stift*. Associée à Spinoza et plus précisément au «spinozisme» de Lessing, cette doctrine de l'*hen kai pân* fut au centre des discussions qui entourèrent la querelle du panthéisme. À propos de cette doctrine et de sa reprise chez les trois séminaristes du *Stift*, voir H. S. Harris, *Le développement de Hegel. Vers le soleil 1780-1801*, tr. fr., Lausanne, Éditions L'Âge d'Homme, 1981, pp. 97-102. Voir également, J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité, Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.

<sup>59</sup> F. Hölderlin, *Hyperion*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 3, 1957, p. 83.

Or, pour Hegel, ces découvertes auront l'effet d'une véritable révélation. Elles lui feront comprendre les raisons pour lesquelles son projet de réformes religieuses et politiques, qu'il avait tenté de développer dans les termes d'une «application» des concepts de la philosophie pratique de Kant, devait nécessairement aboutir à un échec. En effet, en discutant avec Hölderlin, il se rendit compte qu'il avait tenté de concevoir des réformes, des transformations qui devaient réunifier la religion et la politique, l'Église et l'État et éventuellement l'ensemble des oppositions du monde moderne, en employant des concepts, en utilisant une conceptualité qui, elle, était bel et bien celle de la division et des dualismes. Il devenait donc clair à ses yeux qu'il se devait de reprendre à nouveaux frais le travail qu'il avait accompli jusqu'à présent. Il se devait, en d'autres termes, de s'appuyer sur une autre conceptualité, sur une conceptualité qui lui permettrait de penser cette unité qu'il recherchait depuis ses tout premiers travaux. Bien évidemment, ce sont les traces de ses discussions avec son ami Hölderlin qui se retrouveront dans *L'esprit du christianisme et son destin* de même que dans l'ensemble des écrits qu'il rédigera durant son séjour à Francfort. Ce sont ces échanges qui le conduiront à développer et à employer des concepts tels que ceux de «destin», de «vie» et «d'amour» qui, chacun à leur façon, seront l'expression de cette unité face aux divisions et aux oppositions de la philosophie transcendantale kantienne et fichtéenne; et ce sont ces mêmes discussions qui l'inciteront à s'engager progressivement sur la voie de la philosophie systématique post-kantienne et à définir sa propre version de la pensée de l'unité spéculative.

Par ailleurs — et c'est, bien sûr, ce qui retiendra tout particulièrement notre attention ici — *L'esprit du christianisme et son destin* est le premier texte dans lequel Hegel va véritablement s'intéresser à la tragédie grecque. Bien évidemment, ses essais précédents fourmillent d'allusions à l'Antiquité grecque. Comme on le sait, le jeune Hegel partage avec ses amis Schelling et Hölderlin son admiration pour la Grèce et pour la «belle totalité» de la cité athénienne qu'il considère comme un idéal: tout comme eux, il admire leur religion, leur constitution politique; il se passionne, comme ses amis, pour son histoire, pour sa philosophie et à l'instar de Winckelman, Lessing et Goethe, le jeune

Hegel et ses anciens compagnons d'étude considèrent que l'art grec a atteint une perfection et une harmonie inégalée et sans doute inégalable<sup>60</sup>. Toutefois, il reste que c'est bien dans *L'esprit du christianisme et son destin* que la tragédie, que la poésie tragique va véritablement jouer un rôle dans l'argumentation du jeune Hegel. Et encore une fois, les conversations qu'il a pu avoir avec Hölderlin ne sont certainement pas étrangères à cet intérêt plus spécifique qu'il manifestera pour cet art. En effet, Hölderlin entreprend, à cette époque, la composition de sa tragédie portant sur la mort d'Empédocle. Parallèlement, il rédige un long essai, intitulé *Fondement d'Empédocle*, dans lequel il tente de définir ce que devra être cette tragédie «moderne». De plus, cet essai s'accompagnera d'un certain nombre de textes théoriques ou «poétologiques» qui s'emploieront à rendre compte des rapports que les différents genres poétiques — lyriques, épiques et tragiques — entretiennent entre eux. Autrement dit, il est plus que probable que les brèves réflexions sur la tragédie grecque qui sont présentées dans *L'esprit du christianisme et son destin* doivent beaucoup aux échanges qui ont eu lieu avec Hölderlin à ce sujet.

Bien évidemment, ces réflexions sur la tragédie qui seront exposées par le jeune Hegel dans son dernier grand essai théologique de jeunesse ne seront en rien comparables aux analyses que développera Hölderlin durant la même période. Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel ne présentera pas de théorie détaillée de la tragédie en tant que telle. Son propos ne s'emploiera pas, non plus, à proposer une interprétation d'une œuvre tragique en particulier. Néanmoins, il reste que ces premières méditations, aussi brèves soient-elles, auront, comme nous le verrons, une importance cruciale dans l'ensemble de l'argumentation qui sera développée dans ce texte. En fait, ce thème de la tragédie apparaît à deux reprises au cours de cet essai. Il fait son apparition une première fois à la fin de la toute première section de ce texte,

<sup>60</sup> En fait, Hegel, on le sait, admirait l'Antiquité grecque depuis ses années de Lycée à Stuttgart. À cette époque, il avait rédigé un essai qui a été conservé et qui portait sur la différence entre la poésie antique et la poésie moderne. Malgré son allure inévitablement juvénile, cet essai qui s'intitule *Über einige charakteristische Unterschiede der alten Dichter* annonce un certain nombre de thèmes qui seront repris et retravaillés dans ses écrits ultérieurs. D'ailleurs, J. Taminiaux en a proposé une traduction partielle. Voir J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967, pp. 267-269. Pour une étude détaillée sur le thème de la Grèce dans l'ensemble de la pensée de Hegel, depuis les années de jeunesse jusqu'au système de la maturité, voir D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.



section que Nohl a intitulée *Der Geist des Judentums*. Comme son titre l'indique, cette partie traite de la religion juive, du judaïsme, de ce «monde» dans lequel naquit et vécut Jésus. S'employant à rendre compte de ce qu'il appelle «l'esprit du judaïsme», Hegel soutient, dans cette section, que le monde qui vit naître Jésus n'était pas un monde de l'unité, de la beauté et de la liberté, mais plutôt un monde des oppositions et des divisions, un monde dans lequel les hommes vivaient séparés de la nature, de leur Dieu, de leur État et de leur communauté. Et c'est à la fin de cette partie qu'il énonce son jugement, sa thèse «sur la grande tragédie du peuple juif» et sur son destin que nous avons cité en ouvrant ce propos introductif. Quant à la deuxième apparition du thème de la tragédie et du tragique, elle a lieu un peu plus loin, dans le corps du texte de *L'esprit du christianisme et son destin* proprement dit. Il intervient à la suite d'une longue discussion au cours de laquelle Hegel s'est employé à démontrer comment et en quel sens Jésus s'est opposé à la loi mosaïque, à la loi juive ou au «légalisme» qui caractérise la religion de son propre peuple de même que son «esprit» en général. À ce légalisme, Jésus, soutient Hegel, n'opposera pas — comme il l'avait lui-même défendu dans ses essais de la période de Berne — la loi morale, la moralité universaliste de type kantien, mais il tentera plutôt de convaincre tous ceux qui voulaient bien l'entendre et l'écouter d'adhérer à sa théologie de l'amour. Et c'est en tentant d'explicitier les termes de ces différentes conceptions que sont la loi juive, la morale universelle kantienne et l'amour chrétien qu'il va s'intéresser à la tragédie grecque et tout particulièrement au concept de «destin» qui appartient en propre à la poésie tragique. Son propos va, bien sûr, s'attacher à rendre compte de ces différentes conceptions, mais il va surtout se concentrer sur ce cas pour ainsi dire exemplaire et paradigmatique qui est celui de la transgression de la loi et du châtement qui doit en découler. Autrement dit, dans le cadre de ce propos, Hegel va s'intéresser tout particulièrement aux différentes conceptions de la «justice» qui sous-tendent le légalisme judaïque, la morale universaliste kantienne, l'amour chrétien et la *dikè* tragique. Et comme on peut s'en douter, c'est dans ce contexte, qu'il va tenter de démontrer que la conception tragique de la *dikè*, conception qu'il décrit dans les termes de la «réconciliation du destin» échappe aux insuffisances de la loi juive, de la loi morale universelle et même de l'amour qu'a tenté de faire valoir Jésus.

Certes, ces réflexions sur la tragédie grecque, comme nous le disions, restent peu élaborées en comparaison de celles que développera Hölderlin. Mais il n'en demeure pas moins que ces médiations sur la justice tragique et sur la réconciliation du destin joueront un rôle important dans les écrits ultérieurs de Hegel. Elles acquerront une importance croissante non seulement dans les essais où il s'intéressera de nouveau à la tragédie grecque proprement dite, mais aussi dans les travaux où il s'emploiera à définir sa propre philosophie éthique et politique. Car il apparaît, bien sûr, clairement que ces premières méditations sur la tragédie et le destin tragique dans *L'esprit du christianisme et son destin* sont d'abord et avant tout d'ordre éthique et politique. Ce que vise Hegel, c'est la possibilité de penser les termes d'une éthique et d'une politique qui échapperaient à ce qu'il estime être les insuffisances de la loi et du droit, de ces conceptions qui sont fondées sur le primat de l'universalité de la loi et qui dans le monde moderne trouvent leur expression dans la moralité individuelle et «privée», dans la sphère de la légalité et du droit et dans l'état de droit dit libéral.

Tel sera l'objet de notre propos dans ce chapitre de notre étude consacré à ce dernier grand essai théologique du jeune Hegel. Nous examinerons, tout d'abord, sa critique du judaïsme, de la religion juive qu'il développa dans ce fragment que Nohl a intitulé *L'esprit du judaïsme*. La deuxième partie de ce chapitre portera sur *L'esprit du christianisme et son destin* proprement dit. Nous tenterons de rendre compte de son analyse du message du Christ, de l'enseignement et de la doctrine de Jésus. Aussi nous emploierons-nous à expliciter les termes à partir desquels il tente de faire apparaître ce qu'il estime être les insuffisances et l'échec de la religion chrétienne. Et enfin, la troisième et dernière partie sera consacrée à ces premières réflexions, à ces premières méditations sur la tragédie et sur le «tragique» qui, comme nous venons de le mentionner, s'articulent autour du concept de destin.

### 1.1 L'esprit du judaïsme et la «grande tragédie du peuple juif»

Dans *L'Esprit du christianisme et son destin*, le jeune Hegel reprend et réoriente l'ensemble des réflexions théologiques qu'il avait entreprises depuis son *Fragment de Tübingen* jusque dans ses travaux de la période de Berne. En effet, comme nous l'avons souligné, l'impasse devant laquelle il estimait se trouver à la fin de son séjour bernois de même que les conversations qu'il a eu l'occasion d'avoir avec son ami Hölderlin à son arrivée à Francfort l'ont convaincu qu'il se devait de reprendre à nouveaux frais le travail qu'il avait accompli depuis la fin de ses études de théologie au *Tübinger Stift*. Bien évidemment, l'intention et les objectifs de ce texte participent, pour ainsi dire, toujours du même projet qui animait le *Fragment de Tübingen*, *La vie de Jésus* et *La positivité de la religion chrétienne*: il s'agit encore de penser les termes à partir desquels il deviendrait possible de concevoir une réforme et une transformation de la religion chrétienne de façon à ce qu'elle puisse répondre aux aspirations de l'époque. Pour le jeune Hegel, il est toujours question, dans cet essai rédigé à Francfort, d'envisager la possibilité d'une véritable religion de la liberté, d'une religion qui, dans son *Fragment de Tübingen*, était désignée sous le nom de *Volksreligion* et qu'il s'était employé à décrire comme étant cette religion qui tout en étant fondée sur les principes universels de la raison humaine remplit aussi le cœur des hommes, leur sensibilité (*Sinnlichkeit*) et leur imagination (*Phantasie*) et s'entrelace aux différents aspects de la vie des individus et d'un peuple<sup>61</sup>. Par ailleurs, le questionnement qui motive ce dernier grand essai

<sup>61</sup> Cette idée d'une *Volksreligion*, d'une religion populaire qui parle à la sensibilité et à l'imagination trouve certes sa source dans la compréhension que se faisait Hegel de la religion grecque, mais elle est également inspirée de la conception rousseauiste de la religion telle qu'elle est développée dans «La profession de foi du vicaire savoyard» de *l'Émile* et dans le *Contrat social*. À propos de cette influence de Rousseau sur la conception hégélienne de la *Volksreligion*, voir, R. Legros, «De la religion du cœur à la religion du peuple», in *Rousseau, die Revolution und der junge Hegel*, H. F. Fulda un R.-P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, 1991, pp. 94-112. Par ailleurs, cette conception de la religion qui est développée par Hegel dans ce premier essai de jeunesse préfigure celle qui sera brièvement présentée quelques années plus tard dans le *Plus ancien programme de l'idéalisme allemand*, dans ce texte qui fut tantôt attribué à Hegel, tantôt à Schelling et parfois à Hölderlin. Dans ce dernier écrit, il sera également question d'une religion qui s'adresse à la sensibilité et à l'imagination des hommes. Aussi sera-t-il question d'une religion liée à la mythologie, thème qui est également évoqué dans le *Fragment de Tübingen*. À ce propos voir, «Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», in *Mythologie der Vernunft. Hegels «ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, C. Jamme und H. Schneider (Hrsg.), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984, pp. 11-14. Quant au *Tübinger Fragment* proprement dit, R.

théologique de jeunesse reste également identique à celui qui prévalait dans les travaux antérieurs: il en va toujours, pour le jeune Hegel, d'une interrogation sur la «positivité», sur les raisons qui ont contribué à faire du christianisme une religion positive. Autrement dit, *L'esprit du christianisme et son destin* poursuit et approfondit ce questionnement qui avait été développé dans les écrits précédents et qui cherchait à comprendre pourquoi et comment la religion de Jésus, cette religion qui s'opposa à la loi juive, au légalisme de la religion judaïque est devenue, à son tour, une religion positive, une religion de la loi.

Ainsi, dans son essai sur *La positivité de la religion chrétienne*, le jeune Hegel avait entrepris de répondre à cette question en présentant, dès les tout premiers paragraphes, une brève analyse consacrée à «la nation juive», à la religion judaïque, à ce monde dans lequel apparut et vécut Jésus. Dans ce bref propos, il soutenait que le Christ naquit au sein d'un peuple qui manifestait tous les signes d'une nation asservie et corrompue. Assujettie à l'autorité de l'Empire romain, la nation juive avait perdu son indépendance et son autonomie et sa liberté politique. À cette soumission politique correspondait, selon lui, une aliénation et une servitude religieuse qui déterminaient et qui conditionnaient la vie de tout un chacun et ce, jusque dans ses moindres détails. La religion du peuple juif, affirmait-il, était devenue une somme de préceptes et de «commandements statutaires qui prescrivaient de façon tatillonne une règle pour chaque action insignifiante de la vie quotidienne et donnait à la nation entière l'aspect d'un ordre monastique»<sup>62</sup>. Une telle situation, poursuivait-il, était nécessairement source de mécontentement et d'exaspération et chez «les hommes plus nobles de cœur et d'esprit»<sup>63</sup>, ce mécontentement se transformait inévitablement en un besoin et en un désir pour une vie plus libre. Selon lui, cette situation ne pouvait que susciter, qu'éveiller — chez certains, du moins — l'espoir d'une vie différente, d'une vie qui ne

---

Legros en a proposé une traduction française. In R. Legros, *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, pp. 260-297. Dans ce même ouvrage, Legros a également proposé un long commentaire de ce texte (pp. 11-68). Pour une analyse détaillée de cet essai, voir aussi, H.S. Harris, *Le développement de Hegel I. Vers le soleil 1780-1801*, tr. fr., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, pp. 109-132.

<sup>62</sup> G. W. F. Hegel, *La positivité de la religion chrétienne*, tr. fr., Paris, P.U.F., Épipiméthée, 1983, p. 30; *N*, p. 153.

<sup>63</sup> *Ibidem*.

serait plus celle de la servitude et de la soumission «à des usages mesquins»<sup>64</sup>, mais qui serait plutôt portée par des aspirations plus nobles et plus vertueuses. Pour le jeune Hegel, c'était cette situation qui avait incité les Esséniens à s'efforcer «de créer une vertu plus autonome»<sup>65</sup>; ce fut également cette situation qui motiva Jean à «s'opposer courageusement à la corruption des mœurs»<sup>66</sup> de son peuple. Et ce fut, bien sûr, face à cette même situation que Jésus décida d'entreprendre sa tâche de réformateur religieux<sup>67</sup>.

Dans *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel va reprendre et reformuler son examen du contexte politique et religieux dans lequel naquit Jésus. Toutefois, l'analyse qu'il présentera sera beaucoup plus élaborée et détaillée. En effet, il ne se contentera pas de décrire brièvement ce contexte auquel Jésus allait se confronter jusqu'à sa mise à mort, mais il s'emploiera plutôt à remonter, pour ainsi dire, à l'origine du judaïsme lui-même. En d'autres mots, il ne s'agira plus de tout simplement décrire le monde juif comme cet arrière-plan qui va déterminer et orienter la vie et l'enseignement de Jésus, mais il s'agira plutôt de faire apparaître l'ensemble des déterminations à partir desquelles va se constituer l'histoire du peuple juif. Ces déterminations historiques, qu'il examinera dans la première section de *L'esprit du christianisme et son destin*, il les

---

<sup>64</sup> *Ibidem.*

<sup>65</sup> *Ibidem.*

<sup>66</sup> *Ibidem.*

<sup>67</sup> Pour une analyse détaillée de cet écrit et de la *Vie de Jésus* qui sont les deux principaux travaux de Hegel lors de son séjour à Berne, Voir notamment, A.T.B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969, pp. 43-126. Voir également, H.S. Harris, *Le développement de Hegel I. Vers le soleil 1770-1801*, tr. fr., Lausanne, L'Âge d'Homme, 1981, pp. 133-197; Aussi, P. Asveld, *La pensée religieuse du jeune Hegel. Liberté et aliénation*, Louvain, Publication universitaire de Louvain, 1953. Par ailleurs, l'ensemble de ces premiers écrits de jeunesse, comme on le sait, ont suscité, depuis leur publication, des interprétations divergentes. Pour certains, dont Asveld, le jeune Hegel vise d'abord et avant tout à penser les termes d'une transformation de la religion. Pour G. Lukacs, en contrepartie, cette conception, qui fait du jeune Hegel un penseur essentiellement religieux, n'est rien d'autre qu'un mythe réactionnaire bourgeois. Aux yeux de ce penseur marxiste, ces écrits sont plutôt motivés par des questions politiques. À cet effet, Voir G. Lukacs, *Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, tr. fr., 2 t., Paris, Gallimard, 1981. Selon nous, ces deux interprétations sont pour le moins unilatérales. Il nous semble que la pensée du jeune Hegel est à la fois religieuse et politique; elle vise une transformation de la religion qui est, en même temps, une transformation de la politique. D'ailleurs, dès son *Fragment de Tübingen*, Hegel soutient que la véritable religion — celle qui est l'objet de son propos — est une religion de la liberté, une religion, comme il le dit, qui va main dans la main avec la liberté. Aussi affirme-t-il que cette religion doit être constituée de façon telle qu'elle soit étroitement liée à l'État et aux affaires publiques. À cet égard, nous adhérons à la thèse qui est défendue par Jacques Rivelaygue dans ses *Leçons de métaphysique allemande*. Voir, J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. De Leibniz à Hegel*, t. 1, Paris, Grasset, coll. Le Collège de Philosophie, 1990, p. 96.

désignera sous le vocable de «l'esprit du judaïsme». Par ce terme, Hegel n'entend pas, bien sûr, l'ensemble des moments de l'histoire «effective» ou «empirique» du peuple juif, mais plutôt la façon dont certains «moments» ou certaines «données» se sont imprégnées dans l'imagination de ce peuple, comment ils ont meublé sa mémoire et son souvenir et comment ils ont participé à définir la compréhension que ce peuple avait de lui-même et des rapports qu'il entretenait avec la nature et les autres peuples. Autrement dit, contrairement au texte sur *La positivité de la religion chrétienne* qui s'était contenté d'esquisser à grands traits l'arrière-fond judaïque qui allait conditionner la vie et l'enseignement de Jésus, dans *L'esprit du christianisme et son destin* Hegel débute son essai sur une analyse qui, s'appuyant sur un certain nombre de passages clés de l'Ancien Testament, vise à rendre compte de l'histoire «spirituelle» du judaïsme, de cette histoire qui, selon ses propres termes, allait déterminer le destin du peuple juif. Et comme il le laisse entendre dans le cours de son propos, cette histoire est, pour ainsi dire, non seulement celle qui allait façonner le destin du peuple israélite en tant que tel, mais elle est également celle qui allait déterminer l'ensemble de l'histoire du monde occidental depuis la chute de la République hellénique, de la Cité grecque. À «l'esprit» de la Grèce qui, selon lui, était celui de l'unité, de l'harmonie, de la beauté et de l'amour, le judaïsme substituera l'esprit de la séparation, de division et des oppositions. Et d'après lui, ce sont ces divisions et ces oppositions qui, en dépit de la tentative de Jésus, allaient se maintenir et se développer dans le cours de l'histoire de l'Occident jusqu'au monde moderne.

Ainsi, cette histoire, selon Hegel, trouve son point de départ dans cet «événement» qui s'imprégna dans la conscience collective des descendants d'Abraham et qui fut, bien sûr, celui du Déluge. À ses yeux, cet «événement» marqua le moment «d'une profonde déchirure et son effet fut la plus formidable perte de foi en la nature»<sup>68</sup>. Selon lui, le Déluge est en quelque sorte cette image qui représente la séparation, la rupture du peuple juif avec la nature: «autrefois amicale et tranquille»<sup>69</sup>, cette nature lui apparut soudainement comme une force terrifiante et destructrice. Toutefois, au lieu de

<sup>68</sup> G. W. F. Hegel, *L'esprit du christianisme et son destin*, in *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr., Paris, Vrin, 1997, p. 177; N, p. 244. Désormais, nous utiliserons l'abréviation *ECD*.

<sup>69</sup> *ECD*, p. 177; N, p. 244.

tenter de renouer avec ces liens amicaux et tranquilles, au lieu de chercher à surmonter ce qui, après tout, n'aurait pu être qu'une hostilité momentanée et passagère, le peuple israélite, d'après lui, s'est fixé obstinément et définitivement dans la séparation. Désormais, le monde dans lequel ils vivaient était entièrement dédivinisé; il était un monde dont les dieux s'étaient bel et bien retirés. Autrement dit, au lieu de faire comme Deucalion et Pyrrah qui, suite au Déluge grec, «invitèrent les hommes à refaire leur amitié et à revenir à la nature»<sup>70</sup>, les juifs, soutient-il, en vinrent à considérer la nature comme une puissance irréductiblement hostile et étrangère et qu'il fallait à tout prix maîtriser: «afin que l'homme pût subsister face aux déchaînements de la nature désormais hostile, il fallut la dominer»<sup>71</sup>.

Cette domination, affirme-t-il, ne pouvait être réalisée qu'en regard de deux possibilités: «comme le Tout divisé ne peut être divisé qu'en idée et en réalité, l'unité supérieure de la domination se trouve soit dans un pensé, soit dans un réel»<sup>72</sup>. La première possibilité fut entreprise par Noé. Il reconstruisit la totalité, le monde déchiré dans l'idée (symbolisée par l'Arche). Il fit de Dieu — son idéal pensé — le maître de toute chose et il s'y soumit en espérant obtenir, grâce à lui, la domination sur la nature. Quant à la deuxième possibilité, elle fut, selon lui, représentée par Nemrod. Ce dernier choisit la domination réelle de la nature. Il s'employa à réaliser son idéal en rendant l'effectivité, la réalité conforme à lui, en faisant de la nature un simple objet de sa propre pensée, sans qu'il eut besoin d'une quelconque médiation divine. En décidant de bâtir sa tour (de Babel) qui devait le protéger, lui et ses semblables, de toutes les intempéries possibles, Nemrod chercha à dompter et à subjuguier la nature; il la força à lui obéir, pour ainsi dire, directement, même en s'opposant à Dieu, et par là, soutient-il, «il instaura finalement une domination tyrannique»<sup>73</sup>, domination qui s'étendit à tout ce qui eût pu résister à sa volonté et à sa puissance. Or, dans les deux cas — la domination indirecte par la médiation d'un Dieu transcendant, telle qu'illustrée par Noé ou la domination directe, telle qu'entreprise par Nemrod — l'hostilité et la séparation ne

<sup>70</sup> *ECD*, p. 179; *N*, p. 245.

<sup>71</sup> *ECD*, p. 177; *N*, p. 244.

<sup>72</sup> *ECD*, p. 177; *N*, p. 244.

<sup>73</sup> *ECD*, p. 178; *N*, p. 245.

peuvent être surmontées; ces deux «solutions» n'offrirent aucune possibilité de réconciliation entre l'homme et la nature. En voulant dominer l'immaîtrisable, en voulant maîtriser ce qui, pour Hegel, constitue pourtant le fondement primordial et originaire de toute vie, le terreau sacré et infini de la vie, le peuple israélite, estime-t-il, s'est, en fait, assujetti et soumis lui-même à cette nature: «de peuple dominant dans l'Idée, il devint un peuple dominé dans la réalité»<sup>74</sup>.

Par ailleurs, cette séparation entre l'homme et la nature qui découla de l'expérience du déluge entraîna en même temps, selon Hegel, une séparation entre l'homme et le divin. À ses yeux, en effet, la rupture des liens naturels et intimes avec le sol et la terre fut aussitôt ressentie par les juifs comme une désacralisation, comme une déspiritualisation de la nature et du monde. Suite au Déluge, la nature n'était plus ce lieu à la fois mystérieux, sacré et familier, mais elle leur apparaissait maintenant comme une somme d'objets, comme de la matière qui devait être dominée et maîtrisée. D'après Hegel, c'est de cette attitude que découla l'indifférence du peuple juif envers le sol, envers la terre et le sentiment qui était le sien d'être en tout lieu, à la fois, étranger et chez lui. Et c'est cette même attitude, selon lui, qui est l'origine du mépris et de l'interdiction des idoles: une image divine, affirme-t-il, n'était pour lui «que de la pierre et du bois»<sup>75</sup> et il était incapable d'en ressentir la beauté. Cela dit, face à cette désacralisation et cette déspiritualisation du monde sensible, le peuple juif n'en conclut aucunement à l'inexistence du divin et du sacré. Ils en vint plutôt à concevoir un Dieu irréprésentable et abstrait, un Dieu absent et, en quelque sorte, caché. Or, pour Hegel, cette expulsion du divin hors du monde sensible ne fut aucunement la source d'une possible libération face aux puissances naturelles, mais elle aboutit bien au contraire à un assujettissement et à une soumission des hommes au divin. En expulsant leur Dieu de la nature terrestre afin de la maîtriser, le peuple juif en vint certes à se forger une idée de la divinité qui était indépendante des forces naturelles, mais, en réalité, cette conception les conduisit à faire de Dieu une puissance illimitée qui étendait ainsi son pouvoir et sa domination à l'infini. Contrairement aux dieux des Grecs qui étaient, pour

---

<sup>74</sup> *ECD*, p. 201; *N*, p. 259.

<sup>75</sup> *ECD*, p. 190; *N*, p. 250.



ainsi dire, limités et finis en raison même du fait qu'ils habitaient et partageaient le monde des hommes, le Dieu du peuple juif pouvait justement étendre son pouvoir à l'infini parce qu'il ne rencontrait plus aucune limite. Et pour Hegel, c'est cette conception qui est l'origine du double sentiment que les juifs ressentirent envers leur Dieu: il devint, d'une part, un Dieu effrayant et terrible car sa puissance illimitée et infinie laissait présager le pire eu égard à toute désobéissance, à toute transgression de ses lois et de ses commandements; et il fit naître, d'autre part, un sentiment rassurant puisqu'il était la seule force qui pouvait les protéger face à un monde désormais hostile et étranger.

De plus, ces séparations entre l'homme et la nature et entre l'homme et le divin s'accompagnèrent d'une autre séparation qui, elle, fut celle d'une brisure des liens communautaires. Pour le jeune Hegel, la rupture des liens sacrés avec la nature et le sol de même que l'expulsion du divin hors du monde terrestre eurent pour conséquence nécessaire et inévitable de provoquer la déchirure des liens qui rassemblaient les hommes au sein de leur communauté. Autrefois considérée comme le lieu sacré qui unissait tout un chacun à sa collectivité, la vie commune apparut maintenant au peuple juif comme étant quelque chose de purement conventionnel et social. Désormais, cette vie commune fut uniquement conçue comme une association d'individus séparés et étrangers les uns aux autres et qui se réunissaient en vue de satisfaire leurs besoins vitaux. Tout comme la désacralisation des liens avec la terre et le sol fit émerger une nature qui n'était plus que de la matière hostile qui devait être maîtrisée et dominée, la désacralisation de la vie commune ne laissa subsister que des liens conventionnels ayant pour seul objectif de répondre aux nécessités matérielles des individus qui se percevaient maintenant comme des étrangers les uns face aux autres. Et pour Hegel, c'est de cette désacralisation des liens communautaires que s'imposa la nécessité d'un État compris, en quelque sorte, comme une autorité extérieure aux relations sociales, comme une instance, pour ainsi dire, étrangère qui devait assurer par la contrainte la cohésion de la société tout en protégeant les individus les uns des autres. Dans ce monde, seul un État extérieur et séparé de la vie en commun pouvait être en mesure d'imposer par la contrainte et la menace la cohésion sociale.

Mais, à ses yeux, une telle conception équivalait à rabaisser l'État à un moyen ou à un instrument. Alors que pour les Grecs la cité était le lieu substantiel où se réalisait la totalité de l'existence, le milieu où s'accomplissaient la beauté, la liberté et l'unité des citoyens et de leur communauté, pour les juifs, en revanche, l'État était plutôt un instrument imposé par la nécessité: il était un moyen en vue d'une fin qui était celle de la satisfaction des besoins vitaux et de la sécurité des individus. En fait, pour le jeune Hegel, ce ne fut pas l'État qui constitua le lieu de l'unité du peuple juif, mais bien son Dieu qui fut le véritable principe suprême auquel il se soumettait et qui le distinguait et le séparait des autres peuples: «les Juifs — affirme-t-il — ne purent subsister dans leur unification au sein d'un État que parce tous dépendaient d'un être commun (*von einem Gemeinschaftlichen*), mais d'un être commun qui ne serait qu'à eux, et qui serait opposé à tous les hommes»<sup>76</sup>. En d'autres mots, cet État, croit-il, fut conçu comme quelque chose de subalterne, comme une entité entièrement subordonnée et au service de ce principe supérieur divin: «toute la constitution des Juifs — renchérit-il — est un service de Dieu (*Ein Dienst des Gottes*) et à la foi en ce Dieu imposé»<sup>77</sup>. Et selon lui, c'est la raison pour laquelle les formes de gouvernements, les types d'institutions et de constitutions politiques n'eurent, en réalité, aucune importance pour les juifs. Pour Hegel, la constitution judaïque, la législation politique du peuple juif est d'abord et avant tout de nature théocratique: son contenu ne concerne pas l'organisation de la vie politique des citoyens, mais il vise essentiellement à organiser et à déterminer le culte et le service divin.

Aussi est-ce précisément en raison de son indifférence envers sa constitution et sa législation politique proprement dite que la lutte du peuple israélite ne fut aucunement un combat pour maintenir son État. Lorsqu'ils furent menacés, lorsqu'ils sentirent que leur existence fut mise en péril par l'Empire romain, les Juifs, soutient Hegel, ne

<sup>76</sup> *ECD*, p. 199; *N*, p. 257.

<sup>77</sup> Ce passage est tiré d'une des études préparatoires à ce travail sur l'esprit du judaïsme. Dans son édition, Nohl a réuni ces études, en fin de volume, sous le titre «Die Entwürfe zum Geist des Judentums» et il les a intégrés dans une partie de son recueil qui contient plusieurs fragments inachevés. Dans la traduction française à laquelle nous nous référons, O. Depré a réuni ces quelques études au début de son volume en les distinguant du texte sur l'esprit du judaïsme comme tel. Il leur a également donné un titre qui correspond aux premiers mots de la première phrase. Dans le passage que nous citons, le titre que Depré a donné à ce fragment est: «Abraham, né en Chaldée...», in G. W. F. Hegel, *Premiers écrits. Francfort (1797-1800)*, tr. fr., Paris, Vrin, p. 110; *N*, p. 372.

tentèrent pas de protéger leur unité politique, mais ils combattirent plutôt pour conserver et préserver leur culte. Face à l'oppression et à la menace étrangère, ils luttèrent pour pouvoir servir leur Dieu qui, pour eux, était le véritable Absolu, le véritable «Objet infini», celui qui assurait leur unité et qui était censé les protéger contre tous les autres peuples. Eurent-ils accepté de renoncer au combat et de concevoir la possibilité de la défaite, c'eût été, en fait, comme s'ils avaient envisagé la possibilité d'être abandonnés de leur Dieu et de perdre ainsi leur identité. Selon Hegel, cette lutte du peuple juif avait donc toutes les apparences d'un combat héroïque: «comme le culte de Jéhovah était devenu au fil du temps la propriété du peuple juif, ils se battirent en héros, comme tous les hommes deviennent des héros et se battent comme tels dès que leur propriété la plus intime est attaquée»<sup>78</sup>. Mais, en réalité, le combat qu'ils engagèrent contre la puissance étrangère, contre l'universalité de l'Empire romain ne fut pas une véritable lutte héroïque, car celle du héros, soutient-il, est porteuse d'une tentative de réconciliation avec l'universel. Par définition, un véritable héros est celui qui par son combat est prêt à sacrifier sa propre vie et sa particularité pour des valeurs supérieures. Or, aux yeux de Hegel, la lutte du peuple israélite fut plutôt menée en vue de préserver coûte que coûte sa particularité contre l'État universel romain. Au lieu de surmonter leur opposition et de reconnaître l'existence des autres peuples, les juifs décidèrent de se fixer dans la séparation absolue et transformèrent ainsi leur combat en une lutte opiniâtre et fanatique. Et cette fixation, selon lui, ne pouvait avoir pour seule et unique conséquence que leur anéantissement face à la puissance universelle de l'État romain. Autrement dit, pour Hegel, le peuple juif choisit de se maintenir obstinément dans sa particularité et dans son fanatisme religieux, quitte à tout simplement s'autodétruire. Alors qu'il aurait pu s'engager, pour ainsi dire, héroïquement sur la voie de la réconciliation, il préféra l'anéantissement et l'autodestruction dès qu'il sentit qu'il était en train de perdre le soutien de son Dieu et qu'il allait devoir vivre dispersé parmi les autres. Et à ses yeux, c'est, en somme, cette décision, cette volonté de se fixer dans sa particularité qui allait sceller le destin du peuple juif.

---

<sup>78</sup> *Op. cit.*, p.111; *N*, p. 373.

Bien entendu, c'est précisément au terme de cette argumentation que Hegel formule sa thèse sur «la tragédie du peuple juif» que nous avons citée en ouvrant le propos introductif à ce premier chapitre de notre étude. Rappelons donc cette thèse qui vient conclure l'argument qu'il développe dans l'ensemble de ces fragments consacrés à «l'esprit du judaïsme»: «la grande tragédie du peuple juif n'est pas une tragédie grecque, elle ne peut éveiller ni la crainte, ni la compassion, car celles-ci ne surgissent que du destin d'un faux pas nécessaire commis par un être beau»<sup>79</sup>. Tout d'abord, il est à noter, bien sûr, que Hegel énonce sa thèse en reprenant et en réinterprétant quelques-uns des principaux éléments de la théorie aristotélicienne de la tragédie. En effet, dans sa *Poétique*, Aristote, comme on le sait, définissait la tragédie comme étant la «représentation», «l'imitation» d'une action noble ou sérieuse (*mimesis praxeos spoudaias*). Précisant son propos, il affirmait que la représentation tragique comportait certes plusieurs composantes, tels que les caractères, le spectacle et le chant, mais il n'en demeurait pas moins, soutenait-il, que c'était bel et bien «l'intrigue» ou «l'histoire» (le *muthos*) qui en était l'élément le plus important: «Le principe (l'*archè*) et si l'on peut dire l'âme de la tragédie, c'est l'histoire»<sup>80</sup>. En d'autres mots, pour Aristote, la tragédie, la poésie tragique est essentiellement un *muthos*, une histoire qui représente ou qui met en scène des personnages qui agissent. Cette histoire, poursuit-il, doit être composée de façon telle qu'elle forme un tout et qu'elle a une certaine étendue, c'est-à-dire qu'elle doit posséder un commencement, un milieu et une fin. Cette composition, Aristote l'appelle «l'agencement des faits en un système»<sup>81</sup> (*sustasis tôn pragmatôn*) et c'est dans le cadre de ce système de faits que se déroulent les actions des personnages. Cela dit, le déroulement de ce système de faits peut être qualifié de tragique lorsque, selon une logique nécessaire ou, à tout le moins vraisemblable, il se déploie de façon telle qu'il se produit un «coup de théâtre», une «péripétie» (*peripeteia*) qui entraîne un renversement (*metabolè*) tout à fait imprévu de l'effet de l'action. Et ce renversement est d'autant plus tragique, lorsque le personnage, le héros tragique agit de manière telle que son action qu'il croyait juste aura pour effet de transformer son bonheur (*Eudemonia*) en malheur. Autrement dit, ce renversement peut être dit tragique car le

<sup>79</sup> Voir note 43.

<sup>80</sup> Aristote, *La poétique*, tr. fr., R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1450a38.

<sup>81</sup> *Op. cit.*, 1450a15.

personnage qui croyait avoir agi justement en viendra à reconnaître que son action était en fait un acte criminel, une «erreur» ou un «faux pas» (*hamartia*), et qu'il devra en subir les conséquences et ce, même s'il n'avait aucunement l'intention de commettre un tel crime. Quant aux personnages proprement dits, aux héros et aux héroïnes tragiques, ils doivent, soutient Aristote, être des hommes et des femmes qui ne sont en eux-mêmes ni méchants, ni vilains, mais plutôt des humains qui, «sans atteindre à l'excellence dans l'ordre de la vertu et de la justice», sont «parmi ceux qui jouissent d'un grand renom et d'un grand bonheur»<sup>82</sup>. En d'autres termes, le destin de ces hommes peut être qualifié de tragique car leur crime ne provient pas de leur méchanceté ni de leur vice, mais il est bien plutôt le résultat de leur *hamartia*, de leur erreur ou de leur faute malencontreuse: ces personnages ne sont pas condamnés parce qu'ils eurent l'intention de commettre un crime, mais bien parce que leur acte, qu'ils croyaient juste, a été commis dans un contexte, dans une situation qui les a transformés en criminel. Et pour Aristote, c'est ce renversement imprévisible qui suscite la crainte et la pitié ou la compassion: il provoque la crainte car un tel destin est nécessairement horrible; et il éveille la pitié et la compassion puisque la représentation tragique montre que tout homme peut commettre une «erreur» analogue et que ce destin est donc susceptible d'être le lot de tous les mortels<sup>83</sup>.

Tels sont en bref quelques-uns des éléments de la théorie aristotélicienne qui seront repris par le jeune Hegel. Cependant — et comme nous le disions également — cette reprise sera en même temps une reformulation et une réinterprétation qui, on peut s'en douter, aura pour objectif de venir appuyer sa thèse sur «la grande tragédie du peuple juif». En effet, dans sa description, Aristote, contrairement à Hegel, n'affirme jamais que le héros tragique est un être beau. Il se contente plutôt de le décrire comme quelqu'un qui, pour ainsi dire, jouit certes d'un statut et d'une réputation enviables

<sup>82</sup> *Op. cit.*, 1453b10.

<sup>83</sup> Pour une analyse de la théorie aristotélicienne de la tragédie en rapport avec sa réinterprétation chez Hegel et dans la pensée post-kantienne, voir D. Schmidt, *On Germans & other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, 2001, pp. 46-72; dans une perspective assez semblable, voir également, J. Taminiaux, *Le Théâtre des philosophes. La tragédie, L'être et l'action*, Grenoble, Jérôme Million, 1995, pp. 33-68. Par ailleurs, pour une interprétation intéressante du concept aristotélicien de l'*hamartia*, voir N. Sherman, «Hamartia and Virtue», in *Essays on Aristotle's Poetics*, A. Oksenberg Rorty (ed.) Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 177-196.

auprès de ses semblables et qu'il est animé d'intentions éthiques nobles, mais ni sa réputation ni ses intentions, insiste-il, ne peuvent le mettre à l'abri de l'*hamartia*; tout homme aussi réputé et aussi bien intentionné soit-il, peut, à un moment donné ou à un autre commettre, sans le savoir, ce faux pas qui se révélera fatal. Bien évidemment, le terme de beauté, de *Kalon* n'est pas absent de la *Poétique*, mais il n'est jamais utilisé pour qualifier le héros tragique comme tel. Aristote l'emploie plutôt pour décrire la composition et l'organisation d'une œuvre tragique proprement dite: «la beauté — affirme-t-il — réside dans l'étendue et dans l'ordonnance»<sup>84</sup>. Et si l'on suit son explication, il est possible de voir que le concept aristotélicien de beauté décrit toute chose dont la forme et le contenu sont adaptés à la finalité qui est la sienne. La question se pose donc de savoir pourquoi Hegel emploie ce terme pour qualifier le héros tragique? Bien sûr, il ne fournit, dans ce contexte, aucune justification pour utiliser ce qualificatif. Toutefois, il est peut-être possible de faire apparaître cette justification en s'appuyant, pour ainsi dire, *a contrario* sur les raisons qu'il évoquait pour soutenir que le combat du peuple juif n'est pas un véritable combat héroïque. Ce combat, soutenait-il, est plutôt de nature fanatique car le peuple israélite préféra se fixer dans sa particularité contre l'universel et ce, jusqu'à son anéantissement et son autodestruction. Or le combat du héros tragique, le combat d'Antigone, par exemple, semble — en apparence, du moins — être quelque chose de tout à fait analogue. Dans sa lutte pour faire valoir son droit d'enterrer son frère, Antigone évoque une loi «naturelle», «non écrite» ou une «loi divine» qu'elle oppose à la loi universelle de la communauté sur laquelle s'appuie Créon et qui interdit d'honorer d'une sépulture quiconque a trahi la Cité. Toutefois — et c'est ce qui distingue la lutte d'Antigone de celle du peuple juif — Antigone ne tente pas de faire valoir la valeur exclusive de sa loi, mais elle rappelle à Créon que la loi non écrite est, elle aussi, constitutive du monde qui leur est commun: le monde qu'il partage est régi tout autant par la loi divine, non écrite que par la loi universelle de la communauté. Autrement dit, Antigone ne s'emploie pas à faire valoir l'exclusivité de sa loi contre celle de son père, mais elle lui dit plutôt qu'il n'y a de véritable justice, de véritable *Dikè* que si et seulement si les deux lois sont également

<sup>84</sup> Aristote, *La poétique*, tr. fr., R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1450b38. Pour une analyse de cette définition de la beauté dans *La poétique*, voir P. Somville, *Essai sur la Poétique d'Aristote. Et sur quelques aspects de sa postérité*, Paris, Vrin, 1975, pp. 116-131.

prises en compte. Et si elle est prête à se sacrifier et à mourir, ce n'est pas parce qu'elle comprendrait sa défaite comme un anéantissement de sa particularité, mais plutôt parce qu'elle estime que son combat en est un pour la totalité contre ce qu'elle juge être l'unilatéralité de la loi de Créon. Dans ce contexte, son sacrifice et sa mort apparaissent plutôt comme un acte de solidarité envers ceux qui sont bafoués par la prétendue universalité de la loi de la communauté. Le combat d'Antigone est certes mené du point de vue de la particularité, mais il est une lutte en vue de l'universalité, une lutte qui vise la conciliation, la réconciliation de l'universel et du particulier. Et c'est en ce sens qu'il est, peut-être, possible de comprendre pourquoi Hegel décrit le héros tragique comme un être beau: le héros tragique est un être beau parce que le but de son combat est la conciliation du particulier et de l'universel. Et selon ce que laisse entendre Hegel, c'est uniquement une telle lutte qui suscite crainte et compassion. Le destin d'Antigone, son «faux pas nécessaire» qui l'incite, coûte que coûte, à revendiquer sa loi non écrite jusqu'à en mourir, semble n'être rien d'autre qu'un appel à la compassion, à la solidarité et la réconciliation entre les mortels et les vivants, entre la loi divine et la loi des hommes et entre les hommes et la nature qui, ensemble, constituent, le tout sacré de la Cité.

Et si notre compréhension est exacte, alors il est peut-être possible de saisir les motifs qui incitent Hegel à soutenir, dans les propos qui viennent expliciter et compléter sa thèse, que la «grande tragédie du peuple juif» correspond plutôt à celle de Macbeth. Selon lui, le destin du peuple juif n'est pas celui d'un héros tragique grec, mais il s'apparente plutôt à celui du héros éponyme de la pièce de Shakespeare. À ses yeux, en effet, l'acharnement de Macbeth, son entêtement à vouloir à tout prix monter sur le trône d'Écosse afin de réaliser les prophéties qui lui avaient été communiquées par des sorcières n'ont rien d'un combat héroïque et tragique au sens grec du terme. Comme on le sait, l'opiniâtreté de Macbeth, son ambition démesurée et, pour ainsi dire, monstrueuse le conduira à commettre des meurtres infâmes et crapuleux. Malgré les remords qui le rongent, il tuera son roi dans son sommeil alors qu'il était son hôte. Une fois installé sur le trône de celui qu'il a assassiné, il se débarrassera également froidement de son ami Banquo qui, d'après les prophéties, était désormais une menace à

la réalisation de ses rêves. De plus — et ce, même après avoir reçu la visite inquiétante du spectre de celui-ci — il n'hésitera aucunement à faire tuer l'épouse et les enfants d'un adversaire politique. Même le suicide de sa propre épouse ne saura avoir raison de son obstination à préserver coûte que coûte le pouvoir qu'il s'était approprié. Envers et contre tous, il luttera pour la réalisation et la concrétisation de ses seules ambitions qu'il percevait, en quelque sorte, comme des commandements divins. S'il avait abandonné, s'il avait reculé devant l'horreur qu'il semait partout autour de lui, c'eût été comme s'il avait trahi les prophéties «divines» qui lui avaient été communiquées par les sorcières. Et c'est en ce sens — du moins, nous semble-t-il — que Hegel rapproche la tragédie de Macbeth de celle du peuple juif. Tous deux, estime-t-il, luttèrent coûte que coûte pour leur particularité contre l'universel; tous deux périrent de leur combat pour le maintien acharné de leur particularité. Ni Macbeth ni le peuple juif, laisse-t-il entendre, ne combattit en vue de se réconcilier avec l'autre. Bien au contraire, leur lutte prit la forme d'un combat opiniâtre et obstiné pour faire valoir à tout prix leur particularité contre l'universel et le monde. Et selon lui, une telle lutte et un tel destin ne suscitent pas ces sentiments tragiques que sont la crainte et la pitié, mais elle «ne peut éveiller que le dégoût (*Abscheu*)»<sup>85</sup>.

Pour Hegel, le destin du peuple juif eût été tout autre si son «esprit» ne s'était pas, dès le départ, constitué et formé en opposition à la nature. En décidant de se maintenir dans la séparation et dans la division, en refusant de retisser les liens avec cette nature qui, à la suite du Déluge, lui apparut comme étant éternellement hostile et étrangère, le peuple israélite, d'après lui, ne put dorénavant envisager de rapports qu'en termes de domination et de servitude. À ses yeux, ce fut cette décision, ce choix, pour ainsi dire, originel qui l'entraîna à se rabattre sur un Dieu infiniment puissant et dominateur, sur une divinité transcendante et extérieure à laquelle il consentit à se soumettre et à s'assujettir servilement. Ce fut également cette décision qui le conduisit à désacraliser les liens communautaires qui unissent les hommes et à percevoir les autres peuples comme autant de menaces à sa sécurité et à son bien-être. Et pourtant, laisse-t-il entendre, le peuple juif aurait pu emprunter un autre chemin; il aurait pu surmonter son

---

<sup>85</sup> *ECD*, p. 203; *N*, p. 260.



destin en s'engageant sur cette voie qui l'aurait amené vers la réconciliation, vers la réunification des rapports qu'il entretient avec la nature et le monde. Une telle réunification, soutient-il, aurait certes représentée la suppression de «l'esprit du judaïsme» en tant que tel, mais elle aurait été cette voie qui lui aurait permis de retrouver la beauté et la liberté<sup>86</sup>. Elle aurait été cette réunification qui lui aurait ouvert la possibilité de réconcilier l'ensemble de ces oppositions et de ces divisions. Et selon lui, c'est précisément à cette réunification, à cette réconciliation que Jésus allait convier son peuple.

### *1.2 Le christianisme et l'échec de la théologie de l'amour*

Pour Hegel, le Christ invita ses compatriotes — à tout le moins ceux qui voulaient bien l'entendre — à emprunter ce chemin qui, éventuellement, lui permettrait de surmonter son destin malheureux et de vivre une vie plus libre. Pour ce faire, Jésus, d'après lui, ne prêcha aucunement pour ce que l'on pourrait appeler une «réforme» du judaïsme; son enseignement ne visait pas à réformer l'esprit de sa loi et à en reformuler les termes. Il n'envisagea pas, non plus, de convaincre ses compatriotes d'obéir à d'autres lois et à d'autres commandements. Le Christ, soutient-il, s'attaqua plutôt à ce qu'il appelle «la racine du judaïsme»<sup>87</sup>. Ou comme il le dira quelques pages plus loin: «Jésus ne combattit pas seulement une partie du destin juif [...], mais il s'opposa au tout»<sup>88</sup>. Et ce tout, cette totalité n'était, en fait, rien d'autre que la loi elle-même. En d'autres termes, ce à quoi le Christ conviait son peuple ce n'était ni à une réforme qui

---

<sup>86</sup> Comme on le sait, cette interprétation hégélienne du judaïsme a provoqué — et c'est le moins qu'on puisse dire — nombre de réactions et de commentaires. Tant chez les *Hegel Forscher* que chez les philosophes tels que F. Rosenzweig, H. Cohen et plus récemment E. Levinas, l'interprétation hégélienne de la religion juive a fait l'objet de nombreux débats et a suscité diverses critiques. Pour une analyse de ces critiques et des enjeux qui leurs sont liés, voir l'excellent article de O. Pöggeler, «L'interprétation hégélienne du judaïsme», in *Études hégéliennes*, tr. fr., Paris, Vrin, 1985, pp. 37-85. Voir également, J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. De Leibniz à Hegel*, t. 1, Paris, Grasset, coll. Le Collège de Philosophie, 1990, pp. 270-290.

<sup>87</sup> *ECD*, p. 209; *N*, p. 386.

<sup>88</sup> *ECD*, p. 227; *N*, p. 261.

aurait consisté à leur rappeler la «vérité» ou l'universalité de leur loi, ni à une «conversion» qui les aurait incités à croire et à se soumettre à une autre loi religieuse, mais bien plutôt à une véritable révolution qui avait pour objectif de les libérer de la loi elle-même, du légalisme, de la légalité en tant que telle. Pour Hegel, l'appel qui était lancé par Jésus à son propre peuple en était un qui lui demandait de s'élever au-dessus de la loi ou, en d'autres mots, qui lui enjoignait de s'opposer à la positivité, à l'objectivité et à l'hétéronomie qui est inhérente à toute loi et à tout commandement. Seule une telle révolution devait être en mesure de le libérer de l'état de soumission et d'assujettissement dans lequel il se trouvait.

Cela dit, Jésus, selon lui, ne proposa pas à son peuple de remplacer l'hétéronomie de sa loi par l'autonomie de la loi morale et de la moralité. En effet, comme nous l'avons mentionné, Hegel ne poursuivra pas dans *L'esprit du christianisme et son destin* l'argumentation qu'il avait développé dans ses travaux de la période de Berne, notamment dans la *Vie de Jésus* et dans *La positivité de la religion chrétienne*. Dans cet essai rédigé à Francfort, il n'interprétera pas la figure du Christ comme étant ce réformateur kantien qui opposa l'autonomie morale à l'hétéronomie de la loi juive. En fait, dans *L'esprit du christianisme et son destin*, il tentera plutôt de faire voir que Jésus s'est également opposé à la moralité et l'autonomie morale de type kantien. Autrement dit, dans cet écrit francfortois, il s'emploiera à démontrer que le Christ n'a pas entrepris de substituer l'autonomie de la loi morale kantienne à l'hétéronomie de la loi juive car ces deux lois sont, en réalité, deux formes tout à fait semblables — ou à tout le moins, complémentaires — d'hétéronomie<sup>89</sup>. Certes, Jésus, soutiendra-il, tenta bel et bien de

---

<sup>89</sup> D'ailleurs, dès la fin de son séjour bernois, le jeune Hegel, sous l'influence, notamment, de ses premières lectures de la *Wissenschaftslehre* de Fichte et des essais du jeune Schelling prend de plus en plus ses distances avec la position kantienne qu'il avait adoptée dans ses écrits sur la *Vie de Jésus* et sur *La positivité de la religion chrétienne*. Aussi est-ce à ce moment qu'il développera une critique de la doctrine kantienne des postulats de la raison pratique. Certes, le nom de Kant ne sera pas explicitement nommé, mais sa critique s'attaquera bel et bien à cette doctrine en tentant de démontrer que l'affirmation d'un Dieu transcendant conduit à une doctrine de l'hétéronomie. Autrement dit, il reprochera à Kant d'avoir renié son propre principe de la liberté absolue en introduisant, dans sa doctrine des postulats, la nécessité d'un Dieu transcendant. Cette critique, il l'a formulée dans un court texte que Nohl a intitulé *Über positive Religion und die kantischen Postulaten*, In *Hegels Theologischen Jugendschriften*, H. Nohl (Hrsg.), Frankfurt/Main, Minerva GmbH, Unveränderter-Nachdruck, 1966, [1907], pp. 233-239. À ce propos, voir B. Bourgeois, *Hegel à Francfort. Ou Judaïsme — Christianisme — Hegelianisme*, Paris, Vrin, 1970, pp. 18-19. Voir également, I. Görland, *Die Kantkritik des jungen Hegels*, Frankfurt/Main, Vittorio

faire valoir ce qu'il appelle *une Gesinnung*, une «disposition vertueuse» ou une «attitude morale» subjective contre l'objectivité et la positivité de la loi et des commandements juïques. Cette disposition, que le Christ s'employa à inculquer à ses disciples et compatriotes et que Hegel définit comme «une propension à agir moralement»<sup>90</sup>, a sans aucun doute l'avantage de limiter l'individualité, de mettre un frein aux intérêts naturels et égoïstes et, en ce sens, elle permet effectivement de lever un obstacle à l'établissement de rapports qui ne seraient pas déterminés par la domination et la servitude. Cependant, une telle disposition morale, un tel souci de l'universalité n'est en aucun cas une condition suffisante à la réalisation de cette révolution à laquelle aspire Jésus:

La moralité — écrit Hegel — ne maintient, n'assure que la possibilité de l'amour et elle est donc seulement négative quant à son mode d'action; son principe est l'universalité, c'est-à-dire de traiter tous les hommes comme des semblables, comme égaux, la condition de l'amour; la faculté de l'universalité est la raison — un homme qui serait seulement moral est un avaro qui accumule et conserve sans cesse les moyens sans jamais en profiter<sup>91</sup>.

En d'autres mots, la moralité semble donc être cette condition, pour ainsi dire, minimale — ou «négative», comme l'appelle Hegel — qui ouvre la voie à une possible transformation des rapports de domination inhérents à la loi et aux commandements. En freinant les intérêts particuliers et égoïstes, en brimant ces inclinations naturelles que Kant qualifie de «pathologiques», elle permet aux hommes de s'élever à l'universalité, à ce principe universel qui est celui de leur humanité commune. Toutefois, il n'en demeure pas moins, soutient-il, que la moralité, que la loi morale universelle et la loi juive ont ceci en commun qu'elles opposent l'universalité du principe et de la loi à la particularité du réel, des actions et des inclinations: toutes deux — la loi juive extérieure et étrangère et la loi morale intérieure — maintiennent telle quelle la division et la séparation entre le principe et la réalité et entre l'universalité et la particularité entre le devoir-être et l'être. En fait, la moralité n'est que l'intériorisation en l'homme lui-même

---

Klostermann, 1966, pp. 1-12. Aussi, K. Düsing, «Die Rezeption des Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels», *Hegel-Studien*, Beiheft 9, Bonn, Bouvier, 1982.

<sup>90</sup> *ECD*, p. 212; *N*, p. 388.

<sup>91</sup> *ECD*, p. 220; *N*, p. 394.

de la scission et de la déchirure entre l'universalité et la particularité, entre le devoir-être et l'être. En opposant l'être rationnel et l'être naturel, elle consacre et fixe en l'homme lui-même la désunion et elle compromet, par conséquent, ce qu'elle devait rendre possible, à savoir l'union ou la réunification concrète et réelle des hommes. Pour Hegel, la moralité conserve donc la même attitude légaliste, la même attitude de juge qui prévalait dans le rapport que les Juifs entretenaient avec la loi: le sujet moral se juge lui-même et les autres et, en retour, les autres le jugent et se jugent eux-mêmes. En somme, la moralité, la loi morale universelle n'est rien d'autre, à ses yeux, que l'intériorisation des relations de domination et de servitude.

De plus, en s'intériorisant, cette attitude de domination et de servitude s'enracine, pour ainsi dire, encore plus profondément car elle fait de l'homme son propre maître et son propre esclave. Dans la mesure, en effet, où c'est l'homme lui-même, où c'est bien le sujet rationnel qui instaure en lui-même cette relation il en résulte, selon Hegel, que ce sujet va, en quelque sorte, jouir de son propre déchirement comme d'une satisfaction de son orgueil: la moralité, soutiendra-t-il «ne répond au déchirement de l'humanité que par une suffisance entêtée»<sup>92</sup>. Autrement dit, la substitution du moralisme au légalisme, du pur devoir aux lois positives ne fait qu'affermir dans l'âme des hommes la relation du maître et de l'esclave puisque l'homme est d'autant plus enclin à être esclave qu'il l'est de lui-même. Selon lui, la substitution ou l'élévation de la légalité à la moralité signifie donc, en réalité, le surgissement d'une positivité encore plus grande, d'une positivité qui, en s'intériorisant, devient d'autant plus indestructible. Et en explicitant le sens de son propos, Hegel retourne contre Kant lui-même une phrase extraite de *La religion dans les limites de la simple raison*, phrase dans laquelle Kant soutenait qu'il n'y avait pas de différence de principe entre la soumission d'un chaman tongouse envers un culte superstitieux et l'obéissance sublime du puritain envers certaines observances statutaires et arbitraires<sup>93</sup>. Voici comment il réinterprète et critique le propos de Kant:

<sup>92</sup> ECD, p. 235; N, p. 266.

<sup>93</sup> I. Kant, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin, 1904, p. 176.

[...] entre le chaman tongouse avec le prélat européen qui gouverne l'Église et l'État ou entre le Mongol avec le puritain d'une part, et celui qui obéit à son commandement du devoir d'autre part, la différence n'est pas que les uns se rendraient esclaves et que celui-ci serait libre; mais bien que ceux-là ont leur maître en dehors d'eux, tandis que celui-ci porte son maître en soi-même; cependant, en portant son maître en soi-même, il est son propre esclave; pour le particulier, les pulsions, les inclinations, l'amour pathologique, la sensibilité ou quelle que soit la façon dont on le nomme, l'universel est nécessairement et éternellement un étranger, un objectif; il subsiste une positivité indestructible qui devient totalement révoltante, du fait que le contenu que reçoit le commandement du devoir universel, à savoir un devoir déterminé, contient la contradiction d'être limité et d'être en même temps universel et émet, au nom de la forme de l'universalité, les prétentions les plus élevées pour son unilatéralité<sup>94</sup>.

En fait, pour le jeune Hegel, la solution à laquelle Jésus conviera ses compatriotes aura pour objectif de leur démontrer que la loi et les commandements, que le droit et la moralité doivent, pour réaliser leur contenu, être dépassés et se supprimer eux-mêmes. À ses yeux, le Christ ne leur proposera pas un autre contenu, une autre loi ou une autre moralité, mais il tentera de leur faire voir que la seule façon de concrétiser et d'actualiser le contenu de leur propre loi consistera à le libérer de la forme de la légalité dans laquelle il est emprisonné. Et cette solution, comme nous l'avons mentionné, sera celle de l'amour. En d'autres mots, la solution qui sera envisagée par Jésus afin de retrouver l'unité et de restaurer l'homme dans sa totalité ne sera pas celle qui enjoindrait à son peuple de réaliser le droit et la moralité «par la victoire de l'universel sur l'individuel qui lui est opposé»<sup>95</sup>, mais elle sera plutôt celle qui l'incitera à s'élever, par l'amour, de l'individuel à l'universel et à supprimer ainsi «les deux opposés par l'unification»<sup>96</sup>. Car dans l'amour, dans le sentiment de l'amour, estime Hegel, il en va bel et bien d'une unification et, qui, plus est d'une unification qui «rend la loi superflue»<sup>97</sup> puisque l'amour rejoint, pour ainsi dire, directement son contenu. L'amour, soutient-il, est l'expression de la véritable universalité, l'expression de l'unité de l'ensemble des oppositions qui, dans le droit et la moralité, sont perçues et conçues comme des divisions insurmontables. Dans les liens de l'amour sont supprimées les

<sup>94</sup> *ECD*, p. 234; *N*, pp. 265-266.

<sup>95</sup> *ECD*, p. 210; *N*, p. 387.

<sup>96</sup> *ECD*, p. 210; *N*, p. 387.

<sup>97</sup> *ECD*, p. 235; *N*, p. 267.

séparations entre l'universalité de la loi et la particularité de l'inclination, entre le devoir-être et l'être, entre le subjectif et l'objectif et entre l'infini et le fini.

Telle fut, selon Hegel, la solution que Jésus proposa à son peuple<sup>98</sup>. En aucun cas s'employa-t-il à s'opposer directement à la loi — intérieure et extérieure —, mais il tenta plutôt de lui montrer que seul l'amour pouvait réaliser et accomplir dans l'effectivité, dans la vie le contenu de sa loi. Ce qui veut donc dire que l'amour prêché par le Christ doit être compris comme ce qui permet le passage du devoir-être de la légalité à l'être réel, le passage de la possibilité bloquée dans l'universalité formelle et abstraite de la loi à la réalisation de son contenu dans l'effectivité. Explicitant son propos, Hegel reprend à son compte la terminologie de la métaphysique Wolffienne selon laquelle l'étant est le complément de la possibilité (*Ens complementum possibilitatis*) et il l'associe au concept proprement théologique de *Plêrôma* qui signifie «accomplissement» ou «complément»<sup>99</sup>. Ainsi, Jésus, soutient-il, réalise ce complément en permettant que se fasse le passage de la *possibilitas*, du devoir-être universel qui n'est qu'un objet pensé, à l'expression réelle de cette universalité, expression qui se concrétise par l'amour, par ce sentiment qui est présent dans chaque être singulier, dans chaque sujet. En ce sens, l'amour chrétien est donc ce sentiment qui accomplit (*plêrôma*) la synthèse de l'objectif et du subjectif; en d'autres termes, il est ce sentiment qui actualise «l'unité de l'inclination et de la loi»<sup>100</sup>. Et cet accomplissement, précise-t-il, se produit de façon telle «que l'universel cesse d'être opposé à l'inclination et que l'inclination cesse d'être un particulier, cesse d'être opposé à la loi»<sup>101</sup>.

<sup>98</sup> Comme l'ont fait remarquer nombre de commentateurs, cette conception du christianisme comme étant essentiellement une religion de l'amour est fondée sur l'Évangile selon Saint-Jean, sur la théologie johannique. D'ailleurs, une telle compréhension est commune à tous les penseurs de l'idéalisme allemand. Autant Hegel que Schelling et que Fichte développeront leurs interprétations du christianisme en s'appuyant sur la théologie johannique en opposition à la théologie paulinienne sur laquelle était fondée l'orthodoxie luthérienne. À ce propos voir, O. Pöggeler, «L'esprit du Christianisme de Hegel», in *Études hégéliennes*, tr. fr., Paris, Vrin, 1985, pp. 1-36; aussi, J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande. De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, coll. Le Collège de Philosophie, 1990, pp. 316-325.

<sup>99</sup> C'est Olivier Depré qui, dans une note de bas de page, fait remarquer que Hegel emprunte ce vocabulaire à Christian Wolff. Ce faisant, il renvoie au *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele, auch allen Dingen Überhaupt*, de 1719.

<sup>100</sup> ECD, p. 237; N, p. 268.

<sup>101</sup> ECD, p. 237; N, p. 268.

Certes, l'amour chrétien, l'amour du prochain qui fut prôné par Jésus, concède Hegel, est bien un sentiment; il est bel et bien une inclination que Kant qualifie de «pathologique» et ce dernier, avoue-t-il, avait raison de soutenir que l'amour ne pouvait aucunement devenir un devoir moral et faire l'objet d'un impératif catégorique. Mais, à vrai dire, «ce serait une sorte de déshonneur»<sup>102</sup> si l'amour devait être commandé. L'amour du prochain, le «aimez-vous les uns les autres»<sup>103</sup> n'est pas un commandement nous enjoignant d'aimer l'autre autant que nous nous aimons puisque «s'aimer soi-même — affirme-t-il — est une expression dénuée de sens»<sup>104</sup>. Il signifie plutôt que nous aimons notre prochain en tant qu'il est aussi nous-mêmes. Ce sentiment, dira Hegel, est bien un «sentiment de la vie égale, ni plus puissante ni plus faible»<sup>105</sup>. De plus, lorsque nous affirmons que «l'amour a vaincu»<sup>106</sup>, cela ne signifie aucunement qu'un ennemi, qu'une puissance étrangère a été vaincue, mais bien qu'une «hostilité a été surmontée»<sup>107</sup>. Et encore une fois, Hegel retournera cette conception de l'amour, qu'il estime être celle que prône Jésus, contre celle qui est défendue par Kant dans sa *Métaphysique des mœurs*<sup>108</sup>. Selon lui, l'amour chrétien, le véritable amour du prochain enseigné par Jésus n'est pas un devoir conçu comme une maxime de bienveillance susceptible d'être universalisée à l'ensemble des hommes et à l'Idée d'humanité en général. L'amour du prochain, soutient-il, est en tout premier lieu l'amour des hommes avec lesquels on entre en relation et non l'exigence de se conformer au concept d'amour universel. Ensuite, cet amour du prochain est certes une inclination, il est certes pathologique, mais, en réalité, estime-t-il, il supprime et fait éclater cette distinction entre inclination et devoir, entre un amour que Kant appelle pathologique et un amour qu'il qualifie de pratique. L'amour chrétien, selon Hegel, est, pourrait-on dire, à la fois

<sup>102</sup> ECD, p. 273; N, p. 296.

<sup>103</sup> ECD, p. 273; N, p. 296.

<sup>104</sup> ECD, p. 273; N, p. 296.

<sup>105</sup> ECD, p. 273; N, p. 296.

<sup>106</sup> ECD, p. 273; N, p. 296.

<sup>107</sup> ECD, p. 273; N, p. 296.

<sup>108</sup> Comme on le sait, Kant fera paraître sa *Métaphysique des Mœurs* en 1797. Dès la parution de cet ouvrage, Hegel en entreprendra l'étude et il en rédigera un commentaire. Le manuscrit est perdu, mais il en reste quelques extraits que Rosenkranz a reproduit dans sa biographie de Hegel. Voir K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. [1844], p. 87. Voir aussi le bref commentaire de O. Depré à propos de cette étude dans l'introduction à sa traduction des écrits de la période de Francfort in, G. W. F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr., Paris, Vrin, 1997, p. 62.

pathologique et pratique. Pour cet amour, il s'avère, en effet, superflu et, à vrai dire, insultant et humiliant de devoir soumettre son penchant à une loi qui ordonne d'aimer puisque son inclination est d'emblée et, en elle-même, une inclination pour l'autre, pour autrui.

Autrement dit, il semblerait que l'amour soit, pour ainsi dire, moins universel que la loi et la moralité. Toutefois, pour Hegel, ce que l'amour perd en universalité n'est, en réalité qu'une perte apparente car ce que l'on gagne c'est toute «la richesse des relations vivantes»<sup>109</sup>. Face à l'universalité de la loi qui n'est qu'un devoir-être, qu'un objet pensé ou qu'une possibilité, l'amour gagne la réalité. Ainsi, s'attachant à rendre compte de la réinterprétation chrétienne du «tu ne tueras point», il affirme que ce commandement peut sans nul doute être reconnu par la volonté de tout être raisonnable comme une proposition qui peut valoir comme principe d'une législation universelle. Mais, à vrai dire, l'amour du prochain ou le «génie de la réconciliation»<sup>110</sup> par l'amour qui est invoqué par Jésus est infiniment plus riche et plus englobant que la simple possibilité de l'universalité exprimée par ce commandement. En regard du génie réconciliateur de l'amour, le contenu de ce commandement apparaît comme quelque chose de mesquin, de petit et de limité; il se révèle, en fait, être l'expression d'une hostilité, d'une division et d'une «déchirure de la vie»<sup>111</sup>. Et mise à part la seule mauvaise action qu'il interdit, ce commandement permet toutes les autres. En contrepartie, l'amour, l'esprit de la réconciliation tend à s'élever au-dessus de l'hostilité et à supprimer la division et les oppositions. Aussi n'est-il pas limité et réduit à cette seule interdiction formelle et abstraite, mais il contient et il englobe toute la plénitude vivante, toute la richesse et la diversité des rapports vivants: «vis-à-vis de la réconciliation [...], même la colère est un crime, ainsi que la réaction rapide à un sentiment d'oppression, l'emportement à opprimer à nouveau, qui est un genre de justice aveugle et présuppose donc une égalité, mais une égalité d'ennemis»<sup>112</sup>.

---

<sup>109</sup> *ECD*, p. 238; *N*, p. 269.

<sup>110</sup> *ECD*, p. 238; *N*, p. 269.

<sup>111</sup> *ECD*, p. 238; *N*, p. 269.

<sup>112</sup> *ECD*, pp. 238-239; *N*, p. 269.



En somme, pour Hegel, l'amour du prochain qui fut prêché par Jésus paraissait, en quelque sorte, ouvrir la voie à un autre type de justice. À ses yeux, cet appel qui avait été lancé par le Christ à ses compatriotes et qui les invitait à s'élever au-dessus de la loi et des commandements semblait vouloir faire apparaître les termes d'une toute autre conception de la justice, d'une justice qui remédierait aux insuffisances du droit et de la moralité. En permettant que puisse se réaliser et s'actualiser le contenu emprisonné dans la forme de la loi juive, l'amour chrétien paraissait être en mesure de fournir une véritable alternative à la justice du droit et des oppositions juridiques. Et bien entendu, c'était précisément sur cette toute autre conception de la justice que Jésus entendait fonder sa nouvelle communauté, sa nouvelle religion. C'était, en effet, autour de cette autre justice qu'il avait réuni ses disciples et à partir de laquelle il avait entrepris de former cette nouvelle communauté qui, en se substituant à la communauté juridique juive, allait pouvoir — du moins, l'espérait-il au début — réaliser le «royaume de Dieu»<sup>113</sup>.

Or, pour Hegel, ce projet était nécessairement voué à l'échec; il devait inévitablement échouer car la communauté de l'amour, estime-t-il, ne pouvait prendre forme et se développer qu'en s'opposant, pour ainsi dire, abstraitement à la nation juive. De fait, pour pouvoir se constituer, la communauté chrétienne devait s'élever au-dessus du droit et de l'État. Afin d'échapper au destin de leur peuple ou, en d'autres mots, pour ne pas être souillés par les séparations et les déchirures de leur nation, Jésus et ses disciples devaient rompre avec leur monde et s'abstraire de l'ensemble des rapports familiaux, sociaux et politiques: «comme toutes les formes de la vie, même les plus belles étaient souillées, Jésus ne pouvait se commettre avec aucune; dans son royaume de Dieu, il ne pouvait y avoir d'autre relation que celle qui procédait de la beauté et de la liberté elles-mêmes»<sup>114</sup>. Aussi était-ce pour cette raison qu'il renonça à toutes ces formes de vie et incita ceux qui avaient foi en lui à en faire de même: «c'est pourquoi Jésus — soutient-il — s'isola de sa mère, de ses frères et de ses parents; il ne pouvait pas aimer de femme, ni engendrer d'enfants, il ne pouvait être père de famille ni citoyen, qui

<sup>113</sup> *ECD*, p. 311; *N*, p. 321.

<sup>114</sup> *ECD*, p. 316; *N*, p. 326.

aurait profité avec les autres de la vie en commun»<sup>115</sup>. Cependant, un tel renoncement est, pour ainsi dire, illimité: il conduit ceux qui s'y engagent à se couper du monde et à se retirer dans un vide total. Ce qui veut donc dire que la communauté chrétienne, que cette communauté qui devait libérer le peuple juif de sa servitude, qui devait réaliser la liberté, la beauté et le royaume de Dieu se retrouva, dans les faits, exclue de toute réalité. De plus, non seulement renonça-t-elle à toutes les déterminations vivantes, mais elle fut rejetée par cette réalité elle-même, par la nation juive qui lui déclara son hostilité et la combattit. Conséquemment, au lieu de réaliser le royaume de Dieu, Jésus, affirme-t-il, «dut périr et se contenter de ne fonder qu'une secte»<sup>116</sup>.

En d'autres termes, pour Hegel, la révolution qui avait été entreprise par Jésus devait nécessairement se solder par un échec car l'amour, le sentiment et les liens de l'amour ne peuvent, sans se nier et se contredire eux-mêmes, s'étendre à la totalité d'une collectivité ou d'une communauté politique. Par définition, l'amour est un lien qui est limité à la sphère de l'individualité; il ne peut, soutient-il, réunir qu'un nombre restreint de subjectivités et s'il entreprend de s'élargir à l'ensemble des déterminations, à l'ensemble des formes de vie institutionnelles, alors il se contredit immédiatement lui-même puisqu'il est inévitablement conduit à abandonner sa pureté et sa beauté. Et pour Hegel, c'est précisément cette contradiction qui fut, pour ainsi dire, douloureusement ressentie par Jésus et qui le plaça face à un dilemme qui, à vrai dire, était tout simplement insoluble et qui allait lui être fatal. De fait, s'il voulait voir réaliser son idéal et surmonter le destin de son peuple, le Christ se devait d'affronter la réalité et tenter «d'unifier son esprit»<sup>117</sup> avec celui de ses compatriotes. Mais en entreprenant une telle démarche, il se serait nécessairement souillé et il aurait sacrifié la pureté et la beauté de son idéal. En revanche, s'il voulait garder tel quel son idéal, il devait forcément renoncer aux déterminations et fuir la réalité. Mais alors il devait, du même coup, perdre tout espoir de voir le monde se transformer. Ceci signifiait donc qu'il devait se résigner à abandonner son propre projet — ou il devait, à tout le moins, accepter de le

---

<sup>115</sup> *ECD*, p. 329; *N*, p. 328.

<sup>116</sup> *ECD*, p. 208; *N*, p. 386.

<sup>117</sup> *ECD*, p. 319; *N*, p. 328.

voir être reporté indéfiniment — et consentir «à laisser se maintenir intact le destin de sa nation»<sup>118</sup>.

Selon Hegel, c'est bien cette deuxième alternative que choisit Jésus car elle était la seule qui lui permettait de préserver sa pureté et sa beauté. Toutefois, en prenant cette décision, il dut, en même temps, se contenter de conserver en lui-même — dans son cœur — le royaume de Dieu qu'il s'était pourtant proposer d'accomplir. Aussi fut-il contraint de s'isoler du monde, de se séparer de la nature, des siens, de son peuple et de l'ensemble des déterminations institutionnelles: «l'existence de Jésus — affirme Hegel — fut donc une séparation du monde et une fuite loin de celui-ci dans le ciel»<sup>119</sup>. Et d'après lui, c'est justement cette décision qui allait, pour ainsi dire, se retourner contre le christianisme, contre la religion de l'amour et déterminer son destin futur. À ses yeux, en effet, le projet chrétien, ce projet qui, au départ, se proposait de réunifier les divisions du judaïsme, de réconcilier le destin du peuple juif, allait nécessairement devoir rencontrer, à son tour, la figure du destin. En s'élevant au dessus de la loi et des oppositions juridiques ou, en d'autres mots, en refusant toutes les déterminations, toutes les formes de vie et toute forme d'objectivité, la communauté chrétienne allait, en quelque sorte, se heurter à son autre, à cette objectivité à laquelle elle avait renoncé, mais qui n'en continuait pas moins d'exister. Bien évidemment, cet «autre», selon Hegel, ne fut aucunement cette «totalité», cette unité concrète de l'universel et du particulier, du subjectif et de l'objectif, du devoir-être et de l'être que le christianisme avait pourtant l'intention de restaurer, mais plutôt l'État romain qui, comme tel, n'est plus une totalité unifiée. Autrement dit, cette objectivité face à laquelle se retrouva la communauté de l'amour ne fut pas la «totalité», «l'unité» concrète et réelle ou encore la «vie éthique» — ce que Hegel allait, dans les prochaines années, appeler la *Sittlichkeit* —, mais bien l'État romain, cet État constitué de simples particularités, régi par une loi conventionnelle et abstraite et qui, dans les siècles à venir, devait donner naissance à l'État de droit moderne. Telles sont, en somme, les contradictions et les insuffisances auxquelles se heurtera le christianisme et qui façonneront son destin, destin qui, selon

<sup>118</sup> ECD, p. 317; N, p. 327.

<sup>119</sup> ECD, p. 320; N, p. 330. Comme on peut le voir, cette analyse préfigure la critique de la «belle âme», de la *schöne Seele* que Hegel développera quelques années plus tard dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Hegel, ne sera, en réalité, rien d'autre, que «l'extrême opposé»<sup>120</sup> de celui du peuple juif: à la vie sans amour du judaïsme, la religion chrétienne, soutient-il, ne pourra opposer qu'un amour sans vie.

Et bien sûr, c'est justement face à cet échec, face à ce qu'il estimera être cet échec du christianisme qu'il se tournera vers la Grèce, vers la «*theologia*» et la tragédie grecque. C'est en regard de cette incapacité de la religion chrétienne à surmonter et à réconcilier les divisions du judaïsme que Hegel se retournera du côté de l'antiquité grecque et qu'il entreprendra de développer et d'exposer ses premières réflexions, ses premières méditations sur la tragédie et sur le «tragique».

### ***1.3 La tragédie et la réconciliation du destin***

Ainsi, comme nous l'avons déjà souligné, ces premières méditations ne présentent ni une théorie complète et détaillée de la tragédie ni une interprétation d'une œuvre particulière appartenant au répertoire de la littérature tragique. Elles se concentrent plutôt sur un thème qui est celui du destin, sur la conception et la représentation spécifiquement tragique du destin, de la *moïra*. Plus exactement, ces premières considérations hégéliennes sur la tragédie s'attachent à rendre compte de la conception de la justice, de la *Dikè* que sous-tend la compréhension dite tragique du destin<sup>121</sup>. Et comme on l'a également mentionné, le propos qui est développé par Hegel

<sup>120</sup> *ECD*, p. 321; *N*, p. 330.

<sup>121</sup> Hegel, on le sait, s'est intéressé depuis ses années d'études à Tübingen à la tragédie et au concept tragique de destin. Pendant cette période, il a traduit *Œdipe à Colone* de Sophocle. Il a également recopié tous les passages de l'*Illiade* de Homère qui évoquent ce thème. Aussi a-t-il étudié ce même thème chez des auteurs modernes: il s'est intéressé à l'*Iphigénie* de Goethe qu'il cite, d'ailleurs, dans son écrit sur la *Vie de Jésus*; et alors qu'il était encore à Francfort, il entreprendra un essai sur le destin dans le *Wallenstein* de Schiller. À propos de l'étude du jeune Hegel des tragédies de Sophocle, voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 38. En ce qui a trait aux passages de l'*Illiade* qu'il a recopiés, *Hegels Theologischer Jugendschriften*, H. Nohl (Hrsg.), Frankfurt/Main, Minerva GmbH, Unveränderter-Nachdruck, 1966, [1907], pp. 233-239. Quant à l'essai sur le *Wallenstein* de Schiller, il est traduit dans G. W. F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr., Paris, Vrin, 1997, p. 393. Par ailleurs, pour une analyse plus détaillée sur les différentes conceptions que se fait le

visé à faire valoir cette conception de la justice contre celles qui sont véhiculées par le droit, par la loi — juive et kantienne — et par la théologie chrétienne de l'amour; il tente de démontrer que la justice tragique, que la *Dikè* pensée comme destin échappe aux insuffisances et aux contradictions des conceptions juridiques et chrétiennes de la justice.

D'après la conception proprement juridique de la justice — conception que Hegel attribue tout autant à l'Ancien Testament qu'à la philosophie pratique de Kant —, le crime est essentiellement compris comme un acte particulier qui a enfreint ou transgressé une loi universelle. D'après ce modèle, est jugé criminel, est reconnu coupable d'un crime celui qui a agi de façon telle que son action particulière a violé une loi valant universellement. Précisant son propos, Hegel soutient que, selon cette perspective, l'acte criminel est celui qui a brisé le contenu ou la matière de la loi; en violant une loi universelle, le criminel supprime le contenu de cette loi. En d'autres mots, lorsqu'un criminel enfreint une loi, il remplace le contenu, la matière universelle de cette loi par un autre contenu qui, lui, est particulier: à la maxime universelle qui exige le respect d'autrui il substitue le non-respect des droits d'autrui et ce, en vue de satisfaire ses propres intérêts. Cependant, le criminel a certes supprimé le contenu de la loi, mais sa forme n'en demeure pas moins intacte. Malgré la suppression, la perte de son contenu universel, la loi gardera tout de même la forme de son universalité. De plus, non seulement conservera-t-elle sa forme universelle, mais la loi, en fait, reprendra le contenu qui a été posé par le criminel — le non-respect de l'universalité — et elle va retourner ce contenu contre le criminel lui-même. Autrement dit, la loi va refuser ou retirer au criminel le même droit auquel il a porté atteinte chez un autre; elle va lui nier le droit qu'il a lui-même nié à autrui. Et cette négation, ce retournement ne sera, bien sûr, rien d'autre que le châtement ou la punition. Selon cette conception, le châtement est

---

jeune Hegel du destin dans l'ensemble de ses écrits de la période de Francfort, voir A.T.B. Peperzak, *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhof, 1969, pp. 230-247. Voir également F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, tr. fr., Paris, P.U.F., 1991 [1920], p. 90 sqq. Enfin pour une analyse intéressante de ce thème du destin, de la *moïra* et de la distinction entre ce concept et celui de l'*Anankè*, de la «nécessité» ou de la «fatalité», voir M. Conche, *Temps et destin*, Paris, Éditions du Mégare, 1980, pp. 24-42. Dans cet ouvrage, M. Conche établit de façon lumineuse cette distinction qui, chez les Grecs, existe entre l'*Anankè* ou la fatalité qui est un enchaînement causal nécessaire et qui constitue l'essentiel de la conception stoïcienne du destin et la *moïra* qui, selon lui, signifie, en quelque sorte, le «sort que chacun reçoit en partage» et qui n'est aucunement incompatible avec la liberté.

donc ce qui, pour ainsi dire, ramène de force le criminel à l'universel et qui, ce faisant, rétablit la justice. Il est cette sanction que le droit, que la justice juridique retourne contre celui qui, en posant son intérêt particulier, voulait échapper à l'universalité de la loi.

Toutefois, pour Hegel, une telle conception, une telle compréhension des rapports entre la loi, le crime et le châtement recèle des problèmes, des difficultés qui paraissent difficilement surmontables. De fait, selon ce modèle, le châtement est conçu comme étant la conséquence nécessaire d'une loi universelle qui a été brisée par l'action particulière d'un criminel. En violant la loi, en se plaçant «hors du concept qui est le contenu de la loi»<sup>122</sup>, le criminel doit inévitablement perdre le droit qui est contenu dans cette loi: «le châtement — précise Hegel — est l'effet d'une loi transgressée, d'une loi dont l'homme s'est écarté, mais dont il dépend encore, et à laquelle il ne peut échapper, pas davantage qu'au châtement ou à son propre acte»<sup>123</sup>. Cependant, ce que dit la loi c'est bien — en un premier temps, du moins — que le criminel doit perdre le droit qui est contenu dans la loi. Ce qui veut donc dire que ce n'est que le concept du criminel qui perd le droit qu'il a nié à autrui. Bien sûr, la loi et le droit ont pour objectif de faire en sorte que le criminel empirique, que la réalité du criminel perde également ce droit; ils ont pour but de rendre effectif le châtement qui est nécessairement appelé par le concept de la loi. Pour ce faire, «la loi doit être reliée au vivant, elle doit être revêtue de pouvoir»<sup>124</sup>. En d'autres termes, la loi universelle doit s'unifier à un vivant, à son exécuteur qui, sous la figure du juge, doit retirer, dans la réalité, le droit qui a été perdu dans le concept. Toutefois, le juge, affirme-t-il, «n'est pas la justice abstraite, mais un être de chair (*Wesen*) et la justice n'est que sa modification»<sup>125</sup>. Ce qui signifie que le châtement découle certes nécessairement du concept de la loi, mais que sa mise en œuvre empirique est liée, en fait, à une instance autre et qui est extérieure à la nécessité de la loi. Conséquemment, soutient Hegel, il y a bel et bien une contradiction entre la nécessité du châtement affirmée par la loi universelle et son application qui, elle, est

---

<sup>122</sup> ECD, p. 250; N, p. 277.

<sup>123</sup> ECD, p. 252; N, p. 279.

<sup>124</sup> ECD, p. 250; N, p. 278.

<sup>125</sup> ECD, p. 250; N, p. 278.

inévitablement soumise aux contingences de la réalité empirique: «la nécessité du châtement mérité est ferme, mais l'exercice de la justice n'est en rien nécessaire, car comme modification d'un vivant, elle peut aussi s'effacer, une autre modification peut entrer en jeu; et c'est ainsi que la justice devient quelque chose de contingent»<sup>126</sup>.

Par ailleurs, en plus d'être contradictoire dans son application, ce modèle de justice, estime-t-il, est incapable d'engendrer les termes à partir desquels il deviendrait possible d'envisager une réconciliation entre le criminel châtié et la loi violée. En concevant la loi comme étant cette entité universelle qui est absolument opposée à la particularité, à l'agir particulier, le droit ne peut, par principe, imaginer la possibilité d'effacer, de pardonner ou de rédimmer une faute commise. S'il le faisait, si la loi rendait grâce, alors elle perdrait aussitôt son universalité et elle se désavouerait elle-même: «que la loi en reste à sa majesté effrayante et que le châtement du crime soit mérité: — voilà qui ne peut jamais être supprimé; la loi ne peut se dispenser du châtement, elle ne peut être clémente, sans quoi elle se supprimerait elle-même»<sup>127</sup>. Certes, le châtement qui est imposé au criminel permet de satisfaire la loi. En infligeant au criminel une punition qui est à égale mesure du préjudice qu'il a fait subir à sa victime la loi remplit bel et bien son rôle et elle peut prétendre que justice fut rendue. Cependant, même une fois cette exigence satisfaite, il n'en demeure pas moins que la loi maintient son attitude hostile, «sa majesté effrayante» face à celui qui a commis un crime: «sa figure n'a pas disparu ou n'est pas devenue amicale pour autant»<sup>128</sup>. Quant au criminel lui-même, le châtement qu'il lui a été infligé ne lui rend pas la volonté bonne: «le châtement subi ne change rien à la mauvaise conscience, à la conscience d'une mauvaise action, à la conscience de soi-même comme d'un être mauvais»<sup>129</sup>. Autrement dit, même après que justice fut rendue, la condamnation du criminel reste quelque chose de fixe et de permanent. Et si jamais ce criminel — précisément parce qu'il est un homme et parce qu'il est un être pensant — veut s'amender, veut se distinguer de ce qu'il a fait et faire reconnaître cette distinction, à savoir qu'il est meilleur que ce qu'il a fait, alors il se heurtera

---

<sup>126</sup> *ECD*, p. 250; *N*, p. 278.

<sup>127</sup> *ECD*, p. 250; *N*, p. 278.

<sup>128</sup> *ECD*, p. 251; *N*, p. 279.

<sup>129</sup> *ECD*, p. 251; *N*, p. 279.

nécessairement à la loi universelle et à la réalité de la justice qui l'ont condamné et fixé une fois pour toutes dans la particularité de son action mauvaise. S'il veut s'élever contre la réduction de son être à la seule particularité de la mauvaise action qu'il a commise, il sera de nouveau conduit à s'opposer à la loi universelle qui l'a, pour ainsi dire, subsumé une fois pour toutes sous le concept de criminel et il commettra donc un autre crime pour lequel il sera, bien évidemment, puni. Conséquemment, soutient Hegel, un tel châtement ne permet aucunement de réconcilier le criminel avec la loi; en aucun cas est-il cette instance qui ouvrirait la possibilité de surmonter l'hostilité entre celui qui a violé la loi et celui dont le droit a été lésé par le criminel. Selon cette perspective, le châtement n'est donc pas cette sanction qui serait susceptible de véritablement rétablir et réaliser la justice, mais il apparaît plutôt comme un pur principe d'égalité. Et ce principe, estime-t-il, n'est, en réalité, rien d'autre que l'expression, pour ainsi dire, unilatérale, sans appel et sans pardon de la revanche, de la vengeance ou, en d'autres mots, de la *lex talionis*: «œil pour œil, dent pour dent, disent les lois, la revanche et l'égalité de celle-ci, est le principe sacré de toute justice»<sup>130</sup>.

Or, pour Hegel, c'est justement cette réconciliation qui fut entreprise par le christianisme. En effet, Jésus, estime-t-il, a tenté de convaincre son peuple de mettre fin à cette hostilité et de briser cette loi du Talion. Il s'est employé à lui démontrer que seuls l'amour, le pardon des fautes et la disposition à se réconcilier avec autrui pouvaient rompre cet engrenage de la vengeance qui est inhérente au droit et à la justice juridique. Et à ses yeux, cette démonstration, cet appel que le Christ lança à ses compatriotes trouva son expression exemplaire dans cet épisode de la Bible qui relate l'accueil que Jésus réserva à Marie-Madeleine. Ainsi, cette pécheresse repentante, qui, lors d'un banquet, est froidement reçue par Simon, par les pharisiens et par leurs convives, reçoit de la part de Jésus un accueil dont la chaleur n'a d'égal que la détresse et le désespoir de son repentir. Elle trouve en Jésus un amour et un pardon qui est à la mesure de «la conscience de sa faute»<sup>131</sup>. En revanche, pour ces honnêtes défenseurs du droit et de la moralité, cet accueil est perçu comme de la pure inconvenance et il est le signe d'un

---

<sup>130</sup> *ECD*, pp. 241-242; *N*, p. 271.

<sup>131</sup> *ECD*, p. 267; *N*, p. 292.



manque de jugement de la part de Jésus, car, non seulement pardonne-t-il d'emblée à la pécheresse, mais il la laisse le oindre généreusement d'un luxueux parfum, parfum qui, s'il avait été sagement et justement utilisé, c'est-à-dire s'il avait été vendu, aurait permis de recueillir des deniers afin de soulager la misère des pauvres.

Mais, selon Hegel, l'accueil et l'amour que le Christ témoigne à cette pécheresse ne sont pas un manque de jugement. Bien au contraire, ils sont plutôt la démonstration et l'expression d'une véritable disposition au pardon et à la réconciliation, en comparaison de laquelle l'entendement calculateur des pharisiens et de leurs convives n'est que pure grossièreté et mesquinerie, camouflées derrière leur apparence de moralité et de noblesse vertueuse. À ses yeux, l'accueil réceptif de Jésus, l'amour qu'il témoigne à cette femme repentante est cette disposition qui permet ce qu'il appelle le retour à la vie blessée et qui est bloquée, refusée par le droit et le châtement de la loi. Cet accueil est l'acte qui supprime et qui détruit l'hostilité et l'étrangeté de la loi; il est l'acte qui ouvre la possibilité pour que celui qui a péché puisse reconnaître que son crime fut une offense dirigée contre la vie elle-même dont il est, lui aussi, partie prenante. L'amour et le pardon lui enjoignent de reconnaître que son crime n'est pas avant tout un crime contre le droit de celui qui en a été victime, mais bien une offense faite à un être vivant, à un membre de la communauté des êtres vivants dont il est lui aussi membre. De plus, cet accueil qui lui enjoint de reconnaître sa faute n'est pas une exigence l'incitant à accepter la légitimité d'un châtement, mais il est cette demande qui l'invite à considérer, à prendre conscience et à reconnaître cette vie qui a été blessée. Et comme cette vie est aussi la sienne, alors la demande du pardon est une demande qui l'invite amoureusement à restaurer la vie qui a été blessée par l'hostilité de son crime. D'ailleurs, cette demande est déjà en elle-même un geste de restauration, un geste de réunification de la vie, car celui qui a été offensé et qui offre son pardon reconnaît que celui qui a offensé n'est pas qu'un être criminel, mais qu'il est plutôt, lui aussi, un vivant, un être qui, comme lui, contient certes en lui-même la possibilité du crime, mais aussi, et par le fait même, la possibilité de l'amour et de la réconciliation.

Cependant — et comme nous l'avons déjà vu —, cette tentative de réconciliation allait s'avérer insuffisante. À eux seuls, l'amour et le pardon des péchés allaient être incapable de se substituer à la justice du droit et de permettre au peuple juif de véritablement réconcilier ses divisions et ses oppositions. Certes, ces dispositions qu'a tenté de faire valoir Jésus et qui constituent ce que l'on peut appeler le fondement de la conception chrétienne de la «justice», sont bel et bien en mesure de rompre, de briser la dureté et l'hostilité du droit et de la *lex talionis*. Toutefois, étant donné, justement, qu'ils sont des dispositions, des sentiments qui, par définition, se limitent à la seule sphère des rapports individuels, ils ne peuvent, sans se contredire, s'étendre à la totalité d'une communauté éthique et politique. Aussi est-ce précisément pour cette raison que la communauté chrétienne, que cette communauté fondée sur l'amour et sur le pardon des péchés, ne put, selon Hegel, se former et se constituer qu'au prix d'une rupture complète avec l'ensemble des rapports familiaux, sociaux et politiques qui déterminaient la vie du peuple juif. Si elle avait tenté de se concrétiser, si elle avait entrepris de se réaliser et de s'incarner dans ces différentes formes de vie, elle se serait alors souillée et elle aurait perdu sa pureté et sa beauté. Et comme nous l'avons également déjà mentionné, ceci voulait donc dire que la communauté chrétienne devait nécessairement laisser intacte l'ensemble de ces déterminations et de ces formes de vie et qu'elle devait abandonner tout espoir de réconcilier les oppositions et les divisions du peuple juif.

Or, en revanche, cette réconciliation, estime Hegel, fut bel et bien réalisée par la justice tragique, par la *dikè* comprise comme destin. Certes, soutient-t-il, le châtement qui frappe celui qui est soumis à un destin est une expérience, en quelque sorte, négative; il est une expérience de la souffrance et, à cet égard, du moins, il est tout à fait semblable à l'expérience de celui qui se voit infliger une peine par la loi et le droit. Cependant, le châtement qui appartient en propre au destin, affirme Hegel, «est d'un tout autre genre»<sup>132</sup> que celui que subit le criminel ayant transgressé une loi. Il diffère, tout d'abord, en ceci que dans la tragédie, dans l'expérience tragique du destin, le châtement qui s'abat sur l'homme n'est pas conçu comme étant la «réunion» ou, plutôt, comme la conjonction, en partie contingente, du devoir-être universel de la loi et de l'être effectif

---

<sup>132</sup> ECD, p. 252; N, p. 281.

de la particularité — le juge — qui en assure l'exécution. Ce châtement n'est pas l'application ou la mise en œuvre plus ou moins contingente d'une règle, d'un «objet pensé» par une puissance réelle et empirique. Aussi n'est-il pas cette sentence qui, en étant exécutée, vient fixer et éterniser la séparation dans l'homme lui-même entre l'universel — entre ce que l'homme est, pour ainsi dire, dans sa totalité et son universalité — et ses penchants, ses inclinations ou ses intérêts particuliers auxquels il s'est identifié en commettant un crime: le châtement du destin n'est pas la sanction «d'une loi universelle qui domine le particulier et qui tient l'homme sous son obédience»<sup>133</sup>. Pour Hegel, le destin, le châtement du destin est bien une puissance, et même une puissance hostile (*eine feindliche Macht*). Mais, cette puissance, précise-t-il, en est une en laquelle «l'universel et le particulier sont unifiés»<sup>134</sup> et elle constitue ce qu'il nomme un «individuel» (*ein individuelles*). En d'autres mots, le destin n'est pas une «entité» abstraite, supérieure ou transcendante, mais il est plutôt une puissance, en quelque sorte, immanente qui se situe à la même hauteur que l'homme ou que le héros qui l'affronte et ce, même si ce dernier doit périr. Ce qui signifie que, dans l'expérience du destin, l'homme ne lutte pas contre une loi étrangère (*ein Fremder*) qui le domine, mais il se bat plutôt contre une puissance égale à lui-même, contre une force que Hegel appelle un ennemi (*ein Feind*): «le destin n'est que l'ennemi, et l'homme lui fait tout aussi bien face comme puissance combattante»<sup>135</sup>.

Selon un tel schéma, il s'ensuit donc que le crime, que l'agir criminel de l'homme n'est pas le soulèvement ou la révolte d'un particulier contre un universel qui l'assujettit. Il n'est pas conçu comme un acte par lequel l'homme tente de s'affranchir et de se libérer d'une autorité dont il est l'esclave, car avant qu'il agisse, affirme-t-il, «l'homme est» — il est uni à la vie — et il n'existe aucune séparation, aucune opposition entre l'universel et le particulier et entre l'homme et ses penchants et ses inclinations. Avant qu'il ne commette son acte, l'homme, le héros tragique est, pour ainsi dire, plongé ou immergé dans la totalité de son monde, dans sa communauté, dans

---

<sup>133</sup> ECD, p. 252; N, p. 280.

<sup>134</sup> ECD, p. 252; N, p. 280.

<sup>135</sup> ECD, p. 252; N, p. 280.

ce que Hegel nomme «la divinité unie»<sup>136</sup> ou encore, tout simplement, la vie. En fait, c'est l'action criminelle elle-même qui fait surgir l'opposition; c'est uniquement au moment où l'homme agit qu'il produit la séparation et qu'il anéantit ou qu'il brise l'unité de la vie: «ce n'est qu'en sortant de la vie unie, ni régulée par des lois, ni contraire aux lois, ce n'est que par la mort de la vie qu'un être étranger est produit»<sup>137</sup>. Cependant, cet anéantissement n'est pas une destruction pure et simple de la vie, mais il n'en est que la séparation: il n'est, en réalité, que la brisure de la totalité ou de l'unité du tout puisque la vie, soutient-il, est bel et bien «immortelle»<sup>138</sup>. Et à ses yeux, c'est justement cette unité, cette vie brisée qui, à la suite de l'acte criminel, va se retourner contre l'homme et se transformer en ennemi. Autrement dit, en commettant son crime, le héros tragique va bien anéantir quelque chose, mais il va découvrir également que ce qu'il a détruit n'était pas du tout ce qu'il croyait: lui qui, par son acte téméraire et présomptueux, pensait avoir anéanti une autre vie, une vie étrangère, va s'apercevoir que ce qu'il a détruit n'est rien d'autre que sa propre vie car «la vie — affirme-t-il — ne diffère pas de la vie»<sup>139</sup>. En somme, le criminel va se rendre compte que, par son acte, il s'est lui-même séparé de la vie dont il faisait partie, qu'il en a lui-même détruit son caractère amical et qu'il l'a lui-même transformée en puissance ennemie. Et pour Hegel, c'est cette vie blessée qui va maintenant se montrer inamicale et hostile; c'est cette vie — cette même vie dont le criminel était partie prenante — qui va le châtier, l'anéantir ou, en d'autres mots, qui va accomplir le destin qu'il a lui-même provoqué et qui, ce faisant, va entreprendre de rétablir et de satisfaire la justice.

Certes, remarque-t-il, il semblerait que, selon cette perspective, la réconciliation soit encore plus difficilement envisageable que dans le cadre du droit et de la loi. De prime abord, il paraît bien en être ainsi, car pour amadouer ou apaiser le destin, qui surgit de la destruction d'une autre vie, il faudrait que cette destruction ou que cet anéantissement soit lui-même anéanti, ce qui est rigoureusement impossible. Toutefois, ce qui provoque le destin, ce qui est la cause de l'expérience du destin, ce n'est pas tant

---

<sup>136</sup> *ECD*, p. 253; *N*, p. 280.

<sup>137</sup> *ECD*, p. 253; *N*, p. 280.

<sup>138</sup> *ECD*, p. 253; *N*, p. 280.

<sup>139</sup> *ECD*, p. 253; *N*, p. 280.

l'être détruit de l'autre vie que la négation de la vie elle-même, que le processus de la destruction de la vie et de la totalité. Le châtement du destin est la conséquence du mouvement par lequel l'homme, en agissant, a brisé l'unité du tout. En d'autres termes, l'expérience du destin est suscitée par un homme, par un «sujet» qui, par son action, a absolutisé un des moments de la vie et en a rompu l'unité. Mais comme la vie est la vérité de ses moments, comme la totalité de la vie est la vérité de ses parties, il en résulte, soutient Hegel, que la possibilité est, pour ainsi dire, offerte pour que le criminel reconnaisse l'existence des autres moments. Dans le destin, s'ouvre la possibilité pour que l'homme en vienne à se rendre compte qu'il est bien une partie du tout, pour qu'il en vienne à s'apercevoir qu'il ne peut être et exister que dans la seule mesure où il est un moment inséré dans la totalité des moments de la vie. Et selon Hegel, c'est précisément la reconnaissance de cette insertion dans la totalité de la vie qui permet de rendre la réconciliation possible et qui, par conséquent, constitue l'avantage décisif du destin tragique sur le droit et la loi: «à l'égard de la possibilité d'une réconciliation, le destin a cette priorité sur la loi pénale qu'il se trouve à l'intérieur de la région de la vie»<sup>140</sup>.

Autrement dit, dans l'expérience tragique du destin, la «loi» — ou ce qui fait figure de loi et qui vient châtier l'homme — ne précède pas, comme dans le droit, le crime qui a été commis. Elle en est plutôt la conséquence puisqu'elle ne surgit qu'au moment où l'homme agit et qu'il rompt l'unité du tout. Dans le châtement comme destin, la «loi» qui vient punir l'acte criminel est seconde par rapport à la vie. Elle n'est pas cette puissance transcendante, étrangère et objective, cette idée suprême qui, par son absolutité et son éternité, vient fixer la non-valeur et l'immoralité définitive du criminel.

<sup>140</sup> *ECD*, p. 253; *N*, p. 281. Par ailleurs, en illustrant son propos, Hegel va évoquer furtivement deux œuvres du répertoire tragique. Il se référera, d'une part, aux *Euménides* d'Eschyle en laissant entendre que la puissance de la vie est, en quelque sorte, analogue à ces déesses qui, au départ, étaient des Érinyes, des forces assoiffées de vengeance et qui, suite au procès d'Oreste et à son acquittement, se transformeront en Euménides, en «bienveillantes». Ces déesses transformées seront l'expression de la vie réconciliée et apaisée, du rétablissement de la *dikè*. Comme on le sait, c'est cette même œuvre d'Eschyle qui constituera le modèle à partir duquel Hegel développera sa conception de «la tragédie de la vie éthique» dans son essai sur le droit naturel. D'autre part, c'est de nouveau vers le *Macbeth* de Shakespeare qu'il se tourne en expliquant que la vie est, pour ainsi dire, cette puissance analogue au personnage de Banquo que Macbeth croyait avoir tué, mais qui, lors d'un banquet, vient prendre place, tel un mauvais esprit, sur le siège qui était assigné à ce dernier. Au sujet de ce passage et à propos de la théorie hégélienne du châtement depuis *L'esprit du christianisme et son destin* jusque dans la philosophie du droit de la maturité, voir I. Primoratz, *Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe, Hegel-Studien, Beiheft 29*, Bonn, Bouvier, 1986, p. 18 sqq.

Bien au contraire, dans l'expérience du destin, la «loi» apparaît comme un manque, comme une lacune ou une perte. Elle surgit en quelque sorte comme l'expression de l'unité qui a été rompue et perdue. En châtiant le criminel — celui qui a lésé la vie —, elle exprime ou elle affirme, pour ainsi dire, négativement la nécessité de l'unité de la vie. Dans la «loi» du destin, cette nécessité est affirmée comme l'égalité du mal que le criminel a fait subir et de celui qu'il subit lui-même. Et cette égalité ne signifie rien d'autre que léser un autre c'est, en même temps, se léser soi-même, que toute action sur autrui est forcément une action sur soi et que la vie, par conséquent, est bien indivisible, immortelle et universelle. D'après Hegel, c'est cette perte qui est reconnue et qui est douloureusement ressentie par celui qui est en proie au destin. Elle est vécue comme une douleur car, en subissant le châtiement du destin, l'homme découvre que la vie qu'il a violée est aussi sa propre vie. Il se rend compte que ce qu'il a nié est, en réalité, essentiel à sa vie et le sentiment qu'il éprouve face à ce qu'il a lui-même détruit, soutient-il, est celui d'une nostalgie douloureuse pour ce qui, par sa propre faute, n'est plus. Dans l'expérience du destin, le criminel reconnaît la vie comme n'étant plus, mais ce qu'il vit comme n'étant plus, c'est sa propre vie, c'est-à-dire l'objet essentiel de son désir et, selon Hegel, c'est cette découverte qui provoque ce sentiment nostalgique. Mais, comme ce sentiment est celui que l'homme éprouve envers ce qui devrait nécessairement exister et comme «la vie peut soigner ses blessures»<sup>141</sup>, il s'ensuit, soutient-il, que la nostalgie n'est pas que «négative»; elle n'est pas seulement l'expression d'un vide ou d'une lacune, mais elle est, en même temps, une prise de conscience, un retour sur soi qui contient la possibilité d'une amélioration, d'un rétablissement et d'une nouvelle réunion: «la nostalgie [...] peut déjà signifier une amélioration, car en tant qu'elle est un sentiment de la perte de la vie, elle connaît ce qui est perdu comme la vie, comme ce qui lui était autrefois amical: et cette connaissance est déjà elle-même une jouissance de la vie»<sup>142</sup>.

Pour Hegel, c'est dans ce sentiment, dans cette douleur ou cette souffrance consciencieuse que réside la possibilité de la réconciliation entre le criminel et la vie

---

<sup>141</sup> *ECD*, p. 254; *N*, p. 281.

<sup>142</sup> *ECD*, p. 255; *N*, p. 282.

qu'il a détruite. À ses yeux, cette nostalgie de la vie désormais absente, ce sentiment de souffrance face à la vie qui a été perdue depuis l'action est en même temps une supplication pour que la vie retrouve elle-même sa plénitude. Elle est une demande ou un appel lancé à la vie pour que cesse les hostilités, pour que soit surmontées les oppositions créées par l'action et pour que la vie retrouve son unité. Selon Hegel, cet appel n'est rien d'autre qu'une demande d'amour, qu'une supplication amoureuse afin que la vie rétablisse sa totalité et qu'elle retrouve son caractère amical. En envisageant les choses de cette façon, il s'ensuit donc que le criminel et son acte ne sont pas considérés comme des fragments ou comme des moments isolés, mais bien comme des moments qui appartiennent à la totalité. Dans l'expérience du destin, les parties qui, depuis l'action, entretenaient des rapports hostiles, sont en mesure de surmonter cette hostilité et ils peuvent ainsi de nouveau se rassembler et se réunir. Et c'est en ce sens, soutient-il, que la justice, que la *dikè* peut être véritablement rétablie: «l'aiguillon de la conscience morale s'est émoussé, car son mauvais esprit s'est retiré de l'acte, il n'y a plus rien d'hostile en l'homme, et l'action subsiste tout au plus comme un squelette inanimé dans le charnier des réalités, dans la mémoire»<sup>143</sup>.

De plus, poursuit Hegel, non seulement le destin tragique peut-il véritablement rétablir la *dikè* et réaliser cette réconciliation qui est bloquée par le droit et les oppositions juridiques, mais il est également une puissance qui, pour ainsi dire, est beaucoup plus ample, plus large et plus rigoureuse que le châtement de la loi. En effet, dans la tragédie, le châtement du destin frappe aussi là où il n'y a pas eu de crime proprement dit. Il châtie même la faute qui — pourrait-on dire, en employant une terminologie qui se rapproche de celle du droit et de la morale — a été commise par un homme dont les intentions et les motivations étaient «innocentes» et qui a agi sous des mobiles moralement irréprochables. Autrement dit, le destin châtie également la culpabilité sans crime, «la faute de l'innocence»<sup>144</sup> (*die Schuld der Unschuld*). Et il sanctionne d'autant plus durement cette faute, car elle est, à vrai dire, la faute la plus grande dans la mesure où elle est, en quelque sorte, cette faute qui se vit et se présente

---

<sup>143</sup> ECD, p. 256; N, p. 283.

<sup>144</sup> ECD, p. 256; N, p. 283.

comme un acte non fautif. Certes, aux yeux du droit et de la morale, remarque Hegel, une telle sanction apparaît comme un pur scandale, comme une profonde injustice: la dureté du destin — concède-t-il — «semble se transformer en l'injustice la plus criante lorsqu'il répond de façon d'autant plus effrayante à la faute la plus saillante, la faute de l'innocence»<sup>145</sup>. Dans la perspective de la loi et de la morale, un tel châtement s'avère effectivement injuste car l'homme est condamné pour un acte qu'il a commis sans aucune intention criminelle. Ce qui veut donc dire qu'il est tenu responsable et qu'il est puni pour des conséquences qui sont contraires à ses intentions et qui sont, en plus, tout simplement hors de son contrôle.

Cela dit, la question se pose, bien sûr, de savoir pourquoi Hegel estime devoir faire valoir cette conception tragique de «la faute de l'innocence» contre le droit, la loi et la morale. Bien évidemment, il ne s'agit aucunement pour lui de plaider pour une conception du châtement qui serait, en quelque sorte, plus ferme et plus intransigeante que celle du droit et de la moralité. Là n'est pas du tout l'intention de son propos. En fait, l'argument qui est développé par Hegel n'a pas pour objectif premier de proposer une conception alternative du châtement, mais il cherche plutôt à démontrer que la compréhension tragique du destin comme «faute de l'innocence» ou comme «culpabilité sans crime» contient les termes d'une conception de l'agir, de l'action qui est en mesure de remédier à l'étroitesse et aux insuffisances de celle qui est au fondement des théories juridiques et morales du châtement. Ainsi, selon le modèle du droit et de la moralité, un homme est reconnu coupable lorsqu'il a agi de façon telle qu'il a intentionnellement violé une loi universelle et qu'il a lésé le droit d'autrui; la reconnaissance de sa culpabilité et sa condamnation découle directement de sa transgression volontaire et intentionnelle de la loi. Mais, pour Hegel, une telle conception de la «culpabilité» s'avère, à vrai dire, étroite et limitée: le droit et les oppositions juridiques, affirme-t-il, «n'épuisent pas, et de loin, la multilatéralité (*die Vielseitigkeit*) de la vie»<sup>146</sup>. La loi, précise-il, est une unification seulement pensée, conceptualisée, d'oppositions, mais l'infinité de la vie et des oppositions possibles qu'elle comporte excède de beaucoup le

---

<sup>145</sup> ECD, p. 256; N, p. 283.

<sup>146</sup> ECD, p. 256; N, p. 283.



domaine des oppositions juridiques; elle déborde largement la sphère de l'obéissance aux lois et de ce qui est considéré comme appartenant au domaine des vertus. Le destin, au contraire, est bel et bien illimité comme la vie: il ne connaît ni les oppositions de la loi ni ce domaine séparé réservé à l'exercice de la vertu. Là où il y a action et agir — «là où la vie est blessée»<sup>147</sup> affirme Hegel — apparaît le destin. En somme, dans la tragédie, dans la perspective tragique du destin, tout agir et toute action est d'emblée coupable (*schuldig*) et c'est pourquoi, soutient-il, l'on peut dire que «l'innocence n'a jamais souffert, que toute souffrance est une faute»<sup>148</sup>.

En d'autres termes — et comme on peut s'en douter —, l'argument qui est exposé par Hegel s'articule autour du sens, de la signification que recouvre le terme de «*Schuld*», de culpabilité. Comme on le sait, dans la langue allemande, le mot *Schuld* n'est pas exclusivement réservé à la culpabilité au sens légal ou moral; il possède un champ sémantique plus vaste et il peut être employé pour exprimer, au sens large, la «responsabilité» ou le fait d'être «imputable» ou d'être «garant» d'une action et de ses conséquences. C'est en ce sens que Hegel réinterprète et reformule le concept aristotélicien de l'*hamartia* et qu'il utilise l'expression «*Schuld der Unschuld*» pour décrire la sens de la culpabilité, de la faute qui est commise par le héros tragique. Ce qui veut donc dire que, dans la tragédie, la faute ne peut aucunement être conçue d'après le modèle légal ou moral car ce dernier comprend la culpabilité et le châtement comme étant essentiellement l'effet d'une loi universelle qui a été transgressée volontairement et intentionnellement. Bien au contraire, dans l'expérience tragique du destin, l'agir du héros ne se déploie pas dans le cadre des oppositions juridiques et morales; l'action fautive n'est pas celle qui a violé une loi universelle, objective et qui a substitué à ce devoir-être de la loi l'être de ses intérêts particuliers. En fait, dans la tragédie, il n'existe pas de telles distinctions: le destin, affirme Hegel, «ne connaît pas de rapports donnés»<sup>149</sup>. Ce qui signifie également qu'il ne peut y avoir de distinction rigoureuse entre l'intention d'une action et ses conséquences, car une telle distinction présuppose celle entre la loi universelle déjà existante et le contexte particulier de l'agir. Elle

<sup>147</sup> *ECD*, p. 256; *N*, p. 283.

<sup>148</sup> *ECD*, pp. 256-257; *N*, p. 284.

<sup>149</sup> *ECD*, p. 256; *N*, p. 283.

suppose que celui qui agit connaît cette loi et, qu'en toute connaissance de cause, il décide d'agir en conformité ou non à la loi. Conséquemment, l'agir criminel proprement dit est celui qui est commis par un homme qui a intentionnellement transgressé une loi universelle.

Or, dans l'expérience tragique du destin, la «loi», on l'a dit, est seconde par rapport à la vie. Elle est, précise Hegel, «plus tardive que la vie et elle se tient plus en profondeur que celle-ci»<sup>150</sup>. La loi apparaît uniquement au moment où l'homme, en agissant, brise la totalité ou l'unité dans laquelle il était jusqu'alors immergé. Autrement dit, elle n'est pas une réalité *sub specie aeternitatis* qui précède l'agir et à partir de laquelle on juge de la légalité ou de la moralité d'une action. Dans le destin tragique, la loi surgit après coup, dans le contexte où l'action a été commise: la «loi universelle» fait son apparition dans le contexte toujours particulier de l'action et c'est en regard de ce contexte qu'elle acquiert son sens. Et c'est la raison pour laquelle, selon ce modèle, toute action est toujours d'emblée *schuldig* — puisque l'homme sait qu'en agissant, il a brisé et violé l'unité —, et ce n'est qu'après coup qu'il découvrira et qu'il «saura» si son action est «coupable» au sens moral ou juridique du terme. Bien évidemment, un tel «savoir» n'est pas «théorique», mais plutôt «pratique»; il ne peut être la connaissance d'une règle universelle, abstraite de tout contexte, mais il est plutôt vécu et ressenti dans le contexte d'une situation particulière. Aussi est-ce la raison pour laquelle Hegel affirme que «toute souffrance est une faute» et que seul l'innocence n'a pas souffert. C'est, en fait, par ce sentiment de la souffrance que le héros tragique en vient à «connaître», à «savoir» qu'il a commis une faute, un crime, qu'il a transgressé ce qui ne devait pas l'être. Et comme on le sait, cette affirmation n'est, bien sûr, nulle autre que la reprise de la célèbre phrase de l'*Antigone* de Sophocle dans laquelle l'héroïne affirme qu'elle sait qu'elle a erré parce qu'elle souffre<sup>151</sup>.

---

<sup>150</sup> ECD, p. 254; N, p. 281.

<sup>151</sup> Sophocle, *Antigone*, in *Sophocle*, tr. fr., P. Masqueray, Paris, Les Belles-Lettres, vers 925-927, p. 111. Hegel, on le sait, reprendra cette phrase et en fera un des thèmes principaux de son interprétation de la tragédie dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Nous examinerons plus en détail cette interprétation au chapitre 3.

Autrement dit, l'expérience tragique du destin présente une conception des rapports de causalité entre la loi et l'action qui est, en réalité, l'inverse de celle qui prévaut dans le droit et la morale. Dans la causalité du destin, «la loi universelle» vient après l'agir particulier. Ce qui signifie, comme nous l'avons dit, qu'il n'est possible de juger si un acte a transgressé ou non une loi qu'une fois que cette action s'est, pour ainsi dire, posée et déployée dans la particularité d'une situation. En contrepartie, dans la causalité morale et juridique, la loi n'a pas besoin, pour ainsi dire, d'attendre que cette action se déploie dans toute sa particularité puisqu'elle est déjà en mesure de juger si l'intention d'une action est conforme ou non à la règle universelle et objective. Mais, si cela est exact, alors cela veut dire que la causalité du destin présuppose ou contient une conception de la transgression qui est forcément beaucoup plus large que celle de la causalité du droit et de la morale. Étant donné que dans la tragédie toute action est *schuldig* — qu'elle est «coupable» d'avoir brisé l'unité — et étant donné que le jugement et le châtement sur la transgression d'une loi ne peuvent se faire qu'après coup, que dans le contexte particulier, il en résulte que toute transgression n'est pas forcément d'emblée criminelle, qu'elle n'a pas forcément pour objectif de violer et de léser le droit d'autrui. En d'autres mots, la tragédie admet, pour ainsi dire, la possibilité d'une transgression qui ne soit pas uniquement conçue dans les termes d'une violation d'une loi universelle déjà existante. Ce qui signifie qu'elle admet qu'une transgression puisse être «positive», qu'elle puisse, en quelque sorte, créer une nouvelle norme, une nouvelle loi. Dans la tragédie existe donc la possibilité pour qu'une action qui transgresse une règle soit, en même temps, conçue et reconnue comme une action qui produit une nouvelle loi, une nouvelle norme. Ou en formulant les choses autrement: la tragédie, la conception tragique de la causalité du destin ouvre la possibilité pour qu'une action, pour qu'un agir puisse être véritablement normatif, législatif, autonome et libre.

Et pour Hegel, c'est, bien évidemment, une telle possibilité qui doit être retrouvée et ranimée. À ses yeux, c'est bien cette possibilité exprimée par la causalité tragique du destin qu'il s'agit de reprendre et de raviver. Elle contient, estime-t-il, les termes d'une conception de l'agir qui semble être en mesure de surmonter les insuffisances des conceptions morales et juridiques de l'action. En effet, selon Hegel, cette expérience de

la causalité tragique du destin possède bel et bien les ressources à partir desquelles il deviendrait possible d'imaginer une autre éthique et une autre politique. Elle est cette conception qui permettrait d'envisager une éthique et une politique qui ne seraient plus celles de l'hétéronomie, de la non-liberté et de la servitude, mais qui seraient plutôt celles de l'autonomie et de la liberté. Aussi, cette éthique et cette politique ne seraient-elles plus déterminées et façonnées par les oppositions, les divisions et les séparations qui sont inhérentes au droit et à la moralité, mais elles seraient cette éthique et cette politique d'une communauté humaine réunifiée, d'une communauté qui aurait surmonté ses scissions et ses oppositions et qui aurait retrouvé son unité. Et d'après Hegel, c'est, bien sûr, une telle éthique et une telle politique qui serait susceptible de résoudre la crise qui affecte le monde moderne. Autrement dit, c'est cette conception, croit-il, qui serait en mesure de réaliser les réformes et les transformations que le christianisme, que la théologie chrétienne de l'amour s'est révélée incapable d'accomplir et qui permettrait de concrétiser et de matérialiser les aspirations et les idéaux qui se sont exprimés lors de la Révolution française<sup>152</sup>.

Telles sont, en substance, les premières réflexions, les premières méditations sur la tragédie et le «tragique» qui furent exposées par le jeune Hegel dans son essai sur *L'esprit du christianisme et son destin*. Certes, on l'a dit, elles restent, pour ainsi dire, embryonnaires par rapport à celles que son ami Hölderlin développera à la même époque, de même qu'en regard des réflexions que Hegel présentera dans ses travaux ultérieurs, notamment dans son essai sur le droit naturel et dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Mais il n'en demeure pas moins qu'elles font apparaître certains des principaux éléments qui seront au cœur de son questionnement et de ses réflexions plus tardives sur la tragédie grecque. De fait, ces premières méditations sur le destin, sur l'expérience tragique du destin qui sont exposées dans *L'esprit du christianisme et son destin* permettent de voir comment Hegel tentera, dans ses travaux suivants, d'explicitier les termes de ce contenu, de cette teneur éthique et politique qui a jadis été exposée dans les œuvres des poètes tragiques et que le monde moderne, selon lui, doit s'employer à

---

<sup>152</sup> Nous reviendrons plus en détail sur cette conception de la «causalité du destin» dans le chapitre que nous consacrons à la *Phénoménologie de l'esprit*, car elle est — comme nous le verrons — un des éléments de la théorie de l'éthique et de la politique que Hegel développe dans cet ouvrage.

retrouver. Et bien entendu, c'est justement ce contenu qui sera au centre de son essai consacré au droit naturel et vers lequel nous nous tournerons maintenant.

## CHAPITRE DEUXIÈME

### L'ESSAI SUR LE DROIT NATUREL: «LA TRAGÉDIE DE LA VIE ÉTHIQUE» (*DIE TRAGÖDIE IM SITTLICHEN*)

Rédigé durant l'année 1802, cet article sur le droit naturel parut dans le *Kritische Journal der Philosophie*. Comme on le sait, Hegel avait quitté Francfort au début de l'année précédente pour s'établir à Iéna<sup>153</sup>. Il venait y rejoindre son ami Schelling qui, tout récemment, avait été nommé «professeur extraordinaire» à l'université de Iéna<sup>154</sup>. Ayant, en quelque sorte, retenu la leçon de ses échanges avec Hölderlin, Hegel avait entrepris d'étudier assidûment la philosophie post-kantienne et il avait même rédigé, alors qu'il était encore à Francfort, quelques courts textes dans lesquels il s'était employé à explorer un certain nombre de thèmes, de motifs et de concepts qui appartenaient bel et bien à cette philosophie spéculative et systématique qu'il avait jusqu'alors plutôt négligée. Résolument décidé à s'engager sur cette voie, il avait écrit à Schelling pour lui faire part de son intérêt grandissant pour la philosophie systématique post-kantienne et pour lui demander quelques conseils au sujet des démarches qu'il devait entreprendre afin de pouvoir entamer sa nouvelle carrière<sup>155</sup>. Ravi d'avoir des

---

<sup>153</sup> Au mois de janvier 1799, Hegel reçut une lettre de sa sœur lui annonçant la mort subite de leur père (sa mère décéda, alors qu'il avait à peine dix ans). Il se rendit donc aussitôt à Stuttgart, sa ville natale, et pendant quelques mois, il s'occupa des affaires familiales et de la succession de son père. Au mois de mars, il reprit son emploi de précepteur à Francfort. Toutefois, ayant entre-temps reçu un assez bon montant d'argent en héritage, il envisagea la possibilité de laisser son emploi afin de se consacrer entièrement à son travail intellectuel. C'est à ce moment qu'il entreprit des démarches pour quitter Francfort, démarches qui allaient, finalement le mener à Iéna.

<sup>154</sup> En 1799, Schelling remplaça Fichte qui, on le sait, avait dû démissionner de sa chaire à l'Université de Iéna en raison des accusations d'athéisme qui furent portées contre lui. Ces accusations allaient mettre abruptement fin à la brillante carrière universitaire de Fichte. Cet épisode particulièrement sombre marqua non seulement l'université de Iéna et la vie de Fichte, mais il provoqua également une vive polémique qui est connue sous le nom d'*Atheismusstreit*. À ce propos, voir le recueil de textes de Fichte rassemblés et traduits en français par J.-C. Goddard de même que son excellente introduction portant sur les principaux moments de cet épisode. J. G. Fichte, *La querelle de l'athéisme. Suivie de divers textes sur la religion*, tr. fr., J.-C. Goddard, Paris, Vrin, 1993.

<sup>155</sup> Dans une autre lettre célèbre qui est datée du 2 novembre 1800, Hegel écrit à son ami Schelling avec lequel il n'avait plus correspondu depuis les années de son séjour bernois. Il l'informe de son intention de

nouvelles de son ami Hegel qu'il n'avait pas vu depuis quelques années, Schelling l'encouragea à venir le rejoindre et il lui promit de l'introduire aux milieux philosophiques et littéraires de Iéna.

Dès l'arrivée de son ami, Schelling le sollicita pour participer à la mise sur pied d'un nouveau périodique philosophique. Depuis quelque temps, en effet, Schelling avait manifesté l'intention de fonder une nouvelle revue. Ayant tout d'abord demandé à Fichte de bien vouloir le seconder dans cette entreprise, il avait dû y renoncer assez rapidement puisque leurs divergences philosophiques étaient de plus en plus manifestes. Pour Schelling, la venue de son ami Hegel à Iéna arrivait donc à point nommé. Bien évidemment, ce dernier ne se fit pas prier très longtemps pour accepter cette invitation et ils décidèrent tous les deux de lancer ce nouvel organe qui allait s'appeler le *Kritische Journal der Philosophie*. Ce périodique devait être une œuvre commune dans laquelle ils entendaient publier leurs propres essais philosophiques. À leurs yeux, ce nouveau

---

quitter Francfort pour aller s'installer ailleurs, possiblement à Bamberg, et il lui demande s'il ne connaîtrait pas, dans cette ville, quelques adresses qui pourraient lui être utiles. Il lui mentionne également qu'il aimerait bien venir le rejoindre à Iéna, ce haut-lieu de la littérature et de la philosophie systématique post-kantienne, mais il lui avoue aussitôt qu'il ne se sent pas encore prêt à affronter ce milieu philosophique et littéraire. Autrement dit, dans cette lettre, Hegel prend prétexte de son intention de s'installer à Bamberg pour renouer avec son ami Schelling. Et en réalité, le véritable motif qui l'incite à reprendre contact avec son ancien compagnon d'études a justement à voir avec cette philosophie systématique vers laquelle il entend maintenant se diriger. Ainsi, dans le cours de cette lettre, Hegel lui avoue à mots à peine couverts qu'il s'est trompé au sujet de cette philosophie qu'il avait, quelques années auparavant, qualifiée «d'ésotérique» et face à laquelle il éprouvait jusqu'alors une certaine méfiance. Il fait donc son *mea culpa* à Schelling et il lui donne raison de s'être engagé, bien avant lui, sur cette voie. Toutefois, ne désirant tout de même pas s'abaisser complètement aux yeux de son ancien compagnon d'études, il tente de lui faire voir que le chemin qu'il a suivi, devait, tôt ou tard, le conduire, lui aussi, sur cette même voie philosophique. Aussi s'emploie-t-il à lui décrire en ces termes le parcours qui a été le sien jusqu'à présent: «Dans ma formation scientifique qui a commencé par les besoins les plus élémentaires de l'homme, je devais nécessairement être poussé vers la science et l'idéal de ma jeunesse devait nécessairement devenir une forme de réflexion, se transformer en un système». Et c'est sur un ton quelque peu empreint de flagornerie qu'il poursuit son propos: «De tous les hommes que je vois autour de moi, tu me parais être le seul en qui je voudrais trouver mon ami, du point de vue de l'expression des idées et de l'action sur le monde; car je vois que tu as saisi l'homme purement, c'est-à-dire avec toute ton âme et sans vanité». En somme, dans cette lettre, Hegel prend bel et bien prétexte de son éventuel déménagement pour tenter de se rapprocher de celui qui est maintenant une figure relativement importante de la vie philosophique de Iéna. Et il est sans doute possible de soupçonner que Hegel espérait que cette tentative de rapprochement avec Schelling réussirait et que ce dernier allait entreprendre les démarches nécessaires afin qu'il puisse réaliser ses nouveaux projets philosophiques. Quoi qu'il en soit, Schelling fut plutôt bon joueur et c'est avec empressement qu'il l'invita à le rejoindre à Iéna et qu'il l'encouragea à tenter sa chance dans les milieux intellectuels de cette ville. G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd.1, Hamburg, Meiner, 1969, p. 58-60. À propos de l'arrivée de Hegel à Iéna, voir J. D'hondt, *Hegel. Biographie*, Paris, Calmann-Levy, 1998, pp. 152-176; aussi T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 85-88.

périodique devait faire la concurrence à un certain nombre de revues déjà existantes dont la *Allgemeine Litteratur Zeitung*, qui était plutôt consacrée à la promotion de la philosophie kantienne, le *Philosophisches Journal einer Gesellschaft Teutscher Gelehrten* qui, lui, était davantage inspiré par la philosophie fichtéenne et l'*Athenäum* des frères Schlegel qui s'employait à diffuser les idées du cercle des écrivains romantiques. Pour Hegel, la participation à ce périodique était, bien sûr, l'occasion rêvée pour faire son nom dans les milieux intellectuels de Iéna. Elle lui permettait d'espérer qu'il allait se faire connaître assez rapidement<sup>156</sup>.

Parallèlement à sa participation à ce périodique, il entreprit de son propre chef la rédaction d'un ouvrage sur la philosophie post-kantienne qu'il comptait bien faire paraître le plus tôt possible. Quelques mois plus tard, soit en juillet 1801, il publia un essai intitulé *Differenz der Fichteschen und Schellingschen System der Philosophie*. Cet ouvrage — qui est la première publication philosophique de Hegel — fit un certain effet dans les cercles de Iéna. En effet, jusqu'alors, Schelling était certes considéré comme un jeune auteur brillant et prometteur, mais il était d'abord et avant tout perçu comme un disciple plus ou moins orthodoxe de Fichte. Or, dans sa *Differenzschrift*, Hegel va s'employer à démontrer que ces deux philosophies sont bel et bien distinctes et que celle de son ami Schelling échappe à ce qu'il estime être les insuffisances et les inconséquences de l'idéalisme transcendantal fichtéen. Dès les lendemains de la publication de cet écrit, il fut considéré comme le nouveau défenseur de la philosophie de Schelling. Par ailleurs, il va également s'employer à se faire connaître dans les milieux universitaires proprement dits. Aspirant maintenant à une carrière académique, il devint *Privatdozent* à l'université de Iéna et il entreprit la rédaction d'une thèse «d'habilitation» qui, espérait-il, allait lui permettre d'accéder, comme son ami Schelling, au poste de «professeur extraordinaire». Rédigée à vive allure, cette thèse qui portait sur

---

<sup>156</sup> Sur la contribution de Hegel au *Kritische Journal der Philosophie*, voir l'avant-propos de B. Bourgeois à sa traduction de l'essai sur le droit naturel, in G. W. F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel: de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, tr. fr., Paris, Vrin, 1990, pp. 7-10. Sur la naissance de ce périodique et sur ses rapports avec les autres organes de publication, Voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 109-113. Aussi, la lettre de Hegel à Hufnagel datée du 30 décembre 1801, in G. W. F. Hegel, *Briefe von und an Hegel*. Herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd. I, Hamburg, Meiner, 1969, pp. 64-66.



les orbites des planètes fut défendue avec succès à peine quelques mois plus tard, soit à la fin de l'été 1801. L'obtention de cette habilitation l'autorisait maintenant à offrir des *Vorlesungen* et, dès le semestre d'hiver 1801-1802, il prépara et proposa un certain nombre de cours, notamment sur la logique et la métaphysique et sur le droit naturel<sup>157</sup>.

Telles sont, en bref, les circonstances qui entourèrent l'arrivée de Hegel à Iéna. Cette période en fut une d'effervescence, d'activité et de travail intense. Elle est ce moment où Hegel semble avoir bel et bien trouvé sa voie: celle-ci ne passe plus par la *Volkserziehung*, ni par la pensée de «l'unité poétique» d'inspiration hölderlinienne, mais bien par la philosophie systématique post-kantienne. Et c'est dans le contexte de cette réorientation qu'il rédigera l'année suivante son article sur le droit naturel dans lequel il développera sa deuxième interprétation de la tragédie grecque. Paru entre 1802 et 1803, cet essai, qui s'étend sur près de cent pages, constitue une des premières publications de Hegel. Avec son *Écrit sur la différence, Foi et Savoir*, de même qu'avec les travaux qu'il publiera dans le *Kritische Journal der Philosophie*, l'article sur le droit naturel fait partie d'un ensemble de textes dans lesquels Hegel va s'engager résolument dans cette problématique philosophique. Cela dit, cet essai, qui paraîtra dans les deux dernières livraisons de ce périodique, constitue en même temps un tournant dans l'itinéraire philosophique de Hegel<sup>158</sup>. En effet, depuis son arrivée à Iéna, le jeune Hegel avait pris ses distances avec la pensée et le style «poétique» d'inspiration hölderlinienne qu'il avait adoptés à Francfort. Dans la *Differenzschrift* et dans l'ensemble des essais qui allaient être publiés dans le *Kritische Journal der Philosophie*, il avait plutôt exposé son propos dans un style qui était nettement plus «rigoureux», plus «scientifique» ou plus «*wissenschaftlich*» et qui correspondait davantage aux normes en vigueur dans le domaine des publications académiques et universitaires<sup>159</sup>. De plus, ces modifications qui avaient été apportées à la présentation et au développement de l'argumentation s'étaient également traduites par une autre modification qui, elle, concernait les concepts

<sup>157</sup> À propos de l'enseignement de Hegel à l'Université de Iéna, voir H. Kimmerle, «Dokumente zu Hegels Dozententätigkeit (1801-1807)», in *Hegel-Studien*, Bd. 4, 1967, pp. 21-99.

<sup>158</sup> La première partie du *Naturrechtsaufsatz* paraîtra dans le numéro de novembre/décembre 1802 (Bd. II, Stück 2), alors que la deuxième partie sera publiée dans le numéro de mai/juin 1803 (Bd. II, Stück 3).

<sup>159</sup> À ce propos, voir l'article de O. Pöggeler qui décrit la nouvelle démarche de la période de Iéna dans les termes d'un «Schritt zur Wissenschaft». Cf., O. Pöggeler, «Hegels Jenaer Systemkonzeption», in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-1964, p. 288.

qui étaient utilisés. À partir des écrits de la période de Iéna, Hegel allait progressivement abandonner la conceptualité que lui avaient inspirée ses méditations théologiques et ses discussions avec Hölderlin pour adopter des concepts de type schellingien: les concepts de «destin», de «vie» et «d'amour» qu'il avait exposés dans ses écrits de Francfort allaient être remplacés par des concepts comme ceux «d'identité», «d'indifférence» et de «puissance» qui, on le sait, appartenaient à cette nouvelle philosophie dite de l'identité que Schelling était en train de développer.

Or, pour un certain nombre de commentateurs, l'article sur le droit naturel sera également marqué par une prise de distance, mais, cette fois, avec la philosophie de l'identité elle-même<sup>160</sup>. Certes, Hegel y exposera son propos en utilisant plusieurs des concepts clés de cette philosophie. Tout comme dans ses écrits précédents, il développera sa critique des philosophies de Kant et de Fichte en s'appuyant sur ces concepts schellingiens. Ainsi, dans son *Écrit sur la différence*, dans *Foi et savoir* et dans d'autres essais, Hegel s'était employé à démontrer que les philosophies de Kant et de Fichte, mais aussi celles de Reinhold et de Jacobi étaient, sous des formes diverses, l'expression d'un seul et même type de pensée. Selon lui, ces différentes philosophies — qu'il désignait sous le nom de *Verstandphilosophie* ou de *Reflexionsphilosophie* — contenaient les mêmes insuffisances et les mêmes inconséquences puisqu'elles étaient toutes des philosophies de la subjectivité qui se développaient à partir des mêmes dichotomies et des mêmes oppositions conceptuelles. À ses yeux, seule la philosophie de Schelling semblait fournir les termes d'une pensée de l'unité, de la réunification de la raison qui permettaient d'échapper aux écueils des différentes versions de la *Verstandphilosophie*. Et à cet égard, l'essai sur le droit naturel poursuivra bel et bien ce type d'argumentation, mais en l'appliquant cette fois-ci aux champs plus spécifiques de l'éthique et de la politique. Toutefois, cet article — qui constituait la première

<sup>160</sup> Parmi les auteurs qui défendent une telle thèse, voir B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire*, Paris, Vrin, 1986; sur cette prise de distance de plus en plus manifeste de Hegel par rapport à la philosophie schellingienne de l'identité, voir: H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 8, 1970. Aussi, R.-P. Horstmann, «*Problem der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption*», in *Philosophische Rundschau*, 19, 1972, pp.87-118. Également, G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, pp. 99-132. Également, les articles de K. Düsing, K. R. Meist, D. Henrich et de M. Baum, in *Hegel in Jena*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 20, 1980.

publication de Hegel dans le domaine de la philosophie pratique — révèle, en même temps, un détachement de plus en plus manifeste par rapport à la philosophie de Schelling. Autrement dit, l'article sur le droit naturel est ce texte dans lequel Hegel va, pour la première fois, opposer à Schelling sa propre version de l'idéalisme spéculatif et absolu. Certes, cette opposition sera-t-elle encore enveloppée et exposée à mots couverts, mais il n'en demeure pas moins que cet essai fait apparaître plusieurs éléments qui seront à l'origine d'un litige entre Hegel et Schelling, litige qui s'exprimera dans des termes de plus en plus acrimonieux et qui, on le sait, éclatera au grand jour suite à la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*. Et comme on peut s'en douter, ce litige portera précisément sur ce concept clé, sur ce concept central autour duquel s'articule la philosophie idéaliste dite spéculative et qui est, bien sûr, celui de l'absolu. En somme, l'article sur le droit naturel marque ce moment dans l'itinéraire philosophique de Hegel où il va s'opposer de plus en plus explicitement à la philosophie schellingienne de l'identité afin de faire valoir sa propre version du système de l'idéalisme absolu qu'il est en train de définir.

De plus, — et c'est, bien évidemment, ce qui nous intéressera ici —, il est à noter que, dans l'essai sur le droit naturel, Hegel en vient à lier explicitement son exposition du concept de l'absolu à son interprétation de la tragédie grecque. En fait, cette interprétation de la tragédie qui est présentée dans la troisième section de cet article constitue, pour ainsi dire, le point culminant de l'argumentation de Hegel; elle vient, en quelque sorte, expliciter et illustrer la conception de l'absolu ou, pour être plus précis, la conception de «la vie éthique absolue» — de la *absolute Sittlichkeit* — qu'il avait évoquée dès les premières pages de l'essai. Ainsi, cette interprétation de la tragédie grecque fut tout d'abord précédée d'une analyse et d'une critique des différentes théories modernes du droit naturel. Dans la première partie, il s'attaqua aux théories dites empiristes du droit naturel tandis que la deuxième partie fut consacrée à la critique des théories de Kant et de Fichte qu'il qualifie de formalistes. Dans l'ensemble, son propos tentait de faire voir que l'ensemble des inconséquences et des contradictions qui, selon lui, étaient inhérentes à toutes ces théories éthiques et politiques étaient attribuables aux dualismes et aux dichotomies sur lesquels elles étaient fondées. À ses yeux, ces

inconséquences étaient, en quelque sorte, la preuve, la démonstration que ces oppositions conceptuelles étaient fausses et erronées ou, en d'autres mots, qu'elles n'étaient, en réalité, que secondes et dérivées. Pour Hegel, ces dualismes présupposent, en fait, toujours leur unité et c'est, bien sûr, cette unité qu'il appellera «la vie éthique absolue» et qu'il exposera plus en détail dans la troisième partie de son article sur le droit naturel. Selon lui, la *absolute Sittlichkeit* est le véritable fondement de l'éthique et de la politique: elle est ce fondement que présupposent nécessairement toutes les théories modernes du droit naturel. Et c'est bien cette vérité, soutenait-il, qui avait jadis été présentée et mise en scène dans les œuvres des poètes tragiques.

Autrement dit, si dans le cadre théologique de *L'esprit du christianisme et son destin*, le jeune Hegel avait tenté de faire valoir que le destin et la justice tragique fournissaient les termes d'une alternative aux conceptions judaïques, kantienne et chrétiennes de la justice, dans son essai sur le droit naturel, il s'emploiera à démontrer, dans une perspective tout à fait analogue, que la tragédie a exposé une conception de l'éthique et de la politique qui contient des éléments permettant d'envisager une alternative aux conceptions modernes du droit naturel. Aux dualismes et aux dichotomies qui structurent ces théories modernes de la politique, il opposera la représentation tragique de l'unité de la vie éthique absolue. Cette représentation de l'unité de la vie éthique, il la nommera «la représentation de la tragédie de la vie éthique» (*die Aufführung der Tragödie im Sittlichen*). Et c'est, bien évidemment, autour de cette conception de «la tragédie de la vie éthique» qu'il exposera son interprétation de la tragédie grecque proprement dite.

Cela dit, le propos que Hegel consacra à la tragédie dans ce *Naturrechtsaufsatz* sera beaucoup plus détaillé que celui qu'il avait présenté dans *L'esprit du christianisme et son destin*. En effet, contrairement à ce dernier écrit, l'article sur le droit naturel s'intéressera explicitement à une œuvre tragique en particulier. Cette fois-ci, Hegel appuiera son analyse de la tragédie sur une pièce du répertoire tragique grec et cette pièce sera les *Euménides* d'Eschyle. C'est à partir d'un examen de cette œuvre qui forme le troisième et dernier volet de la trilogie eschylienne de l'*Orestie*, qu'il

développera et exposera sa conception tragique de la vie éthique absolue, de la *absolute Sittlichkeit*. Concentrant son propos sur le procès d'Oreste, sur ce procès qui constitue le sujet des *Euménides*, il tentera de démontrer que cette œuvre a exposé sur la scène du théâtre tragique la solution au problème politique fondamental, à ce problème politique par excellence qui est celui des rapports entre l'universel et le particulier, entre le tout et les parties ou entre l'État et les individus. À ses yeux, ce procès, dont l'issue allait se solder par l'acquittement d'Oreste et par la réintégration des Erynnies, des «déeses de la vengeance» — transformées en «bienveillantes», en *Euménides* — dans la cité athénienne, a fait apparaître les termes d'une véritable réunification, d'une véritable réconciliation entre ces oppositions conflictuelles. En somme, pour Hegel, les *Euménides* d'Eschyle ont montré la solution à ce qu'il estime être le «conflit absolu» qui oppose l'universalité et la particularité, la totalité et les parties et l'État et les individus et qui, selon lui, est constitutif de l'essence de la vie éthique et politique ou de la *absolute Sittlichkeit*.

Certes, cette conception du «conflit absolu», du conflit tragique compris comme réconciliation des éléments de la vie éthique absolue et qui sera exposée dans l'article sur le droit naturel ne sera pas aussi développée que celle qui, quelques années plus tard, sera présentée dans la *Phénoménologie de l'esprit* et qui, elle, sera pensée à partir d'une analyse de l'*Antigone* de Sophocle. Toutefois, il n'en demeure pas moins que cette conception qui, comme nous le verrons, sera élaborée dans les termes d'un procès, d'un processus en vertu duquel la totalité éthique et politique se sacrifie, meurt ou se nie dans son autre, dans ce qu'il appelle «la vie éthique relative» pour ensuite renaître de ses cendres et réconcilier ses propres oppositions, constitue un moment particulièrement important dans le développement de la philosophie hégélienne de la tragédie. De fait, elle est ce moment où Hegel va se libérer, à la fois, de l'influence de Hölderlin qui avait orienté ses travaux lors de son séjour francfortois et de celle de Schelling qui, depuis son arrivée à Iéna, était déterminante. Aussi est-elle ce moment où, pourrait-on dire, il va exposer, pour la première fois, sa propre philosophie spéculative de l'éthique et de la politique qu'il opposera aux théories modernes du droit naturel. En effet, cette conception, cette théorie de la tragédie comprise comme sacrifice réconciliateur, comme

processus de négation et de réconciliation et qui, selon lui, fut représentée de façon exemplaire dans les *Euménides* d'Eschyle sera au fondement de sa philosophie pratique. Elle constituera ce fondement à partir duquel il entreprendra de développer sa philosophie éthique et politique qui ne trouvera son expression définitive que plusieurs années plus tard dans ses *Grundlinien der Philosophie des Rechts*.

C'est cette théorie de la tragédie de la vie éthique absolue que nous examinerons dans le présent chapitre de cette étude. Cependant, avant d'en aborder l'analyse proprement dite, nous nous pencherons, tout d'abord, sur les premiers textes de la période de Iéna, notamment la *Differenzschrift* et *Glauben und Wissen*, dans lesquels Hegel expose sa critique des *Verstandesphilosophie* ou des *Reflexionsphilosophie* et élabore, encore sous l'influence de Schelling, sa conception du système de l'idéalisme absolu et spéculatif. Ensuite, la deuxième partie de chapitre portera sur sa critique du volet pratique des philosophies de l'entendement, telle qu'il la présente, bien sûr, dans les deux premières parties de l'essai sur le droit naturel. Et enfin, la troisième partie de notre propos se concentrera sur sa conception spéculative de la politique et sur ce que l'on peut appeler la première théorie véritablement hégélienne de la tragédie grecque.

### ***2.1 Les premiers écrits de Iéna: la critique des philosophies de l'entendement et l'élaboration du système de l'idéalisme spéculatif***

Ainsi, comme nous l'avons déjà mentionné, le *Naturrechtsaufsatz* fait partie d'un ensemble de textes dans lesquels le jeune Hegel s'est résolument engagé sur la voie de la philosophie systématique post-kantienne. En effet, depuis le début de l'année 1801, il a quitté son poste de précepteur à Francfort pour venir s'installer à Iéna afin de participer, auprès de son ami Schelling à l'élaboration et au développement de cette nouvelle

philosophie systématique et spéculative<sup>161</sup>. Désormais, Hegel est convaincu que son propre projet intellectuel consistant à penser la réalisation et la concrétisation de la liberté doit être entièrement revu et reformulé en regard de cette nouvelle philosophie qui est en train de naître sous la plume de son ancien compagnon d'études. Il a acquis la conviction que son projet, qu'il avait jusqu'alors essentiellement conçu dans les termes d'une transformation et d'une réforme en profondeur de la religion chrétienne, devait plutôt prendre la forme d'un système philosophique. En d'autres termes — et en reprenant le vocabulaire qu'il utilisa dans la lettre du 2 novembre 1800 qu'il adressa à Schelling —, Hegel croit maintenant fermement que son «idéal de jeunesse» doit «se transformer en un système»<sup>162</sup>.

Cela dit, en arrivant à Iéna, au mois de janvier 1801, il est encore très loin de posséder et de maîtriser la conceptualité, les concepts qui lui permettront, dans les années qui suivront, de mettre en oeuvre son propre système philosophique, sa propre version du système de l'idéalisme absolu ou spéculatif. Durant les premières années de son séjour à Iéna, le jeune Hegel élaborera plutôt sa philosophie spéculative dans le cadre d'une confrontation en règle avec l'ensemble des penseurs qui gravitent autour de cette problématique post-kantienne, de ce projet visant à poursuivre et à mener à terme la révolution entreprise par la philosophie critique de Kant. Ainsi, cette confrontation l'amènera à développer sa propre critique des philosophies de Kant, de Reinhold, de Fichte, de Jacobi et d'autres auteurs moins connus; elle le conduira aussi à s'opposer au scepticisme de Schulze; et, bien évidemment, elle l'incitera à prendre de plus en plus ses distances par rapport à la philosophie de l'identité de son ami Schelling. Toutefois, même s'il ne possède pas encore sa propre conceptualité, il n'en demeure pas moins qu'il arrive à Iéna avec une idée assez précise de la direction ou de l'orientation qu'il entend donner au développement de sa philosophie spéculative. Et comme nous l'avons

---

<sup>161</sup> Pour une analyse plus détaillée de cette collaboration avec Schelling dans les premières années de son séjour à Iéna voir X. Tilliette, «Hegel in Jena als Mitarbeiter Schellings» in *Hegel in Jena. Die Entwicklung des System und die Zusammenarbeit mit Schelling, Hegel-Studien, Beiheft 20*, Bonn, Bouvier, 1980, pp. 11-24. Aussi, K. Düsing, «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schelling und Hegel in Jena», in *Hegel-Studien*, 5, 1969, pp. 95-128, Aussi, P. Kondylis, *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979, pp. 530-712.

<sup>162</sup> Voir la note no 155.

également souligné, cette idée lui provient — en bonne partie, du moins — des échanges qu'il a eus avec Hölderlin à Francfort à propos de cette problématique, et en particulier au sujet de la *Wissenschaftslehre* de Fichte. Lors de leurs entretiens, en effet, son ami poète lui avait fait part de ce qui lui semblait être les insuffisances et les inconséquences de la version fichtéenne de l'idéalisme transcendantal. Selon Hölderlin, Fichte faisait fausse route en s'employant à radicaliser le primat kantien de la raison pratique et en tentant de démontrer que le principe premier sur lequel reposait le système critique devait nécessairement être conçu dans les termes d'un moi=moi, d'une conscience de soi ou d'un «sujet» qui, en se posant, posait un non-moi ou un objet. À ses yeux, un tel moi, une telle conscience de soi ne pouvait être absolument première car elle présupposait une séparation entre le je et moi, entre le moi comme sujet conscient et le moi comme objet de la conscience. La conscience de soi, soutenait-il, n'est possible que parce que je m'oppose à moi-même et que je me reconnais, malgré cette opposition, comme étant le même. Conséquemment, cette conscience de soi ne pouvait être le principe premier, le fondement du système critique unifié, comme le prétendait Fichte, puisqu'il contenait en lui-même une division et une séparation. Pour Hölderlin, cette séparation entre le je et le moi, entre le «sujet» et «l'objet» de la conscience n'était, en fait, possible que sur le fond d'une unité ontologiquement antérieure, d'un «tout» plus originaire et qu'il appelait, comme nous l'avons déjà dit, «l'être»<sup>163</sup>.

Ceci signifiait donc que la «conscience» — que Hölderlin comprenait essentiellement dans les termes d'un rapport entre «sujet» et «objet» — était, en réalité, quelque chose de second et de dérivé. Avant même que nous puissions être «conscients» et avant même que nous puissions délibérer ou porter un jugement sur

<sup>163</sup> Comme nous l'avons déjà mentionné au chapitre précédent, Hölderlin avait brièvement développé cet argument dans une lettre à Hegel, datée du 26 janvier 1795. Il l'avait également formulé dans son court texte *Urtheil und Sein* qu'il rédigea sans doute au même moment. Voir les notes no 46 et 47. À propos de ce concept «d'être», de *Sein* qui est employé par Hölderlin, plusieurs commentateurs estiment qu'il a sa source dans la philosophie de Spinoza ou, pour être plus précis, qu'il a son origine dans l'interprétation de Jacobi de la doctrine spinoziste de la substance. D'ailleurs, nombre de commentateurs ont souligné l'influence du spinozisme, de ce spinozisme réinterprété par Jacobi, chez Hölderlin, mais aussi, bien sûr, chez le jeune Schelling et chez Hegel, dans ses premiers écrits philosophiques de Iéna. À propos de cette influence chez Hegel, voir G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires de Saint-Louis, 1982, pp. 33-36; Aussi, J.-M. Vaysse, *Totalité et subjectivité, Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.



quelque «objet» que ce soit, nous devons, en quelque sorte, être déjà en mesure de nous orienter en regard d'un ensemble de «termes», «d'indices» qui, pourrait-on dire, forment «l'horizon» à partir duquel nos délibérations et nos jugements sont rendus possibles. C'est cet horizon — antérieur à la division entre sujet et objet — qui constitue ce tout ou cette unité et que Hölderlin appelait l'être. Il est, pour ainsi dire, l'horizon qui est au fondement de notre expérience et qui précède nos réflexions, nos jugements que nous portons sur nous-mêmes et sur le monde. Mais, si cela est exact, cela veut aussi dire que toutes les tentatives visant à établir un principe premier — que ce soit celles de Fichte ou encore celles de Reinhold — étaient nécessairement vouées à l'échec car, selon Hölderlin, il ne pouvait exister un tel principe. Au contraire, ce qui était véritablement premier, c'était ce tout, cette unité ou cet être qui est antérieur à notre réflexion, à notre jugement ou à notre activité judicative et qui contient en lui-même la conscience et ses objets. Pour Hölderlin, le premier principe fichtéen selon lequel le moi, en se posant, posait le non-moi était nécessairement erroné puisqu'il hypostasait, en réalité, un des deux éléments de cette totalité ou de cette unité. Ni le sujet ni l'objet ne pouvaient en eux-mêmes être considérés premiers et constituer le fondement de la détermination de l'autre terme. Autrement dit, si la position «réaliste» selon laquelle c'était le «monde» ou les «objets» qui conféraient à la pensée ses déterminations, était, selon lui, erronée, il en était de même, estimait-il, avec les «idéalistes subjectifs» tels que Fichte qui soutenait que c'était plutôt la pensée qui imposait ses déterminations au monde. Selon Hölderlin, ni les «réalistes» ni les «idéalistes subjectifs» n'avaient la bonne position car ce qui est véritablement premier, c'est le fait que le sujet et l'objet, que la pensée et le monde sont d'emblée unis ou, en d'autres termes, que nous sommes d'abord et avant tout unis au monde et à ses déterminations générales. À ses yeux, c'était cette unité ou cette totalité qui était absolument première, qui précédait toute réflexion, toute activité judicative et qui constituait le véritable fondement de notre expérience du monde et de nous-mêmes. Telles étaient, en résumé, les méditations que lui avaient inspirées la tentative fichtéenne de refondation du système de l'idéalisme transcendantal et qu'il avait communiquées à Hegel lors de leurs échanges francfortois.

Or, à cette même époque, Schelling, qui était à Iéna déjà depuis quelque temps, allait s'engager dans une voie, dans une démarche qui, dans ses grandes lignes, était semblable à celle-ci. En effet, si, dans ses tous premiers essais — notamment dans son *Über die Möglichkeit einer Form der Philosophie überhaupt* et dans son *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen* — le jeune Schelling avait adopté une position qui se voulait résolument fichtéenne, dans ses ouvrages ultérieurs, en revanche, il prendra de plus en plus explicitement ses distances face au programme de la *Wissenschaftslehre*. De fait, dans ses écrits suivants, dans ses *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, dans ses travaux sur la *Naturphilosophie*, dans son *System des transcendentalen Idealismus* de 1800 et, enfin, dans sa philosophie dite de l'identité qu'il s'emploiera à mettre en œuvre par la suite, la pensée de Schelling se développera de plus en plus en opposition à celle de Fichte. Et cette opposition, ce désaccord grandissant avec la philosophie fichtéenne concernera précisément ce principe premier qui, selon l'auteur de la *Wissenschaftslehre*, devait être au fondement du système critique réuni. Tout comme Hölderlin, Schelling en viendra à soutenir que le moi fichtéen ne peut être ce principe premier, ce principe inconditionné sur lequel doit reposer le nouveau système de l'idéalisme transcendantal puisqu'il présuppose quelque chose qui lui est antérieur et plus originaire. De même, il estimera, à l'instar de son ancien compagnon d'études, que la distinction fichtéenne entre moi et non-moi, entre sujet et objet est seconde et dérivée et qu'elle s'appuie, en réalité, sur l'unité de ces deux termes qui, elle, est véritablement première et inconditionnée<sup>164</sup>.

<sup>164</sup> Pour certains commentateurs, il est indéniable que la critique hölderlinienne de la *Wissenschaftslehre* influença non seulement le jeune Hegel, mais aussi Schelling. À ce propos, D. Henrich soutient que Hölderlin joua un rôle considérable dans la prise de distance de plus en plus manifeste de ce dernier face à la philosophie de Fichte. À l'appui de son propos, il évoque, entre autres choses, une lettre à Niethammer, datée du 24 février 1796, dans laquelle Hölderlin relate une discussion qu'il aurait récemment eue avec Schelling et qui concernait leur différend philosophique. Dans cette lettre, il est également fait mention «des nouvelles convictions» de Schelling qui, aux yeux de Hölderlin, paraissent être de meilleure augure. Autrement dit — et telle est l'hypothèse de Henrich —, il semblerait que Hölderlin ait bel et bien réussi à convaincre son ancien compagnon d'études d'abandonner le fichtéisme de ces tout premiers écrits et de réorienter ses travaux selon cette nouvelle perspective de la philosophie de la «réunification», de la *Vereinigung*. Voici le propos de cette lettre: Schelling, que j'ai rencontré avant mon départ, est content de collaborer à ton Journal et d'être introduit par toi dans le monde des savants. Nous n'étions pas toujours d'accord, mais nous l'étions pour penser que les idées nouvelles s'exposent le plus clairement sous forme de lettres. Tu dois savoir que ses nouvelles convictions lui ont fait prendre une meilleure voie, avant que la moins bonne ne l'ait mené au but. Dis-moi ce que tu en penses». F. Hölderlin, *Briefe*, In *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 6, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1959, pp. 219-220. À ce propos, voir D. Henrich, «Hölderlin in Jena», in

Dans ses tout premiers écrits, le jeune Schelling concevait cette unité inconditionnée dans les termes d'un «Moi absolu», mais, par la suite, son désaccord grandissant avec la pensée de Fichte, le conduira plutôt à l'appeler l'être ou encore tout simplement l'absolu. De plus, il soutiendra que cet absolu, que cette unité inconditionnée du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi ne peut en aucun cas être démontrée conceptuellement. Étant donné qu'il est antérieur à la conscience de soi et à la réflexion, qu'il précède la distinction entre sujet et objet, l'absolu ne peut être «qu'intuitionné», que «vu» (*angeschaut*), ou, en d'autres mots, il ne peut être appréhendé et saisi que par une intuition intellectuelle. Pour Schelling, cette intuition, cette «saisie», qui relève à la fois de notre réceptivité et de notre spontanéité, est ce qui nous permet de «voir» que le sujet et l'objet, que le moi et le non-moi ne sont rien d'autres que deux points de vue différents, mais complémentaires et qui découlent, en fait, d'une même unité ou d'un même fondement originaire. Mais si cela était juste, cela voulait donc dire que le débat entre les «réalistes» et les «idéalistes», que ce débat ou ce litige autour duquel se développait la philosophie post-kantienne et qui opposait ceux qui soutenaient que c'était le monde extérieur, l'objectivité ou le non-moi qui déterminait la pensée et ceux qui défendaient la position inverse, ne pouvait aucunement être tranché par des arguments et par des démonstrations conceptuelles. Selon Schelling, ce débat est en lui-même insoluble, il ne peut être tranché en faveur de l'une ou de l'autre partie, car chacun des protagonistes soutient une position seconde et dérivée, une position qui s'appuie sur la réflexion et sur la distinction sujet et objet. Ce faisant, aucun d'eux n'est capable de voir que sa propre position est, en quelque sorte, unilatérale, qu'elle n'est qu'un des deux points de vue possibles: ni les réalistes ni les idéalistes ne sont en mesure de se rendre compte que leur positions respectives ne sont, en réalité, qu'une des deux facettes d'une même totalité qui trouve son fondement dans une unité qui précède la réflexion et l'opposition entre sujet et objet, entre moi et non-

---

*Der gang des Andenkens. Beobachtungen zu Hölderlins Gedicht*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986, pp. 90-118. Voir aussi du même auteur, son ouvrage monumental sur Hölderlin, D. Henrich, *Der Grund im Bewußtsein. Untersuchung zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992. Également, T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 139-144. Au sujet de la critique hölderlinienne de Fichte, voir V. L. Waibel, *Hölderlin und Fichte 1794-1800*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000.

moi. Aussi affirmera-t-il dans ses *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* que la seule façon de résoudre ce problème ne consiste pas à faire valoir des arguments en faveur de l'un ou de l'autre volet de l'alternative, mais plutôt à «supprimer (*aufheben*) la question [...] de la façon dont Alexandre avait tranché le nœud gordien»<sup>165</sup>. Autrement dit, pour Schelling, la seule façon de mettre fin à l'oscillation incessante entre réalisme et idéalisme — et au scepticisme qui est inévitablement éveillé par cette oscillation — devait consister, pour ainsi dire, à entreprendre un changement de perspective qui permettrait de voir que ces deux positions sont les deux volets d'une même unité, qu'elles sont parties prenantes d'une même totalité et qu'elles doivent, par conséquent, être les deux parties du nouveau système unifié de la philosophie critique. À ses yeux, seul un tel changement de perspective serait en mesure d'assurer les fondements du nouveau système de la philosophie. Aussi serait-il, conséquemment, ce changement qui permettrait d'écarter une fois pour toutes ce doute, ce scepticisme, engendré par cette oscillation entre réalisme et idéalisme, et qui, laissait-il entendre, avait trouvé son expression la plus aboutie dans l'*Enésidème* de Schulze.

Dans les années qui suivront, Schelling tirera les conséquences de ce changement de perspective et il s'emploiera à mettre en œuvre son système de l'idéalisme absolu ou spéculatif. Fondé sur cette intuition intellectuelle, sur cette «vision» de l'unité du moi et du non-moi, du subjectif et de l'objectif, ce système se développera conformément à ces deux volets, à ces deux points de vue. Il contiendra, d'une part, une première partie qui rendra compte de la nature, de notre expérience du monde en tant que nous sommes partie prenante de la nature. Cette philosophie de la nature, cette *Naturphilosophie* s'attachera à faire droit à ce domaine de l'expérience qui, selon Schelling, avait été injustement négligé, voire même tout simplement ignoré par l'idéalisme transcendantal de Fichte<sup>166</sup>. À ses yeux, en effet, le point de vue

<sup>165</sup> F.W.J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in *Sämmtliche Werke*, Bd. I, herausgegeben von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, Stuttgart, 1856, p. 310.

<sup>166</sup> Comme on le sait, Schelling rédigea, entre 1797 et 1802, plusieurs essais consacrés à la *Naturphilosophie*. Sans doute est-il celui qui, parmi les trois auteurs présumés du *Plus ancien programme de l'idéalisme allemand* a développé le plus cette idée — exprimée dans le tout premier paragraphe de cet écrit programmatique — d'une nouvelle philosophie de la nature, d'une «physique» qui, selon ce texte, serait conforme à notre «destination morale» et qui «donnerait de nouvelles ailes à notre science physique, qui avance si lentement et à si grand-peine d'expérience en expérience». Voir, «Das älteste

«subjectiviste» de la philosophie fichtéenne, son approche fondée sur l'activité et sur la spontanéité du moi et qui, d'après lui, conduisait nécessairement à cette conception réductrice selon laquelle le non-moi n'était qu'une exigence posée par le moi et par la conscience, ne pouvait rendre justice à ce volet de l'expérience humaine. Pourtant, estimait-il, ce domaine était bel et bien irréductible au moi, et la philosophie — sous l'égide de la *Naturphilosophie* — devait être en mesure d'y faire pleinement droit. D'autre part, ce système de l'idéalisme absolu contiendra un deuxième volet qui, lui, constituera la philosophie de «l'esprit», la philosophie de «l'intelligence» ou, en d'autres termes, la philosophie transcendantale proprement dite. Cette partie décrira l'expérience que nous avons de nous-mêmes en tant que nous sommes des êtres conscients, rationnels et qui s'autodéterminent. Ce volet de la philosophie — que Schelling s'emploiera à développer dans son *System des transcendentalen Idealismus* de 1800 — s'attachera à rendre compte de notre liberté et de notre autonomie. Bien sûr, ce système sera construit de façon telle que la nature et l'esprit, que la philosophie de la nature et la philosophie transcendantale apparaîtront comme les deux facettes d'une même totalité, d'une même unité qu'il appelait l'absolu et qui, dans ses travaux qui suivront le *Systeme de*

---

Systemprogramm des deutschen Idealismus», in *Mythologie der Vernunft. Hegels «älteste Systemprogramm der deutschen idealismus»*, herausgegeben von C. Jamme und H. Schneider, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1994, p. 11. Dans les premières années de son séjour à Iéna, Hegel s'intéressera également à la *Naturphilosophie*. De 1803 à 1806, il rédigera trois «esquisses», trois «projets» de philosophie systématique — qui sont connus sous les titres de *Jenaer Systementwürfe I, II, et III* — et qui contiendront tous une partie consacrée à la philosophie de la nature. À l'instar de son ami Schelling, il tentera, dans ses trois *Systementwürfe*, de définir les termes, les concepts qui permettraient de penser une nouvelle philosophie de la nature, une philosophie «spéculative» de la nature qui échapperait à ce qu'il estime, lui aussi, être les insuffisances de la philosophie moderne de la nature qui, depuis Descartes jusqu'à Kant, est fondée sur une conception mécaniste de la nature. Cette nouvelle *Naturphilosophie* sera plutôt fondée sur une conception «organiciste» et «finaliste» de la nature et elle sera, comme on le sait, inspirée — en bonne partie, du moins — par l'analyse kantienne du jugement téléologique dans la *Critique de la faculté de juger*. Sur la philosophie schellingienne de la nature, voir, *Natur und Geschichtlicher Prozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, herausgegeben und eingeleitet von Hans Jörg Sandkühler, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984. Aussi, W. Wieland, «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur», in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, herausgegeben von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975, pp. 237-279. Également, A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, London, Routledge, 1993, pp. 30-44. Enfin, T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 178-184. Sur la philosophie hégélienne de la nature à l'époque de Iéna, voir l'ouvrage récent de N. Février, *La théorie hégélienne du mouvement (1803-1806)*, Paris, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 1999. Sur cette idée d'une philosophie spéculative de la nature et sur l'ensemble des enjeux qui lui sont liés, voir W. Bonsiepen, *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: Mathematische versus Spekulative Naturphilosophie*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1997.

*l'idéalisme transcendantal*, sera également désigné sous le terme de l'identité absolue ou encore de l'indifférence absolue<sup>167</sup>.

C'était à ce système philosophique auquel travaillait Schelling au moment où son ami Hegel vint le rejoindre à Iéna. Et comme nous l'avons aussi mentionné, ce fut à la défense de ce système, de cette conception de l'idéalisme absolu et spéculatif que ce dernier se porta dans ses premiers écrits philosophiques. En effet, dès son arrivée à Iéna, Hegel entreprit de défendre la philosophie de Schelling et de faire valoir sa supériorité sur l'idéalisme transcendantal de Fichte. Selon lui, cette conception de l'idéalisme absolu à laquelle travaillait son ancien compagnon d'études semblait être en mesure d'échapper aux difficultés et aux insuffisances de la *Wissenschaftlehre*, à ces insuffisances que lui avait fait voir Hölderlin lors de leurs discussions francfortoises. Cette version de l'idéalisme spéculatif, estimait-il, paraissait contenir les principaux éléments, les principaux concepts qui permettaient d'envisager la possibilité de réaliser et de mener à terme le projet philosophique post-kantien. Pour Hegel, il s'agissait donc de s'engager sur cette voie et de poursuivre cette démarche que son ami Schelling avait récemment entreprise.

Ainsi, à peine quelques mois après son arrivée à Iéna, il fit paraître son premier ouvrage philosophique qu'il intitula *Differenz des Fichteschen und Schellingschen Systems der Philosophie*. Dans cet écrit qui, on le sait, fut sa première publication philosophique et sa première contribution à cette problématique post-kantienne, Hegel se proposait de démontrer comment et en quel sens la philosophie de Schelling se démarquait de celle de Fichte. Allant à l'encontre de l'opinion largement répandue dans les milieux philosophiques de Iéna selon laquelle Schelling était un disciple plus ou moins orthodoxe de Fichte, il entendait faire voir que la philosophie de son ami s'opposait à la *Wissenschaftlehre* et que cette opposition ne portait pas uniquement sur

---

<sup>167</sup> Pour une analyse plus détaillée de la philosophie de Schelling, de ses tous premiers écrits jusqu'à sa philosophie de l'identité, voir, entre autres, M. Frank, *Eine Einführung in Schellings philosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1995. Voir également, H. Plessner, «Das Identitätssystem», in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, herausgegeben von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975, pp. 237-279. Aussi, A. Bowie, *Schelling und Modern European Philosophy*, London, Routledge, 1993. Enfin, voir, bien sûr, l'ouvrage désormais classique de X. Tilliette, *Schelling. Une philosophie en devenir*, 2 vols, Paris, Vrin, 1970.

certains détails ou sur certains éléments secondaires et subsidiaires de la *Doctrine de la science*, mais qu'elle concernait plutôt les fondements mêmes, les principes sur lesquels devait reposer le nouveau système philosophique post-kantien. Selon lui, l'enjeu de cette opposition, de ce litige qui était de plus en plus manifeste entre Schelling et Fichte — mais qui, estimait-il, n'avait pourtant pas encore été suffisamment remarqué par les commentateurs — portait bel et bien sur les fondements de ce système qui devait être en mesure de mener à terme la révolution philosophique qui avait été inaugurée par le criticisme kantien.

S'employant à faire apparaître et à expliciter les termes de ce litige, Hegel va, bien évidemment, s'attaquer à la conception fichtéenne — conception que Fichte avait d'ailleurs empruntée à Reinhold — selon laquelle le nouveau système unifié et achevé de la philosophie critique devait nécessairement reposer sur un principe premier. Tout comme ses amis Hölderlin et Schelling, il soutiendra que cette tentative de refondation du système critique à partir d'un premier principe — tentative qui, on le sait, avait d'abord été entreprise par Reinhold et ensuite par Fichte — était inévitablement vouée à l'échec. À ses yeux, ces tentatives ne pouvaient aucunement remédier aux difficultés qui étaient inhérentes au système kantien et qui avaient déjà été mises en lumière par Jacobi. Dans son ouvrage intitulé *David Hume et la Croyance. Idéalisme et réalisme* qui fut publié en 1787, ce dernier, en effet, s'était efforcé de démontrer que la doctrine kantienne de la chose en soi conduisait à une contradiction insoluble. Selon Jacobi, cette doctrine selon laquelle les choses en soi sont la cause intelligible des objets ou des phénomènes qui affectent notre sensibilité est contradictoire, car le concept de causalité est, selon la théorie kantienne elle-même, une catégorie de l'entendement et, par définition, cette catégorie ne s'applique pas aux choses en soi qui sont, pour nous, inconnaissables. Conséquemment, poursuivait-il, cette doctrine, qui était pourtant un des piliers centraux de l'édifice critique, s'avérait tout simplement intenable et elle devait être abandonnée. Mais, si cela était le cas, cela impliquait également, et par le fait même, que la distinction kantienne entre intuition et concept devait, elle aussi, être remise en question puisqu'elle est à la source de la distinction entre chose en soi et phénomène. Pour Jacobi, c'était bel et bien cette distinction entre l'intuition et le

concept — entre notre sensibilité ou notre intuition comprise comme une faculté passive et réceptive et notre entendement conçu comme une faculté active et spontanée — qui obligeait Kant à soutenir cette hypothèse contradictoire selon laquelle les choses en soi produisent des impressions sur nos sens qui sont la cause de nos représentations.

Or, selon Hegel, ni Reinhold ni Fichte ne remirent en question cette distinction, cette opposition entre intuition et concept, entre ce qui constitue le contenu ou la matière de l'intuition ou de la sensibilité et ce qui relève de la forme du concept. Chacun d'eux, estimera-t-il, accepta et présupposa, en quelque sorte, «dogmatiquement» ce dualisme qui était au fondement de la théorie de l'expérience que Kant avait exposée dans sa *Critique de la raison pure*. Et pour Hegel, c'est la présupposition d'un tel dualisme qui fut à l'origine des insuffisances de leurs tentatives respectives de refondation et d'unification du système de la philosophie critique. Autrement dit, en acceptant et en présupposant cette opposition, Reinhold et Fichte furent incapable de mettre à jour cette unité, cette identité qui, d'après lui, était nécessairement sous-jacente à ce dualisme et qui devait constituer le véritable fondement du nouveau système unifié de la philosophie. Certes, soutiendra-t-il, le principe fichtéen du moi=moi s'est-il rapproché davantage de cette unité; contrairement au principe reinholdien de la conscience ou de la représentation, le moi=moi, affirmera Hegel, a bel et bien exprimé cette exigence, il a effectivement «trouvé l'expression du principe authentique de la spéculation»<sup>168</sup>, mais en concevant ce principe comme une unité exclusivement subjective, comme un «sujet-

<sup>168</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinischen-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968, p. 6. Ce quatrième volume de la grande édition Meiner des œuvres de Hegel comprend tous les écrits dits «critiques» de la période de Iéna, soit la *Differenzschrift*, tous les articles publiés dans le *Kritische Journal der Philosophie* de même que d'autres écrits tels que des recensions de divers ouvrages rédigés par Hegel. Lorsque nous citerons un de ces textes, que ce soit la *Differenzschrift*, *Glauben und Wissen* ou encore l'article sur le droit naturel, nous renverrons à cette édition. Nous utiliserons désormais l'abréviation *GW*, 4. Pour l'Écrit sur la différence, nous utiliserons l'abréviation *DS*. En ce qui concerne *Glauben und Wissen* et le *Naturrechtsaufsatz*, nous utiliserons les abréviations suivantes: *GundW* et *N*. Par ailleurs, lorsque nous citerons l'un de ces essais, nous renverrons également à leur traduction française. Ainsi, pour le passage de la *Differenzschrift* que nous venons de citer, voir G. W. F. Hegel, *La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, tr. fr., B. Gilson, Paris, Vrin, 1986, p.102. Pour ce dernier ouvrage, nous utiliserons désormais l'abréviation *ED*. Alors que pour *Foi et savoir* et pour l'essai sur le droit naturel, nous utiliserons les abréviations *FS* et *DN*.



objet subjectif»<sup>169</sup>, Fichte, estimera-t-il, ne put remonter jusqu'à cette identité, jusqu'à cette unité plus originaire qui est au fondement de ce sujet-objet subjectif. Et selon lui, c'est la raison pour laquelle la *Wissenschaftslehre* — tout comme la philosophie de Reinhold — se retrouva dans l'incapacité de réunifier le système de la philosophie critique. Au lieu de présenter et d'exposer ce nouveau système de la philosophie, la *Doctrine de la science* aboutira inévitablement à la construction d'un système qui, en quelque sorte, reprendra et reformulera en d'autres termes l'ensemble des principaux dualismes, des principales oppositions qui structurent l'édifice kantien.

Comme ses amis Hölderlin et Schelling, Hegel jugera donc que la philosophie de Fichte n'est aucunement en mesure de fournir une solution au débat, au litige entre réalisme et idéalisme. En concevant son principe premier dans les termes d'un moi=moi, l'idéalisme fichtéen soutient une position qui, en réalité, s'avère tout aussi unilatérale que celle du réalisme ou du dogmatisme qui, lui, pose son premier principe dans le non-moi ou dans l'objectivité. Certes, concède Hegel, la philosophie de Fichte admet l'existence de l'objectivité et du non-moi; elle fait même de ce non-moi une condition essentielle de la détermination du moi et de la conscience de soi. Toutefois, en comprenant ce non-moi comme étant posé par le moi, elle aboutit, selon lui, à cette conception selon laquelle l'objectivité ou le non-moi est un domaine absolument opposé, un domaine qui reste entièrement séparé de la conscience et du moi. Par conséquent, l'idéalisme de Fichte, soutient-il, ne peut concevoir d'unité ou d'identité que du côté du moi et de la subjectivité et il se retrouve — tout comme le réalisme dogmatique — dans l'impossibilité de penser la véritable identité du moi et du non-moi, du sujet et de l'objet, de la conscience et du monde, de la pensée et de l'être, identité qui, selon lui, est nécessairement antérieure à la constitution de ces oppositions et de ces dualismes.

Pour Hegel, ce litige entre le réalisme et l'idéalisme ne peut être tranché en faveur de l'une ou de l'autre de ces positions, car ces deux types de pensée sont, en réalité, toutes les deux, des philosophies, des métaphysiques de la conscience, des métaphysiques de la subjectivité ou, pour reprendre ses propres termes, elles sont des

---

<sup>169</sup> *GW*, 4, *DS*, p. 7; *ED*, p. 103.

philosophies de la réflexion (*Reflexionsphilosophie*) ou encore des philosophies de l'entendement (*Verstandesphilosophie*). À ces yeux, en effet, ces deux types de pensées, ces deux philosophies antagonistes ont ceci en commun qu'elles développent leurs systèmes respectifs à partir des oppositions fondamentales de la conscience ou de la subjectivité pensante; toutes deux déploient leurs systèmes philosophiques en prenant comme point de départ les oppositions de la raison finie, ces oppositions dont Kant avait fait mention dès les premières lignes de son introduction à sa *Critique de la raison pure* et qui, selon lui, étaient à la source de ce qu'il appelait les antinomies de la raison humaine<sup>170</sup>. Ainsi, dans notre expérience commune, dans la conscience que nous avons de nous-mêmes et du monde, nous sommes nécessairement conduits à adopter deux points de vue différents, qui s'opposent et qui sont conflictuels: lorsque nous nous observons «objectivement» ou «théoriquement», nous nous voyons et nous nous comprenons comme des corps, des objets qui sont spatio-temporellement déterminés et qui sont soumis aux mêmes lois que tous les autres corps naturels; cependant, lorsque nous nous voyons «pratiquement» ou «subjectivement», nous sommes amenés à nous percevoir et à nous représenter comme des êtres qui conçoivent et qui adoptent librement les normes ou les principes qui président à leurs croyances et leurs actions. En tant que sujets conscients, nous pouvons donc, d'une part, adopter un point de vue «objectif» et «extérieur» sur nous-mêmes et, d'autre part, nous pouvons nous voir d'un point de vue

---

<sup>170</sup> Comme on le sait, la préface à la première édition de la *Critique de la raison pure* s'ouvre sur un propos qui porte sur ces oppositions qui, selon Kant, sont à la source d'un conflit qui est inhérent à la nature de la raison humaine: «La raison humaine — affirme-t-il — a cette destinée particulière, dans un genre de ses connaissances, d'être accablée de questions qu'elle ne peut écarter; car elles lui sont proposées par la nature de la raison elle-même, mais elle ne peut non plus y répondre, car elles dépassent tout pouvoir de la raison humaine». I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin, 1904, p. 7 [A VII]. Autrement dit, pour Kant, la raison humaine qui est, par définition, finie est naturellement et nécessairement conduite à s'interroger sur l'infini, l'inconditionné et à vouloir connaître ces objets infinis que sont Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme. À ses yeux, c'est ce conflit qui est l'origine de ce qu'il appelle les antinomies de la raison et qu'il analysera dans la partie de la *Critique de la raison pure* consacrée à ce qu'il appelle la dialectique transcendantale. Et pour Kant, seule la philosophie critique, seule l'idéalisme transcendantal est en mesure de fournir une solution à ce conflit et ainsi de réfuter les prétentions illégitimes de la métaphysique dogmatique qui croit pouvoir connaître ces objets infinis. Pour Hegel, mais aussi pour Hölderlin et Schelling, en revanche, ce conflit n'est rien d'autre que le conflit qui définit la raison elle-même. Selon eux, la raison est à la fois finie et infinie, elle est à la fois sensibilité et intelligibilité, intuition et concept, réceptivité et spontanéité, objet et sujet, théorie et pratique, nécessité et liberté. Et comme on le sait également, c'est cette conception conflictuelle de la raison qui sera à la source de cette conceptualité, de cette logique dite spéculative que Hegel s'emploiera, dans les années à venir, à développer sous le nom de dialectique.

«subjectif» et «intérieur». Lorsque nous nous voyons objectivement et de l'extérieur, nous nous représentons comme des objets dans le monde, comme des objets qui appartiennent au monde des autres objets. Par contre, lorsque nous nous voyons subjectivement et de l'intérieur, nous nous pensons comme des êtres qui ont plutôt un point de vue sur le monde et sur les objets de ce monde, c'est-à-dire que nous nous concevons comme des êtres qui, en quelque sorte, peuvent «spontanément» sortir, s'extirper et se libérer des déterminations naturelles et objectives de ce monde. Telles sont, selon Hegel, les deux perspectives différentes, opposées et qui sont constitutives de la nature conflictuelle de la conscience et de la subjectivité humaine: «leur opposition — affirme-t-il — demeure en la conscience et là se fonde la réalité de l'un [du point de vue objectif] comme de l'autre [du point de vue subjectif]»<sup>171</sup>.

Or, d'après lui, le conflit entre le réalisme et l'idéalisme consiste précisément en ceci que chacune de ces philosophies considère un de ces deux points de vue de la conscience humaine comme étant, pour ainsi dire, plus fondamental que l'autre et elle fait de ce point de vue l'assise, le principe premier à partir duquel elle construit son système philosophique. Face à ces deux perspectives opposées et conflictuelles de la conscience, ces métaphysiques de la subjectivité estiment qu'il doit forcément y en avoir une qui a préséance sur l'autre et que c'est la perspective, qu'elles jugent plus originaire, qui doit constituer le fondement du système de la philosophie. Mais, pour Hegel, ces deux philosophies ne voient pas que ces deux perspectives, que ces deux points de vue opposés sont, en réalité, ceux d'une seule et même conscience; elles sont incapables de voir que les points de vue objectifs et subjectifs sont, tous les deux, nos points de vue et que leur opposition est bel et bien en nous. La conscience, en tant qu'elle est une conscience d'un sujet sur un monde objectif n'est donc possible que si c'est une seule et même conscience qui peut adopter ces deux perspectives. Par conséquent, le point de vue de la conscience présuppose que le sujet conscient a, pour ainsi dire, prise sur quelque chose qui n'est ni subjectif, ni objectif, sur quelque chose qui est l'unité de la pensée et du monde, de la forme du concept et du contenu sensible et qui est antérieur à leur division. Autrement dit, ces deux philosophies ne peuvent voir qu'il s'avère

---

<sup>171</sup> *GW*, 4, *DS*, p. 41; *ED*, p. 142.

impossible d'isoler, d'abstraire un des points de vue de la conscience et d'en faire le principe premier de leur système. Une telle approche et une telle façon de procéder sont nécessairement unilatérales et elles conduisent fatalement à des antinomies et des contradictions insolubles. En fait, ces philosophies, soutient-il, présupposent inévitablement quelque chose qui, lui, est plus originaire et qui est au fondement de la distinction entre ces deux perspectives de la conscience. Ce fondement, Hegel — tout comme son ami Schelling — l'appelle l'absolu et il l'associe à la *Vernunft*, à la Raison elle-même.

Contrairement à l'entendement qui est une faculté qui conçoit son activité comme étant celle d'un sujet qui réfléchit sur ses représentations en regard des oppositions et des divisions conceptuelles qu'il estime être au fondement de notre expérience du monde et de nous-mêmes, la raison, soutient Hegel, envisage plutôt sa tâche comme étant celle qui consiste à penser l'unité, l'identité de ces oppositions finies et conditionnées, à penser, pour ainsi dire, cette totalité inconditionnée et infinie qui est au fondement de ces oppositions et qui les englobe. En d'autres mots, tandis que l'activité de l'entendement est liée à la réflexion sur le donné fini et conditionné de l'expérience, sur les oppositions de la représentation, l'activité de la raison, en contrepartie, porte plutôt sur elle-même, elle vise à remonter à cette totalité infinie et inconditionnée qui est la véritable identité ou le véritable fondement de la possibilité de l'expérience et des oppositions de la conscience humaine: «la raison — affirme-t-il — qui se reconnaît elle-même n'a affaire qu'à elle-même: toute sa tâche, toute son activité reste donc incluse en elle seule»<sup>172</sup>. Et pour Hegel, cette tâche n'est, en réalité, nulle autre que celle qui est, qui doit être impartie à la philosophie. Celle-ci ne consiste pas à mettre en lumière et à tout simplement «réfléchir» ou à reproduire, pour ainsi dire, telles quelles les oppositions et les divisions de la conscience, de la subjectivité ou de la raison humaine finie, mais bien plutôt à faire apparaître leur nécessaire unité, à mettre à jour

---

<sup>172</sup> *GW*, 4, *DS*, p. 10; *ED*, p. 106. Bien sûr, cette conception de la raison n'est, pour Hegel, rien d'autre que la reformulation de celle que Kant avait définie dès les premières pages de la préface à la seconde édition de sa *Critique de la raison pure*: «la raison — affirmait-t-il — n'aperçoit que ce qu'elle produit elle-même d'après son propre projet». voir I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin, 1904, p. 10 [B XIII].

l'identité rationnelle du sujet et de l'objet, du moi et du non-moi, de l'infini et du fini, de la pensée et du monde, du concept et de l'être, de la nécessité et de la liberté et de notre rapport théorique et pratique au monde. Telle est, telle devrait être, selon lui, la connaissance ou le savoir philosophique et c'est cette conception du savoir qui devrait présider à l'élaboration du véritable système de la philosophie ou de la Raison. Elle est, soutient-il, cette conception à partir de laquelle devrait se développer le système de l'idéalisme absolu et spéculatif, ce système qui, à ses yeux, serait en mesure de remédier aux difficultés et aux apories des philosophies modernes de la subjectivité et qui permettrait ainsi que se réalise le projet philosophique post-kantien<sup>173</sup>.

Autrement dit, pour Hegel la véritable tâche de la philosophie, de cette nouvelle philosophie doit consister à faire apparaître les termes et les concepts à partir desquels il deviendrait possible de penser la réunification, la réconciliation des divisions et des oppositions du monde moderne. Car, à ses yeux, ces dichotomies, ces dualismes conceptuels autour desquels s'articulent et se développent les philosophies modernes de l'entendement ou de la réflexion ne sont rien d'autres que les oppositions du monde

---

<sup>173</sup> Comme on le sait, dans les pages de la *Differenschrift*, consacrées à l'analyse de la philosophie schellingienne proprement dite, Hegel définira cette philosophie de l'absolu comme étant celle dont la tâche consiste à penser «l'identité de l'identité et de la non-identité». Voir *GW*, 4, *DS*, p. 64; *ED*, p. 168. Cette formulation qui, depuis lors est devenue célèbre, est, bien sûr, la reprise, mais dans les termes de la philosophie de l'identité, de cette autre formulation, elle aussi devenue célèbre, et qu'il avait énoncée dans un de ses tous derniers textes de la période de Francfort, texte que Nohl a intitulé *Systemfragment von 1800*. Dans cet écrit, cette formulation était celle de «la liaison de la liaison et de la non-liaison». Elle décrivait ce que Hegel appelait alors la «vie» et c'était la religion et non la philosophie qui, à ses yeux, était dépositaire d'une telle pensée. Voir, *Hegels Theologische Jugendschriften*, Herausgegeben von Dr. Herman Nohl, Frankfurt/Main, Minerva GmbH, 1907, p. 348. Pour un commentaire éclairant sur ces deux formulations, voir J. Rivelaygue, *Leçon de métaphysique allemande Tome I. De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, coll. Le Collège de philosophie, 1990, pp. 258-372. Par ailleurs, en ce qui a trait à cette distinction entre raison et entendement, entre *Verstand* et *Vernunft*, elle a, bien sûr, sa source dans la philosophie kantienne. Toutefois, elle prendra un sens passablement différent chez Schelling, Hegel ainsi que chez Hölderlin. Comme on le sait, chez Kant, la raison est la faculté de l'inconditionné, du suprasensible et son usage est d'ordre pratique, alors que l'entendement est la faculté de connaître proprement dite et son étendue est limitée au domaine des objets finis et conditionnés. En contrepartie, pour ces trois penseurs post-kantiens, la raison est la «faculté» de l'unité et de ce qu'il appelle l'absolu, c'est-à-dire, la «faculté» qui pense l'unité de l'inconditionné et du conditionné, du suprasensible et du sensible, du pratique et du théorique; elle est en somme, cette «faculté» qui conçoit l'unité et l'identité de l'ensemble des dualismes et des dichotomies que l'entendement ne peut saisir qu'en termes d'oppositions et de divisions. À vrai dire, cette distinction entre *Verstand* et *Vernunft*, qui est commune à Schelling, Hegel et Hölderlin, était déjà présente chez Schiller, notamment dans ses *Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*. D'ailleurs, dans cet ouvrage, Schiller, on le sait, développera une critique des pensées modernes de l'entendement qui sera tout à fait semblable à celle qui sera formulée par ces trois auteurs.

moderne lui-même: elles sont l'expression philosophique des divisions, des «séparations» ou des «scissions» (*Entzweiungen*) de ce monde qui a perdu son unité et qui fait l'expérience d'une crise aiguë qui affecte l'ensemble de ses institutions politiques, sociales, économiques, religieuses, culturelles et artistiques. En d'autres termes, ces oppositions et ces dichotomies qui s'expriment dans les différentes pensées, les différentes philosophies de la subjectivité et de la réflexion sont les oppositions par lesquelles se manifeste cette perte d'unité, cette crise du monde occidental moderne. Et pour Hegel, c'est de cette expérience de la perte, de la brisure de l'unité qu'apparaît ce qu'il appelle le «besoin de la philosophie» (*Bedürfnis der Philosophie*): «si le pouvoir d'unifier — affirme-t-il — disparaît de la vie humaine et si les oppositions perdent leur relation vivante, leur interaction, et gagnent l'indépendance, la philosophie devient un besoin»<sup>174</sup>. Ce besoin, précise-t-il, s'enracine dans la raison, dans la *Vernunft* elle-même; il trouve sa source dans cette raison dont le seul intérêt, soutient-il, consiste à vouloir surmonter, à vouloir réunifier ces oppositions et ces scissions qui, dans le monde moderne, se sont, pour ainsi dire, rigidifiées et ossifiées. En somme, pour Hegel, ce *Bedürfnis der philosophie*, qui, face à la crise de l'époque, semble vouloir se manifester et prendre forme dans le projet philosophique post-kantien, n'est nul autre que le besoin qui anime la raison elle-même et qui l'incite à retrouver cette unité perdue et à «restaurer la totalité»<sup>175</sup>.

Et à l'instar de ses amis Hölderlin et Schelling, il estime que cette pensée de l'unité, de la totalité s'est exprimée dans la philosophie de Kant. Certes, le criticisme kantien, juge-t-il, est, à n'en pas douter, une philosophie de la subjectivité et de la réflexion, une philosophie qui s'est développée à partir des dualismes absolutisés et rigidifiés de la conscience. Toutefois, il n'en demeure pas moins, soutient-il, qu'elle contient, en même temps, les termes de cette pensée de l'unité et de la totalité. À ses yeux, en effet, certains éléments clés de la philosophie critique sont bel et bien l'expression de cette pensée de l'unité spéculative des oppositions de l'entendement. D'ailleurs, dès les tout premiers paragraphes de cet écrit sur *La différence des systèmes*

<sup>174</sup> *GW*, 4, *DS*, p. 14; *ED*, p. 110.

<sup>175</sup> *GW*, 4, *DS*, p. 15; *ED*, p. 112.

*philosophiques de Fichte et de Schelling*, il affirmait que la déduction transcendantale des catégories de l'entendement qui fut présentée par Kant dans la *Critique de la raison pure* devait être comprise comme étant l'exposition d'une véritable pensée spéculative. Bien évidemment, cette déduction est, dans sa «forme» et dans sa «lettre», une théorie déterminée par les oppositions de l'entendement et de la réflexion; elle s'appuie sur la distinction entre intuition et concept, entre réceptivité et spontanéité et elle conçoit les catégories comme étant des concepts que la subjectivité pensante, que le moi applique au divers de son intuition. Mais, dans son «principe» et dans son «esprit», la déduction est présentée de façon telle que Kant, selon lui, en vient à laisser entendre que les catégories sont les actes de la pensée elle-même et que cette activité est, à la fois, réceptive et spontanée, qu'elle est à la fois intuition et concept ou, en d'autres mots qu'elle est, à la fois, subjective et objective<sup>176</sup>.

Par ailleurs, en approfondissant son analyse de la philosophie théorique kantienne, Hegel soutiendra, dans un autre essai qu'il fera paraître quelques mois après la *Differenzschrift* et qu'il intitulera *Glauben und Wissen*, que Kant définit les termes d'une authentique pensée idéaliste et spéculative lorsqu'il affirme dans la *Critique de la raison pure* qu'une intuition sans concept est aveugle et qu'un concept sans intuition est vide. D'après lui, cette affirmation laisse bien entendre que l'intuition et le concept ne peuvent être isolés, séparés l'un de l'autre, mais qu'ils sont plutôt des «moments» à l'intérieur d'une même conscience. Autrement dit, cette affirmation montre que l'intuition et le concept ne sont pas des éléments distincts ou opposés mais qu'ils sont tout d'abord unis et que cette unité est la condition nécessaire à la constitution de la conscience. Et pour Hegel, c'est ce que semblait reconnaître Kant lui-même lorsqu'il soutenait — toujours dans la *Critique de la raison pure* — que l'unité de la conscience, que ce qu'il appelait l'unité originellement synthétique de l'aperception ou encore l'unité transcendantale de la conscience de soi était première, qu'elle ne pouvait être dérivée de quelque principe plus originare et qu'elle était le fondement même de la conscience. Selon lui, Kant avait démontré que cette unité ne devait pas «être comprise

---

<sup>176</sup> Comme on peut le voir, Hegel reprend à son tour cette distinction entre «l'esprit» et la «lettre» du kantisme que nous avons évoquée dans notre propos introductif à cette étude. Proposée par Reinhold, cette distinction fut ensuite adoptée par Fichte et par Schelling.

comme produit de termes opposés, mais comme l'identité véritablement nécessaire, absolue, originaire de termes opposés»<sup>177</sup>. Ces termes opposés — l'intuition et le concept — sont «identiques» car ils sont des éléments constitutifs de cette unité, de ce tout qu'est «l'identité absolue et originelle de la conscience de soi»<sup>178</sup>.

Aussi en était-il de même, d'après Hegel, lorsque Kant, s'employant à rendre compte de l'application des catégories de l'entendement au donné de l'intuition sensible, expliquait qu'il devait y avoir un élément médiateur, un «intermédiaire» entre les catégories pures et *a priori* de l'entendement et le contenu des intuitions empiriques. Comme on le sait, cet intermédiaire, selon l'auteur de la *Critique de la raison pure*, ne pouvait être nul autre que le temps puisqu'il est à la fois, pur, *a priori* et «empirique». Dans son chapitre consacré à «l'esthétique transcendantale», Kant, en effet, avait tenté de démontrer que le temps était bien une forme de notre intuition par laquelle les objets nous étaient donnés, qu'il était ce qu'il appelait ce «sens interne» qui rendait possible toutes nos représentations et que, par conséquent, toutes nos représentations apparaissaient dans le temps. Cet intermédiaire, il le nomma le schématisme et il en vint à définir le schème comme étant un système de règles qui applique les catégories aux objets des sens et qui, ce faisant, confère, en quelque sorte, aux catégories leurs déterminations et leurs significations. Et comme on le sait, également, le schématisme était, selon Kant, mis en branle par cette faculté qu'il appelait «l'imagination productive» (*Produktive Einbildungskraft*) et qu'il était quelque chose de mystérieux, qu'il était, selon ses termes mêmes, «un art caché dans les profondeurs de l'âme humaine»<sup>179</sup>. Or pour Hegel, cette doctrine du schématisme ne s'avérait nécessaire qu'en raison du fait que Kant présupposait dogmatiquement la distinction entre intuition et concept. En réalité, si la conception kantienne selon laquelle la conscience est divisée en une faculté de l'intuition et une faculté des concepts est remplacée par celle de l'unité originellement synthétique de l'aperception, alors il s'ensuit inévitablement que

<sup>177</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 327; *FS*, p. 106. La traduction française de *Glauben und Wissen* à laquelle nous renvoyons est celle de A. Philonenko et de C. Lecouteux. Voir, G. W. F. Hegel, *Foi et savoir. Kant — Jacobi — Fichte*, tr. fr., Paris, Vrin, 1988.

<sup>178</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 328; *FS*, p. 107.

<sup>179</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft, Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. III, Berlin, 1904, p. 136 [A 141].



l'imagination n'est plus cet intermédiaire entre l'intuition et le concept, mais elle devient plutôt cette identité, cette unité originnaire qui, pour Hegel, n'est nulle autre que la Raison:

Cette imagination en tant qu'identité originelle double qui d'un côté devient sujet en général, et de l'autre objet, et est originellement les deux, n'est rien d'autre que la Raison elle-même, mais Raison seulement en tant qu'elle se manifeste dans la sphère de la conscience empirique<sup>180</sup>.

Mais, cela dit, c'est, bien sûr, dans le troisième volet de sa philosophie, dans sa *Critique de la faculté de juger* que Kant, selon lui, a fait apparaître les termes d'une véritable pensée de l'unité et de la spéculation. En effet, tirant la leçon de ses conversations avec Hölderlin et de sa lecture des derniers travaux de Schelling, notamment des écrits sur la philosophie de la nature et du *Système de l'idéalisme transcendantal* de 1800, Hegel soutiendra que cette troisième *Critique* contient bel et bien les principaux éléments d'une authentique conception de la Raison ou de l'Idée<sup>181</sup>. Dans cet ouvrage, on le sait, Kant se proposait de compléter le système de la philosophie critique en démontrant que la faculté de juger, que le jugement réfléchissant — de type esthétique et téléologique — rendait possible l'*Übergang*, «le passage» entre le jugement déterminant de la raison théorique et celui de la raison pratique, entre l'entendement et la raison, entre le domaine de la nature ou de la connaissance du monde

<sup>180</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 329; *FS*, p. 108.

<sup>181</sup> Comme on le sait, Hölderlin fut littéralement fasciné par la *Critique de la faculté de juger* de Kant. Il en entreprit l'étude dès 1794, alors qu'il était précepteur à Waltershausen et qu'il était occupé à la rédaction de son roman *Hyperion*. Il témoignera de cette fascination dans sa correspondance de l'époque. Voir, les lettres No. 80, 81 et 83, F. Hölderlin, *Briefe*. In *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 6, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1959, pp. 129-131, pp. 131-133, pp. 135-138. Quant à Schelling, l'influence que la troisième *Critique* aura sur sa pensée se manifestera, bien sûr, dans le statut qu'il assignera à l'art dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*. Aussi apparaîtra-elle dans la théorie du génie qu'il développera dans ce même ouvrage. Mais, cette influence, on l'a dit, est bel et bien déjà présente dans ses tout premiers essais sur la philosophie de la nature de même que dans sa doctrine de l'intuition intellectuelle qu'il élabore à la même époque. En ce qui a trait à Hegel, cette influence, bien sûr, se fera sentir principalement à partir de ses travaux de la période de Iéna. À propos de cette influence de la *Critique de la faculté de juger* dans l'idéalisme allemand, voir R.-P. Horstmann, «La Critique de la faculté de juger de Kant dans l'appréciation de ses successeurs idéalistes», in *Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, tr. fr., Paris, Vrin, 1998, pp. 143-163. En ce qui concerne cette influence de la troisième *Critique* chez Hegel, voir, K. Düsing, «Aesthetische Einbildungskraft und Intuitiver Verstand. Kants Lehren und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung», in *Hegel-Studien*, 21, 1986, pp. 87-128. Également, *Hegel und die «Kritik der Urteilskraft»*, herausgegeben von H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.

sensible et phénoménal et le domaine de la liberté suprasensible et nouménale. Or, pour Hegel, la *Critique de la faculté de juger* n'a pas seulement mis à jour cet intermédiaire, ce «moyen-terme» (*Mittelglied*)<sup>182</sup> entre le concept de nature et celui de liberté, mais elle a plutôt exprimé leur unité, leur «identité»<sup>183</sup>. À ses yeux, la théorie kantienne du jugement réfléchissant a démontré qu'il y avait une unité et une identité première et originelle entre l'intuition et le concept, entre la nature et la liberté, entre l'entendement et la raison et entre le domaine de la sensibilité et celui du suprasensible.

Ainsi, cette identité, cette Idée, Kant, selon lui, l'a tout d'abord fait apparaître dans le cadre de son analyse du jugement esthétique ou du jugement de goût, de ce jugement que nous portons sur notre expérience et sur notre appréciation de la beauté — naturelle et artistique — et de la sublimité. Pour Hegel, cette conception de l'Idée ou de la Raison est certes présente à chacune des étapes, à chacun des «moments» de l'analyse kantienne du jugement esthétique. Toutefois, estime-t-il, c'est au paragraphe §49, dans un passage portant sur ce que Kant appelle les «idées esthétiques» qu'elle se trouve bel et bien exprimée. Dans ce paragraphe consacré à l'examen des facultés de l'esprit qui sont mises en branle par le génie artistique, Kant affirmait que les œuvres dites géniales se distinguaient des autres en ceci qu'elles ont une «âme» (*Geist*)<sup>184</sup>, une vie, que leurs créateurs avaient su les doter d'un principe qui leur insuffle la vie. Développant son propos, il soutenait ensuite que ce principe ne pouvait être nul autre que cette capacité, que cette faculté de «présenter des idées esthétiques»<sup>185</sup> et qu'une telle idée devait être comprise comme une «représentation de l'imagination qui donne beaucoup à penser, sans pourtant qu'aucune pensée déterminée, c'est-à-dire sans qu'aucun concept, ne puisse lui être approprié et, par conséquent, qu'aucun langage ne peut exprimer complètement ni rendre intelligible»<sup>186</sup>. Autrement dit, ces idées qui sont exposées et qui sont mises en forme par l'artiste génial sont des représentations de l'imagination, des représentations sensibles, mais ces représentations sont, en quelque sorte, d'une richesse

<sup>182</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 339; *FS*, p. 119.

<sup>183</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 339; *FS*, p. 119.

<sup>184</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 313.

<sup>185</sup> *Ibidem*.

<sup>186</sup> *Ibidem*.

telle qu'elles excèdent et qu'elles dépassent les capacités de l'entendement de les subsumer sous quelque concept que ce soit. Ces idées sont donc des représentations sensibles qui, en même temps, se rapportent, à une autre réalité; elles font signe vers une réalité suprasensible qui, elle, relève, selon Kant, de la raison. Et en ce sens, soutient-il, les idées esthétiques sont l'exact contraire des Idées de notre raison: les idées esthétiques sont des représentations sensibles auxquelles aucun concept ne peut être adéquat, alors que les Idées de la raison — les Idées de Dieu, de l'immortalité de l'âme et de la liberté — sont des concepts qu'aucune intuition ne peut appréhender. Or, pour Hegel, ces idées que Kant qualifie d'esthétiques ne sont rien d'autre que l'exposition de la Raison ou de l'identité rationnelle; ces idées qui apparaissent et qui s'expriment dans la beauté des œuvres d'art géniales sont la présentation dans l'expérience et dans la réalité de l'unité du sensible et du suprasensible, de la nature et de la liberté, de l'entendement et de la raison et de l'intuition et du concept. Et si Kant refuse de reconnaître un tel état de chose et d'en tirer les conséquences qui s'imposent, c'est uniquement en raison du fait que sa philosophie est une pensée de la réflexion et de l'entendement, une philosophie qui s'est constituée à partir des oppositions absolutisées de la conscience finie.

Toutefois, il n'en demeure pas moins, d'après Hegel, que Kant retrouve de nouveau cette identité lorsque, dans la deuxième partie de la *Critique de la faculté de juger*, il en vient à s'intéresser au jugement téléologique, au jugement que nous énonçons à propos des organismes vivants et des fins de la nature. Selon lui, cette identité réapparaît dans les paragraphes §76 et §77 et, à vrai dire, ce sont précisément ces paragraphes qui «expriment l'Idée de la Raison d'une manière encore plus précise»<sup>187</sup>. Comme on le sait, le propos de ces paragraphes se développe dans le cadre d'une analyse qui porte sur la «dialectique», sur l'antinomie de la faculté de juger téléologique. Pour Kant, ce type de jugement donne lieu à une antinomie puisqu'en jugeant et en appréciant les organismes vivants, les produits organisés de la nature, nous sommes conduits à adopter deux maximes qui sont différentes, «disparates»<sup>188</sup> et qui sont possiblement conflictuelles: la première de ces maximes nous enjoint de considérer

<sup>187</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 340; *FS*, p. 121.

<sup>188</sup> I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 391.

les organismes vivants comme des objets, comme des productions matérielles parmi les autres et à les examiner selon les lois de la mécanique et de la causalité efficiente, alors que la deuxième maxime nous incite à les concevoir comme des productions, pour ainsi dire, particulières, qui ne peuvent être expliquées selon de telles lois. Dans cette perspective, les organismes vivants doivent plutôt être envisagés comme des «totalités organisées», comme des totalités qui doivent être considérées en regard de leur fin, de leur finalité, de ce à quoi elles sont destinées ou, en d'autres mots, elles doivent être appréciées en regard de leur cause finale. Poursuivant son analyse, Kant soutient qu'il est nécessaire, lorsque nous réfléchissons sur ces formes organisées de la nature, de suivre, aussi loin que nous le pouvons, la première maxime et de nous appuyer, d'abord et avant tout, sur les lois de la causalité mécanique qui sont fondées sur les principes de notre entendement. Cependant, il est indéniable, concède-t-il, que l'explication de type mécaniste trouve sa limite en ceci qu'elle peut certes rendre compte des différentes parties qui constituent un organisme vivant donné, mais qu'elle est incapable d'expliquer la fin, la finalité qui semble présider à l'agencement de ces parties en une certaine forme, une certaine totalité. Autrement dit, les lois mécaniques de la nature sont certes en mesure de rendre compte des différentes parties d'un organisme vivant, d'un oiseau, par exemple, mais elles ne peuvent expliquer pourquoi et comment ces parties s'unissent en une forme dont la fin est de favoriser le vol.

Pour pouvoir penser une telle chose, estime Kant, nous devons plutôt nous appuyer sur la deuxième maxime qui, elle, nous amène à considérer les organismes vivants en regard de leur causalité finale. Ce qui signifie que nous devons en quelque sorte inverser le rapport de cause à effet qui régit l'explication de type mécaniste: selon le point de vue de la causalité mécanique, la totalité est conçue comme l'effet, comme la conséquence des différentes parties qui en sont les causes efficientes, alors que selon l'explication de type finaliste, l'effet ou la conséquence est, pour ainsi dire, première, elle est comprise comme la cause qui est au fondement de la possibilité de l'existence, de la réalité des différentes parties et des rapports qu'elles entretiennent entre elles. Bien évidemment, pour Kant, ce principe de finalité, ce principe selon lequel le tout détermine les parties, et qu'il désigne sous le nom de principe de «finalité interne», n'est

pas un principe constitutif et nécessaire de notre connaissance des objets de la nature; il dépasse les capacités cognitives de notre entendement fini et discursif puisqu'il n'a aucune réalité phénoménale ou empirique et que, par conséquent, nous ne pouvons en avoir aucune intuition sensible. Il nous est impossible d'appréhender et d'intuitionner ce concept d'une totalité finale qui serait le fondement de la possibilité des êtres organisés de la nature. Pour Kant, ce principe de finalité interne doit plutôt être considéré comme une hypothèse heuristique, comme un principe régulateur pour l'usage de notre faculté de juger réfléchissante; il est une idée qui nous sert, en quelque sorte de «guide», de «fil conducteur» lorsque nous réfléchissons sur les productions organisées de la nature. Et à vrai dire, soutient Kant aux paragraphes §76 et §77, seul un entendement différent du nôtre, seul un entendement infini ou un entendement qu'il qualifie «d'intuitif» (*intuitiver Verstand*) posséderait cette idée d'une cause finale de la nature à titre de principe constitutif de sa connaissance. À ses yeux, en effet, seul un *intuitiver Verstand* serait en mesure de connaître cette cause originelle et suprasensible que notre faculté de juger ne peut que supposer être celle qui est au fondement de la possibilité interne de l'existence des êtres vivants et du tout organisé de la nature. Un tel entendement, précise-t-il, ne serait aucunement soumis aux limites et aux conditions de notre finitude humaine: il ne serait pas assujéti à ces limitations qui impliquent que nous ne pouvons connaître d'objet qu'à la condition que nous en ayons une intuition sensible et que ce n'est qu'une fois cette condition remplie que nous pouvons le subsumer sous un concept universel de notre entendement; aussi ne serait-il pas soumis à cette autre limite qui découle également de notre finitude et qui fait en sorte que nous ne pouvons déduire et prouver l'existence d'un objet ou d'une chose de la seule pensée de sa possibilité.

Et pourtant, soutient Hegel, c'est bien nous-mêmes, c'est bien notre propre entendement qui, en appréciant et en jugeant les formes organisées de la nature, en vient, pour ainsi dire, à transgresser, à dépasser ces limites constitutives de notre finitude. D'ailleurs, Kant, affirme-t-il, reconnaît que dans l'exercice de notre jugement téléologique, «nous sommes nécessairement poussés vers cette Idée [d'un entendement intuitif]»<sup>189</sup>. Il semble admettre que nous sommes inévitablement conduits vers cette

---

<sup>189</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 340; *FS*, p. 121.

Idée d'un entendement qui est, en quelque sorte, capable d'intuitionner cette cause originaire et suprasensible qui est au fondement de la possibilité des êtres ou des totalités organisées de la nature. Autrement dit, Kant paraît bien reconnaître l'Idée d'un entendement pour lequel l'intuition et le concept, la réceptivité et la spontanéité, la réalité et la possibilité, le fini et l'infini, le particulier et l'universel, le sensible et le suprasensible, l'effet et la cause sont des termes unis et liés. Or, pour Hegel, cette Idée n'est, bien sûr, nulle autre que celle de la spéculation, de la Raison ou de l'identité. Encore une fois, Kant, estime-t-il, est nécessairement amené à mettre à jour les termes de cette pensée de l'unité, de l'identité absolue des oppositions. Mais, de nouveau, il refuse d'en tirer les conséquences qui s'imposent et il choisit plutôt d'opter pour l'entendement fini et la seule connaissance phénoménale:

Kant a ici devant les yeux les deux à la fois: l'Idée d'une raison en laquelle la possibilité et la réalité sont absolument identiques et celle de la manifestation de cette même Raison comme faculté de connaître, en laquelle elles sont séparées. Il trouve dans l'expérience de sa pensée ces deux pensées, et devant choisir entre les deux, sa nature l'amène à mépriser la nécessité de penser la nécessité, le rationnel, une spontanéité intuitionnante, et il s'est absolument décidé pour la phénoménalité<sup>190</sup>.

Mais, pour Hegel, il reste que c'est bel et bien cette Idée qui constitue la véritable Raison et que c'est à partir d'elle que doit être entreprise la tâche consistant à réunifier et à compléter l'unité du système de la philosophie. Selon lui, cette identité que Kant a fait apparaître dans le cours de ses analyses des jugements esthétiques et téléologiques est cette pensée qui doit être au fondement du système de l'idéalisme absolu et spéculatif, de ce système qui, estime-t-il, devra pouvoir mener à terme le projet philosophique post-kantien et auquel travaillait déjà son ami Schelling au moment où il vint le rejoindre à Iéna. Et bien évidemment, c'est également cette pensée de l'unité des oppositions ou de l'identité absolue qui sera au cœur de son prochain essai portant sur le droit naturel et qu'il fera paraître quelque mois après *Glauben und Wissen*. C'est, en effet, à partir de cette même pensée que s'articulera ce premier écrit que Hegel consacra plus

---

<sup>190</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 341; *FS*, p. 122.

spécifiquement à la philosophie pratique, aux volets éthiques et politiques de la philosophie et dans lequel il en viendra à s'intéresser de nouveau à la tragédie grecque.

## *2.2 Le Naturrechtsaufsatz et la critique de l'entendement pratique: les théories empiristes et formalistes du droit naturel*

Ainsi, comme nous l'avons souligné, cet essai, qui parut en 1802-1803, dans les deux dernières livraisons du *Kritische Journal der Philosophie*, se développe autour d'une critique des théories modernes du droit naturel. Il présente son propos dans le cadre d'une analyse et d'une critique virulente de ces théories qui, depuis le milieu du XVII<sup>ème</sup> siècle, ont entrepris de penser les fondements, les principes normatifs du droit, de la politique ou de l'État sur la «nature» humaine elle-même, sur la raison humaine ou, en d'autres mots, sur l'idée d'une nature essentiellement rationnelle de l'homme. Comme on le sait, en effet, ces théories — dont les défenseurs les plus illustres furent, bien sûr, Hobbes, Locke, Rousseau et ensuite Kant et Fichte — se sont développées en opposition aux philosophies médiévales et pré-modernes du droit qui soutenaient que les principes de l'organisation de la vie politique, que les principes qui régissent la législation et la souveraineté politiques trouvaient leur fondement ultime en Dieu, en la Raison divine ou en un Droit divin. Contre cette tradition du droit divin qui prévalut pendant de nombreux siècles, les théoriciens du droit naturel se sont employés à faire valoir que ces principes devaient plutôt être fondés sur la raison universelle des hommes.

Pour ce faire, ils entreprirent, pour ainsi dire, de remonter à l'origine et de faire apparaître les conditions qui ont, sans doute, jadis, présidé à la formation de la société, de la vie en commun. S'appuyant sur la fiction heuristique d'un état de nature, d'un monde qui aurait précédé celui de la vie en commun, ces théoriciens s'attachèrent à décrire ce qu'a pu être cet état de nature et ils tentèrent de définir les motifs qui ont incité les hommes à vouloir le quitter et à se réunir afin de former une société. Dans l'état de nature, estiment-ils, les hommes vivent seuls, isolés et ils semblent n'avoir

d'autres soucis, d'autres contraintes que de se préoccuper de leur survie et de satisfaire leurs besoins naturels. Aussi les rapports qu'ils peuvent entretenir avec leurs semblables ne sont-ils régis par aucune règle, aucune loi. Par conséquent, ni leur intégrité physique ni leurs possessions ne sont protégées contre une quelconque agression: dans l'état de nature, il n'y a pas de loi qui protège contre la violence physique et il n'y a pas de loi, non plus, qui reconnaît le droit de propriété. Et pour les théoriciens du droit naturel, c'est cette situation potentiellement périlleuse, dangereuse et, en quelque sorte, anarchique et chaotique qui amène les hommes à vouloir quitter l'état de nature et à se réunir en société. Face à cette situation, face à ces conditions de vie qui, somme toute, relèvent plus de l'animalité que de l'humanité, les individus en viennent à vouloir s'unir à leurs semblables et à partager leur vie avec eux. De cette volonté découle un pacte, un contrat social qui fonde leur union commune. Le contrat social est ce pacte par lequel les hommes décident de se réunir au sein d'une communauté politique, d'un État ou de ce que les théoriciens du droit naturel appellent également la société civile. Certes, en adhérant à ce pacte, chacun devra consentir à restreindre sa liberté afin de respecter celle d'autrui; tous devront accepter de limiter leur liberté qui, dans l'état de nature, ne les liait à aucune contrainte, à aucune obligation. En contrepartie, ils se verront accorder des droits. Autrement dit, en devenant membre de la société civile, chacun consentira à abandonner sa liberté «naturelle» et «illimitée», cette liberté qui, dans le contexte de l'état de nature, était tout autant celle qui lui permettait de subsister, de tuer, de piller, de contraindre que d'être tué, dépouillé et contraint par des plus forts. Toutefois, en adhérant au pacte social, il acquerra des droits qui seront reconnus par la société entière: sa vie ne sera plus un don précaire de la nature, mais elle sera reconnue par tous; de même, ses biens ne seront plus de simples possessions, mais ils seront considérés par toute la société comme sa propriété. En somme, en adhérant au contrat social, les hommes perdent une liberté qui est sans doute illimitée, mais qui reste fragile et, à vrai dire, illusoire. Cependant, ils y gagnent une liberté réglée, une liberté qui est certes régie par des lois, des principes, des droits et des devoirs, mais une liberté qui est certaine et assurée. Cette liberté est celle de l'état de droit: à la liberté naturelle, à la loi de la lutte pour la survie qui prévalait dans l'état de nature, l'état de droit substitue la liberté fondée sur des règles, des lois qui sont reconnues par chacun et auxquelles tous s'engagent



librement à obéir puisqu'elles sont leurs propres lois, qu'elles sont le produit de leur volonté de s'unir et de vivre en société.

C'est cette compréhension, cette conception de la communauté politique qui sera l'objet de la critique de Hegel dans son *Naturrechtsaufsatz*<sup>191</sup>. Dans cet écrit, en effet, il s'emploiera à mettre au jour les insuffisances et les inconséquences qui sont, selon lui, inhérentes à l'ensemble de ces théories politiques. Bien évidemment, depuis le XVII<sup>e</sup> siècle, les théoriciens du droit naturel moderne ont proposé différentes versions de cette doctrine. Mais, pour Hegel, ces différentes théories se ramènent, en réalité, à deux façons, à «deux manières scientifiques de traiter du droit naturel». En fait, l'ensemble de ces théories, soutient-il, se divisent, d'une part, en une manière «empiriste» d'envisager le droit naturel et, d'autre part, en une conception formaliste ou idéaliste. La première partie de son article est donc consacrée aux théories qu'il désigne sous le nom d'empiristes<sup>192</sup>, tandis que la deuxième partie porte sur les théories qu'il qualifie de formalistes ou d'idéalistes et qui sont celles qui ont été développées plus récemment par Kant et Fichte. Quant à la troisième et à la quatrième parties de l'essai, elles présentent la théorie proprement spéculative de la communauté politique. Et comme nous l'avons déjà souligné, c'est dans le cours de ces développements que Hegel expose sa conception de la «vie éthique absolue» (*absolute Sittlichkeit*), conception qui s'articule autour de l'idée de «la tragédie de la vie éthique» (*die Tragödie im Sittlichen*).

Ainsi, ces deux théories — empiristes et formalistes-idéalistes — sont certes opposées quant à leur principe, quant au principe qui guide leur manière de traiter du droit naturel, mais il n'en demeure pas moins, soutient-il, qu'elles se développent à

<sup>191</sup> Le titre complet de cet article est *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der Praktischen Philosophie, und sein Verhältniß zu den positiven Rechtswissenschaften*.

<sup>192</sup> Dans cette partie de son article, Hegel ne réfère explicitement à aucun des théoriciens du droit naturel. Bien sûr, il est aisé de voir — ne serait-ce que par la terminologie qu'il emploie — que sa critique des théories qu'il qualifie d'empiristes s'adresse aux pensées politiques de Locke et de Hobbes. Mais, en réalité, — et comme le souligne B. Bourgeois, dans son imposant ouvrage consacré à cet article — la critique hégélienne des théories modernes du droit naturel «vise tous les penseurs de la vie éthico-politique antérieurs à Kant». Sa critique s'attaque tout autant à Locke et à Hobbes, qu'à Spinoza, Leibniz, Wolff, Rousseau, aux jurisconsultes du droit moderne comme Grotius, Pufendorf qu'aux économistes comme Adam Smith. À ce propos, voir B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin, 1986, pp. 99-101.

partir des mêmes éléments, des mêmes «ingrédients» (*Ingredienzen*)<sup>193</sup>. Ces ingrédients, indique-t-il, sont, d'un côté, les intuitions empiriques et, de l'autre, les concepts, ce qui relève, d'une part, du particulier et ce qui, d'autre part, est de l'ordre de l'universel. Autrement dit, chacune de ces conceptions opposées déploie sa théorie du droit naturel à partir d'une distinction pour ainsi dire absolue entre ce qui appartient à l'intuition empirique, à la particularité, à la partie et ce qui relève du concept, de l'universel et de la totalité. Et c'est en regard de ces distinctions qu'elles estiment pouvoir accomplir leur tâche scientifique consistant à penser les rapports ou les «relations» (*Verhältnisse*) entre les parties et le tout ou, en d'autres termes, entre les individus et la société ou entre les individus et l'État. Pour Hegel — et tel est en substance le propos de sa critique —, ces deux types de théories sont principiellement incapables de penser l'unité, l'identité ou les véritables rapports entre ces binômes puisqu'ils les conçoivent et qu'ils les posent comme des oppositions fixées et absolutisées.

Ouvrant son propos sur des considérations méthodologiques, il affirme que ces théories se démarquent l'une de l'autre essentiellement en ceci que les concepts empiristes procèdent en prélevant, parmi la multiplicité des rapports éthiques et naturels, un élément qu'elles jugent particulièrement significatif, tel l'instinct de conservation ou encore la sociabilité, et qu'elles l'élèvent au rang de principe unificateur, alors que les théories formalistes et idéalistes distinguent rigoureusement entre ce qui appartient aux rapports empiriques proprement dits et ce qui est de l'ordre du concept ou de l'essence de la raison pratique et de la volonté libre. Toutefois, soutient-il, cette distinction ou cette différence entre la théorie empiriste dont le principe unificateur est en quelque sorte «un mélange d'intuition et d'universel»<sup>194</sup> et la théorie formaliste ou idéaliste dont le principe est plutôt l'universalité pure, l'universalité vidée de tout contenu autre que celui de la volonté pure, n'est une différence qu'en apparence. De plus, non seulement cette différence n'est-elle qu'apparente — puisque ces deux théories se développent à partir des mêmes oppositions et des mêmes dualismes —, mais, en réalité, les théories

<sup>193</sup> *GW*, 4, *N*, p. 420; *DN*, p. 16. La traduction française de cet article à laquelle nous renvoyons est celle de B. Bourgeois. Voir, G. W. F. Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel: de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, tr. fr., Paris, Vrin, 1990.

<sup>194</sup> *GW*, 4, *N*, p. 420; *DN*, p. 16.

idéalistes et formalistes — kantienne et fichtéenne — ne sont que l'aboutissement logique des théories empiristes du droit naturel.

Ces théories empiristes, précise-t-il, dans la première partie de son essai, identifient dans l'ensemble des déterminités (*Bestimmtheiten*) de la vie éthique un élément qu'elles estiment particulièrement représentatif. Et comme elles visent à la scientificité, c'est-à-dire comme elles visent à rendre compte des rapports que ces éléments entretiennent nécessairement entre eux, ces théories ne peuvent se contenter de tout simplement énumérer et de répertorier les propriétés de ces divers éléments. Elles se doivent plutôt d'élever l'élément, qu'elles ont identifié comme étant le plus représentatif, au rang d'universel et de principe. Cette détermination qui, au départ, n'était qu'une partie de l'ensemble acquiert donc le statut de principe unificateur; elle devient, affirme Hegel «le but et l'essence du tout»<sup>195</sup>. Ainsi, tentant, par exemple, de rendre compte des «rapports constitutifs du mariage»<sup>196</sup>, certaines théories empiristes estiment que c'est la procréation qui en est l'essence, d'autres jugent plutôt que c'est la communauté de biens. Aussi en est-il de même lorsqu'il s'agit de rendre compte du châtiement ou de la peine: certaines théories empiristes soutiennent que son principe doit être celui de l'amendement moral du criminel, d'autres jugent que c'est plutôt le dommage provoqué par le crime, un certain nombre croient que c'est l'intention actualisée du criminel qui justifie la peine, alors que d'autres pensent que l'essence du châtiement consiste en l'exécution légitime d'une menace. Autrement dit, pour Hegel, les théories empiristes sont en quelque sorte le théâtre de querelles ou de «tourments sans fins»<sup>197</sup> qui résultent de ce mélange ou de cette confusion entre le tout et les parties, entre la multiplicité empirique et l'unité principielle. Cette confusion, estime-t-il, n'est rien d'autre qu'une *Verkehrtheit*, qu'un «être-renversé»: un élément de la multiplicité empirique se trouve arbitrairement élevé au rang de l'universalité, de l'unité et de la totalité, alors que l'universalité, l'unité et la totalité ne sont que la somme des éléments empiriques.

<sup>195</sup> *GW*, 4, *N*, p. 421; *DN*, p. 18.

<sup>196</sup> *GW*, 4, *N*, p. 421; *DN*, p. 17.

<sup>197</sup> *GW*, 4, *N*, p. 421; *DN*, p. 18.

Et à ses yeux, c'est ce même type de confusion qui réapparaît lorsque les théories empiristes du droit naturel tentent de rendre compte de l'origine de l'état de droit. La fiction de l'état de nature contient des contradictions et des insuffisances qui sont tout aussi intenables. D'un côté, cet état en quelque sorte chaotique et anarchique dans lequel les hommes sont de pures individualités est conçu comme non-réel — comme une fiction de l'imagination — ou encore comme une possibilité et une abstraction et, de l'autre côté, l'état de nature est cette origine à partir de laquelle est nécessairement dérivé l'état de droit. Il est à la fois un non-réel ou une possibilité et il est une nécessité. Or, une nécessité, soutient-il, est précisément l'identité de la possibilité et de la réalité; il n'y a de nécessité que de l'unité de la possibilité et de la réalité. L'état de nature est donc cet état contradictoire de l'origine non-réelle du réel; il est cette irréalité ou cette possibilité qui est censée être à l'origine de la réalité:

[...] de cette manière — conclut-il — ce qui, d'une part, est affirmé comme entièrement nécessaire, en soi, absolu est, d'autre part, en même temps reconnu comme quelque chose de non-réel, de simplement imaginé et comme chose de pensée, là comme fiction ici comme simple possibilité, ce qui est la contradiction la plus rude<sup>198</sup>.

Les théories empiristes, poursuit-il, parviennent à rendre compte de cet état de nature en distinguant ce qui leur apparaît comme étant de l'ordre du passager et du contingent et ce qui leur semble être de l'ordre de l'essentiel et du nécessaire. Cette distinction est celle qui consiste à écarter comme contingent tout ce qui appartient à l'histoire, à la culture, à l'État et à ne garder comme nécessaire que l'homme dans sa «nudité», c'est-à-dire la multitude des individus avec ce qui est censé être leurs possibilités ou leurs qualités essentielles. Mais, pour Hegel, une telle conception — et ce, contrairement à ce que prétendent ces théories empiristes — n'est pas le résultat d'une observation et d'une dérivation empirique; elle est plutôt une pure abstraction déguisée et camouflée en observation empirique. Et à ses yeux, cette abstraction ne peut tirer sa seule force de conviction de l'argument selon lequel les mœurs, les coutumes et l'ensemble des institutions historiquement constituées sont quelque chose de contingent, de passager et de transitoire. En somme, cette abstraction consiste à écarter tout ce qui

---

<sup>198</sup> *GW*, 4, *N*, p. 424: *DN*, p. 21.

semble être le produit de la société et de l'histoire, et une fois, ces éléments «résiduels» mis de côté, il suffit de considérer que ce qui reste, c'est-à-dire la multitude des individus dans un état chaotique, est bel et bien cette «nature», cette «essence» de l'homme. Pour Hegel, cette abstraction qui est, en même temps, essence et fiction, qui est, en même temps, fiction de l'imagination et essence de l'homme, est éminemment contradictoire.

Cela dit, une fois conçue et posée cette fiction de l'état de nature, les théories empiristes doivent, bien sûr, démontrer pourquoi et comment cet état fut abandonné au profit de l'état de droit. D'après cette fiction, affirme Hegel, l'état de nature dut être «abandonné à cause des maux qu'il entraînait»<sup>199</sup>, ce qui, poursuit-il, ne «signifie rien d'autre si ce n'est qu'est présupposé le terme où on veut arriver»<sup>200</sup>. À ses yeux, cette fiction est construite et imaginée de façon telle qu'elle présuppose le fondement ou le principe du passage à l'état de droit. Ainsi, ce principe, qui doit mettre un terme à ce chaos et aux maux qu'il entraîne, est soit dérivé d'une «faculté» ou d'une qualité que les individus atomisés seraient pourtant censés posséder, tel que l'instinct de sociabilité, soit il est déduit des conséquences désastreuses et fatales qui résulteraient du maintien de cet état chaotique. En réalité, soutient-il, ce principe, qui est censé unifier la multitude des individus atomisés et qui, par le fait même, est censé assurer le passage à l'état de droit, est quelque chose d'étranger et d'extérieur. Il n'est aucunement un principe unificateur qui serait, pour ainsi dire, inhérent et immanent à la multiplicité des individus dans l'état de nature, puisque ces individus sont *ab initio*, au départ, conçus comme des êtres et des atomes en quelque sorte «asociaux» ou «non-sociaux». Ce principe qui devait permettre d'unifier la masse des individus et qui devait être inclus dans l'origine est, en réalité, rajouté et introduit de l'extérieur. Et en employant un vocabulaire qui sera plutôt celui des théories formalistes, Hegel résume son argument en affirmant que «le principe directeur pour cet *a priori*-là est l'*a posteriori*»<sup>201</sup>. Autrement dit, à ses yeux, les théories dites empiristes sont — encore une fois, contrairement à ce qu'elles prétendent — dans l'impossibilité principielle de dériver empiriquement le passage de l'état de

<sup>199</sup> *GW*, 4, *N*, p. 426; *DN*, p. 23.

<sup>200</sup> *GW*, 4, *N*, p. 426; *DN*, p. 23.

<sup>201</sup> *GW*, 4, *N*, p. 425; *DN*, p. 22.

nature à l'état de droit et à l'unification politique. Elles doivent implicitement rajouter et présupposer dans la construction de leur fiction de l'état de nature leur point d'arrivée, le principe qui assurera le passage vers l'unité politique et l'état de droit.

Par ailleurs, ces inversions, ces confusions principielles qui sont mises au jour par Hegel sont certes attribuables à ce qu'il estime être des insuffisances et des inconséquences méthodologiques et théoriques. Mais — et c'est ce qu'il s'emploiera à démontrer plus en détail dans les autres parties de son essai sur le droit naturel —, ces inversions sont aussi et surtout l'expression philosophique des inversions «réelles», des inversions qui sont inhérentes au monde moderne et à la société existante. Ces insuffisances méthodologiques et théoriques sont l'expression philosophique des oppositions et des inversions existant réellement dans le monde moderne, dans ce qu'il appelle le «système de la réalité»<sup>202</sup> ou encore dans ce qu'il nomme «la vie éthique du bourgeois»<sup>203</sup>. Aussi, ces théories, soutiendra-t-il, sont-elles bel et bien «empiriques», comme elles le prétendent, mais, à vrai dire, elles le sont dans un tout autre sens que celui qui est censé être le leur. En effet, ce qu'elles conçoivent comme étant l'origine, «l'*a priori*» ou la condition de l'unité politique — la masse des individus opposés les uns aux autres — n'est en fait rien d'autre que ce qui, dans le monde moderne, correspond à «la sphère des besoins», cette sphère qui est déterminée et organisée selon les principes de la propriété privée et des rapports économiques. Au lieu de dériver l'unité politique d'une fiction de l'état de nature, les théories empiristes décrivent, en réalité, pour ainsi *a posteriori*, les rapports, les oppositions et le manque d'unité qui existent dans la sphère de l'économie capitaliste bourgeoise. En somme, croyant dériver l'origine et le fondement de l'unité politique de la fiction d'un état de nature, les théories empiristes, selon Hegel, «dérivent» plutôt cette origine des rapports de l'économie bourgeoise et de la propriété privée<sup>204</sup>.

<sup>202</sup> *GW*, 4, *N*, p. 450; *DN*, p. 56

<sup>203</sup> *GW*, 4, *N*, p. 468; *DN*, p. 81.

<sup>204</sup> Comme on le sait, Hegel s'est intéressé de très près — et ce, depuis l'époque de son premier préceptorat bernois — aux développements de l'économie capitaliste moderne. À cette époque, il entreprend l'étude des économistes britanniques, notamment Adam Smith et John Steuart. À ce propos voir, P. Chamley, «Les origines de la pensée économique de Hegel», in *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 225-261.

Bien sûr, c'est précisément en opposition à de telles inversions et confusions principielles que se développeront les théories que Hegel désignent sous le nom de formalistes ou d'idéalistes et qui sont celles de Kant et de Fichte. Les théories kantienne et fichtéenne s'opposeront à ces confusions en rendant explicite leur principe unificateur, principe qui, dans les théories empiristes, restait empêtré dans ce mélange d'universel et d'intuition que Hegel avait évoqué dès le début de l'article. Ces théories dites formalistes sépareront et distingueront rigoureusement l'ensemble des éléments et des principes qui, dans les théories empiristes, étaient confusément entremêlés; elles mettront fin à ces oscillations entre intuition empirique et concept, entre *a priori* et *a posteriori*, entre totalité et parties et entre nécessité et contingence. Et en ce sens, soutient-il, les théories formalistes sont bel et bien l'aboutissement logique des théories empiristes: «le cours de la visée empirique et du mélange qu'elle fait du multiforme avec le simple, en direction du concept, est dans le concept absolu ou dans l'infinité, libéré de son oscillation, et la séparation incomplète est tranchée»<sup>205</sup>.

Pour Hegel, cette séparation formelle, désormais accomplie, entre la multiplicité empirique finie et l'infinité ou l'universalité conceptuelle est, bien évidemment, portée par une autre distinction qui, elle, se trouve au fondement des philosophies de Kant et de Fichte et qui sépare ce qui est du domaine de la nécessité empirique et qui est du ressort de la philosophie théorique de ce qui est du domaine de la liberté morale et qui relève de la philosophie pratique. En d'autres mots, l'ensemble des distinctions conceptuelles qui régissent les théories kantienne et fichtéenne du droit naturel reposent sur la distinction entre philosophie théorique et philosophie pratique. Et c'est la raison pour laquelle l'analyse et la critique hégéliennes de leur théorie du droit naturel sont précédées d'une analyse et d'une critique de cette distinction entre philosophie théorique et philosophie pratique. Le propos de cet examen, en quelque sorte préliminaire, consiste donc à démontrer comment les insuffisances et les inconséquences inhérentes à cette distinction réapparaissent et refont surface dans les théories kantienne et fichtéenne du droit naturel.

---

<sup>205</sup> *GW*, 4, N, pp. 430-431; *DN*, p. 29.

Ainsi, poursuivant la critique de cette distinction qu'il avait entreprise dans la *Differenzschrift* et dans *Glauben und Wissen*, Hegel affirme que la «raison pure» — ou ce qu'il nomme aussi «l'infinité», «l'unité» ou encore le «concept» — est forcément en rapport avec des «objets du monde naturel»; autant dans son volet théorique que pratique, elle fait face, dit-il, à «l'étant multiforme»<sup>206</sup>, puisque sans un tel étant, sans un tel «opposé réel» et fini, il n'y aurait tout simplement pas de raison pure. Sans un tel rapport avec ce qui est considéré comme fini, multiforme et empirique, il n'y aurait tout simplement pas d'infinité, de concept, de raison pure. Dans son volet théorique, ce rapport entre la raison et le monde naturel en est un d'égalité; il est la «relation positive de la subsistance des deux»<sup>207</sup>. En contrepartie, dans son volet pratique, ce rapport en est un d'anéantissement et de destruction de la multiplicité empirique par la raison dans sa quête d'autonomie. Mais ces deux types de rapport, insiste-t-il, ne peuvent être que partiels ou relatifs car si l'égalité et la subsistance des opposés étaient fixées et absolues ou encore si la destruction de la finité empirique par l'infinité de la raison était, elle aussi, absolue et complète, les deux pôles ne seraient tout simplement pas reliés et, dans les deux cas, la raison disparaîtrait avec ses oppositions. En reprenant le vocabulaire du troisième principe de la *Doctrine de la science* de Fichte, Hegel résume ainsi son propos: «cette subsistance partielle et cet être-nié partiel des deux — l'opposition d'un Moi divisible à un Non-Moi divisible dans le Moi, c'est-à-dire dans la relation précisément pour cela également partielle — c'est là le principe absolu de cette philosophie»<sup>208</sup>.

Dans son volet pratique, précise Hegel, la relation de la raison à ses oppositions peut être qualifiée de négative car ce qui est premier, ce qui prime dans ce type de rapport, dit-il, c'est bien la négation de l'opposition, la négation de la multiplicité empirique. Et ce qui subsiste face à cette négation, c'est bien l'unité ou l'infinité de la raison. En ce sens, la raison pratique apparaît donc comme étant la raison réelle face à une nature ou une multiplicité qui doit être niée ou anéantie. En revanche, dans le domaine théorique, cette relation peut être qualifiée de positive puisque c'est bien la nature, la multiplicité ou la subsistance de l'opposition qui est première. Dans ce cas, la

<sup>206</sup> *GW*, 4, *N*, p. 431; *DN*, p. 30.

<sup>207</sup> *GW*, 4, *N*, p. 431; *DN*, p. 30.

<sup>208</sup> *GW*, 4, *N*, p. 431; *DN*, p. 30.



raison apparaît plutôt comme idéale face à la subsistance réelle de la multiplicité empirique. En d'autres mots, la distinction kantienne-fichtéenne de la raison théorique et de la raison pratique se caractérise en ceci que la première est une limitation ou relativisation de l'infinité et de l'idéalité face à la multiplicité empirique alors que la deuxième est une absolutisation de l'infinité contre la finité, la nature et la multiplicité empirique. Or, pour Hegel, une telle distinction est non seulement insuffisante, mais elle témoigne d'une conception et d'une compréhension erronées et, à vrai dire, inversées des rapports qui sont inhérents à la raison, tant dans son usage théorique que pratique. À ses yeux, la raison théorique, que la philosophie critique ou transcendantale conçoit comme étant la raison idéale, doit plutôt être déterminée comme la raison réelle et, inversement, la raison pratique ou éthique doit être conçue comme la raison idéale. Ainsi, dans le rapport théorique, ce qui limite et relativise la raison, c'est la multiplicité empirique conçue comme irrationnelle. Mais, pour Hegel, la nature ne peut être comprise de cette façon qu'à la seule condition de la poser, pour ainsi dire, comme une multiplicité abstraite qui fait face à l'abstraction rationnelle de l'unité et de l'infinité: «[la nature] est posée comme l'abstraction sans essence du multiple, alors que, par contre, la raison est posée comme l'abstraction sans essence de l'un»<sup>209</sup>. Cependant, étant donné que le rapport théorique, que la raison théorique est précisément la relation positive de la subsistance des opposés, alors autant la multiplicité que l'unité doivent être considérées comme l'absolue unité de la multiplicité et de l'infinité. En conséquence, la raison théorique n'a donc aucunement en elle-même le sens qu'elle revendique, à savoir d'être une raison idéale, une unité pure s'opposant à la réalité et à la multiplicité empirique; elle doit plutôt, affirme Hegel, «être déterminée comme la raison réelle»<sup>210</sup>. Aussi en est-il de même de la raison pratique ou éthique qui, selon lui, doit également être comprise dans un sens qui est tout à fait contraire à celui qu'elle revendique. Dans son usage pratique, la raison pure n'est pas réelle, mais bien idéale car ce qui est réel, ce qui est la réalité et qui doit être nié et anéanti, se trouve bien dans la multiplicité alors que l'unité et l'infinité se situent bien du côté de l'idéalité:

---

<sup>209</sup> *GW*, 4, *N*, p. 432; *DN*, p. 31.

<sup>210</sup> *GW*, 4, *N*, p. 432; *DN*, p. 31.

[...] la raison éthique — conclut-il — qui est l'unité, en tant qu'unité absolue de l'un et du multiple doit nécessairement, bien plutôt, à l'inverse, être déterminée comme la raison idéale — parce que, dans l'opposition, la réalité est dans l'opposition, la réalité est dans la multiplicité, mais l'idéalité, dans l'unité»<sup>211</sup>.

Autrement dit, ce que vise à démontrer cette brève critique, qui, du reste, est plutôt allusive et formulée en termes très généraux, c'est, bien sûr, l'impossibilité dans laquelle se trouve, selon Hegel, la raison kantienne et fichtéenne de penser l'unité ou l'identité de l'idéal et du réel<sup>212</sup>. Dans ses deux volets, soutient-il, la raison pure n'est pas cette unité, mais plutôt l'expression de la non-identité, du manque d'identité ou, en d'autres termes, de la relation entre ces oppositions. Dans son volet théorique, c'est bien la subsistance, l'égalité du rapport entre la raison et ses objets qui prime, alors que dans le volet pratique, c'est la domination, l'anéantissement et l'unité simplement formelle ou idéale qui a priorité sur la non-identité et les rapports réels. Dans les deux cas, l'unité, pour ainsi dire, n'unifie pas; elle n'est que formelle ou, en d'autres mots, elle est comprise comme ce qui est le contraire, l'autre ou la négation de la multiplicité et de la finité, et non comme ce qui est le fondement de l'unification du fini. Mais ce que vise aussi et surtout cette critique, c'est de faire voir que c'est bien cette distinction et ses

<sup>211</sup> *GW*, 4, N, p. 432; *DN*, p. 31.

<sup>212</sup> Comme on le sait, cette distinction conceptuelle entre «l'idéal» et le «réel» — entre *ideel* et *reel* ou entre *ideal* ou *real* — à partir de laquelle Hegel analyse les opérations de la raison théorique et pratique — kantienne et fichtéenne — provient de la philosophie de Schelling. Ce dernier utilise cette terminologie, notamment dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*. À ce propos, voir T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860, The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 184-190. Voir également, le propos que consacre J. Taminiaux à cette distinction dans une note de bas de page à sa traduction française du *System der Sittlichkeit*, ouvrage que Hegel rédigea à la même époque. Cf. G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*, tr. fr., J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976, pp. 114-115. Par ailleurs, Hegel, on le sait également, a approfondi sa connaissance de la philosophie critique par l'entremise de ses lectures de Fichte et de Schelling. Ceux-ci ont eux-mêmes développé leur compréhension respective du criticisme en s'appuyant — en partie, du moins — sur la lecture reinholdienne qui interprétait la philosophie de Kant à partir de distinctions quelque peu rigides entre raison et nature, entre infini et fini, entre concept et intuition, entre unité et multiplicité et entre identité et non-identité. Certes, cette lecture qui, comme nous le savons, eut une influence énorme sur la postérité du kantisme, a, en quelque sorte «simplifié» et parfois perverti la pensée de Kant. Par exemple, il est, bien sûr, erroné de soutenir que, pour Kant, la nature est un «objet» qui doit être anéanti par la raison pure pratique, même s'il est vrai, par ailleurs, que, dans la perspective kantienne, les désirs et les inclinations ne peuvent aucunement être une source de motivation pour la volonté bonne. Cependant — et ce, quoi qu'il en soit de la justesse de l'interprétation de Reinhold —, il reste que cette lecture a eu, aux yeux de ses successeurs, l'insigne mérite de fournir le cadre à partir duquel il devenait possible de véritablement comparer les «opérations» de la raison théorique et de la raison pratique. À ce sujet, voir G. Rose, *Hegel Contra Sociology*, London, Athlone, 1981, pp. 51-59. Et voir de nouveau, T. Pinkard, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 96-104.

insuffisances qui sont à l'origine de ce que Hegel estime être les insuffisances du formalisme de la raison pratique et ce, autant dans sa version kantienne que fichtéenne. À ses yeux, en effet, ce sont les insuffisances inhérentes à cette distinction qui, en quelque sorte, se répercutent sur leur philosophie pratique et sur leur philosophie du droit. Et ce sont bien évidemment ces répercussions qu'il tente de faire apparaître et d'expliquer dans la suite de son argumentation.

Tout d'abord, la philosophie critique ou transcendantale, soutient-il, ne conçoit que la forme de la liberté, que la forme de la loi de son agir et non son contenu ou sa matière; elle reconnaît, affirme-t-il, en reprenant le vocabulaire et les termes kantien de l'introduction à la *Métaphysique des mœurs*, «que toute matière de la loi manque à la raison pratique et que celle-ci ne peut ériger en loi suprême rien de plus que la forme de l'aptitude de la maxime du libre-arbitre»<sup>213</sup>. Or, pour Hegel, une telle loi suprême, une telle universalisation de la maxime du libre-arbitre ne fournit, en réalité, aucune norme de l'agir, aucune norme éthique et juridique; elle ne permet de constituer ni ce qu'il appelle «un système de la vie éthique (*System der Sittlichkeit*) [...] ni une pluralité de lois»<sup>214</sup>. Faisant abstraction du contenu ou de ce qu'il nomme également la détermination inhérente à la maxime de l'action, la loi de la raison pratique, dit-il, n'est pas cette unité de l'universalité de la forme et de la matière de la maxime qui serait susceptible de fonder l'ensemble des normes pratiques, mais elle n'est plutôt qu'une unité pure, qu'une identité pure et abstraite qui ne conduit qu'à l'énonciation et à la formulation de tautologies ou de propositions analytiques: «c'est dans la production de tautologies — affirme-t-il — que consiste, suivant la vérité, le pouvoir sublime de l'autonomie de la législation pratique»<sup>215</sup>. En somme, cette loi suprême qui fonde l'autonomie de la législation pratique et qui, pour ce faire, doit s'abstraire de tout contenu et de toute matière de la volonté, place, en réalité, la raison pratique dans l'impossibilité de dériver ce qui était pourtant censé être son objet, à savoir, bien sûr, une métaphysique des

<sup>213</sup> *GW*, 4, *N*, p. 435; *DN*, p. 35. Voir aussi I. Kant, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin, 1904, p. 214. Voir également I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, pp. 27-28.

<sup>214</sup> *GW*, 4, *N*, p. 434; *DN*, p. 34.

<sup>215</sup> *GW*, 4, *N*, p. 435; *DN*, p. 35.

mœurs ou, en d'autres termes, un système des droits et des devoirs. Pour Hegel, cette législation formelle, vide de tout contenu, apparaît donc comme une pseudo-législation, comme quelque chose, dit-il, à vrai dire, est «superflu»<sup>216</sup>.

De plus, poursuit-il, non seulement cette législation est-elle superflue et vide, mais elle a également pour conséquence de rendre possible l'universalisation et la justification de maximes qui, dans leur contenu, sont, en réalité, immorales ou non-éthiques. Hegel explicite cette critique en reprenant l'exemple kantien de la restitution d'un dépôt tel qu'il est exposé dans la *Critique de la raison pratique*<sup>217</sup>. D'après cet exemple, il serait contradictoire et, par conséquent, immoral de vouloir accroître notre fortune en nous appropriant un dépôt dont nul ne pourrait prouver qu'il est la propriété d'autrui puisque l'universalisation de cette maxime ferait en sorte qu'il n'y aurait plus de dépôt. Or, pour Hegel, qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de dépôt n'est pas une contradiction en soi; qu'il y ait ou qu'il n'y ait pas de dépôt ne sont pas des propositions en elles-mêmes contradictoires, mais elles dépendent et elles présupposent «d'autres déterminités»<sup>218</sup>. Et ces autres déterminités, selon lui, sont celles qui ont trait aux rapports qui définissent et qui structurent la propriété privée. La raison pratique, estime-t-il, n'a, à vrai dire, légiféré qu'à partir d'une tautologie — «la propriété est la propriété»<sup>219</sup> — qu'elle a érigée en principe et qu'elle a absolutisée. Autrement dit, si l'universalisation de cette maxime de la volonté semble contradictoire et immorale pour la raison pratique, c'est uniquement en raison du fait qu'elle présuppose l'existence, le maintien et le bien-fondé de la propriété privée.

En réalité, si cette maxime contient bel et bien une contradiction, c'est plutôt parce qu'elle est fondée sur l'universalisation de maximes qui concernent la propriété privée. Par définition, la propriété privée, estime Hegel, n'est pas universelle et ne peut pas être universalisée puisque si elle l'était, elle serait *ipso facto* abolie en tant que propriété privée: «la propriété elle-même — dit-il — est immédiatement opposée à

<sup>216</sup> *GW*, 4, *N*, p. 437; *DN*, p. 38.

<sup>217</sup> Voir, I. Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 27.

<sup>218</sup> *GW*, 4, *N*, p. 437; *DN*, p. 37.

<sup>219</sup> *GW*, 4, *N*, p. 437; *DN*, p. 37.

l'universalité; égale à elle, elle est supprimée»<sup>220</sup>. À ses yeux, en effet, c'est bien l'universalisation de la propriété privée qui est contradictoire et, par conséquent, immorale car elle implique, affirme-t-il, quelque chose de conditionné — c'est-à-dire quelque chose de déterminé par des rapports sociaux concrets et spécifiques — en un inconditionné et un absolu: «cette transformation, soutient-il, du conditionné, de l'irréel, en quelque chose d'inconditionné et d'absolu peut facilement être connue dans son caractère illégitime et découverte en sa voie tortueuse»<sup>221</sup>.

En somme, cet exemple — tout comme les autres exemples qu'il examinera dans le cours de son argumentation — vise à démontrer comment la législation de la raison pratique qui, en apparence, semble se fonder sur des principes formels et universels, présuppose, en fait, des rapports matériels concrets. Et comme il l'avait fait dans son analyse des théories empiristes du droit naturel, Hegel s'emploie à démontrer que les théories formalistes — kantienne et fichtéenne —, présupposent, elles aussi, l'ensemble des rapports qui fondent et qui déterminent la propriété privée et l'économie capitaliste bourgeoise. En d'autres mots, donc, les rapports ou les relations entre la législation formelle de la volonté et les déterminations réelles et concrètes sont, en réalité, la reproduction des rapports sociaux existant dans le monde moderne; ils sont l'expression, soutient Hegel, des «relations» (*Verhältnisse*), c'est-à-dire des oppositions et du manque d'unité et d'identité qui, dans le monde moderne, existent entre la législation universelle de la raison pratique morale et juridique et l'ensemble des rapports sociaux réels et concrets.

Ces relations qui déterminent ce qu'il appelle le système de la réalité sont l'expression de ce qu'il nomme «la vie éthique relative» (*relative Sittlichkeit*). Cette vie éthique est, d'une part, qualifiée de «relative» parce que la sphère de l'économie bourgeoise, cette sphère des besoins, du travail et de la propriété privée, n'est pas la totalité de la vie éthique, mais elle n'en est plutôt qu'un aspect; elle n'en est qu'une partie qui, dans le monde moderne, se trouve illégitimement hypostasiée et érigée en

---

<sup>220</sup> *GW*, 4, *N*, p. 438; *DN*, p. 39

<sup>221</sup> *GW*, 4, *N*, p. 437; *DN*, p. 38.

modèle pour l'ensemble ou pour la totalité des rapports sociaux et éthiques. Hegel la nomme aussi «relative» en un deuxième sens qui, lui, signifie que ces rapports renvoient essentiellement aux relations qu'entretiennent entre eux des individus «moraux», atomisés et isolés qui luttent et qui s'affrontent pour la possession et la propriété privée. À ses yeux, ces rapports sont «relatifs» puisqu'ils ne concernent qu'un aspect des individus et des relations qu'ils entretiennent entre eux. Et encore ici, ces rapports sont promus illégitimement au rang de modèle pour l'ensemble des rapports individuels. En d'autres mots, donc, les philosophies pratiques de Kant et de Fichte — tout comme les théories empiristes du droit naturel — sont, pour ainsi dire, l'expression conceptuelle de ces rapports «relatifs» de ces rapports qui font abstraction des autres aspects — historiques, institutionnels, sociaux et communautaires —, aspects qui sont pourtant également constitutifs de la vie des individus et de leur vie commune.

Bien évidemment, c'est cette critique de la «vie éthique relative» que Hegel poursuit et approfondit dans son analyse des volets proprement politiques et juridiques des philosophies de Kant et de Fichte. Toutefois, si son examen du formalisme de la raison pratique s'appuyait essentiellement sur l'exemple kantien, sur la philosophie morale de Kant, son analyse du formalisme juridique et politique s'appuiera plutôt sur la philosophie fichtéenne du droit<sup>222</sup>. À ses yeux, cette philosophie constitue bel et bien l'aboutissement et l'accomplissement du formalisme juridico-politique; elle en est, dit-il «l'exposition la plus conséquente»<sup>223</sup>. D'ailleurs, Fichte lui-même ne concevait pas autrement sa philosophie du droit; il estimait, en effet, que son *Fondement du droit naturel* devait être considéré comme cet ouvrage qui tire les conséquences de ce qui n'avait été qu'esquissé par Kant dans son *Projet de paix perpétuelle*<sup>224</sup>.

<sup>222</sup> Sa critique vise principalement la *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* que Fichte avait fait publier en deux temps: la première partie parut en mars 1796, alors que la deuxième fut présentée au grand public lors de la foire de la Saint-Michel en 1797. À propos des circonstances qui ont entouré cette publication, voir l'introduction de A. Renaut à sa traduction française de cet ouvrage, J. G. Fichte, *Fondement du droit naturel selon les principes de la doctrine de la science*, tr. fr., Paris, Vrin, 1971, p. 27.

<sup>223</sup> *GW*, 4, *N*, p. 442; *DN*, p. 45.

<sup>224</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jakob, 1, 3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1966, pp. 323-329.

Cela dit, l'analyse et la critique qu'en formule Hegel ne s'attaquent pas, comme elle l'avait fait dans la première partie de l'article, à la fiction de l'état de nature, puisque le formalisme juridique, qu'il soit kantien ou fichtéen, reprend sensiblement cette même fiction et que cette fiction occupe dans la théorie formaliste du droit naturel à peu près le même rôle et la même fonction que dans les théories empiristes. Son propos s'articule et se développe plutôt autour d'une distinction ou d'une opposition qui est, bien sûr, présente dans la philosophie kantienne du droit, mais qui est, pour ainsi dire, radicalisée et absolutisée par Fichte. Cette opposition est, bien évidemment, celle qui distingue entre ce qui relève de la moralité et ce qui est de l'ordre de la légalité. Et pour Hegel, cette distinction, telle qu'elle est exposée et radicalisée par Fichte, est bien, elle aussi, l'expression conceptuelle de ce qu'il appelle la *relative Sittlichkeit*.

À ses yeux, la conception fichtéenne de la communauté des êtres rationnels et libres fondée sur le droit, sur l'autonomie du droit par rapport à la moralité n'est pas l'exposition de ce système de la liberté universelle, comme le soutient le *Fondement du droit naturel*, mais elle aboutit bien plutôt à un système de la soumission, de la contrainte et de la non-liberté. En somme Hegel reprend et développe, dans son article sur le droit naturel, sa critique du droit et de l'État fichtéens qu'il avait formulée dans la *Differenzschrift* et dans *Glauben und Wissen*. Dans ces deux textes, en effet, il affirmait et soutenait que l'État de droit, fondé sur la liberté formelle et universelle et qui, selon les termes mêmes de Fichte, se constitue à partir de la seule légalité, sans égard à la bonne volonté ou aux dispositions subjectives des individus, était, en réalité, cet État de la tyrannie suprême: dans «cette construction du juridique en tant qu'État» — soutenait-il dans *Glauben und Wissen* — la loi qui s'oppose à ces dispositions subjectives, à ce qu'il appelle également la «vitalité et l'individualité», soumet, en réalité, cette individualité à une «tyrannie absolue»<sup>225</sup>. En d'autres mots, donc, la liberté formelle et universelle fichtéenne, lorsqu'elle est, pour ainsi dire, juridiquement concrétisée et réalisée, se transforme et se renverse, selon Hegel, en soumission et en esclavage réel.

---

<sup>225</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 409; *FS*, p. 199.

Le *Naturrechtsaufsatz* reprend tels quels les termes de cette critique, mais en s'attaquant, cette fois, plus spécifiquement au concept fichtéen de contrainte juridique ou de la «la loi de contrainte» (*Zwangsgesetz*). Ainsi, pour Fichte, l'instauration de l'état de droit est fondée sur ce qu'il appelle la loi juridique, c'est-à-dire cette loi en vertu de laquelle chacun s'engage volontairement à limiter et à restreindre sa liberté individuelle par la liberté d'autrui; la loi juridique est ce contrat en vertu duquel chacun, en consentant à limiter sa liberté, reconnaît sa liberté d'autrui et s'attend, en retour, à ce qu'autrui en fasse de même. Elle est ce contrat par lequel les individus, consentant à limiter réciproquement leurs libertés individuelles, s'unissent pour constituer ce qu'il appelle, selon les termes de Rousseau, la volonté générale. Et elle est cette loi, précise Fichte, qui permet de reconnaître et d'assurer le droit de propriété. Or, la loi juridique, reconnaît Fichte, ne s'appuie en dernière instance que sur le seul désir de chacun de s'y soumettre et d'être ainsi conforme au droit: «la loi compte uniquement sur ce désir, elle ne se sert que de lui comme mobile»<sup>226</sup>. Autrement dit, rien — si ce n'est la bonne foi et la confiance réciproque — ne permet de véritablement garantir la persistance de cette limitation réciproque des libertés individuelles. Conséquemment, poursuit-il, la loi juridique doit être accompagnée d'une autre loi — la loi de la contrainte juridique — qui, elle, permet de remédier «à la ruine de la bonne foi et de la confiance»<sup>227</sup>. C'est cette loi de la contrainte qui vient réassurer et rétablir la sécurité réciproque. Elle est ce dispositif, rajoute-t-il, qui se substitue à la bonne volonté et qui, «agissant telle une nécessité mécanique»<sup>228</sup>, vient contraindre les volontés et les libertés individuelles à se conformer de nouveau au droit et à la volonté générale.

Hegel va, bien sûr, s'en prendre à cette conception de la contrainte juridique en posant la question de savoir ce qui lui donne véritablement force de loi: «comment faire, s'interroge-t-il, pour que, nécessairement, cette volonté universelle soit réelle dans les sujets qui sont ses organes et ses administrateurs?»<sup>229</sup>. Qu'est-ce qui incite, en effet, les

<sup>226</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jakob, 1, 3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1966, p. 427.

<sup>227</sup> *Ibidem*.

<sup>228</sup> *Ibidem*.

<sup>229</sup> *GW*, 4, *N*, p. 443; *DN*, p. 46.



volontés individuelles à croire que ce *Zwangsgesetz* saura rétablir la sécurité et le droit, une fois ruinées la bonne foi et la confiance? Dans la *Grundlage des Naturrechts*, la solution de Fichte, on le sait, se développe et s'articule autour de la fonction qui est assignée à l'éphorat<sup>230</sup>. C'est aux éphores, en effet, qu'est impartie, la tâche de rétablir le droit et de veiller à son maintien; l'éphorat est cette institution qui, en tant que volonté suprême, en tant que médiation de la volonté commune, est habilitée à contraindre en toute légitimité les volontés et les libertés individuelles à se conformer à la volonté générale et à la liberté universelle. Or, pour Hegel, une telle institution n'est, en réalité, qu'un expédient qui ne résout en rien les contradictions et les insuffisances inhérentes au concept même de *Zwangsgesetz*. À ses yeux, ces contradictions découlent, en fait, d'une présupposition qui est au fondement de la philosophie pratique et juridique de Fichte, présupposition selon laquelle il y a une distinction et une opposition absolue entre la liberté universelle de tous et la liberté individuelle: «cette pure conscience de soi qu'on a évoquée d'abord, l'unité pure ou la loi morale vide, la liberté universelle de tous, est opposée à la conscience réelle, c'est-à-dire au sujet, à l'être raisonnable, à la liberté singulière»<sup>231</sup>. Selon Hegel, c'est bien cette opposition qui conduit Fichte à concevoir le droit et les rapports qui doivent unir les libertés individuelles et la communauté juridique dans les termes d'une loi de la contrainte. Mais, ce droit de contraindre, et ce, même dans sa forme la plus fidèle à la lettre du fichtéanisme, c'est-à-dire dans sa forme qui est celle d'une contrainte réciproque, n'est pas cette puissance immanente, cette «majesté intérieure absolue»<sup>232</sup> qui vient constituer l'unité de la communauté juridique. Dans la mesure, en effet, où elle présuppose cette opposition, la contrainte doit plutôt être comprise comme une puissance extérieure, abstraite et formelle qui a pour tâche — principalement impossible — de réunir ce qui a d'abord été conçu comme étant absolument distinct et opposé: «en tant que, par là, cette extériorité de l'être-un est absolument fixée et posée comme quelque chose qui est un être-en-soi absolu [...], l'être-un de la liberté universelle et de la liberté individuelle, et la vie éthique, sont

<sup>230</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jakob, 1,3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1966, pp. 432-460.

<sup>231</sup> *GW*, 4, N, p. 442; *DN*, p. 45.

<sup>232</sup> *GW*, 4, N, p. 443; *DN*, p. 46.

rendus impossibles»<sup>233</sup>. Autrement dit, pour Hegel, la contrainte n'est pas cette puissance intérieure, immanente à la communauté qui assure sa réalisation et son effectivité juridique, mais elle est bien plutôt cette unité négative, extérieure et, en ce sens, abstraite qui vient en quelque sorte se rajouter, s'imposer aux libertés singulières et rendre ainsi impossible l'unité réelle des volontés individuelles et de la volonté commune.

De plus, non seulement la contrainte rend-elle impossible cette unité réelle, mais elle révèle, à vrai dire, une contradiction au cœur même du concept de liberté: «dans le concept de contrainte même, est immédiatement posé quelque chose d'extérieur pour la liberté, mais une liberté pour laquelle il y aurait quelque chose de véritablement extérieur, étranger, n'est pas une liberté»<sup>234</sup>. Une telle conception de la liberté — comme liberté limitée par la contrainte —, estime Hegel, est éminemment contradiction dans la mesure où elle nie et elle aliène son universalité dans un particulier, dans une détermination extérieure et particulière. À ses yeux, la liberté d'un individu, la liberté individuelle qui, par la contrainte, serait conforme au concept de liberté universelle «ne signifie rien d'autre si ce n'est que l'on se représente que le singulier serait, moyennant quelque chose de non absolu, pourtant absolument égal à l'universel»<sup>235</sup>. Cette conception de liberté, poursuit-il, vient, en réalité, contredire la définition de la liberté elle-même qui, selon lui, est justement celle selon laquelle pour la liberté «il n'y a rien d'absolument extérieur»<sup>236</sup>. En d'autres termes, donc, la liberté fichtéenne est une liberté négative, abstraite et formelle qui ne peut se définir et penser son universalisation qu'en opposition à la nécessité et à l'extériorité. Son existence et son universalité ne peuvent s'exprimer qu'abstraitement et négativement car pour une telle liberté, les déterminations particulières ne sont pas comprises comme étant inhérentes à son concept, mais elles sont d'emblée posées comme étrangeté absolue, comme altérité absolue et comme hétéronomie absolue.

---

<sup>233</sup> *GW*, 4, *N*, p. 442; *DN*, p. 45.

<sup>234</sup> *GW*, 4, *N*, p. 446; *DN*, p. 50.

<sup>235</sup> *GW*, 4, *N*, p. 446; *DN*, p. 50.

<sup>236</sup> *GW*, 4, *N*, p. 446; *DN*, p. 50.

Bien évidemment, cette brève critique du concept de liberté qui vient clore cette deuxième section du *Naturrechtsaufsatz* ne s'adresse pas seulement au formalisme fichtéen en tant que tel, mais elle s'attaque aussi, et du même coup, au formalisme kantien, de même qu'aux théories empiristes du droit naturel et enfin, pourrions-nous rajouter, à la conception schellingienne de la liberté telle qu'elle est explicitée dans le *Système de l'idéalisme transcendantal*<sup>237</sup>. Pour Hegel, une telle conception de la liberté, qui est partagée, d'après lui, par l'ensemble des ces théories, n'est rien d'autre que la liberté de l'entendement pratique. Elle est cette liberté qui, présupposant l'opposition fixe et insurmontable de la liberté individuelle et de la liberté universelle, réduit, en réalité, son exercice effectif et réel à la liberté de choix. Que ce soit implicitement ou explicitement, en effet, ces différentes théories, estime-il, sont nécessairement conduites à concevoir ainsi l'exercice effectif et concret de la liberté. La liberté de l'entendement pratique est bien une liberté de choix dans la mesure où elle est une liberté qui, pour ainsi dire, accède à sa vérité éthique en tant qu'elle est un choix pour l'universel et un refus du particulier. Or, à ses yeux, «il faut complètement rejeter la vision de la liberté suivant laquelle elle doit être un choix entre des déterminités opposées»<sup>238</sup>. Un tel choix, par l'opposition qu'il fixe entre l'universel et le particulier, est plutôt une liberté empirique, laquelle liberté, soutient-il, «ne fait qu'un avec la nécessité empirique commune et n'est absolument pas séparable d'elle»<sup>239</sup>. En opposant à son universalité formelle un contenu particulier et en se réalisant, face à ce contenu, selon la loi du *ou bien – ou bien*, de l'alternative, la liberté de choix se trouve nécessairement liée et enchaînée à des déterminations extérieures, étrangères et, du coup, elle perd la liberté qu'elle revendique et qui est censée être la sienne. Ayant fait le choix en faveur d'une déterminité + A, la déterminité - A demeure et elle subsiste nécessairement en tant que détermination extérieure et étrangère pour la liberté. De ce fait, l'universalité de la liberté se trouve limitée et n'est qu'une universalité négative.

<sup>237</sup> Dans cet ouvrage, Schelling défend effectivement une conception de liberté fondée sur le Moi, sur le primat de la liberté individuelle et sur le libre-arbitre. Voir F.W. J. Schelling, *System des transcendentalen Idealismus*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K.F.A. Schelling, Bd. 3, Cotta Verlag, Stuttgart, 1858, pp. 575-578. Bien sûr, cette conception se modifiera profondément par la suite, notamment dans sa *Freiheitschrift* de 1809. Mais en 1800, la conception schellingienne de la liberté en est bel et bien une qui correspond à ce que Hegel désigne comme étant une liberté de l'entendement.

<sup>238</sup> *GW*, 4, N, p. 446; *DN*, p. 50.

<sup>239</sup> *GW*, 4, N, p. 446; *DN*, p. 50.

Et bien entendu, c'est à l'élaboration d'une autre conception de la liberté, d'une liberté véritablement positive que sera consacrée la troisième partie de l'essai sur le droit naturel. En effet, dans cette section portant sur sa conception proprement spéculative de la politique, Hegel s'emploiera à penser les termes de cette liberté positive, de cette liberté «pour laquelle il n'y a rien d'absolument extérieur». Une telle liberté ne sera pas fondée sur l'opposition entre la liberté individuelle et la liberté universelle. Aussi ne sera-t-elle pas pensée à partir du primat de l'individu ou du Moi sur la communauté ou sur la totalité<sup>240</sup>. Et enfin, elle ne sera pas envisagée à partir de cette conception de l'individu comprise comme une personnalité juridique devant faire abstraction de son individualité concrète et vivante. Bien au contraire, cette liberté positive sera celle de l'unité, de l'identité ou de l'indifférence de la liberté individuelle et de la liberté universelle: elle sera donc conçue comme la véritable liberté universelle et absolue. De plus, cette liberté — que Hegel définira et décrira dans nombre de textes comme étant celle de «l'être-chez-soi» — se réalisera dans une totalité ou une communauté politique concrète; elle s'incarnera dans la vie d'un peuple, dans la vie éthique et politique d'une communauté réelle et effective, dans cette «vie éthique» qu'il qualifiera d'absolue (*Absolute Sittlichkeit*) et qui, soutiendra-t-il, se manifestera comme «représentation» ou comme «procès» tragique de la vie éthique (*Die Aufführung der Tragödie im Sittlichen*).

---

<sup>240</sup> Dans les troisième et quatrième parties de son article, Hegel dénoncera ce primat moderne de l'individu et de la liberté individuelle en lui opposant les philosophies antiques de la politique, notamment, bien sûr, celle de Platon et d'Aristote. Aussi rappellera-t-il le célèbre propos de la *Politique* d'Aristote selon lequel l'homme est par définition un *zôon politikon*, un être qui vit dans une communauté politique, dans une cité et que seul un animal ou encore un dieu peut faire l'économie d'une telle communauté. Voir, *GW*, 4, p. 467; *N*, p. 79. Aussi, Aristote, *La politique*. tr. fr., J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 30, [I, 2, 1253a 25-29].

### 2.3 La conception spéculative de la politique et le procès tragique de la vie éthique absolue

Ainsi, dans les derniers paragraphes de la section précédente, Hegel mettait un terme à son analyse des théories idéalistes et formalistes du droit naturel en fournissant quelques indications au sujet de ce concept de liberté. Tirant les conclusions de sa critique de l'entendement pratique et de son concept de liberté conçue comme libre choix d'un individu face à des déterminités opposées, il affirmait que la véritable liberté devait plutôt être envisagée comme une négation de la contrainte, comme un anéantissement des oppositions. Cette liberté, soutient-il, doit être comprise comme une suppression (*Aufheben*) du *ou bien – ou bien*, de cette alternative entre des déterminités opposées à laquelle est enchaîné l'individu formellement libre ou l'individu réellement non libre<sup>241</sup>. Autrement dit, la véritable liberté universelle et absolue — celle qui correspond à son concept, à son Idée, à son universalité ou à son infinité — doit être conçue comme une négation de l'ensemble des abstractions de la liberté ou plutôt de la non-liberté de l'entendement pratique. Elle est donc la négation des oppositions fixées et absolutisées par cet entendement et elle est également et par le fait même, la négation de l'individu, de la singularité abstraite de l'individu pratique car la liberté, affirme-t-il, est «un anéantissement de la singularité»<sup>242</sup>. Et pour Hegel, cette négation absolue qui est, en même temps, une libération absolue, une libération par laquelle le sujet s'élève au-dessus de toutes les déterminités et de toutes les limitations n'est rien d'autre que le risque de la mort, que la capacité d'affronter la mort:

Ce négativement-absolu, la liberté pure est, en son phénomène, la mort et, par la capacité de la mort, le sujet se montre comme libre et élevé sans réserve au-dessus de toute contrainte. La mort est la répression absolue; et, parce que celle-ci est absolue, ou parce que, en elle, la singularité devient sans réserve singularité pure, c'est-à-dire non pas la position d'un +A avec

<sup>241</sup> Comme on le sait, ce terme de *Aufheben* qui signifie à la fois «supprimer», «abolir», «conserver» et «dépasser» acquerra un sens technique très précis dans les travaux ultérieurs de Hegel. Il sera un des termes clés de la logique dite dialectique qu'il développera dans les années à venir. Certes, dans l'essai sur le droit naturel, ce terme n'a pas encore cette fonction, mais il reste — nous semble-t-il — que son sens est bel et bien le même.

<sup>242</sup> *GW*, 4, N, p. 447; *DN*, p. 52.

exclusion du –A, — laquelle exclusion ne serait pas une vraie négation, mais seulement la position du –A comme d’un extérieur, et en même temps du +A comme d’une détermination, — mais une suppression aussi bien du + que du –, elle est le concept d’elle-même, ou libération absolue, et la singularité pure, qui est dans la mort, est son propre contraire, l’universalité<sup>243</sup>.

Une telle suppression, une telle mort n’est pas, pour ainsi dire, un néant pur et simple. Cette négation de la singularité et des déterminités opposées n’est pas la disparition de toutes les déterminations. Elle est plutôt cette négation ou, en quelque sorte, cette abstraction des abstractions de l’entendement pratique qui rend possible la liberté effective et réelle. En d’autres mots, la mort de l’être singulier, de l’individu et la suppression des oppositions finies et absolutisées de l’entendement sont ce processus en vertu duquel la singularité s’élève à l’infinité vraie et ouvre, ainsi, la possibilité de la liberté universelle et concrète. Et comme nous l’avons mentionné, cette liberté, pour Hegel, trouve le lieu de sa concrétisation dans un peuple réel, dans une communauté éthique et politique effective. En somme, la mort de la singularité, la négation de soi de l’individu et la suppression de la contrainte des déterminités opposées et absolutisées sont les moments de ce processus par lequel le sujet nie la liberté négative, abstraite et formelle de l’entendement pratique en vue d’une liberté positive se réalisant dans son élément véritable qui est celui d’un peuple réel, d’une totalité ou d’une communauté effective et concrète ou, en d’autres termes, de la *absolute Sittlichkeit*.

C’est sur cette vie éthique absolue que s’ouvre la troisième partie du *Naturrechtsaufsatz*. Certes, dans la perspective qui appartient en propre à cet essai et qui est essentiellement celle d’une critique des théories modernes du droit naturel, Hegel ne peut se proposer d’exposer la totalité du système de la vie éthique. Il ne s’agit pas pour lui d’entreprendre la genèse de ce système et de le déployer en sa totalité, comme il le fera dans son *System der Sittlichkeit*<sup>244</sup>. Dans le cadre de cet article, il s’agit plutôt

<sup>243</sup> *GW*, 4, N, p. 448; *DN*, p. 53.

<sup>244</sup> À la même époque, Hegel rédige un autre texte consacré à l’éthique et à la politique et qui fut intitulé *System der Sittlichkeit*. Comme nous le savons, ce texte, qui est inachevé, ne fut pas publié de son vivant et c’est Karl Rosenkranz, le premier biographe de Hegel, qui lui donna son titre. Pour Rosenkranz, ce texte fut rédigé dans les derniers mois du séjour de Hegel à Francfort et il fait partie d’un ensemble plus vaste qui, à ses yeux, constitue le premier travail de philosophie systématique de Hegel. Voir, K. Rosenkranz,

d'assigner à son objet la place qui doit être la sienne dans le système de la totalité éthique. Autrement dit, dans cette troisième partie de l'essai sur le droit naturel, Hegel se contentera, en quelque sorte, de réinsérer son objet — celui de l'individu, de ses rapports avec les autres individus et de leur réunion dans une entité civile ou étatique — dans la totalité de la vie d'un peuple; elle l'envisagera comme un moment, comme un élément du système de la totalité éthique. Cette partie du *Naturrechtsaufsatz* va donc se limiter à l'examen de ce qui, dans la vie éthique absolue, relève de la singularisation, de la négation, de la différenciation ou de ce qu'il appelle la vie éthique relative.

Cette analyse de la négation et de la différenciation de la totalité populaire, Hegel la présente en trois temps<sup>245</sup>. Ainsi, la négativité se développe, en un premier moment, comme une négation qui peut être qualifiée d'universelle, comme une négation qui, selon ses propres termes, «se rapporte à l'entière effectivité et possibilité [de la totalité éthique]»<sup>246</sup>. Cette différenciation est celle par laquelle les peuples «se configurent, se

---

*Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, [1844], pp. 99-144. Or, depuis lors, cette interprétation a été remise en question. Pour H. Kimmerle, ce texte ne date pas de la période de Francfort, mais probablement de 1802 ou 1803. Voir H. Kimmerle, «Die Von Ronsenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellenwerts», in *Hegel-Studien*, Bd. 5, 1969, pp. 83-94. Par ailleurs, ce texte est peut-être partie prenante d'un ouvrage de philosophie systématique, mais pour K.R. Meist, il doit d'abord et avant tout être compris dans le contexte de la critique hégélienne du droit naturel de Fichte. D'ailleurs, ce dernier n'hésite pas à rectifier l'intitulé de ce texte en lui rajoutant le sous-titre: *Critik des Fichteschen Naturrechts*. À ce propos, voir son introduction à l'édition de ce texte en version livre de poche chez Meiner. G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit. [Critik des Fichteschen Naturrechts]*, mit einer Einleitung von K. R. Meist. Herausgegeben von H.D.Brandt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002, pp. IX-XXXIX. À notre avis l'argumentation de Meist visant à démontrer que ce texte constitue essentiellement une critique de la philosophie fichtéenne du droit naturel est convaincante et elle permet de mettre fin à toutes sortes d'hypothèses et de conjectures qui ont été élaborées par nombres de commentateurs afin de rendre compte de ce texte qui, il est vrai, par ailleurs, est tout à fait particulier et ne correspond à rien d'autre dans les écrits de Hegel.

<sup>245</sup> C'est B. Bourgeois qui, dans son ouvrage monumental consacré à cet article, fait remarquer que Hegel déploie son analyse de la différenciation de la totalité éthique en trois «moments logiques» qui sont ceux de l'universalité, de la particularité et de la singularité. Ces trois moments, bien sûr, seront ceux de la logique spéculative que Hegel développera à partir de 1804-1805. En ce qui concerne l'essai sur le droit naturel, ce modèle est donc quelque peu «anachronique». Malgré tout, il nous semble que B. Bourgeois a raison d'y voir un tel déploiement logique qui anticipe sur la logique ultérieure. Aussi est-ce la raison pour laquelle nous avons également adopté ce modèle dans notre exposition de cette analyse. À ce propos, voir B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin, 1986, pp. 306-554. En ce qui a trait à la logique hégélienne à l'époque de Iéna, voir H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens, in Hegel-Studien-Studien*, Beiheft 8, Bonn, Bouvier, 1982, pp. 66-72. Voir également, G. Gérard, *Critique et Dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1982, 319-438.

<sup>246</sup> *GW*, 4. N, p. 449; *DN*, p. 55.

constituent comme des individus et se situent comme singuliers face à des peuples singuliers»<sup>247</sup>. Pour Hegel, cette différenciation est une relation d'individualité à individualité et, comme toute relation, elle est, en fait, dédoublée. Elle est, d'un côté, une relation positive de coexistence pacifique, de paix ou, selon ses propres mots, elle est «la calme subsistance-l'une-à-côté-de-l'autre des deux individualités dans la paix» (*das ruhige gleiche Nebeneinanderbestehen beider im Frieden*)<sup>248</sup>. De l'autre côté, cette relation est aussi négative, elle en est une d'exclusion d'une individualité par l'autre et elle est, bien sûr, celle qui se déploie dans la guerre. Dans la guerre, les individus nient, sacrifient leur pure individualité abstraite. Et en affrontant et en risquant la mort, ils affirment, par leur bravoure (*Tapferkeit*), par cette vertu la plus élevée qu'est la bravoure, leur appartenance à la totalité éthique populaire<sup>249</sup>. Selon Hegel, la guerre tire sa nécessité en ceci qu'elle «conserve la santé éthique des peuples»<sup>250</sup>, elle assure l'unité et la cohésion de la totalité populaire qui, dans la calme subsistance de la paix, a tendance à se distendre et à s'étioler. Par la guerre, la totalité éthique ou l'État vient, pour ainsi dire, rectifier et corriger ce processus en vertu duquel les déterminités, dans un état de paix durable, ont tendance à se particulariser, à se fixer et à s'absolutiser<sup>251</sup>.

Quant au côté proprement positif de cette relation — celui de la paix —, l'individualisation et la différenciation qu'il met en œuvre est celle qui relève des domaines de l'économie et du droit, de ces domaines qui ont été hypostasiés et illégitimement élevés au rang de modèle de l'unité et de la totalité politique par les

<sup>247</sup> *GW*, 4, *N*, p. 449; *DN*, p. 55.

<sup>248</sup> *GW*, 4, *N*, pp. 449-450; *DN*, p. 55.

<sup>249</sup> Dans cet article, Hegel ne s'attarde que très brièvement sur le sens éthique de la guerre et sur la vertu de la bravoure qui lui est liée. Le *system der Sittlichkeit* leur consacra un propos beaucoup plus détaillé. Voir G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 327-331.

<sup>250</sup> *GW*, 4, *N*, p. 450; *DN*, p. 55.

<sup>251</sup> Dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel développera un propos tout à fait semblable sur le rôle et la fonction éthico-politique de la guerre. Il y affirmera que: «pour ne pas les laisser [les individus] s'enraciner et se figer dans cet isolement, pour ne pas laisser par là même le tout se disloquer et l'esprit se dissiper dans les airs, le gouvernement doit de temps en temps les secouer dans leur intérieur par des guerres, et donc perturber et léser l'ordre qu'ils se sont ménagé et le droit d'autonomie, mais donner à sentir aux individus, qui en s'y enfonçant s'arrachent au tout et tendent de toutes leurs forces vers l'inviolable être pour soi et la sécurité de la personne, au sein même de ce travail qui leur est imposé, leur maître: la mort. G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 246.



théories modernes du droit naturel. Ces deux sphères sont plutôt deux moments, deux éléments négatifs ou «relatifs» dans la totalité éthique absolue. En ce qui a trait, tout d'abord, à la première sphère, celle de l'économie, Hegel la désigne comme étant celle du «système des besoins», du «système de la réalité» ou du «système de la dépendance réciproque universelle eu égard aux besoins physiques ainsi qu'au travail et à l'accumulation»<sup>252</sup>. Et en tant qu'il est l'objet d'une science, ce système, affirme-t-il, forme «le système de ce que l'on nomme l'économie politique»<sup>253</sup>. Autrement dit, cette sphère du travail, des besoins matériels, de la possession et de la jouissance des biens, et qui est l'objet de la science de l'économie politique, est celle de la naturalité, de la nécessité naturelle ou de la vie éthique naturelle et immédiate, et si elle peut être comprise comme un système c'est parce qu'elle prend la forme extérieure d'une totalité systématique qui, à l'intérieur du système de la vie éthique absolue, déploie la différence infinie de son contenu dans l'identité finie de la forme que constitue la véritable totalité qui est celle du peuple ou de l'État. Et comme ce système de la réalité — que Hegel désignera plus tard, notamment dans ses *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, sous le nom de société civile bourgeoise — est celui d'une différenciation et d'une négation infinie, «il s'ensuit—affirme-t-il —, pour ce qui est de son rapport à la totalité positive, qu'il doit nécessairement être traité d'une façon entièrement négative par cette dernière et rester soumis à sa domination»<sup>254</sup>. En d'autres mots, comme ce système a tendance à déployer sa négativité à l'infini, la totalité éthique, soutient-il, «doit nécessairement le maintenir dans le sentiment de son néant intérieur et empêcher son essor explosif relativement à la quantité et sa formation en une différence et inégalité de plus en plus grande, en tant que c'est là ce vers quoi va sa nature»<sup>255</sup>.

<sup>252</sup> *GW*, 4, *N*, p. 450; *DN*, p. 56.

<sup>253</sup> *GW*, 4, *N*, p. 450; *DN*, p. 56.

<sup>254</sup> *GW*, 4, *N*, p. 450; *DN*, p. 56.

<sup>255</sup> *GW*, 4, *N*, p. 451; *DN*, p. 57. Ce propos, on peut le voir, anticipe sur celui que Hegel développera à propos de l'économie capitaliste moderne dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Dans cet ouvrage, il critiquera, comme on le sait, les théories modernes du libre marché. À ses yeux, cette conception de l'économie conduit inévitablement à une paupérisation toujours grandissante qui affecte gravement la cohésion de la totalité éthico-politique. En opposition à cette conception, il s'emploiera à faire valoir la nécessité d'une régulation de l'économie par ce qu'il appellera les *Korporationen*. À ce propos, voir, P. Chamley, *Économie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963.

Cela dit, ce système du besoin, du travail et de la possession est certes une réalité immédiate et naturelle, mais il est également une relation, un rapport et comme tout rapport «il contient aussi une idéalité, une identité relative des déterminités opposées»<sup>256</sup>. Cette identité relative des déterminités est l'identité en vertu de laquelle la possession particulière, immédiate et naturelle est accueillie dans l'universalité formelle du concept et devient propriété. Par cet accueil, par cette détermination ou cette subsumption de la particularité sous l'universalité formelle de la propriété, «la sphère du droit — affirme-t-il — est constituée»<sup>257</sup>. Pour Hegel — et ce, bien sûr, en opposition à ce que défendent les théories modernes du droit naturel — la sphère du droit est un domaine intermédiaire entre la vie éthique absolument naturelle de l'économie et la vie éthique absolue qui, est celle de la vie dans et pour le peuple organisé en un État. Cette sphère de la loi, de l'universalité et de l'égalité juridique ou de la vie éthique formelle doit, à ses yeux, être considérée comme un domaine qui joue un rôle médiateur entre la vie éthique naturelle, entre la vie besogneuse de la pratique économique et la vie éthique absolue de la totalité populaire et étatique. Et comme il s'était employé à le démontrer dans la section précédente consacrée à l'analyse des théories formalistes et idéalistes du droit naturel, Hegel soutiendra, ici également, que la législation juridique, que le pouvoir judiciaire est principiellement incapable de s'élever à la véritable universalité, à l'universalité réelle de la vie éthique absolue.

Par définition, estime-t-il, le droit est ce qui confère à la possession immédiate et singulière de l'individu besogneux, à la possession de celui qui s'active dans la vie éthique naturelle, une dimension universelle. Par le droit, la possession de cet individu est en quelque sorte arrachée à sa contingence empirique et elle est subsumée sous le concept universel de propriété, laquelle propriété est reconnue par les autres individus qui, dans la sphère du droit, sont aussi des individus ou plutôt des «personnalités juridiques», c'est-à-dire des individus qui, eux aussi, ont droit au droit<sup>258</sup>. La propriété

<sup>256</sup> *GW*, 4, *N*, p. 451; *DN*, p. 58.

<sup>257</sup> *GW*, 4, *N*, p. 451; *DN*, p. 58.

<sup>258</sup> Dans le *System der Sittlichkeit*, Hegel reprendra cette analyse du lien entre le droit et la propriété en affirmant — dans une formulation qui est devenue célèbre — que: «la propriété est le droit au droit». Voir G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen

et le droit instituent donc une identité, une égalité entre les individus ou les sujets particuliers de la vie éthique naturelle. Toutefois, cette universalité ou cette idéalité du droit est en elle-même insuffisante car elle ne dépend que du vouloir des sujets singuliers. À vrai dire, seul l'universel concret et réel de l'État, dans lequel sont insérés les sujets, peut réaliser l'universalité abstraite du droit. Et telle est, selon Hegel, l'activité judiciaire de l'État ou du gouvernement. Mais même là, même au niveau de cette reprise des exigences abstraites du droit par l'État universel concret, la détermination proprement juridique du particulier par l'universel se révèle insuffisante et limitée. En effet, dans la mesure où le droit présuppose l'ensemble des déterminités empiriques et particulières qui, dans la sphère de la vie éthique naturelle ont tendance à se différencier et à se multiplier à l'infini, la loi, l'universalité juridique se trouve, elle aussi, prise dans cette infinité. Face à cette expansion infinie produite par l'activité, par l'interaction et les rapports des individus besogneux dans la sphère économique, dans la vie éthique naturelle, l'État, qui exerce la fonction judiciaire, doit, lui aussi, multiplier son activité juridique afin de tenter de recouvrir ce domaine des rapports individuels se développant à l'infini. Autrement dit, face à la multiplication et à la prolifération des déterminités dans la vie éthique naturelle, le droit, qui doit légiférer, qui doit égaliser et évaluer les inégalités, se heurte «à de l'incommensurable»<sup>259</sup> et se voit inévitablement confronter «à des contradictions sans fin»<sup>260</sup>. De fait, devant légiférer, le droit doit fixer dans une loi l'une des déterminités égalisées. Cette fixation, cette universalisation de ce qui n'est, au sein de la totalité visée par la législation, qu'un moment relatif, vient nécessairement contredire les autres lois dans lesquelles les autres moments de la totalité s'affirment également. En d'autres mots, le système de lois qui tente de recouvrir de la multiplication à l'infini des rapports et des déterminités de la vie éthique naturelle est nécessairement et inévitablement contradictoire puisque chacune des lois qui légifère sur un aspect de ces déterminités s'oppose à d'autres lois qui, elles, légifèrent sur d'autres aspects de ces déterminités.

---

Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 298.

<sup>259</sup> *GW*, 4, *N*, p. 451; *DN*, p. 58.

<sup>260</sup> *GW*, 4, *N*, p. 451; *DN*, p. 58.

Et, pour Hegel, ce sont précisément ces limites et ces contradictions qui refont surface lorsque le droit veut s'étendre et réaliser la justice dans la totalité éthico-politique. À ses yeux, en effet, cette impossibilité dans laquelle se trouve le droit de recouvrir, sans se contredire, la totalité des déterminités dans la vie éthique naturelle est cette même impossibilité qui l'empêche de se concrétiser absolument et universellement dans l'effectivité réelle de la totalité populaire et étatique. Ainsi, reprenant certains éléments de sa critique du droit qu'il avait développée dans *L'esprit du christianisme et son destin*, Hegel soutient, ici aussi, que la justice ne peut aucunement être conçue comme la seule application de la législation. Elle doit nécessairement décider, c'est-à-dire qu'elle doit trancher, séparer et exclure parmi l'ensemble des déterminités opposées celles qu'elle inclut en elle. Aussi doit-elle également décider, pour ainsi dire, singulièrement alors que la loi reste toujours générale. Ce qui veut donc dire que toutes les décisions juridiques sont nécessairement affectées de contingence. L'entendement du législateur fixe des limites au contenu de la décision du juge, mais c'est bien l'entendement de ce dernier qui interrompt l'oscillation entre les déterminités et qui arrête, de façon toujours arbitraire par rapport à la loi, la détermination ultime qui, conformément à l'exigence du droit, sera accueillie dans l'universalité de la loi en regard d'une situation singulière.

Or, pour Hegel, c'est cette contingence et cet arbitraire inévitable de la décision juridique qui marquent l'insuffisance du droit lorsqu'il entreprend de s'élever au-dessus de la vie éthique naturelle des individus et qu'il veut se réaliser politiquement sous la forme d'une législation universelle, absolue et parfaite<sup>261</sup>. Selon lui, cette législation qui se propose comme fin de réaliser la justice, de réconcilier l'universel et le particulier par

---

<sup>261</sup> Hegel appuie ici sa critique du droit et de la loi sur le *Politique* de Platon. Dans une note de bas de page de sa traduction française de cet essai sur le droit naturel, B. Bourgeois fait remarquer que Hegel cite presque textuellement un long passage du *Politique* dans lequel Platon affirme qu'il est de loin préférable que «ce ne soient les lois qui aient l'autorité, mais l'homme qui est sage et royal, parce que la loi ne peut pas prescrire parfaitement ce qui serait, de façon la plus exacte et tout à fait universellement, le meilleur et le plus juste». Pour ce passage, voir Platon, *Le politique*, in *Œuvres complètes*, t. II, tr. fr., L. Robin, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, p. 399-400 [294 a-c]. À propos de cette reprise de la critique platonicienne de la loi par Hegel, voir, B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin, 1986, pp. 350-421. Voir également, M. Bienenstock, *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, P.U.F., 1992, pp. 105-114. Aussi, K. Düsing, «politische Ethik bei Plato und Hegel», in *Hegel-Studien*, 19, 1984, pp. 95-145.

l'universalité abstraite qu'est la loi appliquée légalement, est nécessairement condamnée à l'imperfection et elle est, à vrai dire, vide de tout contenu. Elle ne peut être qu'imparfaite car, encore une fois, l'universalité formelle de la loi ne peut, face à la multiplicité des rapports vivants, se fixer que sur une détermination qui s'oppose à d'autres déterminités. Ce qui implique, comme nous l'avons déjà dit, que la législation doit multiplier son activité à l'infini dans l'espoir de pouvoir, éventuellement, se réaliser absolument et universellement. Par conséquent, cette idée d'une réalisation universelle du droit et de la justice ne peut être vraiment effective et réelle. Elle doit prendre la forme d'une croyance qui, à vrai dire, n'est qu'un être de pensée, vide de tout contenu. Dans les théories empiristes du droit naturel, cette croyance entend se fonder sur l'expérience du droit — sur cette expérience du droit telle qu'elle est «donnée jusqu'à maintenant»<sup>262</sup> — et qui autorise, par le progrès qu'elle est censée révéler, à conclure à la possibilité d'un droit absolu réel. De l'autre côté, dans les théories formalistes — kantienne et fichtéenne — l'imperfection réelle et contingente du droit est conçue comme dépassable et elle est pensée comme la réalisation progressive de «l'Idée vraie *a priori*»<sup>263</sup> du droit et qui est, pour ainsi dire, l'expression de la vérité absolue de la raison pratique dans le domaine de l'interaction réelle et éthico-politique des individus. Mais pour Hegel, ce que les théories formalistes présentent comme une Idée de la raison, dont la vérité absolue est justifiée par une interprétation théologique de l'histoire selon laquelle on a toutes les raisons de croire en «l'espoir d'un avenir meilleur»<sup>264</sup> eu égard à la réalisation de cette Idée, n'a, dans les faits, aucun sens réel et effectif. Et en réalité, soutient Hegel, cette idée s'écroule d'elle-même lorsqu'elle est pensée en regard de sa vacuité et de ses contradictions internes. Aussi en vient-il à conclure en ces termes sa critique de l'extension du droit à la sphère éthico-politique: «devant cette connaissance claire et déterminée doivent nécessairement succomber l'espoir vide et la pensée formelle aussi bien d'une législation absolue que d'un arrêt de justice soustrait à l'intériorité du juge»<sup>265</sup>.

<sup>262</sup> *GW*, 4, *N*, p. 452; *DN*, p. 60.

<sup>263</sup> *GW*, 4, *N*, p. 452; *DN*, p. 60.

<sup>264</sup> *GW*, 4, *N*, p. 452; *DN*, p. 60.

<sup>265</sup> *GW*, 4, *N*, p. 453; *DN*, p. 61.

Par ailleurs, en ce qui concerne, maintenant, le deuxième moment de l'analyse hégélienne de la négation et de la différenciation de la totalité éthique populaire, elle est présentée comme une différenciation qui peut être qualifiée de «particulière» ou de «particularisante». Elle peut être désignée ainsi puisque cette analyse porte justement sur la particularisation de la totalité éthique ou de l'État en différents états (*Stände*). Après avoir examiné l'indifférence négative ou la négativité de la vie éthique en sa négation réelle niant le négatif par la guerre et après avoir exposé l'indifférence négative en sa négation formelle qui pose la paix dans la sphère économique-juridique, Hegel va maintenant s'employer à rendre compte du sens positif de la négativité de la vie éthique absolue en analysant la particularisation et l'articulation de cette totalité en différents *Stände*. En d'autres mots, après avoir montré comment, dans la guerre et dans l'activité politico-militaire, la particularité se sacrifiait à l'universel et comment, par l'activité économique-juridique, l'universalité affirmait l'existence, la réalité de la particularité, il poursuivra son examen en démontrant comment ces deux moments négatifs et relatifs, comment ces deux rapports de différenciation sont accueillis au sein de l'indifférence et s'y particularisent.

Ainsi, ouvrant son analyse sur quelques remarques générales et formelles au sujet de cet accueil, Hegel indique qu'il ne doit aucunement être conçu comme une dissolution du rapport dans l'indifférence. Il est certes une insertion de celui-là dans celle-ci, mais il doit être plutôt compris comme une insertion en vertu de laquelle l'indifférence, l'unité ou la totalité éthique absolue «s'organise complètement comme figure» (*Gestalt*)<sup>266</sup>. Précisant son propos, il affirme que le rapport qui n'est en lui-même que «l'abstraction du côté de la figure»<sup>267</sup> ne cesse pas pour autant, lorsqu'il est accueilli dans l'indifférence, «d'avoir la nature du rapport»<sup>268</sup> et qu'il est, en fait, «un rapport de la nature organique à la nature inorganique»<sup>269</sup>. Autrement dit, en formulant ces quelques remarques — et l'utilisation de cette terminologie empruntée à la philosophie de la nature de Schelling en témoigne — Hegel cherche à démontrer que la

<sup>266</sup> *GW*, 4, *N*, p. 453; *DN*, p. 61.

<sup>267</sup> *GW*, 4, *N*, p. 453; *DN*, p. 61.

<sup>268</sup> *GW*, 4, *N*, p. 454; *DN*, p. 61.

<sup>269</sup> *GW*, 4, *N*, p. 454; *DN*, p. 61.

totalité éthico-politique, que l'État doit être conçu comme un organisme vivant, comme un tout organisé. En opposition aux théories modernes du droit naturel qui comprennent l'État comme un instrument au service de la réalisation du droit ou comme un moyen au service des individus fixés à leurs droits, il tente plutôt de faire valoir une conception organiciste et finaliste de la totalité éthico-politique. Pour Hegel, la totalité de l'État ou la totalité populaire doit être conçue comme un tout organique, comme une substance ou une nature vivante constituée de parties, de moments ou d'états qui, à l'intérieur même de cette totalité, se différencient et se particularisent<sup>270</sup>.

Partant de ces quelques remarques, il entreprend le développement de son analyse en s'employant à expliciter les termes de ce rapport de différenciation, de particularisation du tout et des parties, de l'universalité et de la particularité ou de ce qu'il appelle la nature organique et la nature inorganique au sein de l'indifférence ou de la totalité éthique. Étant donné que cette différenciation de l'organisation étatique et populaire est bien un rapport, elle doit être envisagée selon ses deux côtés car, tout rapport, réitère-t-il, est nécessairement dédoublé. Suivant son premier côté, ce rapport est celui où dominant l'unité, l'infinité ou l'idéal, tandis que, selon son deuxième côté, c'est plutôt la différence, le multiple ou le réel qui prévalent. Ce qui signifie que d'après son premier aspect, ce rapport est celui du primat de l'universel, de la nature organique et de la vie éthique absolue: il est celui de la vie pour l'universel, du sacrifice de la particularité pour la totalité éthique. Quant au deuxième aspect de ce rapport, il est celui de la prédominance de la particularité, de l'inorganique et de la vie éthique relative: ce rapport est celui de «l'expansion universelle du négatif»<sup>271</sup>, de l'engloutissement de la particularité dans la sphère de l'activité économique-juridique. Et

---

<sup>270</sup> Même si Hegel ne s'y réfère pas explicitement dans le cours de son propos, il est tout à fait probable qu'il a en tête cette note de bas de page du paragraphe §65 de la *Critique de la faculté de juger* dans laquelle Kant fait une analogie entre l'État, l'organisation étatique et les organismes vivants: «Ainsi a-t-on, lors de la transformation intégrale récemment entreprise d'un grand peuple en État, utilisé très fréquemment le mot d'organisation de façon très appropriée pour l'institution des magistratures, etc., et même du corps entier de l'État. Car chaque membre ne doit pas seulement, dans un tel tout, être moyen, mais aussi et en même temps fin et, en participant à la possibilité du tout, il doit, à son tour, selon sa place et sa fonction, être déterminé par l'Idée du tout». Voir I. Kant, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 375.

<sup>271</sup> *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 62.

c'est en ce sens que Hegel qualifie cet aspect comme étant celui de la nature inorganique de la vie éthique car il est un détachement de la particularité qui risque de rompre l'unité de l'organisation étatique.

Or, c'est de cette dualité, de ce double rapport, soutient-il, que découle la nécessité d'une différenciation de l'indifférence ou de la totalité éthique en deux états. Conformément à cette dualité, le premier état est celui de la vie universelle, celui que Hegel désigne comme étant «l'état des hommes libres»<sup>272</sup> ou «l'état noble»<sup>273</sup>. Cet état, affirme-t-il, est «l'individu de la vie éthique absolue dont les organes sont les individus singuliers»<sup>274</sup>. Envisagé du point de vue de l'indifférence, il est «l'esprit vivant absolu»<sup>275</sup>, alors que du côté de sa manifestation réelle et concrète dans la totalité éthique — de ce qu'il appelle son objectivité — il est «le mouvement vivant et la jouissance de soi divine de ce tout dans la totalité des individus en tant que ses organes et membres»<sup>276</sup>. Autrement dit, cet état est celui des citoyens, de ceux qui sacrifient leur singularité afin de vivre pour l'universalité, pour «la conservation du tout de l'organisation éthique»<sup>277</sup>. Évoquant l'origine hellénique de cet état des hommes dits libres, Hegel rappelle que:

Aristote lui assigne comme occupation propre ce pour quoi les Grecs avaient le terme *politeuein* qui signifie: vivre dans, avec et pour son peuple, mener une vie universelle appartenant entièrement à la chose publique — ou l'acte de philosopher; et ces deux occupations, Platon, suivant sa vitalité supérieure, ne veut pas les voir séparées, mais absolument liées<sup>278</sup>.

<sup>272</sup> *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 63.

<sup>273</sup> *GW*, 4, *N*, p. 457; *DN*, p. 66.

<sup>274</sup> *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 63.

<sup>275</sup> *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 63.

<sup>276</sup> *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 63.

<sup>277</sup> *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 63.

<sup>278</sup> *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 63. Comme le souligne de nouveau B. Bourgeois, Hegel renvoie ici, encore, à *La politique* d'Aristote. Il reprend, en fait, un propos au cours duquel Aristote décrit la vie de ceux qui se consacrent à l'universel: «c'est pourquoi ceux qui ont la possibilité de s'épargner les tracasseries domestiques ont un préposé qui remplit cet office, tandis qu'eux-mêmes s'occupent de politique ou de philosophie». Voir Aristote, *La politique*, tr. fr., J. Tricot, Paris, Vrin, 1995, p. 48 [I 7, 1255b, 35-37]. À propos de cette référence aristotélicienne dans l'essai sur le droit naturel et dans l'ensemble des travaux politiques de Hegel, voir, K.-H. Ilting, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-1964, pp.38-58. Voir également, M. Riedel, «Hegels Kritik des Naturrechts», in *Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 177-204. Par ailleurs, à la phrase suivante, Hegel soutient que la conception platonicienne de «la vie universelle» lui paraît encore plus adéquate que celle d'Aristote, puisque Platon



Quant au deuxième état, que Hegel désigne comme étant celui des hommes non libres, il est tout entier dans la différence, dans ce qui est fini et formel. Il est l'état de ceux qui consacrent leurs activités à «l'acquisition industrielle»<sup>279</sup>, au besoin et au travail de même qu'à la justice, au droit de la possession et de la propriété. Contrairement à l'état de la vie universelle du citoyen, cet état est celui de la singularité en tant que telle et il ne contient pas l'exigence du sacrifice et du risque de la mort. En rappelant de nouveau sa détermination antique, Hegel souligne que Platon décrivait cet état comme étant celui des hommes qui, ne pouvant participer «à la coutume éthique de la bravoure et de la discipline», s'adonnent «seulement à ce qui, par sa nature mauvaise pleine de violence, pousse à l'athéisme ainsi qu'à l'arrogance et à l'injustice»<sup>280</sup>. Et selon la description platonicienne, ceux qui se consacrent exclusivement à une telle activité doivent être réprimés: l'état noble, le gouvernement — «l'art royal» — doit les «subjuguier pour en faire une race servile»<sup>281</sup>. Quant à la conception aristotélicienne proprement dite de cet état, elle le décrit, soutient-il, en des termes qui sont ceux par lesquels la *Politique* définit l'esclavage: fait partie de cet état «ce qui par sa nature n'est pas sa chose à soi, mais la chose d'un autre, ce qui se rapporte comme un corps à un esprit»<sup>282</sup>.

Poursuivant son analyse, Hegel en vient ensuite à des considérations qui portent plus spécifiquement sur l'histoire, ou sur ce que l'on peut appeler le destin historique de

---

ne sépare aucunement la politique de la philosophie: «Platon — affirme-t-il —, suivant sa vitalité supérieure, ne veut pas les voir séparées, mais absolument liées», in *GW*, 4, *N*, p. 455; *DN*, p. 63. À propos de cette référence platonicienne, voir les travaux auxquels nous avons référé à la note 215.

<sup>279</sup> *GW*, 4, *N*, p. 456; *DN*, p. 64.

<sup>280</sup> *GW*, 4, *N*, p. 456; *DN*, p. 64. À nouveau, B. Bourgeois remarque que Hegel reprend ici en le paraphrasant un passage du *Politique* de Platon. Voir Platon, *Le politique*, in *Œuvres complètes*, t. II, tr. fr., L. Robin, Paris, Gallimard, 1950, pp. 423-424 [308e-309e].

<sup>281</sup> *GW*, 4, *N*, p. 456; *DN*, p. 64.

<sup>282</sup> *GW*, 4, *N*, p. 456; *DN*, p. 65. Pour cette définition de l'esclavage, voir. Aristote, *La politique* tr. fr., J. Tricot, Vrin, 1995, pp. 32-33 [1, 4, 1254a 14-15]. Par ailleurs, dans le cours de son propos, Hegel évoque furtivement un troisième état qui, dit-il «a seulement affaire à la terre comme élément [...] et qui se maintient hors de la différence de l'entendement du second état» *GW*, 4, p. 456; *N*, p. 64. Cet état est, bien évidemment celui des paysans. Cela dit, c'est dans le *System der Sittlichkeit* qu'il s'attardera plus longuement sur ce troisième état. Voir, G. W. F. Hegel, *System der Sittlichkeit*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998, pp. 338-339. Bien sûr, cette constitution tripartite de la totalité populaire n'est pas sans rappeler celle de la cité platonicienne. À ce propos, voir de nouveau les ouvrages auxquels nous renvoyons à la note 215.

ces deux états. Ainsi, cette histoire, selon lui, prend son point de départ dans la dissolution de ce rapport de domination, d'assujettissement d'un particulier par un autre particulier qu'était l'esclavage antique. Cet esclavage, affirme-t-il, «a disparu de lui-même dans le phénomène empirique de l'universalité de l'empire romain»<sup>283</sup>. Il s'est, en quelque sorte, évanoui dans l'universalisation du droit, dans le processus d'égalisation juridique des individus qui a marqué le développement et le déploiement de cet empire qui s'est édifié sur les ruines de la cité grecque. Pour Hegel, ce processus d'universalisation et d'égalisation juridique entraîna inévitablement l'égalisation des deux états; il eut pour conséquence de provoquer l'abolition de leur différence. Jadis distincts et séparés, ces deux états furent désormais réunis et mélangés (*vermischt*). Mais, à ses yeux, ce mélange, fut, dans les faits, un rabaissement du premier état — celui de l'état noble et de la vie éthique absolue — à celui de la vie éthique relative. Autrement dit, ce changement qui, dans l'empire romain, fut provoqué par l'égalisation juridique des individus, entraîna, en réalité, la suppression du premier état au seul profit du second: «dans ce mélange, sous la loi de l'unité formelle, le premier [état] est, en vérité, entièrement supprimé, et le second est constitué en peuple unique»<sup>284</sup>. Selon lui, c'est ce changement, cette transformation qui allait consacrer la domination du droit, domination qui trouve son prolongement jusque dans le monde moderne. Désormais, la vie éthique absolue, la vie pour la liberté et pour l'universalité, l'existence publique allait être absorbée et dissoute dans la vie éthique relative, dans l'existence naturelle. La *absolute Sittlichkeit* allait donc se voir réduite à la vie finie et particulière, à la vie pour la singularité, à la non-liberté, à la seule vie privée déterminée et régie par les rapports economico-juridique. En somme, si l'Antiquité grecque fut ce monde dans lequel les hommes non libres, les esclaves étaient subordonnés aux citoyens, en contrepartie, l'empire romain allait inaugurer un monde qui, sous le principe de l'universalisation du droit, de l'égalisation juridique des individus, sera celui de la non-liberté universelle. À

<sup>283</sup> *GW*, 4, *N*, p. 456; *DN*, p. 65.

<sup>284</sup> *GW*, 4, *N*, p. 456; *DN*, p. 65. Dans ce passage, Hegel appuie explicitement son propos sur *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* de Gibbon. Comme on le sait, Hegel avait lu cet ouvrage dès l'époque de son séjour bernois. Il en avait été vivement impressionné et il s'en était inspiré dans son essai sur la *Vie de Jésus*. À ce propos, voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 63-65. Également, voir, B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin, 1986, pp. 428-429.

l'époque de la Grèce, seuls les citoyens, seuls quelques-uns furent véritablement libres, alors que dans l'empire romain — et, par la suite, dans le monde moderne — tous les individus sont formellement déclarés et dits libres, mais aucun ne l'est réellement et concrètement<sup>285</sup>.

Et pourtant, soutient Hegel, cet état de la liberté formelle, cette vie éthique relative dans laquelle les individus sont fixés à leur propriété et à leur droit est bel et bien minée par une insuffisance interne. En effet, dans cette vie éthique relative, chaque membre, chaque individu singulier se comporte envers les autres «comme un universel ou comme un bourgeois»<sup>286</sup>, c'est-à-dire comme quelqu'un qui a les capacités et le droit de posséder et d'être propriétaire. Dans cet état où tous sont des personnes singulières et privées, où tous sont dispensés de la bravoure, du sacrifice pour l'universel, chacun a le droit formel de profiter en paix et en toute sécurité des fruits de ses acquisitions et de sa propriété. Or, étant donné justement que, dans cet état, tous sont soustraits à la bravoure et à la nécessité de s'exposer au risque d'une mort violente — nécessité qui appartient au premier état — il s'avère que chaque individu singulier est, dans les faits, susceptible de se retrouver dans une situation qui est celle d'une «insécurité absolue», d'une insécurité l'empêchant de jouir de sa possession et de son droit. Ce qui veut dire que l'individu singulier est, par lui-même, incapable d'assurer la sécurité qui lui permet de jouir des fruits de sa propriété et de son droit. En réalité, cette sécurité ne peut être véritablement assurée que dans la mesure où elle est considérée comme relevant du tout, comme étant de l'ordre de la totalité éthique et populaire et non de la seule singularité et de la seule individualité s'activant dans la sphère économique-juridique. Elle doit donc être confiée à un autre état qui, bien sûr, ne peut être nul autre que le premier état, à savoir celui des hommes vivants pour la totalité et sacrifiant leur singularité pour l'universalité. Seul cet état des hommes s'adonnant au travail universel du gouvernement et de la bravoure peut

<sup>285</sup> Dans ses *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, Schelling développera, lui aussi, une critique virulente de cette soi-disant liberté moderne, de cette liberté formelle et abstraite qui, à ses yeux également, correspond à un asservissement réel: «le monde nouveau — dira-t-il — est, sous tous les rapports, le monde du mélange, tout comme le monde ancien était celui de la pure séparation et limitation. La soi-disant liberté civile n'a produit que la plus opaque confusion de l'esclavage et de la liberté, mais aucune subsistance par soi absolue, et précisément par là, elle-même libre, de l'un ou de l'autre de ces termes», in F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 314.

<sup>286</sup> *GW*, 4, *N*, p. 458; *DN*, p. 68.

assurer la sécurité de la propriété et de la possession. Mais alors, cela signifie que la séparation, que la différence de deux états au sein même de l'indifférence ou de la totalité éthique doit nécessairement être restaurée et que le mélange des principes doit être supprimé (*aufgehoben*).

En somme — et tel est, selon Hegel, le paradoxe constitutif du processus de différenciation et de particularisation de l'organisation étatique —, le deuxième état, la vie éthique relative ou celui qu'il désigne sous le nom de nature inorganique ne peut se différencier et se particulariser qu'en niant la totalité ou la nature organique de la vie éthique absolue. Pour pouvoir se déployer et se développer, ce deuxième état doit forcément se détacher de la figure ou du tout étatique. Mais ce faisant, il est mené à nier la condition qui rend son déploiement possible; il est nécessairement conduit à dissoudre et à détruire cette totalité qui est au fondement de la possibilité de son existence. Par conséquent, la nature organique est inévitablement amenée à reprendre son droit, à renaître et «de ses cendres à s'élever éternellement à une nouvelle jeunesse»<sup>287</sup> afin de réprimer, d'anéantir cette différence et de la recueillir au sein de l'indifférence. Autrement dit, pour pouvoir se réaliser et s'objectiver, la totalité, la vie éthique absolue, l'indifférence ou l'État doit nécessairement se différencier et laisser libre cours au développement de son autre — de la nature inorganique — ou de ce qui en lui est anti-étatique. Il doit en être ainsi puisque cet état anti-étatique est la condition de possibilité de la concrétisation de la totalité éthique. Toutefois, en se différenciant et en se concrétisant, l'État ou la vie éthique absolue est inévitablement conduite à se nier elle-même, à se perdre, à se sacrifier et à se mélanger à la différence de la vie éthique relative. Conséquemment, l'État doit renaître lui-même de ses propres cendres; il doit nécessairement «dépasser» ou supprimer son mélange à la nature inorganique car il est bel et bien la condition de la possibilité de l'existence et du déploiement de la vie éthique relative.

Par ce dépassement, par cette suppression du mélange des principes qui vient restaurer la séparation des états, chacun d'eux, souligne Hegel, «obtient son droit, et seul

---

<sup>287</sup> *GW*, 4, *N*, p. 454; *DN*, p. 62.

est réalisé ce qui doit, [c'est-à-dire] la réalité de la vie éthique comme indifférence absolue»<sup>288</sup>. Précisant son propos, il soutient que cette suppression qui restaure la séparation des états n'est, en fait, rien d'autre que ce processus en vertu duquel se réalise la réconciliation des deux états constitutifs de la *absolute Sittlichkeit*. Une telle réconciliation, affirme-t-il, consiste précisément en ceci que l'État en vient à reconnaître l'existence et la nécessité de la nature inorganique; il en vient à reconnaître comme une partie de lui-même, cette différence, cette négativité qui, en se déployant et se développant — telle une «puissance souterraine»<sup>289</sup> — nie la totalité de la vie. En reconnaissant ainsi la nature inorganique comme étant sienne, en accueillant en elle-même cette négativité, cette négation absolue de la vie ou cet être mort, la vie éthique absolue en vient donc à «céder», à «sacrifier» une partie d'elle-même à sa nature inorganique. Ce qui veut donc dire qu'elle est nécessairement conduite à se contredire, car en s'objectivant dans sa différence ou dans sa négativité elle abandonne et elle perd, par le fait même, son absoluté. Mais — et telle est, selon Hegel, «la force du sacrifice»<sup>290</sup> — en reconnaissant le droit de cette négativité, la vie éthique absolue connaît maintenant sa différence; elle sait que cette différence est sa différence, qu'elle est bien une partie d'elle-même. Ce qui n'était auparavant qu'un mélange, qu'une intrication de la nature organique dans l'inorganique devient désormais un savoir, une connaissance. Et cette connaissance, soutient-il, est ce processus en vertu duquel la vie éthique absolue en vient à dénouer son intrication avec sa nature inorganique, à se «purifier» et à restaurer la séparation des états. Or, pour Hegel, ce processus n'est, en réalité, nul autre que le procès par lequel se concrétise, se manifeste l'essence tragique de la vie éthique absolue. Il est, affirme-t-il, le procès qui réalise l'absolu, la *absolute Sittlichkeit* comme tragédie:

[...] ce n'est là rien d'autre que la représentation (*die Aufführung*), dans [l'élément] éthique (*im Sittlichen*), de la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même, [à savoir] qu'il s'engendre éternellement en l'objectivité, s'abandonne par là, dans cette figure qui est la sienne, à la passion (*Leiden*) et à la mort, et, de ses cendres, s'élève dans la majesté»<sup>291</sup>.

<sup>288</sup> *GW*, 4, *N*, p. 458; *DN*, p. 69.

<sup>289</sup> *GW*, 4, *N*, p. 458; *DN*, p. 69.

<sup>290</sup> *GW*, 4, *N*, p. 458; *DN*, p. 69.

<sup>291</sup> *GW*, 4, *N*, p. 458; *DN*, p. 69.

Et bien sûr, c'est justement autour de ce procès, de cette «représentation» tragique de l'absolu que se développera le troisième moment de l'analyse hégélienne de la négation et de la différenciation de la totalité éthique. C'est, en effet, autour de cette conception tragique de la manifestation de l'absolu que s'articulera le troisième moment de cet examen dont le propos cherchera maintenant à rendre compte du rapport de l'État, de la totalité éthique aux individus proprement dits. Aussi est-ce pour cette raison que ce troisième et dernier moment de la différenciation peut être désigné comme étant celui du négatif singulier ou de la singularisation. De fait, ayant, en un premier temps, explicité les termes du négatif universel, de la négation universalisante — par la guerre et par la paix — de la totalité éthique ou de l'indifférence, et ayant, en un deuxième temps, exposé la négation particularisante, la particularisation de l'État en deux états séparés et distincts, Hegel va s'attacher dans ce troisième moment — qui, comme on l'a déjà mentionné constitue le point culminant de son argumentation visant à faire valoir sa conception spéculative de la politique — à présenter cette négation singulière, ce négatif singulier qui, sous la forme d'un procès tragique, détermine et définit, selon lui, la véritable signification des rapports entre l'État et les individus, entre l'organisation étatique universelle et la singularité individuelle.

Ainsi, s'employant à développer les termes de son analyse entamée par le propos du passage que nous venons de citer, Hegel soutient que ce procès, que ce processus qu'il qualifie de tragique doit être conçu comme un «conflit absolu» (*ein absoluter Widerstreit*)<sup>292</sup>. À ses yeux, ce processus en vertu duquel la totalité éthique se sacrifie ou se nie dans son autre et renaît ensuite d'elle-même en réprimant sa propre différence, en luttant contre sa propre nature inorganique et en la recueillant de nouveau en son sein est le conflit de l'absolu lui-même; il est le conflit ou le combat par lequel l'absolu, l'indifférence — ou ce qu'il désigne ici comme étant le divin (*das Göttliche*) — se manifeste et s'accomplit dans son essence tragique. Ce conflit, précise-t-il, est celui qui découle de la «double nature», de «la nature doublée» (*gedoppelte Natur*) du divin ou de l'absolu: le divin, dans sa figure et objectivité, a immédiatement une nature doublée et

<sup>292</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 69.

sa vie est l'absolu être-un (*Einssein*) de ces [deux] natures»<sup>293</sup>. Toutefois, dans son mouvement, dans ce processus qui est celui de sa réalisation, cet être-un absolu doit nécessairement perdre sa pure absoluité; il doit se nier et «donner sa propre vie»<sup>294</sup> puisque sa réalisation ou sa concrétisation dépend de son autre, de sa deuxième nature. Cependant, cette perte, cette mort est, en même temps, une résurrection car, comme on l'a déjà dit, le divin ou la nature divine, par sa bravoure, lutte contre sa deuxième nature, la réprime et s'en libère. Dans sa lutte, le mouvement divin apparaît maintenant dans son autre; il s'y expose et il s'y lie de façon telle que cette deuxième nature — qui n'est en elle-même qu'une «puissance souterraine», qu'une pure abstraction ou qu'une pure négativité — est supprimée ou dépassée (*aufgehoben*) et qu'elle se trouve de nouveau réunie à la vie de la nature divine. Par cette réunion, souligne-t-il, la pure absoluité du divin ou ce qu'il nomme «l'être-un dans l'esprit fait [de sa deuxième nature] son corps vivant réconcilié»<sup>295</sup>. Quant à cette deuxième nature proprement dite, quant à ce qui constitue maintenant ce corps vivant de la nature divine réconciliée — et qui n'était qu'une pure négativité, qu'une pure abstraction — il est désormais en mesure «d'appréhender», «d'intuitionner» (*anschauen*) le divin ou l'absolu «comme un être étranger (*Fremd*) à lui-même»<sup>296</sup>. Or, pour Hegel, ce combat, ce procès par lequel l'absolu se sacrifie et se réconcilie avec son autre a trouvé son expression exemplaire dans la tragédie grecque et plus précisément dans les *Euménides* d'Eschyle. Selon lui, cette œuvre a bel et bien exposé, présenté (*Aufgeführt*) ce sacrifice réconciliateur qui, à ses yeux, constitue l'essence, la vérité même de la vie éthique absolue: «l'image de cette tragédie — affirme-t-il —, déterminée de façon plus précise pour [l'élément] éthique, est l'issue de ce qui fut le procès des Euménides»<sup>297</sup>.

Comme on le sait, cette pièce forme le troisième et dernier volet de la trilogie eschylienne de l'*Orestie* qui est également composée de l'*Agamemnon* et des

<sup>293</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 69.

<sup>294</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

<sup>295</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

<sup>296</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

<sup>297</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

*Choéphores*<sup>298</sup>. Ayant pour toile de fond la malédiction des Atrides — cette lignée familiale qui, selon la légende, est, depuis le châtimeut de Tantale, frappée d'une longue série de déchirements, de vengeances et de crimes atroces —, l'*Orestie* s'ouvre, dans l'*Agamemnon*, sur les meurtres de ce dernier qui est le roi d'Argos et de Mycènes et de Cassandre qui est la fille de Priam, le roi de Troie, et qui a reçu d'Apollon le don de prophétie. Ces meurtres ont lieu au moment où Agamemnon, accompagné de Cassandre, est accueilli triomphalement par les siens suite à sa victoire à la guerre de Troie. Ils sont l'œuvre de Clytemnestre, la femme d'Agamemnon, et de son amant Égisthe. Ces assassinats, on le sait, sont motivés par la vengeance: Clytemnestre veut venger la mort de sa fille Iphigénie qui, d'après la légende, a dû être sacrifiée par Agamemnon, son propre père, afin d'apaiser les vents défavorables qui l'empêchait de s'embarquer pour Troie. Quant à Égisthe, cet ambitieux qui a profité de l'absence d'Agamemnon pour séduire Clytemnestre, il compte sur cet assassinat pour s'approprier les biens du défunt et pour prendre la tête du royaume, laissée désormais vacante.

Bien évidemment, ces meurtres ne resteront pas impunis. En effet — et tel est le sujet des *Choéphores* —, Oreste retournera à Argos afin de venger la mort de son père. Né peu avant le départ d'Agamemnon pour Troie, il fut éloigné d'Argos quelque temps avant son assassinat. Plusieurs années après, alors qu'il avait atteint l'âge de faire valoir ses droits au trône, et qu'il était de passage à Delphes, il reçut l'ordre d'Apollon de venger la mort de son père. Obéissant à cette ordonnance divine, il rentra donc au bercail. Dès son arrivée, il se rendit sur le tertre funéraire d'Agamemnon afin de s'y recueillir et d'y déposer une boucle de sa chevelure en guise d'hommage au mort. Venant à peine de déposer sa boucle, Oreste voit arriver un cortège de porteuses d'offrandes funèbres — les choéphores — à la tête duquel se trouve une jeune fille qu'il reconnaît tout de suite à son visage affligé et qui n'est nulle autre que sa sœur Électre. Aussi décide-t-il de se retirer un peu à l'écart et d'observer ce cortège envoyé par Clytemnestre qui, suite à un songe effrayant, avait cru bon d'aller faire porter des

---

<sup>298</sup> Cette trilogie est suivie du drame satyrique intitulé *Protée*. Elle fut jouée pour la première fois en 458 avant J.-C. sous l'archontat de Philoclès. Pour une analyse du contexte dans lequel cette œuvre a été présentée, voir, C. Meier, *De la tragédie grecque comme art politique*, tr. fr., Paris, Les Belles Lettres, 1991, pp. 131-173.



libations à celui qu'elle avait tué et dont elle redoutait la vengeance. Électre, hésitante à faire une telle offrande au nom de la meurtrière qu'elle déteste, accepte tout de même, sous les conseils du chœur, d'aller verser ces libations. Toutefois, en déposant les offrandes, elle aperçoit la boucle de cheveux qui ressemblent aux siens. Et tandis qu'elle oscille entre le doute et l'espoir, Oreste s'avance vers elle et lui dévoile qui il est et pourquoi il est de retour. Désormais, leurs volontés seront tendues vers un seul et même but: venger à tout prix la mort de leur père. Pour ce faire, Oreste invoque, tout d'abord, les dieux et les mânes de son père. Assuré de leur appui, il décide ensuite qu'il se fera passer pour un messager et qu'il ira annoncer à Clytemnestre sa propre mort. Ce subterfuge, estime-t-il, lui permettra d'approcher ses éventuelles victimes sans éveiller de soupçon. Et de fait, à son entrée dans le palais, il se précipite aussitôt sur Égisthe et le tue. Clytemnestre accourt, mais elle tombe aussi sous les coups de celui qu'elle a eu le temps de reconnaître comme étant son propre fils. Les deux cadavres sont ensuite apportés et Oreste, face aux Argiens, se justifie de son crime matricide en les appelant à témoigner en sa faveur. Mais, il est soudainement saisi d'un délire: il est persuadé d'être poursuivi par les Erynnies — les déesses de la vengeance — et, éperdu, il s'enfuit à Delphes se réfugier dans le temple d'Apollon.

C'est dans ce temple que commencent les *Euménides*. Aux alentours, sommeillent les Erynnies qui ont été endormies par Apollon. Et avant qu'elles ne s'éveillent, il conseille à Oreste de quitter Delphes. Ce dernier se rend aussitôt sur l'acropole à Athènes et, devant une statue d'Athèna, se prosterne et implore la déesse. Plaidant sa cause, il déclare qu'il est désormais purifié et il la supplie de lui accorder sa clémence. Pendant ce temps, les Erynnies se sont éveillées et, ayant réussi à retrouver la piste d'Oreste, elles se lancent à sa poursuite en jurant de lui faire subir le châtement qu'il doit à la justice. Tandis qu'il se prosterne devant la statue, les Erynnies l'entourent et entonnent un hymne menaçant qui évoque les fonctions de justicières qui leur ont été conférées par le Destin, par la Fatalité. Arrivée sur les lieux, Athèna s'enquiert auprès des Erynnies et d'Oreste de leur différend. Après quelques palabres, les deux parties consentent à s'en remettre au jugement de la déesse. Mais, cette dernière refuse de trancher elle-même le différend et elle décide plutôt de choisir les magistrats qui

composeront l'Aréopage et qui, eux, jugeront. Au cours du débat, Oreste ne se défend pas d'avoir tué sa mère, mais il évoque plutôt qu'il l'a fait sur l'ordre d'Apollon, comme en témoigne le dieu lui-même. À la défense d'Oreste, il soutient que le meurtre d'un père est plus grave que celui d'une mère. Suite aux délibérations, l'Aréopage rend son verdict: Oreste, il est vrai, a tué sa mère; mais sa mère a tué son époux, le père d'Oreste: les deux crimes se valent. Les voix se répartissent également et Oreste est acquitté. Les Erynnies sont furieuses et elles menacent de se venger sur le peuple athénien. Toutefois, Athèna réussit à les apaiser et elle tente de les persuader de devenir bienfaitantes — «Euménides» — en leur promettant qu'un temple sera érigé en leur honneur. Celles-ci se laissent finalement convaincre et un cortège s'organise pour les conduire au souterrain qui sera dorénavant leur demeure.

Tel est, en résumé, l'intrigue, le déroulement de cette œuvre tragique qui, pour Hegel, a jadis exposé, représenté ce qu'il estime être l'essence de la vie éthique absolue. À ses yeux, l'*Orestie* d'Eschyle, et tout particulièrement son dénouement, dans les *Euménides*, a fait apparaître sur la scène du théâtre athénien ce conflit, ce sacrifice réconciliateur qui constitue la vérité de la *absolute Sittlichkeit*. Ainsi, dans le commentaire qu'il formule à propos de quelques-uns des moments clés de cette œuvre et de son dénouement, Hegel soutient qu'en ordonnant à Oreste de venger le meurtre de son père par celui de sa mère, Apollon — qu'il désigne comme étant le «dieu de la lumière indifférente»<sup>299</sup>, c'est-à-dire le dieu de la vie éthique spirituelle — devait nécessairement éveiller contre Oreste l'hostilité des Erynnies — qui sont les déesses de la vie éthique naturelle. De fait, en vengeant le meurtre de son père — qui en son sens est «naturel» et «familial» — par celui de sa mère — qui, lui, a plutôt une signification «spirituelle» et «politique», Oreste affirme le moment universel et étatique de sa vie en niant et en détruisant son moment particulier et familial. Toutefois, en voulant se différencier, en s'opposant unilatéralement à la différence naturelle et familiale qui est pourtant un moment tout aussi essentiel de sa vie, et en s'identifiant exclusivement à l'universalité politique ou à l'indifférence, Oreste est nécessairement «impliqué dans la

---

<sup>299</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

différence»<sup>300</sup>; il se détache de la totalité à laquelle il appartient. Et par le fait même, affirme Hegel, sont éveillées et exaltées en lui les «deux puissances», les deux moments qui, s'absolutisant, le déchirent et le transforment en criminel. Toutefois — et comme nous l'avons déjà souligné — l'égale nécessité de ces deux moments, qui sont constitutifs de la totalité éthique ou de la vie éthique absolue et dont la contradiction à l'intérieur d'un même individu a pour conséquence inévitable la destruction et le sacrifice du moment éthique universel et spirituel proprement dit, a pour exigence que ce moment renaisse de ses cendres et qu'il se réalise puisqu'il est la condition de la possibilité de l'existence de l'autre moment, celui de la particularité, de la naturalité familiale ou de la vie éthique naturelle et relative. Autrement dit, cette égale nécessité des deux moments exige que soit «supprimé» le mélange des deux moments dans l'individu et que soit restaurée la séparation des états. Et cette restauration, ce rétablissement, on le sait, doit nécessairement être une réconciliation car, dans ce processus, le premier moment en vient à reconnaître une valeur positive au second en l'intégrant à l'universalité politique, alors que le deuxième moment — celui de la naturalité éthique — reconnaît maintenant que le premier est le fondement, le substrat de son existence.

Or, pour Hegel, c'est précisément cette réconciliation qui est exposée dans le dénouement des *Euménides*. Sous l'égide de l'Aréopage, le peuple d'Athènes, qui est l'effectivité de la vie éthique absolue ou de la totalité populaire et qui est appelé à juger, redonne, «restitue totalement»<sup>301</sup> Oreste — qui est l'individu entièrement dévoué à la vie éthique universelle et politique — à Apollon — qui est le dieu même de cette vie. Les Athéniens libèrent Oreste des Erynnyes, qui sont les déesses de la vie éthique naturelle ou relative. Toutefois, les Athéniens ne font pas que libérer Oreste des Erynnyes: ils leur offrent, en même temps, un temple et ils leur organisent un culte à l'intérieur de la cité. Ce faisant, ils reconnaissent la nécessité de ses déesses de la vie éthique naturelle et relative. Désormais reconnues comme un moment à part entière de la vie de la cité, ces déesses peuvent s'apaiser et se transformer en puissances amicales et bienveillantes.

---

<sup>300</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

<sup>301</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

Certes, leur temple est situé en dehors et en-dessous de l'Acropole; il n'est pas érigé sur ce lieu où siège la déesse Athèna, car la vie éthique naturelle et relative est un moment de la vie éthique proprement dite et, à vrai dire, elle est, par son contenu, nécessairement subordonnée et assujettie à la vie éthique absolue. Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'en acceptant l'offre d'Athèna, les Erynnies, maintenant transformées en Euménides, ont pu trouver leur juste place à l'intérieur de la cité. En écoutant et en entendant la parole d'Athèna — qui est la déesse de la sagesse et de la cité elle-même, et qui a su les reconnaître et les apaiser —, elles ont pu regagner, pour ainsi dire, en toute légitimité, le lieu qui est au fondement de la possibilité de leur existence et qui n'est nul autre que celui de la cité, du peuple, de la totalité éthique populaire.

Pour Hegel, cette solution qui est exposée dans les *Euménides* se trouve en quelque sorte confirmée par le rôle ou par le statut qui est assigné au peuple d'Athènes. Dans ce processus de réconciliation, celui-ci se manifeste de deux façons: il agit «de manière humaine, en tant qu'Aréopage»<sup>302</sup>, et il intervient «de manière divine, en tant que l'Athèna d'Athènes»<sup>303</sup>. Toutefois, on l'a vu, la manière humaine de l'Aréopage, qui «met dans l'urne des deux puissances des voix en nombre égal»<sup>304</sup>, c'est-à-dire qui reconnaît l'égale nécessité des deux moments, est une décision qui ne règle rien: elle ne «règle pas le conflit et ne détermine aucun relation et aucun rapport de ces puissances»<sup>305</sup>. Et il doit en être ainsi, estime-t-il, car la justice — même en sa réalisation étatique — est nécessairement liée à la perspective du droit, à cette perspective qui absolutise et qui hypostasie l'individu, la différence et qui procède selon les oppositions fixées de l'entendement. Dans cette perspective juridique, la justice est inévitablement conduite à osciller entre le moment de la vie éthique universelle et spirituelle et le moment de la particularité et de la naturalité. Or, cette oscillation, ce *ou bien – ou bien* se transforme nécessairement en son contraire, en un *ni – ni*. Ce qui veut donc dire que la justice, que le droit humain se trouve inévitablement dans l'impossibilité de résoudre le problème politique par excellence qui est celui du rapport

<sup>302</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

<sup>303</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

<sup>304</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

<sup>305</sup> *GW*, 4, *N*, p. 459; *DN*, p. 70.

entre l'universel et le particulier, entre l'État et les individus; elle ne peut fournir de solution à ce problème car la perspective qui est la sienne est forcément unilatérale et elle se trouve dans l'incapacité de réconcilier et de réunir ces deux moments qui sont constitutifs de cette totalité éthique et politique que Hegel appelle *absolute Sittlichkeit*.

Et à ses yeux, c'est cette incapacité principielle qui s'est transmise aux théories modernes du droit naturel. Fixées à leur perspective individualiste et juridique, ces théories — et ce, qu'elles fussent fondées sur des présuppositions empiristes ou formalistes — n'ont pas su voir que les oppositions conceptuelles à partir desquelles elles ont tenté de penser les fondements de la politique, interdisaient toute solution à ce problème. Elles n'ont pas été en mesure de se rendre compte que cette perspective ne pouvait que les entraîner dans des contradictions théoriques insolubles et dans des échecs pratiques insurmontables qui empêchaient d'envisager quelque solution que ce soit à ce problème politique. En contrepartie, la solution tragique, telle qu'elle fut présentée dans les *Euménides* d'Eschyle, a bel et bien montré en quoi devait consister la résolution de ce problème. En montrant que cette solution ne pouvait être que celle d'Athènes, c'est-à-dire de la cité en tant qu'elle est cette unité divine qui s'élève au-dessus de différences, qui les supprime et qui les réconcilie, cette œuvre tragique, selon Hegel, a bel et bien fait apparaître les termes permettant de résoudre ce problème politique. En somme, cette tragédie qui réconcilie Oreste et les Erynnies, qui sépare et qui réunit le moment universel et politique et le moment particulier et naturel, et qui montre que la cité, que la totalité éthique absolue et divine est nécessairement le seul et unique lieu où ils peuvent s'affirmer et réaliser leur individualité, fournit la solution vraie — la solution rationnelle et spéculative — à ce problème que les théories modernes du droit naturel n'ont pu résoudre.

Cela dit, cette interprétation des *Euménides* qui, comme nous l'avons déjà souligné, constitue ce que l'on peut appeler la première théorie proprement hégélienne de la tragédie grecque n'est pas sans analogie avec celle qui avait été développée par son ami Schelling. En effet, cette théorie que Hegel expose pour la première fois dans son *Naturrechtsaufsatz* n'a pas seulement de profondes affinités avec les réflexions que

Hölderlin avait développées sur la tragédie lors de leurs années de fréquentations francfortoises, mais elle en révèle de toutes aussi profondes avec celles que Schelling avait présentées quelques années auparavant dans ses *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme* et qu'il avait tout récemment entrepris de reformuler et d'approfondir à l'occasion de ses conférences sur la *Philosophie de l'art* qu'il donna à l'université de Iéna durant cette même année académique de 1802-1803. Ainsi, au moment où Hegel publie son article sur le droit naturel, Schelling, de son côté, tient des conférences consacrées à la philosophie de l'art et au cours desquelles il va reprendre et reformuler, dans les termes de sa philosophie de l'identité, ses remarques sur la tragédie, sur l'essence du tragique (*das Tragischen*) qu'il avait exposées dans la Xème et dernière de ses *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, publiées en 1795. Comme nous l'avons mentionné dans les pages introductives de notre étude, cette dixième lettre — qui venait clore l'analyse et la critique des philosophies dogmatique et criticiste que Schelling avait développées dans les neuf premières lettres — assignait à la tragédie grecque un sens, une signification métaphysique et éthique en la concevant comme ce conflit, ce combat qui a fait apparaître l'unité de la nécessité et de la liberté, l'unité de ce que Kant, dans sa première *Critique*, désignait comme étant la troisième antinomie de la raison pure. L'art tragique grec, soutenait-il dans cette dixième lettre, fut la représentation, la manifestation artistique «la plus sublime»<sup>306</sup> qui a exposé la réconciliation de cette antinomie, la conciliation ou l'équilibre entre le domaine de la nécessité empirique et objective et celui de la liberté suprasensible et subjective.

Pour l'essentiel, les conférences sur la *Philosophie de l'art* reprendront cette interprétation, mais en la développant cette fois-ci dans le contexte de la philosophie de l'identité. Dans cet ouvrage, Schelling soutiendra que la tragédie antique fut cet art suprême qui a représenté et symbolisé l'identité, l'équilibre, l'égalité ou l'indifférence absolue du sujet et de l'objet, de l'idéal et du réel, de l'infini et du fini et de la nécessité et de la liberté. Cet équilibre, affirmera-t-il, est le produit, l'œuvre du héros tragique qui, dans son combat pour la liberté, supporte volontairement le châtement pour sa faute

---

<sup>306</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus, Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. I, Stuttgart, Cotta Verlag, 1856, p. 336.

involontaire et qui, ce faisant, transforme, transfigure la fatalité, le destin ou la nécessité absolue en liberté absolue. Pour Schelling, un tel équilibre, une telle réconciliation entre la liberté et la nécessité est l'essence même de la tragédie, son esprit ou ce qu'il appelle «le vrai tragique de la tragédie»<sup>307</sup>. Ce n'est pas «l'issue funeste»<sup>308</sup> qui constitue l'essence du tragique, mais bien le combat du héros qui, luttant contre son destin pour sa liberté, élève ainsi sa vie à sa vérité «éthique» (*sittlich*). Et tout comme Hegel Schelling estimera que c'est cette vérité essentiellement éthique qui s'est révélée dans les *Euménides* d'Eschyle. Elle s'est exprimée, soutiendra-t-il, au moment où l'Aréopage a déposé «dans les deux urnes le même nombre de voix, pour que l'égalité entre nécessité et liberté devant la tonalité morale (*vor der sittlichen Stimmung*) soit garantie»<sup>309</sup>. Et elle s'est également manifestée grâce à Athèna, la déesse d'Athènes qui, par son intervention, consacra la liberté d'Oreste et reconnut les Erynnyes, «les déesses du destin et de la nécessité»<sup>310</sup> en leur octroyant un temple à l'intérieur de la cité. Aussi Schelling mettra-t-il un terme à son propos sur l'essence du tragique en affirmant que:

Les Grecs ont cherché dans leurs tragédies, entre droit et humanité, nécessité et liberté, un équilibre tel que, sans lui, ils ne pouvaient satisfaire leur sens éthique (*sittlichen Sinn*), et de même, leur plus haute éthicité (*höchste Sittlichkeit*) s'est exprimée dans cet équilibre. Cet équilibre est l'objet principal (*Hauptsache*) de la tragédie<sup>311</sup>.

Toutefois, cette affinité entre cette interprétation schellingienne de la tragédie et celle qui est exposée par Hegel dans son essai sur le droit naturel révèle en même temps des différences et des divergences qui sont bien réelles et qui ne sont pas uniquement attribuables au statut qui est assigné à l'éthique et la politique dans leur philosophie respective. Ces différences se manifestent, d'une part, en ceci que cette tragédie de l'éthique qui, pour Schelling et Hegel, a été exposée de façon exemplaire dans les œuvres des poètes tragiques grecs, n'a pas, pour ainsi dire, la même actualité chez les

<sup>307</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 697.

<sup>308</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 698.

<sup>309</sup> *Ibidem*.

<sup>310</sup> *Ibidem*.

<sup>311</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 699.

deux philosophes. Ainsi, dans ses *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, Schelling affirmait que cette vérité qui avait jadis été exprimée par la tragédie grecque était certes «une possibilité qui [devait être] maintenue grâce à l'art, mais elle avait «depuis longtemps disparu à la lumière de la raison»<sup>312</sup>. De même, lorsqu'il s'emploiera à développer sa philosophie de l'histoire, notamment dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*, dans sa *Philosophie de l'art* et dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques*, il soutiendra que cette histoire doit être comprise comme la succession de trois périodes qui sont les trois modes par lesquels se dévoile progressivement l'absolu: la première période est celle du destin ou «la période tragique»<sup>313</sup> qui est représentée par l'unité grecque de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini et de la liberté et de la nécessité; la deuxième période, qu'il désigne comme étant le moment chrétien et moderne et dont les débuts remontent à l'empire romain, se caractérise plutôt par la division, par la séparation de ces binômes; quant au troisième et dernier moment, il est cette période qui est à venir et qui réalisera et accomplira «en une unité supérieure»<sup>314</sup> la réconciliation de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini et de la nécessité et de la liberté. Toutefois, cette réconciliation qui, estimera-t-il dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques*, sera celle d'un État qui, «dans le contexte du présent»<sup>315</sup> retrouvera l'essence de cette œuvre, de ce modèle inégalé que fut la *République* de Platon, devra désormais être réalisée par l'Université. C'est à cette Université, organisée et fondée par la philosophie, à cette Université réunissant de nouveau l'éthique et la philosophie, que sera dorénavant assignée la tâche de retrouver cette «éthïcité la plus haute» qui, à l'époque «de la splendeur et des merveilles du monde antique»<sup>316</sup>, avait été réalisée par la tragédie. Pour Hegel, en revanche, la tragédie grecque a exposé, pour ainsi dire, sans reste l'essence même de la vie éthique; elle a exprimé de façon exemplaire la solution au problème

<sup>312</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 1, Stuttgart, Cotta Verlag, 1856, p. 336.

<sup>313</sup> F. W. J. Schelling, *System des Transcendentalen Idealismus*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 3, Stuttgart, Cotta Verlag, 1858, p. 603.

<sup>314</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 294

<sup>315</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 337.

<sup>316</sup> F. W. J. Schelling, *System des Transcendentalen Idealismus*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 3, Stuttgart, Cotta Verlag, 1858, p. 604.



politique par excellence qui est celui des rapports entre l'universalité et la particularité, entre l'État et les individus et c'est cette solution que le monde moderne doit pouvoir retrouver. Aussi est-ce bien cette solution qui détermine, qui oriente et qui définit la tâche philosophique de l'époque, tâche qui, selon lui, doit être celle qui consiste à réaliser l'absolu, la *absolute Sittlichkeit* comme État rationnel.

D'autre part, cette différence entre Schelling et Hegel eu égard à l'actualité de la tragédie se double d'une autre différence qui, elle, concerne justement le rôle qui est imparti à l'État, à la totalité dans leur interprétation respective de la tragédie de la vie éthique. Certes, Schelling décrit le monde grec comme étant celui dans lequel «le particulier et l'universel sont absolument unis»<sup>317</sup>. Ce monde, précise-t-il, peut être désigné comme étant «le monde des genres»<sup>318</sup> dans la mesure où la vie éthique n'est pas celle des individus proprement dits — comme c'est le cas dans le monde moderne —, mais plutôt celle «de l'esprit du tout»<sup>319</sup>. Toutefois, une telle description ne signifie aucunement que Schelling s'oppose complètement à la philosophie pratique et politique de Fichte. Autant dans sa *Nouvelle déduction du droit naturel* de 1796 que dans ses *Leçons sur la méthode des études académiques* de 1803, il restreint sa critique du droit naturel fichtéen à sa conception mécaniste et utilitariste de l'État. Mais, hormis cette critique, il maintient tel quel le primat de l'individu, la perspective individualiste qui appartient à la théorie fichtéenne du droit naturel et il soutient qu'il est, en réalité, difficile de concevoir une autre forme d'État que celle qui a été développée par Fichte. Et c'est cette conception qui se répercute sur son interprétation de la tragédie grecque, sur sa compréhension du combat, du conflit et de la réconciliation entre le particulier et l'universel dans le monde antique des genres. Contrairement à Hegel qui conçoit cette réconciliation comme une négation du fini et du particulier, Schelling la comprend plutôt comme leur affirmation. Dans son interprétation du combat tragique, cette affirmation trouve son expression dans la lutte du héros pour sa liberté contre le destin et la nécessité

<sup>317</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 335.

<sup>318</sup> F. W. J. Schelling, *Philosophie der Kunst*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 637.

<sup>319</sup> F. W. J. Schelling, *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, in *Sämmtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 5, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, p. 247.

absolue. La réconciliation du particulier et de l'universel est donc conçue comme étant le produit, l'œuvre, en quelque sorte sublime, du particulier qui, dans sa lutte, se soumet à l'universalité. Ce qui signifie que c'est bien l'agir libre de la particularité ou de l'individu qui constitue l'essence du combat tragique. Or, pour Hegel, ce n'est pas le seul individu qui est l'acteur principal de cette lutte, mais bien le peuple; c'est la totalité populaire concrète, la vie éthique absolue qui est l'œuvre de ce conflit. Par conséquent, la réconciliation tragique n'est pas, pour Hegel, le résultat de l'action d'un individu qui, en affirmant sa liberté, s'unit à la nécessité. À ses yeux, cette réconciliation, on l'a vu, est plutôt un processus en vertu duquel la totalité éthique et populaire, l'identité ou l'indifférence absolue se différencie, se nie ou s'aliène dans son autre, dans sa propre différence pour ensuite renaître de ses cendres et ainsi accomplir et réaliser sa nature divine.

Mais, cela dit, ces quelques différences, ces quelques divergences entre les interprétations schellingienne et hégélienne de la tragédie grecque ont, en réalité, leur origine dans une divergence beaucoup plus profonde qui, avec la parution du *Naturrechtsaufsatz*, sera de plus en plus manifeste et qui concerne ce concept-clé, ce concept fondamental de la philosophie idéaliste et spéculative et qui est, bien sûr, celui de l'absolu. Certes, il est tout à fait possible de soutenir que cette divergence était déjà en germe et qu'elle était déjà perceptible — en partie, du moins — dès la *Differenzschrift*, dès la toute première publication philosophique de Hegel. En effet, dans les premières pages de cet écrit, il soutenait que la scission, «que la division en deux (*Entzweiung*) est un facteur nécessaire de la vie qui se forme par une opposition éternelle, et la vie suprême ne connaît de totalité que restaurée à partir de la séparation suprême»<sup>320</sup>. De même, dans les dernières lignes de *Glauben und Wissen* — dans cet essai qui fut publié à peine quelques mois avant le *Naturrechtsaufsatz* — il développait un propos qui, inspiré par les méditations pascaliennes sur la Croix, portait sur la Passion du Christ, sur son sacrifice et dans lequel il évoquait la possibilité d'une résurrection de l'absolu, d'une résurrection qui, affirmait-il, fournirait «à la philosophie

---

<sup>320</sup> *GW*, 4, *DS*, p. 13; *ED*, p. 110.

l'Idée de la liberté absolue»<sup>321</sup>. Cette résurrection, soutenait-il, serait celle qui transformerait le Vendredi Saint, «qui, jadis fut historique»<sup>322</sup>, en un «Vendredi Saint Spéculatif»<sup>323</sup>. Toutefois, il serait erroné, nous semble-t-il, de conclure de ces affirmations que Hegel désavouait déjà complètement la conception schellingienne de l'absolu ou de l'identité. Autant dans la *Differenzschrift* que dans *Glauben und Wissen*, il comprenait cet absolu comme une «identité originare», comme une identité qui est ontologiquement antérieure aux divisions et oppositions. Et cette conception confirmait — à ce moment — son allégeance à la philosophie schellingienne de l'identité qui, on le sait, refusait toute «sortie hors de soi» de l'absolu, toute négation ou toute aliénation de l'absolu dans la différence phénoménale. Pour Schelling — pour le Schelling de la philosophie de l'identité — l'absolu est bien ce qui précède les divisions et les oppositions. Dans son *Bruno. Oder das göttliche Prinzip der Dinge*, rédigé en 1802, il définissait l'identité absolue comme «ce en quoi tous les opposés ne sont pas tant réunis que bien plutôt un, non pas tant supprimés qu'absolument non séparés»<sup>324</sup>.

Or, en concevant maintenant explicitement l'absolu comme négation, comme sacrifice réconciliateur et, plus précisément, comme manifestation tragique de la vie éthique absolue, de la *absolute Sittlichkeit*, l'article sur le droit naturel va, pour ainsi dire, consommer la rupture de Hegel avec la philosophie schellingienne de l'identité<sup>325</sup>. Cet article marque, en quelque sorte, ce moment où il va, pour la première fois, affirmer son originalité — en des termes qui sont certes encore enveloppés, mais qui sont

<sup>321</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 414; *FS*, p. 206.

<sup>322</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 414; *FS*, p. 206.

<sup>323</sup> *GW*, 4, *GundW*, p. 414; *FS*, p. 206.

<sup>324</sup> F. W. J. Schelling, *Bruno. Oder das Göttliche Prinzip der Dinge*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 4, Stuttgart, Cotta Verlag, 1859, pp. 239.

<sup>325</sup> Comme nous l'avons souligné dans notre propos introductif à ce chapitre, cette rupture sera définitive avec la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* en 1807. Dans la préface de cet ouvrage, Hegel critiquera avec un certain sarcasme la conception schellingienne de l'absolu. Il affirmera que: «opposer ce savoir Un — que dans l'absolu tout est identique — à la connaissance distinguante et accomplie, ou en quête et demande de cet accomplissement — ou encore, donner son absolu pour la nuit où, comme on dit, toutes les vaches sont noires, c'est la naïveté du vide de connaissance» G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 17. Même si son nom n'était pas mentionné dans ce passage, Schelling ne pouvait pas ne pas s'y reconnaître puisque dans son *System des transcendentalen Idealismus*, il avait lui-même décrit l'absolu comme étant cette identité universelle dans laquelle rien ne peut être distingué. Voir, F. W. J. Schelling, *System des Transcendentalen Idealismus*, in *Sämtliche Werke*, herausgegeben von K. F. A. Schelling, Bd. 3, Stuttgart, Cotta Verlag, 1858, p. 600.

néanmoins bien réels — et s'affranchir de ses influences, et ce, autant de celle de Hölderlin qui avait été déterminante lors de son séjour francfortois que de celle de Schelling qui avait orienté sa démarche depuis qu'il s'était installé à Iéna. Aussi, cette originalité se manifestera-t-elle tant du point de vue de sa théorie de la tragédie que de celui de sa philosophie spéculative proprement dite. En fait, cette originalité qui s'affirme, pour la première fois, dans ce *Naturrechtsaufsatz* réside précisément en ceci que Hegel va lier explicitement la tragédie, l'absolu et la philosophie spéculative. Il ne lui suffira pas, pour ainsi dire, de simplement concevoir — comme son ami Schelling — la signification, le sens de la tragédie comme étant une représentation, une manifestation suprême de l'absolu. Chez Hegel, le sens de la tragédie sera plutôt identifié à l'être de l'absolu lui-même; il sera compris comme l'être de l'absolu s'accomplissant tragiquement. Ce qui veut donc dire que l'absolu, que l'être de l'absolu ne sera, pour Hegel, rien d'autre que sa réalisation et sa concrétisation tragique. Autrement dit, à partir de son essai sur le droit naturel, il concevra la tragédie comme étant le contenu même de la philosophie spéculative. Cette conception de la tragédie comme sacrifice réconciliateur s'accomplissant dans la vie éthique absolue, se réalisant dans la *absolute Sittlichkeit*, constituera le contenu même de cette philosophie idéaliste et spéculative à l'élaboration de laquelle travaillera Hegel dans les années à venir.

Tels sont, en somme, les principaux thèmes, les principaux motifs autour desquels s'articule cette première théorie véritablement hégélienne de la tragédie. Faisant suite aux réflexions qui, dans le cadre théologique des textes sur *L'esprit du christianisme et son destin*, se développait principalement autour du thème du destin, cette première théorie, que l'on peut, à juste titre, qualifier de spéculative, poursuit l'analyse du contenu proprement éthique et politique de la tragédie qui avait déjà été abordée dans ces textes théologiques. Elle approfondit, dans ce nouveau cadre qui est désormais celui de la philosophie idéaliste et spéculative, la démarche qui avait été entreprise à Francfort. D'ailleurs, pour certains commentateurs, la théorie de la tragédie grecque qui est exposée dans l'essai sur le droit naturel est, en fait, une conception qui a sa source dans la conception hégélienne du christianisme. Elle trouve son origine dans l'interprétation hégélienne des thèmes chrétiens de la mort de Dieu et de la Résurrection

qui, comme nous l'avons brièvement évoqué, ont été développés dans les derniers paragraphes de *Glauben und Wissen*. Ainsi, selon O. Pöggeler, W. Bonsiepen et H. Kimmerle<sup>326</sup>, la tragédie grecque a certes permis à Hegel, alors qu'il était à Francfort et qu'il fréquentait Hölderlin, de renouveler sa compréhension du christianisme et du message de Jésus. Toutefois, dans son essai sur le droit naturel, c'est bien ce qu'il n'hésite pas à appeler la «tragédie de Jésus» qui, d'après eux, est au fondement de sa théorie de la tragédie grecque. À leurs yeux, cette conception de la tragédie comme sacrifice réconciliateur, comme résurrection de la totalité éthique absolue à partir de ses cendres n'est rien d'autre que la reprise et l'approfondissement des thèmes de la mort de Dieu et du Vendredi Saint — «historique» et «spéculatif» — que Hegel avait esquissés à la fin de *Glauben und Wissen*. Toutefois, il nous semble — et ce, en dépit de ce vocabulaire, de cette terminologie indéniablement évocatrice de ces thèmes chrétiens — que cette théorie de la tragédie, que cette tragédie de la vie éthique absolue est bel et bien pensée à partir de sa référence grecque. Selon nous, ce sacrifice réconciliateur, cette résurrection de l'absolu en son accomplissement et en sa réalisation tragique est saisie à partir de son origine et de son contenu antique, à partir d'une analyse du contenu des œuvres tragiques elles-mêmes. Aussi nous semble-t-il que ce vocabulaire chrétien qui est employé par Hegel pour rendre compte de cette tragédie ne doit pas camoufler le fait que la conception de l'absolu qu'il est en train de mettre à jour depuis son arrivée à Iéna est, dans son contenu, pensée en regard de sa compréhension de la Grèce et de la tragédie antique: l'absolu hégélien, compris comme négation et comme réconciliation, est conçu à partir de ce qu'il juge être son contenu antique, car, pour Hegel, le monde chrétien est précisément ce monde qui consacre les oppositions entre le divin et l'humain, entre l'infini et le fini et entre l'ensemble des divisions qu'il désigne comme étant les scissions du monde moderne. De plus, il nous semble également que cette terminologie ne doit pas couvrir cet autre fait qui est celui de l'appréciation «négative» du christianisme, appréciation qui, dans les textes de *L'esprit du christianisme et son destin*, avait conduit Hegel à concentrer son propos sur les insuffisances de la religion

<sup>326</sup> Voir, O. Pöggeler, «Hegel und die griechische Tragödie», in *Hegel-Studien*, Beiheft 1, Bonn, Bouvier, 1964, pp. 293-305. W. Bonsiepen, *Der Begriff der Negativität in den Jenaer Schriften Hegels*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 16, Bonn, Bouvier, 1977, pp. 21-31. H. Kimmerle, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens. Hegels «System der Philosophie» in den Jahren 1800-1804*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 8, Bouvier Verlag, 1982, p. 67.

chrétienne, sur son échec et sur son incapacité à véritablement réconcilier les divisions et les scissions du judaïsme. En réalité, il faudra attendre les développements ultérieurs de la philosophie hégélienne de l'histoire pour que le discours chrétien, pour que ce moment chrétien «négatif» trouve sa place comme moment de l'auto-déploiement, comme auto-révélation de l'esprit absolu.

Aussi estimons-nous que cette théorie spéculative de la tragédie qui, pour la première fois, est exposée dans l'essai sur le droit naturel doit être comprise comme étant l'expression de ce que H. Glockner, dans son célèbre ouvrage, a appelé la vision pantragique du monde de Hegel. Ainsi, dans le cours de son commentaire, il affirmait que « cette philosophie de la tragédie que l'absolu joue éternellement avec lui-même est la chose la plus profonde que Hegel ait jamais pensée. Elle forme le contenu de sa vision pantragique du monde »<sup>327</sup>. Poursuivant son propos et évoquant les développements ultérieurs du système hégélien, il soutenait ensuite que « la forme particulière dans laquelle s'exprime de manière systématique cette vision du monde pantragique a été logico-dialectique. Le panlogisme peut donc bien être désigné comme le destin de la philosophie hégélienne »<sup>328</sup>. Or, selon nous, ce que Glockner qualifie de « panlogisme » et qui, à ses yeux, constitue le destin de la philosophie de Hegel, n'est rien d'autre que cette entreprise qui, à partir de l'essai sur le droit naturel, sera mise en œuvre afin de retrouver cette vérité qui s'est jadis exprimée sur la scène du théâtre antique. À notre avis — et ce, contrairement à ce que laisse entendre Glockner et beaucoup d'autres après lui — ce « panlogisme » n'est pas ce qui, dans les développements ultérieurs de la philosophie hégélienne, recouvrira cette conception pantragique du monde et viendra, pour ainsi dire, en sceller le destin, mais il désigne plutôt cette tâche qui consistera à réactualiser et à reformuler les termes de cette vérité, du contenu de cette vérité qui s'est naguère manifestée dans l'art tragique, dans les œuvres des poètes tragiques, notamment dans les *Euménides* d'Eschyle, mais aussi dans l'*Antigone* et dans l'*Œdipe* de Sophocle. Le « logico-dialectique » est le nom qui sera donné à cette entreprise; il est le nom qui

---

<sup>327</sup> H. Glockner, *Hegel. Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie*, Bd. 2, Stuttgart, Frommann, 1940, p. 333.

<sup>328</sup> *Ibidem*.

définira ce projet ou ce programme philosophique visant à retrouver et, pour ainsi dire, à amener au concept cette vérité, cette «Idée» de la tragédie.

Bien évidemment, ce programme ne consistera pas à reproduire ou à réécrire des tragédies, car ces œuvres d'art appartiennent à une époque, à un monde qui est bel et bien révolu, mais il s'assignera plutôt la tâche de faire apparaître les concepts ou la conceptualité qui, retrouvant et reconquérant cette Idée qui s'est exprimée dans le langage des poètes tragiques, serait en mesure de l'amener à sa réalisation, à son accomplissement positif. Pour Hegel, c'est cette conceptualité, c'est le contenu de cette «Idée» de la tragédie, pensée maintenant philosophiquement, qui permettrait au monde moderne d'envisager une solution à la crise profonde qui affecte l'ensemble de ses institutions. C'est cette Idée, désormais conçue comme vie éthique absolue, comme *absolute Sittlichkeit* qui, estime-t-il, devrait permettre au monde moderne de concevoir à nouveaux frais les termes de la réunification, de la réconciliation de ses oppositions et de scissions et ainsi de concrétiser ses propres aspirations qui se sont manifestées dans la tourmente de la Révolution française. Dorénavant, cette Idée de la vie éthique absolue devra nécessairement se déployer sous la forme d'un système philosophique, du système de l'idéalisme absolu et spéculatif qui sera l'expression conceptuelle de cette totalité éthico-politique, de cet État rationnel accomplissant la réconciliation de l'ensemble des scissions de l'entendement qui, sur le plan pratique, se sont exprimées dans les théories modernes du droit naturel. Selon lui, ce système philosophique constitue la seule et unique solution — la solution réelle et rationnelle — aux insuffisances et aux apories de ces théories de l'entendement pratique. Il en est la seule solution, car, à ses yeux, ces apories découlent nécessairement des abstractions, du formalisme et de «l'unilatéralisme» qui caractérisent la conceptualité à partir de laquelle ces théories modernes du droit naturel ont entrepris de penser le problème politique fondamental qui est celui des rapports entre l'universalité et la particularité, entre le tout et les parties, entre l'État et les individus. En revanche, ce système qui, dans sa conceptualité, accueillera la totalité de la vie éthique et politique et qui l'insérera dans la totalité de la réalité, échappera à ces abstractions et il fournira les termes d'une véritable solution à ce problème. En somme, pour Hegel, seul un tel système, seul ce système, qui pensera la

totalité de la réalité, qui amènera et qui élèvera au concept ce qu'il appelle l'absolu, sera en mesure de concevoir la réalisation et la concrétisation de la liberté.

Et c'est, bien sûr, à l'élaboration de ce système philosophique qu'il travaillera dans les années qui suivront la parution de l'essai sur le droit naturel. Ce système, on le sait, se développera progressivement: dès 1803 et ce, jusqu'en 1806, Hegel se consacrera activement à cette tâche et il produira trois «esquisses» ou «projets» systématiques. Connues sous les titres de *Jenaer Systementwürfe* I, II, III, ces «projets» n'ont pas été publiés de son vivant. Mais, cela dit, c'est, bien évidemment, la *Phénoménologie de l'esprit*, parue en 1807, qui constitue ce que l'on peut appeler la première version du système hégélien ou, à tout le moins — comme il le précisera lui-même dans l'intitulé de cet ouvrage —, sa première partie. En effet, c'est dans ce long travail, rédigé durant les derniers mois de son séjour à Iéna, qu'il exposera, pour la première fois, au grand public, ce qu'il considère comme étant l'introduction ou la première partie de son système philosophique. Intitulé *System der Wissenschaft* et sous-titré *Erster Theil. Phänomenologie des Geistes*, cet ouvrage présente cette première partie du système philosophique comme étant celle qui déploie le parcours de «l'expérience de la conscience». Partant de ce que Hegel appelle la «conscience naturelle», ce parcours est celui par lequel la conscience s'élève peu à peu jusqu'au savoir absolu (*absolutes Wissen*).

Mais alors, ceci signifie, qu'à partir de ce moment, il prendra définitivement congé du «modèle» de la Grèce, de la belle totalité. De fait, à partir du moment où il estimera avoir finalement trouvé la conceptualité sur laquelle doit être fondé son système philosophique, Hegel cessera de voir en la Grèce ce «modèle» de «l'unité» et de «la totalité» sur lequel il s'était jusqu'alors appuyé. Autrement dit, à partir de ce moment, Hegel est convaincu que son système ne doit pas être fondé sur une conception de l'unité ou de la totalité dont le modèle avait été, jusqu'à présent, celui de la Grèce, de la belle totalité grecque. Il est désormais persuadé que son système doit plutôt se déployer à partir du sujet, à partir de cette subjectivité qui est le principe même du monde moderne, le principe qui définit la spécificité de ce monde moderne. En somme,



il ne s'agira plus, pour lui, de concevoir les termes à partir desquels le monde moderne pourrait retrouver une unité et une totalité analogue à celle de la *polis* grecque, mais il s'agira plutôt de penser la possibilité d'une réconciliation et d'une réunification à partir de la modernité elle-même, à partir du principe constitutif de ce monde moderne et qui est celui du sujet, de la subjectivité et de l'individualité. Telle est la perspective qui déterminera l'ensemble de son propos dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et c'est bien sûr cette même perspective qui orientera ses interprétations de la tragédie grecque. En effet, dans cet ouvrage, il se tournera à deux reprises vers la tragédie antique: il s'y intéressera une première fois dans le chapitre portant sur l'esprit; et il y reviendra dans le chapitre consacré à la religion. Et à chaque fois, c'est bien cette nouvelle perspective qui orientera ses analyses. Aussi est-ce vers elles que nous tournons maintenant notre attention.

## CHAPITRE TROISIÈME

### LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT: LA SCIENCE DE L'EXPÉRIENCE DE LA CONSCIENCE ET LA TRAGÉDIE GRECQUE

#### 3.1 Introduction: le projet de la *Phénoménologie de l'esprit* et la tragédie

Rédigée dans des circonstances particulièrement difficiles et tumultueuses<sup>329</sup>, la *Phénoménologie de l'esprit* fut la première publication de Hegel depuis son article sur le droit naturel<sup>330</sup>. En effet, depuis le départ de son ami Schelling pour Würzburg, au cours

---

<sup>329</sup> Ces circonstances difficiles furent, d'une part, la naissance de son fils Ludwig au début de l'année 1807. Pour Hegel, cette naissance tombait mal à propos, car non seulement était-elle issue de sa relation passagère et tumultueuse avec sa logeuse, mais il s'avérait que sa situation financière était tellement précaire qu'il lui était tout simplement impossible de pourvoir aux besoins de son fils. Il fut donc contraint de laisser à la mère de son enfant tout le poids de cette responsabilité. Et une telle situation lui fut extrêmement pénible. Voir à ce propos, J. D'hondt, *Hegel. Biographie*, Paris, Callmann-Levy, 1998, pp. 177-191. D'autre part, Hegel, on le sait, termina la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit* à l'époque de la bataille de Iéna. Bien sûr, grand admirateur de Napoléon, il fut enthousiasmé par cette nouvelle victoire des troupes napoléoniennes. Dans une lettre adressée à son ami Niethammer et qui allait devenir célèbre, il témoigne du passage de Napoléon dans Iéna en rapportant qu'il a vu «l'empereur — l'âme du monde — sortir de la ville pour aller en reconnaissance; c'est effectivement une sensation merveilleuse de voir un pareil individu qui, concentré ici sur un point, assis sur un cheval, s'étend dans le monde et le domine». D'ailleurs, Hegel profitera, en quelque sorte, de cet événement pour contribuer à sa propre légende en affirmant, dans une lettre à Schelling, qu'il avait terminé la rédaction de sa *Phénoménologie de l'esprit* dans la nuit qui précéda la bataille de Iéna. Que ce fait soit avéré ou non, il n'en reste pas moins que cette bataille a eu une incidence réelle sur la vie de Hegel, car, au lendemain de cette bataille, la ville de Iéna et son université étaient complètement dévastées. Ce qui, bien évidemment, réduisait considérablement ses chances d'obtenir un poste à cette université, du moins dans un avenir rapproché. À ce propos, voir, G. W. F. Hegel, G. W. F. Hegel, *Briefe an und von Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd. 1, Hamburg, Meiner, 1969, pp. 119-121 et 159-162. Aussi, T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 230-233. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, [1844], pp. 227-230.

<sup>330</sup> La *Phénoménologie de l'esprit* fut publiée en avril 1807 chez l'éditeur Joseph Anton Goebhardt de Bamberg. À cette époque, Hegel éprouvait de sérieuses difficultés financières. De plus, il voyait très bien qu'il lui serait très difficile, voire même impossible — du moins pour le moment — d'accéder à un véritable poste de professeur à l'Université de Iéna. Il entreprit donc diverses démarches — notamment auprès de son ami Schelling qui était maintenant à Munich et auprès de Johannes Voss à l'Université de Heidelberg — afin d'obtenir ce poste de professeur qu'il convoitait tant et qui, en plus, lui aurait permis de remédier à sa situation financière pour le moins précaire. Ses démarches furent vaines et il dut se résigner à suspendre momentanément sa carrière universitaire pour accepter un poste de directeur de journal que

de l'année 1803, il n'avait plus rien fait paraître<sup>331</sup>. Pendant cette période, il concentra plutôt ses activités sur son enseignement de la philosophie à l'Université de Iéna. De fait — et comme nous l'avons déjà mentionné au chapitre précédent —, Hegel avait obtenu à la fin de l'été 1801 «l'habilitation», la *venia legendi* qui l'autorisait à enseigner et, dès le semestre d'hiver 1801-1802, il donnait, à titre de *Privatdozent*, son premier cours qui était consacré à la logique et à la métaphysique. Durant les quelques années qui suivirent, il offrit ensuite plusieurs *Vorlesungen* qui portèrent, notamment, sur le droit naturel, sur la philosophie de la nature, sur la philosophie de l'esprit et sur l'histoire de la philosophie. Aussi fut-ce dans ce contexte qu'il travailla à l'élaboration de son propre système philosophique. Ce fut dans le cadre de son enseignement qu'il prodigua jusqu'à son départ pour Bamberg, qu'il s'employa à développer et à mettre à jour les termes de sa propre version du système de l'idéalisme absolu.

Ce système, Hegel comptait bien le présenter au public philosophique le plus rapidement possible. D'ailleurs, déjà à l'été de 1802, il annonçait à ses élèves et à ses amis la parution prochaine de la première partie de son système de philosophie spéculative. Sans doute espérait-il que cette publication lui permettrait de se faire connaître davantage et qu'elle serait également un atout non négligeable lorsque viendrait le moment de poser sa candidature pour un poste de professeur, que ce soit à l'Université de Iéna ou ailleurs. Cependant, cet ouvrage annoncé tarda à paraître et il est bien connu que ce retard est en grande partie attribuable aux profondes transformations

---

son ami Niethammer lui avait trouvé à Bamberg. Toutefois, il ne perdit pas espoir de revenir à l'université et plus particulièrement à l'Université de Iéna. Aussi prit-il soin, dans la lettre qu'il fit parvenir à Goethe pour lui annoncer qu'il quittait Iéna, de laisser entendre que son départ n'était sans doute pas définitif et qu'il restait disponible au cas où, entre-temps, un poste se libérerait à l'Université de Iéna. À ce propos, voir G. W. F. Hegel, *Briefe an und von Hegel*, herausgegeben von J. Hoffmeister, Bd. 1, Hamburg, Meiner, 1969, p. 158. Voir également, T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 221-255. K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, [1844], pp. 230-234.

<sup>331</sup> Depuis un certain temps, Schelling entretenait une relation avec Caroline Schlegel, l'épouse de August Wilhelm Schlegel. Cette relation était connue et August Wilhelm Schlegel, qui était passablement plus âgé que sa jeune épouse, s'en accommodait tant bien que mal. Toutefois, les événements prirent une tournure dramatique lorsque la fille des Schlegel tomba malade et mourut subitement. Les rumeurs qui circulaient laissaient entendre que Caroline avait délibérément laissé mourir sa fille afin de pouvoir vivre plus librement sa relation avec Schelling. Excédée par ces allégations, elle divorça de son mari, épousa Schelling et tous deux quittèrent Iéna à l'été de 1803 pour Würzburg où Schelling s'était vu offrir un poste à l'université de cette ville. Mais, son départ de Iéna mit fin à sa collaboration avec Hegel et, par le fait même, la *Kritische Journal der Philosophie* cessa de paraître. À cet effet, voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 111-113.

que la pensée de Hegel subira au cours des quelques années qui suivront. En effet, durant cette période, sa position évoluera rapidement. À plusieurs reprises, il changera d'idée sur un certain nombre d'aspects, sur un certain nombre d'éléments étroitement liés à l'élaboration de son système philosophique. Ses hésitations porteront notamment sur le statut et sur le rôle qui doivent être assignés à la logique dans le développement du système. Elles concerneront également les rapports que cette logique doit entretenir avec la métaphysique et avec le contenu proprement dit, avec le contenu «réel» de ce système, contenu qui, jugeait-il, devait être divisé en deux volets, soit: une philosophie de la nature et une philosophie de l'esprit<sup>332</sup>.

De plus, sa prise de distance avec la conception schellingienne de l'absolu et plus généralement son désaccord de plus en plus manifeste avec la philosophie de l'identité de son ancien compagnon d'études l'amèneront à rejeter la doctrine de l'intuition intellectuelle ou de l'intuition transcendantale sur laquelle était fondée cette philosophie et qu'il avait tout d'abord adoptée dans sa *Differenzschrift* et dans ses tout premiers textes rédigés à Iéna. La question se posait donc alors de savoir ce que devait être l'assise, le point d'appui du système: quel devait être son point de départ, comment devait commencer et comment devait se déployer cette nouvelle version du système de l'idéalisme absolu? Pendant ces quelques années, cette question ou plutôt ces questions seront, bien évidemment, au cœur des préoccupations de Hegel. À vrai dire, ces questions, de même que l'ensemble des problèmes et des difficultés auxquels ils sont liés, le préoccuperont à un point tel qu'ils seront à l'origine de ce que Rosenkranz

---

<sup>332</sup> Sur le contexte de la gestation de la *Phénoménologie de l'esprit*, voir les travaux de Otto Pöggeler qui, à notre connaissance, demeurent encore actuellement les plus détaillés sur ce sujet. O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1973. Consulter aussi, *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Herausgegeben von H. Fulda und D. Henrich, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1973. Également, W. Marx, *Hegel's Phenomenology of Spirit. It's point and Purpose. A commentary on the Preface and the Introduction*, tr. ang., New York, Harper & Row, 1975. H. S. Harris, *Hegel's Ladder*, vol 1. *The Pilgrimage of Reason*, vol. II. *The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Hackett, 1997. Et en français, le travail de Jean Hyppolite qui, selon nous, reste un ouvrage de référence. J. Hyppolite, *Structure et genèse de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier, Paris, 1946. Par ailleurs, sur le développement de la pensée et du système de Hegel, depuis le premier *Systementwurf* jusqu'au moment où il entreprendra la rédaction de la *Phénoménologie de l'esprit*, voir entre autres, G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1982. H. S. Harris, *Le développement de Hegel. Tome II: pensées nocturnes. Iéna 1801-1806*, tr. fr., Lausanne, L'Âge d'Homme, coll. Raison dialectique, 1988.

appellera la «crise phénoménologique» de la philosophie hégélienne<sup>333</sup>. Ce sont en grande partie ces difficultés qui sont à la source des diverses modifications et réorientations de la pensée de Hegel au cours de cette période et qui le contraindront à reporter d'année en année la publication de son ouvrage de philosophie systématique qu'il espérait pourtant faire paraître dès 1802.

Cela dit, à l'automne 1806, il estimera avoir suffisamment aplani ces difficultés pour être en mesure d'envoyer à son éditeur le manuscrit qu'il lui promettait déjà depuis un bon moment. Entre-temps, toutefois, ce travail avait subi plusieurs transformations. À l'origine, en effet, Hegel prévoyait publier un ouvrage en deux parties. Selon son plan initial, cet ouvrage devait contenir un premier volet qui constituerait l'introduction à son système et qui porterait sur «la science de l'expérience de la conscience». Quant au deuxième volet, il devait être consacré à la logique. Bien entendu, Hegel espérait qu'il pourrait ensuite faire paraître dans les plus brefs délais sa philosophie de la nature et sa philosophie de l'esprit, ce qui lui permettrait ainsi de compléter la publication de son système philosophique, système qu'il commençait, déjà à ce moment, à concevoir dans les termes d'une «encyclopédie des sciences philosophiques». Or, le manuscrit qu'il fit parvenir à son éditeur fut passablement différent de celui qu'il avait initialement prévu. Tout d'abord, il ne lui envoya que son «introduction» dont le titre, cependant, était toujours «la science de l'expérience de la conscience». De plus, cette «introduction» qui, à l'origine, devait avoir environ cent cinquante pages en comptait maintenant plus du triple. Par ailleurs, entre le moment où il corrigea les premières épreuves, où il rédigea une nouvelle «préface» et le moment où les premières copies parurent, Hegel décida d'en modifier le titre. D'après les directives qu'il communiqua à son éditeur, cet ouvrage devait désormais s'intituler la *Phénoménologie de l'esprit* et il devait former «la première partie» du «système de la science». Plutôt confus et déboussolé par toutes ces modifications, ce dernier se résigna finalement à publier l'ouvrage sous ses deux titres<sup>334</sup>.

<sup>333</sup> K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998 [1844], p. 201.

<sup>334</sup> À propos de toute cette confusion entourant le ou les titres de la *Phénoménologie de l'esprit*, voir, F. Nicolin, «Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. Zusammenfassende Darstellung des

Bien évidemment, dès sa parution, cette œuvre, qui est à la fois profondément originale et particulièrement difficile, suscita nombre d'interrogations et de commentaires. Certes, on s'interrogea sur son intitulé, mais, au delà de ce fait inusité, ce fut, bien sûr, son architecture, sa structure, son unité et son intention qui allaient retenir l'attention. Plusieurs se demanderont comment devait être envisagé cet ouvrage qui, d'après l'un de ses titres, du moins, devait porter sur ces thèmes kantien et post-kantien par excellence que sont la conscience, l'expérience et la connaissance, mais qui, dans le cours de son propos, traitait également de motifs aussi variés que ceux de l'histoire de la philosophie, de l'histoire de l'Europe depuis l'antiquité grecque jusqu'à l'époque moderne, de l'éthique, de la morale, de la politique, de l'art et de la religion. Aussi n'est-il pas surprenant que les interprètes divergeront sur le sens et la signification de cette œuvre qui, avec le temps, allait être désignée sous le seul titre de *Phénoménologie de l'esprit*. Certains l'interpréteront dans les termes d'un «roman de formation», d'un *Bildungsroman* philosophique. D'autres la comprendront plutôt comme une nouvelle version de «la divine comédie» ou bien comme une «tragédie» et même comme une «tragi-comédie» philosophique. Plusieurs estimeront que la *Phénoménologie de l'esprit* est plutôt un traité de théologie chrétienne qui s'articule autour du thème de «la mort de Dieu». En contrepartie, un certain nombre d'interprètes soutiendront qu'elle est une philosophie de l'histoire, ou encore une anthropologie philosophique, alors que quelques-uns jugeront qu'elle porte effectivement sur la connaissance, sur l'expérience, sur la conscience et sur l'ensemble de cette interrogation, de cette problématique qui était au cœur des philosophies de Kant et de Fichte et qui avait également orienté les premiers travaux de Schelling.

Quoi qu'il en soit, la question reste de savoir ce qu'il en est de la signification de cette œuvre que plusieurs commentateurs en viendront à considérer comme étant le chef-d'œuvre, l'*opus magnum* de la philosophie hégélienne. Quel est le sens de cet argument pour le moins complexe, difficile et sinueux que Hegel développera dans la

---

Buchtechnischen Sachverhalts aufgrund eines neu aufgefundenen Original exemplars», in *Hegel-Studien*, 4, 1967, pp. 113-123.

*Phénoménologie de l'esprit*, dans ce livre qu'il considérait lui-même, selon les dires de son étudiant Karl Michelet, comme son «voyage de découvertes»<sup>335</sup>? Comment doit-on interpréter le propos de cet ouvrage qui, estimait-il, devait être la première partie ou l'introduction au «système de la science», à ce système philosophique qui devait venir compléter le système kantien et qui devait être le système dont le monde moderne avait besoin? En somme, la question demeure de savoir comment on doit comprendre cette œuvre qui, à ses yeux, devait constituer l'assise de ce système philosophique qui, espérait-il, permettrait au monde moderne de trouver une solution à sa crise et de réaliser ses aspirations à la liberté, à l'autonomie et à l'autodétermination?

Ainsi, dès les tout premiers paragraphes de l'introduction à sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel affirme que son ouvrage porte bel et bien sur la connaissance, sur le savoir. D'entrée de jeu, en effet, il indique que la philosophie, que ce qu'il appelle également la «science» — la *Wissenschaft* — a à voir avec la connaissance et même que le but de la science philosophique n'est, en fait, nul autre que «la connaissance effectivement réelle de ce qui est en vérité»<sup>336</sup>. Cette connaissance, il la nomme aussi la connaissance de l'absolu ou encore la connaissance de «la chose même» (*die Sache selbst*). Dès le départ, donc, Hegel laisse clairement entendre que le propos qu'il s'apprête à exposer concerne effectivement le «problème» de la connaissance. Bien sûr, la question se pose de savoir comment il envisage désormais ce problème? Comment concevra-t-il cette problématique et quelle sera sa position maintenant qu'il a définitivement écarté et rejeté la solution que son ami Schelling avait tenté de faire valoir en développant sa philosophie de l'identité?

<sup>335</sup> G. Nicolin, *Hegel in Berichten seiner Zeigenossen*, Hamburg, Felix Meiner, 1970, no 107, p. 76.

<sup>336</sup> G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, tr. fr., J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1941, Tome I, p. 65. Comme on le sait, la traduction de Jean Hyppolite fut pendant longtemps la seule traduction française de la *Phénoménologie de l'esprit*. Récemment, Jean-Pierre Lefebvre (1991) et Pierre-Jean Labarrière (1993) ont fait publier leur traduction de cet ouvrage. Le lecteur de langue française dispose donc maintenant de trois traductions de la *Phénoménologie de l'esprit*. Sans nier les mérites qui reviennent à ces deux traductions, nous estimons que la traduction d'Hyppolite reste encore la meilleure. C'est donc à celle-ci que nous renverrons lorsque, dans le cours de ce chapitre, nous citerons la *Phénoménologie de l'esprit*. À chacune de nos citations, nous renverrons, tout d'abord, à la pagination de la grande édition des *Gesammelte Werke* de Hegel de la Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften. La *Phänomenologie des Geistes* se trouve au tome 9 de cette édition. Nous renverrons ensuite à la traduction française de Jean Hyppolite qui fut publiée en deux volumes. Désormais, nous utiliserons l'abréviation *GW*, 9, *PG* pour l'édition allemande et *PE* (I ou II) pour la traduction française.

En fait — et comme l'ont d'ailleurs souligné la plupart des d'interprètes — , la *Phénoménologie de l'esprit* abordera cette problématique en revenant pour ainsi dire à la perspective qui avait été celle de Kant et de Fichte<sup>337</sup>. Ce qui veut dire que, dans cet ouvrage, l'analyse de la connaissance ou du savoir sera entreprise à partir de la conscience, à partir du savoir tel qu'il est dans la conscience. Cependant, cela ne signifie aucunement que Hegel aurait maintenant adopté le point de vue des philosophies de la conscience, de ces philosophies qu'il désignait sous le terme de *Verstandphilosophie* ou encore de *Reflexionsphilosophie* et qui, on l'a vu, avaient été l'objet de sa critique dans ses premiers travaux de Iéna. Bien au contraire, il maintiendra telle quelle sa critique du subjectivisme qui, selon lui, est inhérent à ces philosophies. De plus, il reprendra sa critique de l'ensemble de ces conceptions qui soutiennent que la philosophie, que le savoir philosophique proprement dit doit être précédé d'une propédeutique, d'une «critique» ou d'une théorie de la connaissance qui est censé en assurer la possibilité et la légitimité. D'ailleurs, l'introduction de la *Phénoménologie de l'esprit* s'ouvre sur un propos qui reformule et qui approfondit la critique qu'il avait adressée à Reinhold dans sa *Differenzschrift*. Ce dernier, soutenait-il dans cet écrit, «veut comprendre à fond et fonder la véritable entrée dans le temple, mais en réalité, il ne construit qu'un vaste parvis»<sup>338</sup>. Il croit qu'avant de savoir vraiment, qu'avant de connaître la vérité, il est nécessaire d'analyser cet «instrument» ou ce «médium» qu'est le savoir. Or, aux yeux de Hegel, de telles représentations aboutissent inévitablement au relativisme. En effet, si le savoir est compris comme un instrument, il s'ensuit nécessairement — affirme-t-il maintenant dans la *Phénoménologie de l'esprit* — que l'objet à connaître se trouve modifié et qu'il nous est impossible de le connaître tel qu'il est en vérité. De même, si le savoir est un milieu, il s'ensuit, là encore, que la vérité de

<sup>337</sup> À ce propos, voir notamment, J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier, 1946, pp. 10-13. Voir aussi, l'article de Otto Pöggeler qui parle d'un certain retour à Fichte, «eine gewisse Rückwendung zu Fichte», in O. Pöggeler «Hegels Phänomenologie des Geistes», in *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, 1973, p. 294. Pour une interprétation qui se situe dans cette lignée, voir l'excellent ouvrage de R. Pippin, *Hegel's Idealism: The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

<sup>338</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichtes'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *Gesammelte Werke*, herausgegeben im Auftrag der Deutschen Forschungsgemeinschaft, Bd. 4, *Jenaer Kritische Schriften*, herausgegeben von Hartmut Buchner und Otto Pöggeler, Hamburg, Felix Meiner, 1968, p. 11.



l'objet est transformée par cet intermédiaire. En fait, ces représentations qui sont communes à toutes les philosophies de la conscience contiennent un certain nombre de présuppositions qui s'avèrent difficilement acceptables: elles présupposent notamment que le sujet du savoir est séparé de son objet; et elles supposent aussi que l'absolu, qu'elles considèrent pourtant comme «véridique», est «en dehors de la vérité»<sup>339</sup>, qu'il est distinct de la connaissance et de la vérité.

À cet égard, Schelling — estimait toujours Hegel — avait eu tout à fait raison de s'opposer à ces inconséquences et de faire valoir, contre cette conception de la connaissance réduite à la phénoménalité et à la finitude, la seule et véritable connaissance qui, bien sûr, ne pouvait être nulle autre que le savoir absolu, le savoir de l'absolu ou, en d'autres mots, le savoir de l'identité du sujet et de l'objet, du concept et de l'être et de l'ensemble des dualismes présupposés par les philosophies de la conscience. Toutefois, en opposant ainsi l'absolu à la réflexion, le savoir absolu au savoir phénoménal, Schelling — jugeait-il maintenant — se retrouvait également confronté à des problèmes difficilement surmontables. Selon Hegel, une telle opposition aboutissait, d'une part, à l'impossibilité de rendre compte du savoir phénoménal en tant que tel et, d'autre part, elle ne permettait aucunement de faire apparaître les liens entre ces deux types de savoir. En posant le savoir absolu et en le distinguant ainsi du savoir phénoménal, Schelling, laissait-il entendre, ne pouvait expliquer comment ce savoir phénoménal était possible en lui-même et comment il menait au savoir absolu. Or, pour Hegel, c'est bien ce passage qui devait être expliqué. Pour ce faire, cependant, il ne s'agissait plus de partir du savoir absolu, mais plutôt du savoir phénoménal proprement dit. Autrement dit, il s'agira désormais de partir du savoir phénoménal de la conscience, du savoir qui appartient à cette conscience qu'il qualifie de «commune» ou de «naturelle» et de démontrer qu'il doit nécessairement conduire au savoir absolu ou philosophique. Plus précisément, il s'agira de faire voir à la conscience naturelle que son savoir phénoménal est, en fait, déjà un savoir absolu, mais qu'il est, pour ainsi dire, un savoir absolu qui ne se sait pas encore comme tel.

---

<sup>339</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 54; *PE*, I, p. 67.

C'est cette démonstration qui définit la tâche que Hegel assigne à la phénoménologie. Comme on peut le voir, la définition même de cette tâche implique que son point de départ soit celui de la conscience et de ses dualismes et non celui de l'identité et de l'absolu. On ne saurait partir de cette identité première et originaire, car ce qui se manifeste, ce qui se présente tout d'abord au philosophe ou au phénoménologue, ce n'est pas le savoir absolu ou la Science, la *Wissenschaft*, mais bien le savoir phénoménal de la conscience naturelle. Et c'est en ce sens que la *Phénoménologie de l'esprit* marque effectivement un retour à la perspective de Kant et de Fichte. D'ailleurs, en s'employant à justifier le point de vue qui sera désormais le sien, Hegel fera remarquer dans la préface que si «la conscience naturelle [se confiait] immédiatement à la science, [ce serait] là pour elle un nouvel essai de marcher sur la tête, qu'elle [ferait] sans savoir ce qui l'y pousse»<sup>340</sup>. De plus, l'adoption de ce point de vue impliquera une autre modification qui, elle, concernera le concept de l'absolu. En effet, si dans ses premiers travaux philosophiques, Hegel défendait une conception de l'absolu qui, pour l'essentiel, correspondait à celle de l'identité schellingienne et si, dans son essai sur le droit naturel, il le comprenait plutôt comme procès ou comme négation tragique, s'opposant ainsi, nous l'avons vu, à son ancien compagnon d'études, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, en revanche, il présentera une toute nouvelle version de l'absolu. Certes — et nous l'avons déjà mentionné à la fin du chapitre précédent —, Hegel ne poursuivra pas par la suite sur cette voie consistant à penser l'absolu à partir du modèle de la tragédie et du conflit tragique. Bien évidemment, il ne retournera pas, non plus, à la conception de Schelling qui, nous l'avons également souligné, était pensée, en bonne partie, à partir de la substance spinoziste. En fait, la *Phénoménologie de l'esprit* s'emploiera plutôt à développer et à faire valoir une conception de l'absolu qui sera, pour ainsi dire, conforme au point de vue adopté maintenant par Hegel. Ce qui signifie que l'absolu ne sera plus compris comme une unité première et originaire, mais il sera plutôt envisagé comme un résultat, comme l'aboutissement d'un développement. Aussi ne sera-t-il plus conçu comme cette identité en quelque sorte séparée, distincte et antérieure aux oppositions et aux dualismes de la conscience, mais il sera bel et bien pensé à partir du sujet, à partir de l'expérience de la conscience et de son savoir

---

<sup>340</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 23; *PE*, I, p. 24.

phénoménal. En somme — et en reprenant la célèbre formulation de la préface — , l'absolu ou le vrai sera désormais appréhendé et exprimé «non comme substance, mais précisément aussi comme sujet»<sup>341</sup>.

Pour Hegel, seule une telle conception devait être en mesure de surmonter les insuffisances du «spinozisme» schellingien et permettre ainsi de mener à bien le projet de l'idéalisme absolu et spéculatif. Selon cette conception, l'absolu ne sera plus au-delà de la conscience et du savoir phénoménal, mais il sera le savoir de soi dans le savoir de la conscience. Autrement dit, le savoir phénoménal ou la réflexion ne sera plus distincte du savoir absolu, mais elle sera le savoir progressif que l'absolu a de lui-même. Ce qui signifie aussi que le phénomène ou la manifestation — *die Erscheinung* — qui est pour la conscience ne sera plus séparée de l'essence, mais il sera conçu comme étant sa révélation progressive. Et ceci voudra également dire que la conscience du phénomène ne sera plus comprise comme étant opposée à la conscience du savoir absolu, mais elle sera envisagée comme cette conscience phénoménale qui s'élève progressivement à la conscience de ce savoir absolu.

Toutefois, en adoptant le point de vue kantien et fichtéen de la conscience et de la réflexion, Hegel ne visera pas seulement à doter la philosophie de Schelling d'une «critique» ou d'une «propédeutique» qui lui aurait manquée. En réalité — et comme on peut sans doute déjà s'en apercevoir —, l'analyse de la conscience et de son savoir phénoménal qui sera exposée dans la *Phénoménologie de l'esprit* différera également de celles qui avaient été proposées par Kant et Fichte. En effet, chez Kant, la critique de la connaissance était d'abord et avant tout une analyse qui avait pour objectif de mettre à jour les conditions de possibilité de la conscience commune et de la conscience scientifique. Cette critique n'était pas celle de la conscience commune elle-même, mais elle était effectuée par la réflexion du philosophe. Ainsi, la réflexion philosophique s'employait à démontrer que l'entendement phénoménal, qui est opposé aux objets et à la nature en général, trouvait la condition de possibilité de sa connaissance dans l'entendement transcendantal. C'était cet entendement conçu comme aperception ou

---

<sup>341</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 18; *PE*, I, p. 17.

comme unité originellement synthétique qui se révélait être le fondement de la possibilité de l'expérience et de la connaissance de l'entendement commun. Comme on le sait, la *Wissenschaftslehre* de Fichte et tout particulièrement sa première partie se proposait également d'accomplir, en des termes différents, bien sûr, une tâche semblable. Cependant, dans cette autre partie de la *Doctrine de la science* nommée «déduction de la représentation» et dans laquelle Fichte se proposait de retracer ce qu'il appelait «l'histoire pragmatique de l'esprit humain», il ne s'agissait plus d'étudier la conscience commune du point de vue de la réflexion philosophique, mais plutôt de conduire cette conscience commune du savoir phénoménal, du savoir sensible et immédiat à la conscience philosophique, au savoir de soi philosophique. En d'autres termes, si la première partie de la *Wissenschaftslehre* se déployait du point de vue de la réflexion philosophique, l'autre partie, quant à elle, présupposait certes cette réflexion philosophique, mais elle se développait essentiellement à partir du moi empirique lui-même, de la conscience commune qui réfléchit sur elle-même jusqu'à ce qu'elle atteigne la réflexion philosophique. Cette démarche fut également celle de Schelling dans son *Système de l'idéalisme transcendantal*. Partant de la présupposition de la réflexion philosophique, il s'était lui aussi employé à démontrer comment le moi empirique parvenait à s'élever jusqu'à la conscience de soi pour ensuite atteindre la réflexion philosophique proprement dite. Et comme l'ont fait remarquer plusieurs commentateurs, c'est aussi cette démarche qui constituera en quelque sorte le modèle pour cette tâche que Hegel assignera à la phénoménologie<sup>342</sup>.

Néanmoins, il reste qu'il y a une différence cruciale entre les démarches de Fichte et de Schelling et celle de la *Phénoménologie de l'esprit*. Tant la version fichtéenne de l'histoire pragmatique de l'esprit humain que l'histoire schellingienne de la formation de la conscience de soi présupposent la réflexion philosophique. Certes, toutes deux visent à rendre compte du parcours de la conscience commune jusqu'à la

<sup>342</sup> Pour une étude détaillée de la conception spécifiquement hégélienne de la phénoménologie, voir R. Bubner, «Problemggeschichte und Systematischer Sinn der Phänomenologie Hegels», in *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1974. Voir également, J. Hyppolite, *Structure et genèse de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 20-30. Et l'ouvrage de T. Pinkard qui soutient que la conception hégélienne de la phénoménologie s'inspire — en partie, du moins — de celle que Kant avait développée dans ses *Premiers principes métaphysiques de la science de la nature*. T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 203-204.

conscience philosophique. Mais en présupposant ainsi la réflexion philosophique, elles ne peuvent véritablement démontrer — du moins, selon Hegel — comment cette réflexion se développe et prend forme dans le cours même de l'expérience de la conscience, dans le cours de cet itinéraire qui conduit la conscience naturelle jusqu'au savoir philosophique. Or, c'est précisément cette démarche que Hegel se proposera d'entreprendre dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Il s'emploiera à considérer cette expérience de la conscience telle qu'elle se présente, telle qu'elle s'offre directement, et ce, sans qu'intervienne la réflexion, la pensée philosophique. Autrement dit, la *Phénoménologie de l'esprit* se proposera d'écrire une véritable histoire de la conscience, histoire qui consistera à relater et à décrire les étapes du parcours qui verra la conscience se transformer et passer progressivement du savoir empirique au savoir philosophique, de la certitude sensible au savoir absolu. Et pour ce faire, précisera-t-il, «nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous nos mesures, d'utiliser nos idées personnelles et nos pensées au cours de la recherche; c'est, au contraire, en les écartant que nous aboutirons à considérer la chose comme elle est en soi et pour soi-même»<sup>343</sup>.

Cela dit, nombre d'interprètes ont soutenu que l'idée d'un tel itinéraire, d'une telle histoire de la conscience avait certes été inspirée par les travaux de Fichte et de Schelling, mais qu'elle avait sûrement été aussi suggérée par les *Bildungsroman*, par les romans de «formation» ou de «culture». Hegel, on l'a dit, avait été fortement impressionné par sa lecture de l'*Émile* de Rousseau alors qu'il était encore étudiant au *Tübinger Stift*. Sans doute a-t-il vu dans cette œuvre, dans ce «traité» d'éducation qui relate le parcours d'un jeune garçon, de ses premières expériences jusqu'à l'âge adulte, un modèle pour cette histoire de la conscience qu'il entreprendra d'écrire dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Aussi fut-il assurément inspiré par des œuvres un peu plus récentes, notamment par le *Wilhelm Meister* de Goethe et par le *Heinrich von Ofterdingen* de Novalis. Dans chacun de ces romans, les héros croient tout d'abord que la vie qu'ils mènent est la meilleure. Wilhelm Meister est convaincu que la vie artistique et théâtrale constitue la meilleure forme de vie, alors que Heinrich von Ofterdingen croit plutôt que c'est la vie prosaïque, la vie bourgeoise et besogneuse qui

---

<sup>343</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 59; *PE*, I, p. 74.

est la plus appropriée. Tous les deux, cependant, traverseront une série d'épreuves, une série d'expériences qui les conduiront à abandonner progressivement leurs convictions premières. Dans leur parcours, ils découvriront peu à peu que ce qu'ils croyaient être la vérité s'avérait être, dans les faits, une illusion. En somme, ces deux héros seront amenés par leurs expériences respectives à remettre en question leurs convictions premières, à modifier le point de vue qui était le leur au départ et à changer leur façon de vivre.

À bien des égards, de tels parcours correspondent effectivement à celui qui sera exposé par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Certes, cet ouvrage ne se présentera pas comme une œuvre littéraire et romanesque, mais bien comme une étude scientifique, comme un travail philosophique et *wissenschaftlich*. Quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins que cet itinéraire de la conscience, que cette histoire de l'expérience de la conscience sera, elle aussi, une histoire ponctuée par l'illusion et par l'erreur. Tout comme le héros d'un *Bildungsroman*, la conscience fera l'expérience de ses propres illusions; elle en viendra à découvrir que ce qu'elle croyait savoir et qu'elle prenait pour la vérité n'était en fait qu'une illusion et un non-savoir. Et à l'instar de Wilhelm Meister ou de Heinrich von Ofterdingen, elle se verra forcée de revoir ses convictions premières et d'adopter une perspective nouvelle. Ce parcours, Hegel le décrira comme étant «le chemin du doute ou proprement comme le chemin du désespoir»<sup>344</sup>. Précisant son propos, il soutiendra que ce chemin est bien celui du désespoir — de la *Verzweiflung* — car, dans ce parcours, la conscience naturelle en viendra elle-même à faire l'expérience de la non-vérité de son savoir phénoménal. Une telle expérience, affirme-t-il, n'est pas seulement celle d'un doute — d'un *Zweifel* — qui viendrait en quelque sorte ébranler une certitude, une vérité supposée et qui, ensuite, disparaîtrait au profit du retour de la vérité. Ce doute, autrement dit, n'est pas uniquement un moyen ou encore un principe méthodologique qu'adopte la conscience afin de se libérer, pour ainsi dire, d'un seul coup de ses erreurs et de ses préjugés et qui lui permet par la suite de s'engager sur la voie de la vérité. Tout au contraire, le chemin de la *Verzweiflung* est ce parcours au cours duquel la conscience naturelle en vient peu à

---

<sup>344</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 56; *PE*, I, p. 69.

peu à douter de ce qu'elle considérait antérieurement comme étant la vérité. Il est ce chemin qui l'amène à constater que son savoir initial, qu'elle croyait pourtant authentique et réel, est, en fait, un savoir non réel.

Ceci signifie donc, poursuit Hegel, que le résultat de ce parcours est bel et bien négatif. Au cours de son itinéraire, la conscience en viendra à perdre son savoir; elle en viendra à nier cette vérité qui, au départ, était la sienne et qui, pour elle, avait une valeur absolue. Ce résultat, Hegel le qualifiera de «scepticisme accompli» ou de «scepticisme venu à maturité» (*ein sich vollbringende Skeptizismus*)<sup>345</sup>. En d'autres mots, il semblerait que ce parcours effectué par la conscience aboutisse à quelque chose de purement et d'absolument négatif. Mais, un tel résultat, soutient-il, n'est négatif que pour la conscience naturelle. C'est uniquement la conscience commune qui perçoit ainsi son erreur et qui conçoit la non-vérité de son savoir initial comme une expérience exclusivement négative. Aussi affirmera-t-il que «la présentation de la conscience non vraie dans sa non-vérité n'est pas un mouvement seulement négatif comme elle est selon la manière de voir unilatérale de la conscience naturelle»<sup>346</sup>. En réalité, ce résultat négatif n'est pas qu'un non-savoir, qu'un pur néant; il n'est pas qu'une pure négation, mais plutôt une «négation déterminée», une *bestimmte Negation*, c'est-à-dire une négation qui est aussi et en même temps une affirmation. Et pour le philosophe ou pour le phénoménologue — ou encore «pour nous», *für uns*, comme le dira Hegel —, cette négation à laquelle aboutit la conscience naturelle n'est rien d'autre que la condition qui ouvre la possibilité pour qu'une nouvelle vérité apparaisse. Autrement dit, pour le philosophe qui étudie la conscience commune, cette expérience négative contient en elle-même l'affirmation d'un nouveau savoir.

Ainsi, en faisant cette expérience, la conscience naturelle, précise Hegel, en vient à découvrir que son savoir initial ne correspond pas à l'objet qu'elle croyait connaître. Face à cette disparité, face à cette inadéquation entre son savoir et l'objet, elle sera donc amenée à revoir et à réviser les «concepts» qu'elle avait jusqu'alors utilisés pour

<sup>345</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 56; *PE*, I, p. 69.

<sup>346</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 57; *PE*, I, p. 70.

appréhender cet objet. Elle sera conduite à réexaminer «l'unité de mesure» — le *Masstab* — à partir de laquelle elle s'était employée à connaître cet objet qu'elle considérait comme étant l'en soi, la matière, l'essence ou encore la vérité. Or, au cours de cette expérience, au cours de ce processus, la conscience découvrira que ces deux moments, que le concept et l'objet, que la mesure et la matière ne sont pas séparés et distincts, mais qu'ils sont plutôt deux moments qui lui appartiennent, qu'ils sont deux moments inhérents à la conscience elle-même. En d'autres termes, la conscience, soutient-il, en viendra à voir que ce qu'elle croyait être l'en soi ou l'essence n'est pas en soi, mais qu'il est en soi seulement pour elle. Elle découvrira, en somme, que cet en-soi est en fait un être-pour-elle et que c'est bien cet être-pour-elle qui est l'essence ou la vérité. Et pour Hegel, cette expérience qui amènera la conscience à modifier son savoir aura nécessairement pour conséquence de faire apparaître un nouvel objet. Aussi est-ce précisément cette expérience qu'il désignera sous le terme de dialectique: «ce mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit, est proprement ce qu'on nomme expérience»<sup>347</sup>.

Pour Hegel, c'est bien évidemment ce processus, ce mouvement dialectique qui régit le développement et la formation de la conscience. À ses yeux, c'est ce mouvement par lequel la conscience en vient à progressivement comprendre qu'elle est elle-même l'essence ou l'en soi qui gouverne ce qu'il appelle la succession des figures de la conscience. Chacune de ces figures est en quelque sorte un moment dans ce cheminement, dans ce parcours que suit la conscience et au cours duquel elle en vient à réaliser que ce n'est pas l'objet qui constitue l'essence ou la vérité, mais bien elle-même. Et c'est ce parcours que Hegel présentera et décrira dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

<sup>347</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 60; *PE*, I, p. 75. Dans un ouvrage consacré aux écrits philosophiques de la période de Iéna, Gilbert Gérard s'est employé à retracer les grandes étapes qui ont conduit à l'élaboration de la «méthode» dite dialectique. Selon lui, Hegel parvient à définir les principaux éléments de cette méthode dans son écrit sur la *Logique et la métaphysique de 1804/1805 (Jenaer Systementwurf II)*. Bien sûr, c'est également à partir de ce moment que les concepts de «négation déterminée», de *Bestimmte Negation*, de «dépassement», d'*Aufhebung*, concepts qui sont étroitement liés à cette «méthode» dialectique, acquerront leur sens définitif. Voir, G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Faculté universitaire Saint-Louis, 1982, pp. 317-438. Dans sa biographie de Hegel, Karl Rosenkranz soutient la même thèse. Voir K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegel Lebens*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998. [1844], pp. 201-215.



Il s'emploiera à montrer comment la conscience en vient à se libérer progressivement de cette erreur ou de cette illusion qui consiste à croire que c'est l'objet qui est le vrai. Cet itinéraire la conduira peu à peu jusqu'au point où l'objet correspondra parfaitement au concept, où le phénomène se révélera être égal à l'essence et où, par conséquent, son savoir en viendra, finalement, à coïncider avec la science authentique, avec le savoir absolu lui-même. Tels sont les termes par lesquels il résume ce cheminement qui n'est pour lui nul autre que l'histoire détaillée de la formation de la conscience et qu'il se propose d'exposer dans la *Phénoménologie de l'esprit*:

Cette présentation peut être considérée comme le chemin de la conscience qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir ou comme le chemin de l'âme parcourant ainsi la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa propre nature; elle les parcourt pour se purifier à l'esprit quand, à travers la complète expérience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même<sup>348</sup>.

Par ailleurs, la plupart des commentateurs ont noté que, dans le cours de son exposition, Hegel en viendra à décrire cette succession des figures de la conscience en évoquant des thèmes et des motifs qui relèvent plutôt de l'histoire, voire même de la philosophie de l'histoire. À juste titre, ils ont fait remarquer que la deuxième moitié de la *Phénoménologie de l'esprit* développait son propos dans un cadre historique qui débordait largement celui d'une analyse transcendantale de type kantien ou fichtéen portant sur les conditions de possibilité de la connaissance et de l'expérience en général. Certes, tous ont bien vu et souligné que ces considérations historiques étaient déjà présentes dans les premières sections de l'ouvrage, notamment dans cette partie du chapitre sur la conscience de soi intitulée «la liberté de la conscience de soi» et dans laquelle Hegel se référait explicitement au stoïcisme, au scepticisme antique et à ce qu'il appelait «la conscience malheureuse». Toutefois, il n'en demeure pas moins que, dans les parties subséquentes, ces références historiques acquerront une importance accrue et elles joueront un tout autre rôle dans l'argumentation de Hegel. En effet, si dans le chapitre sur la conscience de soi ces références servaient essentiellement d'exemples et avaient pour fonction d'illustrer son propos sur une figure particulière de la conscience,

---

<sup>348</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 56; *PE*, I, p. 69.

en revanche, dans les parties qui suivront, notamment dans les chapitres portant sur «La raison», sur «L'esprit» et sur «La religion», elles occuperont plutôt une place déterminante dans le développement de son argument. En fait, à partir de ces chapitres, et ce, jusqu'à celui qui viendra clore l'ouvrage et qui sera consacré au savoir absolu — au *absolutes Wissen* — toute l'argumentation de Hegel se déploiera dans un tel cadre historico-philosophique.

Or, certains interprètes estimeront que ces considérations historiques s'intègrent plutôt mal au propos central de la *Phénoménologie de l'esprit*, propos qui, selon son introduction, du moins, devait bel et bien porter sur «l'expérience de la conscience», sur les conditions qui sont au fondement de la possibilité de l'expérience de la conscience. À leurs yeux, il était évident que ces développements ne faisaient pas partie du plan initial de l'ouvrage et qu'ils avaient dû être rajoutés en cours de rédaction. Tout portait donc à croire que Hegel avait peu à peu bifurqué de son intention première et qu'il avait été entraîné sur une autre voie. Et d'après eux, ce changement de direction était à la source d'un certain nombre de problèmes, de difficultés et d'équivocités qui, depuis la publication de la *Phénoménologie de l'esprit*, avaient été maintes fois soulignés. De fait, un tel changement de parcours soulevait, bien évidemment, le problème de l'unité de l'ouvrage: la question se posait effectivement de savoir ce qu'il en était de l'unité de ce travail qui était consacré à la «théorie de la connaissance», à la science de l'expérience de la conscience, mais qui, en même temps, contenait d'importants développements qui, eux, ressortissaient plutôt à la philosophie de l'histoire. Ainsi, pour Rudolf Haym, la *Phénoménologie de l'esprit* s'apparentait en quelque sorte à un «palimpseste». Son introduction, disait-il dans *Hegel und seine Zeit*, annonce une étude sur la conscience qui se propose de fournir une preuve transcendantale du savoir absolu, mais, dès qu'est franchi le seuil du chapitre sur la conscience de soi, il est davantage question d'histoire et sa conclusion affirme plutôt avoir donné une preuve historique de ce savoir absolu. De plus, il ne faisait aucun doute à ses yeux que cette ambiguïté était à l'origine de plusieurs lacunes et insuffisances qui, selon lui, apparaissaient dans chacun de ces deux «volets» de l'ouvrage. La phénoménologie, soutenait-il, «est une

psychologie transcendantale où l'histoire a mis la confusion et le désordre et une histoire disloquée par la psychologie transcendantale»<sup>349</sup>.

Certes il paraît difficile de nier la présence d'une telle ambiguïté dans le déroulement de cet ouvrage. La *Phénoménologie de l'esprit* témoigne effectivement d'une certaine ambivalence, d'une certaine tension entre, d'une part, l'énonciation de ses intentions premières dans l'introduction et le développement de ses premiers chapitres et, d'autre part, les résultats auxquels elle aboutit dans sa conclusion et dans sa longue préface qui fut rédigée une fois l'ouvrage terminé. En ce sens, il est donc tout à fait approprié de la comparer à un palimpseste<sup>350</sup>. Cependant, il nous semble pas que ce constat nous oblige à adhérer au jugement que porte Haym et qui l'amène à soutenir que la *Phénoménologie de l'esprit* est un ouvrage disparate qui souffre d'un manque complet d'unité. Cette thèse nous paraît difficilement justifiable, car au-delà de cette disparité apparente, il y a — du moins, nous semble-t-il — un lien qui unit «la science de l'expérience de la conscience» — cette partie que Haym désignait sous le nom de «psychologie transcendantale» — à l'ensemble des considérations historiques qui, pour l'essentiel, sont exposées dans la deuxième moitié de l'ouvrage. Et ce lien, estimons-nous, est bel et bien établi par ces concepts clés, ces concepts centraux de la

<sup>349</sup> R. Haym, *Hegel und seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Wert der Hegelschen Philosophie*, Berlin, 1857, p. 243. Par ailleurs, plusieurs années plus tard, soit en 1934, Theodor Haering proposa une interprétation différente de cette thèse selon laquelle la *Phénoménologie de l'esprit* est un palimpseste. Plus sympathique que Haym aux intentions de cet ouvrage, il soutint que la *Phénoménologie de l'esprit* n'avait pas été rédigée selon un plan soigneusement détaillé, mais qu'elle avait été écrite très rapidement sous la pression de circonstances tant intérieures qu'extérieures. Aussi était-ce pour cette raison, selon lui, qu'elle paraissait souffrir d'un manque d'unité. Voir T. Haering, «Die Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes», in *Verhandlungen des dritten Hegelkongress*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934, pp. 118-138. Dans son *Zur Deutung des Phänomenologie des Geistes*, Otto Pöggeler reprendra l'ensemble de cette histoire de la réception de la *Phénoménologie de l'esprit* et il tentera de démontrer que cet ouvrage possède bel et bien une unité et ce, en dépit de ses tensions, de ses ambiguïtés et de ses ruptures. Voir O. Pöggeler, «Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes», in *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Albert Verlag, 1973. À ce propos, voir également, J. Hyppolite, *Structure et genèse de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 54-62. Aussi, R. Pippin, «You can't Get There from Here: Transition Problems in Hegel's Phenomenology of Spirit», in *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 52-85.

<sup>350</sup> D'ailleurs Hegel lui-même semblera pour ainsi dire se rendre à une telle thèse, car lorsqu'il reformulera le propos de sa *Phénoménologie de l'esprit* dans la *Propédeutique philosophique* et dans l'*Encyclopédie*, il omettra l'ensemble des considérations historiques pour ne reprendre que le contenu des premiers chapitres portant sur la conscience, la conscience de soi et la raison, contenu qui correspond à ce que Haym désignait sous le terme de psychologie transcendantale. À ce propos, voir J. Hyppolite, *Structure et genèse de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 62-68.

*Phénoménologie de l'esprit* que sont ceux de la «reconnaissance» — de l'*Anerkennung* — et de l'esprit. Ce sont ces concepts, croyons-nous, qui lient ces «deux volets», qui assurent le passage entre ces «deux parties» de l'ouvrage et qui, à nos yeux, lui confèrent son unité en dépit de son apparente disparité.

Ces deux concepts, Hegel les exposera dans le cours du chapitre sur «la conscience de soi». C'est en effet à partir de ce chapitre que les concepts de reconnaissance et d'esprit prendront toute leur importance et qu'ils en viendront à jouer un rôle prépondérant dans le déroulement de la *Phénoménologie de l'esprit*. Bien évidemment, ceci n'est en rien accidentel puisque c'est précisément dans ce chapitre qu'apparaîtront, pour la première fois, ces motifs historico-philosophiques autour desquels se déploiera la suite de l'ouvrage. Ainsi, en ce qui a trait, tout d'abord, au concept de reconnaissance, Hegel, on le sait, le présente et le développe dans le cadre d'un propos qui porte sur «la domination et la servitude», sur cette figure de la conscience que les interprètes ont, depuis longtemps, pris l'habitude de désigner sous le terme de «dialectique du maître et de l'esclave». À n'en pas douter, cette dialectique — qui est l'un des passages les plus célèbres et les plus commentés de la *Phénoménologie de l'esprit* — constitue un point tournant dans l'argumentation de Hegel<sup>351</sup>. Elle est en quelque sorte un moment charnière dans ce parcours que suit la conscience naturelle et qui doit l'amener à remédier aux insuffisances de son savoir phénoménal et à s'élever progressivement jusqu'au savoir absolu. En fait, cette dialectique de la maîtrise et de la servitude, qui est exposée dans le chapitre sur la conscience de soi et qui s'articule autour du concept de reconnaissance, marque ce moment où l'étude hégélienne de la conscience va s'élargir à ce que l'on peut appeler l'intersubjectivité et la communauté humaine<sup>352</sup>.

<sup>351</sup> Comme on le sait, l'interprétation d'Alexandre Kojève, qui fit de cette dialectique de la maîtrise et de la servitude la figure clé de l'ensemble de la *Phénoménologie de l'esprit*, contribua énormément à cette célébrité. Voir A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947. Pour une interprétation récente de cette dialectique qui se situe dans la lignée de la lecture de Kojève, voir J. Bernstein, «From Self-Consciousness to Community: Act and Recognition in the Master-Slave Relationship», in *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1984, pp. 14-39.

<sup>352</sup> C'est au cours des quelques années qui précédèrent la publication de la *Phénoménologie de l'esprit* que Hegel élaborait son propre concept de reconnaissance, d'*Anerkennung*. Sans doute inspiré par Fichte qui, quelques années auparavant, avait développé ce concept dans le cadre de sa *Grundlage des Naturrechts*, il

Comme nous l'avons mentionné, la *Phénoménologie de l'esprit* ouvre son propos sur une analyse du savoir que croit posséder la conscience commune. Cette première figure du savoir, Hegel la nomme «la certitude sensible», puisque la conscience naturelle croit qu'elle saisit, qu'elle appréhende directement et immédiatement l'objet qu'elle vise et qui se trouve devant elle. Elle a la certitude qu'elle possède et qu'elle connaît cet objet tel qu'il est en lui-même, tel qu'il est dans son essence et dans la totalité de ses déterminations. Cette connaissance, affirme-t-il, «apparaît en outre comme la plus vraie; car elle n'a encore rien écarté de l'objet, mais l'a devant soi dans toute sa plénitude»<sup>353</sup>. Or — et c'est, bien sûr, ce que Hegel va s'employer à démontrer dans l'ensemble de ce premier chapitre portant sur «la conscience» — ce savoir ne correspond aucunement à celui qu'il croit être. Dans ce chapitre inaugural, en effet, il va tenter de montrer que ce savoir n'a rien d'une saisie immédiate et directe de l'objet visé, mais qu'il est plutôt un savoir médiatisé, qu'il présuppose, en réalité, un certain nombre de médiations. Autrement dit, dans ce premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel s'emploiera à faire voir comment la conscience en vient progressivement à se rendre compte que l'objet qui se présente à elle n'est pas tel qu'il est en lui-même, mais qu'il est un objet pour elle, qu'il est médiatisé par la conscience. Il montrera également que la conscience en vient peu à peu à découvrir que le savoir qu'elle croit avoir de son objet est, lui aussi, médiatisé, qu'il est un savoir qui est, en même temps, un savoir d'elle-même, un savoir qui dépend nécessairement de la conscience ou, en d'autres mots, qu'il est un savoir qui a le fondement de sa possibilité dans la conscience elle-même, et non dans l'objet. Et à la fin de ce parcours, Hegel estimera avoir démontré que la conscience

---

fit de l'*Anerkennung* un des concepts centraux autour duquel s'articulait sa théorie éthique et politique dans sa *Realphilosophie* de 1805/1806. Nous reviendrons sur ce concept de reconnaissance dans la dernière section de ce chapitre. À propos de ce concept dans les travaux de Hegel qui précèdent la *Phénoménologie de l'esprit*, voir entre autres, H. S. Harris, «The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts», in *Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bonn, Bouvier, pp. 229-248, 1979. Robert W. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, State University of New York Press, 1992. Du même auteur, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997. Aussi, L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Albert Verlag, 1979. A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982. Et tout récemment, R. Pippin, «What is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer?», in *Der Begriff des Staates/The Concept of State, Zeitschriften Philosophie*, Bd. 2, 2004, Berlin, Walter de Gruyter, 2004, pp. 249-267.

<sup>353</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 63; *PE*, I, p. 81.

présuppose nécessairement la conscience de soi, que cette conscience de soi est la vérité de la conscience ou encore que la conscience de l'objet n'est possible que parce que la conscience a aussi et en même temps conscience d'elle-même.

Poursuivant son analyse, il s'attachera ensuite à rendre compte de cette nouvelle figure du savoir qui est maintenant apparue et qui prendra progressivement forme. Avec elle, affirme-t-il, nous entrons «dans la terre natale de la vérité»<sup>354</sup> car la conscience de soi sait désormais qu'elle est bien l'essence ou le vrai. Elle a découvert son indépendance, son autonomie — sa *Selbständigkeit* — face à l'objet, face à cet être-autre qui est maintenant pour elle le non-vrai, le négatif ou l'inessentiel. Ainsi, la conscience de soi, précise Hegel, se caractérise en ceci qu'elle est «la réflexion sortant du monde sensible et du monde perçu»<sup>355</sup>. Elle est ce mouvement par lequel la conscience retourne en elle-même à partir de l'être-autre de l'objet. Toutefois, en accomplissant un tel mouvement, la conscience de soi aboutit en quelque sorte à une situation dans laquelle elle est un pur être-pour-soi, un Moi abstrait opposé à cet être-autre, à cette totalité du monde sensible. En retournant ainsi en elle-même, la conscience de soi apparaît maintenant comme un pur Moi, comme un Moi=Moi séparé de ce tout et de cette unité que Hegel appelle maintenant la vie. Autrement dit, au terme de ce mouvement, la conscience de soi indépendante et *selbständig* se retrouve face à un objet qui est tout aussi indépendant qu'elle: «aussi indépendante donc est la conscience, aussi indépendant est en soi son objet»<sup>356</sup>. Cependant, il n'en reste pas moins que cet être-autre est bien la condition de la conscience de soi puisque c'est à partir de lui qu'elle s'est retournée en elle-même. En d'autres mots, la vie à laquelle s'oppose la conscience de soi est aussi et en même temps la condition de possibilité de son existence car sans cette totalité qu'est la vie la conscience ne pourrait s'élever jusqu'à la conscience d'elle-même. Mais ceci veut également dire que si la conscience veut se découvrir comme conscience de soi, si elle ne veut pas en rester au simple Moi=Moi, au Moi abstrait, mais bien véritablement se réaliser comme conscience de soi, alors elle doit nécessairement vouloir nier son objet, elle doit nécessairement vouloir supprimer son opposition avec la vie. Aussi est-

<sup>354</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 103; *PE*, I, p. 146.

<sup>355</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 104; *PE*, I, p. 146.

<sup>356</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 105; *PE*, I, p. 148.

ce la raison pour laquelle Hegel soutient que la conscience de soi est essentiellement désir (*Begierde*). La conscience de soi, affirme-t-il «est d'abord désir»<sup>357</sup> et le seul objet qui puisse lui permettre de se réaliser et de satisfaire son désir comme conscience de soi doit être un objet vivant. Bien évidemment, cet «objet» n'est pas n'importe quel autre vivant, mais bien une autre conscience de soi, un autre Moi qui est également conscient de lui-même: «la conscience de soi atteint sa satisfaction seulement dans une autre conscience de soi»<sup>358</sup>. Et c'est en ces termes qu'il ouvre le propos qu'il exposera dans le cours du chapitre portant sur la conscience de soi et qui le conduira à développer, dans le cadre de la «dialectique maître-esclave», son concept de reconnaissance, d'*Anerkennung*: «la conscience de soi — dit-il — est en soi et pour soi quand et parce qu'elle est en soi et pour soi pour une autre conscience de soi; c'est-à-dire qu'elle n'est qu'en tant qu'être reconnu»<sup>359</sup>.

En somme, si dans le chapitre inaugural de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel visait à démontrer que la conscience présupposait nécessairement la conscience de soi, dans le deuxième chapitre, il s'emploiera à faire voir que la conscience de soi présuppose, elle aussi, quelque chose d'autre, qu'elle est également médiatisée. Il n'y a de conscience de soi, soutiendra-t-il, que pour une autre conscience de soi. Ou pour reprendre les termes que nous venons de citer, il y a conscience de soi quand et parce que reconnue par une autre conscience de soi. Ceci signifie donc que la conscience de soi n'est pas, elle non plus, immédiate, mais qu'elle est plutôt le résultat d'un processus de médiation qui est celui de la reconnaissance réciproque et mutuelle des consciences. Or, si ce résultat est exact, il s'ensuit forcément que ni la conscience ni la conscience de soi ne peuvent être considérées comme premières et originaires. Elles sont donc, par conséquent, secondes et dérivées. En d'autres mots, si cela est exact, alors il s'ensuit nécessairement que toutes les philosophies modernes de la subjectivité et de la conscience, depuis Descartes jusqu'à Kant et Fichte, sont dérivées et secondes. Pour Hegel, l'ensemble de ces philosophies qui conçoivent et qui fondent leur théorie de l'expérience sur l'analyse des rapports entre un sujet et un objet, entre une conscience

<sup>357</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 105; *PE*, I, p. 148.

<sup>358</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 108; *PE*, I, p. 153.

<sup>359</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 109; *PE*, I, p. 155.

individuelle et le monde extérieur ou entre une *res cogitans* et une *res extensa* doivent être considérées comme telles. En fait, ce qui est véritablement premier et originaire c'est d'abord et avant tout ce que l'on peut appeler une communauté humaine, une communauté intersubjective ou ce que Hegel décrit comme étant «l'unité des diverses conscience de soi»<sup>360</sup>. C'est cette communauté qui est au fondement de la possibilité de la conscience, de la conscience de soi, de la connaissance de l'expérience en général. Elle est ce fondement qui conditionne et qui détermine l'ensemble de notre expérience, théorique et cognitive, mais aussi pratique et esthétique. En d'autres termes, elle forme l'horizon à partir duquel nous nous orientons dans le monde, à partir duquel nous comprenons, nous connaissons notre monde et y agissons. Et en ce sens, elle constitue cette «instance», ce «principe» législateur, cette «instance» transcendante dont Kant avait cherché à s'enquérir depuis sa *Critique de la raison pure* et à partir de laquelle il entendait mettre à jour les conditions de possibilité de l'expérience humaine.

C'est ce fondement, cet horizon que Hegel appelle l'esprit, *der Geist* et qu'il définit comme étant «la substance absolue» ou encore comme «un Moi qui est un Nous et un Nous qui est un Moi»<sup>361</sup>. Cela dit, il va de soi que ce fondement ne sera plus conçu comme un principe «transcendantal» au sens kantien et fichtéen du terme. En effet, ce fondement ne pourra plus être conçu comme un principe *a priori* et *ahistorique* car c'est une telle conception qui, pour Hegel, est à la source des abstractions et du formalisme des philosophies modernes de la subjectivité et de la conscience. À ses yeux, c'est cette conception qui a amené ces philosophies à définir les conditions de possibilité de l'expérience humaine en général à partir de ces oppositions entre *res cogitans* et *res extensa*, entre sujet et objet et entre une conscience individuelle et un monde extérieur. D'ailleurs — et c'est ce qu'il s'était déjà employé à démontrer dans sa *Differenzschrift*

<sup>360</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 108; *PE*, I, p. 154.

<sup>361</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 108; *PE*, I, p. 154. Dans son ouvrage sur les écrits philosophiques de la période de Iéna, Gilbert Gérard a tenté de démontrer que le concept proprement hégélien de l'esprit a commencé à prendre forme aux alentours de 1803/1804, dans sa première *Philosophie de l'esprit* (*Systementwurf I*). Dans ses écrits de jeunesse, notamment, bien sûr, dans *L'esprit du christianisme et son destin*, le concept d'esprit, de *Geist* s'inspirait plus ou moins du concept herderien de *Volksgeist*. À partir de 1803, il acquiert son sens spécifiquement hégélien et il deviendra, on le sait, le concept central de la philosophie de Hegel. C'est à ce moment que la philosophie hégélienne affirmera le primat de l'esprit sur la nature et se définira comme une philosophie de l'esprit. Voir, G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publication des facultés universitaires Saint-Louis, 1982, pp. 273-316.



et dans ses premiers textes philosophiques de Iéna — l'ensemble de ces oppositions conceptuelles présupposent une histoire; elles sont le résultat, le produit d'une histoire, de cette histoire qui nous a conduits, nous modernes, à concevoir ainsi les principes, les concepts qui déterminent la compréhension que nous avons de nous-mêmes, qui oriente notre compréhension du monde et notre agir dans ce monde. Conséquemment donc, ce fondement, ce «principe transcendantal» ou cette «instance» législatrice qui, selon Hegel, est celle de la communauté — de ce Moi qui est un Nous et de ce Nous qui est un Moi — et qu'il appelle *der Geist* sera conçue en termes historiques. Et ceci paraît tout à fait justifié puisque c'est bien l'histoire qui détermine une communauté humaine, qui détermine ce qu'elle est, ce qu'elle est devenue et comment elle en est venue à se comprendre elle-même de telle ou de telle façon, comment elle en est venue à concevoir les principes, les concepts et les normes qui sont les siens, qui la constituent et qui la définissent.

Aussi est-ce cette conception de l'histoire, cette conception de l'esprit comme histoire qui, — du moins, nous semble-t-il — détermine et qui oriente le parcours qui sera suivi par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Selon nous, c'est cette conception qui préside au déroulement de l'ensemble de cet ouvrage, qui gouverne le déploiement de son argumentation et qui lui confère son unité et ce, encore une fois, malgré son apparente disparité. Autrement dit, c'est cette conception de l'esprit comme histoire qui permet de comprendre pourquoi et comment l'argumentation de Hegel se développera en partant d'une analyse des conditions de possibilité de l'expérience de la conscience individuelle pour s'élargir progressivement à l'histoire, à l'histoire de l'esprit, à ces considérations que nous avons qualifiées plus haut d'historico-philosophiques. En fait, cette conception de l'esprit qui, comme on l'a dit, sera explicitée dans la deuxième moitié de l'ouvrage, apparaît dès le chapitre sur la conscience de soi: «pour nous — affirme-t-il — est déjà présent le concept d'esprit»<sup>362</sup>. Et il doit en être ainsi car la conscience de soi est une étape cruciale de ce processus au cours duquel la conscience en est venue peu à peu à découvrir qu'elle est l'essence, qu'elle est législatrice, qu'elle est littéralement autonome et libre. Or, pour Hegel, ce

<sup>362</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 108; *PE*, I, p. 154.

processus qui régit l'histoire menant la conscience naturelle à la conscience philosophique et au savoir absolu, est le même processus qui préside au développement de l'histoire de l'esprit, de l'histoire de la communauté des consciences de soi ou pour être plus précis de l'histoire du monde occidental. Cette histoire prend son véritable point de départ dans la Grèce ancienne et elle se poursuit à travers les différentes époques qui ont ponctué le développement du monde occidental jusqu'à l'époque moderne. À ses yeux, le moteur de cette longue histoire, le principe qui régit son déploiement n'est nul autre que celui qui va conduire ce monde, cette communauté occidentale à progressivement découvrir qu'elle est elle-même l'essence, qu'elle est elle-même législatrice, qu'elle est, en somme, autonome et libre. Ce sont les grandes étapes de cette histoire qu'il s'emploiera à retracer à décrire dans la deuxième moitié de la *Phénoménologie de l'esprit*. À chacune de ces étapes, depuis la Grèce ancienne en passant par l'Empire romain, la féodalité médiévale, le déploiement des monarchies européennes jusqu'à la Révolution française et la philosophie de son époque, Hegel tentera de faire voir à ses contemporains comment ce monde s'est développé et s'est transformé. Il tentera de leur montrer comment ces transformations, qui ont été le produit de sacrifices, de luttes, de déchirements et de conflits sanglants, avaient toutes pour but, pour fin ou pour *telos*, la découverte progressive de l'autonomie, de l'autodétermination et de la liberté. Bien évidemment, il s'efforcera également de leur démontrer pourquoi et comment le monde moderne — qui, à ses yeux, est l'aboutissement de cette histoire — est ce monde qui rend possible cette réconciliation à partir de laquelle devrait pouvoir finalement se réaliser et se concrétiser cette autonomie et cette liberté.

Par ailleurs, la question se pose maintenant de savoir ce qu'il en est plus spécifiquement de la tragédie, de la poésie tragique grecque dans le déroulement de la *Phénoménologie de l'esprit*. Comment Hegel envisagera-t-il désormais ce thème et quels seront les termes à partir desquels il entreprendra de rendre compte de cette tragédie grecque? Comme nous l'avons mentionné à la fin du chapitre précédent, ce thème de la tragédie apparaîtra à deux moments dans le cours de la *Phénoménologie de l'esprit*: il fera sa première apparition dans la partie qui ouvre le chapitre sur l'esprit et

qui est intitulée *Der Wahre Geist. Die Sittlichkeit*, «L'esprit vrai, l'ordre éthique»; et il sera abordé de nouveau dans le deuxième volet du chapitre sur la religion et qui porte sur ce que Hegel appelle *die Kunstreligion*, «la religion esthétique» ou «la religion de l'art». Cela dit, la perspective qu'adoptera maintenant Hegel et à partir de laquelle il développera son analyse de la tragédie ne sera plus celle qui avait orienté son propos dans *L'esprit du christianisme et son destin* et dans son *Naturrechtsaufsatz*. En effet — et comme nous l'avons également souligné —, dès les lendemains de la publication de ce dernier écrit, il estimera avoir finalement trouvé la conceptualité sur laquelle devait être fondé son système de philosophie spéculative. Il jugera être désormais en possession des principaux concepts lui permettant d'édifier et de compléter ce système philosophique dont le monde moderne, croyait-il, avait besoin. Et à partir de ce moment, Hegel, on l'a vu, sera bel et bien convaincu que le principe à partir duquel devait se développer ce système n'était ni celui de «l'intuition intellectuelle» comme le défendait son ami Schelling, ni celui de «l'être» comme il l'avait lui-même cru lorsqu'il fréquentait Hölderlin à Francfort, mais bien celui du sujet, de la subjectivité ou de l'individualité. Autrement dit, à partir de ce moment, Hegel est persuadé que ce système ne doit pas être fondé sur une conception de «l'unité» ou de la «totalité» dont le modèle avait, jusqu'à présent, été celui de la Grèce, de la belle totalité grecque, mais il doit plutôt se déployer à partir du sujet, de cette subjectivité qui est le principe même du monde moderne, le principe qui définit la spécificité de ce monde moderne. En somme, ce moment est celui où Hegel va prendre définitivement congé de ce modèle de la belle totalité hellénique dont il partageait l'admiration avec ses compagnons d'études Hölderlin et Schelling et qu'il avait appris à connaître, notamment, par les travaux de Winckelmann, de Lessing, de Goethe et de Schiller. Il ne s'agira plus désormais de concevoir les termes à partir desquels le monde moderne pourrait retrouver une unité et une totalité analogue à celle de la *polis* grecque, mais il s'agira plutôt de penser la possibilité d'une réconciliation et d'une réunification à partir de la modernité elle-même, à partir du principe constitutif de ce monde moderne et qui est celui du sujet, de la subjectivité ou de l'individualité. C'est cette perspective qui déterminera et qui orientera l'analyse hégélienne de la tragédie grecque dans la *Phénoménologie de l'esprit*<sup>363</sup>.

<sup>363</sup> À ce propos, voir D. Janicaud, *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975, pp. 87-111.

Ainsi, la première occurrence de ce thème, disions-nous, se trouve dans le chapitre qui porte sur l'esprit, dans ce chapitre, donc, qui inaugure la deuxième moitié de l'ouvrage et à partir duquel l'argumentation de Hegel va véritablement s'élargir à l'ensemble de ces considérations historico-philosophiques que nous venons d'évoquer brièvement. L'esprit, affirmait-il, dans le chapitre sur la conscience de soi, est la substance absolue qui accueille les diverses consciences de soi. Il est, disait-il, cette essence universelle, cette unité du «Moi qui est Nous et du Nous qui est un Moi». Dans les quelques pages introductives du chapitre consacré à l'esprit, il entreprendra maintenant d'explicitier cette idée en soutenant que cette essence universelle, cette substance absolue qui recueille la pluralité des consciences de soi singulières doit être comprise comme étant «la substance éthique», la *Sittliche Substanz*. Une telle substance, indique-t-il, n'est plus cet en-soi qui, pour la conscience, apparaissait comme quelque chose d'irréductiblement extérieur et étranger à elle-même. En tant qu'elle est esprit, cette essence universelle, précise Hegel, «a perdu toute signification d'un être-pour-soi séparé de ce monde, dépendant ou indépendant»<sup>364</sup>. Elle est désormais bel et bien réelle, vivante et effective. L'esprit, affirme-t-il, «est l'effectivité éthique», la *sittliche Wirklichkeit*. Il est, en d'autres mots, cette œuvre humaine, «cette œuvre universelle qui, grâce à l'opération (*das Tun*) de tous et de chacun s'engendre comme leur unité et leur égalité, car elle est l'être-pour-soi, le Soi, l'opération en acte»<sup>365</sup>. Poursuivant son propos, il soutiendra ensuite que cette œuvre universelle, que cette œuvre éthique vivante et effective n'est nulle autre que celle d'un peuple, d'une totalité populaire: «l'esprit est la vie éthique d'un peuple en tant qu'il est la vérité immédiate, — l'individu qui est un monde»<sup>366</sup>. Et ce monde, cette unité et cette totalité populaire, laissera-t-il entendre, s'est réalisée et s'est incarnée dans la polis grecque. Elle a trouvé son expression, sa concrétisation historique au sein de cette belle totalité qu'était la cité athénienne et c'est, bien sûr, cette cité qui sera l'objet de son analyse dans la première partie du chapitre portant sur l'esprit.

<sup>364</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 239; *PE*, II, p. 10.

<sup>365</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 239; *PE*, II, p. 10.

<sup>366</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 240; *PE*, II, p. 12.

Or — et c'est ce qu'il s'emploiera maintenant à démontrer — cette belle totalité éthique se révélera être traversée par un conflit profond et insoluble qui lui sera fatal. Sans doute apparaît-elle, à première vue, comme un tout unifié, comme une belle totalité harmonieuse. Mais, en réalité, elle est constituée de tensions, d'ambiguïtés et de contradictions qui seront tout simplement insurmontables et qui seront à l'origine de son éclatement et de sa dissolution. Et pour Hegel, c'est précisément cette conflictualité constitutive de la cité grecque qui a été exprimée dans les œuvres des poètes tragiques. Aussi est-ce la raison pour laquelle le propos qu'il exposera dans la première partie de ce chapitre consacré à l'esprit s'appuiera sur une analyse de la tragédie grecque, sur un examen de ce conflit qui a été mis en scène par les poètes tragiques grecs. Certes — et ceci a été noté par tous les interprètes —, cette analyse ne se présentera pas elle-même comme un commentaire de la tragédie grecque. D'ailleurs, elle ne se référera à aucune œuvre particulière du répertoire tragique et, en aucun moment emploiera-t-elle explicitement les termes de «tragédie», de «tragique» ou de «conflit tragique». Toutefois, il apparaît clairement et hors de tout doute que l'analyse qui ouvre ce chapitre sur l'esprit et qui vise à mettre à jour la conflictualité inhérente à la belle totalité éthique, à la *schöne Sittlichkeit*, doit être comprise comme une analyse de la tragédie grecque, comme une analyse se déployant à partir d'une œuvre tragique grecque. Et pour tous les commentateurs, la tragédie qui sert ici de modèle à Hegel n'est plus l'*Orestie* d'Eschyle — comme cela avait été le cas dans son *Naturrechtsaufsatz* —, mais plutôt l'*Antigone* de Sophocle<sup>367</sup>. À leurs yeux, cette tragédie constitue en quelque sorte ce document éthico-

<sup>367</sup> Certes, ceci ne veut pas dire que l'*Orestie* d'Eschyle est complètement absente de la lecture hégélienne de la tragédie dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Elle reste pour ainsi dire en arrière-fond de cette interprétation. Toutefois, c'est bien l'*Antigone* de Sophocle qui constitue le modèle à partir duquel Hegel développe son propos dans cette partie du chapitre portant sur la *Sittlichkeit*. Et à nos yeux, la raison en est que, dans ce chapitre, l'analyse de Hegel porte sur le conflit et sur l'éclatement de la polis grecque. Or, comme nous l'avons vu au chapitre précédent, Hegel interprétait l'*Orestie* d'Eschyle comme étant cette œuvre qui faisait apparaître les termes de la réunification, de la réconciliation entre l'humain et le divin, entre le particulier et l'universel, entre l'individualité et la cité. En contrepartie, Antigone, selon Hegel, expose, d'une part, un conflit qui est insoluble et, d'autre part, elle montre que l'enjeu de ce conflit est celui de l'émergence de l'individualité et de la singularité. À ce propos, voir, entre autres, J. Hyppolite, *Structure et genèse de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 323-353. J. Taminioux, *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être et l'action*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995, pp. 85-120. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 135-186. D. J. Schmidt, *On Germans & Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 89-121. R. Pietercil, «Antigone and Hegel», in *International Philosophical Quarterly*, no. 3, 1978, pp. 289-310. M. Donougho, «The Woman in White: On the Reception of Hegel's Antigone», in *The Owl of Minerva*, 21, 1, 1989, pp. 65-89. O.

politique à partir duquel Hegel va s'employer à faire apparaître et à expliciter les termes de ce conflit qui en viendra à faire éclater la *polis* grecque de l'intérieur. Ce conflit sera celui qui opposera ce qu'il appellera «la loi divine» à la «loi humaine»; il sera, en d'autres mots, ce conflit qui opposera la loi de la singularité et de la famille représentée par la figure d'Antigone à la loi de l'universalité et de la communauté défendue par Créon. Et pour Hegel, c'est ce conflit qui fera éclater la belle totalité substantielle de la polis athénienne et qui donnera naissance à «l'état de droit», à ce *Rechtszustand* qui trouvera le lieu de sa réalisation historique dans l'empire romain. C'est ce conflit que nous examinerons dans la prochaine section de ce chapitre de notre étude.

En ce qui concerne maintenant la deuxième occurrence de ce thème de la tragédie dans la *Phénoménologie de l'esprit*, elle se trouve dans le chapitre sur la religion, dans ce chapitre qui suit immédiatement celui qui portait sur l'esprit et qui précède celui qui viendra clore l'ouvrage et qui, lui, sera consacré au savoir absolu. Dans ce chapitre, Hegel se propose de raconter, de décrire ce que l'on peut appeler l'histoire de la conscience religieuse, c'est-à-dire l'histoire des différentes formes, des différentes façons par lesquelles les hommes, les humains se sont représentés le divin, l'infini ou l'absolu. Dans les quelque cent pages que contient cette partie sur la religion, il s'emploiera à rendre compte des principaux moments qui ont marqué le développement et la transformation de cette conscience religieuse, de cette représentation — de cette *Vorstellung* — de la divinité, de l'infinité et de l'absoluité<sup>368</sup>. Et à ses yeux, le parcours que suit cette histoire n'est nul autre que celui de la révélation progressive du divin et de l'absolu. Il est, en d'autres termes, cet itinéraire au cours

---

Pöggeler, «Hegel und die Griechische Tragödie», in *Hegel-Studien*, Beiheft 1, 1964, pp. 285-305. Pour une lecture qui met l'accent sur le rôle de l'Orestie d'Eschyle dans l'interprétation hégélienne de la tragédie, D. Bremer, «Hegel und Aischylos», in *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, *Hegel-Studien*, Beiheft, 27, herausgegeben von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, Bonn, Bouvier, 1986, pp. 225-244.

<sup>368</sup> Pour Hegel, la religion est le domaine de la *Vorstellung*, de la représentation. Ce n'est que la philosophie, le Concept ou le *Begriff* philosophique qui a le privilège d'être la véritable pensée réelle et effective de l'absolu. Cette distinction entre la religion et la philosophie, entre la *Vorstellung* et le *Begriff* est certes bel et bien présente dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais c'est dans le système de l'*Encyclopédie* qu'elle sera approfondie et qu'elle acquerra toute sa systématité. Dans ce système, la religion, la *Vorstellung* religieuse sera le deuxième moment de l'esprit absolu qui succèdera à l'art et qui sera dépassée par la philosophie. Nous reviendrons sur cette distinction au cours du prochain chapitre que nous consacrerons aux *Cours d'esthétique* que Hegel professera à l'Université de Berlin.

duquel l'esprit en viendra à se représenter lui-même comme l'unité du divin et de l'humain, de l'infini et du fini et de la transcendance et de l'immanence.

Ainsi, le premier moment de cette histoire est celui qu'il appelle «la religion naturelle» et il s'est réalisé, soutient-il, en «Orient» — en Inde, en Perse et en Égypte —, dans ce monde ou plutôt ces mondes orientaux qui précèdent la naissance et la constitution du monde hellénique<sup>369</sup>. Hegel qualifie de naturelles ces formes de représentation du divin car elles ont ceci en commun qu'elles divinisent des «forces», des «puissances» de la nature. La religion naturelle se représente l'essence divine sous la forme «d'objets» naturels tels que la lumière, les plantes ou les animaux. Peu à peu, toutefois, cet esprit en viendra à se détacher de cette immédiateté naturelle et il se transformera en artisan. Il deviendra cet artisan qui fabriquera des statues, qui bâtira des pyramides, des obélisques et autres constructions qui seront l'expression, la représentation symbolique des puissances divines naturelles. Mais, ce n'est qu'en Grèce, soutient Hegel, que l'esprit s'élèvera véritablement au-dessus de cette immédiateté naturelle. L'esprit des hellènes ne sera plus celui des peuplades orientales égarées et enfoncées dans la vie naturelle, mais il sera l'esprit substantiel d'une cité humaine. De plus, leur religion ne sera plus celle de l'artisan oriental qui se représente le divin comme une multiplicité de forces naturelles infiniment puissantes. La religion des Grecs sera plutôt celle de l'artiste qui, par ses œuvres d'art, se représentera la divinité comme sa propre œuvre, comme sa propre substance, comme la substance de son monde et de sa cité<sup>370</sup>. Aussi est-ce la raison pour laquelle les œuvres des hellènes — architecturales, sculpturales, plastiques, poétiques et théâtrales — par lesquelles ils se représenteront les différentes figures de la divinité auront une dimension et une forme

<sup>369</sup> Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la philosophie hégélienne de la religion ne s'est pas encore véritablement étendue aux religions orientales. Elle les conçoit et les subsume un peu indistinctement sous le concept de religion naturelle. Ce n'est que dans ses *Vorlesungen über die Philosophie der Religion* que Hegel approfondira son étude de ces religions et qu'il s'intéressera notamment au bouddhisme et à l'hindouisme.

<sup>370</sup> Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel considère l'art comme un moment de la religion. Ce n'est que dans le système de l'*Encyclopédie* qu'il les distinguera et qu'il fera de l'art le lieu exclusif de «l'intuition», de la «manifestation sensible» de l'esprit absolu. Nous reviendrons plus en détails, dans le prochain chapitre sur cette distinction entre l'art — comme manifestation sensible de l'absolu —, de la religion — comme représentation, *Vorstellung* de l'absolu — et de la philosophie — comme *Begriff*, comme expression conceptuelle et spéculative de cet absolu.

humaines. Toutefois, si cette religion de l'art a bel et bien humanisé l'essence ou la substance divine, si elle a donné une forme et une dimension humaines à la divinité, il n'en demeure pas moins, selon Hegel, qu'elle a occulté un aspect fondamental de cette humanité. Cet aspect est, bien sûr, celui de la subjectivité et ce sera, soutiendra-t-il, la religion chrétienne — la religion révélée, *die offenbare Religion* — qui le révélera et qui en fera véritablement son essence. À ses yeux, le christianisme est cette religion qui représentera la divinité, l'infini, l'absolu ou Dieu comme sujet. Elle est cette religion qui, par la révélation du Christ — par la naissance, la mort et la résurrection de la figure de Jésus —, en viendra se représenter l'absolu, l'unité du divin et de l'humain, non plus comme substance, mais bien comme sujet<sup>371</sup>. Et pour Hegel, c'est le contenu de cette *Vorstellung*, de cette représentation religieuse de l'absolu qui sera repris par le «Concept» — par le *Begriff* —, par le Concept philosophique et dont la tâche consistera à réaliser ce qu'il appellera le savoir absolu, l'*absolute Wissen*. Ce savoir — qui sera l'objet du dernier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit* — ne sera plus seulement la représentation de l'absolu comme sujet, mais bien sa réalisation effective et réelle.

Bien évidemment, c'est au moment où il s'attachera à rendre compte de la religion de l'art, de la *Kunstreligion* que Hegel s'intéressera de nouveau à la tragédie grecque. Cette fois-ci, son analyse portera explicitement sur la tragédie, sur cet art qui a été représenté sur la scène du théâtre athénien. Certes, elle ne s'appuiera — ici aussi — sur aucune œuvre particulière du corpus tragique, mais il n'en reste pas moins qu'elle se déploiera à partir de la tragédie elle-même, à partir des différents éléments par lesquels les poètes tragiques ont élaboré leurs œuvres. Cela dit, l'analyse qui sera ici proposée par Hegel ne s'articulera pas autour du conflit éthico-politique qui, selon lui, fut à l'origine de l'éclatement de la *polis* grecque et qui avait été l'objet principal de son propos dans le chapitre sur l'esprit. Dans ce chapitre sur la religion, il visera plutôt à

---

<sup>371</sup> Comme on peut le constater, la *Phénoménologie de l'esprit* développe une conception de la religion chrétienne qui diffère passablement de celle de ses écrits de jeunesse. Il est aisé de voir, en effet, que son appréciation du christianisme est nettement plus «positive» que celle qu'il avait présentée dans ses premiers travaux, notamment dans *L'esprit du christianisme et son destin*. En fait, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est la philosophie de l'histoire de Hegel qui est en train de se mettre en place. Et c'est sur le fond de cette philosophie spéculative de l'histoire qu'il en viendra à concevoir le christianisme comme étant la forme la plus haute, le point d'aboutissement de la *Vorstellung* de l'esprit absolu, *Vorstellung* qui, comme nous l'avons dit à la note 368, devra être dépassée par le *Begriff* philosophique.



expliciter les termes par lesquels la tragédie, les œuvres tragiques ont représenté l'essence ou la substance divine. Il s'emploiera à rendre compte des différents éléments en vertu desquels ces œuvres ont représenté les rapports entre le divin et l'humain, entre les hommes et les dieux. Ainsi, son analyse portera notamment sur le langage, sur le statut et la spécificité du langage dans la représentation tragique. Ce langage, indique-t-il, ne sera plus celui de la narration, comme dans l'épopée, mais bien celui de l'agir humain. Il sera, en d'autres mots, ce langage «performatif» des humains réels et effectifs qui parlent et qui agissent. Son examen portera également sur le rôle et la fonction qu'occupe le chœur sur la scène tragique. À ses yeux, le chœur est le représentant «du commun peuple»<sup>372</sup>, il est l'expression de la substance populaire qui assiste au conflit des puissances éthiques et substantielles; il est le spectateur impuissant de ce combat qui conduira le héros à son terrible destin. De plus, cette analyse accordera, bien sûr, une attention particulière au héros tragique lui-même, à cette individualité humaine qui parle, qui agit, qui révèle ses faiblesses et qui est en proie à ce destin qui lui sera fatal. Et dans l'ensemble, l'analyse que présentera Hegel s'efforcera de démontrer que la tragédie est ce moment dans le développement de la religion de l'art qui marque l'émergence de l'individualité humaine proprement dite. L'art tragique, soutiendra-t-il, est ce moment dans le processus d'humanisation des dieux où l'individualité humaine en viendra à se savoir comme Soi effectif et universel. Ce processus, affirmera Hegel, trouvera, toutefois, son aboutissement et son accomplissement dans la comédie, dans cette forme d'art qui succédera à la tragédie. Il se réalisera dans cet art comique où les puissances divines se révéleront inessentiels et où le héros laissera tomber son masque, où il cessera d'être un héros et deviendra un homme ordinaire, un homme parmi les hommes. C'est cette analyse qui sera l'objet de notre propos dans le troisième volet de ce chapitre de notre étude.

Cela étant, ce chapitre sur la religion, on l'a dit, se terminera sur une analyse de la *offenbare Religion* et la *Phénoménologie de l'esprit* s'achèvera sur un court chapitre consacré au savoir absolu, à l'*absolutes Wissen*. Bien sûr, nombre de commentateurs se sont interrogés sur cette fin de parcours. Ils se sont questionnés sur le rôle et sur le statut

---

<sup>372</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 392-393; *PE*, II, p. 247.

que la *Phénoménologie de l'esprit* semblait vouloir donner à la religion. Plusieurs ont fait remarquer que dans cet ouvrage, la religion semblait acquérir un statut particulier qui différait non seulement de celui que Hegel lui accordait dans ses écrits philosophiques précédents, mais aussi de celui qu'il lui assignera dans ses travaux postérieurs. D'ailleurs à ce propos, certains ont tenté de démontrer que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la religion prenait la place qu'occupait la politique et l'État dans ses écrits antérieurs — notamment dans son *Naturrechtsaufsatz*, dans son *System der Sittlichkeit* et dans sa *Realphilosophie* de 1805/1806 — et dans ses travaux ultérieurs, comme dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et dans les *Principes de la philosophie du droit*. Autrement dit, pour certains commentateurs, la *Phénoménologie de l'esprit* semblait marquer une rupture tant avec les travaux qui la précèdent qu'avec ceux qui lui succéderont. Contrairement à ces travaux qui s'employaient à définir les termes d'une théorie de l'état et de la communauté politique, la *Phénoménologie de l'esprit* semble plutôt culminer dans une théorie de la communauté religieuse, de la cité divine. En somme, il semblerait que, dans cet ouvrage, la communauté religieuse, la cité divine viennent littéralement prendre la place de la cité humaine, de la communauté politique et ce, à tel point que Franz Rosenzweig se sentira autorisé à soutenir, dans son ouvrage *Hegel und der Staat*, que «jamais antérieurement ou ultérieurement, Hegel ne s'est autant éloigné de l'étatisation de l'élément éthique que [dans la *Phénoménologie de l'esprit*]<sup>373</sup>.

Or, il ne nous semble pas que cette interprétation soit la plus juste. Certes, la *Phénoménologie de l'esprit* — contrairement au *Système de la vie éthique*, à l'article sur le droit naturel, à la *Realphilosophie* de 1805/1806, à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et aux *Principes de la philosophie du droit* — n'expose pas une théorie de l'État et du pouvoir politique. De même, elle ne développe pas, non plus, une théorie complète et détaillée des autres institutions, des autres formes institutionnelles — familiales, sociales, culturelles, religieuses et économiques — dans lesquelles s'incarne l'être-ensemble, la vie en commun des hommes. Toutefois, ceci ne signifie aucunement qu'il n'y ait pas dans cet ouvrage une «éthique» et une «politique», une théorie de l'agir

<sup>373</sup> F. Rosenzweig, *Hegel et l'État*, tr. fr., Paris, P. U. F., coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1991, p. 210.

éthique et politique. Bien évidemment, la *Phénoménologie de l'esprit* ne contient pas un chapitre ou une partie qui porterait exclusivement sur cette éthique et sur cette politique. Dans cet ouvrage, cette théorie se développe bel et bien dans le cadre d'une analyse phénoménologique des différentes figures historiques de l'esprit agissant. Elle se présente donc comme étant cette théorie de l'éthique et de la politique qui découle nécessairement des figures antérieures de l'esprit agissant et qui vient résoudre leurs contradictions et leurs insuffisances. Aussi est-ce pour cette raison que cette éthique et cette politique se retrouvent essentiellement dans les dernières parties du chapitre sur l'esprit et dans les derniers développements du chapitre consacré à la religion.

Cela dit, il ne nous semble pas, non plus, que cette théorie de l'éthique et de la politique soit celle qui, ayant pour ainsi dire enregistré l'échec de la Révolution française, ramènerait le citoyen au sujet religieux, absorberait la communauté éthique et politique dans la communauté religieuse et qui concevrait ainsi la constitution et l'organisation de la cité humaine comme étant l'expression et la réalisation de la loi divine amenée au Concept par la philosophie spéculative<sup>374</sup>. À nos yeux, la *Phénoménologie de l'esprit* propose une théorie de l'agir et de l'interaction des hommes qui est bel et bien forgée et élaborée à même la finitude humaine. De plus, cette théorie contient certes des éléments qui se rattachent au christianisme — tels que ceux de la confession et du pardon des fautes —, mais il n'en demeure pas moins qu'elle en recèle

---

<sup>374</sup> Comme on le sait, Hegel développera, dans le cours du chapitre sur l'esprit, une analyse et une critique de la Révolution française. Pour certains commentateurs, cette analyse doit être interprétée comme une condamnation de cette révolution, condamnation qui tranche avec l'enthousiasme que le jeune Hegel avait manifesté envers cet événement. Pour une telle interprétation, voir notamment, G. Gérard, *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publication des facultés universitaires Saint-Louis, p. 161. Jacques Taminiaux défend également une telle thèse dans la présentation à sa traduction du *System der Sittlichkeit*. Voir, G. W. F. Hegel, *Système de la vie éthique*, Paris, Payot, 1976. Or, cette thèse ne nous paraît pas exacte. Selon nous, cette analyse de Hegel, qui vise à rendre compte de l'échec de la Révolution française, n'implique aucunement qu'il condamne maintenant cet événement qui l'avait quelques années auparavant tant enthousiasmé. Qu'il analyse les causes de son échec ne veut pas dire qu'il ait changé son point de vue sur l'importance de cet événement. D'ailleurs, si l'on examine le propos qu'il consacra à cette révolution dans ses *Cours sur la philosophie de l'histoire*, rien n'indique qu'il aura modifié son appréciation envers cet événement qui, à ses yeux, fut l'un des plus significatifs de l'histoire du monde occidental. Tant pour le jeune Hegel que pour celui de la maturité — la Révolution française était cet événement politique grandiose qui ouvrait la possibilité pour que le monde moderne puisse réaliser ses aspirations à l'autonomie et à la liberté. À cet égard donc, il nous semble que la thèse de Joachim Ritter selon laquelle Hegel a toujours approuvé la Révolution française soit beaucoup plus juste. Voir J. Ritter, *Hegel et la Révolution française suivi de Personne et propriété selon Hegel*, tr. fr., Paris, Beauchesne, 1970.

d'autres qui appartiennent plutôt à la tragédie, à la conception tragique de l'action et de l'interaction humaine. En d'autres mots, il est sans doute vrai de dire que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel considérera la tragédie comme appartenant à une époque révolue. Toutefois, il n'en reste pas moins que, dans ce même ouvrage, il présentera une éthique et politique qui, en partie du moins, seront pensées et conçues à partir de la tragédie grecque, à partir du contenu de cette tragédie qui a jadis été représentée sur la scène du théâtre antique. Car à ses yeux, cette conception de l'action et de l'interaction des hommes qui a été exposée dans les œuvres des poètes tragiques contient des éléments qui, une fois, réinterprétés, redéfinis et reformulés peuvent contribuer à l'élaboration d'une autre éthique et d'une autre politique. Une telle éthique et une telle politique, soutiendra-t-il, devraient être en mesure de remédier aux contradictions, aux insuffisances et aux inconséquences du moralisme, du légalisme et du libéralisme qui sont les formes par lesquelles le monde moderne en est venu à concevoir son éthique et sa politique. Ce faisant, elles seraient cette éthique et cette politique qui permettraient enfin à ce monde moderne d'accomplir son propre projet, de réaliser ses propres aspirations à l'autonomie, à l'autodétermination et à la liberté. Ce sont ces éléments que nous examinerons et que nous tenterons d'explicitier dans la quatrième et dernière section de ce chapitre de notre étude.

### ***3.2 Le monde éthique (die sittliche Welt): la tragédie, Antigone et l'éclatement de la polis grecque***

Comme nous l'avons mentionné plus haut, le chapitre sur l'esprit est un moment d'une importance toute particulière dans le déroulement de la *Phénoménologie de l'esprit*. En effet, ce chapitre constitue en quelque sorte une étape charnière dans ce parcours qui doit progressivement conduire la conscience naturelle vers la conscience philosophique et le savoir absolu. Il est, d'une part, le point d'aboutissement de ce long argument pour le moins complexe et d'une difficulté souvent redoutable qui a été

développé depuis le tout début de l'ouvrage. Et il est, d'autre part, ce chapitre à partir duquel l'argumentation de Hegel va quitter le domaine restreint de la conscience individuelle et singulière pour s'élargir à la conscience collective, à la communauté et à l'histoire. Ainsi, cet argument, avons-nous dit, s'ouvre sur une analyse de la conscience, sur une analyse qui vise à démontrer que la conscience de l'objet, que le savoir de l'objet présuppose nécessairement la conscience de soi. Pour la conscience, soutient-il, l'objet apparaît, en un premier temps, comme un en-soi distinct d'elle-même, comme un autre séparé du Moi. Mais, elle va peu à peu découvrir que cet en-soi n'est que pour soi, que cet objet n'est, en fait, que pour elle-même ou pour le Moi lui-même. Poursuivant son analyse, Hegel s'emploiera, ensuite, à montrer que la conscience de soi est, elle aussi, médiatisée. Cette conscience de soi est tout d'abord singulière et immédiate; elle est cette conscience seulement pour soi, ce Moi=Moi qui se pose dans son indépendance et dans sa liberté. Toutefois, cette conscience de soi va se rendre compte qu'elle n'est consciente d'elle-même que lorsqu'elle est reconnue par un autre qu'elle-même, par une autre conscience de soi. Elle va donc s'apercevoir que l'objet, que le contenu de son savoir est certes pour elle-même ou pour soi, mais qu'il dépend, en même temps, d'une autre conscience de soi, d'un être qui, pour elle, est un en-soi. En d'autres termes, la conscience va, tout d'abord, découvrir que son savoir est un savoir de soi et elle va, en un deuxième temps, se rendre compte que ce savoir de soi est aussi et en même temps un savoir de l'autre, un savoir de l'en-soi ou de l'être-en-soi.

Pour Hegel, le résultat de ce processus, l'aboutissement de cette expérience ne sera nul autre que celui de la découverte de l'identité de la pensée et de l'être, de l'identité ou de l'unité de l'être-pour-soi et de l'être-en-soi. Cette identité, il l'appelle la Raison, *die Vernunft*. La raison est donc l'identité ou plus exactement la synthèse dialectique de l'être-en-soi de la conscience et de l'être-pour-soi de la conscience de soi. Cependant, pour que cette synthèse soit possible, il faut que la conscience de soi individuelle se soit extirpée de son isolement pour s'élever à la conscience de soi universelle; il faut que le Moi qui est en soi universel le devienne pour soi. Autrement dit, le Moi doit s'apercevoir que les déterminations de sa pensée sont bel et bien universelles, qu'elles sont à la fois les siennes, celles d'autrui et celles des objets ou des

choses. C'est ce processus que Hegel analysera en détail dans la troisième partie de la *Phénoménologie de l'esprit* consacré à la Raison. Dans ce long chapitre, il va s'employer à mettre à jour les termes par lesquels la conscience de soi qui s'est maintenant élevée à l'universalité de la raison par la médiation des autres consciences de soi va découvrir qu'elle est la vérité, qu'elle contient l'essence des choses ou, en d'autres mots, qu'elle est elle-même toute la réalité. Au départ, toutefois, cette découverte de l'identité rationnelle de la pensée et de l'être, de l'unité de la pensée et du monde n'est que pour soi, elle n'est qu'une certitude immédiate et subjective. En un premier temps, le Moi universel n'a que la certitude subjective d'être toute la vérité et toute la réalité. Cette certitude devra donc nécessairement s'objectiver; elle devra en quelque sorte se réaliser et devenir en soi et pour soi. Pour ce faire, la conscience de soi devra quitter la seule sphère de la représentation pour se réaliser et se concrétiser dans le monde, pour se mettre à l'œuvre comme raison théorique et pratique, comme raison observante et comme raison agissante. Elle va donc s'employer à connaître effectivement le monde et elle va s'engager à agir dans ce monde. Et au cours de ce processus, soutient Hegel, la raison s'apercevra qu'elle est bien l'essence des choses, qu'il n'y a pas de réalité ou d'être qui lui est étranger ou extérieur à elle-même. Elle se rendra compte qu'elle est effectivement toute la réalité et toute la vérité, qu'elle est elle-même législatrice ou, en d'autres termes, que l'ensemble des principes qui lui permettent de connaître le monde, d'y agir et de s'y orienter sont son propre produit, sa propre œuvre. Ce faisant, elle en viendra à se découvrir elle-même comme étant essentiellement activité, comme étant une raison agissante: elle en viendra à réaliser qu'elle n'est pas d'abord et avant tout «observante» et «contemplative», mais qu'elle est plutôt une raison active et que le monde, la réalité ne prend pour ainsi dire son sens et sa signification qu'en regard de sa propre activité législatrice.

Bien évidemment, une telle découverte ne sera plus seulement une certitude subjective, mais bien une vérité objective, une vérité en soi et pour soi ou un savoir. C'est ce savoir, affirme Hegel, qui marque le passage de la raison à l'esprit: «la raison — dit-il — est esprit quand sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité et qu'elle se sait consciente de soi-même comme de son monde, et du monde comme de

soi-même»<sup>375</sup>. De plus, en tant qu'il est désormais esprit, ce savoir ne sera plus uniquement celui d'un Moi ou d'une conscience de soi individuelle, mais plutôt celui de l'essence spirituelle, celui de ce Moi qui est un Nous et ce Nous qui est un Moi. Et au terme de son analyse qui viendra clore la première moitié de l'ouvrage et qui le conduira au seuil du chapitre sur l'esprit, Hegel estimera avoir complété sa description de ce long parcours qu'aura emprunté la conscience et qui l'aura progressivement amené à découvrir ou plutôt à redécouvrir son essence ou sa substance spirituelle. Car ce parcours est bel et bien une redécouverte: il est ce processus en vertu duquel la conscience va «se remémorer» — *sich errinern* —, se rappeler et retrouver cet esprit, cette essence spirituelle qui est le fondement de la possibilité de son expérience. Autrement dit, pour Hegel, ce parcours qu'il s'est employé à décrire depuis le début de la *Phénoménologie de l'esprit* n'est rien d'autre que ce processus, que cette expérience par laquelle la conscience en viendra peu à peu à se remémorer, à réactualiser et à reconquérir cette substance spirituelle — ce Moi qui est un Nous et ce Nous qui est un Moi — qui est, en fait, toujours présupposée et qui fonde la possibilité de son expérience en général. Aussi dira-t-il que «toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit»<sup>376</sup>. En somme, chacune de ces figures — la conscience, la conscience de soi et la raison — sont des moments, des étapes qui ont certes été distinguées et isolées par l'analyse phénoménologique, mais qui, en réalité, présupposent cette essence ou cette substance qu'il qualifie de spirituelle, d'universelle ou d'absolue et qui, selon lui, est le fondement de la possibilité de l'expérience théorique et pratique de la conscience.

En ce qui concerne plus spécifiquement cette essence ou cette substance absolue, cet esprit proprement dit, Hegel, on l'a dit plus haut, le décrit comme étant cette unité ou cette totalité qui accueille la pluralité des consciences singulières. Bien sûr, cette substance n'est pas une essence «transcendante», un au-delà ou un en-deçà des consciences individuelles, mais bien une totalité immanente et réelle qui est constituée par tout un chacun et qui est leur œuvre. Cette essence est donc une totalité humaine

<sup>375</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 238; *PE*, II, p. 9.

<sup>376</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 239; *PE*, II, p. 11.

concrète, un monde effectif et ce monde est celui d'un peuple, d'une totalité populaire. De plus, comme cette totalité, avons-nous également dit, s'engendre elle-même par «l'opération», par «l'action» ou par «le faire» — *das Tun* — de tous et de chacun, il s'ensuit alors qu'elle doit nécessairement être comprise comme une «totalité éthique», comme un «monde éthique» ou encore comme un «ordre éthique» effectif et concret. C'est cet ordre éthique que Hegel désigne sous le terme de *Sittlichkeit* et que nous avons déjà tenté de traduire en la décrivant comme étant cette communauté de savoirs, de savoirs-faire, de mœurs et de pratiques éthiques et politiques. Et c'est, bien entendu, cette communauté qui sera désormais l'objet de son analyse dans le chapitre sur l'esprit.

Dans cette partie de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel s'emploiera à rendre compte du développement historique, des diverses transformations qui ont marqué et ponctué l'histoire de cette essence spirituelle. Le premier moment, la première figure de ce développement est celui du «monde éthique» en tant que tel, de la *Sittlichkeit* proprement dite et, comme nous l'avons déjà mentionné, elle a trouvé, selon Hegel, le lieu de sa réalisation historique dans la *polis* grecque. Cette première figure, précise-t-il, est «le monde éthique vivant»<sup>377</sup>, elle est l'esprit dans sa vérité objective et immédiate. Ce monde se caractérise en ceci qu'il est une «belle totalité», qu'il est une unité harmonieuse et équilibrée du tout et de ses parties, de la substance et du Soi. Dans le monde éthique, dans la *Sittlichkeit*, dira-t-il, «le tout est un équilibre stable de toutes les parties, et chaque partie est un esprit dans son élément natif, qui ne cherche plus sa satisfaction au-delà de soi, mais la possède au-dedans d'elle-même parce qu'il se trouve lui-même dans cet équilibre avec le tout»<sup>378</sup>. Toutefois, cette belle totalité va nécessairement se scinder en elle-même; cet état immédiat ou cet «individu qui est un monde» va se déchirer, se diviser et cette division sera l'œuvre du Soi ou de la conscience singulière qui s'opposera à la substance éthique.

Mais, alors, soutiendra Hegel, la *Sittlichkeit*, cette substantialité éthique aura décliné et elle se sera perdue et engouffrée «dans l'universalité formelle du droit»<sup>379</sup>

<sup>377</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 239; *PE*, II, p. 11.

<sup>378</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 249; *PE*, II, p. 28.

<sup>379</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 240; *PE*, II, p. 12.



propre au monde romain. Désormais déchiré, l'esprit en viendra à se diviser en deux «mondes», en deux «royaumes»: il sera constitué, d'une part, d'un monde effectif que Hegel désignera comme étant «le royaume de la culture» et qui sera celui du Soi ou de la personne qui, ayant perdu sa substance, se sentira maintenant aliénée, étrangère à elle-même et à son essence; à cette effectivité s'opposera, d'autre part, un monde de l'au-delà, un monde de la transcendance et qui, lui, sera, «le royaume de la foi». Cette figure de l'esprit divisé en deux mondes, il l'appellera «l'esprit devenu étranger à soi-même» et elle correspond à la formation et au développement de l'Europe depuis le moyen âge jusqu'à la Révolution française. Quant au troisième moment de ce développement historique, il sera celui, estime Hegel, où l'esprit entreprendra de réunifier ces deux royaumes, celui de l'effectivité et de la transcendance, de l'en-deçà et de l'au-delà. Cette entreprise prendra son point de départ avec les Lumières, avec la critique «éclairée» de la superstition par la raison ou par «la pure intellection» au nom de la liberté absolue et révolutionnaire. Elle se poursuivra ensuite avec ce qu'il nommera «la vision morale du monde» — *die moralische Weltanschauung* — qui en viendra à se comprendre, «à se saisir elle-même comme l'essentialité et à saisir l'essence comme Soi-même»<sup>380</sup>. Cette vision morale du monde, précisera-t-il, «n'expose plus son monde et le fondement de ce monde hors de soi, mais fait consumer tout en elle, et comme conscience-morale (*Gewissen*) est l'esprit certain de soi-même»<sup>381</sup>. Autrement dit, pour Hegel, *la moralische Weltanschauung* est ce moment où l'esprit en viendra à concevoir l'essentialité et la substantialité comme étant identiques à lui-même. Ou encore, en d'autres mots, elle est ce moment où, finalement, l'esprit en viendra à se comprendre non plus comme substance, mais bien comme sujet. Et à ses yeux, cette troisième et dernière figure de l'esprit marque la fin de ce processus historique, elle est l'aboutissement de ce développement qui a ponctué l'histoire de l'essence spirituelle depuis l'Antiquité grecque jusqu'au monde moderne.

Maintenant, en ce qui a trait au «monde éthique», à la *Sittlichkeit* qui est la toute première figure de cette histoire de l'esprit et qui, bien sûr, sera l'objet de notre propos

<sup>380</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 240; *PE*, II, p. 12.

<sup>381</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 240; *PE*, II, p. 12.

dans les pages qui suivent, Hegel, mentionnions-nous, la définit comme étant cette substance universelle qui présente l'image d'un tout équilibré et harmonieux. Incarnée dans un peuple, elle révèle un équilibre stable entre le tout et ses parties, entre la totalité et ses membres. Développant son propos, il soutient ensuite que ce monde n'est pas une totalité indifférenciée et immobile, mais qu'il est plutôt une unité, un tout formé «d'une multiplicité de moments éthiques»<sup>382</sup>. Ce monde, précise-t-il, s'engendre et s'articule en une diversité de moments éthiques — qu'il appelle des «masses», *die Massen* — qui se différencient dans le devenir et dans le mouvement, dans l'agir et dans «l'opération» des consciences de soi. Une telle articulation indique donc que cette totalité est constituée de façon telle qu'elle se divise ou qu'elle se partage en deux «entités», en deux types de «puissances» ou «d'essences», car dans l'agir, dans l'action, affirme-t-il, l'esprit se sépare nécessairement en «substance et [en] conscience de cette substance»<sup>383</sup> et cette séparation se produit tout autant dans la substance elle-même que dans la conscience. Conséquemment, ces deux types de puissances sont, d'une part, celles qui relèvent de l'essence ou de la substance universelle proprement dite et, d'autre part, celles qui sont de l'ordre de la conscience singulière ou de l'individualité. Et pour Hegel, c'est cette division interne qui se réalise et qui trouve son expression dans ce qu'il estime être les deux «principes», les deux lois constitutives de la *Sittlichkeit*. C'est ce partage, affirme-t-il, qui s'exprime dans ces deux lois qui régissent et qui déterminent la constitution et l'organisation de la totalité éthique de même que les rapports que cette totalité entretient avec ses parties ou ses membres.

Ainsi, la première de ces deux puissances ou essences spirituelles est celle de l'universalité et elle se réalise dans la substance éthique effective. Cette substance, précise Hegel, est «l'esprit absolu réalisé dans la multiplicité des consciences étant là»<sup>384</sup>. Elle est, en d'autres mots, la «communauté» — *das Gemeinwesen* —, l'essence qui est commune à la pluralité des consciences de soi. Cela dit, cette communauté ou cette essence spirituelle commune se réalise tout autant dans la substance éthique comme telle que dans les individus ou dans la multiplicité des consciences de soi qui

<sup>382</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 241; *PE*, II, p. 15.

<sup>383</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 241; *PE*, II, p. 14.

<sup>384</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 242; *PE*, II, p. 16.

forment la totalité éthique. En tant qu'elle est substance effective, cette essence commune est l'esprit qui «est en soi» et il se concrétise dans le peuple, dans la totalité populaire concrète et réelle. Mais en tant qu'il est conscience effective, l'esprit est plutôt «pour soi» et il s'actualise alors dans le citoyen qui est l'essence spirituelle et universelle de l'individu. Et à ses yeux, cet esprit effectif en soi et pour soi, cet esprit vrai qui trouve sa réalisation dans l'existence du peuple et de ses citoyens peut être appelé la loi humaine. Il peut être désigné ainsi, poursuit-il, car son essence est celle de l'effectivité consciente d'elle-même. En effet, du point de vue de l'universalité et de la substance proprement dite, cet esprit, affirme-t-il, est «la loi connue publiquement»<sup>385</sup> ; il est la loi ou le droit qui s'incarne dans les pratiques, les coutumes et les mœurs, dans l'ethos de la cité. Par contre, du point de vue de la singularité et de la conscience, cet esprit doit être compris comme une certitude effective de soi-même et cette certitude, soutient-il, est, d'une part, celle de «l'individu en général» — c'est-à-dire du citoyen qui, comme nous venons de le dire, constitue l'essence universelle et spirituelle de la conscience singulière — et elle est, d'autre part, la certitude de «l'individualité simple et indivisible» qui, elle, est celle du gouvernement et du pouvoir de l'État. Aussi est-ce la raison pour laquelle Hegel affirmera que la loi humaine est la loi «qui s'expose à lumière du jour»<sup>386</sup>, *la lex aperta*; elle est cette loi manifeste qui a immédiatement sa vérité et sa validité dans l'effectivité de l'essence spirituelle ou du peuple et elle est, pour la certitude ou pour la conscience, cette loi dont l'existence, dit-il, «émerge sous la forme de l'être-là mis en liberté»<sup>387</sup>.

Toutefois, à cette essence universelle, à cette puissance éthique manifeste et à sa loi du jour s'oppose une autre puissance qui, elle, est plutôt une loi de l'ombre, une loi souterraine, non écrite et que Hegel appelle la loi divine. De fait, en se manifestant et se réalisant, le pouvoir de l'État va nécessairement sortir de l'immédiateté et il va opposer sa loi universelle à son autre, à ce qu'il nomme «l'essence simple et immédiate de

<sup>385</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 242; *PE*, II, pp. 16-17.

<sup>386</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 242; *PE*, II, p. 17.

<sup>387</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 242; *PE*, II, p. 17.

l'ordre éthique»<sup>388</sup>. En tant qu'il est l'universalité effective ou encore en tant qu'il est «l'opération explicitement consciente»<sup>389</sup> de la loi humaine universelle, le pouvoir de l'État ou de la cité va se réaliser et s'exercer contre la singularité, contre cet être-pour-soi individuel qui, indique-t-il, est l'essence intérieure et inconsciente, l'être immédiat et naturel ou la substance posée dans l'élément de l'être. Précisant son propos, il affirme ensuite que cette substance ou cette communauté immédiate apparaît comme «le concept intérieur ou la possibilité de l'ordre éthique en général»<sup>390</sup>. Cependant, elle n'est pas que pure immédiateté et pure naturalité, car elle possède aussi en elle-même le moment de la conscience de soi. Et ce moment qui exprime l'ordre éthique dans l'élément de l'immédiateté ou de l'être, dans l'élément de l'intériorité, de la naturalité et de la conscience immédiate de soi n'est nul autre, soutient-il, que celui du *genos*, de la famille ou des Pénates. La famille est donc cette substance ou cette communauté éthique naturelle qui surgit face au peuple, face à la cité et à sa loi universelle. Elle est cet être éthique immédiat et naturel qui s'oppose à l'ordre éthique et au pouvoir de l'universalité étatique.

Poursuivant son analyse, Hegel va maintenant s'attacher à rendre compte de l'essence ou de l'élément spécifiquement éthique qui appartient en propre à la famille et aux rapports familiaux. Cette essence, commence-t-il par remarquer, ne peut être fondée sur les relations, sur les rapports d'affection, de sentiment et d'amour qui unissent ceux qui sont liés par le sang, car ces liens sont, par définition, naturels, immédiats et singuliers. L'élément éthique, rappelle-t-il en insistant, est «l'universel en soi»<sup>391</sup> et un rapport peut être désigné comme étant éthique lorsqu'il est esprit, lorsque son essence

<sup>388</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 242; *PE*, II, p. 17. Comme on peut le voir, cette opposition entre une loi de la cité — qui est publique et qui est édictée par les hommes — et une loi divine — qui est souterraine et non écrite — est une interprétation des vers dans laquelle Antigone informe sa sœur Ismène qu'elle n'obéira pas à l'édit promulgué par son oncle Créon et qui interdit d'enterrer la dépouille de son frère Polynice: «Ce n'est pas Zeus qui a promulgué pour moi cette défense, et Dikè, celle qui habite avec les dieux souterrains, n'a pas établi de telles lois parmi les hommes; je ne croyais pas non plus que ton édit eût assez de force pour donner à un être mortel le pouvoir d'enfreindre les décrets divins, qui n'ont jamais été écrits et qui sont immuables: ce n'est pas d'aujourd'hui ni d'hier qu'ils existent; ils sont éternels et personne ne sait à quel passé ils remontent». Sophocle, *Antigone*, in *Sophocle*, tome I, tr. fr., P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929, vers 450-458, pp. 92-94.

<sup>389</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 242; *PE*, II, p. 17.

<sup>390</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 242; *PE*, II, p. 17.

<sup>391</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 243; *PE*, II, p. 18.

n'est plus celle de l'immédiateté et de la naturalité, mais qu'elle s'est élevée à l'universalité et à la spiritualité. Ceci semble donc laisser croire qu'il faille plutôt se tourner vers d'autres types de déterminations ou de rapports qui se manifestent dans la vie familiale. Par exemple, il semble bien que la vie économique, que la production, l'acquisition, la conservation et la jouissance des biens revêtent une importance significative pour la famille. Certes, il est indéniable que la famille est difficilement concevable sans cette possession, sans cette propriété familiale qui, pour ainsi dire, la détermine comme un tout, comme une totalité substantielle. Mais, pour Hegel, l'acquisition de biens ne concerne que «le besoin et n'appartient qu'au domaine du désir vital»<sup>392</sup> des individus, membres de la famille. De plus, la vie économique ne relève pas uniquement de la famille, mais elle se rattache tout aussi bien à la communauté, à l'universel, à la totalité éthique. Croyant travailler seulement pour lui-même ou pour sa famille, l'individu participe, en réalité, à une activité, à une opération qui ne prend son sens que dans le tout. Par ailleurs, si la vie économique ne peut définir l'essence éthique de la famille, il en est de même de l'éducation des enfants, puisque l'éducation qui «prend l'être singulier comme totalité [...] et dans une suite d'efforts additionnés le produit comme une œuvre»<sup>393</sup> a pour but la dissolution, la négation de la famille. L'éducation fait du membre de la famille un citoyen du peuple. En somme, tant la vie économique que la vie éducative ont une signification négative par rapport à l'essence spécifiquement éthique de la famille. La vie économique relève, d'une part, de la satisfaction de besoins naturels et elle appartient, d'autre part, à l'universel, à la communauté ou la totalité éthique. Quant à l'éducation, elle est cette activité qui nie la singularité du membre de la famille afin qu'il puisse s'élever à la vie universelle de la cité.

Or, l'essence de la famille est de l'ordre de la singularité et de l'individualité. Son «but propre, son but positif, affirme Hegel, est le singulier comme tel»<sup>394</sup>. Il s'ensuit donc, soutient-il, que le rapport éthique qui appartient en propre à la famille ne concerne ni le citoyen de la cité ni celui qui, par l'éducation, le deviendra, mais il a

<sup>392</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 243; *PE*, II, p. 18.

<sup>393</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 243; *PE*, II, p. 19.

<sup>394</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 243; *PE*, II, p. 19.

plutôt à voir avec l'individu singulier en tant que tel. Toutefois, étant donné que l'action éthique doit être universelle en soi, qu'elle doit être substantielle et entière, il en résulte nécessairement qu'elle ne se rapporte pas au côté contingent de l'individu singulier, mais plutôt, «à l'être singulier total ou l'être singulier en tant lui-même qu'universel»<sup>395</sup>. Ce qui veut dire, en d'autres termes, que l'objet et le contenu de cette action portent sur l'essence universelle de l'individu singulier, sur cette individualité, une fois qu'elle s'est «soustraite à son effectivité sensible»<sup>396</sup>, une fois qu'elle s'est retirée dans l'ombre et qu'elle s'est dégagée de tous les accidents et de toutes les contingences de la vie. Mais, une telle action, indique Hegel, «ne concerne plus le vivant, mais le mort, celui — dit-il — qui hors de la longue succession de son être-là dispersé se recueille dans une seule figuration achevée, et hors de l'inquiétude de la vie contingente s'est élevé à la paix de l'Universalité simple»<sup>397</sup>. Autrement dit, donc, l'action éthique qui appartient spécifiquement à la singularité comme telle, à la famille ou au *genos* est celle qui a trait au devoir de sépulture, au culte des morts<sup>398</sup>.

Par la sépulture, la famille enlève la mort à la seule naturalité pour lui redonner sa véritable signification spirituelle. Car en tant qu'elle est «l'être-devenu immédiat de la nature et non l'opération d'une conscience»<sup>399</sup>, la mort apparaît comme une simple négation naturelle. Elle semble être uniquement cette négativité naturelle au cours de laquelle «la conscience ne retourne pas en soi-même et ne devient pas conscience de soi»<sup>400</sup>. Elle serait donc un pur fait naturel et, en ce sens, une chose, un être passif pouvant être la proie des forces de la matière et des autres vivants. Toutefois, dans la

<sup>395</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 19.

<sup>396</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 19.

<sup>397</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 19.

<sup>398</sup> Comme on peut le voir, encore une fois, cette conception selon laquelle l'essence éthique de la famille concerne le culte des morts est pour ainsi dire «déduite» de l'*Antigone*. Dès les premiers vers de la pièce, en effet, l'héroïne de la pièce de Sophocle soutient qu'il est de son devoir absolu d'enterrer son frère et elle demande à sa sœur si elle entend les choses de la même façon et si elle compte l'aider dans cette tâche: «Antigone — Me seconderas-tu? Agiras-tu avec moi? Réfléchis. Ismène — À quel risque t'exposes-tu? À quoi vas-tu penser? Antigone — Cette main que voici, l'aideras-tu à porter le cadavre?: Ismène — Vraiment, tu songes à l'ensevelir, malgré que cela soit interdit à la cité? Antigone — Une chose est sûre: c'est mon frère et aussi le tien, même si tu refuses, je ne serai pas convaincue de trahison à son égard». Sophocle, *Antigone*, in *Sophocle*, tome I, tr. fr., P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929, vers 42-47, p. 78.

<sup>399</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 20.

<sup>400</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 20.

mesure où elle est un passage dans l'universel, la mort est aussi spirituelle; elle est, pour ainsi dire, le commencement de la vie de l'esprit. Et ce passage, ce mouvement, affirme Hegel «tombe dans la communauté éthique et prend celle-ci comme but»<sup>401</sup>: «la mort — précise-t-il — est l'accomplissement et le suprême travail que l'individu comme tel, entreprend pour elle»<sup>402</sup>. Aussi est-ce la raison pour laquelle la fonction éthique de la famille consiste à restituer à la mort sa vérité, son sens véritable qui a été en quelque sorte usurpé par la nature et à la transformer en un acte ou une opération spirituelle. En assurant la sépulture, la famille se substitue à la nature et élève la mort à l'universalité de l'esprit. Le culte des morts «unit le parent au sein de la terre»<sup>403</sup>, il exprime la solidarité des vivants envers lui et il l'associe à «une communauté qui domine et retient sous son contrôle les forces de la matière singulière et les basses vitalités qui voulaient se déchaîner contre le mort et le détruire»<sup>404</sup>. Tel est, selon Hegel, le devoir suprême de la famille, l'action éthique qui lui appartient en propre et qui est l'expression de la loi divine, de cette loi de la singularité dont le royaume est celui du monde souterrain et qui surgit face à la loi humaine, universelle et terrestre de la cité.

Cela étant, il serait erroné, laisse-t-il entendre, de concevoir ces deux essences éthiques, ces deux lois constitutives de la *Sittlichkeit* comme étant deux domaines ou deux royaumes qui seraient en quelque sorte fixés et figés dans leur séparation et dans leur opposition. Bien au contraire, possédant chacune le moment de la conscience et de la scission, ces deux lois se différencient et se particularisent; elles déploient leur différence à l'intérieur d'elles-mêmes, à l'intérieur de leur domaine respectif et elles passent l'une dans l'autre. Ainsi, la cité ou la communauté dont la loi est celle de l'universalité qui se manifeste à la lumière du jour trouve son effectivité vivante dans le gouvernement, «car c'est là — dit-il, qu'elle est Individu»<sup>405</sup>. Le gouvernement est, en d'autres termes, l'expression de l'individualité simple et indivisible de l'esprit: il est, affirme Hegel, «l'esprit effectif réfléchi en soi-même, le Soi simple de la substance

<sup>401</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 20.

<sup>402</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 20.

<sup>403</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 244; *PE*, II, p. 21.

<sup>404</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 245; *PE*, II, p. 21.

<sup>405</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 245-246; *PE*, II, p. 22.

éthique totale»<sup>406</sup>. Cependant, cette unité ou cette individualité de l'esprit qui s'exprime dans le gouvernement est aussi cette force qui, en se réalisant, «permet à l'essence de s'étendre dans les membres organisés qui la composent, et de donner à chaque partie une subsistance et un être-pour-soi propre»<sup>407</sup>. Autrement dit, en se concrétisant, cette force permet à la communauté de se différencier en diverses familles et de s'articuler ou s'organiser en des systèmes indépendants qui sont ceux de la propriété, du droit et du travail ou de l'acquisition et de la jouissance des biens matériels. Or, une telle expansion, une telle différenciation risque d'isoler ces systèmes les uns des autres et de nier ou de dissoudre l'individualité simple de l'esprit. Conséquemment, soutient Hegel, le gouvernement doit, de temps à autre, intervenir afin de mettre un terme à cette expansion; il doit venir s'imposer et nier cette opération négative des systèmes particuliers qui sont en train de se séparer de la totalité éthique. Et cette négation, cette puissance est, bien évidemment, celle de la guerre: «pour ne pas les laisser s'enraciner et se durcir dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre»<sup>408</sup>. Ce faisant, indique Hegel, il réprime leur droit à l'indépendance et leur redonne conscience de leur dépendance à l'égard du tout. De plus, en contraignant les individus à se soumettre à l'être éthique universel, en exigeant qu'ils travaillent et qu'ils se sacrifient pour la totalité, le gouvernement vient, en réalité, leur rappeler et leur montrer leur propre essence, leur propre substance; il vient, dit-il, leur «donner à sentir leur maître»<sup>409</sup> qui n'est, bien sûr, nul autre que la mort. En somme, par cette force ou cette puissance négative que le gouvernement exerce sur les individus, la communauté, conclut-il, en vient à trouver «la vérité et le renforcement de son pouvoir dans l'essence de la loi divine et dans le royaume souterrain»<sup>410</sup>. La mort est donc le point de rencontre ou le passage entre la loi universelle de la cité humaine et la loi divine de la famille.

<sup>406</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 22.

<sup>407</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 22.

<sup>408</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 23. Nous retrouvons ici cette conception de la guerre que Hegel avait fait valoir dans son essai sur le droit naturel. *Vide supra*, note 251.

<sup>409</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 23.

<sup>410</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 23.



D'autre part, ce royaume de la famille et de la loi divine possède lui aussi, comme nous venons de le dire, des différences internes. Bien sûr, ces différences se réalisent et s'incarnent dans les rapports, dans les relations que les membres de la famille entretiennent entre eux et qui les unissent. Pour Hegel, cette différenciation interne se concrétise dans ces trois relations familiales qui sont celles entre mari et femme, entre parents et enfants et entre frère et sœur. En ce qui a trait, tout d'abord, à la première de ces relations qui est celle de l'amour ou de la piété mutuelle de l'homme et de la femme, elle est, affirme-t-il, «la connaissance de soi immédiate d'une conscience dans l'autre et la connaissance de l'être-reconnu mutuel»<sup>411</sup>. Elle est l'expression de la reconnaissance naturelle et immédiate d'une conscience de soi par une autre. Cette relation exprime certes l'élément substantiel de la famille, mais étant donné qu'elle est une reconnaissance naturelle et immédiate, il s'ensuit alors qu'elle ne peut être comprise comme étant un rapport de reconnaissance éthique et spirituelle à part entière. Cette reconnaissance n'est pas l'esprit effectif lui-même, mais elle n'en est que le pressentiment: «elle est seulement la représentation et l'image de l'esprit»<sup>412</sup>. Ce qui veut dire qu'elle a son effectivité, son être réalisé non en elle-même, mais dans un troisième terme, dans un être extérieur qui est l'enfant. Autrement dit, donc l'amour ou la piété mutuelle du mari et de la femme est cette relation de reconnaissance naturelle et immédiate qui trouve sa réalisation effective dans un autre, dans cet enfant qui est pour ainsi dire l'être-devenu de cette relation et «dans lequel elle-même en vient à disparaître»<sup>413</sup>. Aussi en est-il exactement de même, soutient Hegel, de la seconde relation qui est celle de l'amour et de la piété mutuelle des parents et des enfants. En effet, tant l'amour filial des parents envers leurs enfants que celui des enfants envers leurs parents se caractérisent en ceci qu'ils sont des rapports de reconnaissance teintés de naturalité et de sensibilité, et qu'ils sont «affectés par cette contingence émouvante qui est celle d'avoir la conscience de leur propre effectivité dans leur autre»<sup>414</sup>. Alors que les rapports parentaux, comme on vient de le voir, se réalisent dans leur progéniture, les enfants, quant à eux, possèdent leur origine ou leur en-soi dans leur parents qui

<sup>411</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 23.

<sup>412</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 23.

<sup>413</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 24.

<sup>414</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 24.

disparaissent, et ils ne peuvent conquérir leur être-pour-soi, leur conscience propre qu'en se séparant de leur source.

En revanche, la relation frère et sœur, estime-t-il, est un véritable rapport de reconnaissance spirituelle à l'intérieur de l'immédiateté et de la singularité familiale. Contrairement aux relations mari et femme et parents et enfant, ce rapport n'est pas déterminé par l'inégalité de l'en-soi et du pour-soi, et il n'est pas mélangé à la naturalité et à la sensibilité. Certes, le frère et la sœur ont le même sang, mais cette «naturalité sanguine» est en quelque sorte «parvenue à son repos et à son équilibre»<sup>415</sup> car leur relation n'est pas, comme celle de leur parents, déterminée par le désir. De plus, l'être-pour-soi du frère, sa conscience propre ne dépend pas de sa sœur et il en est exactement ainsi de l'être-pour-soi de cette dernière. Le frère et la sœur, soutient Hegel, sont donc «l'un à l'égard de l'autre de libres individualités»<sup>416</sup>. Et à ses yeux, c'est la raison pour laquelle la femme, la féminité — *das Weibliche* — atteint, à titre de sœur, «le plus profond pressentiment de l'essence éthique»<sup>417</sup>. Toutefois, ceci n'est seulement qu'un pressentiment qui ne parvient pas à la conscience et à l'effectivité car la féminité, dit-il, est liée à ses pénates, elle est la gardienne de la loi de la singularité et de famille et cette loi, on l'a vu, n'est pas un savoir explicite; elle est une essence divine, intérieure et souterraine, un loi de l'ombre qui est soustraite à l'effectivité et qui ne s'étale pas à la lumière du jour et de la conscience<sup>418</sup>. Ainsi, d'un point de vue strictement éthique, les

<sup>415</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 246; *PE*, II, p. 24. Bien évidemment, certains interprètes, inspirés notamment par la psychanalyse, s'attaqueront à cette conception selon laquelle les rapports frère-sœur ne sont pas déterminés par le désir. À ce propos voir, H.-C. Lucas, «Zwischen Antigone und Christiane: Die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie und Derridas «Glas». in *Hegel-Jahrbuch*, 1984/1985, pp. 409-442. Voir également, J. Derrida, *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, vol. 2, Paris, Denoël/Gonthier, 1981, pp. 189-212.

<sup>416</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 247; *PE*, II, p. 24.

<sup>417</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 247; *PE*, II, p. 24.

<sup>418</sup> À la suite de Luce Irigaray, nombres d'interprètes sensibles aux points de vue et aux revendications féministes se sont attaqués à cette conception de la femme et de la féminité développée par Hegel dans le cadre de son analyse de la *Sittlichkeit* grecque dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Aux yeux de plusieurs, elle trahit un préjugé phallocentrisme, préjugé que Hegel partagerait avec toute la tradition métaphysique depuis Platon et Aristote. À ce propos, voir L. Irigaray, *Speculum de l'autre femme*, Paris, Éditions de Minuit, 1974. Voir également, P. Jagtowicz Mills, «Hegel's Antigone», in *The Owl of Minerva*, 17, 2, 1986, pp. 131-152. H. M. Ravven, «Has Hegel anything to Say to Feminists?», In *Feminists Interpretations of Hegel*, University Park Pennsylvania, Pennsylvania State University, 1996, pp. 242-255. J. Butler, *Antigone's Claim, Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000. Voir aussi, la revue *The Owl of Minerva* de la Hegel Society of America qui a récemment consacré un numéro à cette question (Spring/Summer 2002, vol. 33, Number 2, pp. 155-249).

rappports qu'entretient la femme — qui n'est plus ici la fille, mais bien l'épouse et la mère — avec son mari et ses enfants ne relèvent pas de la singularité, de la sensibilité et du désir, mais bien de la seule universalité: «dans le foyer du règne éthique — affirme-t-il — il ne s'agit pas de ce mari-ci, de cet enfant-ci, mais d'un mari en général, des enfants en général. Ce n'est pas sur la sensibilité, mais sur l'universel que se fondent ces relations de la femme»<sup>419</sup>. Ce qui signifie que, dans ces relations, la singularité de la femme en tant que telle, son Soi singulier et individuel n'est pas véritablement reconnue; il reste quelque chose qui est lié à la contingence et au plaisir et qui n'a, à proprement parler, aucune signification éthique. Autrement dit, dans ses rapports de mère et d'épouse, la femme, nous dit Hegel, se voit «privée de la reconnaissance de soi, comme ce Soi-ci dans un autre»<sup>420</sup>. En cela, sa vie proprement éthique diffère de celle de l'homme, car celui-ci qui est citoyen et qui possède son universalité dans la cité, dans son sacrifice pour la totalité, peut, en retour, bénéficier de la reconnaissance de son Soi singulier dans la famille. Or, c'est précisément cette reconnaissance spécifiquement éthique de sa singularité que la sœur trouve dans le rapport qu'elle entretient avec son frère. Dans cette relation, la sœur se voit véritablement reconnue comme Soi singulier et cette reconnaissance prend un sens éminemment éthique et spirituel puisque le lien qu'elle noue avec son frère n'est pas lié à la naturalité au désir: «il est pur et sans mélange avec un rapport naturel»<sup>421</sup>. Ceci veut donc dire, par conséquent, que dans la relation entre la sœur et le frère, «le moment du Soi singulier reconnaissant et reconnu peut affirmer son droit, parce qu'il est joint à l'équilibre du sang et au rapport sans désir»<sup>422</sup>. Et c'est pourquoi, affirme Hegel, «le frère perdu est pour la sœur irremplaçable, et son devoir envers lui est son devoir suprême»<sup>423</sup>.

<sup>419</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 25.

<sup>420</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 25.

<sup>421</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 25.

<sup>422</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 25-26.

<sup>423</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 26. Ici aussi, le propos de Hegel peut être compris comme une interprétation des vers dans lesquelles Antigone justifie les raisons qui l'ont conduite à honorer la dépouille de son frère et ainsi à transgresser l'édit de Créon: «Aujourd'hui, Polynice, parce que j'ensevelis ton cadavre, voilà ma récompense. Pourtant j'ai bien fait de t'honorer au jugement des gens sensés. Jamais, en effet, ni si j'avais eu des enfants, ni si un mari avait disparu pour moi, je me serais imposé cette tâche, malgré les citoyens. Quelle raison justifie ce que je dis? J'aurais pu avoir un autre époux, si le premier avait succombé; un enfant, si j'avais perdu le mien, aurait pu me naître d'un autre homme, mais puisque ma mère et mon père sont enfermés dans l'Hadès, il est impossible qu'il naisse jamais pour moi un autre frère. Voilà la cause pour laquelle je t'ai honoré plus que personne, et c'est pourquoi j'ai paru à

Mais, si cela est exact, alors cela signifie également que cette relation de reconnaissance mutuelle et réciproque entre le frère et la sœur, que cette reconnaissance éthique et spirituelle exempte de toute naturalité et de tout désir marque en même temps le moment où l'esprit de la famille sort de son royaume de l'ombre et de l'inconscience pour pénétrer dans la conscience de l'universalité. Par le frère qui est celui par lequel se produit cette reconnaissance, l'esprit de la famille devient une individualité qui se tourne du côté de l'essence ou de la substance éthique. De fait, en devenant citoyen, le frère délaisse le règne éthique de la famille, ce règne qui est immédiat, élémentaire et négatif, pour «conquérir et produire le règne éthique effectif, conscient de lui-même»<sup>424</sup>. Ce faisant, il passe du domaine de la loi divine dans lequel il vivait jusqu'à ce moment à celui de la loi humaine et de la communauté. Parallèlement, la sœur — en étant reconnue par son frère et en le reconnaissant elle-même — s'élève à la conscience de son essence éthique universelle proprement dite et elle s'affirme comme «la directrice de la maison et la conservatrice de la loi divine»<sup>425</sup>. Et c'est ainsi, dit-il, «que les deux sexes surmontent leurs essences naturelles, et se présentent dans leur signification éthique, comme les natures diverses qui se répartissent entre elles les différences que se donne la substance éthique»<sup>426</sup>. En d'autres termes, ce moment est celui où la différence sexuelle, où l'opposition originaire et naturellement déterminée des deux sexes reçoit sa signification et sa destination éthique. Cependant, cette différence sexuelle, précise-t-il, «reste incluse dans l'unité de la substance»<sup>427</sup>; elle se déploie à l'intérieur même de la substance universelle ou de la totalité éthique, et l'opposition qui lui est inhérente constitue la vie et le devenir constant du tout. Par l'esprit de la famille, l'homme, souligne Hegel, «est envoyé dans la communauté et trouve en elle son essence consciente de soi»<sup>428</sup>. En contrepartie, la communauté possède dans la famille l'élément inconscient et formel de son effectivité, élément qui, comme nous l'avons vu, trouve sa force et sa confirmation dans la loi divine. Aussi est-ce pour cette raison, rajoute-t-il,

---

Créon commettre un crime et accomplir un acte inouï, frère chéri», Sophocle, *Antigone*, in *Sophocle*, tome I, tr. fr., P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929, vers 903-915, pp. 109-111.

<sup>424</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 26.

<sup>425</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 26.

<sup>426</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 26.

<sup>427</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 27.

<sup>428</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 27.

qu'aucune de deux lois ne peut en elle-même être considérée comme étant en soi et pour soi:

La loi humaine procède dans son mouvement vivant de la loi divine, la loi qui vaut sur la terre de la loi souterraine, le conscient de l'inconscient, la médiation de l'immédiation, et pareillement elle retourne là d'où elle provient. La puissance souterraine, par contre, a sur la terre son effectivité; elle devient, grâce à la conscience, être-là et activité<sup>429</sup>.

Tel est, en somme, ce processus de différenciation qui est propre à chacune des deux lois, des deux essences éthiques universelles et qui, dans son déploiement, en vient à former cette belle totalité harmonieuse, ce tout équilibré et stable qu'est la *Sittlichkeit* ou le monde éthique. Mais, à vrai dire, poursuit Hegel, cette belle totalité organisée ne peut être effective et réelle que dans la mesure où elle est mise en mouvement: «cet équilibre — affirme-t-il — ne peut être vivant que parce que l'inégalité prend naissance en lui et est reconduite à l'égalité»<sup>430</sup>. Et un tel mouvement qui est la vie même du monde éthique et qui lui donne son effectivité, il l'appelle la «Justice», la *Gerechtigkeit*, la *Dikè*. Bien évidemment, cette justice, indique-t-il, n'est pas une loi transcendante ou une «essence étrangère qui se situe au-delà»<sup>431</sup> de la totalité substantielle effective. Aussi n'est-elle pas, non plus, une puissance ou une force aveugle, une fatalité pour ainsi dire arbitraire et sans pensée qui, dit-il, «exécuterait le jugement par une sorte de connexion privée de concept, par action et omission inconsciente»<sup>432</sup>. Bien au contraire, cette justice se situe à l'intérieur même du monde éthique; elle est immanente aux deux essences constitutives de la *Sittlichkeit*. Comme loi humaine ou comme droit humain, elle est le gouvernement du peuple qui conduit l'individu vers l'universel dans l'épreuve de la mort. Elle est «cette individualité présente à soi-même de l'essence universelle qui est la volonté propre, consciente de soi, de tous et qui reconduit dans l'universel l'être-pour-soi des individus et des états sociaux qui émerge et qui se détache de la totalité»<sup>433</sup>. Par contre, en tant qu'elle est aussi la loi divine qui porte en elle-même la mort, la justice conduit cette fois-ci de l'universel au singulier, de la lumière à l'ombre. Comme loi

<sup>429</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 248; *PE*, II, p. 27.

<sup>430</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 249; *PE*, II, p. 28.

<sup>431</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 249; *PE*, II, p. 28.

<sup>432</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 249; *PE*, II, p. 28.

<sup>433</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 250; *PE*, II, p. 29.

divine, elle est «l'esprit simple de celui qui a souffert le tort»<sup>434</sup>. Elle est cette puissance souterraine, inhérente à l'individu lui-même; elle est, affirme-t-il, «son Erinnye»<sup>435</sup> qui vient venger et racheter le tort qu'il a subi, permettant ainsi que «son individualité, que son sang puisse continuer à vivre dans la maison»<sup>436</sup>, dans la famille. La première loi, la loi humaine incombe à l'homme, au citoyen du peuple, tandis que la seconde trouve son individualisation et sa réalisation dans la femme, la directrice et la conservatrice de la maisonnée. Certes, ces deux lois sont bel et bien opposées l'une à l'autre, mais leur opposition, précise-t-il, «est plutôt la confirmation d'une des essences par l'autre»<sup>437</sup>. Elles viennent en quelque sorte se compénétrer et se compléter pour produire cette belle totalité équilibrée, ce règne éthique qui, «dans sa subsistance, est un monde immaculé, qui n'est altéré par aucune scission»<sup>438</sup>.

Or, ce monde, soutient Hegel, en viendra nécessairement à se scinder et se déchirer. Il va forcément se fragmenter, se fracturer et il finira par éclater et se dissoudre. Et à ses yeux, l'éclatement de cette belle totalité équilibrée ne pourra être que l'œuvre de la conscience de soi qui, en se manifestant et en agissant, surgira «dans son droit comme individualité singulière»<sup>439</sup>. En effet, dans ce monde, dans ce règne éthique de l'équilibre et de la beauté tranquille, l'individualité vaut uniquement comme volonté universelle du peuple ou bien comme sang de la famille. Elle n'a de sens, autrement dit, qu'en tant que particularisation de ses deux essences ou de ces deux lois — humaine et divine — qui se confirment l'une l'autre et qui forment la belle totalité éthique, la *schöne Sittlichkeit*. Le Soi, «cet individu singulier, indique-t-il, «n'a que la valeur de l'ombre ineffective. — Aucune opération n'a encore été accomplie»<sup>440</sup>. Toutefois, cette opération, cette activité sera précisément cet agir ou cette action en vertu de laquelle la conscience va s'actualiser comme Soi effectif. Mais, en agissant et en s'actualisant, la conscience de soi va forcément venir troubler et déranger «la calme organisation et le

<sup>434</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 250; *PE*, II, p. 29.

<sup>435</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 250; *PE*, II, p. 29.

<sup>436</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 250; *PE*, II, p. 29.

<sup>437</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 250; *PE*, II, p. 29.

<sup>438</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 250; *PE*, II, p. 29.

<sup>439</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 30.

<sup>440</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 30.

mouvement calme du monde éthique»<sup>441</sup>. Conséquemment, elle transformera ce mouvement de façon telle qu'il deviendra plutôt «de mouvement négatif ou l'éternelle nécessité d'un destin terrible, nécessité qui [engloutira] dans l'abîme de sa simplicité la loi divine et la loi humaine, et avec elles les deux consciences de soi dans lesquelles ces puissances ont leur être-là»<sup>442</sup>. En d'autres mots, l'opération, l'activité de la conscience de soi va venir révéler la contradiction, l'opposition ou le conflit éminemment tragique qui est inhérent à cette belle totalité éthique. Et ce faisant, elle la conduira nécessairement à son déclin et à son éclatement.

Ainsi, dans ce monde substantiel, la conscience éthique, affirme Hegel, se caractérise en ceci qu'elle «est la simple, la pure direction vers l'essentialité éthique ou le devoir»<sup>443</sup>. Pour la conscience agissant dans un tel monde, il n'y a, précise-t-il, aucun arbitraire, aucun libre-arbitre (*Willkür*). Il ne saurait, non plus, y avoir de place pour l'indécision ou l'hésitation, pour la délibération, le dilemme ou le conflit intérieur, puisque «l'essentialité éthique est pour une telle conscience l'immédiat, l'inébranlable, ce qui est sans contradiction»<sup>444</sup>. Ce qui signifie que, dans ce monde, l'agir éthique ne peut être compris comme étant déterminé par le conflit ou la collision entre la sensibilité et la raison, entre l'inclination et le devoir moral: «on n'assiste pas, dit-il, au triste spectacle — *das schlechte Schauspiel* — d'une collision entre la passion et le devoir»<sup>445</sup>. De même, n'assistons-nous pas à cette autre collision qui est celle du devoir avec le devoir et qu'il qualifie de comique. Car, en réalité, une telle collision est, selon son contenu, identique à celle qui oppose la passion et le devoir. En effet, dans un monde qui a perdu sa substance, dans un monde où la conscience «s'est retirée de l'essentialité immédiate»<sup>446</sup> de la substance éthique, le devoir, soutient-il, est nécessairement un «Universel formel» qui s'adapte, en fait, à tout contenu. Aussi devient-il tout à fait possible, dans un tel monde, de se représenter la passion comme un devoir. Et si cette collision du devoir avec le devoir peut être qualifiée de comique, c'est parce qu'elle est

<sup>441</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 30.

<sup>442</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 30.

<sup>443</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 31.

<sup>444</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 31.

<sup>445</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 31.

<sup>446</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 251; *PE*, II, p. 31.

l'expression d'une contradiction qui est pour le moins flagrante et qui consiste à affirmer résolument l'absolu — le devoir — pour le nier aussitôt en lui opposant un «autre» absolu, un «autre» devoir. Cette collision est comique, elle porte inévitablement à rire, dit-il, puisqu'elle «exprime l'absolu, et immédiatement la nullité de ce qui est ainsi nommé absolu ou devoir»<sup>447</sup>. En contrepartie, la conscience éthique, la conscience qui agit dans le monde de la substantialité éthique, connaît immédiatement son devoir; elle sait ce qu'elle doit faire et sa décision est dictée par son appartenance à la loi humaine ou à la loi divine, appartenance qui, on l'a vu, est déterminée par la nature, par la différence sexuelle. En d'autres termes, donc, ce n'est ni le choix, le libre arbitre, et ni la contingence des circonstances qui orientent la décision et l'agir de la conscience éthique, mais bien la nature. C'est elle, affirme-t-il, qui «affecte un sexe à l'une des lois, l'autre sexe à l'autre»<sup>448</sup> et qui détermine le caractère éthique qui appartient en propre aux consciences de soi agissantes, masculines et féminines.

Mais alors, cela signifie que, dans l'action, les deux lois constitutives de la totalité éthique vont forcément s'opposer et s'exclure. Cette opposition sera nécessaire car la conscience agissante, la conscience de soi dont le caractère éthique est défini par la différence sexuelle adhèrera à l'une des deux lois et elle la considèrera comme étant la seule et unique loi de son action. Cette opposition, comme nous venons de le mentionner, ne sera pas celle du devoir et de la passion, ni celle entre un devoir et un autre devoir, mais elle sera plutôt la collision du devoir ou de la loi avec la réalité, avec l'effectivité sans droit: «l'opposition — indique Hegel — se manifeste donc comme une collision malheureuse du devoir seulement avec l'effectivité dépourvue de droit»<sup>449</sup>. Autrement dit, la conscience éthique s'estime être la seule détentrice du droit et elle considère l'autre comme étant forcément dans le tort. Aussi est-ce pourquoi, dit-il, «elle entreprend d'assujettir par la force à la loi à laquelle elle appartient cette effectivité opposée, ou de la tourner par la ruse»<sup>450</sup>. De fait, Créon qui est le roi de la cité, n'hésite aucunement, en tant que représentant de la loi humaine, à condamner son neveu

<sup>447</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 31.

<sup>448</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 32.

<sup>449</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 32.

<sup>450</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 32.



Polynice et à ordonner qu'on le prive de sépulture, lui qui a fait preuve de trahison envers sa patrie. Quant à Antigone qui, elle, appartient à la loi divine, elle n'hésite pas davantage à braver l'interdiction de son oncle Créon, car elle estime qu'il est de son devoir d'honorer la dépouille de son frère. À ses yeux, les ordres de Créon ne sont que «l'explosion d'une violence humaine contingente»<sup>451</sup>, tandis que ce dernier ne voit, dans l'acte d'Antigone, que «l'entêtement et la désobéissance de l'être-pour-soi intérieur»<sup>452</sup>. Et pour Hegel, il doit nécessairement en être ainsi, puisque:

Les commandements du gouvernement sont le sens public universel, exposé à la lumière du jour, [alors que] la volonté de l'autre loi est le sens souterrain, renfermé dans la profondeur intérieure, qui dans son être-là se manifeste comme volonté de la singularité et qui, en contradiction avec la première loi, est la malice criminelle»<sup>453</sup>.

Telle est cette collision, cette contradiction des deux lois ou des deux essences qui se manifeste dans l'agir des consciences de soi éthiques. Comme on peut le voir, elle n'est en aucun cas celle du bien et du mal, celle d'une bonne volonté s'opposant à une mauvaise volonté. Cette opposition est plutôt celle de deux volontés, de deux consciences de soi qui coexistent dans une même totalité éthique et qui estiment, autant l'une que l'autre, agir selon la loi ou le droit. Elle est l'opposition de deux consciences éthiques qui adhèrent, toutes deux, entièrement au droit et qui, pourtant, s'excluent l'une l'autre. Ceci veut donc dire que chaque conscience éthique croit que son action est l'expression et la réalisation de la loi. Sachant et connaissant la loi de son action, la conscience de soi —qu'elle adhère à la loi divine ou à la loi humaine — ne voit dans son agir que l'actualisation du droit dans l'effectivité. Elle estime que le résultat de son action n'est que la traduction de la loi dans l'effectivité, de ce qui est pensé dans la réalité. Elle croit, en d'autres mots, que son action lui révèle le monde éthique tel qu'il est. Son droit absolu, affirme Hegel, «est donc qu'en agissant selon la loi éthique, elle

<sup>451</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 32.

<sup>452</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 32.

<sup>453</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 32.

ne trouve dans cette actualisation rien d'autre que l'accomplissement de cette loi même, et que l'opération faite ne montre rien d'autre que ce qu'est l'opération éthique». <sup>454</sup>

Mais, les choses sont, en réalité, tout autres. De fait, en agissant, la conscience de soi va mettre en mouvement l'immobile; elle va s'actualiser, se poser elle-même et, comme nous l'avons dit, elle va venir déranger et troubler la calme organisation du monde éthique. Plus précisément, en agissant, la conscience de soi va sortir de cette immobilité et elle va poser une séparation, une scission entre elle-même et la réalité effective: «avec l'opération, — soutient-il — elle abandonne la déterminabilité du règne éthique, celle d'être la certitude simple de la vérité immédiate, et pose la séparation de soi-même en Soi comme élément opérant et en l'effectivité opposée et pour elle négative» <sup>455</sup>. Ce faisant, elle va nécessairement se décider pour une des deux lois qui sera, bien sûr, sa loi — celle à laquelle elle appartient et qu'elle connaît — et qu'elle considérera comme étant la loi du monde éthique lui-même, le droit absolu de l'essence ou de la réalité éthique elle-même. Or, en se décidant et en agissant selon ce qu'elle estime être la loi, la conscience de soi va forcément exclure l'autre loi et s'y opposer; elle va inévitablement agir contre cette autre loi qui, pourtant, est, elle aussi, constitutive de la totalité ou de l'essence éthique. Par conséquent, son action qui, au départ, devait être pleinement conforme à la loi et au droit se révélera, dans les faits, être également une «faute» — *eine Schuld* — et elle deviendra, en même temps, un «crime» — *ein Verbrechen*: «en effet — affirme Hegel — la conscience de soi, comme conscience éthique simple, s'est attachée à une loi, mais a renoncé à l'autre, l'a donc violée par son opération» <sup>456</sup>.

Cette faute, précise-t-il, ne doit pas être comprise comme étant de l'ordre de la responsabilité morale au sens moderne du terme. Dans le monde éthique, dans la *Sittlichkeit*, la conscience de soi connaît la loi de son action et elle la réalise pleinement. Il n'y a donc pas lieu ici de distinguer entre ce qui d'une intention s'est effectivement réalisé et ce qui, de façon contingente, a pu, en cours de réalisation, en affecter et en

<sup>454</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 253; *PE*, II, p. 33.

<sup>455</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 254; *PE*, II, p. 34.

<sup>456</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 254 *PE*, II, pp. 34-35.

altérer la pureté. La faute de la conscience éthique, soutient Hegel, n'est pas celle selon laquelle l'action ou l'opération, lorsqu'elle s'actualise, «pourrait être ou ne pas être opération de son Soi comme si à l'opération pouvait se combiner un quelque chose d'extérieur et de contingent qui ne lui appartiendrait pas, de telle sorte qu'elle-même de ce point de vue serait innocente»<sup>457</sup>. Au contraire, cette faute, cette culpabilité, insiste-t-il, est inhérente à l'action, elle est constitutive de l'agir éthique, car «l'opération est elle-même cette scission»<sup>458</sup>; elle est en elle-même l'acte de se poser et de s'opposer à une extériorité, à une effectivité ou à une réalité étrangère. L'innocence est «donc seulement l'absence d'opération, l'être d'une pierre et pas même celui d'un enfant»<sup>459</sup>. En somme, dans le monde éthique, toute action est par définition coupable, *schuldig*. Aussi contient-elle en elle-même le moment du crime puisqu'elle est nécessairement partielle, unilatérale: elle est le résultat d'une décision qui conduit forcément la conscience de soi à agir exclusivement en conformité à la loi à laquelle elle appartient et, donc, à violer et à transgresser l'autre loi.

Et, pour Hegel, c'est justement cette autre loi qui, au terme de l'action, surgira et réclamera vengeance. En effet, la conscience agissante croit que le monde éthique se montre, se révèle comme il est. Elle croit que son action est la réalisation et l'actualisation de l'essence. Cependant, cette essence, ce monde, on l'a vu, est double: il est autant en soi qu'il est pour elle. Dans l'essence, dans la totalité, la loi qui se manifeste et qui détermine la décision et l'agir de la conscience de soi est nécessairement jointe à l'autre loi, à la loi opposée. Mais, alors, il s'ensuit que l'action qui a réalisé une des deux lois va nécessairement éveiller l'autre loi qui est étroitement liée à la première: «l'accomplissement de l'une des deux lois — affirme-t-il — suscite l'autre, et la suscite comme une essence offensée, donc désormais hostile et réclamant vengeance, ce à quoi la contraint l'opération»<sup>460</sup>. Autrement dit, en agissant, la conscience éthique a réalisé la loi qu'elle connaît et à laquelle elle appartient, mais elle

<sup>457</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 254; *PE*, II, p. 35. Nous retrouvons ici cette conception de l'agir tragique comme culpabilité sans faute, comme *Schuld der Unschuld* que nous avons vu au premier chapitre de notre étude, lors de notre examen de *L'esprit du christianisme et son destin*. Nous reviendrons sur cette conception à la quatrième section de ce chapitre.

<sup>458</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 254; *PE*, II, p. 35.

<sup>459</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 254; *PE*, II, p. 35.

<sup>460</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 255; *PE*, II, p. 36.

a, par le fait même, nié et violé l'autre loi qui lui est étrangère. Et c'est cette loi qui, pour ainsi dire, était restée dans l'ombre et aux aguets et qui, une fois l'action accomplie, fera irruption, surgira à la lumière du jour et «prendra la conscience sur le fait»<sup>461</sup>. Bien évidemment, il ne saurait être question pour la conscience agissante de plaider l'ignorance et de renier sa culpabilité et son crime, car l'action, comme nous l'avons vu, consiste précisément à mettre en mouvement l'immobile, à faire apparaître la scission qui habite la totalité équilibrée. Il est dans la nature de l'agir, affirme Hegel, de «produire extérieurement ce qui n'est d'abord qu'enfermé dans la possibilité et ainsi [de] joindre l'inconscient au conscient, ce qui n'est pas à ce qui est»<sup>462</sup>.

Certes, il se peut, remarque-t-il, que la loi opposée, que le droit qui se tenait dans l'ombre ne fût pas présent pour la conscience agissante, mais qu'il fût «seulement présent en soi dans l'intériorité coupable de la décision et de l'action»<sup>463</sup>. Toutefois, il n'en demeure pas moins, selon lui, que l'action est d'autant plus «éthique», d'autant plus «juste» que la conscience agit en toute connaissance de cause, qu'elle est littéralement conscience de la loi à laquelle elle s'oppose: «la conscience éthique — dit-il — est plus complète, sa faute plus pure si elle connaît antérieurement la loi et la puissance à laquelle elle s'oppose, les considère comme violence et injustice, comme une contingence éthique, et sciemment, comme Antigone, commet le crime»<sup>464</sup>. Il en est ainsi, car ce n'est que dans une telle situation que la conscience éthique atteint véritablement son but qui est, bien sûr, d'accomplir la loi, d'actualiser le droit dans l'effectivité: «l'action — affirme Hegel — énonce l'unité de l'effectivité et de la substance; elle énonce que l'effectivité n'est pas contingente pour l'essence, mais qu'unie à elle, elle n'est livrée à aucun droit qui ne soit pas droit vrai»<sup>465</sup>. Mais alors, cela implique que la conscience éthique reconnaisse la loi opposée comme étant, elle aussi, partie prenante de la réalité et de l'effectivité. En effet, par son action, la conscience agissante affirme son droit et s'oppose à la réalité. Pour ce faire, toutefois, elle doit forcément reconnaître l'existence de cette réalité et, avec elle, l'existence de

<sup>461</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 255; *PE*, II, p. 36.

<sup>462</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 255; *PE*, II, p. 36.

<sup>463</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 255; *PE*, II, p. 37.

<sup>464</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 255; *PE*, II, p. 37.

<sup>465</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 255; *PE*, II, p. 37.

l'autre droit auquel elle se heurte. Sinon, cela voudrait dire qu'elle renonce à agir, qu'elle renonce à affirmer la loi et qu'elle ne croit pas en la réalité du droit. Aussi est-ce la raison pour laquelle la conscience de soi éthique doit nécessairement s'éprouver comme coupable. Elle sait que son action est unilatérale et, du même coup, elle reconnaît la légitimité de l'autre loi. Ce faisant, elle reconnaît aussitôt sa faute et elle accepte la vengeance de l'autre loi qui va inévitablement s'abattre sur elle et qui lui sera fatale. Et pour Hegel, c'est cette signification que revêt la phrase d'Antigone dans laquelle elle déclare que: «parce que nous pâtissons, nous reconnaissons que nous avons failli»<sup>466</sup>. Cette phrase fait partie des dernières paroles prononcées par l'héroïne de la pièce de Sophocle alors qu'elle est conduite au caveau qui lui servira de tombeau. Dans ces paroles, elle affirme qu'elle saura et qu'elle reconnaîtra qu'elle a commis une faute si elle en vient à pâtir, à souffrir des conséquences du geste qu'elle a posé. Elle soutient également que si ses ennemis sont fautifs, alors, eux aussi, devront l'apprendre et le reconnaître par les souffrances que les dieux leur infligeront. Ce sera, dit-elle, la seule façon pour elle de considérer le sort que ses adversaires lui réservent, et qu'elle estime être fondamentalement injuste, comme étant, malgré tout, l'expression du droit et de la justice.

Or, selon Hegel, cette reconnaissance, cette «prise de conscience» en vertu de laquelle la conscience de soi agissante en vient à reconnaître la partialité de son acte, à admettre sa faute et à accepter de subir les conséquences qui en découlent n'est rien d'autre que l'expression de la «suppression», du «dépassement» — de l'*Aufhebung* — de la division ou de la scission — *der Zwiespalt* — entre «le but éthique et l'effectivité»<sup>467</sup>. Elle est, soutient-il, cette reconnaissance qui «exprime le retour à la disposition éthique — *die Sittliche Gesinnung* — qui sait que rien ne vaut que le

<sup>466</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 37. Hegel cite ici de nouveau le vers d'Antigone qu'il avait évoqué dans *L'esprit du christianisme et son destin* et dans lequel l'héroïne affirme qu'elle reconnaîtra à sa souffrance la justesse et la légitimité du sort qui lui est imparté. Voici ces vers dans la traduction de P. Masqueray: «Si au jugement des dieux ce traitement est juste, je reconnaîtrai, après en avoir souffert, que je suis coupable; mais si mes ennemis sont criminels, puissent-ils ne pas souffrir de plus grands maux que ceux qu'ils me causent injustement», Sophocle, *Antigone*, in *Sophocle*, tome I. tr., fr, P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929, vers 925-929, p. 111. Nous reviendrons dans la quatrième partie de ce chapitre sur ce concept tragique de reconnaissance.

<sup>467</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 37.

Droit»<sup>468</sup>. De fait, en reconnaissant sa faute, la conscience de soi éthique qui agit selon la loi humaine ou selon la loi divine reconnaît le droit de la loi opposée. Conséquemment, elle reconnaît également le droit de la substance, le droit de la réalité effective qui, elle, en tant que totalité constituée des deux lois ou des deux puissances, s'affirme comme la négation de «l'exclusivisme», de la partialité ou de l'unilatéralité qui a été érigée en absolu au moment de l'action. Toutefois, cette reconnaissance, indique-il, implique que la conscience agissante ou l'individualité éthique «abandonne son caractère et l'effectivité de Soi»<sup>469</sup>, car, on l'a vu, dans le monde éthique, dans la belle totalité, cette conscience se définit par la loi à laquelle elle appartient: «son être — affirme Hegel — consiste à appartenir à sa loi éthique comme à sa substance»<sup>470</sup>. Ce qui veut dire que la loi à laquelle elle adhérerait et qui, dit-il, se manifestait en elle comme son Pathos a, du même coup, «cessé d'être sa substance»<sup>471</sup>. Il en résulte donc nécessairement que l'individualité éthique, en tant que caractère, va disparaître puisqu'elle était «immédiatement et en soi avec cet universel de son caractère»<sup>472</sup>. Elle se révélera, affirme Hegel, incapable de «survivre au déclin que la puissance éthique [dont elle était le Soi] subira de la part de la puissance opposée»<sup>473</sup>. Mais alors, ceci signifie également que le déclin, que la décadence qui affecte l'une des puissances affectera inévitablement l'autre loi, puisque ces deux lois, on le sait, sont étroitement liées l'une à l'autre. Et à ses yeux, tel doit être le résultat ou l'aboutissement de cette opposition, de ce conflit qui, dans le monde éthique, oppose les deux puissances ou les deux lois: «le mouvement des puissances éthiques l'une contre l'autre et des individualités qui les posent dans la vie et dans l'action n'a atteint sa fin véritable que lorsque les deux côtés éprouvent le même déclin»<sup>474</sup>. Il doit nécessairement en être ainsi, car il n'y a, dans ce monde, aucune des deux puissances qui a préséance sur l'autre et qui «en ferait un moment plus essentiel de la substance»<sup>475</sup>. Aussi est-ce «seulement dans l'égale soumission des deux côtés — soutient-il — que le droit absolu

<sup>468</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 37.

<sup>469</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 37.

<sup>470</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 37.

<sup>471</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 37.

<sup>472</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 38.

<sup>473</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 38.

<sup>474</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 38.

<sup>475</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 38.

est accompli et que surgit la substance éthique comme la puissance négative qui englutit les deux côtés, ou comme le destin tout-puissant et juste<sup>476</sup>.

Pour Hegel, l'histoire d'Étéocle et de Polynice est l'expression, l'illustration parfaite de ce destin. Selon lui, en effet, l'histoire du combat que se livrent les deux frères d'Antigone pour la possession du pouvoir présente de façon exemplaire les termes de ce conflit qui, dans la belle totalité, oppose la loi divine, inconsciente et naturelle à la loi humaine, consciente et spirituelle: elle en expose le déploiement et elle montre l'aboutissement, le résultat auquel il doit nécessairement aboutir. Ainsi, selon la légende suivie par Sophocle et les autres poètes tragiques, Étéocle et Polynice sont les deux fils d'Œdipe et de Jocaste. Suite à la découverte des deux crimes commis par leur père, ils le chassèrent et prirent la tête de leur cité, Thèbes. Furieux du sort que ses fils lui réservèrent, Œdipe les maudit sur le champ en leur prédisant qu'ils se diviseront et qu'ils mourront de la main l'un de l'autre. Pour éviter l'effet de cette malédiction, les deux frères décidèrent de régner alternativement, chacun pendant un an. Étéocle prit le pouvoir le premier, mais lorsque Polynice revint au bout d'un an et qu'il lui demanda, tel qu'ils l'avaient convenu, de lui donner les rênes de la cité pour l'année suivante, celui-ci refusa. En réaction au refus obstiné d'Étéocle de respecter leur entente, Polynice fit appel à l'armée des Argiens et organisa l'assaut contre sa propre cité. Lors de la bataille, les deux frères s'affrontèrent dans un duel et, tous deux, en moururent. Après la victoire de l'armée thébaine sur les Argiens, leur oncle Créon, qui, entre-temps, avait repris les rênes de la ville, décida qu'Étéocle allait recevoir une sépulture honorable, alors que Polynice, qui avait porté les armes contre sa patrie, devait en être privé. Et c'est, bien sûr, contre cette sanction que s'insurgea Antigone. À ses yeux, il n'y avait aucune raison valable pour que l'un de ses deux frères ne soit pas honoré d'une cérémonie funèbre<sup>477</sup>.

<sup>476</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 38.

<sup>477</sup> À ce propos, voir R. Graves, *Les Mythes Grecs*, tr. fr., Paris, Fayard, 1967, p. 296-301. Voir aussi P. Grimal, *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F., 1951, pp. 148-149 et pp. 385-386.

Commentant cette histoire, cette légende telle qu'elle fut reprise et mise en scène par Sophocle, Hegel soutient que ce conflit entre les deux frères doit être envisagé, à la fois, selon sa forme et son contenu: d'après son côté formel, il est l'opposition de la nature et de la conscience de soi, «le conflit de l'ordre éthique et de la conscience de soi avec la nature inconsciente et une contingence due à cette nature»<sup>478</sup>; alors que, selon son contenu, il se présente comme le conflit qui oppose la loi divine et la loi humaine, la loi de la famille et de la singularité à la loi de la cité et de l'universalité. Ainsi, «l'adolescent, explique-t-il, sort de l'essence inconsciente, de l'esprit de la famille et devient l'individualité de la communauté»<sup>479</sup>. Bien évidemment, remarque-t-il, ce n'est rien d'autre qu'une contingence de la nature si cette individualité émerge sous la figure des deux frères. Certes, cette contingence a bel et bien un droit sur la conscience de soi, puisque, dans ce monde l'esprit n'est présent que dans une unité immédiate avec la nature. Mais, quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que «l'inégalité de la naissance antérieure ou postérieure, comme différence naturelle n'a pour eux, qui entrent dans l'essence éthique aucune valeur»<sup>480</sup>, aucune signification réelle. En revanche, du point de vue de la loi humaine, de la loi de la cité, il ne saurait y avoir une telle pluralité naturelle, une telle «dualité de l'individualité»<sup>481</sup>, car le gouvernement qui est, dit-il, «l'âme simple ou le Soi de l'esprit national»<sup>482</sup> doit être incarné par une seule et même individualité éthique. Aussi est-ce la raison pour laquelle les deux frères se trouvent désunis et ce, malgré leur égalité de droit au pouvoir. Et étant donné que le gouvernement est l'exécuteur de la loi humaine et universelle, il en résulte que le droit est forcément du côté d'Étéocle qui est en possession du pouvoir et qui défend la cité, alors que le tort est du côté de Polynice qui, lui, combat devant les murs de sa patrie. Par conséquent, Créon, qui est le représentant de la loi humaine et des exigences du gouvernement, a tout à fait raison d'honorer la dépouille d'Étéocle, tandis qu'il refuse de le faire pour Polynice: «la communauté — affirme Hegel — honorera celui qui se trouvait de son côté; mais le gouvernement, la simplicité réinstaurée du Soi de la

<sup>478</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 39.

<sup>479</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 256; *PE*, II, p. 39.

<sup>480</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 257; *PE*, II, p. 39.

<sup>481</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 257; *PE*, II, p. 39.

<sup>482</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 257; *PE*, II, p. 39.



communauté punira, en le privant du suprême honneur, l'autre qui déjà proclamait sa destruction sous les murs de la cité»<sup>483</sup>.

Cependant, il n'en demeure pas moins qu'en remportant la victoire face à la singularité rebelle de Polynice, la loi de la cité et de l'universalité s'est engagée dans un conflit avec la loi divine de la famille: «l'esprit conscient de soi-même — dit-il — est entré en lutte avec l'inconscient»<sup>484</sup>. Bien évidemment, Antigone, qui cherche à faire valoir cette autre loi, elle aussi, constitutive du monde éthique, devra nécessairement périr, parce qu'à la loi effective de la cité, elle oppose une loi qui est seulement souterraine; à la loi universelle de la communauté, elle ne peut opposer que la loi de la singularité, une loi sans force, ineffective et qui ne trouve le lieu de son expression que dans la famille, dans les pénates: «comme la loi de la faiblesse et de l'obscurité, elle succombe d'abord sous la loi de la lumière et de la force, car sa puissance vaut sous, non sur la terre»<sup>485</sup>. Mais, cette loi souterraine et intérieure n'en est pas moins la racine de l'esprit effectif ou, selon les termes de Hegel, «l'esprit a la racine de sa force dans le monde d'en-bas»<sup>486</sup>. Aussi est-ce pourquoi le droit suprême va nécessairement se transformer en son contraire, le tort suprême: la loi de la famille et du sang, qui a été offensée et bafouée par la loi de la cité, va se venger et elle va renverser la victoire de l'esprit effectif en sa propre défaite. En effet, «le mort dont le droit est lésé sait trouver des instruments de sa vengeance qui disposent d'une effectivité et d'une violence égales à la puissance qui l'a blessé»<sup>487</sup>. Et ces instruments, bien sûr, ne peuvent être que d'autres communautés, d'autres cités qui, «devenues hostiles, dévastent [dans la guerre] la communauté qui a déshonoré et brisé sa propre force, la piété familiale»<sup>488</sup>.

Autrement dit, dans ce conflit représenté par l'histoire d'Étéocle et de Polynice, la loi humaine et universelle de la communauté l'emporte, en un premier temps, sur la loi divine de la singularité et de la famille. En sanctionnant les gestes de Polynice et

<sup>483</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 257; *PE*, II, p. 40.

<sup>484</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 257; *PE*, II, p. 40.

<sup>485</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 258; *PE*, II, p. 40.

<sup>486</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 258; *PE*, II, p. 40.

<sup>487</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 258; *PE*, II, p. 40.

<sup>488</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 41.

d'Antigone, le gouvernement nie, détruit la piété familiale et consacre la domination de l'universel, de la totalité, de la communauté ou du peuple. Et il doit nécessairement en être ainsi, car il y va de l'unité et de la cohésion interne de la communauté face aux individus, face aux consciences de soi individuelles qui ont naturellement tendance à vouloir s'isoler du tout et à affirmer leur indépendance: «la loi humaine — soutient Hegel — est, se meut et se conserve en consumant en soi-même le séparatisme des pénates, ou la singularisation indépendante en famille, auxquelles préside la féminité; et elle les dissout dans la continuité de sa fluidité»<sup>489</sup>. Mais, en même temps, la famille est, comme nous venons de le voir, la racine de l'esprit effectif; elle est «la base universelle d'activité de la conscience singulière»<sup>490</sup> à partir de laquelle la communauté s'engendre et se constitue en tant que peuple, en tant qu'individualité populaire face à d'autres individualités populaires. En d'autres mots, ceci signifie que, d'un côté, la communauté ne peut se maintenir et perdurer qu'en «dissolvant la conscience de soi dans la conscience de soi universelle». De l'autre, toutefois, elle ne peut s'engendrer et se créer que par ce qu'elle nie, par ce qu'elle réprime et qui lui est, en même temps, essentiel. Et cet élément qui lui est à la fois essentiel et qu'elle doit nécessairement nier, n'est, bien sûr, nul autre que la famille et la féminité en général. Cette féminité se révèle donc comme «son ennemi intérieur»<sup>491</sup>; elle est, précise Hegel, «l'éternelle ironie de la communauté qui altère par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé, qui transforme son activité universelle en une œuvre de tel individu déterminé, et qui pervertit la propriété de l'état en une possession et une parure de famille»<sup>492</sup>.

<sup>489</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 41.

<sup>490</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 41.

<sup>491</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 41.

<sup>492</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, pp. 41-42. Il n'est sans doute pas inutile de rappeler que Hegel n'est pas le seul à avoir utilisé le concept d'ironie pour rendre compte de la tragédie et du conflit tragique. Dans ses *Leçons Über die dramatische Kunst*, qui datent de 1806, Adam Müller exposa, dans le cadre de son interprétation de Shakespeare, un tel concept de l'ironie tragique. Par ailleurs, on connaît l'importance que ce concept d'ironie acquerra chez les premiers romantiques, notamment chez Friedrich Schlegel. Bien sûr, Hegel prendra ses distances face à cette conception proprement romantique et il développera, comme on le sait, une critique particulièrement virulente de l'ironie schlegelienne dans sa *Phénoménologie de l'esprit* et dans ses *Cours d'esthétique*. À ce propos, voir, E. Behler, «Ironie tragique et ironie générale du monde», *Ironie et modernité*, tr. fr., Paris, P.U.F., 1997, pp. 239-282. Dans le même ouvrage, voir également «La polémique de Hegel contre l'ironie romantique», pp. 121-164. Pour un commentaire de la critique hégélienne de l'ironie romantique dans la *Phénoménologie de l'esprit*, voir T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 193-206.

À la sagesse du citoyen qui n'en vient à se soucier que de l'universel, la famille et la féminité, dit-il, oppose «la pétulance d'une jeunesse sans maturité»<sup>493</sup>. Elle fait valoir la force de la jeunesse en général: la mère vante la force de son fils qui deviendra son maître; la sœur en fait de même envers celui qui la reconnaît comme son égal; et la fille ne peut que vanter la virilité du jeune homme qui lui procurera éventuellement le plaisir et la dignité de l'épouse. Or, pour Hegel, c'est justement cette force qui va se révéler être la puissance qui vengera le déshonneur subi par la famille. À ses yeux, en effet, c'est cette force qui appartient en propre au jeune homme, à cette individualité valeureuse et virile qui deviendra l'instrument de la vengeance familiale. Et comme on peut s'en douter, c'est précisément dans la guerre que cette vengeance s'exercera. Certes, dès le moment où elle entrera en guerre, la communauté va réprimer cette individualité et lui ordonner de joindre les rangs de la totalité populaire contre la cité ennemie; elle va, dit-il, «donner à sentir la puissance du négatif aux systèmes singuliers de la propriété, de l'indépendance personnelle, comme à la personnalité singulière elle-même»<sup>494</sup>. Ce faisant, elle va toutefois s'apercevoir rapidement qu'elle a besoin de la force virile du jeune homme, qu'elle doit faire appel à elle si elle veut vaincre la communauté adverse. Elle va donc se rendre compte qu'elle «possède dans l'individualité ses propres armes»<sup>495</sup>. Mais à ce moment, cette individualité qui, au départ, n'était que «l'essence négative» de la substance éthique, va se révéler être d'une importance capitale. Elle sera cet élément clé, cet élément essentiel qui permettra à la communauté de se conserver elle-même et de lutter contre la cité ennemie: «l'adolescent valeureux, dans lequel la féminité se complaît, le principe réprimé de la corruption émerge maintenant à la lumière du jour et est ce qui compte»<sup>496</sup>.

De cela, il en résulte que c'est désormais sur cette individualité, sur cette force de la nature portée par cet individu qu'est le jeune homme viril que dépend la cité. C'est maintenant cette force naturelle qui, dit-il, «se manifeste comme la contingence de la fortune et qui décide sur l'être-là de l'essence éthique et sur la nécessité

<sup>493</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 42.

<sup>494</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 42.

<sup>495</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 42.

<sup>496</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, pp. 42-43.

spirituelle»<sup>497</sup>. Mais alors, souligne Hegel, «il est déjà décidé que cette essence éthique est allée au gouffre [...] et comme s'engloutissaient seulement d'abord les pénates dans l'esprit d'un peuple, ainsi s'engloutissent maintenant les esprits vivants des peuples»<sup>498</sup>. Autrement dit, dans la guerre, dans l'activité guerrière, l'individu, sous la figure de l'adolescent valeureux et viril, va venger le déshonneur que la famille avait subi; il rachètera l'affront que le gouvernement avait dû nécessairement faire subir à la famille et à la féminité afin d'assurer l'unité et la cohésion de sa communauté dans sa lutte contre la cité adverse. Ce faisant, cet individu va acquérir une importance toute nouvelle et toute particulière, puisqu'il sera cette force sur laquelle devra nécessairement compter la communauté pour vaincre ses ennemis et pour se conserver. Il sera celui sur lequel repose le sort des cités, des peuples luttant l'un contre l'autre. Il se révélera donc maintenant comme étant la vie de la communauté, de la substance éthique. Mais alors, ceci signifie que cet individu aura émergé en tant qu'individu singulier, en tant que Soi entièrement détaché de sa naturalité éthique; il ne sera plus cette individualité dont la conscience de soi éthique était déterminée par la nature, par la loi à laquelle il appartenait naturellement. Désormais, cet individu apparaîtra au grand jour, il se montrera dans toute sa singularité, en tant que Soi effectif, réel. Et par le fait même, ceci voudra également dire que le monde éthique aura perdu sa substance, qu'il aura péri et qu'il aura été remplacé par une autre forme, une autre figure de l'esprit: «la figure de l'esprit éthique — affirme Hegel — a disparu et à sa place une autre figure surgit»<sup>499</sup>.

En d'autres mots, l'apparition, l'émergence de l'individu singulier est ce moment qui viendra sonner le glas de la substance éthique. Il est ce moment qui marquera l'éclatement et la dissolution de la belle totalité équilibrée et harmonieuse. Et pour Hegel, il devra nécessairement en être ainsi, car, dans ce monde, la conscience éthique est immédiatement déterminée par la nature; son agir est orienté par la loi qui définit son essence: «dans cette détermination de l'immédiation — affirme-t-il — est

<sup>497</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 260; *PE*, II, p. 43.

<sup>498</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 260; *PE*, II, p. 43.

<sup>499</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 260; *PE*, II, p. 43.

impliqué que dans l'action du règne éthique la nature en général intervient»<sup>500</sup>. Or, en agissant, en mettant sa force et sa puissance au service de sa communauté, au service de la victoire et de la sauvegarde de son peuple contre la cité ennemie, cet individu singulier va, du même coup, révéler les insuffisances et les limites de cette belle totalité équilibrée et stable. En effet, par son combat contre le peuple adverse, il va tout d'abord faire la démonstration que la survie de son peuple repose essentiellement sur lui, sur sa force — qui, comme le souligne Hegel, est quelque chose de contingent et qui relève de la fortune — et non sur la substance spirituelle en tant que telle. Conséquemment, il exigera que la communauté le reconnaisse, qu'elle reconnaisse sa dette envers lui. En même temps, toutefois, il va faire apparaître la contradiction fondamentale sur laquelle est fondé le règne éthique. De fait, la communauté croyait que sa beauté et son harmonie étaient déterminées par la nature; elle pensait que sa cohésion interne, que son unité et que son maintien étaient assurés par l'équilibre des deux lois — divine et humaine — sur lesquelles elle était fondée. Mais, la guerre menée par l'individu singulier, par le jeune homme valeureux et viril montrera que ceci était faux et, surtout, insuffisant. La déterminabilité naturelle est certes le fondement de l'équilibre de la substance éthique; c'est elle qui permet de maintenir la beauté et la stabilité du tout. Cependant, cette déterminabilité naturelle s'avère limitée et insuffisante lorsque la totalité populaire doit se protéger contre une cité ennemie. Par conséquent, la communauté devra nécessairement faire appel à l'individu singulier qui, jusqu'alors, était, pour ainsi dire, resté caché dans le giron de la famille et du sang, dans l'intériorité de la loi divine. Cet individu singulier, ce Soi deviendra donc, comme nous l'avons déjà dit, la vie de la communauté, de la substance. Mais, dès ce moment, soutient Hegel, l'esprit aura décliné, il aura perdu sa substance: «quand cette déterminabilité [...] disparaît, la vie de l'esprit est perdue, et perdue aussi cette substance qui en tous est consciente de soi»<sup>501</sup>.

Et à ses yeux, ce moment est celui qui marque le passage du monde substantiel de la polis grecque à celui de l'état de droit du monde romain. Dans ce nouveau monde,

<sup>500</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 260; *PE*, II, p. 43.

<sup>501</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 260; *PE*, II, p. 43.

la substance ne sera plus cette universalité simple, immanente ou inhérente à tout un chacun et qui était la vie et l'unité du peuple éthique. Dans cette nouvelle figure de l'esprit, elle sera plutôt une universalité formelle, abstraite et privée de vie: «la substance, dit-il, surgit en eux comme une universalité formelle, elle n'est plus immanente à eux comme esprit vivant; mais la compacité de son individualité s'est éparpillée en une multitude de points»<sup>502</sup>. De plus, dans ce monde fragmenté en une multiplicité d'atomes, ce n'est plus la communauté qui est l'essence ou l'universel, mais bien l'individu singulier. Cet individu qui, jusqu'alors, était camouflé dans l'intériorité ineffective du sang de la famille, est maintenant apparu au grand jour; il est sorti de la substance éthique. Désormais, cet individu est donc reconnu comme un Soi, comme un Moi ou comme une conscience de soi effective et à part entière: «ce Moi vaut désormais comme l'essence étant en soi et pour soi; un tel être-reconnu est sa substantialité, mais elle est l'universalité abstraite, parce que son contenu est ce Soi rigide, et non le soi qui est résolu dans la substance»<sup>503</sup>. Et pour Hegel, ce Moi qui s'est détaché de sa substance inconsciente et qui s'est affirmé comme l'essence de cet état de droit, de ce *Rechtszustand*, n'est nul autre que celui qu'il désignera dans ses travaux ultérieurs — notamment, dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* — sous le terme de «personnalité juridique», de *Persönlichkeit*.

Tels sont, en somme, les thèmes, les motifs autour desquels s'articule cette partie de la *Phénoménologie de l'esprit* consacrée au monde éthique. Comme on a pu le voir, cette section, qui visait à faire apparaître et à expliciter les termes de ce conflit qui allait faire éclater la belle totalité éthique, développait son propos en s'appuyant sur une analyse, sur une interprétation de la tragédie grecque. Certes, elle ne se présentait pas elle-même comme un commentaire explicite de cette tragédie, de ces tragédies qui ont été présentées sur la scène du théâtre antique. D'ailleurs, dans l'ensemble de son propos, Hegel n'a, en aucun moment, employé les termes de «tragédie», de «tragique» ou encore de «conflit tragique». Et hormis l'allusion furtive à la figure d'Antigone, il ne s'est référé à aucune œuvre particulière du répertoire des œuvres tragiques.

<sup>502</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 261; *PE*, II, p. 43.

<sup>503</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 261; *PE*, II, p. 45.

Cependant, il n'en demeure pas moins que cette partie de la *Phénoménologie de l'esprit* qui ouvre le chapitre sur l'esprit doit être comprise comme une analyse détaillée du contenu de la tragédie grecque. Elle ne prend tout son sens que lorsqu'elle est envisagée ainsi. En fait, dans cette section de la *Phénoménologie de l'esprit* consacrée à l'analyse du monde éthique, la tragédie est pour ainsi dire ce document éthico-politique qui apparaît en toile de fond et qui permet de révéler et de montrer ce conflit inhérent à la *polis* grecque et qui sera à l'origine de son éclatement. Et comme nous avons pu également le constater, la tragédie qui servit à Hegel de modèle et à partir de laquelle il entreprit de développer son analyse, fut l'*Antigone* de Sophocle. Ce fut cette œuvre qui lui révéla les termes de cette conflictualité qui allait être à la source de la dissolution de la *schöne Sittlichkeit*, de la belle totalité éthique grecque.

Cela dit, cette interprétation de la tragédie grecque ne sera pas la seule que Hegel proposera dans le cours de la *Phénoménologie de l'esprit*. En effet, il s'y intéressera de nouveau au chapitre suivant qui, lui, sera consacré à la religion. Dans ce chapitre, la perspective qui sera la sienne et à partir de laquelle il interprétera la tragédie ne sera plus celle de la formation et de la constitution de la vie éthique et politique, mais elle sera plutôt celle de la formation de la conscience religieuse. Autrement dit, dans ce chapitre sur la religion, Hegel s'emploiera de nouveau à rendre compte de la tragédie grecque, mais il le fera, cette fois-ci, dans le cadre d'une analyse qui portera sur l'histoire qui a présidé au développement et à la transformation des différentes formes par lesquelles les hommes, les humains se sont représentés le divin, l'infini ou l'absolu. Et c'est vers cette analyse que nous tournons maintenant notre attention.

### **3.3 La «religion de l'art» (die Kunstreligion): la poésie tragique et le destin des dieux**

Comme nous l'avons mentionné plus haut, Hegel ne fait pas commencer cette histoire en Grèce, mais plutôt en Orient, dans ce monde oriental qui a précédé la

naissance et la constitution du monde hellénique, de la belle totalité éthique. Ce premier moment, avons-nous dit également, il l'appelle la religion naturelle, *die natürliche Religion*. Il la qualifie ainsi car elle est cette religion, cette conscience religieuse qui divinise la nature, qui perçoit le monde naturel comme étant l'expression de l'essence divine. Elle voit dans la nature, dans l'organisation de la vie naturelle l'essence ou le principe divin qui détermine l'organisation de la vie humaine. Cette conscience religieuse se conçoit donc comme étant essentiellement un produit de la nature: elle croit que l'homme et la nature, que l'ordre spirituel et l'ordre naturel découlent d'une même origine, d'une même source, qu'ils sont déterminés par le même principe. Par conséquent, la religion naturelle croit que l'organisation de la vie humaine doit refléter l'organisation de la vie naturelle, que le principe qui détermine la façon dont les hommes comprennent leur monde et y agissent doit correspondre à celui qui préside au déploiement de la vie naturelle. Bien évidemment, toute la question est de savoir quel est ce principe, quelle est cette source immanente à la nature et qui constitue cette essence divine. Autrement dit, quel est cet «objet», cet «élément», cette «force» ou cette «puissance» de la nature qui doit représenter, symboliser cette essence divine qui est commune à l'ordre spirituel et à l'ordre naturel?

Pour Hegel, une des premières versions de cette religion naturelle fut sans aucun doute celle du culte zoroastrien de la lumière et du soleil. Selon cette religion — qu'il définit comme étant celle de l'essence lumineuse, *die Religion des Lichtwesens* —, c'est cette lumière solaire qui symbolise le principe qui sous-tend l'ordre spirituel et l'ordre naturel. D'après cette croyance, la lumière du jour est cette force, ce faisceau qui montre et qui révèle l'essence du monde et des choses, tandis que la nuit est cette puissance qui les engloutit dans les ténèbres. Toutefois, cette conception de l'essence divine, soutient-il, est pour le moins abstraite, indéterminée et difficilement compréhensible: elle n'est, affirme-t-il, qu'une pure pensée qui erre «sans consistance et sans pénétration, [qui] élargit ses propres confins jusqu'à l'immensité et dissout sa beauté haussée à la splendeur dans sa sublimité»<sup>504</sup>. Certes, la conscience religieuse

---

<sup>504</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 371; *PE*, II, p. 215. Comme nous l'avons mentionné plus haut, Hegel consacra des développements plus importants et plus différenciés à ces religions naturelles dans ses *Cours sur la*



peut la révéler et peut «chanter sa louange»<sup>505</sup>, mais il n'en reste pas moins que cette essence lumineuse, qui est censé être le principe divin à partir duquel elle doit déterminer et forger sa compréhension du monde et son agir dans ce monde, est tout simplement inintelligible. En fait, cette essence divine est conçue de façon telle qu'elle apparaît comme quelque chose qui est rigoureusement distinct et séparé de l'homme. Conséquemment, elle se révèle incapable de rendre compte de cette origine, de cette source commune à l'organisation de la vie humaine et de la vie naturelle.

Et à ses yeux, c'est la raison pour laquelle la religion naturelle en viendra peu à peu à envisager autrement son essence divine. Face à cette difficulté, la conscience religieuse se rendra compte que ce principe divin ne doit pas nécessairement être conçu comme une source unique, mais comme une origine multiple. En effet, si la totalité du monde est comprise comme étant régie par une source unique telle que l'essence lumineuse, il s'avère impossible de distinguer et de différencier quoi que ce soit. Or, en concevant l'essence divine comme une origine multiple, il devient, en revanche, tout à fait possible de faire ces distinctions entre la multiplicité des choses et des objets qui constituent le monde. De plus, la conscience religieuse en viendra également à s'apercevoir que l'essence divine qui est sous-jacente à la vie humaine et naturelle ne doit pas être comprise comme une source évanescence et indéterminée, mais plutôt comme une multiplicité vivante et organisée. Pour Hegel, c'est cette transformation qui donnera naissance à ces nouvelles formes de religion naturelle qui seront, tout d'abord, celle qu'il appellera la religion des plantes et, ensuite, celle qu'il nommera la religion des animaux. Dans la multiplicité des plantes, «dans l'innocence de la religion des fleurs»<sup>506</sup>, la conscience religieuse verra le symbole de l'organisation tranquille, «de la subsistance paisible»<sup>507</sup> qui semble être celle de l'univers qui les entoure. Toutefois, cette religion des plantes ne sera pas en mesure de représenter la vie et l'action humaines proprement dites: elle est, dit-il «seulement la représentation du Soi sans le

---

*philosophie de la religion*. Voir G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2*, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, pp. 144-518.

<sup>505</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 371; *PE*, II, p. 216.

<sup>506</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 372; *PE*, II, p. 216.

<sup>507</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 372; *PE*, II, p. 216.

Soi»<sup>508</sup>. Aussi est-ce dans la vie animale que la conscience religieuse verra et projetera sa propre vie et sa propre activité. Dans la multiplicité des figures de la vie animale, «dans la culpabilité de la religion des animaux»<sup>509</sup>, elle percevra sa propre lutte, sa propre vie engagée dans le combat haineux et sanglant contre les autres peuplades. Elle se représentera la vie humaine comme étant celle d'un conflit incessant entre différentes forces antagonistes symbolisées par les divinités animales. Mais alors, ceci veut dire qu'elle ne pourra envisager autre chose qu'une vie éternellement conflictuelle, qu'une vie éternellement déterminée par la lutte des différentes puissances divines entre elles. Elle sera donc incapable d'imaginer la possibilité d'une réconciliation, d'une vie humaine qui serait apaisée. Autrement dit, dans la religion naturelle, les puissances divines ne prennent aucun intérêt envers les aspirations des hommes; ce ne sont que les hommes qui s'intéressent aux puissances divines. Cependant, cette conscience religieuse en viendra à se rendre compte que c'est elle qui se représente cette conflictualité; elle s'apercevra que c'est elle qui, dans ses rites et ses pratiques culturelles, se représente cette vie éternellement conflictuelle. En d'autres mots, dans ses rites et ses pratiques culturelles, la conscience religieuse va pour ainsi dire s'élever au-dessus de sa vie effective et verra que c'est elle qui «produit sa représentation»<sup>510</sup>, qui conçoit elle-même sa vie comme étant éternellement déterminée par la lutte et le combat. Ce faisant, elle va découvrir que son essence divine n'est pas seulement déterminée par la nature, par les puissances naturelles, mais qu'elle a aussi à voir avec elle-même, qu'elle relève également de la vie et de l'activité humaines.

Cette découverte, soutient Hegel, marque le moment où la conscience religieuse cessera de concevoir son essence divine uniquement en termes de puissances naturelles. Elle est ce moment où la religion naturelle va s'élever au-dessus de l'immédiateté naturelle et va en quelque sorte se spiritualiser. Et à ses yeux, ce processus de spiritualisation sera entrepris dans la religion naturelle de l'Égypte ancienne, dans cette religion qu'il désignera comme étant la religion de l'artisan, *die Religion des*

<sup>508</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 372; *PE*, II, p. 216.

<sup>509</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 372; *PE*, II, p. 216.

<sup>510</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 373; *PE*, II, p. 218.

*Werkmeisters*<sup>511</sup>. De fait, chez les Égyptiens, les figures divines seront représentées dans des artefacts — tels que des statues, des obélisques, des pyramides — conçus et fabriqués par un artisan. Cette représentation artisanale est pour ainsi dire le résultat de ce processus de spiritualisation de l'essence divine; elle est la manifestation de ce processus par lequel la conscience religieuse va comprendre qu'elle est une part active, qu'elle joue un rôle significatif dans la représentation du conflit entre les puissances divines. De plus, ce processus de spiritualisation va se manifester en ceci que, chez les Égyptiens, l'essence divine, la source qui est commune à la nature et à l'esprit sera conçue comme étant à la fois naturelle et spirituelle, comme relevant à la fois de la nature et de l'esprit. Cette essence sera perçue comme quelque chose qui, pour une part, est radicalement différent de l'homme et de la vie humaine et qui, pour une autre part, possède une conscience de soi analogue à celle de la conscience de soi humaine. Autrement dit, dans la religion naturelle des Égyptiens, l'essence divine qui est sous-jacente à la vie naturelle et à la vie spirituelle sera conçue comme une union mystérieuse de la nature et de l'esprit qui est, à la fois, cachée et apparente, visible et invisible, intelligible et inintelligible. Et selon Hegel, c'est pour cette raison que, dans ses artefacts, l'artisan se représentera les divinités dans des formes qui uniront l'humain et l'animal ou encore qui mélangeront différentes espèces animales. Ces formes hybrides et mélangées seront les symboles de cette essence sous-jacente à la nature et l'homme et qui est, à la fois, cachée et apparente, visible et invisible, intelligible et inintelligible.

Toutefois, en travaillant ces formes, en les élaborant et en les transformant en artefacts, l'artisan qui est, pour ainsi dire, la «voix» ou le «porteur» de cette conscience religieuse va jouer un rôle qui était jusqu'alors inconnu dans les autres types de religion

---

<sup>511</sup> À l'époque de la *Phénoménologie de l'esprit*, la connaissance hégélienne de l'Égypte ancienne s'appuyait essentiellement sur Hérodote et sur les témoignages des Grecs. Il ne connaissait pour ainsi dire à peu près rien de l'égyptologie plus moderne. Ce n'est que dans les années subséquentes qu'il prendra connaissance des travaux plus récents et qu'il se familiarisera avec les recherches de Champollion qui, entre-temps, aura réussi à décrypter l'écriture hiéroglyphique. Aussi intégrera-t-il cette connaissance plus approfondie dans ses *Cours sur la philosophie de la religion*. G. W. F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Religion, Teil 2*, herausgegeben von Walter Jaeschke, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985, pp. 518-532. Voir aussi, J. Hyppolite, *Structure et genèse de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 527. Également T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, p. 228.

naturelle. En effet, dans les religions naturelles antérieures, un artisan aurait compris son travail comme étant celui qui consiste à façonner les diverses formes de vie naturelle — les plantes et les animaux — en accord avec des «normes», des «principes» qui sont en quelque sorte déjà «donnés» et qui sont reconnus comme tels par l'ensemble de sa communauté. Certes, l'artisan égyptien élaborera, lui aussi, ses artefacts à partir d'un matériau naturel déjà donné. Cependant, il n'en demeure pas moins que les formes qu'il travaillera et qu'il façonnera ne seront pas uniquement celles de la vie naturelle, celles des plantes et des animaux, mais elles seront aussi celles qui appartiennent à sa propre vie, à celle de la vie humaine. Ce qui signifie, en d'autres mots, que l'artisan égyptien va non seulement représenter des formes naturelles, mais il va s'inclure dans cette représentation; il va se représenter lui-même symboliquement dans ses propres artefacts. Pour Hegel, cette différence est celle qui marque le moment où la religion naturelle acquerra une conscience d'elle-même, une conscience de soi qui était jusqu'alors inexistante. De plus, étant donné que l'artisan égyptien ne se contentera plus de représenter uniquement des formes naturelles déjà données, mais qu'il s'emploiera à façonner des formes mi-animales mi-humaines susceptibles de symboliser cette essence invisible, cachée et intérieure sous-jacente à la nature et à l'homme, il en résultera que ses artefacts devront être compris et jugés différemment. En effet, dans la représentation des formes animales, le rapport entre le symbole et ce qui était symbolisé — par exemple, le rapport entre le faucon et les habiletés d'un chasseur qui constitue sa signification symbolique — était considéré comme étant d'ordre naturel, puisque l'objet de la représentation symbolique était une forme naturelle déjà donnée. Par conséquent, cette représentation devait nécessairement être jugée selon des critères techniques. Il s'agissait de savoir si celui qui avait produit la représentation avait réussi à bien établir et à bien réaliser ce rapport entre la forme naturelle et sa signification symbolique. Or, pour l'artisan Égyptien, il en ira tout autrement, puisque son travail ne consistera pas à représenter uniquement des formes naturelles, mais à fabriquer des formes hybrides mi-animales mi-humaines qui symboliseront l'essence divine cachée. Ce qui veut dire que le rapport entre le symbole et le symbolisé ne sera pas entièrement déterminé par la nature. Il contiendra nécessairement une part d'indétermination et d'indécision et c'est l'artisan lui-même qui décidera de la forme mi-animale mi-humaine qui lui paraîtra être

la mieux en mesure de représenter le plus adéquatement cette essence divine mystérieuse et énigmatique. Conséquemment, ses œuvres ne pourront plus être évaluées selon des critères strictement techniques, mais elles seront plutôt jugées en regard de sa capacité particulière à «décrypter» et à «saisir» la vérité de cette essence divine mystérieuse et énigmatique qui sous-tend l'ordre naturel et l'ordre humain. C'est cette capacité, ce «don» qui s'exprimera dans les artefacts de l'artisan Égyptien et qui sera vénéré et admiré par ses semblables. Autrement dit, cet artisan en viendra à comprendre qu'il n'est pas seulement un travailleur dont la tâche consiste à reproduire pour ainsi dire «mécaniquement» et «instinctivement» des formes naturelles données selon des normes de fabrication et de symbolisation déjà établies, mais qu'il est quelqu'un qui possède un don particulier et que c'est ce don qui s'exprime dans ses artefacts, dans ses œuvres tant admirées et tant vénérées par ses contemporains: «Dans cette œuvre — affirme Hegel — cesse le travail instinctif qui produisait l'œuvre inconsciente en face de la conscience de soi, car en elle, à l'activité de l'artisan qui constitue la conscience de soi, s'oppose un Intérieur également conscient qui s'exprime»<sup>512</sup>.

Mais alors, la conscience religieuse, soutient Hegel, aura cessé de voir son travail comme étant celui d'un simple artisan: elle aura compris qu'il est plutôt celui d'un artiste. Elle se sera bel et bien rendu compte qu'il ne consiste pas uniquement en la reproduction, en bonne partie inconsciente, d'une essence naturelle, d'une essence existant pour ainsi dire à même les formes de la nature, mais qu'il est une production et une réflexion, qu'il est l'œuvre d'une conscience de soi qui, par son travail, est parvenu à faire apparaître cette essence divine cachée et invisible, cette vérité secrète, mystérieuse et énigmatique qui sous-tend la vie naturelle et la vie humaine. Aussi dira-t-il que:

L'artisan s'est élevé ici par son travail jusqu'à la scission de sa conscience, dans laquelle l'esprit rencontre l'esprit. Dans cette unité de l'esprit conscience de soi avec soi-même, en tant qu'il est à soi-même figure et

---

<sup>512</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 375; *PE*, II, p. 221.

objet, se purifient donc ses mélanges avec la manière d'être inconsciente de la figure naturelle immédiate<sup>513</sup>.

Or, pour Hegel, c'est cette purification, cette élévation de la conscience religieuse entreprise par l'artisan qui entraînera le passage de la religion naturelle du monde égyptien à la *Kunstreligion*, à la «religion de l'art» ou à la «religion esthétique» qui sera celle du monde grec. À ses yeux, en effet, les œuvres de l'artisan égyptien qui mélangeaient le naturel et le spirituel, les formes de la nature et les formes humaines, feront apparaître la différence entre la nature et l'esprit; elles en viendront à révéler à la conscience religieuse cette différence fondamentale qu'elle n'avait pas su voir, qu'elle n'avait pas su saisir et qui l'avait amené à concevoir son essence divine comme étant cette union étrange et énigmatique entre le naturel et le spirituel, entre l'animal et l'humain. En revanche, la conscience religieuse grecque, soutient-il, percevra clairement cette distinction; elle comprendra qu'il y a bel et bien une différence entre le monde de la nature et celui de l'esprit et c'est la raison pour laquelle elle en viendra à se représenter différemment son essence divine. Les dieux des Grecs, leurs figures divines ne seront plus des puissances naturelles mi-humaines mi-animales, mais elle seront représentées dans des formes proprement humaines: «la figure humaine — affirme-t-il — se libère de la figure animale avec laquelle elle était mélangée»<sup>514</sup>. Bien évidemment, ces figures divines ne sont pas uniquement et simplement des hommes, mais bien des dieux, des divinités: ils sont immortels et, par conséquent, ils ne sont aucunement affectés par ces faits naturels qui sont ceux de la naissance et de la mort. De plus, ils restent totalement indifférents à plusieurs des désirs, des passions et des motivations qui animent les hommes finis et mortels. Autrement dit, les dieux des Grecs sont à la fois humains et inhumains: ils sont tout à fait semblables aux hommes dans la mesure où ils ont les mêmes formes corporelles, la même constitution physique, mais ils sont radicalement différents parce qu'ils ne sont pas soumis à la finitude humaine. Leur corps n'est pas diminué ni enlaidi par le temps et par les imperfections de la nature, et leur esprit n'est pas troublé ni affaibli par les désirs et les passions qui tiraillent les hommes et qui assombrissent leur vie. En somme, ces figures divines sont

<sup>513</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 375; *PE*, II, p. 221.

<sup>514</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 379; *PE*, II, p. 227.

des êtres humains, mais des êtres humains parfaits. Elles sont donc l'expression de la beauté et de la perfection humaine. Ou en d'autres mots, elles sont la représentation de l'idéal humain, de cet idéal qui n'est nul autre que celui de l'équilibre parfaitement réalisé dans l'être humain lui-même entre sa naturalité et sa spiritualité, entre sa sensibilité et son intelligence, entre sa finitude et son aspiration à l'infinitude.

Et, selon Hegel, c'est pour cette raison que la conscience religieuse grecque en viendra nécessairement à se représenter ses dieux, son essence divine dans des productions artistiques, dans des œuvres d'art proprement dites et non dans des artefacts de type artisanal comme le faisait la religion naturelle des Égyptiens. En effet, chez ces derniers, l'essence divine contenait certes un moment spirituel, mais cette spiritualité était pour ainsi dire encore confusément entremêlée à la nature; elle était encore enfoncée dans la naturalité. Aussi était-ce pour cela que le divin était considéré comme quelque chose de caché et d'invisible, quelque chose de mystérieux et d'énigmatique et qui était inintelligible, incompréhensible et insondable. Dans ses artefacts, la conscience religieuse égyptienne se représentait symboliquement cette énigme en agençant et en mélangeant des formes naturelles données, des formes qu'elle trouvait dans la nature et qui, en elles mêmes, lui étaient incompréhensibles et inintelligibles. Bien évidemment, la conscience religieuse grecque ne percera pas et ne dissipera pas complètement ce mystère. Pour elle aussi, le divin, l'essence divine est en partie insondable et inintelligible; les motivations des dieux leur sont, pour une bonne part, tout simplement incompréhensibles. Mais, elle saura que cette énigme n'est rien d'autre que l'énigme de l'homme lui-même<sup>515</sup>. Elle saura que c'est cet être qui est à la fois

---

<sup>515</sup> Bien sûr, cette conception de l'homme comme étant un être «énigmatique» (*to deinon*) — et même comme étant l'être le plus énigmatique qui soit (*deinoteron*) — trouvera son expression la plus accomplie dans la tragédie, dans les œuvres des poètes tragiques. Qu'il suffise à cet égard d'évoquer l'*Œdipe Roi* et l'*Antigone* de Sophocle. Ainsi, dans l'*Antigone*, le chœur décrit en ces termes ce caractère énigmatique de l'homme: «Nombreuses sont les merveilles de la nature, mais de toutes la plus grande merveille, c'est l'homme. À travers la mer blanchissante, poussé par le vent du sud, il s'avance et passe sous les vagues gonflées qui mugissent autour de lui. La divinité supérieure à toutes les autres, Gé immortelle, inépuisable, il la fatigue avec les charrues qui d'année en année s'en vont et reviennent, quand il la retourne avec des bêtes de race chevaline. Et la tribu des oiseaux légers il l'enserme, la capture; les hordes des bêtes sauvages et les êtres marins de l'océan, l'homme inventif les prend dans les replis des filets tissés. Il maîtrise aussi avec des pièges la bête agreste, montagnarde, et le cheval au cou velu il le conduira sous le joug qui l'enserme des deux côtés, de même que l'infatigable taureau des montagnes. Et le langage, et la pensée ailée et les mœurs policées, il les a appris comme il a su fuir les atteintes en plein air des pénibles gelées et

nature et esprit, sensibilité et intelligence, pathos et raison, finitude et infinitude qui constitue le mystère le plus étonnant, le plus insondable et le plus incompréhensible qui soit. C'est ce savoir qui marque la spécificité de la conception grecque du divin et qui s'exprimera dans ses œuvres d'art, dans ses productions par lesquelles elle se représentera son essence divine. Si les artefacts de la religion naturelle des Égyptiens étaient la représentation symbolique de l'énigme de la nature, du monde et, pourrait-on dire, de l'univers en général, les œuvres d'art des Grecs seront plutôt l'expression du mystère de la vie humaine, de l'énigme de l'homme et de son monde. Ce qui veut dire que leurs productions artistiques ne seront plus la représentation symbolique d'une essence divine secrète, cachée, absente et intangible, mais elles seront la représentation ou plutôt la présentation de leur essence divine, de la substance de leur vie et de leur monde: dans leurs œuvres, les Grecs verront la présence de leur essence divine, de leurs dieux, et ces dieux, avons-nous dit, seront l'expression et la manifestation de leur idéal de beauté et de perfection. Ils exprimeront cet idéal d'un monde où la vie serait celle d'un équilibre parfait entre ce qui relève de la nature et ce qui est de l'ordre de l'esprit. En somme, ces œuvres seront la représentation et l'expression de ce monde que Hegel s'est employé à décrire sous le terme de *Schöne Sittlichkeit*, de la belle totalité éthique et que nous avons examiné en détail à la section précédente de ce troisième chapitre de notre étude.

---

celles des pluies importunes, car il est fécond en ressources; il n'en manque point vers quelque instant de l'avenir qu'il s'achemine; Hadès seul, il ne trouvera pas le moyen de le fuir; pourtant les maladies contre lesquelles on ne pouvait rien, il a imaginé leur guérison. Doué de son industrie d'une ingéniosité inespérée, il va tantôt vers le mal, tantôt vers le bien, confondant les lois de la terre et le droit qu'il a juré par les dieux d'observer, quand il est à la tête d'une cité; il en est indigne, s'il pratique le mal dans son audace; qu'il ne s'assoie pas à mon foyer, qu'il n'ait pas une pensée commune avec moi, celui qui agit de la sorte. Voir *Antigone*, in *Sophocle*, tr. fr., P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929, vers 333-375, pp. 89-91. Par ailleurs, Hölderlin — dans ses *Remarques sur Œdipe et Antigone* (1802) — et, plus tard, Heidegger — dans son *Introduction à la métaphysique* (1935) — feront de cette conception de l'homme comme *to deinon* l'un des thèmes principaux de leur interprétation respective de la tragédie grecque. À cet égard, voir F. Hölderlin, *Anmerkungen zum Oedipus* et *Anmerkungen zur Antigonae* in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministeriums, herausgegeben von F. Beissner, Bd. 5, Stuttgart, 1952, pp. 195-202 et pp. 265-272. Et M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, pp. 110-125. Nous reviendrons sur ce thème dans la dernière partie de notre étude. Pour un commentaire éclairant sur ces interprétations hölderlinienne et heideggerienne de la conception tragique de l'homme comme être énigmatique, comme *to deinon*, voir D. J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 122-164 et pp. 225-266.



Ainsi, à ses yeux, les toutes premières formes dans lesquelles s'exprimera cette conception de l'essence divine, seront, d'une part, la sculpture et, d'autre part, l'architecture: dans ses statues, la conscience religieuse grecque — par l'entremise de ses artistes — montre les dieux qu'elle vénère, alors que dans ses constructions architecturales, elle fait apparaître leurs temples. Plus précisément, les statues de l'artiste grec représentent la figure divine singulière, «la singularité — dit-il — qui a en elle la figure du Soi»<sup>516</sup>, tandis que ses constructions architecturales représentent le «lieu», le «contexte» dans lequel elle vit et évolue: ces édifices, affirme-t-il, montrent «l'universalité qui représente l'essence inorganique dans son rapport à la figure et constitue son environnement»<sup>517</sup>. En d'autres mots, la sculpture et l'architecture sont les deux formes artistiques par lesquelles la conscience religieuse grecque se représente ses dieux, son essence divine. Toutefois, il n'en demeure pas moins, comme nous l'avons dit, que ces œuvres — sculpturales et architecturales — ne sont pas des représentations en tant que telles, mais bien des présentations: elles expriment la présence en quelque sorte objective et immédiate des dieux et de leurs demeures. Dans la statue d'*Athena*, la conscience religieuse grecque voit la présence de la figure divine elle-même. Ce qui veut dire que l'artiste grec n'est pas admiré et vénéré pour son œuvre en tant que telle, mais plutôt parce qu'il est parvenu à faire apparaître la figure divine singulière. Bien qu'il ne conçoive pas son travail comme étant celui d'un artisan, cet artiste grec en vient à comprendre qu'il n'est pas un «créateur», mais plutôt un «fabricant», un *poiètikon* car ce que ses compatriotes vénèrent, ce n'est pas sa propre représentation, sa propre compréhension de la divinité, mais le fait que sa statue montre cette figure divine telle qu'elle est. Son œuvre lui apparaît donc comme un objet extérieur, indépendant et la vérité qu'elle exprime comme n'étant nullement attribuable à son travail: «sans doute — dit-il — une multitude admirative honore l'œuvre comme l'esprit qui est leur essence. Mais cette admiration, en lui restituant sa conscience de soi seulement comme admiration, est plutôt un aveu fait à l'artiste qu'elle ne lui est pas égale»<sup>518</sup>.

<sup>516</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 379; *PE*, II, p. 227.

<sup>517</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 379; *PE*, II, p. 227.

<sup>518</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 380; *PE*, II, pp. 229-230.

Cependant, si cette production est bien une œuvre d'art et non un simple artefact artisanal, et si cette œuvre d'art est l'expression de la beauté et de la perfection humaine, alors elle doit être envisagée en regard de la conscience de soi et de l'activité humaine elle-même. Et ceci n'est possible, soutient Hegel, que si la conscience religieuse en vient à comprendre le rôle que joue l'artiste, la part qui lui revient dans la production de son œuvre. Elle doit en venir à saisir que la figure divine ne se manifeste pas uniquement d'elle-même, mais que sa présence est également tributaire de l'intervention de l'artiste, qu'elle dépend de la conscience de soi et de l'activité humaine. Or, la conscience religieuse grecque va effectivement se rendre compte de cet aspect essentiel et, ce faisant, elle s'apercevra, affirme-t-il, que la sculpture et l'architecture ne peuvent exprimer cette conscience de soi et cette activité propre à la vie humaine. De fait, ces deux formes d'art font apparaître des dieux qui sont immobiles et, surtout, elles montrent des figures divines qui sont sans intériorité, sans pensée et qui sont muettes. Conséquemment, les Grecs vont prendre conscience qu'ils devront se représenter leur essence divine dans une autre forme artistique, dans une forme qui contiendra cet élément fondamental qu'est la parole, le langage. Car, après tout, le langage est bien cette voix par laquelle les hommes expriment leur intériorité, leurs pensées et leur individualité; il est cette voix en vertu de laquelle la conscience de soi s'extériorise, s'universalise et ainsi se communique à celle de ses semblables. Et pour Hegel, c'est cette prise de conscience qui entraînera les Grecs à se représenter leur essence divine dans cette autre forme d'art qui, elle, sera produite à même le langage, à même la parole et qui sera celle de l'hymne, du poème chanté à la gloire des dieux.

Dans ses hymnes, la conscience religieuse grecque exprimera cette conscience de soi, cette intériorité qui était inexistante dans la sculpture et dans l'architecture. Le langage des hymnes, dit-il, sera celui de la «pure pensée ou de la ferveur»<sup>519</sup>, de l'*Andacht*. Il est ce langage, précise-t-il, qui, en même temps, dit la singularité de la conscience de soi et la fait entendre comme universelle, comme la voix de tous: «la ferveur allumée en tous — affirme-t-il — est le flot spirituel qui, dans la multiplicité de la conscience de soi, est conscient de soi comme d'une égale opération de tous comme

---

<sup>519</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 380; *PE*, II, p. 230.

d'un être simple»<sup>520</sup>. Cela dit, ce langage de la ferveur, soutient Hegel, doit être distingué de cet autre langage par lequel se sont, tout d'abord, exprimés les dieux et qui fut celui de l'oracle. Certes, ce langage — comme tout langage, d'ailleurs — est l'expression de l'essence spirituelle, et, à l'instar de la ferveur des hymnes, il dit une vérité simple. Cependant, le langage de l'oracle, indique-t-il, n'est pas celui de la conscience de soi universelle; il n'est pas celui du Soi des figures divines, mais il est le langage d'une conscience étrangère, d'une vérité qui est perçue comme étant entièrement inintelligible aux hommes. Ce langage, qui déchiffre la vérité d'un coup de dés, qui interprète le sens que dévoilent les entrailles béantes d'une bête, correspond davantage à la conception du divin propre aux religions naturelles. En fait, ce langage de même que le rôle proprement dit que joue l'oracle chez les Grecs doivent être compris comme étant les «résidus», les «restes» d'une conscience religieuse plus primitive représentée par les anciens dieux — les divinités titaniques — auxquels s'opposeront les dieux de l'Olympe. En contrepartie, le langage des hymnes est bien l'expression du Soi de l'essence divine. Il dit certes une vérité dont l'origine reste inconnue aux hommes, mais cette vérité, nous l'avons déjà mentionné, est l'affirmation de leur vérité, de la vérité du Soi et de l'intériorité de leurs figures divines. Cependant, il n'en reste pas moins que la conscience religieuse va se rendre compte que ses hymnes ne sont pas, eux non plus, l'expression parfaite de leur essence divine. De fait, si la statuaire et les constructions architecturales ne faisaient apparaître que la figure extérieure et immobile de leurs divinités, la parole des hymnes, en revanche, n'exprime que leur conscience de soi et leur intériorité. Autrement dit, si la statue ne montrait qu'une forme sans intériorité, l'hymne ne dit qu'une intériorité sans forme: alors que dans l'une, nous dit Hegel, «l'objectivité laissée libre manque du propre du Soi immédiat, elle reste au contraire dans l'autre trop incluse dans le soi, aboutit trop peu à la figuration plastique et, comme le temps, n'est plus aussitôt qu'elle est là»<sup>521</sup>.

Or, à ses yeux, ce sont ces insuffisances ou plus exactement ces abstractions qui conduiront la conscience religieuse grecque à imaginer une autre forme par laquelle elle

<sup>520</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 380; *PE*, II, p. 231.

<sup>521</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 382; *PE*, II, p. 233.

se représentera son essence divine. Cette nouvelle forme tentera d'allier l'extériorité de la figuration — sculpturale et architecturale — à l'intériorité de la parole des hymnes. Elle visera à unir la plastique et le lyrisme, la belle corporéité immobile de la figure divine et la voix fluide et disparaissante du Soi humain. Et pour Hegel, cette nouvelle forme par laquelle les Grecs en viendront à exprimer leur essence divine sera celle du culte, de la pratique cultuelle. Le culte sera cette activité par laquelle ils s'emploieront à rapprocher et à réunifier le divin et l'humain, l'essence et la conscience de soi et l'esprit et la nature. Aussi est-ce pour cette raison, soutient-il, que le sacrifice jouera un rôle particulièrement important dans leurs différentes pratiques culturelles. De fait, en égorgeant un animal ou encore en consommant les fruits de Cérès et de Bacchus, la conscience religieuse grecque va entreprendre de dévaluer ce qui lui paraît n'appartenir qu'à la seule nature, qu'à la seule contingence naturelle au profit de ce qu'elle reconnaît comme étant de l'ordre du spirituel et du divin. De plus, en consommant ces fruits et en ingurgitant le vin de Bacchus, les Grecs assimileront pour ainsi dire le divin en lui-même et le déploieront dans leur propre communauté humaine. Autrement dit, les rites sacrificiels de même que l'ensemble des pratiques cultuelles — les divers festivals, les Olympiques, les bacchanales et autres fêtes — seront ces activités par lesquelles les Grecs exprimeront la vie de leurs dieux; elles seront ces activités, ces œuvres d'art vivantes qui lieront, qui assimileront la vie des dieux, la vie de tous les dieux à la vie de tous les hommes, de toute la communauté humaine. D'ailleurs, chacune de ces fêtes rendra hommage à une figure divine particulière. Ce qui veut dire qu'avec la multiplication de ces festivités se formera un panthéon, une collection ou un rassemblement de dieux, et cette communauté «des beaux génies nationaux»<sup>522</sup> ne sera rien d'autre que la représentation de la vie de la communauté humaine universelle, du peuple ou de la totalité populaire. Pour Hegel, la constitution du panthéon, qui est le résultat de la victoire de Zeus et des Olympiens sur les divinités titanesques est un moment d'une importance capitale dans le développement de la religion grecque. Il est ce moment qui marque le triomphe des dieux plus humains, plus spirituels sur les divinités naturelles, sur les forces et les puissances de la nature. En somme, la

<sup>522</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 389; *PE*, II, p. 242.

formation du panthéon des dieux de l'Olympe est le moment où la conscience religieuse grecque va entreprendre d'humaniser son essence divine<sup>523</sup>.

Et, d'après lui, c'est cette humanisation des dieux, ce processus de spiritualisation et d'humanisation des figures divines qui s'exprimera dans l'*epos*, dans l'épopée homérique. Dans cette nouvelle forme de représentation artistique, la conscience religieuse grecque ne se contentera plus de rendre un culte, un hommage à la vie de ses dieux nationaux, mais elle racontera, elle narrera leur vie et leur histoire comme s'ils étaient des hommes. Bien sûr, ces hommes ne seront pas tout à fait des humains, ils seront plutôt des héros, des figures mi-humaines mi-divines qui, «dans leur existence sereine, échappent aux vicissitudes temporelles et aux influences des contraintes extérieures»<sup>524</sup>. Toutefois, il n'en demeure pas moins que ces héros seront, en même temps, des figures particulières qui agiront, qui interagiront entre eux et qui entreront en relation avec les figures héroïques des autres nations. Et tout comme l'agir et l'interagir des mortels, ceux des héros immortels seront également marqués par les passions et les ambitions, les conflits et les luttes. Ainsi, dans ses épopées — dans l'*Illiade* et dans l'*Odyssée* — la conscience religieuse grecque, par l'entremise de son aède, Homère, décrit la vie, les mœurs et les coutumes de ses héros nationaux, raconte leur histoire et relate les guerres qui les opposent aux autres peuples. Comme les humains, ces figures héroïques décident et agissent en regard de leur «caractère», de leur «pathos» et en regard des buts qu'ils se sont fixés. Ils agissent donc comme des hommes qui prennent librement leurs décisions en fonction de ce qu'ils sont et de ce qu'ils veulent accomplir. Pourtant, les circonstances dans lesquelles se déroulent l'épopée sont présentées de façon telle que le héros n'a d'autre choix que d'agir comme il le fait: compte tenu de ce qu'il est et étant donné les circonstances, il doit nécessairement agir de telle façon et non d'une autre. De plus, les dieux — qui façonnent et qui déterminent ces circonstances — lui montrent et lui indiquent qu'il doit effectivement agir ainsi; ils lui font voir que son action était conforme à leur plan, qu'il a agi justement et que tel devait être son destin. En somme, l'épopée décrit un monde

<sup>523</sup> Pour une interprétation intéressante de ce combat entre les anciens et les nouveaux dieux dans la *Théogonie* d'Hésiode, voir M. Richir, *La naissance des dieux*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1998.

<sup>524</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 391; *PE*, II, p. 245.

qui est contradictoire: elle raconte, d'un côté, une histoire qui est régie par *l'anankè*, par la nécessité et le destin; et, de l'autre, elle montre des hommes qui agissent librement en accord avec ce qu'ils sont et en conformité avec les buts qu'ils se sont donnés. En d'autres mots, il semblerait, selon la première perspective, que les héros ne sont que des marionnettes qui exécutent des ordres divins qui leurs sont inintelligibles et incompréhensibles, tandis que, selon l'autre point de vue, ils apparaissent comme des hommes libres qui veulent agir justement, qui veulent réaliser la justice, la *dikè*. Mais alors, la question se pose de savoir pourquoi et en quel sens leurs actions peuvent être qualifiées de justes. En effet, si la destruction de Troie n'est que l'accomplissement nécessaire et inéluctable d'un plan divin qui, pour les héros, s'avère tout simplement incompréhensible et inintelligible, alors, pourquoi doit-elle être considérée comme juste? Pourquoi cette destruction, qui apparaît plutôt comme quelque chose de cruel et d'arbitraire, doit-elle obligatoirement être perçue comme étant la réalisation de la justice?

Pour Hegel, c'est précisément à cette question que les poètes tragiques tenteront de répondre. Dans leurs œuvres, dans leurs tragédies, ces poètes — Eschyle, Sophocle, Euripide et d'autres auteurs — s'interrogeront sur ce problème et s'efforceront d'y apporter une solution. Ils entreprendront de revoir et de repenser à nouveaux frais les termes à partir desquels la conscience religieuse grecque avait conçu les rapports entre le divin et l'humain, entre la nécessité, le destin ou la fatalité et la liberté de la vie humaine. Pour ce faire, ils ne s'emploieront plus à décrire la vie de leur peuple et à raconter son histoire par l'entremise du conflit ou de la guerre qui l'oppose à d'autres peuples, mais ils s'attacheront plutôt à rendre compte de leur propre conflit, du conflit qui est inhérent à leur propre peuple, à leur propre communauté. Autrement dit, les poètes tragiques vont montrer le conflit qui est constitutif de leur propre substance, de leur propre essence divine que la conscience religieuse de leurs contemporains concevait comme étant l'expression d'un tout harmonieux, d'une belle totalité équilibrée et tranquille. Aussi est-ce pour cette raison, soutient-il, que le «monde», que «l'univers» dépeint dans les tragédies ne sera plus celui de l'épopée: le monde de l'*epos* avait des frontières plutôt floues, il paraissait pour ainsi dire être illimité. En

contrepartie, le monde tragique possède des contours bien définis, il est un «lieu», un «espace» ou un «site» bien délimité: « la tragédie — affirme Hegel — rassemble plus étroitement les moments dispersés du monde essentiel et du monde agissant»<sup>525</sup>. Il peut donc être montré et présenté sur la scène d'un théâtre. De plus, le langage de la représentation tragique n'est plus celui de la narration. Ce n'est plus le langage de l'aède qui, se faisant l'intermédiaire entre le divin et l'humain, entre le monde de l'essence divine et celui de l'action humaine, décrit et relate leurs rapports. Le langage de la tragédie est le langage de l'action elle-même, le langage performatif de celui qui agit et qui interagit. Il est ce «langage supérieur»<sup>526</sup> qui pénètre dans le contenu de la vie, de l'action et de l'interaction humaines: «c'est le héros lui-même qui parle, et le spectacle représenté montre à l'auditeur, qui est en même temps spectateur, des hommes conscients d'eux-mêmes qui savent et savent dire leur droit leur but, la puissance et la volonté de leur déterminabilité»<sup>527</sup>.

Par ailleurs, les héros tragiques ne sont pas les héros épiques. Ils ne sont plus ces figures mi-humaines mi-divines dont le destin est d'exécuter et de réaliser héroïquement un ordre ou un plan divin qui, parce qu'il est dit nécessaire et inéluctable, doit être considéré comme l'accomplissement de la justice. Les héros tragiques, en contrepartie, sont bel et bien des hommes à part entière. Bien évidemment, ils ne sont pas des hommes «communs» et les situations auxquelles ils font face ne sont pas celles de la vie quotidienne; ils ne sont pas ces hommes qui, dans leur vie de tous les jours, croient savoir immédiatement ce qu'ils doivent faire et comment ils doivent agir. Face aux circonstances particulières et extraordinaires dans lesquelles ils se trouvent, les héros tragiques s'interrogent sur ce qu'ils doivent faire; ils réfléchissent sur les motifs de leurs actions, ils tentent de rendre compte des principes et des normes qui sont censés présider à leurs décisions et à leur agir: ces héros, dit-il, «démontrent le droit de leur action; ils affirment avec réflexion et expriment d'une façon précise le pathos auquel ils appartiennent en le dégageant des circonstances contingentes et de la particularité des

<sup>525</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 392; *PE*, II, pp. 246-247.

<sup>526</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 392; *PE*, II, p. 246.

<sup>527</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 392; *PE*, II, p. 247.

personnalités pour l'exposer dans son individualité universelle»<sup>528</sup>. Enfin, ces héros sont certes des humains effectifs, des hommes qui possèdent toutes les caractéristiques de ceux qui vivent et qui agissent dans le monde réel et actuel. Toutefois il n'en demeure pas moins qu'ils ne sont pas des individus singuliers, mais bien, comme le souligne Hegel, des individualités universelles. Chacun d'eux est le représentant d'une figure individuelle de l'essence divine. En d'autres mots, ils sont des personnifications héroïques, des figures héroïques qui sont personnifiées par des acteurs qui, eux, n'évoluent pas dans le monde réel, mais bien sur la scène du théâtre tragique. Aussi est-ce la raison pour laquelle ils ne peuvent agir à visage découvert, mais qu'ils doivent plutôt être masqués. Pour Hegel, le masque n'est pas un simple accessoire utilisé pour des raisons «esthétiques» et dont la représentation tragique pourrait se passer, mais il en est plutôt un élément nécessaire, un aspect essentiel puisqu'il a pour fonction de faire apparaître l'individualité universelle de la figure héroïque en couvrant le visage de l'acteur singulier: «comme il est essentiel pour la statue d'être faite par des mains humaines, aussi essentiel — dit-il — est l'acteur à son masque»<sup>529</sup>.

Telles sont, selon lui, certaines des principales transformations, des principales modifications que les poètes tragiques apporteront au «discours» épique et à partir desquelles ils tenteront de répondre à la question qui avait été exposée dans l'épopée. C'est à partir de ces modifications apportées tant à la forme qu'au contenu de ce discours que les œuvres tragiques, estime-t-il, s'efforceront de surmonter ce problème que la représentation épique de l'essence divine avait fait apparaître, mais qu'elle n'avait su résoudre et qui était celui des rapports éminemment contradictoires entre le divin et l'humain, entre le monde essentiel et le monde agissant. Un tel problème, avons-nous dit, n'est nul autre que celui de la justice, de la *dikè*. Il soulève la question de savoir comment et en quel sens ce monde, que la conscience religieuse grecque concevait comme une belle totalité harmonieuse et équilibrée, peut véritablement être considéré comme étant la réalisation de la justice et de la liberté. Autrement dit, ces contradictions entre ce qui relève de l'essence universelle et ce qui est de l'ordre de

<sup>528</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 392; *PE*, II, p. 247.

<sup>529</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 393; *PE*, II, p. 247.



l'agir humain particulier, entre ce qui appartient à l'*anankè*, à la nécessité et au destin et ce qui appartient plutôt à la vie et à l'action humaines posent les questions de savoir si, dans un tel monde, l'agir des hommes est vraiment libre et s'il peut être qualifié de juste. Si leurs actions ne sont pas le résultat de leurs propres décisions, de leurs propres délibérations et de leur propre volonté, mais plutôt l'exécution inconsciente et aveugle d'un plan divin prédéterminé qui leur est tout simplement inintelligible et impénétrable, alors qu'en est-il de la liberté humaine et qu'en est-il de la justice?

Ainsi, dans les tragédies, affirme Hegel, l'essence divine et universelle, la substance du peuple grec est personnifiée par le chœur. Ce chœur, qui est formé par les anciens, par les hommes «de l'âge mur»<sup>530</sup>, exprime la voix de la sagesse populaire; il est le porte-parole du «commun peuple en général»<sup>531</sup>. Il représente, en d'autres mots, le point de vue de la nécessité qui détermine la vie et l'agir des hommes et à laquelle seront confrontés les héros tragiques. Pour le chœur, cette nécessité est par définition incompréhensible, impénétrable et rien ne justifie qu'elle soit remise en question. La nécessité est ce qu'elle est; les puissances divines sont les puissances divines, les lois sont les lois et les hommes doivent se comporter et agir conformément à ces prescriptions divines. Tous doivent agir en conformité avec la loi à laquelle ils appartiennent, et leur appartenance à telle ou telle loi, comme on l'a vu plus haut, est dictée et régie par la nature, par la différence sexuelle. C'est la nature qui définit leur être, qui définit ce qu'ils sont et ce qu'ils ne sont pas et qui détermine et qui justifie les décisions présidant à leurs actions. Ce qui veut dire, bien sûr, que dans leur vie de tous les jours, dans le contexte de leur vie quotidienne, les hommes agiront selon leur nature éthique, conformément à la loi à laquelle ils appartiennent.

Or, les poètes tragiques vont imaginer des situations qui, pour ainsi dire, ne sont pas tout à fait celles de la vie quotidienne. Bien évidemment, ces situations ne seront pas de pures constructions, de pures fictions, mais elles seront des situations bel et bien possibles, des situations qui, dans le contexte de la vie grecque, peuvent effectivement

<sup>530</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 393; *PE*, II, p. 248.

<sup>531</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 393; *PE*, II, p. 247.

se présenter. En d'autres termes, Eschyle, Sophocle, Euripide et les autres poètes tragiques vont s'employer à repenser et revoir les termes du problème qui avait été exposé dans l'épopée homérique en plaçant leurs héros dans des circonstances qui sont certes tout à fait plausibles, mais qui demeurent, malgré tout exceptionnelles, extraordinaires. Et ces circonstances sont en ceci extraordinaires que le héros va se retrouver dans une situation éminemment conflictuelle; il sera confronté à un conflit insoluble et inextricable. En effet, dans une telle situation et comme dans toute situation, il va nécessairement agir conformément à la loi à laquelle il appartient, car la loi est la loi et c'est en accord avec elle qu'il doit agir s'il veut réaliser la justice. Toutefois, il va se rendre compte qu'en agissant en conformité avec la loi, il a, en même temps, transgressé une autre loi. Il va s'apercevoir que son action qu'il croyait juste — puisqu'elle a été faite conformément à sa loi — était aussi injuste, criminelle — car elle a enfreint une autre loi. Certes, cette autre loi n'est pas sa loi, elle n'est pas la loi à laquelle il appartient. D'ailleurs, c'est pour cette raison qu'il l'a ignoré au moment où il a pris sa décision. Néanmoins, il reste que cette autre loi est aussi essentielle que la sienne, qu'elle est, elle aussi, constitutive de son monde, de son essence divine. Conséquemment, il n'aurait pas dû l'ignorer, il aurait dû prendre sa décision en tenant compte de cette autre loi. Mais alors, son action n'aurait pas été plus juste, elle aurait été tout aussi criminelle et fautive puisqu'elle n'aurait pas été exécutée conformément à la loi à laquelle il appartient. Autrement dit, les poètes tragiques vont placer leurs héros dans des situations où ces derniers vont découvrir et apprendre à leur dépens que quelle que soit leur décision, quelle que soit la loi à laquelle ils décident d'obéir, leur action sera nécessairement, à la fois, juste et injuste, innocente et coupable, conforme au droit et criminelle. Et c'est pourquoi les héros tragiques n'auront d'autre choix que de se résigner à subir les conséquences de leur acte; ils n'auront d'autre alternative que d'accepter d'être condamnés et punis pour une action qu'ils croyaient pourtant n'être rien d'autre que la réalisation de la justice.

Pour Hegel, c'est cette découverte, cette révélation qui explique les réactions qui seront celles du chœur. De fait, en prenant connaissance de cette situation, et en percevant très clairement l'impasse ou le conflit qu'elle contient, les sages représentants

du peuple vont ressentir et exprimer l'effroi et la terreur du héros face au sort qui inévitablement et fatalement sera le sien. Ils ressentiront et exprimeront ce même effroi et cette même horreur car ils découvriront que le crime qui a été commis n'est pas le résultat d'une simple maladresse ou encore d'une quelconque ignorance, mais qu'il était nécessaire et inévitable. Les porte-parole de la conscience populaire se rendront compte que ce conflit n'est pas uniquement le fruit d'un malheureux hasard, mais qu'il est une véritable possibilité, qu'il est quelque chose de tout à fait possible dans le monde qu'il partage avec le héros tragique. En d'autres mots, le chœur — c'est-à-dire, le peuple grec — va s'apercevoir que le conflit dans lequel se trouve plongé le héros et qui lui sera fatal est bien un conflit inhérent à son monde, à son essence divine. Et c'est pour cette raison que les sages représentants du peuple ne seront que les spectateurs attristés de ce terrible destin. Ils ne pourront trancher, ils ne pourront prendre position pour une loi ou pour une autre, car ils auront compris que ces lois sont toutes constitutives de leur monde. Aussi se contenteront-ils d'évoquer, à mesure que la situation évoluera et se déploiera, la loi qui, à tel moment donné, leur semblera la plus appropriée, alors qu'à un autre moment, ils se rabattront plutôt sur une autre loi: «dans ses hymnes de vénération — affirme Hegel — [le chœur] loue chaque moment singulier comme un dieu indépendant, tantôt celui-ci, tantôt à nouveau un autre»<sup>532</sup>. En fait, le chœur aura compris qu'il n'y a aucune solution à ce conflit et que la seule chose qu'il lui reste à faire, c'est de compatir, c'est d'exprimer sa compassion, son empathie et sa solidarité envers le héros tragique:

Dans la terreur devant les hautes puissances qui sont les bras immédiats de la substance, terreur devant leur conflit mutuel et terreur devant le Soi simple de la nécessité qui les broie aussi bien que les vivants liés à elles — dans la compassion pour ces vivants dont il sait en même temps qu'ils lui sont identiques, il n'y a pour le chœur rien d'autre que la terreur inopérante d'un tel mouvement, les plaintes également vaines, et, comme fin, la paix vide de la résignation à la nécessité dont l'œuvre n'est entendue ni comme l'action nécessaire du caractère, ni comme l'opération de l'essence absolue en soi-même»<sup>533</sup>.

<sup>532</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 393; *PE*, II, p. 248.

<sup>533</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 393; *PE*, II, p. 248.

En somme, les tragédies, selon Hegel, réussiront à véritablement mettre à jour le problème, la contradiction fondamentale du monde hellénique. Elles parviendront à expliciter ce problème que le discours épique n'avait pu que montrer sans toutefois pouvoir l'élucider davantage. Et à ses yeux, si les poètes tragiques sont effectivement parvenus à clarifier les termes de ce problème, c'est principalement en raison du fait qu'ils ne s'emploieront plus à présenter et à dépeindre l'ensemble des aspects et des facettes qui constituent leur monde. En effet, ils montreront certes la totalité, le tout de leur essence ou de leur substance divine, mais ce tout ne sera pas, pour ainsi dire, disséminé dans un univers aux contours flous et mal définis. Au contraire, il sera rassemblé dans un espace et dans un lieu bien délimité: «l'esprit — dit-il — n'entre pas en scène dans une multiplicité dispersée, mais dans la scission simple du concept»<sup>534</sup>. Ceci permettra donc à la conscience religieuse grecque de bien voir et de bien saisir les contradictions qui sont inhérentes à son essence divine. De plus, cette essence ne sera plus répartie en une multitude de puissances divines, mais elle sera concentrée en une seule situation et ces puissances seront incarnées par des individualités conscientes d'elles-mêmes: «dans sa religion — affirme-t-il — cet esprit atteint la conscience sur soi-même, ou se représente à sa conscience dans sa forme plus pure et dans sa figure plus simple»<sup>535</sup>. D'ailleurs, les tragédies réduiront cette multitude à deux puissances essentielles qui seront, bien sûr, opposées et conflictuelles. Ces puissances, nous l'avons vu plus haut, seront celles du droit divin et du droit humain, du droit du monde d'en bas et celui du monde supérieur, du droit de la famille et du droit de la cité. Et, comme on l'a également déjà mentionné, la première puissance sera incarnée par le caractère féminin, alors que la deuxième sera attribuée au pathos masculin. De tout ceci, il en résulte donc, nous dit Hegel, que «le cercle des dieux d'abord multiforme et flottant dans ses déterminations se restreint à ces puissances qui, grâce à cette détermination, se rapproche de l'individualité véritable»<sup>536</sup>.

<sup>534</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 393; *PE*, II, p. 248.

<sup>535</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 394; *PE*, II, p. 249.

<sup>536</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 394; *PE*, II, p. 249.

Poursuivant son analyse, il va ensuite s'attacher à rendre compte des rapports que ces deux puissances opposées entretiennent entre elles. Plus précisément, son propos visera à montrer comment cette opposition, ce conflit entre les deux puissances divines éclate et se déploie au sein de l'individualité agissante elle-même, au sein du héros tragique lui-même. Car, dans la tragédie, le foyer ou le lieu au sein duquel se déploie le conflit de l'essence divine n'est plus le monde dispersé de l'*epos*, mais bien celui d'une situation particulière qui met en scène, qui met en évidence l'agir d'une individualité ou d'une conscience de soi humaine. Ainsi, dans une telle situation, le héros se décide conformément à la puissance à laquelle il appartient et qui détermine son caractère, son pathos. Il prend nécessairement cette décision car il sait que cette puissance, que cette loi est la sienne et que c'est elle qu'il doit réaliser. Ce faisant, toutefois, il se place inévitablement en opposition à l'autre loi, à l'autre puissance qui, elle, n'est pas la sienne et qu'il ignore. Celui qui agit, affirme Hegel, se retrouve donc dans une situation qui est celle de l'opposition du savoir et du non-savoir: «il extrait — explique-t-il — son but de son caractère, et le sait comme l'essentialité éthique; mais en vertu de la déterminabilité de son caractère, il sait seulement l'une des puissances de la substance tandis que l'autre lui est cachée»<sup>537</sup>.

Pour Hegel, c'est justement cette opposition du savoir et du non-savoir qui sera à l'origine du conflit auquel le héros tragique sera confronté et qui le conduira à son destin. En effet, cette opposition, soutient-il, n'est pas seulement celle qui caractérise la situation, le contexte «extérieur» dans lequel se trouve l'individualité agissante, mais elle est également inhérente au héros lui-même, à sa conscience proprement dite. Ceci signifie qu'au moment où l'action devra être réalisée, les choses vont se présenter de façon telle qu'il y aura, d'un côté, l'effectivité, la réalité «objective» qui est, à la fois, manifeste et cachée, intelligible et inintelligible. De l'autre côté, il y aura le héros lui-même. Ce héros connaît la loi qui lui sera révélée par la puissance divine à laquelle il appartient, mais il ignore l'autre loi, l'autre puissance qui, dit-il, «se dissimule et reste aux aguets»<sup>538</sup>. Pour le héros, donc, la puissance qui se manifeste à lui et qu'il connaît

<sup>537</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 394; *PE*, II, p. 249.

<sup>538</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 394; *PE*, II, p. 250.

— et ce, que son pathos soit celui de la féminité ou celui de la masculinité — apparaît comme la loi d'en haut, la loi du jour ou le droit supérieur, tandis que la loi qui reste dissimulée est la loi souterraine ou le droit d'en bas. La loi qui est révélée au héros, Hegel la désigne comme étant celle de la lumière et il l'attribue à Phébus, à Apollon et à son père Zeus. Elle est, indique-t-il «le côté de la lumière, le dieu de l'oracle qui — selon son moment naturel, jaillissant du soleil illuminant tout — sait et révèle tout, Phébus et Zeus qui en est le père»<sup>539</sup>. Quant à la loi cachée et souterraine, il l'attribue plutôt aux Erinyes, les déesses malveillantes et vengeresses. Or, les révélations et les commandements du dieu de la lumière seront certes l'expression du savoir et de la vérité. D'ailleurs, le héros reconnaîtra immédiatement en ces révélations divines la loi qui est la sienne et qu'il veut réaliser. Mais, en même temps, elles se révéleront trompeuses, car le héros ne comprendra pas que, dans leur formulation ambiguë et énigmatique, ces paroles divines n'énoncent pas seulement la loi qu'il connaît, la loi de son caractère, mais qu'elles font également signe vers cette autre loi, la loi souterraine qui est cachée et qui reste aux aguets. En d'autres termes, le héros n'interprétera pas correctement la teneur de ces révélations divines: il n'y verra que la confirmation de sa propre puissance, que l'expression exclusive de sa loi, sans saisir qu'elles évoquent aussi et, en même temps, l'autre loi qui est certes dissimulée, mais qui appartient également à l'essence divine, à la substance éthique. Ce qui veut donc dire que le savoir du héros, que ce savoir qu'il croyait bel et bien posséder et à partir duquel il entendait agir et réaliser la justice va se révéler être un non-savoir. Et pour Hegel c'est ce renversement qui se déploiera dans l'action tragique et qui conduira le héros à son destin:

L'action même — dit-il — est cette inversion de ce qui est su dans son contraire, l'être, le renversement du droit du caractère et du savoir dans le droit de l'opposé avec lequel celui-là est joint dans l'essence de la substance — renversement dans les Erinyes de l'autre puissance et de l'autre

<sup>539</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 394; *PE*, II, p. 250. Bien sûr, ce passage se réfère au début de l'*Œdipe-Roi* de Sophocle où Œdipe envoie Créon consulter l'oracle afin d'en savoir plus long sur les maux qui affligent la cité thébaine. On connaît la suite: Œdipe apprendra qu'il est lui-même à l'origine de ces maux. Voir *Œdipe-Roi*, in *Sophocle*, tr. Fr., P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929, vers 70-150, pp. 143-146.

caractère incités à l'hostilité. Ce droit d'en bas siège avec Zeus sur le trône et jouit d'une considération égale à celle du dieu manifeste et qui sait<sup>540</sup>.

Autrement dit, en agissant, le héros découvrira que son savoir était partiel et unilatéral. Il s'apercevra qu'il n'a tenu compte que d'une seule loi et qu'il a fait fi de l'autre puissance. Il va se rendre compte qu'il a oublié, qu'il s'est dissimulé la loi opposée, cette loi qui, pourtant, est nécessairement liée et unie à la sienne puisqu'elle est, elle aussi, constitutive de son essence divine. Bien évidemment, c'est cette loi opposée qui, dans le cours de l'action, sortira, pour ainsi dire, de sa tanière et se manifestera. Elle viendra lui rappeler qu'elle est également partie prenante du monde dans lequel il vit et évolue, et que c'était cette vérité qui s'était, en quelque sorte, confusément exprimée dans les révélations ambiguës et énigmatiques du dieu de la lumière. Ces révélations n'étaient rien d'autre que des signes avertisseurs de la tromperie, des mises en garde contre la partialité et l'unilatéralité du savoir que le héros croyait posséder. Mais, en se manifestant, cette loi opposée va affirmer sa validité contre la loi personnifiée par le héros. Tout comme ce dernier, elle exprimera sa légitimité en oubliant et en faisant fi de la puissance opposée. Elle va donc se révéler être, elle aussi, partielle et unilatérale. Conséquemment, dira Hegel, «toutes les deux ont également raison et [...], dans leur opposition produite par l'action, ont également tort»<sup>541</sup>.

Selon lui, c'est précisément cette vérité qui s'exprimera et qui se déploiera sur la scène du théâtre athénien. Dans leurs œuvres, les poètes tragiques démontreront à leurs contemporains que ces deux puissances divines sont nécessairement reliées l'une à l'autre. Ils leur montreront que ces deux lois fondamentales — la loi humaine et la loi divine, la loi de la cité et celle de la famille, la loi du jour et la loi de la souterraine, la loi de la liberté et la loi de la nécessité, la loi qui est portée par le pathos masculin et celle qui est incarnée par le caractère féminin — doivent être envisagées et comprises dans leurs rapports mutuels, dans leur unité. Certes, elles sont bel et bien opposées et conflictuelles, mais elles doivent être réunies et conciliées car elles sont les deux lois

<sup>540</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 395; *PE*, II, pp. 250-251.

<sup>541</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 396; *PE*, II, p. 252.

constitutives de leur monde. Dans l'ensemble des œuvres tragiques, cette réconciliation, soutient Hegel, a été conçue de deux façons. La première réconciliation — dont l'*Antigone* de Sophocle est sans aucun doute, à ses yeux, l'exemple le plus parfait — est celle qu'il décrit comme étant le résultat de «la destruction mutuelle des deux puissances et des caractères conscients de soi»<sup>542</sup>. Tant Antigone, la représentante de la loi de famille, que Créon, le défenseur de la loi de la cité, seront anéantis, car ils auront agi unilatéralement et partiellement. Tous deux croyaient que leur action n'était rien d'autre que la réalisation de la justice, mais, ils avaient, tous les deux, oublié la loi cachée, la loi souterraine qui était restée aux aguets. Cette réconciliation, précise-t-il, peut donc être comprise comme «le *Léché* du monde d'en bas dans la mort»<sup>543</sup>. Quant à la deuxième version de la réconciliation tragique — dont le modèle est probablement les *Euménides* d'Eschyle —, elle est celle de l'absolution divine. *Athèna*, la déesse de la cité, absout le crime d'Oreste en apaisant les Erinnyes et en les transformant en Euménides, en déesses bienveillantes. Par conséquent, indique-t-il, cette réconciliation n'est plus l'oubli du monde d'en bas, mais plutôt l'oubli de la loi d'en haut, «le *Léché* du monde supérieur comme absolution non du fait de la faute, car la conscience ayant agi ne peut renier sa faute, mais du crime, et sous la forme de l'apaisement de l'expiation»<sup>544</sup>.

Mais alors, la question se pose de savoir si de tels destins — ceux d'Antigone, de Créon et d'Oreste, mais aussi ceux d'Édipe, d'Agamemnon et des autres héros tragiques — peuvent être considérés comme de véritables réconciliations. Est-ce que ces destins permettent de conclure que ces deux formes de réconciliation sont parvenues à réunir de façon satisfaisante les deux puissances, les deux lois constitutives du monde grec? Cette question doit être soulevée et la conscience religieuse grecque, le peuple grec, soutient Hegel, en viendra effectivement à se la poser car il semblerait, à y regarder de plus près, que ces deux formes de réconciliations ne sont pas le produit des individualités agissantes elles-mêmes, mais plutôt le résultat d'une nécessité qui — en partie, du moins — leur échappe et qui vient s'affirmer à leur insu. Tout porte à croire,

<sup>542</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 396; *PE*, II, p. 252.

<sup>543</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 396; *PE*, II, p. 252.

<sup>544</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 396; *PE*, II, p. 252.



en effet, que ces réconciliations ne sont pas véritablement réalisées par les héros eux-mêmes, par leur agir et leur interagir proprement dits, mais par une nécessité qui s'impose à eux, qui règle le cours des choses et qui détermine l'issue du conflit tragique. Ce soupçon semble bel et bien justifié puisque le héros, l'individualité agissante n'est que la personnification d'une des puissances divines. Son caractère est essentiellement défini par la loi à laquelle elle appartient et son appartenance, on l'a vu, est déterminée par la nature, par la différence sexuelle. Plus précisément, le héros tragique est la loi à laquelle il appartient, et c'est parce qu'il n'est que cette loi qu'il sera nécessairement et inévitablement conduit au destin qui l'attend. Dans ce contexte, donc, la seule réconciliation possible est celle d'une nécessité que l'on peut qualifier de rationnelle et qui tire sa justification du caractère, du pathos du héros tragique. Certes, cette nécessité n'est plus la fatalité aveugle de l'épopée homérique, mais il n'en reste pas moins qu'elle n'est pas le seul produit de l'agir et de l'interagir du héros, qu'elle ne découle pas entièrement et uniquement de sa délibération, de son interaction avec ses semblables et de sa liberté. En fait, cette nécessité a son fondement dans la substance éthique elle-même, dans l'ordre substantiel et éternel de la *Sittlichkeit* qui s'affirme contre les individualités, contre ceux qui agissent, qui interagissent et qui, forcément, commettent des fautes qui, bien sûr, seront nécessairement jugées comme étant criminelles.

En d'autres termes, dans les tragédies, les lois qui gouvernent les humains et les dieux doivent obligatoirement être considérées comme éternelles et rationnelles. Pour qu'il y ait réconciliation, il faut que le destin qui se déploie sur la scène tragique soit perçu comme étant rationnel et juste, c'est-à-dire qu'il doit être vu comme étant justifié par ce que l'on peut appeler l'ordre cosmique et ce, même si les buts et les fins qui président à cette organisation du monde demeurent impénétrables pour les humains. Sans cette présupposition, il n'y a pas, il n'y a plus de tragédie. Ceci signifie que dans un tel monde, que dans ce monde de la *Sittlichkeit* grecque, il n'y a de réconciliation que sur le fond d'une acceptation d'une soumission et d'une résignation à un ordre cosmique qui, en bonne partie, reste incompréhensible et inintelligible. Conséquemment, la réconciliation qui est présentée sur la scène du théâtre tragique ne peut être que partielle et unilatérale. Elle ne peut être rien d'autre que ce déploiement,

que ce processus au terme duquel les figures héroïques en viennent à se résorber dans «l'unité immobile du destin»<sup>545</sup>, dans le repos de la belle totalité tranquille et éternelle. Et il ne peut en être qu'ainsi, car cette nécessité, cette forme «d'irrationalité» qui plane en quelque sorte au-dessus de la représentation tragique semble avoir pour conséquence de rendre difficilement intelligibles la liberté des hommes et la liberté des dieux eux-mêmes: les divinités elles-mêmes paraissent être soumises à un «destin» qui leur échappe. Aussi est-ce pourquoi la tragédie, la représentation tragique de la réconciliation de l'humain et du divin aboutit inévitablement à ce résultat selon lequel:

Les personnes de l'essence divine elle-même, aussi bien que les caractères de sa substance, fusionnent dans la simplicité de l'inconscient. Vis-à-vis de la conscience de soi cette nécessité possède la détermination d'être la puissance négative de toutes les figures qui surgissent, de ne pas se connaître en elle, mais plutôt d'y sombrer<sup>546</sup>.

En somme, les œuvres des poètes tragiques — et tel fut, selon Hegel, leur insigne mérite — ont bel et bien réussi à expliciter et à clarifier les termes du problème qui avait été exposé dans l'épopée homérique. De fait, en rassemblant les puissances divines sur une même scène et en les faisant agir et interagir devant leurs contemporains, ils sont parvenus à leur montrer les insuffisances et les contradictions inhérentes à leur essence divine, à leur monde. Ils leur ont fait voir et fait prendre conscience que ce monde qu'ils concevaient comme une belle totalité harmonieuse et équilibrée et qu'ils se représentaient sous la forme d'un panthéon des dieux, n'était pas celui qu'ils croyaient: ce monde n'est pas celui de l'union et de la conciliation du divin et de l'humain, de la nécessité et de la liberté des hommes, mais il est plutôt ce monde où la liberté humaine doit nécessairement se soumettre à un ordre cosmique éternel et immuable qui, même s'il est incompréhensible et inintelligible, doit néanmoins être considéré comme l'expression rationnelle de la justice. De plus, en assistant au spectacle de la représentation tragique, la conscience religieuse grecque prendra également conscience que, dans le monde qui est le sien, l'individu n'est pas cet être conscient de soi qui, dans une situation donnée, prend ses décisions, agit et interagit

<sup>545</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 396; *PE*, II, p. 252.

<sup>546</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 397; *PE*, II, p. 253.

librement en tenant compte de ce qu'il est, de ce que sont les autres et de ce qu'il veut réaliser. Dans le monde de la belle totalité grecque, l'individu est d'abord et avant tout un caractère, un pathos déterminé par la loi à laquelle il appartient naturellement. Il n'est pas une essence spirituelle proprement dite, il ne constitue pas lui-même sa propre essence, mais elle lui est en quelque sorte assignée de façon contingente par la nature. Par conséquent, il n'est pas un véritable Soi, un véritable individu, mais plutôt une individualité universelle sans essence et sans pensée: «l'essence — affirme Hegel — se manifeste comme inconséquente, contingente, indigne d'elle; car l'individualité attachée à l'essence d'une façon seulement superficielle est l'individualité inessentielle»<sup>547</sup>. Aussi sont-ce ces mêmes insuffisances, ces mêmes contradictions qui, selon lui, amèneront, très bientôt, les philosophes — Socrate, Platon et Aristote — à s'en prendre et à s'attaquer à la conception grecque de l'essence divine:

L'expulsion de telles représentations sans essence, réclamée par les philosophes de l'antiquité, commence donc déjà dans la tragédie en général, car la division de la substance y est réglée par le concept, l'individualité y est ainsi l'individualité essentielle et les déterminations sont les caractères absolus<sup>548</sup>.

À partir de ce moment, toutefois la conscience religieuse grecque, soutient Hegel, en viendra à s'interroger sur ses divinités, sur ses puissances divines elles-mêmes. Elle en viendra à se questionner sur le rôle et sur la place qu'elles occupent dans son monde. Les grecs en viendront à se demander si leurs dieux peuvent véritablement les conseiller et les assister, s'ils peuvent les aider à agir, à résoudre leurs conflits, leurs conflits internes, mais aussi les conflits qui les opposent aux autres peuples. Ils vont même en venir à se poser la question de savoir si leurs divinités — étant donné qu'elles sont immortelles et qu'elles ne sont pas soumises à la finitude — peuvent vraiment se soucier des hommes, si elles ont tout simplement un quelconque intérêt envers les affaires humaines. Ce moment, indique-t-il, marque «le dépeuplement du ciel»<sup>549</sup>. Il est ce moment à partir duquel la conscience religieuse grecque va

<sup>547</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 397; *PE*, II, p. 253.

<sup>548</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 397; *PE*, II, p. 253.

<sup>549</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 396; *PE*, II, p. 253.

remettre en question la totalité des principes qui président à l'organisation de son monde, de cet ordre substantiel présumé éternel, rationnel et juste.

Mais alors, ce moment est également celui où le héros tragique va enlever son masque. En entrant sur scène et en se démasquant, le héros — qui est maintenant scindé et «décomposé en son masque et en l'acteur, en la personne et le Soi effectif»<sup>550</sup> —, va révéler aux spectateurs le véritable visage de cette belle totalité harmonieuse. Il va lui montrer que la véritable unification, que la véritable réconciliation, qui ne peut être rien d'autre que celle du Soi, du destin et de la substance, n'est pas réalisée; dans les faits, elle n'est qu'une unification extérieure, qu'une «hypocrisie»<sup>551</sup> affirme Hegel. Mais, en retirant son masque, il va, en même temps, exécuter ce geste qui lui permettra de se révéler comme un Soi effectif, comme une authentique conscience de soi humaine. Ce faisant, il pourra rejoindre le chœur, le peuple ou la conscience universelle et se présenter, avec tous les membres de sa cité, comme étant celui qui se sait être le porteur de son destin. Il pourra montrer aux spectateurs que son destin, que leur destin n'est pas lié à une essence divine extérieure et étrangère, mais qu'il est leur essence, leur substance et que cette substance n'est nulle autre que la vie humaine elle-même:

[...] la conscience de soi du héros — dit-il — doit sortir de son masque et se présenter comme elle se sait, comme le destin aussi bien des dieux du chœur que des puissances absolues elles-mêmes, alors elle n'est plus séparée du chœur, de la conscience universelle»<sup>552</sup>.

Et pour Hegel, le retrait du masque est, bien sûr, le moment qui marque le passage de l'art tragique à l'art comique. Dans la comédie, ce ne sont plus des héros qui montent sur la scène, mais bien des hommes en chair et en os. Si l'acteur tragique coïncidait avec son masque et s'élevait ainsi à son essence divine, l'acteur tragique se démasque et dévoile la vanité de ces éléments substantiels et divins. Il les montre tels qu'ils sont, c'est-à-dire comme des moments qui, en eux-mêmes, sont finis, contingents, singuliers et qui n'ont de sens, de signification que pour lui, que pour le Soi réel et

<sup>550</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 397; *PE*, II, p. 254.

<sup>551</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 397; *PE*, II, p. 254.

<sup>552</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 397; *PE*, II, p. 254.

effectif. Par conséquent, le divin et l'humain, qui, dans l'épopée et dans la tragédie, demeureraient séparés, sont maintenant complètement réunis. Toutefois, ils sont réunis de façon telle que c'est uniquement l'humain, le contingent et le fini qui restent et qui subsistent. Le Soi comique peut donc se moquer des puissances divines, il peut donc ironiser sur ses dieux et sur leur prétention d'être l'essence universelle. Il montre à ses contemporains le contraste qui existe entre cette prétendue universalité, cette prétendue essentialité divine qu'étaient censés incarner les héros épiques et tragiques et la réelle finitude, la réelle contingence et les réelles faiblesses qui sont le propre de la vie humaine. Le peuple, le *demos* qui, affirme Hegel, se sait maintenant lui-même «comme le maître et régent [...] offre le contraste risible de son opinion de soi et de son être-là immédiat, de sa nécessité et de sa contingence, de son universalité et de sa vulgarité»<sup>553</sup>.

D'ailleurs, dans son essai sur le droit naturel, il s'était déjà employé à rendre compte de ce passage de l'art tragique à l'art comique. La comédie, disait-il, se différencie de la tragédie en ceci qu'elle «tombe du côté de l'absence de destin»<sup>554</sup>. Contrairement à la tragédie qui déployait le conflit et le destin des puissances opposées de la *Sittlichkeit*, la comédie, affirmait-il, «représente seulement des ombres d'oppositions ou des combats pour rire avec un destin fabriqué et un ennemi fabriqué par la fiction»<sup>555</sup>. La comédie, soutenait-il dans cet essai, est nécessairement sans combat et sans destin car elle a acquis la certitude que la réalité est en elle-même, sans opposition; elle a l'absolue assurance que les oppositions que la tragédie mettait en scène «sont privées de sérieux»<sup>556</sup>, qu'elles n'ont «aucune vérité intérieure»<sup>557</sup>. Aussi était-ce pour cette raison que les acteurs comiques se permettaient de rire des prétentions et de la vanité des puissances divines. Par ailleurs, toujours dans cet essai sur le droit naturel, Hegel s'était également efforcé de mettre au jour les principaux éléments qui caractérisent la comédie moderne. Cette comédie est, bien sûr, elle aussi, sans combat et sans destin. Mais à la différence de l'ancienne comédie qui mettait en

<sup>553</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 397; *PE*, II, p. 255.

<sup>554</sup> *GW*, 4, *N*, pp. 460-461; *DN*, p. 71.

<sup>555</sup> *GW*, 4, *N*, p. 461; *DN*, p. 71.

<sup>556</sup> *GW*, 4, *N*, p. 461; *DN*, p. 71.

<sup>557</sup> *GW*, 4, *N*, p. 461; *DN*, p. 71. Pour un commentaire détaillé de cette analyse hégélienne de la comédie dans le *Naturrechtsaufsatz*, voir B. Bourgeois, *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin, 1986, pp. 469-510.

scène un Soi qui ironisait sur le jeu des oppositions substantielles, la comédie moderne présente une subjectivité qui prend très au sérieux ses buts finis. En fait, le Soi de la comédie moderne est celui qui s'empresse d'absolutiser sa finitude; il est cette subjectivité qui, vivant dans un monde entièrement désenchanté, dans un monde complètement prosaïque, entreprend d'apaiser son angoisse en fixant, par des contrats et des traités, ses biens et ses possessions. Autrement dit, le Soi de la comédie moderne est cette subjectivité angoissée qui n'a d'autre objectif que d'apaiser son anxiété en transformant ses biens et ses possessions en propriétés et en droits. Et, c'est pour cette raison, nous dit Hegel, que, dans la comédie moderne, le rire n'éclate par sur la scène, mais plutôt chez les spectateurs. Face à ses déceptions, cette subjectivité anxieuse n'est pas d'humeur à rire; il n'y a que la foule spectatrice qui peut s'en déridier et s'en divertir.

Quoi qu'il en soit, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'analyse hégélienne de l'art comique portera exclusivement sur l'ancienne comédie. Dans les quelques paragraphes qu'il lui consacra, il tentera de montrer comment le Soi comique, qui a enlevé son masque et qui a dévoilé les prétentions des puissances divines, en vient à s'affirmer comme l'essence absolue. Il s'attachera à faire voir aussi comment ce Soi entreprendra de ridiculiser ces essences qui, entre-temps, auront été réduites par les philosophes aux pensées simples, aux concepts abstraits du Beau et du Bien. Se référant aux *Nuées* d'Aristophane, il décrira comment l'individu comique en viendra à faire apparaître la vacuité de ces concepts abstraits: «les pensées du Beau et du Bien — dit-il — offre donc le spectacle comique d'être vidées de leur contenu et d'être ainsi le jouet de l'opinion et de la fantaisie de l'individualité contingente»<sup>558</sup>. En somme, cet individu est celui qui a la certitude d'être le contenu même de la représentation comique. Il se considère donc comme étant de nouveau heureux, comme étant cette conscience qui a retrouvé son calme et son allégresse, qui est désormais apaisée et rassérénée et qui peut contempler son monde en se gaussant, en se moquant de ses anciennes divinités:

<sup>558</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 399; *PE*, II, p. 256.

C'est le retour de tout ce qui est universel dans la certitude de soi-même, et cette certitude est par conséquent l'absence complète d'essence de tout ce qui est étranger, un bien-être et une détente telle de la conscience telle qu'on n'en trouve plus en dehors de cette comédie»<sup>559</sup>.

Toutefois, la vérité de cette conscience comique, de cette conscience certaine d'elle-même, c'est, bien sûr, qu'elle est plutôt l'inverse de ce qu'elle croit être. En effet, elle en viendra à découvrir qu'elle n'est pas cette conscience qui a retrouvé son calme et sa sérénité, mais qu'elle est plutôt un Soi qui a perdu sa substance, un Soi qui est désormais sans essence et sans consistance. Elle en viendra donc à se rendre compte qu'elle n'est pas heureuse, mais bien malheureuse, qu'elle n'est pas cette conscience qui se sent désormais chez elle dans son monde, mais qu'elle est plutôt angoissée, aliénée, étrangère à elle-même, séparée de son monde et séparée de ses semblables. Autrement dit, cette conscience qui en était venue à s'affirmer comme l'essence absolue et qui croyait avoir enfin trouvé son bonheur auprès d'elle-même et de son monde, apprendra douloureusement qu'elle n'est qu'un individu singulier, fini et contingent, qu'elle n'est désormais qu'un atome réduit à sa seule personnalité juridique et qu'elle vit égarée et enfoncée dans un monde sans substance et étendu à l'infini. Cette découverte douloureuse, soutient Hegel, s'exprimera «dans la dure parole: Dieu est mort»<sup>560</sup>. Cette parole, ce mot, indique-t-il, est la sentence qui s'affirmera comme la conscience ou comme le savoir de la perte totale. Mais, en même temps, indique-t-il, cette phrase terrible sera l'expression d'un savoir qui ouvrira la voie à une autre forme de conscience religieuse.

Bien évidemment, cette nouvelle conscience religieuse, cette nouvelle religion sera le christianisme. À ses yeux, le christianisme est cette religion qui entreprendra de surmonter l'aliénation de la conscience malheureuse. Pour ce faire, elle cessera de voir son essence divine, son Dieu comme une puissance entièrement transcendante, comme un être divin complètement séparé des hommes et indifférent à leur vie. La conscience religieuse chrétienne concevra plutôt son dieu comme un être qui est certes l'expression de l'infini et de l'absolu, mais qui, en même temps, est un homme qui s'est manifesté,

<sup>559</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 399; *PE*, II, p. 257.

<sup>560</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 401; *PE*, II, p. 261.

qui s'est révélé et qui a revêtu les attributs de la finitude humaine. En d'autres mots — et comme nous l'avons mentionné plus haut —, le christianisme est cette religion qui en viendra à comprendre le divin, l'infini, l'absolu ou Dieu non plus comme substance, mais bien comme sujet. Aussi est-ce pourquoi la religion chrétienne ne sera plus une *Kunstreligion*, une religion de l'art ou une religion esthétique, mais bien une *offenbare Religion*, une religion révélée ou manifeste: elle sera cette religion qui se représentera son Dieu sous la forme d'une figure humaine, d'un homme — le Christ — qui naquit, vécut et mourut à une époque historique déterminée. Et c'est, bien sûr, à l'analyse de l'émergence et du développement de cette *offenbare Religion* que Hegel consacra la dernière partie de son chapitre sur la religion.

#### ***3.4 La conscience, l'action et la tragédie: l'individu et la communauté politique moderne***

Dans les deux sections précédentes de ce chapitre de notre étude, nous avons examiné en détail les deux interprétations hégéliennes de la tragédie grecque dans la *Phénoménologie de l'esprit*. En un premier temps, nous nous sommes employés à rendre compte de son interprétation de la tragédie dans le chapitre sur l'esprit. Comme nous avons pu le voir, Hegel concevait la tragédie comme un document éthico-politique qui révèle et explicite les termes du conflit fondamental et insoluble qui est constitutif de la *polis* grecque. Et, on l'a également vu, son analyse de ce conflit s'appuyait sur l'*Antigone* de Sophocle. À ses yeux, cette œuvre présentait de façon exemplaire ce conflit inhérent à la belle totalité grecque et qui oppose la loi divine à la loi humaine, la loi de la famille à la loi de la cité, la loi de la féminité à la loi de la masculinité. Quant à la deuxième interprétation hégélienne de la tragédie qui, elle, fut exposée dans le chapitre portant sur la religion, nous avons pu constater qu'elle ne se déployait plus dans le cadre d'une analyse de la vie éthique et politique, mais plutôt dans celui d'un propos qui portait sur l'histoire de la formation de la conscience religieuse. Dans ce



chapitre, il s'agissait pour Hegel de démontrer comment la tragédie, comment cette forme d'art qui a été représentée sur la scène du théâtre tragique a fait apparaître les contradictions, elles aussi, insolubles de la conscience religieuse grecque.

Et comme nous avons pu nous en rendre compte, la perspective plus générale à partir de laquelle se développaient ces deux interprétations de la tragédie grecque différait grandement de celle que Hegel avait précédemment adoptée dans son écrit de jeunesse sur *L'esprit du christianisme et son destin* et dans son *Naturrechtsaufsatz*. En effet, au moment où Hegel rédige et fait publier la *Phénoménologie de l'esprit*, il estime, avons-nous déjà dit plus haut, être en possession de la conceptualité à partir de laquelle il entend mettre en œuvre son système philosophique. D'ailleurs, la *Phénoménologie de l'esprit* est censée constituer l'introduction ou la première partie de ce système. Si l'on en croit son intitulé, cet ouvrage est l'introduction ou la première partie de ce système qui, d'après ce que prévoyait Hegel, devait être complété par une logique, par une philosophie de la nature et par une philosophie de l'esprit. Une fois mené à terme, ce système devrait former une «encyclopédie des sciences philosophiques», et il devrait être le système de philosophie spéculative dont le monde moderne, jugeait-il, avait besoin. Autrement dit, donc, la *Phénoménologie de l'esprit* est cet ouvrage qui marque le moment où Hegel va abandonner ce que Hermann Glockner a appelé sa «vision pantragique du monde» au profit d'une conception qu'il a qualifiée de «panlogique», conception qui sera fondée sur le «logico-dialectique», c'est-à-dire sur sa «méthode» dite dialectique et sur sa logique spéculative. En somme, la *Phénoménologie de l'esprit* est cette étape dans l'itinéraire intellectuel et philosophique de Hegel où il va prendre définitivement congé du modèle de la belle totalité grecque. Désormais, la Grèce et sa tragédie ne seront plus cet idéal que le monde moderne devait s'efforcer de retrouver, mais elles seront considérées comme appartenant résolument au passé. Et c'est pourquoi Otto Pöggeler n'hésitera pas à soutenir qu'à partir de ce moment, la Grèce et sa tragédie ne conserveront pour Hegel qu'un intérêt, qu'une signification historique<sup>561</sup>.

---

<sup>561</sup> O. Pöggeler, «Hegel und die griechische Tragödie», in *Hegel-Studien*, Beiheft 1, 1964, pp. 285-305.

De fait, ceci semble être justifié puisque, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la Grèce et sa tragédie sont bel et bien envisagées et analysées comme des moments historiquement dépassés. En effet, dans le chapitre sur l'esprit, la belle totalité éthique, la *Sittlichkeit* grecque est considérée comme le premier moment d'un parcours historique qui doit aboutir à ce que Hegel appelle l'esprit absolu. La Grèce et sa tragédie inaugurent cette histoire qui commence avec ce qu'il nomme l'esprit vrai ou l'esprit immédiat. La *Sittlichkeit* ou l'idée éthique est la substance de l'esprit dans laquelle le Soi, comme être-pour soi est absorbé. Ensuite, il s'emploiera à montrer comment ce Soi, émergeant de cette totalité harmonieuse, la fera éclater et lui révélera son destin. Mais, ce Soi qui est maintenant devenu l'immédiatement universel ne se retrouvera plus lui-même dans son monde: il deviendra la conscience malheureuse de l'histoire. Ce monde — qui ouvre la deuxième étape de cette histoire — est celui de l'esprit devenu étranger à lui-même ; Il est ce monde que Hegel désigne comme étant celui de l'aliénation et de la culture. Débutant avec la féodalité médiévale, il se poursuit avec la monarchie européenne pour finalement aboutir à la Révolution française. Mais, à son tour, cette révolution échouera et s'abîmera dans la terreur. Cet effort grandiose, sublime d'un peuple pour réunir et pour réconcilier le ciel et la terre et pour réaliser l'État comme volonté générale allait être un échec historique. L'esprit, dira Hegel «quitte alors cette terre de culture et passe dans une autre terre»<sup>562</sup>. Et à cette volonté générale dont la pensée politique de Rousseau fut l'expression la plus aboutie, succède, selon lui, le moralisme kantien et fichtéen, la philosophie idéaliste allemande qui accomplit plutôt la révolution intérieure<sup>563</sup>. Cette révolution, qui trouvera son expression dans ce que Hegel appellera «la vision morale du monde», la *moralische Weltanschauung*, est le moment où l'esprit aura surmonté son aliénation et aura conquis la certitude de soi. Mais ce savoir de l'esprit, soutiendra-t-il, devra s'exprimer dans une autre forme, dans un autre élément qui sera celui de la religion, de la représentation — de la *Vorstellung* — religieuse. La religion est cette étape dans le parcours historique du monde occidental où l'esprit, maintenant certain de lui-même, deviendra l'esprit

<sup>562</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 266; *PE*, II, p. 53.

<sup>563</sup> Pour un commentaire détaillé de cette interprétation hégélienne de la pensée politique de Rousseau, voir, J. Hyppolite, *Structure et genèse de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 439-449. Également, T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 182-189.

absolu. Toutefois, ce n'est pas la *Vorstellung* religieuse, on le sait, qui exprimera la vérité de ce savoir, le contenu de ce savoir représenté par la religion, mais bien le Concept philosophique, le *Begriff* exposé et déployé dans la philosophie spéculative. Alors, la conscience aura atteint le savoir absolu.

En ce qui a trait maintenant à la deuxième interprétation de la Grèce et de sa tragédie, elle est aussi, comme on vient de le voir, développée dans le cadre d'une analyse historique, d'une analyse qui, cette fois, vise à retracer et à décrire l'histoire de la formation de la conscience religieuse. Dans le chapitre sur la religion, la tragédie est considérée comme un moment de la *Kunstreligion*. Elle est une des formes artistiques — après la sculpture, l'architecture, les hymnes et l'épopée — par lesquelles la conscience religieuse grecque se représentera son essence divine. La tragédie, on l'a vu, est cette forme de représentation religieuse qui, en révélant les contradictions de la conception grecque de l'essence divine, sera dépassée par la comédie. À son tour, toutefois, cette comédie, qui est la dernière forme de représentation proprement artistique de l'essence divine, devra être dépassée par la religion révélée par la *offenbare Religion* qui, elle, s'exprimera dans la religion chrétienne. En d'autres termes, donc, la représentation spécifiquement tragique du divin n'est qu'un moment, elle n'est qu'une étape dans cette longue histoire, dans ce long processus de formation de la conscience religieuse qui, selon Hegel, trouvera son aboutissement et son accomplissement dans le christianisme.

En somme, il paraît tout à fait exact de dire que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel ne considère plus la Grèce et sa tragédie comme étant cet idéal éthique et politique que le monde moderne se doit de retrouver. Contrairement à ce qu'il soutenait dans ses travaux antérieurs, il semble plutôt estimer maintenant que cet idéal de la *Sittlichkeit*, de la belle totalité éthique est quelque chose qui doit être reléguée aux oubliettes de l'histoire. D'ailleurs, le parcours de la *Phénoménologie de l'esprit* paraît confirmer cette interprétation. En effet, si l'on suit l'ensemble de l'argumentation qui est déployée par Hegel, on s'aperçoit qu'elle ne culmine pas dans une théorie de l'État et de la politique, une théorie de la communauté éthique et politique, mais qu'elle

aboutit plutôt à une théorie de la communauté religieuse. Dans les dernières parties de l'ouvrage — notamment, dans la section qui conclut le chapitre sur l'esprit et dans celle qui vient clore le chapitre sur la religion — il laisse entendre que l'esprit certain de lui-même, l'esprit qui a acquis la certitude de soi et qui a trouvé son expression dans la moralité, dans la «vision morale du monde» et dans ce qu'il appelle la belle âme, doit être dépassé dans la religion, dans la communauté religieuse ou dans ce que l'on peut appeler la cité divine. Ce serait donc maintenant cette cité de Dieu — dont le contenu, bien sûr, serait amené au Concept par la philosophie spéculative — qui constituerait le lieu dans lequel le monde moderne réunifierait et réconcilierait ses oppositions et ses divisions. Autrement dit, il semblerait que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'abandon de l'idéal de la Grèce et de sa tragédie coïncide avec l'abandon de l'idéal de la cité humaine au profit de l'idéal de la cité divine. Ceci voudrait donc dire — comme nous l'avons mentionné plus haut — que la *Phénoménologie de l'esprit* est cet ouvrage qui, dans l'itinéraire philosophique de Hegel, marque une rupture, à la fois, avec ses travaux antérieurs — notamment, le *System der Sittlichkeit* et le *Naturrechtsaufsatz* — et avec son œuvre postérieure<sup>564</sup>.

Pourtant, il ne nous semble pas que cette interprétation soit la plus juste. Certes, la *Phénoménologie de l'esprit* — contrairement au *Système de la vie éthique*, à l'article sur le droit naturel, à l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* et aux *Principes de la philosophie du droit* — n'expose pas une théorie de l'État et du pouvoir politique. De même, elle ne développe pas, non plus, une théorie complète et détaillée des autres institutions, des autres formes institutionnelles — familiales, sociales, culturelles, religieuses et économiques — dans lesquelles s'incarne l'être-ensemble, la vie en commun des hommes. Toutefois, ceci ne signifie aucunement qu'il n'y ait pas dans cet ouvrage une «éthique» et une «politique», une théorie de l'agir éthique et politique qui, selon Hegel, serait celle dont le monde moderne aurait besoin. Bien évidemment, la *Phénoménologie de l'esprit* ne contient pas un chapitre ou une partie qui porterait exclusivement sur cette éthique et sur cette politique. Dans cet ouvrage, on l'a dit, cette théorie se développe bel et bien dans le cadre d'une analyse phénoménologique des

---

<sup>564</sup> Voir note no 370.

différentes figures historiques de l'esprit agissant. Elle se présente donc comme étant cette théorie de l'éthique et de la politique qui découle nécessairement des figures antérieures de l'esprit agissant et qui vient résoudre leurs contradictions et leurs insuffisances. Aussi est-ce pour cette raison que cette éthique et cette politique se retrouvent essentiellement dans les dernières parties du chapitre sur l'esprit et dans les derniers développements du chapitre consacré à la religion.

Cela dit, il ne nous semble pas également que cette théorie de l'éthique et de la politique soit celle qui, ayant pour ainsi dire enregistré l'échec de la Révolution française, ramènerait le citoyen au sujet religieux, absorberait la communauté éthique et politique dans la communauté religieuse et qui, ce faisant, concevrait la constitution et l'organisation de la cité humaine comme étant l'expression et la réalisation de la loi divine amenée au Concept par la philosophie spéculative. À nos yeux, la *Phénoménologie de l'esprit* propose une théorie de l'agir et de l'interaction des hommes qui est bel et bien forgée et élaborée à même la finitude humaine. De plus, cette théorie contient certes des éléments — tels que ceux de la confession et du pardon des fautes — qui se rattachent au christianisme, à la religion chrétienne, mais il n'en demeure pas moins qu'elle en recèle d'autres qui appartiennent plutôt à la tragédie, à la conception tragique de l'action et de l'interaction humaines. En d'autres mots, donc, il est sans doute vrai de dire que dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel considérera la tragédie comme appartenant à une époque historique révolue. Toutefois, il n'en reste pas moins que, dans ce même ouvrage, il présentera une éthique et une politique qui, en partie du moins, seront pensées et conçues à partir de la tragédie grecque, à partir du contenu de cette tragédie qui a jadis été représentée sur la scène du théâtre antique. Car à ses yeux, cette conception de l'action et de l'interaction des hommes qui a été exposée dans les œuvres des poètes tragiques contient des éléments qui, une fois réinterprétés et redéfinis, peuvent contribuer à l'élaboration d'une autre éthique et d'une autre politique. Une telle éthique et une telle politique, estime-t-il, devraient être en mesure de remédier aux contradictions, aux insuffisances et aux inconséquences du moralisme, du légalisme et du libéralisme qui sont les formes par lesquelles le monde moderne en est venu à concevoir son éthique et sa politique. Ce faisant, elles seraient cette éthique et cette

politique qui permettraient enfin à ce monde moderne d'accomplir son propre projet, de réaliser ses propres aspirations à l'autonomie, à l'autodétermination et à la liberté. Ce sont ces éléments que nous examinerons et que nous tenterons d'explicitier dans les quelques pages qui suivent.

Ainsi — et comme on vient de le mentionner —, Hegel entreprend son analyse et sa critique de l'esprit agissant moderne dans la partie terminale du chapitre consacré à l'esprit et qu'il intitule «l'esprit certain de soi-même, la moralité» (*Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität*). Cet esprit, qu'il qualifie et qu'il décrit comme étant celui qui a acquis la certitude — la *Gewissheit* — de lui-même est la dernière figure de cette histoire qui a présidé à la formation et au développement de l'essence spirituelle. Il est le point d'aboutissement de ce long processus qui a commencé en Grèce, qui s'est poursuivi dans l'Empire romain et qui s'est prolongé dans le monde européen jusqu'à la Révolution française. Désormais, soutient Hegel, l'esprit semble bel et bien avoir surmonté cet état d'aliénation dans lequel il se trouvait depuis l'éclatement du monde éthique, de la *Sittlichkeit* grecque. Il n'est donc plus ce monde dans lequel la conscience, le Soi concevait sa substance comme un destin. Aussi n'est-il plus ce monde qui, suite à la dissolution de la belle totalité éthique, a été celui où le Soi se sentait aliéné et déchiré entre le ciel et la terre, entre l'au-delà et l'ici-bas, entre ce que Hegel appellera le *Reich des Glauben*, le «royaume de la foi» et qui fut ce «monde ineffectif de la pure conscience et de la pure pensée»<sup>565</sup>, et le *Reich der Bildung*, le royaume de la culture ou de la civilisation et qui fut le monde effectif de la richesse économique et du pouvoir politique. Dorénavant, cet esprit n'est plus étranger à lui-même, il n'est plus aliéné puisqu'il en est progressivement venu à comprendre que le monde dans lequel il vit n'est nul autre que le sien. Peu à peu, il en est venu à saisir que la substance, que l'essence ou que l'universel n'est pas quelque chose qui lui est étranger, mais qu'il est plutôt sa substance, son essence et son universel. En d'autres termes — et en reprenant la formulation que Hegel a employée dès les toutes premières pages de sa préface à la *Phénoménologie de l'esprit* et que nous avons déjà citée —,

---

<sup>565</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 286; *PE*, II, p. 84.

l'esprit certain de soi-même est ce monde qui conçoit la substance, l'essence, l'absolu ou le vrai comme sujet.

Ce qui signifie que dans un tel monde, le Soi, le sujet est celui qui se sait être libre et autonome; il est celui qui se sait être le législateur du monde dans lequel il habite. Toutefois, ce sujet libre, autonome et législateur n'est plus le citoyen révolutionnaire. Il n'est plus ce sujet qui, voulant réunifier le ciel et la terre, l'au-delà et l'ici-bas, avait entrepris de réaliser pour ainsi dire immédiatement et directement la Raison, le Droit et la liberté absolue. Il sait maintenant que cette liberté, qui avait été portée par les Lumières et que la Révolution française avait tentée d'accomplir, n'était rien d'autre qu'un objet de pensée, vide de tout contenu. Il a compris que cette liberté, qui avait été conçue comme étant l'expression exclusive de la volonté universelle, de la volonté générale, présente en chacune des volontés singulières, ne pouvait en aucun cas parvenir à quelque œuvre positive que ce soit. En fait, il a saisi qu'elle n'était qu'une liberté négative; il s'est rendu compte que cette liberté devait nécessairement et inévitablement s'affirmer comme la négation du Soi singulier, comme l'anéantissement de la volonté singulière par la volonté universelle. Ce faisant, il comprit pourquoi cette révolution devait forcément se transformer en terreur et en destruction. Autrement dit, donc, ce sujet sait maintenant que cette idée de la liberté qui, pourtant, correspond bel et bien à sa destination, se doit, tout d'abord, d'être intériorisée, de s'approfondir et de s'incarner dans une conscience de soi, dans un Moi ou dans un sujet réel et concret. Et c'est la raison pour laquelle ce sujet ne sera plus ce citoyen révolutionnaire qui soumettait sa volonté singulière à la volonté universelle. Désormais, il aura découvert qu'il est ce sujet qui se sait avoir en lui-même cette idée de la liberté. Il entreprendra donc de la réaliser parce qu'il sait qu'elle correspond à sa destination et parce qu'il sait qu'elle est son devoir, qu'elle est l'expression de sa volonté morale. Pour Hegel, on l'a dit, un tel savoir sera l'œuvre de la philosophie idéaliste allemande, de cette philosophie qu'il désignera sous le terme de «vision morale du monde», de *moralische Weltanschauung* et qui, selon lui trouvera son expression dans les systèmes philosophiques de Kant et de Fichte. À ses yeux, il appartiendra à cette philosophie d'entreprendre et de mener à terme une telle intériorisation morale de cette idée de la

liberté, intériorisation qui, estime-t-il, marquera ainsi le moment où l'esprit aura bel et bien surmonté son aliénation et aura acquis la certitude de soi-même.

Bien évidemment, c'est cette vision morale du monde qui sera l'objet de son analyse dans la dernière partie du chapitre sur l'esprit. Cela dit, son propos ne portera pas sur la version proprement fichtéenne de la philosophie idéaliste, mais il se concentrera plutôt sur la philosophie kantienne et, plus précisément, sur la philosophie pratique de Kant, sur sa théorie morale, car c'est bien elle, selon lui, qui a défini les fondements, qui a explicité les principes fondamentaux de ce qu'il nomme la *moralische Weltanschauung*. D'ailleurs, dans les quelques vingt pages qu'il consacra à l'analyse de la philosophie pratique de Kant, Hegel s'attachera à mettre à jour ses fondements, il s'emploiera à rendre compte de ce qu'il estimera être les principes fondamentaux sur lesquels repose la vision morale du monde. Et à ses yeux, ces principes ne sont nuls autres que ces propositions qui sont énoncées et explicitées à la fin de la *Critique de la raison pratique* et que Kant nomme les postulats de la raison pratique. Pour Hegel, ces postulats ne sont pas, pour ainsi dire, de simples compléments qui viennent se rajouter au contenu de la théorie morale de Kant et qui pourraient être acceptés ou ignorés, mais ils sont, au contraire, la clef de voûte de cette philosophie pratique et, par là, du système critique tout entier. C'est donc autour de ces postulats, de ces propositions portant sur la liberté, sur l'immortalité de l'âme et sur l'existence de Dieu que se développera son analyse de la *moralische Weltanschauung* dans la partie terminale du chapitre sur l'esprit. Tour à tour, il examinera chacun de ces postulats qui, selon la définition qu'en donne Kant lui-même, sont des propositions théoriques qui, bien qu'elles n'apportent aucune connaissance et qu'elles ne peuvent être prouvées, doivent, tout de même, être considérées comme étant indispensables à l'usage pratique de la raison<sup>566</sup>.

---

<sup>566</sup> Telle est la définition des postulats de la raison pratique que donne Kant dans la *Critique de la raison pratique*: «Ces postulats ne sont pas des dogmes théoriques, mais des hypothèses émises sous un rapport nécessairement pratique; ils n'élargissent donc pas la connaissance spéculative, mais ils donnent aux idées de la raison spéculative en général (au moyen de leur rapport pratique) de la réalité objective, et l'autorisent à former des concepts dont autrement elle ne pourrait pas même s'arroger le droit d'affirmer la possibilité». I. Kant, *Kritik der Praktischen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königliche preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904, p. 132.



Et comme on peut s'en douter, son analyse visera également à faire apparaître, à révéler les contradictions et les inconséquences que renferment, selon lui, ces postulats. En effet, il tentera de montrer qu'ils donnent lieu, qu'ils aboutissent nécessairement à deux positions contradictoires, antithétiques et antinomiques. Voulant pourtant agir et accomplir ce qu'elle sait maintenant être son pur devoir, la conscience morale kantienne, soutient Hegel, sera inévitablement conduite à osciller, à alterner sans cesse entre ces deux positions contradictoires. Elle découvrira qu'elle opère constamment ce qu'il appelle des *Verstellungen*, c'est-à-dire des «dissimulations» ou des «déplacements» qui peuvent être qualifiés d'équivoques ou d'ambigus. Ce faisant, elle en viendra à se rendre compte qu'elle n'est pas ce qu'elle pensait être: se croyant être une conscience morale pure et désintéressée, elle apparaîtra plutôt comme une conscience hypocrite et envieuse. Conséquemment, estime-t-il, cette conscience agissante devra ou bien renoncer à sa prétendue pureté morale, abandonner son moralisme ou bien elle devra alors se résigner à être ce qu'elle ne croyait pas être.

Ainsi, Hegel entreprend son analyse de ces postulats qui fondent la *moralische Weltanschauung* en reprenant et en reformulant les principales présuppositions à partir desquelles se développe la philosophie pratique de Kant. La conscience de soi morale, dit-il d'entrée de jeu, «sait le devoir comme l'essence absolue; elle n'est liée que par lui, et cette substance est sa propre pure conscience, car le devoir ne peut pas prendre la forme d'une chose étrangère pour elle»<sup>567</sup>. En d'autres termes, donc, cette conscience de soi morale ne considère pas la loi du devoir comme étant extérieure à sa raison, comme s'imposant à elle par le fait d'une contrainte ou d'une obligation étrangère, mais elle s'identifie immédiatement à elle puisqu'elle a la certitude que ce devoir, que cet universel est son essence. Toutefois, il n'en reste pas moins, poursuit-il, que cette conscience de soi morale n'est une conscience que parce qu'elle fait face et qu'elle s'oppose à un objet, à un être-autre. Elle n'est une conscience que pour autant qu'elle est conscience de quelque chose qui lui est opposé et avec lequel elle entre en rapport. Ce qui veut dire, affirme Hegel, que «la conscience de soi est essentiellement la médiation et la négativité; par conséquent, elle inclut dans son concept le rapport avec

<sup>567</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 324; *PE*, II, p. 144.

un être-autre, et est conscience»<sup>568</sup>. Et cet être-autre, cet être-là est, bien sûr, la nature qui s'oppose à la conscience de soi morale, à sa liberté et à son pur devoir et qui doit être surmontée. Ceci signifie donc qu'il y a deux moments, deux termes qui sont indépendants l'un de l'autre: il y a, d'un côté, la liberté de la conscience de soi et qui doit se réaliser dans sa vie morale et, de l'autre, il y a la nature qui, dit-il, apparaît comme «un Tout indépendant de lois particulières [...] qui n'appartiennent qu'à elle-même comme à une essence qui se soucie aussi peu de la conscience de soi morale que celle-ci se soucie de la nature»<sup>569</sup>. Pour la conscience de soi morale, il s'agit d'accomplir son devoir et ce devoir n'a aucun lien, n'a aucun rapport avec la nature puisque les phénomènes naturels sont déterminés par des lois qui sont tout à fait indifférentes à son essence.

Pourtant, une telle indifférence, une telle indépendance de la nature et de la moralité ne peut être aussi complète car la conscience de soi, qui participe de ces deux domaines, estime que la moralité constitue son essence tandis qu'elle considère la nature comme étant ce qui est inessentiel. Ce qui veut dire que, dans les faits, il y a à la fois une subordination de la nature à la moralité et une indifférence de l'une envers l'autre. Au fondement de ce rapport, précise-t-il, se trouvent d'une part «la pleine indifférence mutuelle et l'indépendance spécifique de la nature et de la moralité; mais se trouvent aussi bien, d'autre part, la conscience de l'essentialité exclusive du devoir et de la complète dépendance et inessentialité de la nature»<sup>570</sup>. Certes, ces deux termes sont bel et bien contradictoires et antithétiques, mais c'est précisément cette contradiction qui sous-tend la *moralische Weltanschauung*: «la vision morale du monde — indique Hegel — contient le développement des moments présents dans ce rapport de présuppositions si foncièrement antithétiques»<sup>571</sup>. Conséquemment, la conscience morale va entreprendre de penser les termes d'une synthèse entre ces deux moments, entre celui de la nature phénoménale et effective et celui de la liberté morale; elle va

<sup>568</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 325; *PE*, II, p. 144.

<sup>569</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 325; *PE*, II, p. 144.

<sup>570</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 325; *PE*, II, p. 145.

<sup>571</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 325; *PE*, II, p. 145.

imaginer et concevoir leur réunification, leur réconciliation par l'entremise du système des postulats de la raison pratique.

Selon lui, la première de ces synthèses sera celle qui postule qu'il doit y avoir une harmonie entre le bonheur et la vertu, entre ce qui appartient à la naturalité phénoménale et qui est le monde dans lequel la conscience agissante est susceptible de trouver son bonheur et celui qui relève de la liberté morale et qui exige qu'elle accomplisse son devoir et qu'elle réalise la vertu. Partant de la présupposition selon laquelle il y a bel et bien une conscience morale, la *moralische Weltanschauung* postule qu'il doit y avoir une union entre le bonheur et la vertu. De fait, la conscience morale qui sait son devoir croit que seule la vertu peut la rendre digne d'être heureuse. Elle ne se contentera donc pas uniquement de savoir son devoir, mais elle voudra le réaliser. Pour ce faire, elle prendra pour maxime de son action celle qui consiste à vouloir obéir à la loi morale par pur respect pour la loi. Convaincue de la pureté de son intention, elle entreprendra d'accomplir son devoir dans la réalité effective, dans ce monde qui est régi par des lois qui sont entièrement indépendantes de celles qui président à son agir moral. Mais, la conscience morale, affirme Hegel, se confrontera à une expérience douloureuse: «elle découvrira que peut-être la nature la fera heureuse, peut-être aussi ne la fera pas heureuse»<sup>572</sup>. Autrement dit, elle s'apercevra que son bonheur est en partie contingent, qu'il ne découle pas nécessairement et exclusivement de son agir moral. De plus, elle découvrira également que la conscience non-morale a autant de chance qu'elle de trouver son bonheur. En fait, là où la conscience non-morale trouvera peut-être l'actualisation de son bonheur, elle n'y verra seulement qu'une occasion d'agir. Elle constatera donc que, dans la réalité, il arrive parfois — et même souvent — du malheur à l'homme juste et du bonheur à l'injuste. Dépitée, elle en viendra à se plaindre d'un tel état de chose dans lequel il y a un «manque de correspondance entre elle-même et l'être-là et elle se lamentera de l'injustice qui la limite à avoir son objet seulement comme pur devoir [...], mais lui refuse de voir cet objet et de se voir soi-même actualisés»<sup>573</sup>. Toutefois, la conscience morale, remarque Hegel «ne peut renoncer à la

<sup>572</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 325; *PE*, II, p. 145.

<sup>573</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 326; *PE*, II, p. 145.

félicité; elle ne peut pas laisser partir ce moment de son but absolu»<sup>574</sup>. Même si elle ne voit pas la correspondance entre le bonheur et la vertu et même si elle ne perçoit pas l'unité entre l'ordre de la nature et l'ordre de la moralité, elle doit tout de même, exiger leur union, postuler leur harmonie.

Par ailleurs, la nature, poursuit-il, n'est pas uniquement ce monde indépendant et extérieur dans lequel la conscience morale voudrait réaliser son but, mais elle est aussi cette effectivité qui existe au sein de la conscience elle-même. La conscience morale est également un être naturel qui est lié à la réalité extérieure par ses penchants, ses inclinations et ses impulsions qui ont une influence déterminante sur ses actions: «cette nature — dit-il — est alors la sensibilité qui dans la figure du vouloir, comme impulsions et inclinations a pour soi une propre essentialité déterminée ou des buts singuliers; elle est ainsi opposée à la volonté pure et à son but pur»<sup>575</sup>. Autrement dit, la conscience morale est cet être qui contient en lui-même ces deux termes opposés et conflictuels que sont ses inclinations et sa volonté morale, sa sensibilité et sa raison. Par conséquent, sa vie morale consiste essentiellement en cette lutte contre sa nature; elle est ce combat qui vise à transformer sa nature afin de la rendre conforme à la loi du pur devoir. Et l'issue de ce combat doit être la réunification de ces deux termes, non pas en tant qu'unité originaire, puisque cette unité est l'immoralité de la nature, mais bien en tant qu'unité conquise: «c'est seulement une telle unité — affirme Hegel — qui est la moralité effective, car en elle est contenue l'opposition moyennant laquelle le Soi est conscience ou est, maintenant seulement, Soi en fait, et en même temps Universel»<sup>576</sup>. Cependant, cette unité achevée est précisément ce qui ne doit pas être présent, car si cela était le cas, cela signifierait que la conscience agissante possède une volonté sainte et non une volonté morale. En fait, la seule chose qui peut être présente c'est le conflit entre la sensibilité et la raison, entre les penchants et le pur devoir ou l'impératif moral. Ceci veut donc dire que cette unité ne peut être que postulée. Certes, cette unité est envisagée comme une conquête, comme étant le résultat de l'effort de la conscience morale, mais il n'en reste pas moins qu'elle ne peut être que renvoyée à

<sup>574</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 326; *PE*, II, p. 145.

<sup>575</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 327; *PE*, II, p. 147.

<sup>576</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 327; *PE*, II, p. 148.

l'infini, car si «elle s'introduisait effectivement, alors la conscience morale se supprimerait»<sup>577</sup>. Il faut donc se contenter de postuler une vie indéfinie afin que la conscience agissante puisse faire continuellement des progrès moraux. En somme, cette unité qui, d'un côté, est nécessairement exigée en tant qu'elle est le but de l'effort moral doit, de l'autre côté, être niée et reportée à la fin des temps, car sa réalisation aboutirait à la négation de la volonté morale dans la volonté sainte: «la perfection morale — soutient Hegel — n'est donc pas effectivement accessible; elle doit être seulement pensée comme une tâche absolue, c'est-à-dire qu'elle demeure toujours une tâche à remplir»<sup>578</sup>. Et à ses yeux, ce deuxième postulat — qui, dans la philosophie pratique de Kant est celui de l'immortalité de l'âme — conduit à cette contradiction selon laquelle une tâche qui doit être remplie doit pourtant restée inachevée. Ou en d'autres mots, cette contradiction est celle qui consiste à affirmer que la conscience agissante a le devoir moral de ne pas réaliser la moralité.

Cependant, la *moralische Weltanschauung* estime avoir en sa possession un moyen lui permettant de surmonter cette contradiction. En effet, elle juge pouvoir résoudre cette difficulté en posant, en postulant l'existence d'une autre conscience que celle du sujet agissant et qui est celle d'un saint législateur du monde ou d'un législateur divin. Ainsi, dans ses actions, la conscience morale effective entre toujours en rapport avec des cas particuliers qui sont multiformes et qui se présentent sous des modalités diverses. Par le fait même, ceci implique qu'il ne peut y avoir une seule loi, mais qu'il doit plutôt y avoir une multiplicité de lois en général qui doivent toutes posséder un contenu particulier afin de pouvoir s'adapter aux différentes occasions d'agir que rencontre la conscience morale. Mais, une telle particularité et une telle diversité s'opposent nécessairement au pur devoir que la conscience morale doit se proposer d'accomplir. De plus, cette conscience agissante ne peut connaître la totalité des éléments qui déterminent la situation dans laquelle elle veut agir; elle a toujours un savoir incomplet du contexte, des circonstances dans lesquelles doit se dérouler son action. Néanmoins, elle est bien décidée à agir et elle veut accomplir son pur devoir en

<sup>577</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 327; *PE*, II, p. 148.

<sup>578</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 328; *PE*, II, p. 149.

conformité avec la loi morale universelle. Alors elle se pose donc la question de savoir comment elle doit agir, puisque la loi de son pur devoir est indifférente à l'égard du contexte particulier dans lequel elle doit réaliser son action. Et c'est à ce moment, soutient Hegel, que la conscience morale effective postule l'existence d'une autre conscience qui est celle d'un législateur divin et qui est censé posséder le savoir de l'unité du particulier déterminé et de l'universalité du devoir. Elle projette, elle se représente dans une conscience différente l'unité du contenu particulier et de la forme de la loi universelle.

Toutefois, ceci signifie que le contenu ne se retrouve plus dans la conscience agissante, mais plutôt dans la conscience du législateur divin qui apparaît comme le médiateur entre le devoir déterminé et le pur devoir. Conséquemment, c'est donc ce saint législateur qui assure la validité et la sacralité du devoir déterminé. Pourtant, lorsqu'elle agit, la conscience morale, dit-il, «se comporte comme [cette autre conscience], comme une conscience entièrement singulière»<sup>579</sup> et elle veut le particulier. Mais du coup, le pur devoir se retrouve plutôt, lui aussi, dans l'autre conscience et c'est elle qui, en tant que médiatrice entre le particulier et l'universel, assure, encore une fois, la validité et la sacralité du pur devoir. Autrement dit, d'un côté comme de l'autre, la conscience morale est amenée à projeter dans une autre conscience ce qu'elle ne peut poser en elle. Ceci veut donc dire que, selon le cas, cette autre conscience apparaît tantôt comme étant celle qui sacralise le particulier et le devoir déterminé, tantôt comme étant celle qui sanctifie l'universel et le pur devoir. Et pour Hegel, ce troisième postulat concernant l'existence d'un législateur divin n'a d'autre fonction que celle de dissimuler cette contradiction fondamentale qui est au fondement de la *moralische Weltanschauung* et qui, selon lui, découle de la distinction radicale entre le contenu particulier et la forme de la loi universelle, entre le devoir déterminé et le pur devoir. Cette distinction conduit inévitablement la conscience morale à poser, tout d'abord, le pur devoir en elle-même pour ensuite le poser dans l'au-delà de la conscience divine. Elle le conduit aussi à poser l'effectivité particulière à l'extérieur pour ensuite la poser en elle-même. Ce faisant, la vision morale du monde est nécessairement amenée à se

<sup>579</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 329; *PE*, II, p. 151.

représenter la moralité en des termes contradictoires: en un premier temps, elle la conçoit comme étant celle de la conscience effective qui agit et qui doit s'efforcer de réunir la réalité et le pur devoir; mais, en un deuxième temps, elle se représente cette unité comme étant celle qui n'appartient qu'au législateur divin. Selon cette représentation, donc, la conscience effective n'est pas morale tandis que la moralité n'est pas effective.

Mais alors, si la moralité n'est pas effective et si la conscience effective n'est pas morale, il en résulte donc que le postulat qui exige le bonheur ou plus exactement la félicité pour les justes est littéralement sans fondement puisqu'il n'y a pas de juste. De plus, si la conscience effective n'est pas morale, alors ceci contredit la présupposition fondamentale sur laquelle repose la *moralische Weltanschauung* et qui affirme qu'il existe une conscience morale. Et pour Hegel, le seul moyen dont dispose la conscience morale pour éviter cette contradiction est celui qui consiste à passer constamment d'un terme à l'autre. Par la médiation du législateur divin, la conscience morale doit sans cesse passer de la non-moralité effective au pur devoir et du pur devoir à l'effectivement non-moral. Cette autre conscience, indique-t-il, n'a donc pour seule fonction que de dissimuler, que de camoufler ce passage incessant:

De cette façon — dit-il — la première proposition — il y a une conscience de soi morale — est rétablie, mais jointe étroitement à la seconde — il n'y a aucune conscience de soi morale — c'est-à-dire qu'il y en a une mais seulement dans la représentation, ou encore il n'y en a précisément pas mais elle est admise comme morale par une autre conscience<sup>580</sup>.

En somme, résume Hegel, cette difficulté de même que l'ensemble des problèmes qui sont inhérents aux deux autres postulats de la vision morale du monde découlent de ces oppositions entre l'effectivité et le devoir, entre la nature et la moralité, entre l'en-soi et le Soi, oppositions qui, on l'a vu, sont, d'un côté, considérées, comme étant insurmontables et, de l'autre, comme ce qui doit pourtant être dépassé. En effet, dans la vision morale du monde, affirme-t-il, la conscience est bel et bien parvenue à saisir, à comprendre son objet ou son devoir comme étant son essence, comme étant

<sup>580</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 332; *PE*, II, p. 155.

celui qui relève de son Soi, de son savoir et son vouloir: «nous voyons — dit-il — la conscience elle-même produire consciemment son objet; nous ne la voyons donc pas rencontrer l'objet comme une chose étrangère et nous ne voyons pas l'objet venir à elle d'une façon inconsciente»<sup>581</sup>. Pourtant, cette même conscience en vient, de l'autre côté, à poser son objet comme étant ce pur savoir et ce pur devoir qu'elle situe en dehors d'elle-même et qu'elle conçoit sous la forme d'un en-soi, d'un universel abstrait opposé à l'effectivité. D'autre part, précise-t-il, «cette conscience pose plutôt l'objet en dehors de soi comme un au-delà de soi. Mais cet étant-en-soi-et-pour-soi est aussi bien posé comme tel qu'il ne soit pas libre de la conscience de soi, mais soit à la disposition et par le moyen de cette conscience de soi»<sup>582</sup>. En fait, la vision morale du monde, selon lui, n'a pas su voir et comprendre que le savoir de l'effectivité, que le savoir de la nature était également et en même temps un savoir de soi, un savoir d'elle-même et que le savoir de soi était, lui aussi, forcément un savoir de la nature et de l'effectivité. Elle a certes pensé cette unité de la nature et du soi comme étant sa vérité, mais, en même temps, elle l'a pourtant exclue de son savoir en la projetant dans une autre conscience, dans un au-delà transcendant. Et à ses yeux, c'est précisément cette insuffisance qui est l'origine de ce qu'il désigne comme étant les *Verstellungen*, les déplacements équivoques de la conscience morale agissante et qu'il décrit en ces termes:

Dans le développement de cette situation la conscience se comporte ainsi: elle pose et fixe un moment, de là passe immédiatement à l'autre et supprime le premier; mais à peine a-t-elle placé ce second moment qu'elle le déplace aussi à son tour, faisant plutôt essence le contraire. En même temps elle est aussi intérieurement consciente de sa contradiction et de son déplacement équivoque des moments; car elle passe d'un moment, immédiatement en rapport avec ce moment même, au moment opposé; parce qu'un moment n'a pour elle aucune réalité, elle le pose justement comme réel ou, ce qui est la même chose, pour affirmer un moment comme étant-en-soi, elle affirme le moment opposé comme le moment étant-en-soi. Elle avoue ainsi qu'en fait elle ne prend au sérieux aucun de ces deux moments, et c'est ce qu'il nous faut voir de plus près dans les moments de ce mouvement charlatanesque<sup>583</sup>.

<sup>581</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 332; *PE*, II, p. 156.

<sup>582</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 332; *PE*, II, p. 156.

<sup>583</sup> *GW*, 9, *PG*, pp. 332-333; *PE*, II, p. 157.



Ainsi, la première de ces *Verstellungen*, indique-t-il, est celle qui découle directement du premier postulat selon lequel il doit y avoir une harmonie entre la moralité et la nature. Comme nous l'avons déjà mentionné, la conscience morale — dont l'existence est présupposée d'entrée de jeu — veut agir et veut réaliser cette unité, car «l'agir n'est rien d'autre que l'actualisation du but moral intérieur, rien d'autre que la production d'une effectivité déterminée par le but ou de l'harmonie du but moral et de l'effectivité elle-même»<sup>584</sup>. Ce qui veut dire qu'avant d'agir, cette conscience peut croire à cette unité, mais lorsqu'elle agit, elle l'actualise et elle éprouve la présence de ce qu'elle posait comme étant au-delà. Mais, alors, ceci implique qu'elle déplace la thèse selon laquelle l'harmonie de la nature et de la moralité est toujours au-delà et ne peut être que postulée: «l'action — soutient Hegel — accomplit donc en fait immédiatement ce qui était proposé comme n'ayant pas lieu, et devait être seulement un postulat, seulement un au-delà»<sup>585</sup>. Par le fait même, dit-il, «la conscience exprime qu'elle ne prend pas le postulat au sérieux puisque le sens de l'action est plutôt celui-ci: donner présence à ce qui ne devrait pas être dans la présence»<sup>586</sup>. Par ailleurs, il est vrai également qu'après avoir agi, la conscience morale va se rendre compte qu'elle n'a réalisé qu'une action particulière dans un contexte singulier. Son œuvre lui apparaît donc comme quelque chose de contingent et d'insignifiant par rapport au but final de la raison qui n'est rien de moins que celui de la réalisation de la moralité universelle: «puisque'on doit réaliser le bien universel — affirme-t-il — rien de bien n'est fait»<sup>587</sup>. Mais alors, il n'est pas difficile de voir qu'il se produit ici un déplacement de la question. En effet, ce qui devait compter au départ, ce n'était pas le bien suprême et universel, mais plutôt l'action morale comme telle, l'actualisation du pur devoir et ce, en dépit de toutes les limitations et de toutes les déterminations. Autrement dit, dans le cours de l'action, le but s'est subrepticement déplacé du pur devoir à son accomplissement concret dans la réalité effective, dans la nature. Mais une fois réalisé, la conscience morale abandonne ce but et elle le juge insignifiant par rapport au bien universel. Désillusionnée, elle en viendra donc à se retrancher dans cette position qui

<sup>584</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 333; *PE*, II, p. 157.

<sup>585</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 333; *PE*, II, p. 158.

<sup>586</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 333; *PE*, II, p. 158.

<sup>587</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 333; *PE*, II, p. 158.

consiste à contempler son pur devoir et à l'opposer à la nature et à ses lois indépendantes. Toutefois, cette position s'avère intenable, car il est dans l'essence du pur devoir de comporter la nécessité de l'action: «on doit de toute façon agir; le devoir absolu doit être exprimé dans la nature entière et la loi morale doit devenir loi de la nature»<sup>588</sup>. Or, c'est ici qu'éclate la contradiction. De fait, la question se pose de savoir ce qu'il se passerait si jamais le pur devoir se réalisait et devenait la loi de la nature. Bien sûr, la seule réponse à cette question est celle qui consiste à dire que, dans un tel cas, le pur devoir serait tout simplement supprimé, puisque par définition, il est ce qui s'oppose à la nature. Par conséquent, conclut Hegel, «l'action morale étant le but absolu, le but absolu est que l'action morale ne soit pas du tout présente»<sup>589</sup>.

Face à cette contradiction, la conscience morale, poursuit-il, va nécessairement trouver refuge dans le deuxième postulat de la raison pratique, dans ce postulat qui stipule qu'il doit y avoir une harmonie entre la sensibilité et le pur devoir. Désormais, ce qui lui importe, d'abord et avant tout, ce n'est plus l'accord immédiat, l'unité pour ainsi dire en soi entre la nature et la moralité, mais plutôt le perfectionnement de sa sensibilité et de sa nature. Elle entreprendra donc de lutter contre ses penchants, de combattre et éventuellement de supprimer ses inclinations et ses impulsions afin de pouvoir réaliser ce but ultime qui est celui de l'unité entre la nature et la moralité: «la conscience morale — dit-il — propose son but comme pur, comme indépendant des inclinations et des impulsions en sorte qu'elle ait détruit à l'intérieur de soi les buts de sa sensibilité»<sup>590</sup>. Toutefois, il n'en reste pas moins que cette sensibilité ne peut être tout simplement supprimée car sans elle le Soi ne peut entrer en rapport avec la réalité effective et sans ce rapport il n'y a pas de conscience ni d'action. Par conséquent, affirme Hegel, «la conscience ne prend pas au sérieux la suppression des inclinations et des impulsions puisqu'elles sont précisément la conscience de soi en train de s'actualiser»<sup>591</sup>. Et à ses yeux, c'est la raison pour laquelle la conscience morale rectifie et déplace la thèse de la suppression de la sensibilité pour parler plutôt d'une conformité

<sup>588</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 334; *PE*, II, p. 159.

<sup>589</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 334; *PE*, II, p. 159.

<sup>590</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 335; *PE*, II, p. 161.

<sup>591</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 335; *PE*, II, p. 161.

de sa nature sensible à la moralité. Bien évidemment, cette conformité n'est pas déjà là puisque la sensibilité possède ses propres ressorts. En fait, ce qui est donné, c'est plutôt la non-conformité ou l'immoralité et il devient donc nécessaire dans ces conditions de postuler un accord en soi qui, dans le progrès infini de la vie morale, deviendra pour soi. En somme, la thèse sur la suppression de la sensibilité s'est déplacée sur le terrain du progrès infini.

Mais encore une fois, la contradiction éclate lorsqu'on pose la question de savoir ce qu'il adviendrait si le problème était résolu, c'est-à-dire si la sensibilité, si la volonté en tant que volonté sensible en venait à être conforme à la moralité. Bien évidemment, la réponse à cette question est de nouveau celle qui consiste à dire que la moralité se supprimerait car, on l'a dit, il n'y a de moralité que dans cette opposition, dans ce conflit avec la sensibilité. Aussi est-ce pourquoi la solution à ce problème de la conformité de la sensibilité à la moralité est repoussée indéfiniment et est conçue comme une tâche infinie, c'est-à-dire comme une tâche qui ne doit jamais être complétée. Pour Hegel, cependant, cette solution n'en est pas une car elle signifie qu'on devrait parler d'une différence de degré ou de grandeur au sein de la moralité. Mais dans ce domaine, rétorque-t-il, il y a «seulement un pur devoir, seulement une moralité»<sup>592</sup>. Du reste, si nous devons absolument parler en ces termes, alors il faudrait non pas parler de croissance, mais bien de décroissance puisque le rapprochement du but signifierait l'arrêt progressif du conflit entre la sensibilité et la moralité et, avec lui, la dissolution du devoir comme tel. En d'autres mots, donc, ce que la conscience morale prend au sérieux, ce n'est pas l'accomplissement, la réalisation parfaite de la moralité, mais «le stade intermédiaire, c'est-à-dire la non-moralité»<sup>593</sup>. Mais, ceci, remarque Hegel, nous ramène de nouveau au contenu du premier postulat de la raison pratique qui réclamait la félicité pour les justes. Et encore une fois, la conscience morale est amenée à se rendre compte que sa réclamation est sans fondement réel, puisqu'il n'y a pas de juste, qu'il n'y a pas de conscience parfaitement morale, mais seulement des consciences morales imparfaites. Conséquemment,

<sup>592</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 336; *PE*, II, p. 162.

<sup>593</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 336; *PE*, II, p. 162.

soutient-il, la conscience morale ne peut pas exiger la félicité telle qu'elle la mérite et comme ce dont elle serait digne, «mais elle peut la souhaiter et la demander comme venant d'une libre grâce, c'est-à-dire demander la félicité comme telle, en soi et pour soi-même, et ne pas l'attendre selon un fondement absolu, mais selon la contingence et le caprice»<sup>594</sup>. En fait, cette réclamation qui est aussi accompagnée d'une lamentation face au constat selon lequel il arrive du malheur aux justes et du bonheur aux injustes ne peut être rien d'autre que l'expression d'un sentiment envieux à l'égard du bonheur des autres: «le sens et le contenu de ce jugement de l'expérience — dit-il — ne sont donc que ceci: que la félicité comme telle en soi et pour soi ne devrait pas échoir à certains, c'est-à-dire que le sens et le contenu de ce jugement sont l'envie qui se couvre du manteau de la moralité»<sup>595</sup>. De même, la réclamation du bonheur pour les autres est également sans fondement réel; elle est tout aussi arbitraire et, en réalité, elle doit plutôt être comprise comme étant l'expression «de la bonne amitié qui sans jalousie souhaite pour eux et pour soi-même, cette grâce, cette chance»<sup>596</sup>.

Mais, s'il n'y a pas d'harmonie entre la nature et la moralité, s'il n'y a pas, non plus, d'unité entre la sensibilité et le devoir, et, si, par conséquent, il n'y a pas de perfection morale, mais seulement une moralité imparfaite, c'est-à-dire l'immoralité, alors il ne reste à la conscience morale qu'à se déplacer vers la transcendance. Il ne lui reste, en d'autres mots, qu'à projeter dans une autre conscience — dans celle d'un saint législateur du monde — ce qu'elle ne peut poser en elle-même. Toutefois, ce déplacement, cette position d'un au-delà qui, en fait, n'existe que par la conscience morale et qui est conçu comme l'élément médiateur entre l'universel et le particulier, entre le devoir pur et les devoirs déterminés, aboutit également à une contradiction insurmontable. En effet, la conscience morale, soutient Hegel, «fait consister son imperfection dans le fait qu'en elle la moralité a un rapport positif avec la nature et la sensibilité»<sup>597</sup>. Mais elle considère aussi, précise-t-il, «comme un moment essentiel de la moralité que la moralité ait un rapport uniquement négatif avec la nature et la

<sup>594</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 337; *PE*, II, p. 163.

<sup>595</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 337; *PE*, II, p. 163.

<sup>596</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 337; *PE*, II, p. 163.

<sup>597</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 338; *PE*, II, p. 165.

sensibilité»<sup>598</sup>. Par contre, en plaçant la pure essence morale dans une conscience transcendante au-dessus de la lutte avec la nature et la sensibilité, il ne reste à la conscience morale effective que le rapport négatif, c'est-à-dire, affirme-t-il, «ce qui valait comme l'imparfait, comme l'immoral»<sup>599</sup>.

Par ailleurs, l'idée selon laquelle il y aurait une essence morale pure sans aucun rapport avec la réalité effective n'est rien d'autre «qu'une abstraction inconsciente, ineffective, dans laquelle le concept de moralité, celui d'être une pensée du pur devoir et d'être en même temps, une volonté et une opération, serait complètement supprimé»<sup>600</sup>. Cette représentation d'un saint législateur moral, qui serait l'essence de la moralité et qui serait situé au-dessus de la lutte avec la nature et la sensibilité, est une synthèse contradictoire, car cet être est nécessairement amoral, puisque la moralité, selon la définition même qu'en donne de la *moralische Weltanschauung*, consiste précisément en cette lutte, en ce combat contre la sensibilité et les penchants. En fait, les choses se passent de façon telle que la vision morale du monde ne pose cette essence morale pure, cet en-soi distinct du Soi ou du sujet agissant que pour le replacer aussitôt dans la conscience morale elle-même. Le pur devoir doit être un au-delà séparé de la conscience morale effective, mais en tant que tel il ne signifie plus rien. Conséquemment, il doit être replacé dans la conscience effective et être conçu comme un moment lié à l'agir moral. En somme, la vision morale oscille constamment entre l'immanence et la transcendance, elle se déplace sans arrêt entre le domaine de la réalité effective et celui de l'au-delà ineffectif. Et encore une fois, un tel déplacement, une telle *Verstellung* révèle que la *moralische Weltanschauung* ne peut pas réellement prendre au sérieux ses propres distinctions entre le pur devoir essentiel et l'effectivité inessentielle, entre l'au-delà de la perfection morale et l'en-deça de la moralité imparfaite, entre ce qui relève de l'en-soi universel et qui est attribué au saint législateur du monde et ce qui de l'ordre du pour-soi singulier et qui appartient à la conscience de soi morale.

<sup>598</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 338; *PE*, II, p. 165.

<sup>599</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 338; *PE*, II, p. 165.

<sup>600</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 338; *PE*, II, p. 166.

Mais alors, ceci signifie que la conscience devra envisager et concevoir autrement son agir. Elle devra cesser de se représenter ses actions comme étant celles qui sont régies par ces distinctions car, dans les faits, ce sont ces dualismes qui sont à l'origine des difficultés dans lesquelles la vision morale du monde s'est empêtrées. En effet, estime Hegel, ce sont ces oppositions qui sont à la source de l'ensemble de ces contradictions autour desquelles s'articule la *moralische Weltanschauung* et qui s'expriment dans ces propositions antithétiques, dans ces propositions antinomiques dont les plus importantes sont assurément les suivantes: il doit y avoir une harmonie entre l'ordre de la nature et celui de la liberté morale, mais il n'y en a pas; il doit y avoir une union entre la sensibilité et le devoir, mais dans l'effectivité, c'est le contraire qui se passe; il y a une perfection morale, mais il n'existe qu'une moralité imparfaite; le but de l'agir moral est la réalisation du pur devoir, mais il est irréalisable; et il y a une conscience morale, mais, en réalité, il n'existe qu'une conscience immorale. Autrement dit, donc, la conscience de soi morale devra renoncer à ces dualismes frauduleux puisque sinon, elle sera obligée d'affirmer qu'elle est le contraire de ce qu'elle prétend être. Si elle maintenait ces oppositions, elle devrait admettre qu'elle n'est qu'une conscience hypocrite qui, d'un côté, prétend vouloir agir moralement, mais qui, de l'autre, sait qu'elle ne le peut pas. Et pour Hegel, ce n'est rien d'autre que cette hypocrisie qui éclate au grand jour lorsque la conscience morale soutient qu'elle ne saurait être tenue responsable de son action puisqu'elle croyait que son intention était pure, qu'elle était persuadée que la maxime de son action obéissait à la loi du pur devoir et qu'elle était convaincue qu'elle avait agi sans égards à ses penchants et à ses inclinations. De telles paroles, estime-t-il, ne servent qu'à disculper celui qui a commis une faute; elles n'ont pour seule fonction que de déresponsabiliser et d'innocenter celui qui a mal agi puisqu'elles ne peuvent trouver leur justification que dans cette distinction oiseuse entre une soit-disant perfection morale qui n'est pas de ce monde et l'inévitable imperfection de l'agir humain. Et à vrai dire, ces paroles, qui ne sont que de simples arguties, que de simples subtilités de langage, camouflent plutôt mal l'hypocrisie de celui qui les a proférées.

Par contre, s'il advenait que la conscience agissante veuille effectivement renoncer à ces dualismes frauduleux, alors il s'ensuivrait qu'elle devrait revoir et réexaminer la conception qu'elle se fait de son agir moral. De fait, en abandonnant ces oppositions, la conscience agissante serait entraînée à repenser et à modifier considérablement les termes à partir desquels elle envisage et elle conçoit ses actions et ses interactions. Ainsi, elle devrait, tout d'abord, cesser de croire à cette idée, à cet idéal de la perfection morale. Elle devrait renoncer à cette idée selon laquelle il y a une norme, un critère absolu, transcendant et universel à partir duquel la conscience agissante doit vouloir agir et à partir duquel son action peut être jugée, puisque cela implique que soit connu l'ensemble des éléments qui déterminent la situation dans laquelle la dite action est réalisée. Pour qu'une conscience agissante puisse vouloir agir selon une telle norme et pour qu'une autre conscience soit en mesure de juger de son action selon ce critère, il faut connaître la totalité des circonstances, passées, présentes et futures qui ont déterminées l'accomplissement de cette action. Or la conscience agissante sait qu'une telle connaissance est impossible, que toute situation contient une part d'opacité et que, par conséquent, son savoir est nécessairement partiel et qu'elle peut se tromper: cette conscience, affirme Hegel, «est consciente de cette nature de la chose et de son attitude envers elle; elle sait qu'elle ne connaît pas le cas, dans lequel elle agit, selon cette exigence de l'universalité, et que sa prétention d'évaluer consciencieusement toutes les circonstances est futile»<sup>601</sup>. Bien sûr, ceci ne signifie aucunement qu'elle doive refuser de connaître et d'évaluer consciencieusement les circonstances dans lesquelles elle se trouve, mais elle sait que la connaissance qu'elle peut en avoir est forcément incomplète. Néanmoins, dit-il, «cette conscience prend son savoir incomplet, parce qu'il est son propre savoir, comme savoir suffisant et complet»<sup>602</sup>. En somme, si la conscience agissante veut mettre fin à l'hypocrisie de la *moralische Weltanschauung*, elle devra remplacer l'idéal de la perfection morale par cette conception selon laquelle tout savoir moral est nécessairement faillible, conception que l'on peut sans doute désigner sous le terme de «faillibilisme moral»<sup>603</sup>.

<sup>601</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 347; *PE*, II, p. 177.

<sup>602</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 347; *PE*, II, p. 177.

<sup>603</sup> Nous empruntons ce terme à J. Bernstein qui, dans un excellent essai, s'est intéressé à cette théorie hégélienne de l'agir dans la *Phénoménologie de l'esprit*. À notre connaissance, Bernstein est le seul

D'autre part, cette conscience agissante devra également tirer les conséquences de ce «faillibilisme moral» et apporter une autre modification qui, elle, concernera la conception qu'elle se fait du sens ou de la signification de ses actions. En effet, selon la vision morale du monde, la signification d'une action est déterminée par l'intention qui a présidé à sa réalisation. Une action est dite morale si et seulement si la conscience agissante avait l'intention d'agir conformément à son pur devoir sans égards à ses penchants et à ses inclinations. Mais, une telle conception présuppose que la conscience agissante a, en quelque sorte, un accès privilégié au sens de ses intentions et à la signification de ses actions. Ceci voudrait donc dire qu'elle posséderait un langage dont elle serait la seule détentrice et qui lui permettrait de décrypter et d'interpréter mieux que quiconque le sens de ses intentions et de ses actions. Ce faisant, elle serait en mesure de montrer aux autres consciences que son action correspondait parfaitement à son intention, qu'elle était identique, égale à sa conviction selon laquelle la maxime qui avait présidé à son action était conforme à la loi universelle et au pur devoir. Or la conscience agissante sait qu'elle n'est pas détentrice d'un tel langage; elle sait que le langage qu'elle possède est celui qu'elle partage avec les autres consciences de soi. De plus, elle sait, qu'une fois accomplie, son action, qu'elle estime être égale à son intention, se détache d'elle-même, se différencie de son savoir et qu'elle est nécessairement soumise à diverses interprétations. Une fois l'action réalisée, affirme Hegel, «la différence est posée comme subsistance et l'action est une action déterminée qui n'est pas égale à l'élément de la conscience de soi de tous et qui donc n'est pas nécessairement reconnue»<sup>604</sup>. D'ailleurs, non seulement en est-elle venue à se rendre compte de l'inévitable équivocité du sens de ses actions, mais elle sait également que, souvent, ses propres intentions lui échappent, que, souvent, ses propres motivations, qui l'incitent à agir de telle ou de telle façon lui sont obscures et restent, en partie,

---

commentateur qui s'est employé à démontrer en détail comment et en quel sens cette théorie hégélienne de l'action devait être comprise comme une réinterprétation et une reformulation de certains éléments appartenant à la tragédie grecque. Bien que le développement de notre propos diffère quelque peu du sien, nous souscrivons — à tout le moins, dans leurs grandes lignes — aux conclusions de cet essai. Voir. J. Bernstein, «Conscience and Transgression: The Exemplarity of Tragic Action», in *Hegel's Phenomenology: A reappraisal*, G. K. Browning (ed.), Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 79-97. Voir aussi du même auteur, «Conscience and Forgiveness», in *Beyond Representation*, R. Eldridge (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 34-65.

<sup>604</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 350; *PE*, II, p. 183.



incompréhensibles. Cela dit, il ne lui est pas nécessaire de douter radicalement d'elle-même et d'envisager la possibilité qu'elle n'a peut-être jamais agi moralement. Face à ce constat, elle n'a pas à s'imaginer qu'elle est radicalement mauvaise, qu'elle est irrémédiablement encline à agir uniquement selon ses penchants et ses impulsions, car elle sait que sa sensibilité est une condition nécessaire de l'agir moral, qu'elle est, avec sa raison, un moment de sa conscience de soi morale. Et de plus, elle sait que sans sa sensibilité, sans ses impulsions, elle n'aurait aucun moyen d'entrer en rapport avec la réalité extérieure; elle n'aurait par conséquent aucune conscience et encore moins de conscience de soi morale. Encore une fois, donc, si la conscience agissante veut mettre un terme à l'hypocrisie de la vision morale du monde, elle devra substituer au modèle de «l'intentionnalité et de l'univocité du sens» celui de l'équivocité de la signification et que l'on peut également appeler le modèle de «la pluralité interprétative» ou du «pluralisme interprétatif»<sup>605</sup>.

Mais alors, ceci implique qu'elle revoit et qu'elle modifie considérablement la conception de la responsabilité morale qui est véhiculée par la *moralische Weltanschauung*. De fait, selon cette conception, un sujet qui a la conviction d'avoir agi en conformité avec son devoir ne peut être tenu responsable des conséquences malheureuses qui peuvent résulter de son action. Ce sujet estimera que sa conduite a été irréprochable et qu'il n'a pas à être tenu responsable de ces conséquences puisque, de toute façon, il lui était impossible de les prévoir étant donné la situation dans laquelle il se trouvait. Ce qui signifie, en d'autres termes, que ce ne sont pas les conséquences d'une action qui doivent être jugées comme étant conformes ou non à la moralité, mais bien les intentions et la conviction d'un sujet d'avoir agi en conformité à la loi de son devoir. Ces conséquences sont quelque chose de contingent, d'imprévisible et d'accidentel en opposition aux intentions et aux convictions qui, elles, peuvent être jugées en regard de leur conformité avec la loi morale. D'après cette conception, donc, les conséquences d'une action sont nécessairement extérieures, indifférentes aux intentions du sujet agissant; elles doivent être considérées comme étant détachées de ses

---

<sup>605</sup> De nouveau, nous empruntons ce terme à J. Bernstein. Voir. J. Bernstein, «Conscience and Transgression: The Exemplarity of Tragic Action», in *Hegel's Phenomenology: A reappraisal*, G. K. Browning, Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 79-97.

choix moraux, de ses délibérations, de son libre-arbitre ou des motifs qui l'ont incité à agir de telle ou telle façon. Or, s'il est exact de dire que tout savoir moral est forcément faillible et s'il est également exact de soutenir que la signification d'une action est inévitablement équivoque et qu'elle est soumise à une pluralité d'interprétation, alors une telle conception de la responsabilité morale est intenable. En effet, cette conception de la responsabilité morale présuppose que la conscience agissante possède un savoir clair et complet de ses intentions et des buts de son action. Et elle présuppose aussi qu'il est possible d'éliminer l'équivocité du sens d'une action de même que la complexité de la situation dans laquelle elle se réalise. C'est uniquement sur le fond de ces deux présuppositions qu'il devient possible d'isoler le contenu intentionnel d'un sujet agissant et, partant, de restreindre sa responsabilité à ce seul contenu, à l'exclusion des conséquences qui découlent de ses actions.

En fait, le seul moyen de maintenir cette conception de la responsabilité morale est, bien sûr, celui qui consiste à disposer d'un critère, d'une norme *a priori*, indépendante des délibérations du sujet et à partir de laquelle on juge de ces actes. Mais ce critère — la loi morale universelle, le pur devoir — est nécessairement formel, abstrait et il ne peut tenir compte du contexte particulier dans lequel se déroule une action: «le pur devoir — remarque Hegel — est complètement indifférent à l'égard de tout contenu et tolère n'importe quel contenu»<sup>606</sup>. Ce qui veut dire qu'un tel critère formel ne résout aucunement le problème qui est celui de la correspondance entre la loi universelle et le cas particulier et il ne fournit aucune indication quant à savoir comment doit être appliquée cette norme dans un contexte particulier donné. Autrement dit, ce critère ne peut combler le fossé, l'espace entre le contenu et la forme, entre le particulier et l'universel, entre le pour-soi et l'en-soi. En fait, vouloir absolument combler cet espace, c'est vouloir éliminer à tout prix ce qui relève de la contingence, de l'accidentel et de l'arbitraire et qui est forcément constitutif de la vie éthique et morale de tout sujet agissant. En somme, vouloir combler cet espace entre le particulier et l'universel, c'est vouloir que le moment de la particularité devienne immédiatement l'universel ou, ce qui

---

<sup>606</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 347; *PE*, II, p. 179.

revient au même, c'est vouloir engendrer l'universalité morale sans la médiation de l'action et du rapport avec les autres consciences agissantes.

Cependant, la conscience agissante sait qu'une telle chose est impossible. Elle sait que ses intentions et ses actions ne prennent leur sens que dans une situation, que dans un contexte particulier et à un moment donné. Aussi sait-elle que vouloir limiter sa responsabilité à ses seules intentions sans égards aux conséquences de son action équivaut, en réalité, à vouloir se déresponsabiliser de son action. Dans les faits, cette conception restreinte de la responsabilité qui est véhiculée par la vision morale du monde n'a d'autre fonction que de disculper la conscience morale. Elle n'est qu'un moyen qui, au cas où les choses tourneraient mal, lui permettrait, selon la formule consacrée, de s'en laver les mains. Par conséquent, la conscience agissante qui veut remédier à l'hypocrisie de la vision morale du monde acceptera d'être tenue entièrement responsable de ses intentions et de ses actions, mais aussi des conséquences qui en découlent, et ce, qu'elles fussent prévisibles ou non. Elle l'acceptera de plein gré car il lui est difficile d'être indifférente, d'être insensible aux conséquences de son action. Comment, se demandera-t-elle, un sujet agissant peut-il tout simplement se retrancher derrière sa soit-disant ignorance et ainsi clamer en toute honnêteté et en toute sincérité sa complète innocence face aux conséquences désastreuses de son action? D'ailleurs, il lui semblera impossible d'accepter cette séparation étanche entre l'ignorance non-coupable et la culpabilité criminelle. De plus, elle acceptera d'être tenue entièrement responsable de ces actions puisqu'elle se sera rendue compte qu'il n'existe pas, pour ainsi dire, d'endroit, de lieu qui serait au-dessus de tout reproche et où elle pourrait trouver refuge. En fait, si un tel lieu existe, ce n'est nul autre que celui de l'inaction. Et ce lieu est celui où se réfugie ce que Hegel appelle la «belle âme», *die schöne Seele*, cette conscience qui, par crainte de se souiller, de se tromper, de perdre sa pureté et sa beauté, refuse tout simplement d'agir. La belle âme, indique-t-il, est cette conscience qui «vit dans l'angoisse de souiller la splendeur de son intériorité par l'action et l'être-là, et pour préserver la pureté de son cœur elle fuit le contact de l'effectivité et persiste

dans l'impuissance entêtée»<sup>607</sup>. Autrement dit, la *schöne Seele* est cette conscience qui, ne pouvant envisager de sortir de sa vie intérieure, s'engloutit dans la conscience de soi absolue et ainsi se consume dans la contemplation de l'universel. Mais, la conscience agissante n'est pas la belle âme, elle veut agir, elle veut se réaliser en tant que conscience agissante. Elle n'a donc d'autre choix que de se souiller, que de prendre le risque de se tromper, de commettre une faute et d'accepter l'entière responsabilité pour ses actes.

Toutefois, en acceptant de telles conditions, en concédant que son savoir moral est faillible, en admettant aussi que le sens de ses actions est équivoque et en prenant également sur elle l'entière responsabilité pour ses actes, elle en viendra à voir qu'elle doit concevoir autrement les termes à partir desquels elle comprend son agir et son interagir avec les autres consciences agissantes. Elle en viendra, en effet, à se rendre compte que ses actions ne sont pas seulement la réalisation de ses intentions, comme le soutient la vision morale du monde, mais qu'elles possèdent également une dimension expressive. Ses actions sont certes l'actualisation de ses intentions et de sa conviction morale, mais elles sont aussi et en même temps l'expression de ce qu'elle est: elle sont le reflet de la façon dont elle comprend le monde dans lequel elle vit; elle sont aussi révélatrices de la manière dont elle conçoit son agir dans ce monde; et elles expriment sa compréhension des liens et des rapports qu'elle entretient avec ses semblables. Ceci signifie que lorsqu'une conscience agissante et autonome affirme que tel est son devoir, elle n'est pas seulement en train de décrire l'objet ou le but de son action, mais elle est également en train d'exprimer qui elle est, comment elle conçoit le rapport qui la lie avec ce qu'elle estime être son devoir et ce qu'est sa compréhension de la situation, du contexte dans lequel elle entend réaliser son action. Selon une telle conception, donc, les actions d'un sujet agissant autonome révèlent certes, d'un côté, un sens en elles-mêmes, une signification ou une vérité que l'on peut qualifier «d'objective» — et qui

---

<sup>607</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 354; *PE*, II, p. 189. Comme on le sait, Hegel développera dans ces quelques pages de la *Phénoménologie de l'esprit* une critique radicale de ce qu'il appelle la belle âme. Pour un commentaire détaillé de cette critique, voir, J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 492-593. Voir également, T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology: The Society of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 214-218. Aussi, R. E. Norton, *The Beautiful Soul. Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.

peut, par exemple, être celle de la justice, de l'équité, de l'honnêteté ou encore de la cruauté, de l'insensibilité et de la dureté de cœur —, mais elles ont aussi une dimension expressive en ceci qu'elles disent ce qu'il en est de ce sujet, de cette personne ou de cet individu. Pour Hegel, cette conception de l'agir moral autonome comme étant celle qui est à la fois intentionnelle et expressive découle nécessairement de la thèse selon laquelle les principes, les normes ou les critères universels, qui sont en eux-mêmes abstraits et indéterminés, ne trouvent leur sens que dans le cadre de leur application dans des situations particulières.

Mais si cela est exact, alors cela veut dire que la conscience agissante doit concevoir différemment les rapports entre le moment de l'universel et celui du particulier, entre l'exigence d'universalité qui est inhérente à son agir moral autonome et la particularité de son action dans une situation donnée. De fait, si agir consciencieusement et moralement implique que le sujet agissant et autonome prenne position par rapport au sens de son action et implique également qu'il exprime ce qu'il est, alors il en résulte que le moment de l'universalité n'est atteint que lorsque son action est reconnue par les autres consciences de soi comme ayant été effectivement réalisée par une conscience consciencieuse: «ce qui doit être là — affirme Hegel — n'est ici l'essence que parce qu'il est su comme individualité s'exprimant soi-même, et cet être-su est ce qui est le Reconnu et ce qui, comme tel, doit avoir être-là»<sup>608</sup>. Autrement dit, donc, l'agir consciencieux, qui n'est rien d'autre que l'agir moral autonome, n'est possible que sur le fond d'une communauté de consciences de soi, d'individus qui se reconnaissent mutuellement comme des sujets agissants consciencieux. Mais, encore une fois, si cela est exact, cela veut dire que le moment de l'universalité, contrairement à ce que soutient la vision morale du monde, ne précède pas l'action, mais il lui succède ou, plutôt il est produit par l'action et il n'existe que pour autant qu'il est reconnu par autrui. L'universel n'est pas cette norme, cette règle déjà existante et à partir de laquelle on juge de la moralité d'une action, mais il est plutôt créé, engendré par l'action et il acquiert son existence et sa subsistance lorsque les autres consciences de soi le reconnaissent comme tel. En fait, l'universalité est,

<sup>608</sup> *GW*, 9, *PG*, pp. 350-351; *PE*, II, p. 184.

pourrait-on dire, à l'horizon de l'action; elle est, en d'autres mots, le projet de l'agir libre et autonome. Elle n'est pas cette loi déjà là qu'il s'agit d'appliquer, mais elle est ce projet qui est porté par l'action elle-même et qui ne peut devenir effective que par la reconnaissance des autres consciences de soi. Et il ne peut en être autrement si cet individu agissant et la communauté à laquelle il appartient doivent être des hommes véritablement libres, autonomes et législateurs.

Dans les derniers paragraphes du chapitre sur l'esprit, Hegel décrit et explicite les termes de cette reconnaissance comme étant celle qui doit aboutir à la réconciliation entre la conscience agissante et la conscience jugeante. Ainsi, la conscience agissante, qui sait que son savoir moral est faillible, qui sait également que le sens de ses actions est équivoque et qui accepte l'entière responsabilité de ses actes parce qu'elle sait qu'il ne peut en être autrement et parce qu'elle sait aussi que ses actions sont l'expression de ce qu'elle est, veut agir et réaliser sa liberté et son autonomie. Pour ce faire, elle entreprendra d'accomplir l'universel, le pur devoir en le remplissant par le contenu d'un devoir déterminé qu'elle estimera être celui qu'elle doit réaliser étant donnée la situation dans laquelle elle se trouve. Ce faisant, elle sortira de son intériorité, se souillera, agira et exigera que son devoir particulier et que son action particulière soient reconnus comme la vérité, comme n'étant rien d'autre que l'actualisation de l'universel. Elle exigera que ce qui est l'expression de son Soi, de son individualité singulière soit reconnu comme étant la réalisation de l'universalité morale et éthique par les autres conscience de soi. Bien évidemment, cette prétention sera immédiatement contestée par la conscience jugeante, qui est aussi la belle âme, et qui s'emploiera aussitôt à lui démontrer que son action ne peut pas être la réalisation de l'universel puisqu'il est, par définition, impossible que son Soi, que son individualité singulière de même que la particularité de son action coïncident avec l'en-Soi, avec l'universalité du pur devoir. Par conséquent, la conscience jugeante, qui s'affirmera comme étant la gardienne de l'universel, refusera de reconnaître la validité morale de cette action: «pour cette conscience universelle qui — affirme Hegel — s'en tient rigidement au devoir, la première conscience vaut comme le Mal parce qu'elle est l'inégalité de son être

intérieur avec l'universel»<sup>609</sup>. Elle exigera donc que la conscience agissante renonce à cette prétention car, à ses yeux, une telle prétention n'est rien d'autre que l'expression de l'hypocrisie: «si cette première conscience exprime son opération comme égalité avec soi-même, comme devoir et comme délicatesse de conscience, la conscience universelle la considère comme hypocrisie»<sup>610</sup>.

Face à cette démonstration, la conscience agissante admettra que sa prétention était illégitime; elle concèdera que son action ne pouvait pas être la réalisation de l'en-soi, de l'universel car seul un législateur divin peut le faire. En fait, cette conscience, ce Moi qui croyait avoir agi selon sa conviction et sa bonne conscience morale en viendra à constater que son point de vue était forcément un point de vue parmi d'autres, qu'il était partiel et qu'il était inévitablement entaché de contingence et d'arbitraire, qu'il contenait, autrement dit, quelque chose de *willkürlich*. En somme, le Moi se rendra compte de son hypocrisie; il découvrira que ce qu'il croyait être l'expression de sa bonne conscience n'était en réalité que celle de la mauvaise conscience qui s'ignore. Et pour Hegel, cette découverte, cette prise de conscience conduira le Moi agissant à reconnaître sa faute, à avouer ou à confesser son péché et à demander pardon à la conscience jugeante pour le mal qu'il a pu faire. En contrepartie, toutefois, ce Moi agissant qui se sait maintenant être une conscience pécheresse s'adressera à son tour à la conscience jugeante et il tentera de lui faire voir qu'elle avait beau jeu de l'accuser de faire passer sa vision, son point de vue particulier pour la vérité universelle et absolue. Il lui donnera certes raison de lui avoir montré qu'il n'avait pas su réaliser l'universel, l'en-soi, l'absolu ou le divin, mais, en même temps, il reprendra et reformulera cette même accusation contre la conscience jugeante. En effet, il commencera par lui faire prendre conscience qu'il est on ne peut plus aisé pour elle de se vanter d'être la gardienne de l'universel, de la conscience de l'absolu et du divin, puisqu'elle n'agit pas, qu'elle refuse de se souiller et d'agir. Et il s'emploiera à lui démontrer que, dans les faits, elle est aussi hypocrite que lui. Elle est hypocrite, soutient Hegel, car:

<sup>609</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 356; *PE*, II, p. 191.

<sup>610</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 356; *PE*, II, p. 191.

elle ne fait pas passer son jugement pour une autre manière d'être mauvais, mais pour la juste conscience de l'action, puisque dans son ineffectivité et dans sa vanité de savoir bien et mieux elle se place elle-même au-dessus des faits qu'elle déprécie et veut que son discours inopérant soit pris pour une effectivité excellente»<sup>611</sup>.

Mais, si cette accusation est exacte, alors, la conscience jugeante se devra, à son tour, de reconsidérer et de revoir sa position. De fait, elle se rendra compte qu'elle n'avait aucune raison valable de douter des intentions et de la conviction du Moi agissant; et elle va s'apercevoir aussi que rien ne justifiait qu'elle fasse la sourde oreille au moment où la conscience agissante lui avoua sa faute et lui demanda pardon. Elle réalisera que ce qu'elle croyait être l'affirmation de la beauté et la pureté de son âme n'était, en réalité, que l'expression de la dureté de son cœur. Par conséquent, elle en viendra à renoncer à sa dureté et à abandonner son attitude hautaine. Elle acquiescera à la demande de pardon que le Moi agissant lui avait adressée et qu'elle avait tout d'abord ignorée; elle le reconnaîtra comme son égal, et tous deux — le Moi agissant et le Moi jugeant — s'engageront finalement sur la voie de la réconciliation. Et tels sont les termes par lesquels Hegel décrit ce processus en vertu duquel le Moi agissant et le Moi jugeant en viendront à se reconnaître mutuellement et à se réconcilier:

Le Oui de la réconciliation, dans lequel les deux Moi se désistent de leur être-là opposé, est l'être-là du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même; — il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir<sup>612</sup>.

Mais alors, comment ne pas voir que l'ensemble de ces transformations, de ces modifications qui seront apportées par la conscience agissante qui veut remédier aux insuffisances, aux contradictions et à l'hypocrisie de la vision morale du monde, aboutissent à une conception de l'agir et de l'interagir qui peut être qualifiée de tragique. Il nous paraît difficile en effet de ne pas voir que ces modifications visent à engendrer les termes d'une théorie de l'agir dont le modèle est celui de l'action tragique, modèle qui, nous le verrons dans les quelques pages qui suivent, trouva, selon

<sup>611</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 359; *PE*, II, p. 195.

<sup>612</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 362; *PE*, II, p. 200.



Hegel, son expression dans la figure d'Antigone. Ainsi, commençons tout d'abord par revenir sur cette conception de la reconnaissance, de l'*Anerkennung* qu'il s'est employé à faire valoir contre l'universalité abstraite de la *moralische Weltanschauung*. Comme on le sait, ce concept d'*Anerkennung* est exposé à trois reprises dans le parcours de la *Phénoménologie de l'esprit*: il est présenté une première fois dans un passage du chapitre sur la conscience de soi qui précède les développements qui seront consacrés à la dialectique de la maîtrise et de la servitude; il réapparaît de nouveau dans les derniers paragraphes du chapitre sur la raison, là où Hegel explicite les termes qui le conduiront au chapitre portant l'esprit; et enfin, on vient de le voir, il est repris dans le cadre de ce chapitre sur l'esprit, là où il s'emploie à rendre compte de ce processus qui, par le biais de la confession et du pardon, doit mener à la réconciliation de la conscience agissante et de la conscience jugeante. À chacune de ces trois occurrences, la reconnaissance mutuelle se présente comme la solution aux difficultés et aux apories que rencontre la conscience dans le parcours de son expérience qui doit la conduire vers le savoir absolu. Bien évidemment, ce n'est qu'au terme de cette dernière étape qui est celle de la réconciliation entre la conscience agissante et la conscience jugeante que la reconnaissance mutuelle se révélera être la solution définitive à ces difficultés. Toutefois, il n'en reste pas moins qu'à chaque fois, elle apparaîtra comme ce qui est nécessairement présupposé. À chacune de ces occasions, la conscience découvrira que l'*Anerkennung* est le fondement de la possibilité de son expérience.

Cela dit, un certain nombre de commentateurs ont fait remarquer que ce concept de reconnaissance, que Hegel avait d'ailleurs développé pour la première fois dans sa *Realphilosophie* de 1805-1806, provenait de la philosophie morale et politique de Fichte<sup>613</sup>. De fait, ce dernier — comme on l'a vu brièvement au chapitre précédent de notre étude — avait entrepris de définir et de faire valoir ce concept dans sa *Grundlage des Naturrechts* de 1797 et il en avait ensuite approfondi les termes dans sa *Sittenlehre*,

---

<sup>613</sup> Pour une analyse de cette influence de Fichte sur Hegel, voir L. Siep, *Anerkennung als Prinzip der praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Albert Verlag, 1979, pp. 26-35. Voir également, A. Wildt, *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichte-Rezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982, pp. 19-26. Et, R. R. Williams, *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, State University of New York, 1992, pp. 73-94.

publiée l'année suivante. Ainsi, dans ce premier ouvrage qui était consacré à l'élucidation des fondements du droit naturel selon les principes de la *Wissenschaftslehre*, Fichte s'était, tout d'abord, employé à déduire le concept de droit en démontrant qu'il trouve son fondement dans la raison humaine elle-même, dans cette raison que la *Doctrine de la science* décrivait comme une faculté essentiellement active, spontanée et libre. D'après la *Wissenschaftslehre*, la raison est cette activité par laquelle un Moi absolu se réalise en se posant dans un Moi empirique qui, lui, s'oppose à un objet, à un Non-Moi. Ce faisant, il devient conscient de lui-même et advient véritablement à l'existence. En se posant librement comme un être rationnel et conscient de soi, le Moi se pose donc nécessairement comme un être libre. Mais par le fait même, affirme Fichte, il pose également d'autres consciences de soi qui sont aussi libres et qui partagent avec lui cette sphère de la liberté. Ce qui veut donc dire qu'en se posant comme un être rationnel et libre, le Moi doit limiter sa liberté afin de la laisser subsister pour les autres. Conséquemment, dit-il, le concept de droit qui est fondé dans la raison, dans la conscience de soi des êtres rationnels et libres «est le concept de la relation nécessaire d'êtres libres les uns avec les autres»<sup>614</sup>. Bien évidemment, c'est dans le prolongement de cette analyse qu'il en viendra à s'intéresser au concept de reconnaissance. En effet, il soutiendra que si le droit est fondé dans la raison et dans la conscience de soi, et si la conscience de soi est le résultat de l'opposition — de ce qu'il appelle le «choc», l'*Anstoß* — entre le Moi absolu s'étant réalisé dans le Moi empirique et le Non-moi, entre le Moi et les autres consciences de soi, alors il s'ensuit inévitablement que c'est cette relation nécessaire des êtres libres les uns avec les autres qui est le fondement de la conscience de soi, de la raison et, partant, du droit. C'est cette relation qu'il explicitera dans les termes de la reconnaissance mutuelle ou de la reconnaissance intersubjective<sup>615</sup>.

Or, il est sans doute exact de soutenir que ce concept de reconnaissance a eu une influence déterminante sur Hegel, puisque tout comme Fichte, il soutiendra également

<sup>614</sup> J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*. in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, 1,3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag ( Günther Holzboog), 1966, p. 319.

<sup>615</sup> Pour une analyse et une défense de la conception fichtéenne de la reconnaissance intersubjective, voir, R. Lauth, «L'interpersonnalité chez Fichte», in *Archives de philosophie*, 26, 1962, pp. 325-344.

que l'*Anerkennung* est le fondement de la conscience de soi, de la raison et de la vie éthique. Toutefois, il ne nous semble pas que la conception hégélienne de la reconnaissance soit la même que celle qui a été présentée par Fichte dans sa *Grundlage des Naturrechts* et qui, on l'a dit, s'appuie sur les résultats de la *Doctrina de la science*. En effet, pour ce dernier, l'*Anerkennung* est un principe transcendantal qui énonce la condition de possibilité des rapports entre le Moi absolu, le Moi empirique, le Non-Moi et les autres consciences de soi rationnelles et libres. Pour Hegel, en contrepartie, la reconnaissance — du moins, dans la *Phénoménologie de l'esprit* — est aussi le fondement de la possibilité de la conscience de soi et des rapports intersubjectifs, mais ce fondement est conçu comme un processus et il est un processus qui se déploie au sein même de l'expérience temporelle et historique de la conscience réelle et effective. Plus exactement, la reconnaissance, pour Hegel, est l'expérience même de la conscience. Elle est ce processus en vertu duquel se constitue, se forme et se transforme, dans le temps et dans l'histoire, la conscience réelle et effective. Aussi est-ce pour cette raison que Hegel sera amené à décrire ce processus de reconnaissance en termes de négativité, de douleur, de lutte et de conflit, termes qui sont bien sûr, inexistantes dans la conception fichtéenne de la reconnaissance exposée dans la *Grundlage des Naturrechts*.

Mais, si cela est juste, alors il est également exact de dire que, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le concept de reconnaissance doit tout autant, sinon davantage à Aristote qu'à Fichte. Il nous paraît, en effet, exact de soutenir que ce concept d'*Anerkennung* est — en bonne partie, du moins — une réinterprétation et une reformulation de la conception aristotélicienne de la reconnaissance, de l'*anagnorisis*, telle qu'elle fut présentée dans la *Poétique*. Comme on le sait, Aristote développa ce concept dans le cadre de son analyse des différents éléments qui composent une tragédie. La reconnaissance, l'*anagnorisis*, disait-il au chapitre II de la *Poétique*, est «comme le nom même l'indique, le renversement qui fait passer de l'ignorance à la connaissance»<sup>616</sup>. Précisant son propos, il affirmait — en se référant à l'histoire d'Œdipe — que «la reconnaissance la plus belle est celle qui s'accompagne d'un coup

<sup>616</sup> Aristote, *La poétique*, tr. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1452a29.

de théâtre»<sup>617</sup>, d'une *peripeteia* qui entraîne un renversement, une *metabolè* soudaine de l'effet et du sens de l'action. En apprenant son identité, Œdipe n'est aucunement réconforté puisqu'il découvre subitement que le sens de son action n'était pas du tout celui qu'il croyait. Sachant maintenant qui il est, il se rend compte qu'il a tué son père et qu'il épousé sa mère. Par le fait même, il apprend qu'il a commis un crime. Il découvre donc qu'il sera châtié et condamné par ce même peuple qui au départ voyait en lui son sauveur.

Selon nous, c'est cette même conception de la reconnaissance qui est reprise et réinterprétée par Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Tout comme l'*anagnorisis* aristotélicienne, l'*Anerkennung* hégélienne est conçue de façon telle qu'elle contient ce renversement qui est celui du passage de l'ignorance au savoir. Le reconnaître, l'*Anerkennen* — que Hegel décrit également comme étant un renversement — est une étape charnière dans ce passage, dans ce processus qui conduit au savoir, au connaître, à l'*Erkennen*. De plus, à l'instar du savoir qui résulte de l'*anagnorisis* aristotélicienne, celui qui découle de l'*Anerkennung* est, dans son essence même, un savoir de soi, une découverte de soi. L'*Anerkennung* est ce renversement et ce passage, il est ce processus en vertu duquel une conscience devient consciente d'elle-même. Mais, si la reconnaissance est ce processus en vertu duquel une conscience devient une conscience de soi, alors il s'ensuit que le Soi n'est pas premier, mais qu'il est plutôt second; il advient, il se révèle à lui-même au terme de ce processus. Et ceci correspond tout à fait à cette thèse aristotélicienne selon laquelle «la tragédie est représentation non d'hommes, mais d'action, de vie, de bonheur et de malheur et le but visé est une action, non une qualité»<sup>618</sup>: «c'est au travers de leurs actions — précise-t-il — que se dessinent leurs caractères»<sup>619</sup>. Pour Hegel, il en est exactement de même: l'*Anerkennung* est ce processus par lequel se révèle le Soi de la conscience de soi. Et un tel processus, qui, en fait, est celui de la «formation», de «l'apprentissage», de ce qu'il désigne sous le terme de *Bildung*, doit nécessairement être douloureux et difficile. Il doit en être ainsi, car, dans le cours de ce processus, la conscience découvre que son Soi n'est pas du tout celui

---

<sup>617</sup> *Ibidem*.

<sup>618</sup> *Op. cit.*, 1450a15.

<sup>619</sup> *Ibidem*.

qu'elle croyait qu'il était; elle se rend compte que son savoir d'elle-même était erroné. Ce processus, on l'a dit, est nul autre que celui qui fonde «l'expérience», l'*Erfahrung* et qu'il décrit dans son introduction à la *Phénoménologie de l'esprit* comme étant ce «chemin du désespoir»<sup>620</sup> que doit parcourir la conscience et à l'issue duquel son non-savoir initial se transformera en vérité. Aussi est-ce pour cette raison que Hegel utilise justement ce terme de l'*Anerkennung* dans sa traduction du célèbre passage de l'*Antigone* de Sophocle dans lequel l'héroïne affirme, en évoquant le sort qui l'attend, que «si au jugement des dieux ce traitement est juste, je reconnaitrai, après en avoir souffert, que je suis coupable»<sup>621</sup>. Pour Hegel, cette parole n'est rien d'autre que l'expression de cette *anagnorisis*, de cette *Anerkennung* par laquelle la conscience en vient à découvrir douloureusement que son savoir initial était insuffisant et erroné.

Par ailleurs, tout comme la reconnaissance tragique, l'*Anerkennung* hégélienne possède également une dimension que l'on peut qualifier de sociale ou de collective. De fait, dans la tragédie, le héros parvient au savoir de soi par l'entremise des rapports qu'il entretient avec ses semblables. Ce sont ces rapports qui lui révèlent qui il est. En apprenant vraiment qui il est, Œdipe apprend à quelle famille et à quel peuple il appartient. Il découvre, autrement dit, que le savoir de soi n'est possible que sur le fond du savoir de la communauté qui est la sienne. Ce faisant, il découvre aussi que ses actions ne trouvent leur sens, leur signification que dans ce cadre. En tuant celui qui s'en était pris à lui à la croisée des chemins et en épousant celle qui allait lui permettre de prendre la tête de sa cité, il croyait avoir bien agi; il croyait avoir accompli son devoir, il pensait avoir réalisé l'universel ou la loi. Mais en apprenant qui ils étaient et en apprenant, par le fait même, son identité, il découvrira le sens véritable de ses actes. Il comprendra que leur signification n'était pas du tout celle qu'il croyait. Or, encore une fois, il en est exactement de même pour Hegel. À ses yeux, en effet, une action ne prend véritablement son sens que dans le cadre de la situation dans laquelle elle est

<sup>620</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 56; *PE*, I, p. 69.

<sup>621</sup> Sophocle, *Antigone*, in *Sophocle*, t. I, tr. fr. P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, vers 925-927, p. 111. Comme nous l'avons vu plus haut, Hegel traduit ces vers ainsi: «Weil wir leiden, anerkennen wir, daß wir gefehlt», Hegel, *GW*, 9, *PG*, p. 56; *PE*, II, p. 37. Pour un commentaire intéressant sur ce lien entre la reconnaissance, le savoir et la souffrance dans la tragédie, voir D. J. Schmidt, *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 101-103.

réalisée. Elle ne peut être jugée que dans le contexte qui est le sien. Ce qui veut donc dire, comme on l'a vu, que le moment de l'universel n'est pas ce qui précède l'agir. Il est plutôt ce qui lui succède, il est produit, créé par l'action et il n'existe que pour autant qu'il est *anerkannt*, qu'il est reconnu par autrui. Pour Hegel, on l'a dit, l'universalité n'est pas une loi déjà là qu'il s'agit d'appliquer, mais elle est ce projet qui est porté par l'action elle-même et qui ne peut devenir effective que par la reconnaissance des autres consciences de soi. Et comme nous l'avons également mentionné, il ne peut en être autrement si celui qui agit de même que la communauté à laquelle il appartient doivent être considérés comme des être véritablement libres et autonomes<sup>622</sup>.

Maintenant, en ce qui a trait aux autres éléments de la théorie hégélienne de l'action — et qui sont ceux du faillibilisme de tout savoir moral, de l'équivocité du sens de l'action et de la responsabilité éthique —, comment ne pas voir à nouveau qu'ils ont, eux aussi, un contenu que l'on peut qualifier de tragique ? De fait, comment ne pas voir que ces éléments que Hegel s'est employé à faire valoir dans le cours de son analyse et de sa critique de la *moralische Weltanschauung* sont une réinterprétation et une reformulation de la conception aristotélicienne de l'*hamartia*, telle qu'elle fut exposée dans la *Poétique*? Ainsi, tout comme celui de l'*anagnorisis*, Aristote développa ce concept de l'*hamartia*, de la «faute» dans le cadre de son analyse de la tragédie. L'*hamartia*, la faute tragique, soutenait-il, se caractérise, tout d'abord, en ceci qu'elle est commise par des hommes nobles, par des personnages, précisait-t-il, qui sans nécessairement «atteindre à l'excellence dans l'ordre de la vertu et de la justice [...] jouissent d'un grand renom et d'un grand bonheur, tels Œdipe, Thyeste et les membres illustres de familles de ce genre»<sup>623</sup>. Ce qui signifie que, dans la tragédie, la faute, que l'erreur criminelle n'est pas attribuable à quelque vice ou à quelque méchanceté de la part du héros. Au contraire, cette faute est commise par quelqu'un dont les intentions sont bonnes, par quelqu'un qui est disposé à bien agir et qui veut réaliser la loi et la justice. En fait, l'*hamartia* ne découle aucunement des intentions du héros, mais plutôt

<sup>622</sup> Pour un commentaire qui s'emploie à montrer les liens entre le concept hégélien de reconnaissance et celui de l'*anagnorisis* tragique, voir, E. Jurist, «Recognition and Self-Knowledge», in *Hegel-Studien*, 1985, 21, pp. 143-150. Du même auteur, «Tragedy in/and/of Hegel», in *Philosophical Forum*, Vol. XXV, no 2, 1993, pp. 151-172.

<sup>623</sup> Aristote, *La poétique*, tr. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1453a7-1453a11.

du contexte, de la situation dans laquelle sera placé ce personnage au noble caractère. Bien malgré lui, le héros tragique se retrouvera dans une situation particulièrement difficile et fâcheuse. Face à cette situation, il voudra agir et il voudra accomplir la loi et la justice. Mais, les événements s'enchaîneront d'une façon telle et il y réagira de telle sorte qu'il sera nécessairement et inévitablement amené à commettre un crime. Lui qui était mû par de bonnes intentions et qui voulait agir justement sera forcément conduit à transgresser la loi. Conséquemment, il sera reconnu coupable pour un crime qu'il ne voulait aucunement commettre. Pourtant, le héros assumera l'entière responsabilité pour son acte; il reconnaîtra son erreur et il se soumettra à son destin. Il acceptera d'être condamné et châtié pour son action qu'il croyait pourtant n'être rien d'autre que la réalisation de la loi et de la justice. Ce héros au caractère noble et jouissant d'un grand renom verra donc son bonheur se renverser, se transformer en malheur. Et, pour Aristote, on le sait, c'est ce renversement tout aussi inattendu et immérité du bonheur en malheur qui éveillera ces sentiments spécifiquement tragiques que sont la crainte — ou la frayeur — et la pitié.

Comme on peut le constater, c'est bien le contenu de cette *Hamartia* que Hegel reprendra et qu'il s'emploiera à traduire dans ses concepts de faillibilisme moral, d'équivocité du sens de l'action et de responsabilité éthique. En effet, selon la description qu'en donne Aristote, la faute du héros tragique ne découle pas d'une quelconque mauvaise intention, mais elle est provoquée par la situation dans laquelle il se trouve placé. Toutefois, ceci ne veut pas dire que le héros est frappé par la malédiction ou qu'il est victime de circonstances extérieures qui sont tout simplement hors de son contrôle, tel un accident ou une catastrophe naturelle. Bien au contraire, sa faute découle de ses actes eux-mêmes; c'est dans le déroulement de sa propre action qu'il sera entraîné à commettre un crime. Et s'il en viendra à mal agir, c'est parce qu'il aura mal interprété la situation dans laquelle il se trouve. Il en viendra à prendre la mauvaise décision, parce qu'il s'est trompé, parce qu'il a erré, parce qu'il avait un savoir insuffisant ou erroné des circonstances dans lesquelles se déroulait son action. Mais, le héros tragique sait que son savoir est forcément limité; il sait qu'il ne peut connaître toutes les circonstances — présentes, passées et futures — qui déterminent sa

décision, et que s'il veut agir, il sait qu'il peut se tromper, qu'il peut errer et qu'il est possible qu'il prenne une décision qui pourra lui être fatale. Comme on l'a vu, il en est de même pour la conscience agissante hégélienne. Elle sait également qu'elle est vulnérable, qu'elle risque à tout moment de se tromper et que son savoir moral est faillible. Tout comme le héros tragique, elle sait que sa compréhension d'une situation peut se révéler insuffisante et erronée. Elle sait que, souvent, les circonstances qui déterminent ses actions sont difficilement incompréhensibles, qu'elles sont opaques et elle sait — comme Œdipe — que ses propres motivations lui sont très souvent inintelligibles. Et pourtant, elle aussi, à l'instar du héros tragique, accepte l'entière responsabilité pour ses actes. Elle prend entièrement sur elle cette responsabilité et elle accepte d'être condamnée, car elle sait que c'est elle et personne d'autre qui a commis la faute et, qu'en plus, il lui est tout simplement impossible d'être insensible aux conséquences de ses actions.

Mais, cela dit, il n'en demeure pas moins qu'il y a une différence cruciale entre la conception de l'*hamartia* tragique telle que décrite par Aristote dans sa *Poétique* et celle qui sera reformulée par Hegel et qui sera celle autour de laquelle s'articulera sa théorie de l'action. En effet, la conception aristotélicienne, comme on a sans doute pu le voir, se développe essentiellement à partir de la figure d'Œdipe. C'est cette figure qui, aux yeux d'Aristote, constitue le modèle de l'*hamartia* tragique. D'ailleurs, c'était également cette figure oedipienne qu'il avait évoquée lorsqu'il s'était employé à analyser et à décrire le concept tragique de la reconnaissance, de l'*anagnorisis*. En fait, il semblerait que ce soit l'histoire d'Œdipe qui, dans la *Poétique*, fournit le modèle à partir duquel Aristote définit et explicite les termes de la conception tragique de l'agir humain. Or, pour Hegel, ce n'est pas Œdipe, mais plutôt Antigone qui constitue le modèle privilégié autour duquel s'articule sa théorie de l'agir. Et s'il est conduit à substituer au modèle oedipien d'Aristote celui de la figure d'Antigone, c'est en raison du fait, selon nous, que la faute, que la transgression de la loi qui est commise par cette dernière, contrairement à celle d'Œdipe, est volontaire. C'est volontairement et en toute connaissance de cause qu'Antigone transgresse ce qu'il appelle la loi de la cité pour faire valoir la loi de la famille, la loi qui est la sienne et qui l'enjoint d'honorer la



dépouille de son frère. Pour Hegel, seul un tel agir volontaire peut être véritablement éthique. Ce qui veut donc dire qu'à ses yeux l'histoire d'Œdipe contient certes des éléments qui peuvent être qualifiés de tragiques, mais, en dernière instance, elle n'est pas une tragédie proprement éthique, puisque ce dernier ne transgresse pas volontairement la loi. Il a volontairement tué un homme et épousé une femme, mais il ne savait pas que c'était son père et sa mère. Par conséquent, ses crimes sont sans aucun doute horribles et immondes, et ils ont tout pour éveiller chez chacun les sentiments de crainte et de pitié, mais ils ne soulèvent en eux-mêmes aucun enjeu éthique et politique qui peut être qualifié de tragiques. Ils ont certes des conséquences éthiques et politiques qui peuvent être représentées dans une tragédie, mais ces conséquences révèlent toute leur ampleur en raison du fait qu'Œdipe et sa famille sont des personnages qui occupent la tête de l'État.

En contrepartie, l'agir d'Antigone, son crime et sa transgression de la loi sont par définition de nature éthique et politique. Cette dernière, on l'a dit, contrevient volontairement à la loi de la cité pour faire valoir la loi souterraine de la famille. Au droit de sa communauté, elle oppose volontairement et en toute connaissance de cause la loi qui, selon sa conscience, doit prévaloir, étant données les circonstances dans lesquelles elle se trouve. Ce qui signifie — en partie, du moins — qu'elle s'affirme comme une individualité éthique contre la loi de la communauté à laquelle elle appartient. En d'autres mots — et d'après une terminologie plus récente —, elle fait acte de désobéissance civile. Elle sait très bien qu'elle contrevient à la loi de la cité et elle sait qu'elle fera face aux réprobations de sa sœur et qu'elle subira les foudres de son père et de son peuple. Mais elle transgresse d'autant plus cette loi que sa conscience lui dit que dans la situation dans laquelle elle se trouve, c'est l'autre loi qui doit prévaloir, loi qui, d'ailleurs, est également constitutive du monde auquel elle appartient. Aussi est-ce pour cette raison qu'elle se soumettra volontiers à son châtement puisqu'elle est intimement convaincue que, dans cette situation, dans ces circonstances particulières, c'est elle qui est du côté du droit et qui a raison. Or, selon nous, c'est précisément une telle conception de l'agir éthique que Hegel vise à reprendre et à réinterpréter. À nos yeux, c'est cette conception de l'action telle qu'exemplifiée par la figure d'Antigone

que Hegel entend se réapproprié et à partir de laquelle il compte développer sa théorie de l'agir éthique et politique.

Mais, si cela est exact, alors cette théorie doit être comprise comme une reformulation et un approfondissement de cette conception de l'action dont il avait brièvement esquissé les termes dans son écrit de jeunesse sur *L'esprit du christianisme et son destin* et qu'il désignait sous le terme de «causalité du destin». Souvenons-nous, en effet, que, dans un des fragments de ce texte, Hegel opposait à la conception morale et juridique de la loi et du châtement, cette conception de la causalité du destin qui, nous l'avons vu au premier chapitre de notre étude, provenait de la tragédie grecque. Ainsi, selon ce premier modèle moral et juridique, l'acte criminel est essentiellement compris comme un acte particulier qui a enfreint ou transgressé une loi universelle. Il est cet acte qui a brisé le contenu ou la matière d'une loi universelle déjà donnée. Autrement dit, d'après cette perspective, l'agir criminel est cet acte qui remplace le contenu universel de la loi par un autre contenu qui, lui, est particulier: à la maxime universelle qui exige le respect d'autrui, il substitue le non-respect des droits d'autrui et ce, en vue de satisfaire ses propres intérêts. Conséquemment, le droit va se retourner contre le criminel; il va le châtier en lui refusant et en lui niant le même droit qu'il a nié à autrui. En punissant le criminel, le droit va entreprendre de le ramener de force vers l'universel et, ce faisant, il va rétablir la justice. Selon cette conception morale et juridique, la justice est donc cette sanction qui retourne contre celui qui a posé ses intérêts particuliers, l'universel auquel il voulait échapper. Pour Hegel, on l'a vu, ce modèle recèle un certain nombre de difficultés insurmontables. Parmi ces difficultés, la plus importante est sans aucune doute celle qui découle de cette distinction sur laquelle repose la conception morale et juridique de la justice et du châtement et qui est celle entre la loi universelle et l'agir particulier. Une telle distinction, estimait-il dans *L'esprit du christianisme et son destin*, rend impossible la réconciliation entre le criminel châtié et la loi violée. En concevant la loi comme étant ce devoir-être universel qui est absolument opposé à la particularité, à l'agir particulier, le droit, soutenait-il, ne peut, par principe, envisager la possibilité de pardonner ou de rédimé une faute

commise. Par conséquent, celui qui a transgressé la loi universelle sera maintenu et fixé une fois pour toute dans la particularité de son action mauvaise.

En opposition à ce modèle, Hegel, on l'a également vu, s'était employé à faire valoir la conception tragique de la justice, du châtement et du destin. Certes, affirmait-il, le châtement du destin tragique est aussi une expérience négative, une expérience de la souffrance, mais il est d'un «tout autre genre»<sup>624</sup> que celui qui est subi par le criminel ayant transgressé la loi. Il diffère essentiellement en ceci qu'il n'est pas la sanction «d'une loi universelle qui domine le particulier et qui tient l'homme sous son obédience»<sup>625</sup>. Dans la tragédie, soutenait-il, le destin n'est pas une entité abstraite, supérieure ou transcendante, mais il est plutôt une puissance, en quelque sorte immanente qui se situe à la même hauteur que l'homme qui l'affronte. Ce qui signifie que, dans l'expérience du destin, l'homme ne lutte pas contre une loi étrangère qui le domine, mais il se bat contre une puissance égale à lui-même, contre une force ennemie: «le destin — disait-il — n'est que l'ennemi, et l'homme lui fait tout aussi bien face comme puissance combattante»<sup>626</sup>. En d'autres mots, dans la tragédie, affirmait Hegel, la loi, l'universel ne précède pas le crime qui a été commis. Il en est plutôt la conséquence puisqu'il ne surgit qu'au moment où le héros agit et brise l'unité de la vie. La loi est en quelque sorte l'expression de cette unité qui a été rompue et perdue. À ses yeux, c'est cette perte qui est reconnue et douloureusement ressentie par le héros qui subit le châtement du destin. Et selon lui, c'est dans ce sentiment, dans cette douleur que réside la possibilité de la réconciliation entre le criminel et la vie qu'il a détruite. Elle est cette douleur qui ouvre la possibilité de la réconciliation et permet ainsi que la justice, que la *dikè* soit rétablie: «l'aiguillon de la conscience morale — affirmait-il — s'est émoussé, car son mauvais esprit s'est retiré de l'acte, il n'y a plus rien d'hostile en l'homme, et l'action subsiste tout au plus comme un squelette inanimé dans le charnier des réalités, dans la mémoire»<sup>627</sup>.

---

<sup>624</sup> *ECD*, p. 252; *N*, p. 281.

<sup>625</sup> *ECD*, p. 252; *N*, p. 280.

<sup>626</sup> *ECD*, p. 252; *N*, p. 280.

<sup>627</sup> *ECD*, p. 256; *N*, p. 283.

De plus, poursuivait-il, le destin tragique permet non seulement de rétablir la justice, mais il est une puissance beaucoup plus large, plus ample que le châtement de la loi. De fait, remarquait-il, le destin frappe aussi là où il n'y a pas eu de crime au sens moral et juridique du terme. Il châtie même la faute qui a été commise par un homme dont les intentions étaient bonnes, dont les motivations étaient innocentes. Autrement dit, le destin châtie également la culpabilité sans crime, «la faute de l'innocence» (*die Schuld der Unschuld*)<sup>628</sup>. Certes, aux yeux du droit et de la morale, une telle sanction apparaît comme étant l'expression de la plus profonde injustice, car elle condamne un homme pour un acte qui a été commis sans intention criminelle. Mais, pour Hegel, on l'a vu, la conception morale et juridique de la culpabilité et de la responsabilité s'avère étroite, limitée et, en dernière instance, hypocrite: «le droit et les oppositions juridiques — affirmait-il, dans ce texte de jeunesse — n'épuise pas, et de loin, la multilatéralité de la vie»<sup>629</sup>. La loi, précisait-il, est une unification seulement pensée des oppositions, mais l'infinité des oppositions possibles de la vie excède de beaucoup le domaine des oppositions juridiques. En contrepartie, le destin est illimité comme la vie: il ne connaît ni les oppositions de la loi ni ce domaine séparé et réservé à l'exercice de la vertu. Là où il y a action et agir, «là où la vie est blessée»<sup>630</sup>, disait-il, apparaît le destin. En somme, dans la tragédie, dans la perspective tragique du destin, tout agir et toute action sont d'emblée coupables, d'emblée *schuldig* et c'est pourquoi, soutenait-il, que «l'innocence n'a jamais souffert, que toute souffrance est une faute»<sup>631</sup>.

Maintenant, comme nous l'avions fait remarquer au moment où nous avons analysé cette conception du destin, Hegel développe son argumentation en s'appuyant sur le sens, sur la signification que recouvre le terme de *Schuld*, de culpabilité. Dans la langue allemande, avons-nous dit, ce mot n'est pas exclusivement réservé à la culpabilité au sens légal ou au sens moral du terme. Il possède un champ sémantique plus vaste et il peut être employé pour exprimer la «responsabilité» au sens large, le fait d'être «imputable» envers quelqu'un ou quelque chose ou encore il peut être utilisé pour

---

<sup>628</sup> ECD, p. 256; N, p. 283.

<sup>629</sup> ECD, p. 256; N, p. 283.

<sup>630</sup> ECD, p. 256; N, p. 283.

<sup>631</sup> ECD, pp. 256-257; N, p. 284.

dire que quelqu'un se porte «garant» de son action et de ses conséquences. C'est en ayant en tête ce sens, avons-nous mentionné, qu'il fallait entendre l'expression «*Schuld der Unschuld*» qui était employée par Hegel et qui, avons-nous soutenu, devait être comprise comme une reformulation du concept aristotélicien de l'*hamartia*. Et comme nous avons tenté de le montrer, c'était à partir d'une telle reformulation de l'*hamartia* conçue comme *Schuld der Unschuld* qu'il s'était employé à faire valoir, contre le droit et la morale, une conception plus large de la transgression. En effet, dans la tragédie, dans l'expérience tragique du destin, le rapport de causalité entre la loi et l'action est l'inverse de celui qui prévaut dans le droit et la morale. Dans la causalité du destin, la loi universelle vient après l'agir particulier. Ce qui signifie qu'il n'est possible de juger si un acte a transgressé ou non la loi qu'une fois que cette action s'est posée et déployée dans la particularité d'une situation. Mais encore une fois, si cela est juste, cela veut dire que la tragédie contient une conception de la transgression qui n'est pas seulement négative, mais qui peut avoir également une dimension positive. De fait, étant donné que dans la tragédie toute action est coupable, *schuldig* et étant donné que le jugement et le châtement sur la transgression d'une loi ne peut se faire qu'après coup, il en résulte que toute transgression n'est pas nécessairement criminelle au sens moral et juridique du terme, puisqu'elle n'a pas forcément pour objectif de violer et de léser le droit d'autrui. Autrement dit, la tragédie admet la possibilité d'une transgression qui n'est pas exclusivement conçue dans les termes d'une violation d'une loi universelle déjà existante. Ce qui veut dire, qu'elle admet, ne serait-ce qu'à titre de possibilité, qu'une transgression puisse être positive, qu'elle puisse, en quelque sorte, créer une nouvelle loi, une nouvelle norme. La tragédie admet donc qu'il puisse exister une action qui tout en transgressant une règle universelle déjà là soit en même temps l'origine d'une nouvelle loi, d'une nouvelle règle qui sera reconnue comme telle par autrui. En somme, la conception tragique de la causalité du destin ouvre la possibilité pour qu'un agir, pour qu'une action puisse être véritablement normative, législative, autonome et libre.

Or, si c'était bien cette conception que Hegel avait tenté de faire valoir dans *L'esprit du christianisme et son destin*, c'est également cette même conception, d'après nous, qu'il reprendra et qu'il approfondira dans la *Phénoménologie de l'esprit*. En fait,

c'est ce modèle de la causalité du destin qui constituera le fondement de cette théorie de l'agir éthique et politique qu'il développera, comme nous l'avons vu, à partir des résultats de son analyse et de sa critique de la vision morale du monde. Ce modèle sera, pour ainsi dire, le noyau autour duquel viendront se greffer les autres éléments de cette théorie hégélienne de l'agir et qui sont ceux du faillibilisme moral, de l'équivocité du sens, de la responsabilité éthique, de la conception expressiviste de l'action et, bien sûr de la reconnaissance et de l'expérience. Une telle théorie, estime-t-il, sera en mesure d'éviter les contradictions et les insuffisances du moralisme, du légalisme et du libéralisme politique moderne. Contrairement à ces conceptions, cette théorie envisage l'agir éthique et politique en des termes beaucoup plus différenciés, beaucoup plus nuancés et qui correspondent à ce que le jeune Hegel appelait la multilatéralité de la vie, la *Vielseitigkeit des Lebens*. Et comme on a pu le voir, ce n'est pas sur le modèle de l'application d'une loi universelle dans un contexte particulier qu'est fondée cette théorie, mais bien sur celui de la transgression, car, encore une fois, pour Hegel, toute action est *schuldig*, coupable; toute action est une rupture, tout agir est une transgression, une brisure plus ou moins profonde de ce qu'il nommait l'unité de la vie. Ce qui signifie que, d'après ce modèle, les diverses actions que sont susceptibles d'accomplir les individus seront conçues comme des transgressions plus ou moins radicales de normes éthiques, sociales et politiques déjà existantes.

Si l'on tente d'explicitier et de préciser quelque peu les termes de ce modèle hégélien de l'agir éthique et politique, sans doute pouvons-nous dire qu'il conçoit la diversité des types d'action selon l'image d'une échelle graduée ou d'un continuum progressif qui part de l'acte le moins transgressif et qui s'étend jusqu'à celui de la transgression criminelle proprement dite. Ainsi, le premier moment — qui est, en fait, le degré zéro de la transgression — est celui que l'on a décrit comme étant l'agir routinier et habituel, l'agir qui consiste en la simple application de normes déjà existantes. Pour Hegel, une telle application habituelle et routinière équivaut à un non-agir éthique. Le deuxième moment, le deuxième degré est probablement celui de la transgression que l'on peut qualifier d'accidentelle et qui est celle que commet un individu lorsque, par exemple, il insulte ou qu'il blesse involontairement un être qui lui

est cher. Le troisième type d'agir transgressif est sans doute celui par lequel une conscience agissante contrevient à une norme socialement établie afin de s'affirmer, afin de faire valoir son individualité. Quant au quatrième niveau, il est celui de l'action transgressive que Hegel qualifie de créative et qui consiste en la reformulation explicite et consciente de nouvelles règles, de nouvelles normes qui seront reconnues comme telles. Et enfin, le dernier degré, comme nous l'avons dit, est celui qui correspond à la transgression criminelle au sens moral et juridique du terme. Dans chacune de ces formes de transgression — à l'exception de la première — la conscience agissante opère une brisure de l'unité de la vie, brisure qui a des conséquences tant pour celui qui a rompu cette unité que pour celui qui la subit. Tel est, selon nous, le modèle de l'agir que Hegel tente de faire valoir contre celui de la moralité, du droit et du libéralisme politique. Et à ses yeux, c'est ce modèle qui doit prévaloir si celui qui agit doit être considéré comme un être autonome et libre. En effet, pour être ainsi considéré, il doit pouvoir agir selon sa conscience contre les normes déjà existantes; il doit pouvoir avoir la possibilité de transgresser les lois déjà là sans être automatiquement considéré comme un criminel au sens moral et juridique du terme. Sinon, il n'est qu'une marionnette sociale. En somme, si l'individu agissant de même que la communauté à laquelle il appartient doivent être considérés comme des consciences véritablement libres et autonomes, cela implique nécessairement que cette conception de la transgression devienne le modèle de l'agir éthique et politique. Mais alors, ceci implique également que soit abandonnée la distinction morale entre le bien et le mal, puisqu'en regard de la loi, de la norme universelle établie, la transgression est nécessairement et inévitablement considérée comme le mal. Et bien sûr, c'est précisément ce que soutiendra Hegel, notamment à la toute fin du chapitre sur la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*, là où il s'emploiera à expliciter les termes de la réconciliation entre la conscience agissante et de la conscience jugeante: «Si cette réconciliation selon son concept est exprimée ainsi: elle est parce que le mal est en soi la même chose que le bien»<sup>632</sup>.

---

<sup>632</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 415; *PE*, II, p. 282.

Cela dit, nous aimerions, en terminant, examiner brièvement deux types d'objections qui peuvent être soulevées contre cette théorie hégélienne de l'agir éthique et politique que nous nous sommes crus autorisés à «déduire» de son analyse et de sa critique de la *moralische Weltanschauung*. La première de ces objections est celle selon laquelle cette théorie doit nécessairement échouer car il semble qu'elle soit irrémédiablement liée au monde grec et que, par conséquent, elle ne peut correspondre au monde moderne. Quant à la deuxième objection, elle concerne plutôt les développements de la philosophie éthique et politique de Hegel proprement dite. Il semblerait, selon cette deuxième objection, que l'accent que nous avons cru pouvoir et devoir mettre sur le modèle de la transgression — et sur la liberté de conscience qui découle de ce modèle — aille à l'encontre d'une des thèses centrales de cette philosophie éthique et politique, thèse qui stipule que l'agir des individus trouve son fondement dans la communauté. Commençons par la première objection qui, du moins, nous semble-t-il, doit contenir deux volets. Elle doit, en effet, porter, d'une part, sur le concept de bonheur, d'*eudaimonia* qui, on le sait, est un élément clé de la théorie aristotélicienne de l'*hamartia*, de la faute et du renversement tragique du bonheur en malheur. Et elle doit, d'autre part, concerner le rôle ou le statut de l'individu, de l'individualité dans le déploiement de l'action tragique. Ainsi, selon la conception aristotélicienne de l'*hamartia* exposée au chapitre 13 de la *Poétique*, la faute commise par le héros tragique entraîne la perte de son bonheur. Une telle thèse est d'ailleurs tout à fait conséquente avec cette autre thèse que Aristote avait développée au chapitre 6 et qui affirmait que «la tragédie est représentation non d'hommes, mais d'action et de vie, de bonheur et de malheur, et le but visé est une action, non une qualité»<sup>633</sup>. Ces deux thèses, on le sait, s'appuient en fait sur une des thèses centrales de l'éthique aristotélicienne et qui stipule que c'est de ses actions que dépendent le bonheur ou le malheur d'un homme et non de ses qualités ou de ce que l'on peut appeler son caractère moral. Maintenant, la question se pose de savoir ce qu'il en est de l'ampleur de la perte qui est entraînée par la faute tragique. Dans la *Poétique*, Aristote ne donne pas de réponse plus explicite à cette question autre que celle, bien sûr, du bonheur. La faute que commet le héros provoque non seulement la perte de son bien-être physique, de son

<sup>633</sup> Aristote, *La poétique*, tr. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1450a15-1450a20.



aisance matérielle et de son renom ou de son honneur, mais aussi et surtout la perte de son bonheur, de son *eudaimonia*. Toutefois, reformulons notre question sur l'ampleur de la perte et demandons-nous si la perte du bonheur qui résulte de la faute tragique veut dire seulement la perte d'une partie de ce bonheur ou si elle implique la perte de sa totalité? Encore une fois, Aristote ne donne pas de réponse explicite à cette question dans le cours de la *Poétique*. Néanmoins, si nous reprenons une thèse qu'il énonce au chapitre 23 et qui affirme que «dans la tragédie, les histoires doivent être centrées sur une action une qui forme un tout et va jusqu'à son terme»<sup>634</sup>, on peut, du moins, le croyons-nous, en déduire que c'est bien la totalité du bonheur qui est perdu suite à l'erreur du héros. Certes, cette thèse sur la totalité porte plutôt sur les critères auxquels doit répondre l'histoire, le *muthos* tragique, et non sur l'action en tant que telle. Mais, quoi qu'il en soit, il n'en reste pas moins que, dans la tragédie, c'est bien la totalité du bonheur, de l'*eudaimonia* qui est perdue suite à l'action fautive du héros. D'ailleurs, ceci correspond tout à fait à l'ampleur du malheur qui frappe Œdipe et Antigone. Tous deux périront de leur faute et, par conséquent, ils perdront la totalité de leur bonheur. Mais alors ceci signifie que, dans la tragédie, une seule action de la part du héros entraîne nécessairement et inévitablement la perte de la totalité de son bonheur. En défiant la loi de la cité et en enterrant son frère, Antigone met en jeu et perd la totalité de son *eudaimonia*.

Or, c'est cette conception qui, pour certains commentateurs, pose problème. Elle présuppose une compréhension de la vie des individus comme une totalité unifiée qui appartient sans doute au monde hellénique, à ce monde que Hegel décrivait comme étant celui de la belle totalité grecque, mais elle ne correspond aucunement au monde moderne. Les hommes modernes ont une vie trop «fragmentée», trop «dispersée» pour qu'ils adhèrent à une telle conception et pour qu'ils puissent imaginer la possibilité qu'une seule de leurs actions les perde ou les sauve. Cette objection a été formulée par plusieurs interprètes, mais elle a sans aucun doute trouvé une de ses expressions la plus radicale dans un essai intitulé *One action* et qui fut rédigé par Rüdiger Bittner:

---

<sup>634</sup> *Op. cit.*, 1459a17-1459a21.

What is childish is the supposition that a human life can be gathered into one action, can be exposed in its totality to happiness and destruction, and can be felled or saved in one stroke [...] Thus we can say, not only that Aristotle's theory of tragedy needs the concept of one action, but that tragedy is itself built around what Aristotle calls «one action». And the point is that tragedy is built around it to its detriment. It makes for false dramatization. We have learnt, from the theater and otherwise, that we are dispersed beings. We are too fragmentary for tragedy; and «fragmentary» is not even the word, since it suggests a deficiency. In fact the totality of the tragic hero is not something we lack. It is an illusion. There is no such things as one's all that could be put at stake. The decision in tragedy is void: we do not stand or do we fall, because, unlike the towering hero, we are many places. Tragedy errs<sup>635</sup>.

Il est certes difficile d'adhérer entièrement à cette objection. Toutefois, il reste qu'elle semble toucher juste en ceci que la vie des modernes, notre vie ne possède pas cette unité qui semble être exigée par la tragédie, et que le malheur qui est susceptible de s'abattre sur nous ne découle pas toujours exclusivement de nos actes et encore moins d'une seule de nos actions. Autrement dit, si nous reformulons cette objection en lui donnant une tournure un peu moins radicale et exacerbée, il est possible de dire qu'elle est en partie exacte puisqu'elle laisse entendre — avec raison, selon nous — que l'unité de notre vie ne peut être considérée comme absolue, mais qu'elle doit plutôt être envisagée comme quelque chose de relatif. Nous faisons certes l'expérience de la fragmentation et de la dispersion, mais nous estimons, en dépit de cette fragmentation et de cette dispersion, que notre vie possède une certaine continuité, une certaine unité, ne serait-ce que parce qu'il nous est possible de dire que la vie que nous menons est bien la nôtre. D'ailleurs, Aristote lui-même ne défend pas cette conception en quelque sorte absolutisée de l'unité de la vie individuelle que lui attribue Bittner. En effet, au chapitre 8 de la *Poétique*, il fait la remarque suivante: «il se produit dans la vie d'un individu un nombre élevé, voire infini, d'événements dont certains ne forment en rien une unité; et de même un individu unique accomplit un grand nombre d'actions qui ne forment en rien une unité une»<sup>636</sup>. Par contre, là où nous estimons que l'objection de Bittner tombe à plat, c'est lorsqu'elle laisse entendre, contre la conception tragique de l'action, que

<sup>635</sup> R. Bittner, «One Action», in *Essays on Aristotle's Poetics*, A. Oksenberg Rorty (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 108-109.

<sup>636</sup> Aristote, *La poétique*, tr. fr. R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980, 1451a16-1451a21.

l'agir des modernes, étant donnée la fragmentation et la dispersion, ne peut être considéré comme étant celui où les individus, pourrait-on dire, expriment véritablement ce qu'il sont, se dévoilent et, ce faisant, risquent de tout perdre. Selon nous, cette objection sous-estime les liens qui unissent l'individu à son action, et ce, autant dans son appréciation de l'agir des modernes que de celui qui est représenté dans la tragédie grecque. De fait, en transgressant consciemment et en toute connaissance la loi de la cité, et en agissant selon la loi qui, d'après elle, doit prévaloir, Antigone déclare qui elle est. Elle se dévoile, elle met en jeu son être et elle sait très bien qu'elle risque de tout perdre. En ce sens, elle affirme son individualité, son autonomie et sa liberté. Et ce n'est qu'en agissant, ce n'est que par l'action qu'elle peut s'affirmer ainsi et qu'elle peut espérer être reconnue par ses semblables. Or, en un certain sens, il en est également de même pour nous, modernes. Certes, la compréhension que nous avons de nous-mêmes ne nous conduit pas à envisager la possibilité qu'à chacune de nos actions il en va de la totalité de notre bonheur ou de notre malheur. Néanmoins, nous savons que si nous faisons les mauvais choix, que si nous prenons les mauvaises décisions, nous risquons d'y perdre beaucoup et même nous risquons de tout perdre. Conséquemment, nous savons qu'en agissant selon notre conscience, qu'en choisissant d'après ce que nous estimons être la décision la plus juste, nous exprimons ce que nous sommes, nous nous dévoilons et nous mettons notre être, notre individualité en jeu. Et encore une fois, ce n'est que par l'action que nous pouvons nous affirmer ainsi et que nous pouvons espérer être reconnus par autrui. C'est précisément un tel lien entre l'action et l'individualité que vise à expliciter la thèse hégélienne selon laquelle notre agir possède une dimension expressive. Par nos actions, nous exprimons ce que nous sommes et nous espérons que nous serons reconnus pour ce que nous estimons être.

Et ceci nous conduit au deuxième volet de cette objection selon laquelle la théorie hégélienne de l'agir est trop étroitement liée au monde grec. Ce deuxième volet, avons-nous dit, est celui qui porte sur le statut de l'individu dans la tragédie. Selon cette objection, la tragédie grecque contient une conception de l'individu qui est insuffisante par rapport à celle qui prévaut dans le monde moderne et qui est celle à partir de laquelle Hegel entend développer sa théorie de l'agir éthique et politique. Bien

évidemment, ce dernier sait très bien que la conception tragique de l'individu n'est pas celle de la subjectivité libre autonome. D'ailleurs, l'ensemble de son analyse du conflit et des contradictions de la *Sittlichkeit*, de la belle totalité grecque tourne autour de cette insuffisance. Comme on l'a vu, l'individualité grecque est, selon Hegel, un caractère, un pathos; il n'est pas une subjectivité, une véritable conscience de soi, un véritable individu au sens moderne du terme puisque son être et son agir éthiques sont déterminés par la nature, par la différence sexuelle. Conséquemment, il ne peut être dit autonome et libre. Dans le monde de la *Sittlichkeit* grecque, affirmait Hegel, «la conscience de soi descend de l'universel seulement jusqu'à la particularité, mais non pas jusqu'à l'individualité singulière qui dans l'opération de la conscience de soi, pose un Soi exclusif, une effectivité négative à soi-même»<sup>637</sup>. Toutefois, il n'en reste pas moins qu'en transgressant la loi universelle de la cité et en agissant selon la loi non écrite de l'individualité et de la famille, loi qui, à ses yeux, était celle qui devait prévaloir, Antigone pose la question de savoir qui elle est par rapport à sa communauté. Par le fait même, elle somme la cité, elle l'oblige à répondre à cette autre question qui est celle de savoir ce qu'il en est de l'individualité dans cette belle totalité éthique. Elle agit certes selon la loi non écrite de la famille, mais, en enterrant son frère et en donnant une signification spirituelle à sa mort, elle soulève la question du statut de l'individualité. Le cadavre de son frère devient ainsi l'élément médiateur par lequel elle exprime son individualité, met son être en jeu et espère qu'elle sera reconnue comme telle. Ce faisant, elle révèle, elle fait apparaître la partialité de la prétendue loi universelle de la *polis*, de la communauté à laquelle elle appartient. Et c'est pourquoi Hegel qualifie la figure d'Antigone comme étant celle de «l'éternelle ironie de la communauté»<sup>638</sup>. À ses yeux, l'action d'Antigone la place dans une position qui est, à la fois, intérieure et extérieure à la communauté. Encore une fois, elle a certes agi selon une loi non écrite préexistente, mais en même temps, dit-il, «elle abandonne la déterminabilité du règne éthique, celle d'être la certitude simple de la vérité immédiate, et pose la séparation de soi-même en Soi comme élément opérant et en l'effectivité opposée et pour elle négative»<sup>639</sup>.

<sup>637</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 255; *PE*, II, pp. 35-36.

<sup>638</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 259; *PE*, II, p. 41.

<sup>639</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 252; *PE*, II, p. 34.

Aussi est-ce précisément pour cette raison que, pour Hegel, Antigone est une figure exemplaire, distincte de tous les autres héros et héroïnes de la tragédie grecque. Par son acte, elle fait non seulement apparaître son individualité, mais elle fait voir à sa communauté que la compréhension qu'elle avait d'elle-même était fausse et erronée: elle montre à sa cité qu'elle n'est pas celle qu'elle croyait être. Autrement dit, l'action transgressive d'Antigone change et transforme, à la fois, le sens que les Grecs donnaient à la communauté et celui qu'ils assignaient à l'individualité. En fait, pour Hegel, la figure d'Antigone est, pourrait-on dire, la moins grecque des figures héroïques tragiques. Bien évidemment, cette figure n'a pas encore la certitude d'elle-même comme subjectivité, mais elle est la première figure individuelle qui, tout en s'ignorant, s'affirme comme telle. Elle est la première figure qui s'affirme comme un individu dans un monde qui ne connaît pas l'individu, qui ignore tout de la subjectivité, de la conscience de soi autonome et libre. Mais, si cela est exact, cela veut dire que les Grecs n'avaient pas une conception véritablement tragique de l'action et de la conscience de soi agissante. En effet, si une telle conception exige que celui qui agit exprime ce qu'il est, mette son être en jeu et risque, ce faisant, de tout perdre, alors, on doit, en conclure que la véritable tragédie, que la véritable action tragique commence uniquement avec la figure d'Antigone, figure qui, en même temps, est la première manifestation, la première expression de ce que la modernité en viendra à appeler la subjectivité et la conscience de soi libre et autonome. Certes, les Grecs connaissaient la vulnérabilité de l'agir humain. Ils savaient que leur savoir éthique était faillible; ils savaient aussi que l'action était risquée et qu'il était possible de tout perdre. Ils savaient également que leur bonheur ou leur malheur était en partie contingents, que tout ceci était fragile et qu'à tout moment, leur bonheur pouvait, malgré eux, malgré leur innocence, se renverser et se transformer en malheur. Mais, ils ne savaient pas véritablement qui était cet individu, ce Soi qui, en agissant, s'exprimait, se révélait et mettait en jeu la totalité de son être, au risque de tout perdre. Et c'est justement autour de Soi que se développera, selon nous, la théorie hégélienne de l'agir éthique et politique. À nos yeux, c'est autour de ce Soi qui ose agir selon sa conscience, qui ose transgresser les

normes déjà existantes et qui, tout compte fait, ose exprimer son autonomie et sa liberté que s'articulera et se déploiera cette théorie.

Et comme on peut s'en douter, ceci nous mène, enfin, à la dernière objection contre une telle interprétation de la théorie hégélienne de l'agir. Cette objection, avons-nous mentionné plus haut, ne porte pas sur le contenu hellénique de cette théorie, mais elle s'attaque plutôt à l'importance que nous avons cru pouvoir donner aux concepts de transgression et de liberté de conscience qui en découle. Elle estime que nous faisons un usage illégitime de ce concept de liberté de conscience qui contredit ou qui, à tout le moins, va à l'encontre de la thèse centrale de la philosophie éthique et politique de Hegel, thèse qui stipule que l'agir individuel est fondé dans la communauté. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette thèse trouve son expression dans cette autre thèse qui est, bien sûr, celle qui régit le développement même de l'ouvrage et qui est celle selon laquelle la conscience de soi est fondée sur ce que Hegel appelle l'esprit, ce «Moi qui est un Nous et ce Nous qui est un Moi». Pour les défenseurs d'une telle objection, notre compréhension du statut de la liberté de conscience est inexacte et abusive car toute la philosophie hégélienne — tant «théorique» que «pratique» — se déploie comme une critique radicale de la conscience. D'un point de vue théorique, elle s'emploie à démontrer que la conscience présuppose la conscience de soi et que cette dernière présuppose l'esprit, la communauté des consciences de soi. Quant à sa philosophie éthique et politique, elle vise à montrer que l'agir et la liberté individuelle ne trouvent leur sens que dans une communauté, dans une «substance éthique». Et à l'appui de cette thèse, ils invoquent, bien sûr, tant la *Phénoménologie de l'esprit*, que l'ensemble des travaux éthiques et politiques de Hegel, qu'ils soient antérieurs ou postérieurs à ce dernier ouvrage<sup>640</sup>.

<sup>640</sup> Une telle objection à notre interprétation peut être formulée soit par une certaine «orthodoxie» hégélienne ou encore par des lectures que l'on peut qualifier de «communautariennes». Selon de telles lectures, la philosophie pratique de Hegel n'est pas d'abord et avant tout une théorie de la liberté individuelle, mais bien une pensée qui vise à démontrer que l'agir des individus est fondé sur cet arrière-fond communautaire, sur les mœurs, les coutumes et les traditions, sur la *Sittlichkeit*. Pour une lecture «communautarienne» voir, C. Taylor, *Hegel and Modern Society*, Cambridge, Cambridge University Press, 1979. Voir aussi l'interprétation de T. Pinkard qui, à certains égards, adhère à cette version «communautarienne» de la philosophie hégélienne. T. Pinkard, *Hegel's Phenomenology. The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

Bien évidemment, il ne s'agit aucunement pour nous de remettre en question ces orientations générales de la philosophie hégélienne. Elles correspondent effectivement aux intentions de Hegel. Toutefois, il nous semble que cette objection soit fondée sur une confusion entre ce que l'on pourrait appeler l'aspect ou le niveau méthodologique de l'ensemble de cette philosophie et sa théorie de l'action proprement dite. En effet, la question se pose, selon nous, de savoir si le fait de soutenir que la conscience est fondée dans la communauté des consciences de soi et que l'agir individuel est fondé dans la communauté éthique implique nécessairement la disparition ou la suppression de la conscience et de l'agir individuel en tant que tels. Il nous semble que non. En fait, il nous paraît plutôt que cette thèse «méthodologique» sur la fondation de la conscience dans la communauté des consciences de soi n'a pas seulement pour objectif de renverser le primat de la conscience sur la communauté, mais qu'elle vise également et surtout à engendrer les termes d'une toute autre conception de la conscience, de la communauté et des rapports que ces deux termes entretiennent entre eux.

En effet, Hegel n'a pas l'intention de tout simplement affirmer le primat de la communauté sur la conscience; un tel procédé, disait-il dans les toutes premières pages de la *Phénoménologie de l'esprit*, n'est qu'un «coup de pistolet»<sup>641</sup>. Ce qu'il vise plutôt, c'est de démontrer comment la conscience peut et doit en arriver à littéralement prendre conscience de ses présuppositions; il veut montrer, en analysant l'expérience de la conscience, comment cette dernière en vient à découvrir et à connaître les conditions qui sont au fondement de la possibilité de son expérience. Mais, alors, une telle conscience qui en est arrivée à connaître ces conditions n'est plus la même. Elle n'est plus cette conscience qui, tout en s'affirmant être le fondement de son expérience, se conçoit comme une unité synthétique, comme un «je qui — selon la formule kantienne — doit pouvoir accompagner ses représentations»<sup>642</sup>, mais qui pourtant juge ne pas pouvoir connaître la cause ou le fondement de celles-ci. Pour Hegel, un tel Je n'est pas un véritable sujet législateur, autonome et libre. De même, la conscience qui connaît le fondement de la possibilité de son expérience connaît également sa liberté. Elle n'est

<sup>641</sup> *GW*, 9, *PG*, p. 24; *PE*, I, p. 25.

<sup>642</sup> I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlichen preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 3, Berlin, 1904, p. 109.

plus cette conscience qui, tout en se disant libre, conçoit la loi de sa liberté comme un fait de la raison, comme un *Faktum der Vernunft* dont elle admet ne pas connaître l'origine. La conscience, qui en est arrivée à connaître le fondement de son expérience et de sa liberté, qui est parvenue, comme le dit Hegel, au point de vue de l'absolu, est la seule conscience qui peut être dite libre autonome et législatrice. Mais, par définition, une telle conscience doit pouvoir transgresser les lois déjà existantes. D'ailleurs, elle le fera sans doute, non pas parce qu'elle est capricieuse et impétueuse, mais parce que les lois qui prévalaient avant qu'elle prenne conscience d'elle-même et de sa liberté, étaient nécessairement celles de la domination et de l'esclavage.

Et pour Hegel, il en va également de même pour la communauté. Un peuple, une nation qui connaît son histoire, qui sait ce qu'elle était et qui sait pourquoi et comment elle est devenue ce qu'elle est, n'est plus la communauté des êtres qui se disent conscients et libres, mais qui ne se connaissent pas eux mêmes et qui ne connaissent pas leur liberté. Une communauté qui est parvenue à connaître son histoire, ce qu'elle est, ce qu'elle est devenue et qui connaît sa liberté est une communauté qui ne conçoit plus sa substance comme un objet, mais bien comme un sujet. Elle est elle-même sujet de son histoire, de sa loi, de son droit et de sa liberté. Dans une telle communauté, les individus ne sont plus des atomes sans essence qui sont réunis autour d'une substance qu'ils ne comprennent pas, qu'ils ne connaissent pas et qui les domine, mais ils sont des sujets qui connaissent leur histoire, leur essence et leur liberté. Ils savent que le contenu de leur liberté n'est pas un substrat suprasensible inconnaissable, mais qu'il appartient à leur communauté, à leur monde, à ce monde dans lequel ils habitent et dans lequel ils se sentent chez eux.

Et si Hegel s'est intéressé à la Grèce et à sa tragédie, s'il fut même littéralement fasciné par ce monde hellénique, c'est précisément en raison du fait, selon lui, que ce monde paraissait être porté par une conception semblable de la liberté. Certes, ce monde n'était pas entièrement libre; sa liberté n'était pas universelle, car seuls certains l'étaient. Mais il n'en reste pas moins que la liberté que les Grecs avaient, ils la connaissaient. Elle n'était pas un substrat suprasensible et inconnaissable. Elle n'était



pas cette liberté dont tous se réclament, mais que personne ne connaît. Dans le monde grec, la liberté habitait le monde réel et effectif et ceux qui, pour ainsi dire, la possédaient, se savaient être libres. Pour Hegel, c'est une telle conception qu'il s'agit, à la fois, d'approfondir jusqu'à la subjectivité, jusqu'à l'individualité singulière et d'universaliser. Car à ses yeux, seule cette conception universalisée et étendue à tous peut être en mesure de faire droit aux aspirations du monde moderne, à ces aspirations qui se sont manifestées lors de la Révolution française.

Bien évidemment, ce sont les termes d'une telle conception qu'il s'emploiera à développer dans ses travaux ultérieurs, notamment dans sa *Science de la logique*, dans son *Encyclopédie des sciences philosophiques* et dans ses *Principes de la philosophie du droit*. Autrement dit, c'est autour de cette conception que s'articulera et se déploiera son système philosophique, système qui, selon lui, sera celui dont le monde moderne a besoin afin de réaliser et de concrétiser ses aspirations. Cela étant, ceci ne veut pas dire qu'il ne s'intéressera plus à la Grèce et à sa tragédie. Comme on le sait, en effet, il y reviendra un certain nombre d'années plus tard, alors qu'il sera devenu un professeur célèbre à l'Université de Berlin; il s'y intéressera de nouveau dans ses *Principes de la philosophie du droit*, dans ses *Cours sur la philosophie de l'histoire*, dans ses *Cours sur la philosophie de la religion* et dans ces *Cours d'esthétique*. C'est vers ces derniers cours portant sur l'art et sur l'esthétique que nous tournons maintenant notre attention.



Université de Montréal

**Hegel, l'idéalisme allemand et la tragédie grecque:  
le conflit, la spéculation et le destin de la politique**

par

Martin Thibodeau

Département de philosophie  
Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures  
en vue de l'obtention du grade de  
Philosophiae Doctor (Ph. D.)  
en philosophie

Janvier, 2005

© Martin Thibodeau, 2005



B  
29  
U54  
2005  
V.016  
t.2

## CHAPITRE QUATRIÈME

## LES COURS D'ESTHÉTIQUE: LA «MORT DE L'ART» ET LA TRAGÉDIE GRECQUE.

*4.1. Introduction: le système de l'Encyclopédie, l'esprit absolu et l'art*

Les années qui suivirent la publication de sa *Phénoménologie de l'esprit* jusqu'à son engagement à l'Université de Berlin, en 1818, furent d'une importance toute particulière dans la vie et dans l'itinéraire intellectuel de Hegel. En effet, après avoir dirigé la *Bamberger Zeitung* pendant un peu plus d'un an, il obtint un poste de proviseur au *Gymnasium* de Nuremberg, poste qu'il occupa jusqu'en 1816<sup>643</sup>. Durant ces quelques huit années, il présida aux destinées de ce Lycée nouvellement créé: il s'acquitta, bien sûr, des différentes tâches administratives liées à la fonction qu'il occupait, mais il tenta également — avec un certain succès, d'ailleurs — de faire valoir et de mettre en œuvre ses idées sur l'éducation et la pédagogie. Aussi profita-t-il de cette occasion pour y enseigner sa propre philosophie. À plusieurs reprises, il prodigua aux lycéens des leçons qui portaient notamment sur certaines parties de sa *Phénoménologie de l'esprit*, sur sa logique spéculative, sur sa philosophie pratique et sur l'ensemble de son système philosophique. C'est à cette époque qu'il rédigea sa *Propédeutique philosophique* qui constituait en quelque sorte le canevas à partir duquel il donnait ses cours<sup>644</sup>. Et c'est également durant les années de son séjour à Nuremberg qu'il fit paraître sa *Science de la*

<sup>643</sup> C'est à l'automne de 1808 que Hegel entra en fonction à titre de proviseur du *Gymnasium Melanchton* à Nuremberg. Certes, ce poste n'était pas encore celui qu'il convoitait. Toutefois, il n'en reste pas moins qu'il lui permettait de renouer avec le monde académique et d'acquérir ainsi une certaine respectabilité. De plus, ce poste lui donna également l'occasion de reprendre son enseignement. À propos de son séjour à Nuremberg, voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 266-331. Voir également, J. D'Hondt, *Hegel. Biographie*, Paris, Callman-Levy, pp. 201-205. Et K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Damstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, [1844], pp. 246-294.

<sup>644</sup> À propos de l'enseignement de Hegel à Nuremberg, voir le commentaire de T. Pinkard, in T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 266-294. Voir aussi, K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Damstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, [1844], pp. 246-294.

*logique*: le premier livre fut publié en 1812, alors que les deuxième et troisième volumes parurent en 1813 et 1816.

Mais, en dépit du fait qu'il s'accommodait plutôt bien de sa situation à Nuremberg, Hegel n'eut pourtant aucune hésitation lorsqu'on lui offrit un poste de professeur à l'Université de Heidelberg<sup>645</sup>. À l'automne 1816, il quitta donc Nuremberg pour Heidelberg et quelques semaines plus tard, Maria von Tucher qu'il avait épousée au cours de l'année 1811 vint le rejoindre en compagnie de leurs deux fils, Karl et Thomas Immanuel Christian, qui naquirent au cours des quelques années qui avaient suivi leur mariage<sup>646</sup>. À quarante-six ans, il obtenait pour la première fois un véritable poste de professeur d'université, poste qu'il avait convoité depuis déjà plusieurs années. Désormais, sa situation financière allait s'améliorer de façon significative; il pouvait maintenant aspirer à un certain confort, à une certaine aisance matérielle<sup>647</sup>. D'autre part, l'Université de Heidelberg ne jouissait peut-être plus du prestige qui avait été le sien quelques années auparavant, mais elle offrait tout de même un milieu de vie et de travail des plus agréables et des plus stimulants. D'ailleurs, Hegel n'hésitera pas à profiter des avantages de ce nouveau cadre de vie. De plus, il fréquentera un certain nombre de collègues réputés, dont Johann Voss, un éminent professeur de philologie classique, Georg Friedrich Creuzer, un célèbre spécialiste des mythologies et de la pensée antique, Anton Friedrich Justus Thibaud, un brillant juriste et musicologue et le poète et écrivain Jean Paul (Johann Paul Friedrich Richter)<sup>648</sup>.

<sup>645</sup> Au sujet des circonstances plutôt difficiles qui entourèrent l'engagement de Hegel à l'Université de Heidelberg, voir T. Pinkard, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 326-331. Voir également, K. Rosenkranz, *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Damstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, [1844], pp. 295-305.

<sup>646</sup> C'est au cours de l'année 1810 que Hegel rencontra Maria Von Tucher qui était la fille de Karl von Tucher, un notable bien en vue de Nuremberg. Il l'épousa en septembre de l'année suivante et à l'été de 1813 naquit leur premier fils, Karl. Un peu plus d'un an après, ils eurent leur deuxième fils Thomas Immanuel Christian.

<sup>647</sup> L'amélioration de sa situation lui permettra ainsi de recueillir son premier fils, Ludwig, qu'il avait eu à l'époque de son séjour à Iéna et qui, depuis, vivait en pension.

<sup>648</sup> Un tel contexte inspirera Hegel et l'incitera à poursuivre ses réflexions sur l'art et sur l'esthétique. C'est sans doute à ce moment qu'il entreprit des travaux plus poussés sur les différentes formes d'expression artistique et que naquit en lui l'idée d'un système des arts. À propos des travaux de Hegel à Heidelberg, voir O. Pöggeler, «Hegel in Heidelberg», in *Hegel-Studien*, Bd. 6, 1971, pp. 65-133.

Bien évidemment, ce nouveau cadre de vie allait également être des plus favorables à la poursuite de ses travaux philosophiques proprement dits. De fait, dès l'année qui suivit son arrivée à Heidelberg, soit en 1817, il fit publier son *Encyclopédie des sciences philosophiques*<sup>649</sup>. Pour la première fois, Hegel présentait au grand public son système de philosophie spéculative dont il avait annoncé, quinze ans plus tôt, la parution prochaine. Certes, cette première publication n'offrait pas un exposé détaillé et complet de la totalité de son système. En fait, cet ouvrage avait été, d'abord et avant tout, rédigé à des fins pédagogiques: il était composé de courts paragraphes — auxquels venaient souvent s'ajouter des remarques — que Hegel commentait au moment où il prodiguait ses cours de philosophie aux étudiants de l'Université de Heidelberg. Toutefois, il n'en demeure pas moins que cette publication présentait une vue d'ensemble somme toute assez précise du système sur lequel il avait travaillé pendant de nombreuses années. Ce système, cette encyclopédie des sciences philosophiques contenait maintenant trois parties: elle comportait une première partie consacrée à la logique qui était suivie d'une philosophie de la nature et d'une philosophie de l'esprit. Mais, ceci voulait donc dire que ce n'était plus la *Phénoménologie de l'esprit* qui devait être la première partie du système, mais plutôt la logique. Désormais, Hegel estimait que la première partie de son système ne devait pas être assignée à la phénoménologie, à la science de l'expérience de la conscience, mais bien à la science de la logique, à la *Wissenschaft der Logik*. C'était dorénavant la logique qui constituait en quelque sorte la porte d'entrée au système de l'idéalisme absolu ou spéculatif, à ce système philosophique qui devait être l'exposition scientifique — encyclopédique — de la totalité des principes qui régissent le savoir humain<sup>650</sup>.

<sup>649</sup> Comme on le sait, Hegel ne cessa de travailler à l'élaboration de son système de l'*Encyclopédie*. Aussi le publia-t-il une première fois en 1817, une deuxième fois en 1827 et une dernière fois en 1830, l'année qui précéda son décès. À propos des nombreuses modifications et des rajouts qui accompagnèrent ces deux republications, voir la présentation de B. Bourgeois à sa traduction de l'*Encyclopédie* en trois volumes, in G. W. F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, vol. 1. tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, pp. 7-112.

<sup>650</sup> Cette modification du système hégélien par rapport à sa «première» formulation en 1807 soulève des problèmes pour le moins complexes, notamment en ce qui concerne le statut qui est désormais assigné à la «phénoménologie de l'esprit». Cette dernière, on le sait, sera «reléguée» au volet consacré à ce que Hegel appellera maintenant l'esprit subjectif. Qu'en est-il maintenant du rôle de la phénoménologie? Quel est dorénavant le rôle de la science de l'expérience de la conscience dans le déploiement du système de l'*Encyclopédie*. Comment doit-on comprendre les rapports entre la logique et la phénoménologie? Pourquoi Hegel effectue-t-il une telle modification? Comment la justifie-t-elle? Comme on peut s'en

Ainsi, dans le tout premier paragraphe de son propos introductif à l'Encyclopédie, Hegel soutenait que la philosophie ne peut présupposer ni ses objets ni la méthode qu'elle est censée utiliser pour connaître ses objets. Contrairement aux autres sciences qui, disait-il, bénéficient de cet avantage, la philosophie ne peut s'appuyer sur de telles présuppositions. Bien sûr, il faut, affirmait-il, «qu'elle présuppose une familiarité avec ses objets [...] déjà parce que la conscience se fait, dans le temps, des représentations des objets avant de s'en faire des concepts»<sup>651</sup>. Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'elle ne peut présupposer plus que cette familiarité, puisqu'elle ne s'attache pas tant aux objets de la représentation qu'aux «pensées», qu'aux «concepts» —qu'aux *Begriffe*— qui sont au fondement de la possibilité des représentations de la conscience. La philosophie a moins à voir avec les objets finis et particuliers que rencontre la conscience qu'aux concepts par lesquels cette conscience se représente et connaît ces objets empiriques. Les objets qui sont propres à la philosophie sont donc ceux qui relèvent de l'universel, de l'infini, de ce que Hegel appelle l'Idée. Et en ce sens, dit-il, ses objets «sont d'abord communs avec ceux de la religion. Toutes deux ont pour objet la vérité, et cela dans le sens le plus élevé — dans celui selon lequel Dieu est la vérité et lui seul la vérité»<sup>652</sup>. Ce n'est qu'ensuite, précise-t-il, que la philosophie et la religion «traitent en outre du domaine du fini, de la nature et de l'esprit humain, et de leur relation l'une à l'autre et à Dieu comme à leur vérité»<sup>653</sup>.

---

douter, ces questions provoqueront de nombreux débats chez les interprètes. Aussi existe-il à ce propos une abondante littérature. Voir entre autres, J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, pp. 553-583. Aussi, B. Bourgeois, *Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2000, pp. 273 à 286. Voir également l'Ouvrage de Otto Pöggeler intitulé *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes* dans lequel il revient fréquemment sur le problème des rapports entre la phénoménologie et la logique, in O. Pöggeler, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, München, Karl Albert Verlag, 1993.

<sup>651</sup> G.W.F. Hegel, *Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrissen*, in Verbindung mit der Deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 19, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989, p. 27. Dans le cours de notre propos, nous renverrons également à la traduction française de l'*Encyclopédie* réalisée par B. Bernard Bourgeois. Ainsi, nous citerons tout d'abord la pagination de l'édition allemande en utilisant l'abréviation *EPW* et nous indiquerons ensuite la pagination de la traduction que B. Bourgeois a fait paraître en trois volumes et à laquelle nous nous sommes référés à la note no. 7. Nous utiliserons l'abréviation *ESP* suivi du numéro du volume (I, II ou III).

<sup>652</sup> *EPW*, p. 27; *ESP*, I, p. 163.

<sup>653</sup> *EPW*, p. 27; *ESP*, I, p. 163.



Mais, si la philosophie ne peut présupposer ses objets et si elle doit, en fait, «montrer la nécessité de [leur] contenu, et prouver aussi bien déjà [leur] être que [leurs] déterminations»<sup>654</sup>, alors le problème surgit de savoir par quoi et comment elle doit commencer: par là même — remarque-t-il — intervient «la difficulté d’instituer un commencement, puisqu’un commencement, en tant qu’il est un immédiat, institue une présupposition ou bien plutôt en est lui-même une»<sup>655</sup>. Reprenant son objection envers la philosophie critique — objection qu’il avait formulée, on l’a vu, dans la *Differenzschrift* et dans la *Phénoménologie de l’esprit* — Hegel souligne de nouveau que ce problème ne peut être résolu par une analyse préalable de l’étendue et des limites des facultés de connaissance. Selon cette philosophie, dit-il, il est d’une importance capitale d’examiner la faculté de connaître «avant d’entreprendre de connaître Dieu, l’essence des choses, etc.»<sup>656</sup>; il lui semble nécessaire «d’examiner préalablement la faculté de connaître elle-même pour savoir si elle est capable de s’acquitter d’une telle tâche»<sup>657</sup>. Or, une telle pensée paraît sans doute plausible à première vue, mais il s’avère, en réalité, que «l’examen de la connaissance ne peut se faire autrement qu’en connaissant; dans le cas de ce prétendu instrument, l’examiner ne signifie rien d’autre que le connaître»<sup>658</sup>. En fait, rétorque-t-il, la philosophie n’a pas à s’embarrasser de tels procédés, de telles explications préalables, mais elle doit plutôt voir que Dieu, l’essence des choses, la liberté sont ses propres objets, qu’ils sont l’expression du penser, de la raison ou de l’Idée et que, conséquemment, connaître ces objets absolus, infinis et universels ne veut dire rien d’autre que connaître la raison ou l’esprit humain.

Aussi est-ce précisément ce connaître qui constitue et définit ce qu’il appelle, depuis sa *Differenzschrift*, le besoin de la philosophie. Ce besoin, indique-t-il, est celui qui, prenant son point de départ dans l’expérience, conduit le penser — *das Denken* — à s’élever au-dessus des représentations de la conscience commune et immédiate afin de connaître l’Idée, l’universel, l’absolu ou la vérité. La philosophie est ce besoin qui amène le penser à nier l’expérience immédiate et particulière de la conscience pour

<sup>654</sup> *EPW*, p. 27; *ESP*, I, pp. 163-164.

<sup>655</sup> *EPW*, p. 27; *ESP*, I, p. 164.

<sup>656</sup> *EPW*, p. 36; *ESP*, I, p. 174.

<sup>657</sup> *EPW*, p. 36; *ESP*, I, p. 174.

<sup>658</sup> *EPW*, p. 36; *ESP*, I, p. 175.

s'élever à la nécessité et à la vérité de son contenu, à son universalité et à son Idée. Et selon lui, c'est ce besoin qui s'est exprimé et qui a entrepris de se réaliser dans l'histoire de la philosophie. Pour Hegel, l'histoire de la philosophie n'est pas l'histoire pour ainsi dire contingente des différentes philosophies qui ont été élaborées par diverses personnalités à des époques différentes, mais elle est l'histoire de l'Idée elle-même; elle est cette histoire qui contient le développement, l'itinéraire qui a été parcouru par le penser et par lequel il a tenté de mettre à jour et de connaître l'Idée universelle. L'histoire de la philosophie, affirme-t-il, «fait voir dans les philosophies qui apparaissent diverses, pour une part, seulement une philosophie une à des degrés divers de son développement, pour une autre part, que les principes particuliers dont chacun fut au fondement d'un système ne sont que des rameaux d'un seul et même Tout»<sup>659</sup>. Et c'est pourquoi, dit-il, il est exact d'affirmer que la philosophie la plus récente «est le résultat de toutes les philosophies précédentes et doit par conséquent nécessairement contenir les principes de toutes; c'est pourquoi elle est, si toutefois elle est de la philosophie, la plus développée, la plus riche et la plus concrète»<sup>660</sup>. Mais, si cela est juste, alors apparaît la raison pour laquelle ce n'est que récemment que la philosophie a pu véritablement comprendre qu'elle est, par définition, un système, une totalité systématique et que sa tâche consiste essentiellement en la mise à jour et en l'élaboration du système complet de l'Idée ou de l'absolu, du système de tous les principes du savoir humain.

Et c'est, bien sûr, cette tâche que doit accomplir *l'Encyclopédie des sciences philosophiques*, le système de la totalité des principes du savoir ou du penser de l'Idée. Ce système, soutient-il, ne peut être celui qui, selon une opinion courante, part d'un principe limité, distinct des autres et qui tente ensuite de déduire les autres principes. Le véritable système de la philosophie est plutôt celui qui déploie, selon leur logique, selon leur nécessité, tous les principes particuliers par lequel l'esprit humain pense l'Idée ou l'Universel. Aussi est-ce pourquoi ce système est bien une encyclopédie au sens propre du terme, c'est-à-dire — d'après son étymologie même — un cercle, un *enkyklos* qui embrasse en lui-même la totalité de la *paideia* — de la *Bildung* — de l'éducation et de la

<sup>659</sup> *EPW*, p. 40; *ESP*, I, pp. 179-180.

<sup>660</sup> *EPW*, p. 40; *ESP*, I, p. 180.

formation et, par suite, de la connaissance et du savoir humain. Cette encyclopédie, précise-t-il, doit donc être conçue comme un cercle à l'intérieur duquel se déploie les cercles des différentes sciences philosophiques et qui, ensemble, forment le tout complet et fermé sur lui-même du système de la philosophie, de l'Idée philosophique. Tels sont les termes par lesquels Hegel décrit la constitution, pourrait-on dire, formelle de ce système:

Chacune des parties de la philosophie est un Tout philosophique, un cercle se fermant en lui-même, mais l'Idée philosophique y est dans une détermination ou un élément particulier. Le cercle singulier, parce qu'il est en lui-même totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère supérieure; le Tout se présente par suite comme un cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l'Idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier<sup>661</sup>.

Bien évidemment, c'est à ce système que se rattachent les *Cours d'esthétique* — les *Vorlesungen über die Ästhetik* — qu'il professera quelques années plus tard à l'université de Berlin. De fait, ces cours sont en quelque sorte l'explicitation et l'élaboration des thèses sur l'art que Hegel exposa et commenta brièvement dans la dernière partie de son *Encyclopédie*. Ainsi, dans le système encyclopédique, l'art appartient au troisième et dernier cercle des sciences philosophiques qui est celui de la philosophie de l'esprit et qui succède à la philosophie de la nature et à la science de la logique. Plus précisément, l'art est — avec la religion et la philosophie — un moment de ce que Hegel nomme maintenant l'esprit absolu et qu'il distingue de l'esprit qu'il qualifie de subjectif et de celui qu'il appelle objectif<sup>662</sup>. En tant qu'il appartient au cercle de l'esprit et, qui plus est, à celui de l'esprit absolu, de *l'absoluter Geist*, l'art est donc non seulement l'expression de l'universel, de l'Idée, de l'absolu, de l'infini ou de

---

<sup>661</sup> *EPW*, p. 41; *ESP*, I, p. 181. Dans le paragraphe suivant, Hegel précisera le sens de sa conception «circulaire» et philosophique de l'encyclopédie et la distinguera de celle qui, selon lui, avait prévalu jusqu'ici et qui, à ses yeux, était celle qui concevait l'encyclopédie comme un «agrégat» de connaissances. À ce propos, voir M. Inwood, *A Hegel Dictionary*, London, Blackwell, 1992, pp. 86-88.

<sup>662</sup> Cette distinction entre l'esprit absolu, l'esprit objectif et l'esprit subjectif n'était pas présente dans la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est dans le système de l'*Encyclopédie* qu'elle apparaît et qu'elle sera explicitée.

la vérité, mais il est, avec la religion et la philosophie, le lieu où se déploie la plus haute vérité.

En effet, ce que Hegel désigne maintenant comme étant l'esprit absolu est ce cercle qui réunit en lui-même l'esprit subjectif et l'esprit objectif. Il contient, d'une part, l'ensemble des déterminations qui sont constitutives du cercle de l'esprit subjectif et qu'il a analysé dans la première partie du chapitre consacré à l'esprit. Ces déterminations sont, en un premier temps, celles de l'âme humaine et elles relèvent de ce qu'il appelle l'anthropologie; elles sont, en un deuxième temps, les déterminations propres à la conscience, à la conscience de soi et à la raison et elles sont l'objet de la phénoménologie de l'esprit; et, enfin, elles sont celles qui appartiennent à l'esprit théorique et à l'esprit pratique. D'autre part, l'esprit absolu contient aussi les déterminations qui sont constitutives de ce qu'il nomme l'esprit objectif et qui, elles, sont relatives au droit, à la moralité et à la vie éthique, à la *Sittlichkeit*. Autrement dit, l'esprit absolu est le cercle, la sphère qui recueille l'ensemble des déterminations de la vie spirituelle subjective et objective, individuelle et collective. Dans la terminologie proprement hégélienne, il est l'identité, l'unité et la vérité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif. L'esprit absolu est donc le savoir de l'esprit en tant que tel, le savoir qu'à l'esprit de lui-même: il est, dit-il, le savoir de «l'esprit dans sa communauté»<sup>663</sup>, *der Geist in seiner Gemeinde*. En d'autres mots, l'esprit absolu est le lieu où s'exprime et se réalise le savoir de la substance spirituelle et universelle, de cette substance qu'il décrivait dans sa *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 comme étant celle du Moi qui est un Nous et du Nous qui est un Moi.

Et pour Hegel, le premier moment, la première figure de ce savoir est celle qui trouva son expression dans l'art, dans l'activité ou la pratique artistique. À ses yeux, l'art est la réalisation, la concrétisation de ce savoir de la substance spirituelle. Il est, affirme-t-il, «l'intuition et la représentation concrète de l'esprit en soi absolu comme de l'idéal»<sup>664</sup>. La figure de ce savoir, précise Hegel, est un «se-décomposer — *ein Zerfallen* — en une

<sup>663</sup> *EPW*, p. 391; *ESP*, III, p. 343.

<sup>664</sup> *EPW*, p. 392; *ESP*, III, p. 345.

œuvre»<sup>665</sup> présente, extérieure et commune, produite par un sujet et vénérée par ses semblables et qui exprime en elle-même l'Idée de la substance spirituelle. Une telle figure, indique-t-il, n'est rien d'autre que celle de la beauté, car le beau, soutient Hegel, est la réalisation de l'Idée absolue, de l'universel, de la vérité ou de l'infini dans l'extériorité sensible et finie. Il est l'expression de l'unité immédiate, de l'harmonie de la nature et de l'esprit dans la matérialité de l'œuvre d'art, dans ce qu'il appelle également «la forme de l'intuition»<sup>666</sup>. Or, c'est précisément cette conception que Hegel reprendra et reformulera dans le cadre de ses *Vorlesungen über die Ästhetik*. En effet, dans ces cours, il soutiendra que le beau, que la véritable beauté appartient en propre à l'esprit humain, à l'activité des hommes. Elle est le produit de la conscience et de la liberté humaine. La beauté, affirmera-t-il, est le résultat du travail de l'esprit humain et qui trouve le lieu de sa réalisation et de son expression dans l'extériorité sensible, dans l'apparence, *im Scheinen*. Et c'est, bien évidemment, sur cette conception que repose la première des deux thèses principales autour desquelles s'articule l'ensemble de ces *Vorlesungen über die Ästhetik* et qu'il énoncera dans le tout premier chapitre. Cette thèse, on le sait, est celle selon laquelle le beau se définit comme le paraître sensible de l'Idée: «*das Schöne — dira-t-il — bestimmt sich dadurch als das sinnliche Scheinen der Idee*»<sup>667</sup>.

<sup>665</sup> *EPW*, p. 392; *ESP*, III, p. 345.

<sup>666</sup> *EPW*, p. 392; *ESP*, III, p. 345.

<sup>667</sup> G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke*, in *Werke in Zwanzig Bänden*, Redaktion E. Moldenhauer und K.M. Michel, Frankfurt/Main, Suhrkamp, Bd. 13, p. 151. Hegel a enseigné à plusieurs reprises l'esthétique ou la philosophie de l'art durant les années qu'il passa à l'Université de Berlin. Le texte dont nous disposons et qui, pour ainsi dire, constitue encore aujourd'hui «l'édition officielle» des leçons hégéliennes sur la philosophie de l'art, fut rédigé par Heinrich Gustav Hotho. Selon un procédé qui était courant à l'époque, ce dernier rédigea le texte des leçons de Hegel, en partie, à l'aide de ses propres notes de cours, en partie, en s'appuyant sur les notes empruntées à d'autres étudiants. Au début du XX<sup>ème</sup> siècle, certains chercheurs, dont notamment Georg Lasson, remirent en question «l'authenticité» et la «validité» du travail de Hotho. Ils soutinrent que l'ouvrage rédigé par Hotho contenait plusieurs éléments qui ne correspondaient pas tout à fait à la philosophie de Hegel. Autrement dit, donc, plusieurs ont soupçonné que cet ouvrage exprimait beaucoup plus la pensée du disciple de Hegel que celle du maître. Depuis, plusieurs chercheurs — dont Annemarie Gethmann-Siefert et certains de ses collègues qui sont rattachés à l'édition des œuvres complètes par le *Hegel-Archiv* de Bochum — se sont employés à comparer les notes de cours de Hotho avec celle des autres auditeurs et ils se sont attachés à relever les différences et les particularités qui distinguent la version de Hotho de celle de ses camarades de classe. Bien évidemment, un tel travail a certes été entrepris en vue d'établir le plus fidèlement possible ce qui pourrait être le «véritable» texte des cours de Hegel sur la philosophie de l'art. Toutefois, au-delà de ce souci de fidélité philologique, il y a, bien sûr, un enjeu plus proprement philosophique. Et cet enjeu concerne ce que l'on peut désigner comme étant la soi-disant «rigidification», le soi-disant «dogmatisme» de la pensée hégélienne de la maturité et qui, selon plusieurs, serait particulièrement manifeste dans ses cours d'esthétique. En somme, pour plusieurs interprètes, la philosophie hégélienne de la maturité est une pensée qui est devenue dogmatique et qui a perdu toute la vitalité et toute la richesse qui caractérisaient

Toutefois — et comme on peut aisément le voir — une telle définition du beau comme apparition, comme manifestation sensible de l'Idée a pour conséquence immédiate et nécessaire de restreindre et de réserver à la beauté au domaine du beau artistique et d'exclure la beauté dite naturelle. De fait, en concevant le beau comme étant exclusivement de l'ordre de l'esprit, comme étant le produit de la conscience et de la liberté humaine, Hegel est forcément conduit à exclure ce domaine de la nature et que la tradition — depuis Aristote jusqu'aux romantiques — avait toujours considéré comme appartenant à la sphère de la beauté avec celle de la beauté artistique. Et c'est bien sûr ce qu'il soutiendra dans ses *Cours d'esthétique*. En effet, dès les tout premiers paragraphes de l'introduction, il s'attaquera à cette conception selon laquelle il existerait un domaine de la beauté qui serait celui de la beauté naturelle: «dans la vie courante — dit-il — on parle communément d'une belle couleur, d'un beau ciel, d'une beau fleuve, on dit familièrement que des fleurs, des animaux, enfin surtout des hommes sont beaux»<sup>668</sup>. De plus, poursuit-il, il fut maintes fois affirmé que la beauté dite naturelle était supérieure à la beauté artistique puisque la

---

celle de ses travaux de jeunesse jusqu'à la *Phénoménologie de l'esprit*. Et pour les interprètes qui soutiennent une telle thèse sur l'évolution de la philosophie de Hegel, les *Cours d'esthétique* en sont probablement une des preuves les plus frappantes. En contrepartie, pour ceux qui s'opposent à cette thèse et qui font valoir que le système hégélien n'a pas cessé d'évoluer, les *Cours d'esthétique* peuvent sans doute donner une telle impression de «rigidification», mais si c'est le cas, c'est précisément parce que le texte dont nous disposons n'est pas celui de Hegel, mais bien celui de Hotho qui, comme nous l'avons dit, était un disciple de Hegel, c'est-à-dire quelqu'un qui, en quelque sorte, ne possédait pas la même vivacité d'esprit, la même audace intellectuelle que son maître. À propos de ce débat, voir la présentation de Jean-Pierre Lefevre à sa traduction française des *Cours d'esthétique*, in G. W. F. Hegel, *Cours d'esthétique*, tr. fr., Paris, Aubier, 1995, vol. 1, pp. VII-XLVI. Aussi, la présentation de A. Gethman-Siefert à son édition du texte de Hotho in G.W.F. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823 Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho* In *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Bd. 2, Hamburg, Felix Meiner Verlag, pp. XV- CCXXIV. Voir aussi du même auteur, «Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchung zu Hegels Ästhetik», in *Hegel-Studien*, Beiheft 25, Bonn, Bouvier, 1984. Par ailleurs, dans les pages qui suivent nous citerons tout de même le «texte» de Hotho, car il reste qu'il est encore le seul dont nous disposons. Ou à tout le moins, il est encore celui qui est le plus facilement accessible. Nous renverrons à l'édition des *Werke in Zwanzig Bänden* chez Surhkamp qui consacre les Bänden 13, 14 et 15 aux *Vorlesungen über Ästhetik*. Dans ce qui suit, nous renverrons à la pagination de cette édition en utilisant l'abréviation *VÄ*, suivie du numéro du volume (13, 14 ou 15). En ce qui a trait maintenant à la traduction française de cet ouvrage, nous disposons, maintenant de deux traductions: la plus ancienne est celle de S. Jankelevitch et la plus récente est celle de Jean-Pierre Lefebvre et de Veronika von Schenk qui a été publiée en 1995. Sans enlever quoi que ce soit à la valeur du travail de Jankelevitch, il nous semble que la traduction de Lefebvre et de Von Schenk est supérieure. Elle nous paraît plus rigoureuse et plus conforme aux critères actuels de «scientificité» éditoriale. Par conséquent, lorsque nous citerons le propos de Hegel, nous renverrons à cette traduction qui parut en trois volumes chez Aubier. Aussi utiliserons-nous désormais l'abréviation *CE*, suivi du numéros du volume (I, II, ou III) lorsque nous référerons à cette traduction.

<sup>668</sup> *VÄ*, 13, p. 14; *CE*, I, p. 6.

nature n'était pas soumise aux imperfections inhérentes à la finitude humaine. Mais, pour Hegel, une telle conception révèle une complète mécompréhension des concepts de nature et de beauté. Certes, affirme-t-il, la nature, l'ensemble des objets de la nature sont sans aucun doute nécessaires à la constitution du monde extérieur dans lequel nous vivons: «du point de vue contenu, le soleil, par exemple, semble être un moment absolument nécessaire»<sup>669</sup>. Néanmoins, il serait absurde, rétorque-t-il, de soutenir «qu'une existence naturelle, comme celle du soleil, [puisse être considérée comme] libre et consciente de soi»<sup>670</sup>. Or, à ses yeux, cette liberté et cette conscience de soi sont des moments essentiels de la beauté puisque seul un être conscient et libre peut s'élever au-dessus des déterminations finies et conditionnées et exprimer l'universel, l'absolu, la vérité ou l'Idée. Et étant donné que la conscience de soi et la liberté sont des attributs qui appartiennent en propre à l'esprit humain et non à la nature, il en résulte nécessairement que la beauté artistique est supérieure à la beauté dite naturelle. En fait, même cette idée d'une supériorité — qu'elle soit celle de l'esprit ou celle de la nature — est inexacte, car elle suppose une différence relative ou quantitative. En réalité, dit-il:

La supériorité de l'esprit sur la nature n'est pas une supériorité simplement relative: mais c'est l'esprit seulement qui est ce qui est véritable et comprend tout en soi, de sorte que toute chose belle est véritablement belle pour autant qu'elle participe de cette entité supérieure et en est le produit. En ce sens, le beau naturel n'apparaît que comme une réfraction du beau propre à l'esprit, un mode imparfait, incomplet, qui selon sa substance est contenu dans l'esprit lui-même»<sup>671</sup>.

Mais, alors ceci implique également que la beauté, que la véritable beauté, celle qui est produite par l'esprit humain et qui se réalise dans des œuvres artistiques ne peut être

<sup>669</sup> *VÄ*, 13, p. 14; *CE*, I, p. 7.

<sup>670</sup> *VÄ*, 13, p. 14; *CE*, I, p. 7.

<sup>671</sup> *VÄ*, 13, p. 14; *CE*, I, p. 7. Bien évidemment, cette thèse sur la supériorité de la beauté artistique et celle sur l'exclusion de la beauté naturelle qui l'accompagne ont été maintes fois contestées, et ce depuis l'époque des *Cours d'esthétique* jusqu'à tout récemment. Comme on peut le voir ces thèses soulèvent plusieurs enjeux, dont le plus important est sans contredit celui qui a trait au statut de la «nature», de ce qui, en quelque sorte, est «l'autre» de l'esprit. À notre avis, la contestation la plus forte et, en même temps, la plus nuancée de cette thèse provient d'Adorno. Dans sa *Théorie esthétique*, il tente de réhabiliter une certaine conception du beau naturel, non pas en vue de renouer avec celle de la tradition, mais plutôt dans le but de faire valoir, contre Hegel, un domaine de l'expérience qui résiste à l'esprit, un domaine de la «non-identité», de «l'altérité» qui résiste à la conceptualité dialectique et spéculative du système hégélien. À ce propos, voir T. W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, [1970], pp. 97-121.

conçue comme une imitation de la nature. En effet, si la beauté ne se réalise que dans des œuvres d'art et si les œuvres d'art sont le produit de l'esprit et l'expression de l'universel, de l'Idée ou de la vérité, alors il en résulte que les œuvres d'art ne peuvent aucunement être comprises selon les termes de cette doctrine traditionnelle qui, depuis la *Poétique* d'Aristote, concevait l'art comme étant l'imitation, la *mimesis* de la nature. Certes, indique Hegel, l'art, les œuvres d'art contiennent un moment qui relève bel et bien de la nature, dans la mesure où elles sont forgées, composées et fabriquées à même la matière sensible, telle que la pierre, les sons, les couleurs et l'ensemble des éléments sensibles qu'elles sont susceptibles d'utiliser. Toutefois, ce qui fait qu'une œuvre est une œuvre d'art, ce n'est pas sa matérialité sensible en tant que telle, mais plutôt que cette matérialité est pour ainsi dire spiritualisée dans une figure, qu'elle est organisée dans une composition produite par l'esprit, par la conscience et la liberté humaine et qu'elle exprime l'universel ou l'Idée. D'ailleurs, remarque-t-il, il n'y a aucune production qui peut prétendre reproduire parfaitement la nature, et s'il y en a qui réussissent à créer une telle illusion, elles ne suscitent aucunement cette admiration propre aux chef-d'œuvres artistiques: une fois l'illusion et l'étonnement dissipés, une telle «œuvre», affirme-t-il, «n'éveille que de l'agacement [car alors,] nous ne reconnaissons plus [en elle] que le résultat d'un habile stratège, qui n'est ni une libre production, ni une œuvre d'art»<sup>672</sup>. Pour Hegel, ce n'est pas la nature, mais bien l'expression de l'esprit, l'expression de la liberté et la conscience humaine qui constitue la véritable teneur de l'art et des productions artistiques. Et c'est cette expression qui doit être l'objet de l'esthétique ou de la philosophie de l'art, de cette science philosophique dont la tâche doit consister à mettre à jour et expliciter le sens et la signification de ces productions spirituelles qu'on appelle des œuvres d'art. Aussi soutiendra-t-il que:

C'est seulement dans cette sienne liberté que le bel art devient art véritable, et il ne commence à remplir sa mission la plus haute que lorsqu'il est placé dans la sphère commune qu'il partage avec la religion et la philosophie pour être et être seulement une manière spécifique de porter à la conscience et d'exprimer le divin, les intérêts humains les plus profonds, les vérités les plus englobantes de l'esprit<sup>673</sup>.

<sup>672</sup> *VÄ*, 13, p. 67; *CE*, I, p. 62.

<sup>673</sup> *VÄ*, 13, p. 20; *CE*, I, p. 13.



Cela dit, le bel art est certes une manière d'exprimer le divin ou l'absolu, mais il n'en est que l'expression sensible et immédiate. De fait, l'art, la beauté, comme on vient de le voir, est le paraître sensible de l'Idée; elle est la manifestation de l'universel ou de la vérité dans l'extériorité de l'apparence sensible, dans la forme finie et immédiate de l'intuition. Or, pour Hegel, c'est précisément cette immédiateté et cette finitude qui marqueront les limites et les insuffisances de l'art. En effet, dans l'*Encyclopédie*, il soutiendra que l'art est un mode d'expression qui se révélera être incomplet et inadéquat par rapport à son objet. Ainsi, l'art, dira-t-il, a besoin de la matière, de la matérialité sensible et «des formes données de la nature»<sup>674</sup>. C'est ce matériau extérieur, cette diversité des formes naturelles que l'artiste «intuitionne», qu'il configure et par laquelle il exprime l'Idée ou la teneur spirituelle. Ce qui signifie que l'unité, que la réconciliation entre la nature et l'esprit qui est produite par l'activité artistique contient un moment, un élément qui appartient à l'existence naturelle déjà donnée; elle est en partie tributaire des formes diverses qu'elle trouve telle quelles dans la nature. Elle apparaît donc comme une unité ou comme une réconciliation immédiate et non comme «l'unité spirituelle dans laquelle l'[être] naturel serait posé seulement comme [être] idéal supprimé (*aufgehoben*), et le contenu spirituel seulement en relation avec soi-même»<sup>675</sup>. Conséquemment, «ce n'est pas l'esprit absolu qui entre dans une telle conscience»<sup>676</sup>. Autrement dit, l'esprit absolu ne peut être adéquatement exprimé par l'art, car l'activité artistique reste liée et attachée à la diversité des formes naturelles déjà existantes. Et étant ainsi dépendante de ces formes, elle ne peut être considérée comme l'expression de la plus complète liberté de l'esprit. La beauté artistique, dit-il, est «seulement une pénétration de l'intuition ou de l'image par le spirituel»<sup>677</sup>, et, en ce sens, elle demeure «quelque chose de formel»<sup>678</sup>. Aussi est-ce pour cette raison, soutient-il, que l'esprit du bel art «est un esprit-d'un-peuple borné — *ein beschränkte Volksgeist* —, dont

<sup>674</sup> *EPW*, p. 393; *ESP*, III, p. 346.

<sup>675</sup> *EPW*, p. 392; *ESP*, III, p. 345.

<sup>676</sup> *EPW*, p. 392; *ESP*, III, p. 345.

<sup>677</sup> *EPW*, p. 393. *ESP*, III, p. 346.

<sup>678</sup> *EPW*, p. 393. *ESP*, III, p. 346.

l'universalité étant en soi, en tant qu'il y a progression vers la détermination plus poussée de sa richesse, se décompose en une pluralité de divinités indéterminées»<sup>679</sup>.

Pour Hegel, c'est cette limite, cette restriction qui marque l'insuffisance de l'art et qui, éventuellement, entraînera sa «suppression», son «dépassement» — sa *Aufhebung* — dans la religion, dans ce qu'il estimera être la véritable religion et qu'il désignera sous le terme religion révélée, de *geoffenbarte Religion*. L'art du beau, dit-il, dans l'*Encyclopédie*, aura «son avenir dans la religion vraie»<sup>680</sup>. Ainsi, dans cette religion révélée — qui, à ses yeux, sera, bien sûr, celle qui se réalisera dans le christianisme — l'Idée ne s'exprimera plus dans la matérialité sensible, immédiate et restreinte de l'œuvre d'art, mais elle sera plutôt élevée à la forme du savoir lui-même. La teneur ou le contenu de l'Idée, affirme-t-il, «passe dans le savoir se médiatisant dans lui-même, dans une présence qui est elle-même le savoir»<sup>681</sup>. Un tel savoir, précise Hegel, n'est plus celui qui est produit par l'activité artistique, mais il est «l'acte de révéler»<sup>682</sup>, et cette révélation est nécessairement celle de Dieu lui-même. Aussi dira-t-il que «dans le concept de la religion vraie, c'est-à-dire de celle dont le contenu est l'esprit absolu, il est impliqué essentiellement qu'elle soit révélée et, à la vérité, révélée par Dieu»<sup>683</sup>. Bien évidemment, ce savoir révélé n'est plus celui qui se manifeste dans la forme de l'intuition, mais il est celui qui, ayant supprimé, dépassé l'immédiateté sensible et finie, a «pour principe la détermination de la libre intelligence»<sup>684</sup>. Autrement dit, ce savoir de l'Idée qui sera celui de la religion révélée s'élèvera au-dessus des déterminations de la sensibilité et de la finitude et s'exprimera dans une forme qui sera beaucoup plus adéquate à celle de l'essence spirituelle et qui sera celle de l'infinité, de la médiateté et de l'universalité. Et pour Hegel, cette forme sera celle de la représentation, de la *Vorstellung* qui s'exprimera comme croyance et comme ferveur, comme *Glauben* et comme *Andacht*. Dans la religion révélée, l'esprit n'exprimera plus son essence ou son Idée sous la forme de l'intuition réalisée dans l'œuvre d'art, mais il se la représentera

<sup>679</sup> *EPW*, p. 393. *ESP*, III, p. 346.

<sup>680</sup> *EPW*, p. 395. *ESP*, III, p. 350.

<sup>681</sup> *EPW*, p. 395. *ESP*, III, p. 350.

<sup>682</sup> *EPW*, p. 395. *ESP*, III, p. 350.

<sup>683</sup> *EPW*, pp. 400-401. *ESP*, III, p. 354.

<sup>684</sup> *EPW*, p. 395. *ESP*, III, p. 350.

sous la forme d'un Dieu conçu comme une puissance substantielle, un être éternel qui sera désigné comme étant la cause ou «le créateur du Ciel et de la Terre»<sup>685</sup> et qui sera l'objet de la croyance et de la ferveur.

Mais, à ses yeux, cette représentation se révélera, elle aussi, limitée et insuffisante. En effet, la religion révélée a certes élevé l'Idée au-dessus de l'immédiateté et de la finitude pour lui donner la forme de l'infinité et de l'universalité, mais il n'en reste pas moins qu'elle l'a exprimée uniquement comme foi et comme ferveur et non comme savoir véritable. Dans la *geoffenbarte Religion*, l'Idée s'est bel et bien élevée au niveau de l'infinité et de l'universalité, mais elle a été conçue comme une pure croyance en un être éternel et infini compris comme l'origine du monde fini et conditionné. Une telle représentation n'est pas un véritable savoir de l'Idée, mais elle n'est plutôt rien d'autre qu'une présupposition enfermée dans la croyance et la ferveur subjective. Et pour Hegel, c'est cette représentation qui a entraîné la religion révélée à se détacher de tout contenu et de toute détermination pour se recueillir dans les profondeurs de la subjectivité. Mais ce faisant, dit-il, elle a, elle aussi, transformé l'Idée en une pure forme. Cette forme n'est plus celle de l'intuition artistique, mais plutôt celle de la pure conscience de soi et de la subjectivité infinie, opposée à toute teneur objective. Autrement dit, si l'art avait exprimé l'Idée exclusivement sous la forme de l'intuition, de l'immédiateté, de l'objectivité ou de l'en-soi, la religion révélée, soutient-il, la représentera uniquement sous la forme abstraite et vide de tout contenu de la conscience de soi, de la subjectivité et du pour-soi de la croyance et de la ferveur.

Or, pour Hegel, ce sont ces deux insuffisances complémentaires de l'art et de la religion qui conduiront à leur dépassement dans la philosophie, dans ce qu'il appellera également la science, *die Wissenschaft*. À ses yeux, la philosophie, la véritable philosophie, c'est-à-dire celle qui se conçoit comme spéculative, n'est nulle autre que cette science qui entreprend de résoudre ces insuffisances et qui conçoit sa tâche comme étant celle du savoir réel et effectif de l'Idée, de l'universel, de l'infini, de l'absolu ou de

---

<sup>685</sup> *EPW*, p. 402. *ESP*, III, p. 356.

Dieu. La philosophie, dit-il, est donc «l'unité de l'art et de la religion»<sup>686</sup>. Elle est ce savoir qui réunit en lui-même ce que l'art avait saisi sous la forme de l'intuition sensible et objective et ce que la religion avait conçue sous la forme de la révélation, de la foi et de la représentation subjective. La *Wissenschaft* est donc le savoir de l'unité de l'intuition immédiate — de l'*Anschauung* — et de la représentation — de la *Vorstellung* religieuse: «ce savoir — affirme Hegel — est par là, le concept connu par la pensée, de l'art et de la religion, dans lequel ce qui est divers est connu comme nécessaire, et ce nécessaire, comme libre»<sup>687</sup>. Bien évidemment, ce savoir n'exprime l'Idée ni sous la forme de l'intuition artistique ni sous celle de la foi religieuse, mais plutôt dans l'élément de l'universalité proprement dite qui est le Concept, le *Begriff*. En fait, précise-t-il, la philosophie n'est rien d'autre que le savoir, que la connaissance, dans l'élément du Concept, du contenu de la Révélation, de ce contenu que la religion avait pensé, mais qu'elle avait pourtant relégué au domaine de la foi. Aussi affirme-t-il que «c'est seulement sur le fondement de cette connaissance des formes que se laisse acquérir la conviction vraie dont il s'agissait, [à savoir] que le contenu de la philosophie et de la religion sont le même contenu»<sup>688</sup>. Toutefois, l'affirmation d'un tel savoir, insiste-t-il, n'est ni un athéisme ni un panthéisme: il n'est pas un athéisme, car il est bien l'affirmation de la nécessaire existence de l'infini, de l'universel ou de Dieu; et il ne peut être considéré comme un panthéisme puisque ce savoir n'est aucunement celui qui affirme la présence d'une infinité, d'une «substantialité» indéterminée dans l'ensemble des déterminations finies et conditionnées du monde. Pour Hegel, la véritable philosophie, le véritable Concept philosophique est l'expression du savoir de l'essence spirituelle, le savoir de l'esprit par lui-même. Il est le savoir et la connaissance des principes — de ce que l'on peut aussi, peut-être, appeler les «normes» — par lesquelles l'esprit — ce Moi qui est un Nous et ce Nous qui est un Moi — se conçoit lui-même, conçoit son monde et comprend son agir dans ce monde terrestre, fini et conditionné.

Comme on l'a dit, un tel savoir de l'esprit par lui-même est ce que Hegel appelle l'esprit absolu. Il est le savoir par lequel l'esprit prend conscience de lui-même, exprime

<sup>686</sup> *EPW*, p. 404. *ESP*, III, p. 360.

<sup>687</sup> *EPW*, p. 404. *ESP*, III, p. 360.

<sup>688</sup> *EPW*, p. 404. *ESP*, III, p. 361.

et explicite la connaissance qu'il a de lui-même. C'est ce savoir qu'il désigne comme étant l'Idée, l'universel, l'absolu, l'infini, la vérité ou Dieu. Aussi est-ce ce savoir qui a été exprimé par l'art, par la religion et par la philosophie. Et si la philosophie, selon lui, succède à l'art et à la religion, si elle vient après ces deux formes par lesquelles l'esprit a exprimé son essence, c'est précisément parce qu'elle a pris acte des insuffisances et des limites de l'art et de la religion et qu'elle s'est employée à les surmonter. La philosophie est pour ainsi dire née de ces insuffisances; elle est cette science qui s'est développée à même ces difficultés qui sont apparues, qui se sont manifestées tout d'abord, dans l'activité artistique et, ensuite, dans la religion qu'il qualifie de révélée. Et ces difficultés — comme on a pu le voir — sont celles qui ont trait à la juste compréhension de cette essence, ou de ce qu'il appelle l'Idée ou l'universel et qui est le «principe» ou la «norme» par laquelle l'esprit se conçoit lui-même et son monde. Pour Hegel, c'est cette tâche qui, depuis sa naissance, définit la philosophie, mais ce n'est que tout récemment qu'elle semble être parvenue à une juste compréhension d'elle-même et qu'elle paraît être en mesure de mettre à jour et d'explicitier les termes à partir desquels elle pourrait fournir une solution valable et définitive à ces difficultés. Aussi est-ce l'histoire de cette difficulté accompagnée de sa solution définitive qu'il se propose d'exposer dans son système de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*.

Et bien évidemment, c'est cette même histoire qui constitue pour ainsi dire l'arrière-fond à partir duquel se développe l'ensemble de son propos dans ses *Vorlesungen über die Ästhetik*. En effet, c'est cette histoire qu'il reprendra et qu'il réexaminera, mais cette fois-ci dans le seul domaine de l'art, dans le seul domaine de l'histoire des productions artistiques, des œuvres d'art. Dans cet ouvrage, il s'emploiera à démontrer comment et en quel sens l'histoire de l'art, l'histoire des différentes formes d'art est l'histoire des différentes façons par lesquelles l'esprit a tenté de se présenter et de se manifester à lui-même son essence, ce qu'il appelle l'Idée, l'absolu ou le divin. Et selon nous, c'est bien cette histoire qui est en quelque sorte présumposée dans la seconde des deux thèses principales autour desquelles s'articulent ces *Cours d'esthétique* et que Hegel énonce dès les premiers paragraphes de l'introduction:

L'art — dit-il — n'apporte plus aux besoins spirituels cette satisfaction que des époques et des nations du passé y ont cherchée et n'ont trouvée qu'en lui — satisfaction qui, au moins sous le rapport de la religion, était très intimement liée à l'art. Les beaux jours de l'art grec, l'âge d'or du Moyen Âge tardif ne sont plus. Le degré qu'a atteint le développement de la réflexion dans notre vie actuelle fait que nous avons besoin, du point de vue tant de la volonté que du jugement, de retenir des perspectives universelles et de soumettre le particulier à leur régulation, de sorte que les formes, lois, devoirs, droits et maximes universels valent comme principes déterminants et gouvernement presque tout. Mais en ce qui concerne l'intérêt et la production artistiques, nous exigeons en général plutôt une vie où l'universel ne soit pas présent comme loi ou comme maxime, mais agisse de concert avec le cœur (*Gemüt*) et la sensation en ne faisant qu'un avec eux — de même que dans l'imagination l'universel et le rationnel sont contenus comme étant unis à un phénomène sensible concret. C'est pourquoi notre époque, en raison de sa condition générale, n'est pas propice à l'art [...]. Sous tous ces rapports, l'art est et reste pour nous, quant à sa destination la plus haute, quelque chose de révolu. Il a de ce fait perdu aussi pour nous sa vérité et sa vie authentiques, et il est davantage relégué dans notre représentation qu'il n'affirme dans l'effectivité son ancienne nécessité et n'y occupe sa place éminente. Ce que les œuvres d'art suscitent à présent en nous, outre le plaisir immédiat, est l'exercice de notre jugement: nous soumettons à l'examen de notre pensée le contenu de l'œuvre d'art et ses moyens d'exposition, en évaluant leur mutuelle adéquation ou inadéquation. C'est pourquoi la science de l'art est bien plus encore un besoin à notre époque qu'elle ne l'était aux temps où l'art pour lui-même procurait déjà en tant que tel une pleine satisfaction. L'art nous invite à présent à l'examiner par la pensée, et ce, non pour susciter un renouveau artistique, mais pour reconnaître scientifiquement ce qu'est l'art<sup>689</sup>.

Comme on le sait, cette thèse — que les commentateurs ont pris l'habitude de nommer la thèse sur la mort de l'art — a fait l'objet de plusieurs interprétations et surtout, elle a été à maintes reprises vivement contestée. Dès l'époque où Hegel professa ses *Cours d'esthétique* et ce, jusqu'à aujourd'hui encore, plusieurs commentateurs ont plus ou moins explicitement interprété cette thèse comme un «constat empirique» sur la disparition imminente des productions artistiques et ils ont, bien sûr, contesté cette thèse en s'appuyant sur constat inverse. Ils firent valoir qu'il n'y avait jamais tant eu d'œuvre d'art que depuis la fin du XVIII<sup>ème</sup> siècle, et même qu'il ne s'était jamais produit tant de «chef-d'œuvre» que depuis ce moment. Certains s'indignèrent même que Hegel ait pu énoncer une telle thèse à une époque qui avait vu

<sup>689</sup> *VĀ*, 13, p. 25; *CE*, I, pp. 18-19.

vivre Klopstock, Goethe et Schiller, ces grands poètes que plusieurs considéraient comme les pères fondateurs de la littérature allemande moderne<sup>690</sup>. De ce «constat», jugé faux, plusieurs estimaient qu'il n'y avait qu'un pas qui menait au constat selon laquelle toute la philosophie hégélienne était erronée, pas que certains n'hésitèrent aucunement à franchir.

Mais, quoi qu'il en soit, cette thèse sur «la mort de l'art» ou sur le «caractère passé de l'art» — sur le *Verganheitscharakter der Kunst* — n'est pas un «constat empirique». Elle n'est pas une thèse qui, s'appuyant sur un constat selon lequel il y aurait une production de plus en plus clairsemée d'œuvres, prédirait la disparition de cette sphère de l'activité humaine. Bien contraire, Hegel — comme tout le monde à son époque — constate plutôt un accroissement et même une augmentation vertigineuse de la production d'œuvres d'art. De plus, il constate également que les œuvres d'art qui lui sont contemporaines sont, tant dans leur formes que dans leur contenus, de plus en plus riches, de plus en plus touffues et de plus en plus complexes, d'où la nécessité — dit-il, dans le texte que nous venons de citer — d'une «science de l'art» qui éclaire et qui

<sup>690</sup> Ainsi, le célèbre compositeur Felix Mendelssohn-Bartholdy, qui suivit les cours de Hegel, écrivit dans une lettre à sa sœur qu'il est ahuri d'avoir entendu un tel propos, alors que Goethe, Thorswaldsen et Beethoven sont encore vivants. Comment Hegel, se demande-t-il, peut-il soutenir que l'art allemand est mort alors que ces grands artistes sont pour la plupart toujours en vie? Sur cette lettre et sur les diverses réactions des contemporains de Hegel face à cette thèse, voir G. Nicolin (hsrg.), *Hegel in Berichten seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Felix Meiner, 1970. Par ailleurs, il serait inutile et plutôt fastidieux de dresser la liste de tous ceux qui ont écrit à propos de cette thèse de Hegel et qui se sont employés à s'y opposer. Tout d'abord, ils sont nombreux et ensuite, ils ont tous, comme nous l'avons dit, compris cette thèse comme étant l'expression d'un constat empirique. À ce propos, voir A. Gethmann-Siefert, «Eine Diskussion ohne Ende: Zu Hegels These vom Ende der Kunst», in *Hegel-Studien*, 16, 1981, pp. 230-243. Également, W. Oelmüller, «Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst nach Hegel», in *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1965-1966, pp. 75-94. En revanche, rappelons le propos de deux philosophes, Heidegger et Adorno, qui ont, tous les deux, développé leur philosophie respective contre Hegel et qui, pourtant ont pris très au sérieux cette thèse. Ainsi Heidegger, à la fin de son essai sur l'Origine de l'œuvre d'art, cite le propos de Hegel et il affirme ensuite qu'on «ne peut guère esquiver cette parole et tout ce qu'elle recèle en opposant à Hegel que depuis la dernière lecture de son *Esthétique* — hiver 1828-1829 à l'Université de Berlin — on a vu naître maintes nouvelles œuvres d'art et tendances artistiques. Hegel n'a jamais prétendu nier cette possibilité. Ce qui reste, c'est la question de savoir si l'art est encore, ou s'il n'est plus une manière essentielle et nécessaire d'avènement de la vérité qui décide de notre Dasein historial. Et s'il ne l'est plus, la question reste toujours de savoir pourquoi. Cependant, le dernier mot sur cette parole de Hegel n'a pas encore été dit; car derrière cette parole, il y a toute la pensée occidentale depuis les Grecs». Extrait de M. Heidegger, «L'origine de l'œuvre d'art», in *Chemins qui ne mènent nulle part*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1962, p. 91. Quant à Adorno, il ouvre sa *Théorie esthétique* sur un propos qui, selon nous, n'est rien d'autre qu'une reformulation de cette thèse de Hegel. Ainsi, dit-il: «Il est devenu évident que tout ce qui concerne l'art, tant en lui-même que dans sa relation au tout, ne va plus de soi, pas même son droit à l'existence», in T.W. Adorno, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, Bd. 7, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1997, [1970], p. 9.

interprète ces œuvres qui se révèlent de plus en plus opaques. En fait — et comme on peut s'en douter — cette thèse sur la mort de l'art n'a absolument rien à voir avec un soi-disant «constat» sur la disparition et sur l'extinction éventuelle des productions artistiques.

Cette thèse autour de laquelle s'articulent les *Vorlesungen über die Ästhetik* est bel et bien une thèse philosophique. Elle est donc une thèse qui porte sur l'Idée, sur l'essence de l'art. Plus précisément, elle est une thèse sur l'art en tant qu'il est ou plutôt qu'il fut jadis le lieu où l'esprit a manifesté et exprimé son essence, son Idée, sa vérité. Et peut-être que cette thèse sur la mort de l'art peut être interprétée et explicitée comme suit. Ainsi, tout monde complexe, toute société complexe est formée par un ensemble d'activités qui sont liées entre elles. Ces activités sont, l'art, les diverses pratiques artistiques, la religion, la philosophie, la politique, le droit, la morale, les différentes sciences, l'économie ainsi que d'autres activités telles que les loisirs, les divertissements et les sports. Parmi ces différentes activités qui constituent un monde complexe, certaines ont un statut dominant par rapport aux autres. Ce sont ces activités dominantes qui, pourrait-on dire, sont le lieu à partir duquel un monde se définit et se comprend lui-même; ce sont ces activités qui, en quelque sorte fournissent un «cadre», une «norme» à partir de laquelle ceux qui habitent ce monde s'orientent, comprennent leur monde et agissent dans ce monde. Ces activités normatives, celles qui assurent et qui explicitent les normes d'un monde complexe donné sont celles qui relèvent de ce que Hegel appelle l'esprit absolu et, selon lui, elles sont l'art, la religion et la philosophie.

Cela dit, dans un monde donné, dans une époque historique donnée, ces activités normatives sont dans un certain rapport entre elles. Elles forment en quelque sorte un réseau hiérarchisé et c'est ce réseau hiérarchisé qui fournit, qui définit et qui explicite la norme à partir de laquelle ceux qui habitent ce monde s'y retrouvent et s'orientent dans ce monde. Mieux: c'est ce réseau qui constitue un monde, qui est législatif et qui, au sens large du terme, peut être qualifié de transcendantal. C'est ce réseau qui constitue la norme, la condition de possibilité du sens et de la signification d'un monde. Maintenant, dans une époque historique donnée, il y a nécessairement une de ces activités qui est à la



tête ou qui est au centre de ce réseau hiérarchisé et c'est elle qui définit et qui explicite la norme pour l'ensemble des activités constitutives de ce monde. Or si cela est exact, il en résulte inévitablement qu'un changement de norme entraînera inévitablement un changement dans la hiérarchie du réseau des activités normatives: l'activité qui, auparavant, se trouvait à la tête ou au centre, sera reléguée à la périphérie et il y aura une des activités qui se situait à la périphérie qui se retrouvera maintenant au centre et qui incarnera la nouvelle norme. Et bien évidemment, un tel changement signifiera également un changement du contenu, du sens et de la signification de chacune de ces activités «normatives».

Selon nous, c'est en ce sens qu'on peut comprendre et qu'on peut interpréter la thèse hégélienne de la mort de l'art. Pour Hegel, l'art fut ce centre normatif à l'époque de la Grèce ancienne. À cette époque, c'était l'activité artistique qui définissait et qui explicitait la norme, ce qu'il appelle l'Idée, l'universel, la vérité ou l'essence de l'esprit grec. Et comme on l'a vu c'était le concept de beauté — conçu comme adéquation ou comme harmonie du tout et des parties, de l'universel et du particulier, de la forme et du contenu, de l'esprit et de la matière — qui incarnait cette norme à partir de laquelle se définissaient l'esprit grec de même que l'ensemble des activités constitutives de ce monde hellénique. Toutefois, en raison de ses insuffisances qui allaient devenir de plus en plus manifestes, cette norme de la beauté sera remise en question et remplacée par une autre norme qui, selon lui, trouvera le lieu de son expression dans la religion révélée, dans le christianisme. Dès ce moment, l'art allait se voir repousser à la périphérie et le centre normatif allait être désormais occupé par la conception chrétienne de l'Idée ou de l'essence. Ce déplacement de l'art vers la périphérie — la mort de l'art — est, selon Hegel, effectif dès l'empire romain et à l'époque du christianisme naissant. Et comme on l'a mentionné, ce changement de norme entraînera non seulement un déplacement de l'art vers la périphérie, mais il provoquera également une transformation profonde de son contenu, de sa forme, de son sens et de sa signification. L'art périphérique, Hegel l'appellera l'art romantique; il est cet art qui a brisé l'harmonie entre le tout et les parties, entre la forme et le contenu, entre l'esprit et la matière. Il est, en d'autres mots, cette forme d'expression artistique qui a rompu l'unité qui, selon lui, a

été accomplie et réalisée dans l'art hellénique — dans l'art qu'il qualifie de classique — et qui trouvera son expression privilégiée dans la sculpture.

Bien entendu, c'est précisément sur cette transformation de l'art que porteront ces *Cours d'esthétique*. C'est, en effet, autour de cette transformation historique, de cette histoire de la transformation du contenu, de la forme, du sens et de la signification de l'art que se développera et s'articulera l'ensemble du propos de Hegel dans ses *Vorlesungen über die Ästhetik*. Ainsi, après une longue introduction dans laquelle il se sera employé à mettre à jour et à définir les principaux thèmes qu'il abordera dans le cours de son ouvrage, il s'attachera, dans la première partie, à exposer et à expliciter sa thèse selon laquelle le beau est la manifestation ou le paraître sensible de l'Idée. Ceci l'amènera, bien sûr, à distinguer la beauté artistique de la beauté dite naturelle et à démontrer que le concept de beauté ne ressortit véritablement qu'à l'art, qu'il n'appartient, à proprement parler, qu'à ces productions spirituelles que sont les œuvres d'art. Ce faisant, il en viendra ensuite à s'intéresser plus spécifiquement à la beauté artistique ou à ce qu'il appellera également l'idéal du beau réalisé dans l'art. La beauté artistique, soutiendra-t-il, est le produit d'un travail par lequel un artiste s'est attaché à montrer et à exprimer, dans la matérialité sensible et finie d'une œuvre singulière, l'essence, l'absolu, l'infini, la vérité ou le divin. Un tel travail, indiquera Hegel, en est un de figuration, de spiritualisation ou d'idéalisation de la matière; il est ce travail en vertu duquel un artiste cherche à unifier, dans la configuration d'une production artistique, l'infini au fini, l'esprit à la matière, l'universel au singulier, le concept au réel, la forme au contenu. Aussi dira-t-il que l'art est cette activité qui «a la vocation de concevoir et d'exposer l'existence — *das Dasein* — dans sa manifestation phénoménale comme vraie, autrement dit de l'exposer dans son adéquation au contenu conforme à soi-même, au contenu qui est en soi et pour soi»<sup>691</sup>.

Et après avoir ainsi défini et explicité l'ensemble des éléments et des déterminations relatifs à la beauté et à l'activité artistique en général, il s'emploiera, dans la deuxième partie de ses *Cours d'esthétique*, à démontrer comment cette beauté

---

<sup>691</sup> *VÄ*, 13, p. 205; *CE*, I, p. 209.

s'est particularisée, comment elle s'est historiquement réalisée dans les formes d'art particulières. La première de ces formes, Hegel l'appellera la forme symbolique de l'art et elle se réalisera, selon lui, chez les peuples orientaux, chez ces peuples — indiens, perses et égyptiens — qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, étaient décrits comme étant ceux qui s'étaient représentés le divin en terme de puissance ou de force naturelle indéterminée. L'art symbolique, soutiendra-t-il, se caractérise en ceci qu'il n'est pas encore la réalisation et l'expression adéquate de l'Idée du beau. Dans la forme symbolique de l'art, dira-t-il, «l'Idée cherche encore son expression artistique adéquate authentique, parce qu'elle est encore abstraite et indéterminée en elle-même et n'a donc pas non plus chez elle-même ni en elle-même de manifestation phénoménale adéquate»<sup>692</sup>. Autrement dit, l'art dit symbolique est cette forme d'art qui, dans ses différentes manifestations et productions — culturelles, architecturales et poétiques —, ne parviendra pas à unifier parfaitement la forme au contenu, l'esprit à la matière, l'intériorité à l'extériorité, et ce en raison du fait que la conception de l'Idée, du divin ou de l'absolu qui présidera à son développement sera essentiellement pensée comme une puissance naturelle indéterminée, abstraite et séparée des hommes. Aussi est-ce pour cette raison qu'il affirmera que l'art symbolique est cette forme d'expression artistique qui constituera «le prélude à l'art»<sup>693</sup>.

En revanche, l'art des grecs, selon lui, parviendra bel et bien à réaliser cette unité. Pour Hegel, on le sait, c'est dans l'art grec, c'est dans cette forme d'art qui se développera dans le monde hellénique et qu'il qualifiera de classique que s'accomplira l'expression adéquatement l'idéal du beau. Dans ce monde, l'Idée ou l'absolu ne sera plus représentée comme une force naturelle diffuse, abstraite et séparée de la vie des hommes, mais elle s'exprimera dans un ensemble de figures qui, tout en étant d'essence divine, revêtiront des formes proprement humaines. Ce qui veut donc dire que, dans ce monde, l'Idée ou l'absolu sera conçu comme l'interpénétration, comme l'unification adéquatement réalisée du divin et de l'humain, de l'infini et du fini, du spirituel et du matériel, de l'intérieur et de l'extérieur, de l'universel et du particulier, du concept et du

<sup>692</sup> *VĀ*, 13, p. 390; *CE*, I, p. 401.

<sup>693</sup> *VĀ*, 13, p. 408; *CE*, I, p. 421.

réel, du tout et des parties et de la forme et du contenu. Or, une telle conception n'est, bien sûr, rien d'autre que celle de la beauté; elle n'est nulle autre que cette conception qui coïncide parfaitement avec l'idéal du beau. Bien évidemment, c'est pour cette raison que Hegel soutiendra dans ses *Cours d'esthétique* que la Grèce fut le monde par excellence de la beauté qui trouva dans l'art, dans l'activité artistique le mode privilégié par lequel il exprima son essence spirituelle. Et c'est pourquoi il dira que:

L'art était chez les Grecs [...] la forme suprême sous laquelle le peuple se représentait les dieux et se donnait une conscience de la vérité. C'est pourquoi les poètes et les artistes sont devenus pour les Grecs les créateurs de leurs dieux, autrement dit ce sont les artistes qui ont donné à la nation la représentation déterminée des actes, de la vie, de l'efficiencia du divin, donc le contenu déterminé de la religion. Et cela non pas au sens où ces représentations et ces enseignements auraient déjà été présents avant la poésie sous la modalité abstraite de la conscience en l'espèce de propositions religieuses universelles et de déterminations de la pensée, et auraient été seulement ensuite revêtues d'images par les artistes et enveloppées extérieurement de l'ornementation poétique, mais au contraire, le mode de production artistique était tel que ces poètes ne pouvaient extérioriser ce qui fermentaient en eux que sous cette forme artistique et poétique.<sup>694</sup>

Toutefois, si l'art classique des Grecs fut la réalisation adéquate de l'idéal du beau, il n'en demeure pas moins, comme on l'a vu, que l'art, que l'expression artistique de l'Idée, de l'absolu ou du divin en viendra à révéler son inadéquation et ses insuffisances pour l'esprit, pour la substance spirituelle. Peu à peu, l'esprit prendra conscience que la beauté, que l'idéal du beau ne correspond pas parfaitement à son essence, puisque la beauté est irrémédiablement liée et attachée à la matière, à la matérialité sensible. Elle contient donc un moment d'hétéronomie et de non liberté qui contredit — en partie, du moins — l'autonomie et la liberté de l'essence spirituelle. Conséquemment, l'esprit en viendra à comprendre que l'art, que l'activité artistique ne peut plus être le lieu où il exprime adéquatement son essence et sa vérité. Pour Hegel, c'est cette prise de conscience qui sera à l'origine de la dissolution, de la fin ou de «la mort de l'art». Et c'est cette même prise de conscience qui entraînera l'éclatement et la dissolution du monde grec, de la belle totalité hellénique au profit d'un autre monde,

<sup>694</sup> *VÄ*, 13, pp. 140-141; *CE*, I, pp. 141-142.

d'une nouvelle époque. Ce nouveau monde sera celui de la Rome ancienne, de l'empire romain qui sera fondé sur l'état de droit — sur le *Rechtszustand* — et qui, selon lui, fournira les conditions pour qu'apparaisse et se développe la religion chrétienne. Dans ce nouveau monde, l'Idée, l'essence ou le divin ne sera plus conçu comme beauté, comme unité de l'esprit et de la matière réalisée dans la matérialité sensible et phénoménale, mais il sera plutôt pensé à partir de l'homme lui-même, à partir de l'infinité et de l'intériorité de la subjectivité humaine. En d'autres mots, dans le monde chrétien, l'essence sera comprise comme étant celle de l'autonomie et de la liberté propre à la personne et à la subjectivité humaine. Et comme nous l'avons mentionné plus haut, cette nouvelle conception de l'essence trouvera le lieu privilégié de son expression dans la croyance et la ferveur religieuse.

Bien entendu — et nous l'avons également souligné —, cette transformation entraînera avec elle une transformation profonde du domaine de l'art et de l'activité artistique proprement dite. En effet, elle marquera, d'après Hegel, le passage de la forme classique de la beauté artistique à celle qu'il qualifiera de romantique. Cette nouvelle forme d'art, soutiendra-t-il, ne sera plus celle de la beauté, mais elle sera plutôt celle de la subjectivité et de l'intériorité. Ce qui signifie que cette forme d'art ne sera plus la réalisation et l'expression de l'unité et de l'interpénétration parfaite de la matière et de l'esprit, de l'universel et du particulier et de la forme et du contenu. L'art chrétien, l'art que Hegel appellera romantique fera plutôt éclater cette adéquation à laquelle était parvenu l'art classique des Grecs; il brisera et rompra cet équilibre parfait que l'art hellénique avait réussi à réaliser. Et tout comme l'art symbolique, il sera, lui aussi, l'art de l'inadéquation, l'art du déséquilibre. À cette différence, cependant, que le déséquilibre de l'art romantique résultera plutôt du fait que le monde dans lequel il se développera concevra son Idée, son essence spirituelle comme étant celle qui relève de la subjectivité et de l'intériorité. Autrement dit, si l'inadéquation de l'art symbolique avait son origine dans la conception pré-hellénique de l'essence comme puissance naturelle indéterminée et «objective», celle de l'art romantique aura sa source dans la compréhension chrétienne de l'essence comme subjectivité et comme intériorité. Aussi est-ce la raison pour laquelle, affirmera-t-il, l'art romantique sera celui des sentiments de

l'honneur, de l'amour et de la fidélité, tandis que l'art symbolique fut plutôt celui de la sublimité et que l'art classique aura été celui de l'expression de la beauté proprement dite. Tel est en résumé le parcours de cette histoire de la transformation des formes particulières de l'art que Hegel décrira et analysera dans la deuxième partie de ses *Vorlesungen über die Ästhetik*.

Maintenant, ces *Vorlesungen* se termineront sur une analyse qui portera sur les différentes pratiques artistiques en tant que telles. De fait, dans la troisième et dernière partie de ses *Cours d'esthétique*, Hegel s'emploiera à démontrer comment les trois formes particulières de l'expression artistique du beau — l'art symbolique, l'art classique et l'art romantique — se sont concrétisées, se sont singularisées dans les différentes pratiques artistiques, dans ce qu'il appellera le système des arts et qui, selon lui, est constitué des arts plastiques — l'architecture, la sculpture et la peinture — de l'art sonore — la musique — et de l'art discursif — la poésie. Ainsi, dans ce dernier volet, il se penchera tout d'abord sur l'architecture et il s'attachera à montrer comment elle s'est réalisée et comment elle s'est développée et transformée en regard de ces trois moments historiques. Il commencera par la pratique architecturale, car elle est, soutiendra-t-il, «le commencement de l'art»<sup>695</sup>. À ses débuts, dira Hegel, l'art «n'a trouvé pour la représentation de sa teneur spirituelle ni le matériau adéquat ni les formes correspondantes, et doit donc se contenter de la simple recherche de la véritable adéquation et de l'extériorité du contenu et du mode de représentation»<sup>696</sup>. Autrement dit, au début, la conscience artistique fait nécessairement face à un monde extérieur qui est constitué d'une diversité matérielle brute, non spirituelle et cette matérialité n'a de formes que celles que la nature lui a imposées. Elle a donc devant elle une diversité d'objets naturels aux formes déjà données qui sont tous lourds de leur pesanteur matérielle et qu'elle cherche à transformer, à configurer ou, en un mot, à spiritualiser. Telle est, selon lui, la situation dans laquelle se trouve à ses tout débuts la conscience artistique et c'est précisément cette même situation qui définit et qui détermine les conditions dans lesquelles s'exerce la pratique architecturale. Pour Hegel, l'architecture

<sup>695</sup> *VÄ*, 14, p. 258; *CE*, II, p. 247.

<sup>696</sup> *VÄ*, 14, p. 258; *CE*, II, p. 247.

se définit et se caractérise en ceci qu'elle est cet art dont le travail consiste à former, à spiritualiser la lourde matérialité sensible et naturelle. Et c'est pourquoi, affirme-t-il, elle est l'art symbolique par excellence. Par définition, l'architecture est l'art qui correspond à ce moment où la conscience artistique cherche encore à trouver la forme adéquate par laquelle elle peut exprimer l'interpénétration parfaite de l'esprit et de la matière, de la forme et du contenu.

En contrepartie, la sculpture sera, d'après lui, cet art qui parviendra à réaliser cette unité. À ses yeux, l'art sculptural et tout particulièrement l'art de la statuaire est cette pratique artistique qui réussira à exprimer cette parfaite adéquation de l'esprit et de la matière et de la forme et du contenu. Par son travail, la sculpture allègera la lourde matière sensible, elle l'élèvera au-dessus de sa pesanteur naturelle et elle l'imprènera du souffle de l'esprit. Et en lui donnant une forme et une figure humaines, l'art sculptural insufflera la vie à cette matière qui était d'abord inerte et informe. Pour Hegel, la sculpture est cet art qui, en conférant un caractère vivant à la matérialité sensible, parviendra à exprimer, dans cette matérialité phénoménale et objective, le contenu de l'esprit lui-même, l'essence spirituelle ou le divin. Or une telle expression n'est nulle autre que la réalisation du paraître sensible de l'Idée; elle n'est, autrement dit, rien d'autre que la réalisation de l'Idéal du beau, de l'Idéal de la beauté proprement dit. Aussi est-ce pour cette raison qu'il soutiendra que la sculpture est l'art qui correspond parfaitement à l'idéal de la forme classique, à cet idéal de l'expression artistique qui se réalisa dans le monde grec:

[La sculpture] — dira-t-il — a pour principe et pour contenu l'individualité spirituelle en ce qu'elle est l'idéal classique, de telle sorte que ce qui est intérieur et spirituel trouve son expression dans la phénoménalité corporelle immanente à l'esprit, que l'art doit ici représenter dans une existence artistique effective.<sup>697</sup>

Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'à cette individualité spirituelle, qu'à cette belle individualité représentée par l'art sculptural, il manquera l'intériorité et la

---

<sup>697</sup> *VĀ*, 14, p. 259; *CE*, II, p. 247.

subjectivité. En effet, la sculpture, dira-t-il, présente le divin «dans sa souveraine quiétude et sa grandeur tranquille»<sup>698</sup>. Elle fait apparaître des figures divines qui sont figées dans leur extériorité et dans leur immobilité, des figures divines qui ne sont pas «touchées par les scissions et les limites de l’agir, des conflits et de tout ce qu’il faut endurer»<sup>699</sup>. Pour Hegel, ce sont justement ces éléments, ces aspects — ceux du mouvement, de la finitude humaine, de la vie intérieure du sujet, des rapports que ce sujet entretient avec son monde et avec ses semblables — qui fourniront le contenu ou la teneur autour de laquelle se développeront les autres pratiques artistiques qui forment le système des arts et qui sont la peinture, la musique et la poésie. Ainsi, l’art pictural, soutiendra-il, «retourne entièrement la figure extérieure elle-même vers l’expression de l’intérieur»<sup>700</sup>. Il offre à la contemplation la vie de la subjectivité; il représente et il montre la vie de ce sujet et ce, autant «dans son existence spirituelle [que dans] son vouloir, son ressentir, son agir, dans son activité et sa relation à l’autre, et donc aussi dans les souffrances, la douleur, la mort, dans toute la circulation des passions et des satisfactions»<sup>701</sup>. Pour ce faire, la peinture n’utilise plus la lourde matérialité de l’architecture et de la sculpture, mais elle abolit, elle transforme la phénoménalité sensible et elle la spiritualise dans l’apparence de la couleur, de la luminosité et de l’obscurité. Selon Hegel, c’est cette transformation, cette spiritualisation de la matérialité sensible qui permet à la peinture de montrer et d’exprimer les figures de la subjectivité et la vie de son intériorité. Et c’est pourquoi, dit-il, elle «réduit [...] la trinité des dimensions de l’espace, les ramène aux deux dimensions de la surface comme intériorité la plus proche de l’extérieur, et représente les distances dans l’espace ainsi que les figures par l’apparence que projette la couleur»<sup>702</sup>.

Quant à la musique — qui est, d’après lui, le deuxième art de l’intériorité —, elle est, affirme-t-il, «l’opposé de la peinture»<sup>703</sup>. Elle est son opposé en ceci qu’elle exprime l’intériorité comme telle tandis que la peinture montre et représente les diverses

<sup>698</sup> *VĀ*, 14, p. 259; *CE*, II, p. 248.

<sup>699</sup> *VĀ*, 14, p. 260; *CE*, II, p. 248.

<sup>700</sup> *VĀ*, 14, p. 260; *CE*, II, p. 248.

<sup>701</sup> *VĀ*, 14, p. 260; *CE*, II, p. 248.

<sup>702</sup> *VĀ*, 14, p. 260; *CE*, II, p. 249.

<sup>703</sup> *VĀ*, 14, p. 261; *CE*, II, p. 249.



figures par lesquelles se manifeste la subjectivité: l'élément caractéristique de la musique — indique-t-il — «est l'intérieur en tant que tel, le sentiment pour soi sans figure, qui ne peut se communiquer dans l'extérieur et sa réalité, mais seulement une extériorité qui disparaît rapidement et s'abolit elle-même dans sa manifestation»<sup>704</sup>. Autrement dit, la musique est, tout comme la peinture, cet art qui exprime la subjectivité et sa vie intérieure, mais, à cette différence, qu'elle fait l'économie des diverses figures extérieures par laquelle cette vie se manifeste. La musique se concentre exclusivement sur l'âme, sur la vie spirituelle proprement dite ou sur ce qu'il appelle «la subjectivité spirituelle dans son unité subjective immédiate en soi-même»<sup>705</sup>. Ses matériaux ne sont donc pas les couleurs, la luminosité, l'obscurité et la diversité des formes picturales, mais bien le son qui, par ses agencements mélodiques, harmoniques et rythmiques, porte et exprime la voix de l'âme. Dans ses configurations sonores, la musique fait résonner et entendre la voix de la conscience et de la subjectivité spirituelle. En somme, la musique est cette pratique artistique qui donne une voix à ce qui dans la représentation picturale restait silencieux et muet.

Mais, pour Hegel, on le sait, c'est la poésie qui constitue la forme la plus élevée et la plus accomplie de ces trois arts de la subjectivité et de l'intériorité. En fait, la poésie est, à ses yeux, non seulement le plus accompli de ces arts de la subjectivité — de ces trois types de pratiques artistiques qui correspondent à la forme romantique de l'art —, mais elle est l'art le plus abouti et le plus élevé de tous. La poésie, dit-il, «est l'art véritable et absolu de l'esprit, [il est] sa manifestation extérieure en tant qu'esprit»<sup>706</sup>. Il en est nécessairement ainsi, soutient-il, car la poésie est l'art de la parole et la parole ou le discours n'est rien d'autre que l'expression et la manifestation de l'esprit par lui-même. Seul le discours, affirme Hegel, peut accueillir, exprimer et amener à la représentation «tout ce que la conscience conçoit et se configure spirituellement dans son propre intérieur»<sup>707</sup>. Lui seul peut amener à la conscience et dire le contenu de l'image et du son, ce que voit l'œil et ce qu'entend l'oreille. De plus, seul le discours

<sup>704</sup> *VĀ*, 14, p. 261; *CE*, II, p. 249.

<sup>705</sup> *VĀ*, 14, p. 261; *CE*, II, p. 249.

<sup>706</sup> *VĀ*, 14, p. 261; *CE*, II, p. 249.

<sup>707</sup> *VĀ*, 14, p. 261; *CE*, II, p. 249.

peut exprimer et raconter l'agir et l'interagir des hommes, leurs conflits, leurs douleurs et leurs souffrances. Autrement dit, si la peinture montrait les différentes figures de la subjectivité et si la musique exprimait son sentiment intérieur, la poésie, elle, réunit ses deux facettes et exprime la totalité de la vie subjective. Aussi est-ce pour cette raison, affirme-t-il, que «la poésie est l'art le plus riche, le moins limité»<sup>708</sup>. Mais, ce que l'art poétique gagne en spiritualité, il le perd du côté de la sensibilité. De fait, étant donné que le travail de la poésie ne vise ni la contemplation sensible — comme les arts plastique — ni l'expression sonore du sentiment idéal — comme la musique—, mais plutôt à exprimer des significations pour la contemplation spirituelle elle-même, il en résulte que le matériau proprement — c'est-à-dire le son — par lequel elle s'extériorise n'a que la valeur d'un moyen en vue de la manifestation de l'esprit. En d'autres mots, dans la poésie, le son, le matériau sensible n'a pas de valeur en lui-même: il n'est qu'un signe extérieur en vue de la communication du contenu et de la signification spirituelle de la parole. Cependant, il n'en reste pas moins que cette perte est un véritable gain puisque, dans la poésie, le matériau est pour ainsi dire un élément neutre qui est en mesure de recueillir et de porter les diverses significations spirituelles. Contrairement au son de la musique qui est en quelque sorte la substance à laquelle est attachée la signification musicale, le son poétique reste quelque chose de relativement neutre et c'est plutôt la richesse et la diversité des significations spirituelles portées par le mot, par le langage qui se trouvent à l'avant-plan et qui s'expriment. Libérée et délestée de cette matérialité, la poésie peut donc accueillir la totalité de ces significations spirituelles et intérieures qui, dans les autres arts, ne pouvaient s'exprimer que partiellement: «et à cet égard — dira Hegel —, la poésie apparaît comme l'art total en ceci qu'elle reproduit dans son champ le mode de représentation des autres arts, chose qui, dans la peinture la musique, n'était le cas que de manière relative»<sup>709</sup>.

<sup>708</sup> *VĀ*, 14, p. 261; *CE*, II, p. 250.

<sup>709</sup> *VĀ*, 14, p. 262; *CE*, II, p. 250. Comme on peut le voir, la poésie a, dans le système hégélien des formes artistiques, un statut tout à fait particulier. En effet, elle est, d'une part, considérée comme un art de l'intériorité, comme un art romantique, comme un art «moderne», mais, dans la mesure où elle est l'art par excellence, la poésie devrait, d'autre part, être aussi considérée comme le «modèle» de l'art classique. Mais alors qu'en est-il de la sculpture? Autrement dit, il est difficile de déterminer avec précision ce qu'il en est du statut de la poésie dans le système hégélien des arts. Elle semble posséder un statut qui contredit les grandes articulations de ce système. À cet égard, voir un article éclairant de Hans Georg Gadamer. H. G. Gadamer, «Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage der

Bien évidemment, c'est dans cette section de ses *Cours d'esthétique* consacrée à la poésie qu'il s'intéressera à la tragédie grecque. C'est bien dans cette partie sur l'art poétique, sur les différentes formes poétiques — épiques, lyriques et dramatiques — que Hegel s'attachera à rendre compte de l'art tragique. Cela dit, il va de soi que son propos sur la poésie tragique s'appuiera sur les différentes thèses portant sur l'Idée ou sur l'idéal du beau qui ont été exposées dans la première partie de l'ouvrage, mais il reposera également sur les résultats de son analyse de la forme classique de l'expression artistique, de cet idéal de l'art qui, selon lui, s'est réalisé dans le monde grec. Certes, la tragédie — qui est, avec la comédie et le «drame», un des trois types de la poésie dramatique — fait partie des différents arts poétiques au même titre que la poésie épique et la poésie lyrique. Elle n'est pas un art de l'extériorité et de l'objectivité, comme l'architecture et la sculpture, mais bien un art de la subjectivité et de l'intériorité. En ce sens, elle appartient donc à la forme romantique de l'expression artistique. Toutefois, il n'en demeure pas moins que la tragédie apparaît et prend forme dans la Grèce ancienne, dans ce monde dont l'art fut déterminé par l'idéal de la forme classique et qui trouva le lieu privilégié de son expression artistique dans la sculpture. Par conséquent, c'est bien en regard de l'ensemble de ces déterminations que la tragédie, que la poésie dramatique-tragique se développera.

Ainsi, dans le monde hellénique, on l'a vu, l'Idée fut conçue comme beauté. Chez les Grecs, le divin, l'essence ou l'universel étaient compris comme étant l'interpénétration parfaite, l'harmonie ou l'adéquation de l'esprit et de la matière, de l'universalité et de la particularité, de l'intelligible et du sensible, de la forme et du contenu, de l'intérieur et de l'extérieur et du tout et des parties. C'est cette conception qui déterminait la compréhension que les hellènes avaient d'eux-mêmes et de leur monde et c'est cette même conception de l'Idée comprise comme beauté qui présidait à l'organisation des différentes institutions constitutives de la cité, de la *polis* grecque. Pour Hegel, les Grecs concevaient leur *polis* comme étant une belle totalité éthique —

---

Vergangenheitscharakter der Kunst», in *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, herausgegeben von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, *Hegel-Studien*, Beiheft, 27, Bonn, Bouvier, 1986, pp. 213-223.

*eine schöne Sittlichkeit* — parce que le principe qui régissait l'organisation de leur vie en commun, de leur vie politique était celui qui correspondait à la beauté. Bien entendu, c'était aussi sur cette conception que reposait la compréhension que les Grecs avaient de l'art, de l'activité artistique et qui, comme on l'a mentionné, était le lieu privilégié où l'esprit hellénique se représentait et exprimait son essence, son principe divin. Et enfin, c'est parce que les Grecs concevaient ainsi leur essence spirituelle que la sculpture était l'art par excellence, qu'elle était le modèle, la norme à partir de laquelle se définissaient les autres pratiques artistiques, l'architecture, la musique et les différentes formes d'expression poétique.

La sculpture était l'art par excellence car elle était cette pratique artistique qui exprimait la beauté elle-même, c'est-à-dire qu'elle réalisait l'adéquation parfaite entre l'esprit et la matière, entre l'extérieur et l'intérieur, entre l'universel et le particulier, entre le divin et l'humain, et entre la forme et le contenu. Dans leurs sculptures, les Grecs se représentaient leur panthéon, leurs différentes divinités sous la forme d'êtres humains possédant des formes et des proportions parfaites. Plus précisément, l'art sculptural était chez les Grecs cette activité par laquelle un artiste faisait apparaître, dans la matérialité sensible et phénoménale, des formes humaines idéalisées et spiritualisées — de belles individualités — qui étaient la représentation de leurs différentes figures divines. Mais, par définition, ces belles figures, ces belles individualités sculpturales étaient immobiles et figées; elles étaient nécessairement fixées dans la matérialité sculpturale et elles étaient forcément muettes et silencieuses. Autrement dit, les œuvres sculpturales des Grecs représentaient des figures divines inanimées auxquelles il manquait les dimensions de l'intériorité et de la subjectivité. Ceci voulait donc dire également que ces figures divines camouflaient dans leur beauté immobile les conflits et les luttes que se livraient les dieux «réels» dans la mythologie. En somme, dans leurs sculptures, les Hellènes se représentaient leurs divinités sous la forme de figures pour ainsi dire purement idéelles qui ne ressentaient ni joies ni douleurs, qui ne manifestaient ni faiblesses ni limites, qui n'agissaient ni interagissaient et qui, par conséquent, ne commettaient jamais d'erreur et n'avaient jamais de différend avec leurs semblables.

Or, pour Hegel, ce sont précisément ces éléments, ces aspects cachés dans l'immobilité de la beauté sculpturale que révélera la poésie dramatique de type tragique. Dans la tragédie, en effet, les belles individualités divines, les différentes figures ou puissances substantielles s'incarneront dans des individualités vivantes, dans des individus qui possèdent tous les attributs qui caractérisent les êtres humains réels et effectifs. Ces individus seront donc mis en mouvement, ils bougeront et se déplaceront. Ils seront également dotés d'une conscience, d'une vie intérieure et ils parleront une langue qu'ils partageront avec leurs semblables et par laquelle ils exprimeront ce qu'ils pensent, ce qu'ils éprouvent et ce qu'ils ressentent. De plus, ces individus seront membres d'une famille et ils appartiendront à une communauté, à un peuple ou à une nation qui possédera ses propres us et coutumes, sa propre histoire et ses propres institutions étatiques, juridiques, religieuses, économiques, artistiques et autres. C'est cette double appartenance qui, en bonne partie, déterminera qui ils sont et qui constituera le monde dans lequel ils vivront, évolueront et mourront. Aussi est-ce dans ce monde qu'ils agiront, qu'ils se fixeront certains buts, certaines fins qu'ils jugeront correspondre à leur caractère, à leur pathos ou à leur essence et qu'ils s'emploieront à réaliser. Ce faisant, ils seront nécessairement conduits à entretenir des rapports avec leurs semblables, leurs compatriotes; ils seront forcément amenés à se confronter à eux, à faire valoir leurs points de vue, à promouvoir leurs intérêts et à défendre ce qu'ils estimeront être la vérité et la justice. Et ce sont ces situations qui, inévitablement, les entraîneront dans des luttes, des conflits qui se révéleront tout simplement insolubles et qui, la plupart du temps, leur seront fatales.

Tels sont les individus qui, pour Hegel, seront mis en scène dans les tragédies grecques. Mais alors, ils ne seront plus ces belles individualités, ces belles figures sculpturales qui, dans leur immobilité et leur fixité, représentaient et exprimaient l'équilibre parfait entre l'objectivité et la subjectivité, entre l'extériorité et l'intériorité, entre l'idéalité et la phénoménalité, et entre l'universalité et la singularité. Les héros tragiques seront plutôt ces figures individuelles qui viendront montrer les luttes et les conflits du monde grec. Par leur mouvement, leurs actions, leurs interactions et leurs délibérations, les figures tragiques révéleront aux Hellènes la vérité sur leur monde: elles

leur exposeront la conflictualité qui est constitutive du monde dans lequel ils vivent, mais dont ils n'avaient pu prendre conscience, puisqu'elle était camouflée dans la beauté sculpturale. Par le fait même, toutefois, ceci signifie que la tragédie, que les œuvres des poètes tragiques amèneront les Grecs à s'interroger sur la conception qu'ils se faisaient, jusqu'à ce moment, de leur essence; elles les inciteront à remettre en question le principe divin qui, jusqu'alors, était au fondement de la compréhension qu'ils avaient d'eux-mêmes et de leur monde. Pour Hegel, c'est ce questionnement, cette remise en question qui sera entreprise sur la scène du théâtre tragique et entraînera l'éclatement, la dissolution de la belle totalité hellénique. Mais, par conséquent, ceci signifie également que la tragédie est cette forme d'art qui marquera le début de la dissolution, de la fin ou de la mort du bel art. Elle est cette pratique artistique qui marquera le moment où l'art va entreprendre son déclin. Autrement dit, à partir de la tragédie grecque l'art cessera peu à peu d'être le lieu privilégié où l'esprit exprimera son essence, son principe divin ou sa vérité. Tel est, en résumé, le point de vue, la perspective «générale» — philosophique — à partir de laquelle Hegel développera son interprétation de la tragédie grecque dans ses *Vorlesungen über die Ästhetik* et que nous examinerons dans la prochaine section de ce quatrième et dernier chapitre de notre étude.

Par ailleurs, cette interprétation — dont il est juste de dire qu'elle est la dernière théorie hégélienne de la tragédie, sa théorie définitive — s'articulera autour de trois thèses principales. En effet, dans le cours de son propos, Hegel soutiendra que la tragédie est la représentation du conflit entre deux puissances éthiques, deux puissances substantielles qui sont toutes deux justifiées en droit. De plus, il soutiendra également que le conflit tragique par excellence, celui qui définit la tragédie, est l'opposition entre la famille et l'État. Certes, le conflit tragique, dira-il, peut prendre plusieurs formes, mais il n'en demeure pas moins, selon lui, que celui qui est le plus significatif, celui qui est le plus représentatif de la tragédie est celui qui déploie la collision, la lutte entre les puissances de l'État et de la famille, entre ces deux puissances qui, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, étaient décrites comme étant celles de la loi de l'universalité et de la loi de la singularité, celles de la loi de la cité et de la loi divine, celles de la loi du jour et de la loi souterraine et celles de la loi de l'homme et de la loi

de la femme. Et enfin, il affirmera que l'issue de la tragédie, que l'issue du conflit tragique est nécessairement celle de la réconciliation. L'intrigue de la tragédie grecque, maintiendra-t-il, tend nécessairement vers la réconciliation des puissances substantielles et, ce faisant, elle est cette réconciliation qui vient restaurer ce qu'il désignera comme étant l'éternelle justice.

Or, ces trois thèses seront vivement contestées. En effet, pour nombre d'interprètes, la thèse selon laquelle la tragédie est la représentation d'un litige entre deux puissances éthiques également justifiées en droit est plutôt réductrice et elle ne rend pas compte des différentes formes de conflit qui ont été imaginées par les poètes tragiques. À leurs yeux, il n'est pas juste de dire que toutes les tragédies sont la représentation d'un tel conflit. Aussi feront-ils valoir que plusieurs œuvres tragiques présentent des situations conflictuelles dans lesquelles il est évident qu'une des deux parties est plus justifiée et plus légitime que l'autre. D'autres part, plusieurs estimeront que la thèse hégélienne selon laquelle le conflit tragique se ramène essentiellement à l'opposition entre la famille et l'État est, elle aussi, réductrice et qu'elle n'est pas en mesure de rendre de la diversité des conflits qui ont été présentés sur la scène du théâtre tragique grec. Et enfin, aux yeux de certains, la thèse selon laquelle la tragédie est la représentation de la réconciliation des puissances substantielles apparaîtra comme étant liée à un projet philosophique qui, tout compte fait, n'a que très peu à voir avec le contenu véritable de ce genre littéraire, de ce type de poésie qu'est la tragédie grecque. En somme, nombres d'interprètes jugeront que la théorie hégélienne de la tragédie, que cette théorie «dialectique» et «spéculative» de la tragédie grecque n'est rien d'autre qu'un lit de Procuste conceptuel et philosophique.

Bien sûr, ces thèses seront contestées par des hellénistes, par des théoriciens de la littérature et par des penseurs s'intéressant aux arts et aux différentes formes d'expressions artistiques. Mais, elles le seront également par des philosophes qui inscriront leur critique de cette théorie de la tragédie dans le cadre plus général d'une contestation et d'une remise en question du système philosophique hégélien dans son ensemble. En effet, dès les lendemains de la mort de Hegel, plusieurs philosophes

s'interrogeront sur l'héritage et sur la postérité du système de l'idéalisme absolu et spéculatif. Pour quelques-uns, cette philosophie contenait un certain nombre d'insuffisances, elle révélait un certain nombre de difficultés qui devaient être corrigées et surmontées. Aussi estimèrent-ils qu'il était nécessaire d'apporter des modifications, des transformations à cette philosophie si elle voulait véritablement être le système dont le monde moderne avait besoin et à partir duquel il lui deviendrait possible de penser une solution à la crise qui l'affectait depuis un certain temps déjà. Pour d'autres, en contrepartie, les insuffisances et les difficultés de la philosophie hégélienne étaient plutôt liées à sa systématisme même, à sa conceptualité dialectique, à sa logique spéculative. Conséquemment, c'était cette conceptualité qui devait être contestée, c'était cette logique spéculative qui devait être combattue, et ce, au nom d'une philosophie anti-systématique, anti-dialectique, anti-hégélienne.

Ainsi, dans les années qui suivirent la mort de Hegel, des penseurs comme Kierkegaard, Schopenhauer et, ensuite, Nietzsche, Heidegger, et d'autres vont entreprendre de définir les termes de cette philosophie anti-systématique. Pour ces auteurs, cette nouvelle philosophie devait être celle qui serait en mesure de faire droit à la particularité et à la singularité; elle devait être cette philosophie qui pourrait rendre justice à cette particularité et à cette singularité qui, à leurs yeux, a été «subsumée», absorbée, perdue et dans le système hégélien, dans ce qu'ils estimeront être la métaphysique hégélienne de la réconciliation. Car pour ces penseurs, le système de l'idéalisme absolu n'est pas cette philosophie qui aurait résolu et surmonté les difficultés et les apories de la métaphysique que Kant avait mis à jour dans sa *Critique de la raison pure*. Selon eux, le système de Hegel est plutôt l'aboutissement de cette métaphysique; il n'est rien d'autre que l'accomplissement, que l'achèvement de cette métaphysique qui a été inaugurée par Platon et Aristote et qui, au cours des siècles, s'est développée à partir d'une conception de la vérité fondée sur le primat de l'universel sur le particulier, de l'infini sur le fini, de l'éternel sur le temporel et de l'immuable sur le devenir.

Et pour chacun de ces penseurs, faire droit à cette particularité qui a été perdue dans le système de l'idéalisme spéculatif signifiera retrouver la vérité qui s'est exprimée



dans l'art, dans la poésie, dans cette sphère de l'activité humaine qui, dans le monde moderne a été expulsée du domaine de la vérité, tant théorique que pratique. Bien entendu, c'est précisément dans ce contexte qu'ils jugeront devoir reprendre à nouveaux frais ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie. Certes, ils estimeront que Hegel avait eu raison d'entreprendre cette interrogation. Toutefois, ils considéreront qu'en s'engageant sur la voie de la philosophie systématique, ce dernier n'a pu être en mesure de retrouver cette vérité et d'engendrer les termes d'une nouvelle philosophie, d'une nouvelle conceptualité qui aurait été véritablement celle dont le monde moderne aurait besoin afin de surmonter les apories de la métaphysique. Par conséquent, ils estimeront devoir reformuler et «réinventer» ce questionnement. Aussi s'emploieront-ils à développer une autre théorie de la Grèce et de la tragédie. Contre Hegel, ils s'attacheront à définir les termes d'une conception de la Grèce qui ne sera plus celle de l'harmonie et de la beauté — de la belle totalité unifiée —, mais elle sera plutôt celle d'un monde qui est constitué de forces antagonistes qui sont tragiquement divisées et opposées. De plus, ils s'emploieront également à développer une théorie de la tragédie qui ne sera plus celle de la réconciliation des oppositions, mais bien celle de la conflictualité en tant que telle, celle de l'insoluble conflictualité des termes opposés. Et enfin, ils tenteront de penser autrement l'essence du conflit tragique. Car à leurs yeux, le combat qui a été représenté sur la scène du théâtre tragique est l'expression d'un conflit qui est beaucoup fondamental, beaucoup plus originaire que celui de l'État et de la famille.

Tels sont, en bref, les principaux thèmes et les principaux motifs qui présideront à la reprise et à la poursuite de ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie après Hegel. Ce sont ces thèmes que nous examinerons dans la dernière section de cette étude. Pour ce faire, toutefois, nous concentrerons notre propos sur les théories de Nietzsche et Heidegger, car elles sont, bien sûr, les deux théories les plus substantielles, les deux théories qui, après Hegel et contre Hegel, pousseront le plus loin cette interrogation sur l'art tragique grec.

#### 4.2 La poésie dramatique: la tragédie, la réconciliation et la dissolution du bel art

Ainsi, Hegel n'entreprendra ses analyses de la poésie dramatique et de la tragédie qu'à la toute fin de ses *Vorlesungen über die Ästhetik*. Ce n'est, en effet, que dans la troisième et dernière partie du chapitre consacré à la poésie qu'il s'intéressera plus spécifiquement à la tragédie et aux autres formes de poésie dramatique. Plus exactement, ce n'est qu'après avoir examiné la poésie épique et la poésie lyrique qu'il s'attachera à rendre compte de la poésie dramatique, car le drame, l'expression dramatique, soutient-il, est l'unité de ces deux formes poétiques. Selon lui, la poésie dramatique apparaîtra nécessairement après la poésie épique et la poésie lyrique puisqu'elle se formera et elle se développera en quelque sorte comme une synthèse ou comme une unification de ces deux volets, de ces deux aspects de l'expression poétique: «la poésie dramatique — indique-t-il, dès le début de son propos — réunit en elle l'objectivité de l'épopée et le principe subjectif du lyrisme»<sup>710</sup>. Autrement dit, donc, le drame est cette forme de représentation et d'expression poétique qui se développera à partir de certains éléments qui appartiennent en propre à la poésie épique, tandis qu'elle en contiendra d'autres qui sont plutôt de type lyrique. Et c'est pourquoi la poésie dramatique, affirme-t-il, doit être considérée «comme le stade suprême de la poésie et de l'art en général»<sup>711</sup>.

Tout comme l'épopée, le drame se déroule sur ce que Hegel appelle le terrain de l'objectivité, c'est-à-dire qu'il se déploie au sein d'un monde humain qui est constitué de multiples aspects, de diverses facettes. Comme nous l'avons souligné plus haut, ce monde est formé d'une multiplicité d'individus qui sont unis au sein d'une nation ou d'un peuple et qui habitent un territoire géographique délimité. Ce peuple, avons-nous également mentionné, a une histoire qui lui appartient en propre et il est doté d'un ensemble d'institutions qui structurent et qui déterminent la vie de ses membres. Bien évidemment, la poésie dramatique — tout comme l'épopée — ne se propose pas

<sup>710</sup> *V.A.*, 15, p. 474; *CE*, III, p. 448.

<sup>711</sup> *V.A.*, 15, p. 474; *CE*, III, p. 448.

uniquement de dépeindre les divers aspects qui composent ce monde, mais elle s'attache aussi et surtout à montrer la vie des hommes; elle vise essentiellement à présenter la vie des individus dans leurs actions et leurs interactions avec leurs semblables. À l'instar de l'épopée, le drame est cette forme d'expression poétique qui consiste à représenter des hommes en train d'agir et d'interagir. Pour ce faire, le poète dramatique — et épique — imagine des personnages, des caractères qui appartiennent à une famille donnée et qui occupent un rôle ou une fonction bien définie au sein du monde dans lequel ils évoluent. Aussi les place-t-il dans différentes situations et il montre leurs actions et leurs interactions. Ce faisant, il fait apparaître les raisons, les motifs qui président à leur agir et, bien sûr, il met en lumière les oppositions auxquelles ils sont confrontés, les conflits et les luttes qui, nécessairement et inévitablement, éclateront dans le cours de leurs actions.

Mais, à cette représentation de l'action et de l'interaction humaines, la poésie dramatique ajoutera une dimension qui était pour ainsi dire absente dans la poésie épique et qui appartiendra plutôt à la poésie lyrique. Cette dimension, on le sait, est celle de la subjectivité et de l'intériorité. De fait, dans l'épopée, il est certes question des motifs et des raisons qui incitent les hommes à agir de telle ou de telle façon; il est également question de leurs émotions, de leurs joies, de leurs souffrances et de toute la gamme des sentiments qu'ils éprouvent face à ce qui leur arrive. Toutefois, il n'en demeure pas moins que les décisions que prennent les personnages épiques leurs sont en quelque sorte imposées et dictées de l'extérieur par une instance divine supérieure. Dans l'épopée, les hommes agissent en fonction d'un plan divin préétabli qui gouverne le monde. Ils participent à la réalisation, à l'accomplissement d'un dessein supérieur prédéterminé qui constitue leur destin, leur fatum et qui leur est tout aussi impénétrable qu'il est inéluctable. Aussi est-ce pour cette raison que les oppositions, que les conflits auxquels font face les héros épiques ne sont que des obstacles sur le parcours qu'ils doivent emprunter et qui doit les mener à la réalisation de ce plan divin prédéterminé. Dans l'épopée, les oppositions, les conflits, les luttes et les combats dans lesquels sont entraînés les héros ne sont rien d'autres que des obstacles qu'ils doivent surmonter afin d'accomplir leur destin. En revanche, les différents types de poésies dramatiques

porteront une attention toute particulière aux motivations qu'évoquent les hommes pour agir de telle façon et non pas d'une autre. La poésie dramatique s'intéressera à leur conscience, à leurs intentions, à leur volonté, à leurs délibérations intérieures et à leurs réflexions. Dans le drame, les personnages sont certes confrontés et soumis à leur destin, mais ils sont en même temps des êtres qui prennent leurs propres décisions et qui déterminent eux-mêmes les fins, les buts qu'ils se proposent de réaliser. De plus, les héros dramatiques savent que les oppositions et les conflits auxquels ils font face ne sont pas que des obstacles qui jalonnent le parcours qui les conduit à leur destin, mais qu'ils sont plutôt les conséquences nécessaires et inévitables de leurs décisions, de leur volonté et de leurs actions. Pour Hegel, ce sont ces éléments relatifs à la subjectivité, à la vie intérieure des individus et à leur autonomie que la poésie dramatique empruntera à la poésie lyrique et qui la distinguera de la poésie épique: c'est, dit-il, «cette référence permanente de la réalité globale à l'intériorité se déterminant à partir de soi [...] qui est le principe proprement lyrique au sein de la poésie dramatique»<sup>712</sup>.

Par ailleurs, il va de soi que l'intégration de ce principe appartenant à la poésie lyrique entraînera un certain nombre de transformations qui contribueront à déterminer et à définir la spécificité du drame, la spécificité de l'action proprement dramatique par rapport à celle que déploie la représentation épique. En effet, l'épopée est un long poème qui relate et qui célèbre les prouesses de figures héroïques populaires. Elle chante les éloges d'hommes exceptionnels et hors du commun qui, en raison de leurs exploits, de leurs conquêtes et de leurs victoires, ont été élevés au rang de héros nationaux par leurs compatriotes. Pour ce faire, le récit épique décrit les différents aspects du monde au sein duquel ils évoluent. Il montre l'ensemble des facettes — politiques, domestiques, religieuses, économiques et autres — qui déterminent leur vie et celle de la nation à laquelle ils appartiennent: «ce qui constitue le contenu et la forme de l'épique proprement dit — affirme Hegel —, c'est toute la vision du monde et toute l'objectivité de l'esprit d'un peuple»<sup>713</sup>. D'autre part, le poète épique imagine un contexte, une situation générale qui constituera le cadre dans lequel se déroulera l'action

<sup>712</sup> *VÄ*, 15, p. 478; *CE*, III, p. 452.

<sup>713</sup> *VÄ*, 15, p. 330; *CE*, III, p. 309.

de l'épopée. Bien évidemment, cette situation sera tout à fait exceptionnelle et elle revêtira une importance toute particulière tant pour les héros que pour leurs compatriotes. Pour Hegel, il y a certes diverses situations qui peuvent avoir une telle importance pour un peuple, mais la situation la plus appropriée pour l'action épique est celle de la guerre entre nations étrangères: «de la manière la plus générale — indique-t-il — la situation la plus adéquate à l'épopée est le conflit de l'état de la guerre [car] dans la guerre, c'est précisément la nation tout entière qui est mise en mouvement»<sup>714</sup>. C'est donc dans un tel contexte que les héros épiques évolueront, qu'ils combattront et qu'ils sauront faire preuve du courage, de la bravoure et de la hardiesse qui leur permettront de triompher et de vaincre le peuple ennemi de leur nation. Cela dit, le poème épique décrira certes le déroulement complet de ce conflit guerrier; il s'attachera à rendre compte de son évolution complète jusqu'à sa résolution finale, mais, il ne présentera pas toutes les batailles qui auront lieu au cours de cette guerre. Le récit épique s'attardera plutôt sur certains événements et sur certaines actions qui mettront en lumière les qualités exceptionnelles dont auront su faire preuve les héros dans leurs luttes contre leurs ennemis. En d'autres mots, donc, l'épopée, le long poème épique se construira autour d'un certain nombre d'épisodes au cours desquels les héros s'illustreront et qui se révéleront avoir une importance décisive pour l'issue nécessairement victorieuse de ce conflit guerrier. Et cette victoire, bien sûr, sera considérée comme n'étant rien d'autre que la réalisation d'un plan divin fondamentalement juste et légitime.

Or, le poème dramatique ne se développera pas en ces termes et il ne poursuivra pas les mêmes fins, les mêmes objectifs. Tout d'abord, le monde dans lequel se déroule le drame possède certes les mêmes aspects, les mêmes éléments que celui de l'épopée. Toute comme ce dernier, le monde sur l'arrière-fond duquel se déploie l'action dramatique est un monde complexe qui est doté d'un ensemble d'institutions qui régissent la vie de ses habitants. Toutefois, étant donné que la poésie dramatique, comme nous l'avons dit, s'intéresse plus particulièrement à la conscience, aux motivations, aux intentions et aux délibérations intérieures qui déterminent la volonté et l'agir des caractères, il en résulte que le poète dramatique n'a pas besoin de décrire en

---

<sup>714</sup> *VÄ*, 15, p. 349; *CE*, III, p. 327.

détail les différentes facettes de ce monde, les divers aspects de la nation à laquelle appartiennent les héros. Dans le drame, ce monde est en quelque sorte présumé; il constitue, on vient de le dire, l'arrière-plan à partir duquel se développe l'action dramatique. Ce qui veut donc dire que, dans la poésie dramatique, le monde qui est véritablement présent, le terrain ou le sol sur lequel se déroule l'action apparaît comme étant beaucoup moins étendu, beaucoup plus restreint que celui de l'action épique: il se limite presque exclusivement aux seuls aspects de ce monde qui ont une signification immédiate et directe pour l'action. D'ailleurs, la situation générale que privilégie la poésie dramatique pour déployer son action n'est aucunement celle d'une guerre opposant deux peuples étrangers. Certes, il est tout à fait possible qu'il y ait un conflit guerrier qui se déroule en arrière-fond du drame, mais ce que vise à montrer et à présenter la poésie proprement dramatique, ce qui constitue son objet spécifique, c'est d'abord et avant tout un conflit qui éclate au sein d'un même monde, d'une même nation. Dans le drame, ce n'est pas l'affrontement entre deux peuples qui est à l'avant-plan, mais plutôt le conflit, la collision des puissances substantielles et divines constitutives de l'esprit d'un même peuple ou d'une même communauté nationale: le drame montre la collision entre deux puissances substantielles — incarnées par deux individus appartenant au même peuple — qui, au cours de l'action, vont se révéler éminemment conflictuelles et contradictoires.

Aussi est-ce pour cette raison, soutient Hegel, que la trame de l'action dramatique a beaucoup moins d'ampleur que celle de l'épopée. En effet, le drame ne se développe pas autour d'un certain nombre d'épisodes qui jalonnent une longue campagne guerrière contre une nation étrangère, mais il s'articule plutôt autour d'une action principale se déroulant au sein d'une même communauté nationale. De plus, la poésie dramatique expose certes l'ensemble des événements qui entourent l'agir du héros; elle montre, elle aussi, l'action proprement dite, de même que les circonstances qui la préparent ainsi que les conséquences qui en découlent, mais elle s'intéresse plus spécifiquement au héros lui-même, à ses intentions, à ses délibérations et à la façon dont il détermine les fins qu'il entend réaliser. Dans le drame, affirme-t-il, «ce sont davantage les motivations et les finalités intérieures que le vaste contexte du monde et

l'état réel dans lequel se trouvent les individus»<sup>715</sup>. Ensuite, comparativement à l'action épique qui est ralentie par la série des obstacles que le héros doit surmonter avant d'arriver à son but final, l'action dramatique, quant à elle, se déploie plus directement et elle progresse plus rapidement jusqu'à son dénouement. Pour Hegel, ceci explique pourquoi le drame présente une unité qui est beaucoup plus resserrée, beaucoup plus ramassée que celle de l'épopée. Face à cette dernière, la poésie dramatique, dit-il, «se résume et se rassemble en elle-même de façon plus rigoureuse»<sup>716</sup>; elle nécessite, précise-t-il, «une clôture plus ferme de l'œuvre toute entière»<sup>717</sup>. D'ailleurs, c'est justement cette nécessité qui a trouvé son expression dans l'ensemble des préceptes, des prescriptions qui, depuis la *Poétique* d'Aristote, ont été maintes fois énoncées à propos de l'unité du temps, de l'unité de l'action dramatique proprement dite et, plus récemment, de l'unité du lieu dans lequel se déroule cette action<sup>718</sup>.

Et enfin, tout ceci, selon Hegel, explique également pourquoi l'œuvre dramatique peut et doit être représentée devant des spectateurs qui sont présents en chair et en os. Bien sûr, la poésie dramatique peut aussi faire l'objet d'une lecture personnelle ou encore d'une récitation publique. Toutefois, le drame, indique-t-il, «n'est pas écrit seulement, comme l'épopée, pour la représentation intérieure, mais pour être vue directement»<sup>719</sup>. Tant dans sa forme que dans son contenu, soutient-il, l'œuvre dramatique est conçue et imaginée pour être portée à la scène et être représentée devant un public. Elle n'est pas seulement l'expression de la voix et de la parole des hommes, mais elle est aussi et en même temps la représentation de leurs actions, de leur agir, et cette représentation est conçue pour être montrée sur la scène d'un lieu public — d'un théâtre — dans lequel est réunie une foule de spectateurs. Par définition, le drame est

<sup>715</sup> *VÄ*, 15, p. 374; *CE*, III, p. 351.

<sup>716</sup> *VÄ*, 15, p. 482; *CE*, III, p. 455.

<sup>717</sup> *VÄ*, 15, p. 482; *CE*, III, p. 456.

<sup>718</sup> Comme on le sait, ce précepte concernant l'unité de lieu ne provient pas de la *Poétique* d'Aristote, mais il a été plutôt énoncé par Boileau dans son *Art poétique*. Ce dernier estimait toutefois que l'unité de lieu découlait nécessairement de l'analyse aristotélicienne de l'unité de temps et de l'unité de l'action. Or, ceci est faux, soutient Hegel. D'ailleurs, nombre de tragédies grecques, remarque-t-il, contredisent cette prescription sur l'unité du lieu. Mais, cela dit, il n'en demeure pas moins, affirme Hegel qu'elle contient une certaine vérité dans la mesure où l'action dramatique ne saurait tolérer un changement constant de lieux, un va-et-vient incessant d'un lieu à l'autre.

<sup>719</sup> *VÄ*, 15, p. 483; *CE*, III, p. 457.

cette œuvre d'art qui met en scène des hommes, des individus qui, placés dans une situation donnée, parlent, expriment leurs émotions, leurs pensées et leurs idées, délibèrent, dialoguent, prennent des décisions, agissent en fonction des fins qu'ils ont décidées de réaliser et qui, ce faisant, entrent en conflit avec leurs semblables. Par conséquent, soutient-t-il, la poésie dramatique «requiert donc, pour que l'œuvre d'art ait un caractère véritablement vivant, une représentation scénique complète de celle-ci»<sup>720</sup>. Tels sont, en bref, certains des principaux éléments, certains des principaux traits qui, aux yeux de Hegel, caractérisent l'action proprement dramatique et qui la distinguent de l'agir épique.

Cela étant, la question se pose maintenant de savoir ce qu'il en est plus exactement de la poésie dramatique de type tragique. Comment détermine-t-il, comment définit-il la spécificité de la poésie tragique et plus particulièrement celle de la tragédie grecque? Ainsi, reprenant plusieurs éléments de la théorie de la tragédie qu'il avait développée dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel entreprend son analyse de la poésie tragique en soulignant que cette forme d'expression poétique — tout comme l'épopée — apparaît dans un monde polythéiste, dans un monde déterminé et habité par une multiplicité de puissances divines qui forment un cercle, un panthéon des dieux. À l'instar de la poésie épique, la tragédie naît à une époque où l'esprit des Hellènes conçoit son essence comme étant constituée d'une multitude de figures divines, d'une pluralité de divinités et ces divinités sont considérées comme autant de *sittliche Mächte*, de «puissances éthiques» ou de «puissances substantielles». Dans ses *Cours d'esthétique*, Hegel désigne ce monde, cette époque de l'esprit grec comme étant celle de l'âge héroïque: «le terrain général de l'action tragique — dit-il — est fourni, dans la tragédie comme dans l'épopée, par l'état du monde que j'ai désigné antérieurement comme état du monde héroïque»<sup>721</sup>. Cet état, indique-t-il, se caractérise essentiellement en ceci qu'il est un monde qui n'est pas encore marqué par la séparation, par la scission de l'universel et du singulier, de l'objectivité et de la subjectivité. Dans ce monde, précise Hegel, «les puissances éthiques universelles ne sont fixées pour soi ni comme lois politiques, ni

<sup>720</sup> *VÄ*, 15, p. 474; *CE*, III, p. 449.

<sup>721</sup> *VÄ*, 15, p. 539; *CE*, III, p. 508.



comme commandements et devoir moraux»<sup>722</sup>, mais elles sont plutôt l'assise vivante. la substance effective et concrète qui façonne ou qui modèle les divers aspects de la vie des hommes; ces puissances, déclare-t-il, «entrent en scène avec la fraîcheur des origines sous les traits de dieux qui, soit s'opposent dans leur activité propre, soit apparaissent comme le contenu vivant de l'individualité humaine libre elle-même»<sup>723</sup>.

Ceci veut donc dire que, dans un tel monde, les hommes, les individus ne sont pas des subjectivités morales qui agissent au sein d'un cadre juridique et étatique préexistant, d'un ordre légal formel qui s'impose à eux de l'extérieur. Tout au contraire, dans ce monde que Hegel qualifie d'héroïque, les individus sont, pour ainsi dire, eux-mêmes les porteurs de l'universel et du substantiel; ils sont ce qu'il appelle des caractères éthiques et leurs actions ne sont pas l'application de règles, de lois extérieures et déjà données, mais elles sont plutôt leur propre œuvre, leur propre accomplissement éthique: «les héros grecs — dit-il — entrent en scène dans un âge pré-légal, ou bien deviennent eux-mêmes des fondateurs d'État, de sorte que le droit et l'ordre, la loi et les bonnes mœurs émanent d'eux et s'effectivent comme leur œuvre individuelle»<sup>724</sup>. Mais, alors ceci signifie également que, dans ce monde, les individus portent et assument l'entière responsabilité de leurs actions et ce, quelles qu'en soient les conséquences. En effet, dans la mesure où les individus héroïques font de leurs actes leurs propres œuvres, leurs propres réalisations éthiques, il en découle nécessairement qu'il ne peut y avoir, dans ce monde, de distinction entre les intentions subjectives qui président à une action et ses conséquences objectives: «le personnage héroïque — affirme-t-il — ne fait pas cette distinction, mais répond, avec toute son individualité, du tout de son action»<sup>725</sup>. Dans ce monde, précise-t-il, «le sujet reste en connexion immédiate avec l'ensemble de sa volonté et de ses faits et gestes [...], et il répond aussi indistinctement de toutes les conséquences, quelles qu'elles soient, qui découlent de ces actes»<sup>726</sup>. Pour Hegel, c'est un tel monde qui monte sur la scène et qui est l'objet de la représentation tragique. Aussi est-ce la raison pour laquelle, soutient-t-il:

<sup>722</sup> *VĀ*, 15, p. 539; *CE*, III, p. 508.

<sup>723</sup> *VĀ*, 15, p. 539; *CE*, III, p. 508.

<sup>724</sup> *VĀ*, 13, p. 244; *CE*, I, pp. 248-249.

<sup>725</sup> *VĀ*, 13, p. 246; *CE*, I, p. 251.

<sup>726</sup> *VĀ*, 13, p. 246; *CE*, I, p. 251.

Nous pouvons dire de manière générale que le thème véritable de la tragédie originelle est le divin; non pas toutefois le divin tel qu'il constitue le contenu de la conscience religieuse en tant que telle, mais tel qu'il intervient dans le monde, dans l'agir individuel, sans cependant perdre dans cette effectivité son caractère substantiel, ni se voir renverser en son contraire. Sous cette forme, la substance spirituelle du vouloir et de l'accomplir est l'élément éthique (*das Sittliche*). L'élément éthique, en effet, si nous l'appréhendons dans sa pure densité et sa pureté immédiate, et non dans la perspective de la réflexion subjective comme moralité formelle, est le divin dans sa réalité profane, le substantiel, dont les côtés à la fois particuliers et essentiels fournissent le contenu moteur de l'action véritablement humaine et explicitent et rendent effective dans l'action elle-même cette essence qui est la leur». <sup>727</sup>

Mais si c'est bien ce contenu divin qui entre en scène, si c'est bien cet élément éthique qui, comme le dit Hegel, fournit le terrain ou la base substantielle sur laquelle se déploie l'action tragique, alors il en résulte que les tragédies, que les œuvres tragiques grecques vont nécessairement se développer autour de deux aspects, de deux pôles principaux. Ces deux aspects sont, bien entendu, d'un côté, cette base substantielle et divine, cet élément éthique universel en tant que tel et, de l'autre côté, l'agir des individus, des personnages tragiques proprement dits. En ce qui a trait tout d'abord à cet élément éthique, il est formé par la sphère des puissances substantielles qui sont constitutives du monde grec. Ces diverses puissances, affirme-t-il, sont, d'une part, «l'amour familial des époux, des parents, des enfants, des frères et sœurs» <sup>728</sup>; aussi sont-elles, d'autre part, «la vie politique, le patriotisme des citoyens, la volonté des instances dominantes» <sup>729</sup> et enfin, bien sûr, appartient également à ces puissances ce qui relève de «l'existence religieuse, non comme piété se résignant aux actions, ni comme sentence divine présente dans le cœur de l'homme sur le bien et sur le mal dans l'action, mais au contraire comme intervention et défense active d'intérêts et de rapports réels» <sup>730</sup>. Telles sont les diverses puissances qui forment cette base substantielle, cette substance éthique

<sup>727</sup> *VÄ*, 15, p. 522; *CE*, III, pp. 492-493.

<sup>728</sup> *VÄ*, 15, p. 521; *CE*, III, p. 491.

<sup>729</sup> *VÄ*, 15, p. 521; *CE*, III, p. 492.

<sup>730</sup> *VÄ*, 15, p. 522; *CE*, III, p. 492.

qui, précise-t-il, est «l'unité concrète [...] ou la totalité des rapports»<sup>731</sup> sur le fond duquel se déroule l'action tragique.

Pour Hegel, on le sait, c'est le chœur qui, dans les tragédies grecques, représente et exprime cette unité des diverses puissances éthiques. Reprenant l'essentiel du propos qu'il avait développé à ce sujet dans la *Phénoménologie de l'esprit*, il soutient de nouveau que le chœur est le représentant du peuple, l'expression de l'essence ou de la substance éthique populaire. Le chœur tragique, affirme-t-il, maintenant dans les *Cours d'esthétique*, est «la substance effective de la vie et de l'agir héroïques éthiques»<sup>732</sup>. Face aux personnages agissants, il apparaît comme la conscience supérieure, comme la conscience de la sagesse populaire et son rôle consiste essentiellement à prendre acte des circonstances, à réfléchir, à élucider les différents aspects de la situation conflictuelle et à rappeler à tous que l'agir, que les actions des protagonistes ne prennent leur sens que dans cette totalité éthique et populaire à laquelle ils appartiennent. Aussi est-ce la raison pour laquelle il n'intervient pas directement et concrètement dans l'action: le chœur, dit-il, «n'exerce aucun droit à l'égard des héros en lutte, mais se contente d'énoncer son jugement de manière théorique, met en garde, compatit ou invoque le droit divin et les puissances intérieures que l'imagination se représente comme le cercle des dieux»<sup>733</sup>. En fait, le chœur tragique, précise Hegel, ne peut agir ni intervenir de quelque façon que ce soit car, étant donné qu'il est le représentant d'un peuple héroïque, d'une totalité populaire vivant dans un âge pré-légal, il ne dispose d'aucune loi juridique précise ni de dogmes religieux bien définis qui lui permettraient de trancher le litige en faveur de l'une ou de l'autre partie. Néanmoins, le chœur peut évoquer, face aux terribles collisions provoquées par les actions des individus, la belle totalité éthique, il peut rappeler l'harmonie tranquille et stable des diverses puissances substantielles et divines constitutives de la cité hellénique: «le chœur — indique-t-il — donne précisément la conscience de ce que cet asile sûr existe»<sup>734</sup>. Et de ce point de vue, la voix et l'expression du chœur tragique, soutient Hegel se rapprochent davantage de la poésie

<sup>731</sup> *VA*, 15, p. 523; *CE*, III, p. 493.

<sup>732</sup> *VA*, 15, p. 541; *CE*, III, p. 510.

<sup>733</sup> *VA*, 15, p. 541; *CE*, III, p. 510.

<sup>734</sup> *VA*, 15, p. 541; *CE*, III, p. 510.

lyrique. Étant donné qu'il n'a pas d'événement particulier à raconter comme la poésie épique, et étant donné également qu'il ne peut intervenir directement dans l'action, mais qu'il doit plutôt se contenter d'évoquer et de rappeler la belle totalité éthique, le chœur tragique, estime-t-il, est nécessairement amené à se mouvoir dans un monde d'expression qui a des affinités avec celui qui était employé dans certaines formes de poésies dites lyriques, telles que le péan et le dithyrambe, ces poèmes qui chantaient respectivement les louanges d'Apollon et de Dionysos.

Maintenant, en ce qui concerne le deuxième pôle, le deuxième aspect de la tragédie— celui qui relève de l'agir des individus—, il s'exprimera et se réalisera, bien sûr, par l'entremise des héros agissants, de ces figures héroïques qui monteront et qui agiront sur la scène du théâtre tragique. Comme nous l'avons déjà souligné, ces héros ne sont pas des subjectivités morales ni des personnes juridiques, mais ils sont de véritables caractères éthiques. Ils sont des individus, des sujets qui incarnent complètement et entièrement ce que Hegel désigne comme étant leur pathos, c'est-à-dire la puissance substantielle et divine qui est la leur, qui les définit et à laquelle ils appartiennent. Les héros tragiques entrent en scène comme autant de représentations individuelles des puissances substantielles et «leur caractère ferme et fort, dit-il, ne fait qu'un avec leur pathos essentiel»<sup>735</sup>. Aussi est-ce cet accord indissociable entre leur être et leur pathos éthique qui, selon lui, inspire l'admiration et la vénération: «les héros tragiques de l'art dramatique — indique-t-il — sont des individus grands et affermis [...] et qui sont en quelque sorte élevés au statut d'œuvres sculpturales»<sup>736</sup>. Bien évidemment, ce n'est nul autre que leur propre pathos éthique qu'ils s'emploieront à réaliser dans leur action. En agissant, les héros tragiques tâcheront nécessairement d'accomplir le contenu de la puissance substantielle et divine qui les définit et dont il sont les porteurs. Autrement dit, dans les tragédies, les individus sont placés dans des situations, dans des circonstances où ils ne veulent, ne peuvent et ne doivent réaliser rien d'autre que leur propre pathos, que leur propre puissance éthique.

<sup>735</sup> *VÄ.* 15, p. 547; *CE.* III, p. 515.

<sup>736</sup> *VÄ.* 15, p. 522; *CE.* III, p. 492.

Et comme on le sait, ce sont précisément ces actions qui sont à l'origine des collisions, des conflits dits tragiques. En effet, dans la belle totalité éthique, on l'a vu, les différentes puissances substantielles cohabitent pacifiquement. Dans son concept ou, comme le dit Hegel, dans son «idéalité d'abord abstraite»<sup>737</sup>, la *schöne Sittlichkeit* est cette belle unité ou cette belle totalité au sein de laquelle coexistent dans une complète et parfaite harmonie les diverses puissances éthiques, les diverses figures divines. La substance éthique, affirme-t-il, «est cette œuvre de l'esprit [...] qui à l'état inactif apparaît comme une totalité de divinités bienheureuses qui jouissent d'une vie que rien ne trouble»<sup>738</sup>. Mais étant donné que la tragédie est par définition un type de représentation poétique qui exige l'action, et étant donné également que le concept de la substance éthique, de la *schöne Sittlichkeit* n'est pas seulement l'expression d'une idéalité abstraite et universelle, mais aussi d'une réalité concrète et particulière, alors il en résulte que les diverses puissances substantielles vont nécessairement s'actualiser dans la réalité phénoménale et, ce faisant, elle vont venir troubler le bel équilibre, la belle stabilité de la substance éthique. Ces puissances vont forcément se réaliser dans l'effectivité réelle et elles vont mettre un terme à l'accord harmonieux régnant dans la *schöne Sittlichkeit*. Aussi est-ce «seulement ainsi — dit-il — que les choses deviennent sérieuses avec ces dieux qui sinon ne font que rester dans leur Olympe, dans le ciel de l'imagination et de la représentation religieuse, figés dans leur pacifique unité et immobilité»<sup>739</sup>.

De plus, dans la mesure où ces dieux sont divers et multiples, dans la mesure où ces puissances divines diffèrent l'une de l'autre eu égard à leur contenu, il s'ensuit nécessairement aussi qu'en se réalisant, qu'en s'actualisant elles vont s'affronter et s'opposer: en se particularisant et en se matérialisant dans l'effectivité réelle, ces différentes puissances divines seront inévitablement amenées à se contredire et à entrer en conflit l'une avec l'autre. Autrement dit, face à la situation dans laquelle il sera placé, le héros tragique voudra agir et il entreprendra de réaliser une puissance substantielle. Il s'emploiera donc à accomplir sa propre puissance divine, son propre

<sup>737</sup> *VÄ*, 15, p. 523; *CE*, III, p. 493.

<sup>738</sup> *VÄ*, 15, p. 523; *CE*, III, p. 493.

<sup>739</sup> *VÄ*, 15, p. 523; *CE*, III, p. 493.

pathos éthique, celui qui définit son caractère, celui auquel il appartient et qu'il estime être celui qui doit être réalisé étant données les circonstances dans lesquelles il se trouve. Or, en agissant, le héros va nécessairement entrer en collision avec un autre pathos éthique; son action va forcément heurter et nier une autre puissance divine qui est, elle aussi, constitutive de la substance éthique, du monde dans lequel il habite et qui sera incarnée par un de ses semblables. Mais alors, ceci signifie que, contrairement à ce qu'il croyait, le héros n'aura pas réalisé la justice, mais il aura plutôt commis un crime, une faute. Au terme de son action, il découvrira qu'il n'a pas accompli la justice, mais qu'il a bel et bien perpétré un crime puisqu'il a lésé une autre puissance éthique, une autre puissance divine qui est tout aussi légitime que celle qu'il a entrepris de réaliser. Pour Hegel, telles sont les causes, telles sont les raisons qui sont à l'origine de la collision dite tragique. Et c'est en ces mots qu'il définit et qu'il explicite, dans ses *Cours d'esthétique*, les motifs qui président à ce conflit qui fut jadis représenté sur la scène du théâtre tragique grec:

Le tragique originel consiste en ceci que, dans ce genre de collision, les deux côtés de l'opposition, chacun pris pour soi, ont une justification, tandis que par ailleurs ils ne sont en mesure de faire valoir la vraie teneur positive de leur fin et de leur caractère que comme négation et lésion de l'autre puissance, laquelle est aussi justifiée de son côté, et donc se mettent en faute au sein même de leur souci éthique et tout aussi par l'effet même de celui-ci<sup>740</sup>.

Cela dit, dans le cours de son propos, il précisera et développera les termes de son analyse en soutenant que la conflictualité tragique peut sans doute prendre plusieurs formes, mais il reste que le conflit le plus significatif, le plus représentatif de la tragédie est sans contredit celui qui oppose l'État et la famille. Certes, il est tout à fait possible que le poète tragique imagine et développe d'autres types, d'autres formes de conflits puisque les puissances divines constitutives de la substance éthique sont diverses et multiples. Toutefois, il n'en demeure pas moins, selon lui, que le conflit tragique par excellence, celui qui constitue pour ainsi dire le modèle même de la tragédie est le conflit qui déploie la collision, la lutte entre les puissances de l'État et de la famille,

---

<sup>740</sup> *VÄ*, 15, p. 523; *CE*, III, p. 493.

entre ces deux puissances qu'il décrivait dans la *Phénoménologie de l'esprit* comme étant celles qui représentent et qui expriment respectivement la loi de l'universalité et la loi de la singularité, la loi de la cité et la loi divine, la loi du jour et la loi souterraine, la loi de l'homme et la loi de la femme. Dans l'ensemble des œuvres du répertoire tragique, «l'opposition principale — indique-t-il — est celle que Sophocle, après le premier passage d'Eschyle, a traitée de la plus belle manière: celle qui fait s'affronter l'État, la vie éthique dans son universalité spirituelle, et la famille comme souci éthique naturel»<sup>741</sup>. Pour Hegel, il en est nécessairement ainsi car ces deux puissances contiennent et recouvrent en quelque sorte la totalité, le tout de la substance éthique: «ce sont là — dit-il — les puissances les plus pures de la représentation tragique, en ce que l'accord de ces sphères et l'agir harmonieux au sein de leur effectivité constituent la réalité complète de l'existence éthique»<sup>742</sup>.

Mais quelles que soient les diverses formes de conflits qui ont été imaginées et mises en scène par Eschyle, Sophocle et les autres poètes tragiques, il n'en reste pas moins que tous ces conflits ont ceci de commun qu'ils déploient un même type d'agir, un même type d'action. De fait, dans les différentes œuvres qui composent le corpus des œuvres tragiques, les héros, comme nous venons de le mentionner, vont agir en fonction d'une loi, d'une puissance éthique; ils tâcheront d'accomplir une puissance divine qui est la leur et qu'ils jugent être celle qui, étant donnée la situation dans laquelle ils se retrouvent, doit être nécessairement réalisée. De plus, cette puissance est parfaitement légitime — et ce, tant dans sa teneur que dans sa fin — puisqu'elle est une des puissances constitutives de la substance éthique, du monde auquel ils appartiennent et dans lequel ils vivent. Ce qui veut donc dire, conséquemment, que leurs décisions sont entièrement justifiées en droit. Aussi estiment-ils que leurs actions doivent nécessairement être considérées comme n'étant rien d'autre que l'accomplissement de la *dikè*, de la justice. Cependant, tel ne sera pas le cas dans la réalité. En effet, dès lors qu'ils voudront agir et qu'ils entreprendront de réaliser la puissance ou la loi éthique qui

<sup>741</sup> *VÄ*, 15, p. 544; *CE*, III, p. 512.

<sup>742</sup> *VÄ*, 15, p. 544; *CE*, III, pp. 512-513. Dans le cours de son propos, Hegel soutiendra que c'est également un tel conflit que l'on retrouve dans l'*Iphigénie à Aulis* d'Euripide, dans l'*Électre* de Sophocle et dans l'*Agamemnon*, les *Choéphores* et les *Euménides* d'Eschyle.

est la leur, ils heurteront et ils offenseront une autre loi. Par conséquent, leur action, qui devait être l'accomplissement de la loi et de la justice, se révélera être une faute. En réalisant la loi, les héros tragiques auront, en même temps, perpétré un crime; ils auront transgressé une autre loi et ils se verront punis pour une faute qu'ils estimeront, avec raison, ne pas avoir commise.

Et pourtant, ils ne diront pas qu'ils sont innocents. Aucun d'eux ne cherchera à se disculper et à échapper au châtement qui l'attend. Au contraire, tous les héros reconnaîtront sans hésiter leur culpabilité: «à ce genre de héros — affirme Hegel — on ne saurait faire pire injure que de dire qu'il a agi innocemment. C'est l'honneur des grands caractères d'être coupables»<sup>743</sup>. En réalité, les héros tragiques, précise-t-il, «sont tout aussi bien coupables qu'innocents»<sup>744</sup>. Ils sont innocents dans la mesure où ils ont bel et bien agi en fonction de leur pathos, de la puissance qui est la leur et qui est inhérente à leur substance éthique. Et en plus, ils n'ont fait montre d'aucune hésitation à agir de la façon dont ils l'ont fait, car, on l'a dit, ils sont indissociablement liés à leur pathos: «il n'y a là — indique-t-il — ni indécision ni choix. C'est précisément cela, la force des grands caractères: le fait qu'ils ne choisissent pas, mais sont d'emblée de part en part ce qu'ils veulent et accomplissent»<sup>745</sup>. En même temps, toutefois, les héros tragiques sont bel et bien coupables, puisqu'en agissant, ils ont nié et offensé une autre puissance éthique, et ce même si leur action était pourtant la réalisation de la loi et de la justice. Néanmoins, ils ne clameront pas pour autant leur innocence, car ils sont conscients que toute action véritablement éthique est une négation: les héros tragiques savent que tout véritable agir est une mise en mouvement, une brisure et une rupture de la substance éthique. Aussi est-ce la raison pour laquelle, selon Hegel, les héros tragiques estimeront plutôt que c'est tout en leur honneur d'avoir osé réaliser, d'avoir osé commettre ce qui se révélera être une faute criminelle: «leur gloire — dit-il —, c'est d'avoir vraiment fait ce qu'ils ont fait»<sup>746</sup>.

<sup>743</sup> *VÄ*, 15, p. 545; *CE*, III, p. 514.

<sup>744</sup> *VÄ*, 15, p. 545; *CE*, III, p. 514.

<sup>745</sup> *VÄ*, 15, p. 546; *CE*, III, p. 514.

<sup>746</sup> *VÄ*, 15, p. 546; *CE*, III, p. 514.



En fait, l'action tragique — comme on l'a vu à plusieurs reprises — n'est aucunement déterminée et régie par cette distinction entre l'innocence et la culpabilité. Les héros n'ont que faire de cette distinction, car elle est étroitement liée à une autre opposition qui est celle entre le bien et le mal, et cette opposition, en elle-même abstraite et formelle, n'est pas tragique, mais elle relève plutôt de la moralité, de ce que Hegel appelait, dans sa *Phénoménologie de l'esprit*, la vision morale du monde. Dans les œuvres tragiques, dit-il — évoquant ici aussi un thème qu'il avait abondamment développé dans ce dernier ouvrage —, «le Mal abstrait n'a pas de vérité en lui-même, pas plus qu'il ne présente d'intérêt»<sup>747</sup>. Dans ces œuvres, les conflits, les collisions sont provoquées par une action qui est éthiquement légitime et non par «la volonté maligne, le crime, l'ignominie, le simple malheur [ou] l'aveuglement»<sup>748</sup>. Et c'est pourquoi dans la tragédie antique, indique-t-il, en insistant:

Nous ne trouvons pas d'affaires policières, de criminels inutiles, ou alors moralement nobles, avec leur bavardage inconsistant sur le destin, et de même la décision et l'acte n'y repose pas davantage sur la pure subjectivité de l'intérêt et du caractère, sur le désir de dominer, l'état amoureux, l'honneur ou d'autres passions dont le droit ne peut être enraciné que dans l'inclination et la personnalité particulière<sup>749</sup>.

Mais, quoi qu'il en soit, il n'en demeure pas moins que le résultat, que l'issue de l'ensemble des conflits ou des collisions dites tragiques est celle qui doit nécessairement conduire à la réconciliation. À ses yeux, en effet, la seule issue, le seul et unique dénouement possible de l'intrigue tragique est celui qui mène à la résolution, à la dissolution définitive du conflit. Cette résolution, précise-t-il, n'est nulle autre que la réconciliation des puissances substantielles et elle doit être comprise et interprétée comme étant celle qui rétablit ce qu'il appelle la justice éternelle. Autrement dit donc, le résultat de l'intrigue tragique doit inévitablement aboutir au rétablissement et à la restauration de l'harmonie de la substance éthique, de la belle totalité qui a été ébranlée et brisée par l'action des héros. Pour Hegel, il doit en être ainsi, car la tragédie n'est pas la mise en scène du combat des subjectivités ou des individus en tant que tels, mais

<sup>747</sup> *V.A.*, 15, p. 543; *CE*, III, p. 512.

<sup>748</sup> *V.A.*, 15, p. 543; *CE*, III, p. 512.

<sup>749</sup> *V.A.*, 15, pp. 543-544; *CE*, III, p. 512.

plutôt la représentation du substantiel ou du divin; ce qui est mis en scène, ce n'est pas la lutte des subjectivités particulières, mais bien l'actualisation, la réalisation de la substance divine universelle par l'entremise des héros qui, en agissant, viennent troubler le repos, viennent rompre l'équilibre ou la stabilité de cette belle totalité éthique. Or, cet équilibre peut certes être brisé, et même il doit forcément l'être puisque toute action est une négation, une rupture de l'unité harmonieuse de la substance éthique. Mais, par définition, le substantiel, le divin ne peut être détruit; il ne peut être anéanti puisqu'il est l'essence, la substance, ou, en d'autres mots, il est le fondement qui rend l'agir des héros possible: ce n'est que sur le fond de cette substance divine universelle que les héros peuvent déployer leurs actions particulières. Par conséquent, l'unité et l'harmonie de cette totalité éthique doivent forcément être rétablies et c'est la raison pour laquelle Hegel soutient que l'intrigue de la tragédie grecque tend nécessairement vers la réconciliation des puissances substantielles et, ce faisant, vers la restauration de ce qu'il désigne comme étant l'éternelle justice.

Par contre, ce qui est détruit, ce qui est bel et bien anéanti et aboli au terme de l'action tragique, c'est la particularité en tant que telle, c'est l'individualité particulière qui a rompu l'unité de la substance universelle. Elle doit être abolie car en actualisant et en accomplissant une puissance substantielle, elle a nécessairement offensé et nié une autre puissances divine. En d'autres termes, la particularité du héros doit être supprimée car en réalisant son pathos éthique il a agi de façon unilatérale, c'est-à-dire qu'il a accompli son action au détriment d'une autre puissance substantielle qui est également constitutive de la belle totalité éthique et qui est tout aussi légitime que la sienne. Ce qui apparaît donc comme étant illégitime et qui se révélera être une faute criminelle, ce n'est pas son pathos éthique proprement dit, mais bien l'unilatéralité de son geste. Conséquemment, le héros tragique ne sera pas châtié en raison du fait qu'il aurait mal agi, mais plutôt parce que son action a été réalisée en opposition à une autre puissance éthique. Pour Hegel, c'est ce châtiment qui, à l'issue du déroulement de l'action, réalisera la réconciliation des puissances divines et rétablira ainsi la justice. Aussi dira-t-il que «le vrai développement [de l'intrigue tragique] consiste donc en l'abolition des

oppositions en tant qu'oppositions, en la réconciliation des puissances de l'agir, qui cherchaient dans leur conflit à se nier alternativement»<sup>750</sup>.

Et selon lui, c'est précisément en ces termes qu'il faut comprendre la célèbre thèse d'Aristote qui est énoncée au chapitre 6 de *La poétique* et qui stipule que la tragédie doit susciter la crainte et la pitié et, ce faisant, produire la catharsis, c'est-à-dire l'épuration ou la purgation de ces émotions. D'après Hegel, en effet, cette thèse sur l'effet de la tragédie ne porte sur les seuls sentiments qui seraient éprouvés par ceux qui assistent à la représentation tragique: «sous cette affirmation — soutient-il — Aristote n'entendait pas le simple sentiment d'accord ou de non-accord avec ma subjectivité, l'agréable ou le désagréable, l'attirant ou le repoussant qui sont les déterminations les plus superficielles qu'on puisse imaginer»<sup>751</sup>. Bien au contraire, le véritable contenu de cette thèse, dit-il, a, d'abord et avant tout, à voir avec la vérité qui est exprimée par toutes les œuvres d'art authentiques et, en l'occurrence, par les œuvres d'art tragiques: «ne doit importer pour l'œuvre d'art que le fait de porter à la représentation ce qui est en accord avec la raison et la vérité de l'esprit, et pour rechercher le principe de cela, il faut diriger son regard dans de toutes autres perspectives»<sup>752</sup>. Et eu égard à ces sentiments de crainte et de pitié qui sont provoqués par la représentation tragique, la juste perspective doit être la suivante: ainsi, la crainte ou la frayeur tragique n'est pas ce sentiment qui est ressenti par celui qui est victime de répression. Dans les tragédies, le héros ne subit pas une telle violence répressive qui est tout aussi arbitraire que destructrice. La frayeur tragique n'a rien à voir avec une quelconque instance répressive qui serait extérieure au héros et qui, de façon plus ou moins contingente et arbitraire, s'abattraît sur lui et l'anéantirait. Ce qu'il craint, c'est plutôt la puissance éthique elle-même qui n'est pas plus extérieure à lui qu'elle n'est contingente puisqu'elle est une détermination de sa propre substance divine universelle. Le héros craint la puissance éthique car il sait qu'il doit agir, et il sait que son action va forcément offenser une autre puissance éthique qui, nécessairement, va se retourner contre lui: «ce que l'homme a donc véritablement à redouter — dit-il — [...] c'est la puissance éthique qui est une détermination de sa

<sup>750</sup> *VÄ*, 15, p. 547; *CE*, III, p. 515.

<sup>751</sup> *VÄ*, 15, p. 524; *CE*, III, p. 494

<sup>752</sup> *VÄ*, 15, p. 525; *CE*, III, pp. 494-495.

propre raison libre, et en même temps l'éternel et l'invulnérable contre quoi il ne peut même pas se tourner sans les appeler à agir contre lui-même»<sup>753</sup>.

Quant à la pitié tragique, elle n'a, elle aussi, que très peu à voir avec cette émotion commune concernant le regret ou la tristesse que nous éprouvons face au malheur et à la souffrance d'autrui. Ce type de pitié n'est en rien tragique car elle ne concerne que le seul malheur qui peut s'abattre de façon contingente sur n'importe qui, même sur celui qui n'a pas commis de faute. Il n'est qu'un sentiment de tristesse et de compassion face à un malheur perçu comme contingent, fini et négatif. Or, le héros tragique, «l'homme noble et grand — dit-il — ne veut pas qu'on ait pitié de lui et compatisse de la sorte»<sup>754</sup>, car, en réalité, une telle pitié, n'est rien d'autre que l'expression de la condescendance, l'expression d'un sentiment de bienveillance qui camoufle mal sa supériorité et son mépris. De plus, cette compassion ne se rapporte aucunement au contenu éthique de l'action du héros, mais seulement à son état malheureux. En revanche, l'authentique pitié tragique est provoquée par la nécessité éthique. Elle est l'expression d'une authentique compassion face à celui qui souffre des conséquences d'une action qui est parfaitement légitime, qui est entièrement justifiée en droit. Elle n'est donc pas une simple émotion négative et finie, mais bien un sentiment éminemment affirmatif qui porte sur ce qui est substantiel: «la véritable pitié — indique-t-il — est la sympathie simultanément avec la légitimité éthique de celui qui souffre, avec ce qu'il a nécessairement d'affirmatif et de substantiel en lui»<sup>755</sup>.

Pour Hegel, tel est le véritable sens, la véritable signification que recouvrent ces sentiments de pitié et de crainte tragiques. À ses yeux, en effet, seuls de tels sentiments se rapportant à la substance spirituelle et à la légitimité éthique peuvent contribuer à résoudre le conflit tragique, car ce litige ne porte pas sur l'affrontement des subjectivités particulières et sur le malheur qui est susceptible d'en résulter, mais bien sur la collision des puissances substantielles incarnées et véhiculées par les individualités héroïques. Par conséquent, ce sont uniquement de tels sentiments qui sont en mesure de mener à la

<sup>753</sup> *VÄ*, 15, p. 524; *CE*, III, p. 495.

<sup>754</sup> *VÄ*, 15, p. 524; *CE*, III, p. 495.

<sup>755</sup> *VÄ*, 15, p. 524; *CE*, III, p. 495.

réconciliation de ces puissances éthiques et au rétablissement de la justice. Aussi est-ce, bien sûr, pour cette raison que Hegel justifie son interprétation de la thèse aristotélicienne sur la catharsis en soutenant:

[qu']au-dessus de la simple crainte et de la sympathie tragique, il y a le sentiment de réconciliation que procure la tragédie par le regard de la justice éternelle, laquelle dans son règne absolu pénètre profondément dans la légitimité relative des fins et passions unilatérales, parce qu'elle ne peut tolérer que le conflit et la contradiction de puissances éthiques unifiées selon leur concept s'imposent victorieusement et s'installent dans la réalité effective et véritable<sup>756</sup>.

Mais, si cette interprétation est exacte, alors il s'ensuit, poursuit-il, que l'issue de la tragédie ne peut être comprise ni comme une conclusion morale ni comme un destin aveugle. L'issue tragique ne peut être conçue comme étant ce type de dénouement qui consiste à punir le mal et à récompenser le bien, car un tel dénouement présuppose la subjectivité et la réflexion. La réconciliation morale ne peut être réalisée que par une subjectivité qui réfléchit, qui s'interroge sur le bien-fondé des principes qui doivent présider à ses actions et qui en vient à admettre ou à avouer qu'elle a mal agi. Or, comme on l'a vu, les choses, dans la tragédie, ne se déroulent pas ainsi: «rien — dit-il — ne dépend de ce côté subjectif de la personnalité réfléchie en elle-même, de son bien et de son mal, mais tout dépend, quand la collision a été complète, de la vision qu'on a de la réconciliation affirmative et de la parité en valeur des deux puissances qui se sont combattues»<sup>757</sup>. D'autre part, l'issue de la tragédie ne peut pas, non plus, être considérée comme l'accomplissement d'une nécessité irrationnelle et incompréhensible, d'un *Fatum* ou d'un destin aveugle que «beaucoup — indique Hegel — qualifient d'antique»<sup>758</sup>. Certes, ce destin antique a, lui aussi, comme objectif de réassigner les individualités aux limites qui sont les leurs. Tout comme le destin tragique, le *Fatum* met un terme à l'agir unilatéral des individus. Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'il est une force extérieure, irrationnelle et inintelligible qui, en s'abattant sur eux, les écrase et les anéantit. Or, pour Hegel, une telle contrainte irrationnelle ne peut produire

<sup>756</sup> *VĀ*, 15, p. 526; *CE*, III, p. 496.

<sup>757</sup> *VĀ*, 15, p. 547; *CE*, III, p. 515.

<sup>758</sup> *VĀ*, 15, p. 547; *CE*, III, p. 515.

une véritable réconciliation. Elle ne procure, affirme-t-il, aucun apaisement éthique, mais elle produit plutôt «de l'indignation dans l'âme du spectateur»<sup>759</sup>, puisque cette «réconciliation» apparaît plutôt comme le produit d'un malheur et d'une souffrance imméritée et injustifiée.

En contrepartie, le destin tragique est entièrement justifié; il possède bel et bien une rationalité et elle est immanente, inhérente à son déploiement. Cette rationalité, soutient-il, n'est nulle autre que la rationalité de la substance ou de la totalité éthique elle-même. En effet, la substance éthique est, par définition, une totalité unifiée. Elle ne peut donc se maintenir indéfiniment dans la division, dans l'opposition ou dans le conflit de ses puissances qui, au cours de l'action, se sont pour ainsi dire autonomisées. Par conséquent, elle doit mettre un terme à leur unilatéralité; elle doit abolir leur autonomie, leur indiquer leurs bornes, leurs limites respectives et réaffirmer la préséance de son unité, la primauté de la totalité sur les parties. Autrement dit: «la plus haute autorité [...] ne saurait tolérer que s'installent durablement et que perexistent les puissances qui s'autonomisent de manière unilatérale et ce faisant transgressent les limites de ce qui leur est permis, ainsi que les conflits qui s'ensuivent»<sup>760</sup>. Selon Hegel, c'est cette rationalité qui marque la spécificité de la réconciliation tragique et qui la distingue de celle qui avait été réalisée dans l'épopée. Dans cette dernière, la réconciliation est l'œuvre de la Némésis. Elle est le produit d'une vengeance divine qui est tout aussi inéluctable qu'incompréhensible et dont l'effet consiste essentiellement en une rigoureuse égalisation, en un stricte nivellement du bonheur par le malheur qui, dit-il, «ne touche et n'atteint que l'être fini sans détermination éthique plus précise»<sup>761</sup>. En revanche, la réconciliation tragique n'est pas une simple égalisation en quelque sorte abstraite et formelle, mais elle est l'abolition de l'unilatéralité des puissances substantielles, la suppression de leur opposition en tant qu'opposition et la restauration de leur harmonie véritable et première.

<sup>759</sup> *V.A.*, 15, p. 547; *CE*, III, p. 515.

<sup>760</sup> *V.A.*, 15, p. 547; *CE*, III, p. 516.

<sup>761</sup> *V.A.*, 15, p. 549; *CE*, III, p. 517.

Pour Hegel, il y a certes diverses manières de produire et de réaliser cette conciliation des puissances éthiques, mais il y en a deux, à ses yeux, qui sont les plus significatives et les plus représentatives. La première, il la nomme la réconciliation objective, alors qu'il qualifie la deuxième de subjective. Ainsi, la réconciliation de type objectif, explique-t-il, est celle qui se réalise lorsque les deux puissances conflictuelles de la substance éthique sont incarnées et représentées par deux individus différents. Dans une telle représentation du conflit tragique, chaque individu entre en scène comme une totalité concrète; chacun d'eux apparaît comme une individualité qui incarne la totalité des puissances éthiques constitutives de la substance divine universelle. Par le fait même, ceci veut donc dire que les deux individus n'incarnent pas seulement leur puissance respective, celle qui est la leur et qui les définit, mais aussi celle qu'ils vont combattre et qu'ils devraient pourtant vénérer: ces individus, dit-il, «se trouvent eux-mêmes sous l'autorité et la puissance de ce contre quoi ils engagent le combat et, partant, offensent cela même que, conformément à leur propre existence, ils devraient honorer»<sup>762</sup>. Par exemple, Antigone, précise-t-il, n'est pas seulement la sœur de Polynice, mais elle est aussi fille de roi et fiancée de Hémon. Conséquemment, elle est également sous l'autorité de la loi de la cité, de la puissance substantielle incarnée par son oncle Créon. Quant à ce dernier, il n'est pas uniquement l'expression du pouvoir politique, mais il est, en même temps, père et époux. Aussi aurait-il dû respecter la sacralité des liens du sang et ne pas aller à l'encontre de la loi de la famille. Autrement dit, donc, autant Antigone que Créon combattront une des puissances éthiques qui appartient à leur existence. En agissant, chacun d'eux fera valoir sa propre pathos, mais, ce faisant, il offensera l'autre puissance qui est, elle aussi, constitutive de son être éthique.

Or, pour Hegel, l'un et l'autre devront être détruits et anéantis par cette même puissance qu'ils ont offensée. Il en sera nécessairement ainsi, car la puissance qu'ils ont niée ressortit à leur propre existence. Antigone sera donc détruite par le pouvoir politique; elle sera supprimée par la puissance de l'État, par la loi de la cité, ce qui

---

<sup>762</sup> *VÄ.* 15, p. 549; *CE.* III, p. 517.

l'empêchera, dit-il, de «connaître la joie de la danse nuptiale»<sup>763</sup>. Quant à Créon, il sera anéanti par l'autre puissance, la loi de la famille et du sang; il sera puni par le suicide de son fils et celui de son épouse, ce qui entraînera la ruine de sa propre famille. Bien entendu, c'est au terme de cette double destruction, de ce double anéantissement des individualités tragiques que se produira et se réalisera cette réconciliation que Hegel qualifie d'objective. C'est en effet, à l'issue de cette suppression des deux individus incarnant les deux puissances éthiques conflictuelles que s'accomplira cette réconciliation et que la justice sera finalement restaurée. Pour Hegel, cette réconciliation est la plus authentique, la plus parfaite et la plus complète des réconciliations tragiques car elle se réalise en montrant le déploiement, le développement entier du conflit des deux puissances éthiques opposées jusqu'à leur anéantissement complet. Et comme on le sait, c'est nulle autre que l'*Antigone* de Sophocle qui, à ses yeux, illustre le plus parfaitement ce dénouement. D'ailleurs, l'*Antigone*, selon Hegel, est non seulement la tragédie par excellence, mais elle est, précisément pour cette raison, l'œuvre d'art la plus parfaite. Aussi dira-t-il que «parmi toutes les splendeurs du monde ancien et du monde moderne [...], il me semble sous cet angle qu'*Antigone* est l'œuvre d'art la plus exceptionnelle et la plus satisfaisante»<sup>764</sup>.

En ce qui a trait maintenant à la deuxième forme de réconciliation tragique — celle qu'il qualifie de subjective —, elle se caractérise en ceci qu'elle se réalise au sein d'un même individu, d'une même individualité héroïque. Cette réconciliation, indique-t-il, est, bien sûr, elle aussi, l'abolition de l'unilatéralité des puissances éthiques, la suppression de leur opposition en tant qu'opposition, mais, à cette différence, qu'elle s'accomplit au sein d'une même individualité, d'une même subjectivité agissante. Elle est donc une conciliation intérieure plutôt qu'extérieure et l'exemple le plus achevé d'une telle réconciliation, estime Hegel, se trouve dans l'*Œdipe à Colone* de Sophocle. Ainsi, cette tragédie, on le sait, est la suite d'*Œdipe-Roi*. Elle met en scène Œdipe, le roi déchu, qui s'est crevé les yeux après avoir découvert qu'il était lui-même l'auteur des crimes ignominieux qui, selon les oracles et les devins, sont à l'origine du fléau qui

<sup>763</sup> *VÄ*, 15, p. 549; *CE*, III, p. 517.

<sup>764</sup> *VÄ*, 15, p. 550; *CE*, III, pp. 517-518.



s'abat sur la cité de Thèbes. Chassé du pays dont il a pendant un certain temps dirigé les destinées, Œdipe est désormais un vieillard aveugle, déshonoré et apatride qui erre en compagnie de sa fille, Antigone, qui lui sert de guide et qui prend soin de lui. Un jour, alors qu'ils se reposent tous les deux à l'orée d'un boisé qui est manifestement sacré et qui se trouve non loin d'une cité dont ils ignorent le nom, un étranger vient à leur rencontre. Il leur conseille aussitôt de s'éloigner de ce boisé car il appartient aux Euménides. Il leur apprend également que la cité qu'ils aperçoivent s'appelle Colone et qu'elle est dirigée par Thésée, fils du vieil Égée. Convaincu d'avoir été conduit à cet endroit par les dieux qui lui avaient prédit qu'il finirait par trouver une terre hospitalière chez les déesses de la vengeance, Œdipe demande à l'étranger d'aller chercher Thésée le plus rapidement possible. Il veut absolument s'entretenir avec lui car il est persuadé que le roi des Coloniates est bel et bien ce sauveur dont les dieux lui avaient parlé. Œdipe a donc bon espoir que Thésée consentira à lui accorder l'asile, d'autant plus qu'il compte bien l'informer de cette autre révélation que les dieux lui ont faite et qui dit qu'il sera un bienfaiteur pour ceux qui l'accueilleront, tandis qu'il sera un désastre pour ceux qui le chasseront. Entre-temps, toutefois, il doit convaincre les représentants de la cité coloniate qui sont aussitôt accourus s'enquérir de l'identité de leurs visiteurs. Ces derniers sont tout d'abord extrêmement hésitants à l'accueillir au sein de leur cité car ils craignent qu'Oedipe leur apporte une malédiction semblable à celle qui s'abat sur Thèbes depuis qu'il a commis ses crimes. Néanmoins, il réussit à les amadouer en démontrant sa bonne volonté et en leur racontant son histoire: il leur relate sa naissance et il leur explique qu'il n'a pas véritablement commis ses crimes, mais qu'il les a plutôt subis puisqu'il ne savait pas que l'homme qu'il avait tué était son père et que la femme qu'il avait épousée était sa mère.

À ce moment, Antigone annonce à Œdipe la visite inopinée de sa sœur Ismène. Cette dernière vient leur faire savoir que ses deux frères, Étéocle et Polynice, se sont déclarés la guerre et qu'ils vont s'engager dans une terrible lutte fratricide pour le pouvoir de Thèbes. Elle supplie donc Œdipe de regagner Thèbes car les nouveaux oracles, dit-elle, lui ont laissé clairement entendre qu'il est le seul qui puisse sauver la cité thébaine de cet autre malheur qui la menace. Mais, Œdipe décline l'offre de sa fille

car il est hors de question qu'il foule à nouveau le sol de cette cité qui l'a chassé de façon si cavalière. À la demande des Coloniates, il se contente plutôt d'offrir quelques libations qui sauront peut-être apaiser les dieux. Et à peine a-t-il terminé ses offrandes que Thésée arrive finalement sur les lieux. Sans tarder, Œdipe lui fait part de sa requête; il lui explique aussi les raisons de son exil et il lui communique le contenu des révélations divines. Thésée, qui était déjà au courant de l'histoire d'Œdipe, est d'emblée favorable à sa demande car il a lui-même connu les souffrances et le déshonneur de l'exil. Avec l'accord de ses concitoyens, il décide donc d'accueillir Œdipe et Antigone au sein de sa cité. Reconnaissants, tous deux s'empressent de remercier Thésée, et Œdipe tient aussitôt de le rassurer en lui confiant que son seul désir est de finir paisiblement ses jours loin de la cité thébaine. Ce faisant, il lui rappelle également que les bienfaits dont il est porteur ne se réaliseront qu'à la seule condition que Thésée fasse tout en son pouvoir pour empêcher les Thébains de le rapatrier. Sans hésiter, ce dernier lui promet qu'il en sera ainsi et qu'il a toutes les raisons de se sentir en sécurité à Colone.

Mais, c'est alors qu'apparaît soudainement Créon qui, accompagné de son escorte, vient demander à Œdipe de rentrer au pays. Il lui dit qu'il vient de la part de tous ses compatriotes et que ces derniers l'accueilleront chaleureusement à son retour en sol thébain. Toutefois, Œdipe refuse de le suivre, car il voit très bien que Créon tente de le piéger. Il sait, en effet, qu'il ment, puisque ce sont ces mêmes Thébains qui l'ont condamné et qui l'ont expulsé de leur cité. Voyant qu'Œdipe a compris son manège, Créon fait mine de se résigner à revenir bredouille. Toutefois, en quittant les lieux, il informe Œdipe qu'il a fait enlever sa fille, Ismène, et qu'il s'apprête à en faire de même avec Antigone. Œdipe, affolé, prévient aussitôt Thésée qui, sans hésiter, lance ses hommes à leur trousse. Ces derniers réussissent à rattraper les convois dans lesquels se trouvent les deux jeunes femmes et parviennent finalement à les rapatrier en terre de Colone. Peu de temps après, Œdipe reçoit une autre visite des siens. Il s'agit cette fois de son fils Polynice qui le supplie de revenir à Thèbes afin de l'aider dans sa lutte contre son frère pour le pouvoir de la cité. De nouveau, Œdipe réitère son refus de fouler le sol thébain et il refuse également de prodiguer quelque appui que ce soit à son fils. Furieux,

il le chasse sur le champ et il implore les déesses de la vengeance de maudire cette lutte fratricide. C'est alors que la terre se met à trembler et que le ciel se met à gronder. Œdipe sait que ces terribles grondements sont un signe des dieux et que son heure est maintenant arrivée. Sans plus tarder, le vieil aveugle exilé se redresse, se relève et, après avoir révélé quelques-uns de ses secrets, se dirige vers la mort; il s'enfonce résolument dans le boisé sacré, dans ce boisé qui appartient aux Euménides que l'on dit être le seuil de l'immortalité. Et à en croire le messager qui a l'a suivi jusqu'à ce seuil, Œdipe aurait été transformé, transfiguré. De fait, il semblerait, qu'au cours de son périple, le vieil aveugle aurait subitement recouvré la vue et que sa soif de vengeance se serait apaisée. Aussi paraîtrait-il que ses ossements sont maintenant un havre, un sanctuaire qui assure à tout jamais la protection et la paix de la cité hospitalière.

D'après nombre d'interprètes, souligne Hegel, le dénouement de cette tragédie annonce le christianisme. Dans cette fin d'Œdipe, «on a voulu y percevoir — dit-il — une tonalité chrétienne»<sup>765</sup>. Pour plusieurs, en effet, le destin d'Œdipe, son histoire, son parcours ponctué d'infortunes et de malheurs jusqu'à sa transfiguration finale dans la mort constitue une sorte de préfiguration ou d'anticipation du parcours chrétien. Selon une telle interprétation, ce parcours commence au moment où Oedipe résout l'énigme et acquiert la terrible connaissance de son identité. Mais alors, il a commis un péché: il est parvenu à la conscience du bien et du mal et, à l'instar d'Adam, il perd son bonheur. Désormais pécheur et marqué du sceau de l'infortune, il se rend lui-même aveugle, se bannit du trône, fuit Thèbes et, tels Adam et Ève chassés du paradis, erre en vieillard accablé et désemparé. Toutefois, au lieu d'entendre l'appel de son fils qui l'implore de mettre un terme à son exil et de revenir en sol thébain, il écoute plutôt la voix de l'Érynnie qui apaise en lui toute discorde et qui le purifie. À ce moment, il entend alors l'appel d'un dieu qui décide de lui accorder la grâce. Ses péchés sont rachetés et les malheurs de sa finitude sont transformés en béatitude. Il est donc transfiguré et, par la mort, s'accomplit en lui la réconciliation de son individualité et de sa personnalité.

---

<sup>765</sup> *VÄ*, 15, p. 551; *CE*, III, p. 519.

Mais, pour Hegel, le destin d'Œdipe, sa transfiguration et sa réconciliation ne correspondent pas à la réconciliation chrétienne. Cette dernière, affirme-t-il, est «une transfiguration de l'âme qui s'est baignée dans la source du salut éternel [et qui] s'élève au-dessus de sa réalité effective et de ses actes, en ce qu'elle fait du corps [...] le tombeau du cœur»<sup>766</sup>. Elle est, poursuit-il, cette transfiguration en vertu de laquelle l'homme «paie les accusations de ses fautes terrestres au prix de sa propre individualité terrestre et se fixe désormais en lui-même face à ces accusations dans la certitude de la félicité éternelle»<sup>767</sup>. Or, selon Hegel, la transfiguration d'Œdipe diffère en ceci qu'elle est bel et bien le résultat de la réconciliation des puissances éthiques conflictuelles. Elle n'est ni une mortification du corps par l'esprit, ni une élévation au-dessus de la réalité et des actions, mais bien le retour à l'unité et à l'harmonie des puissances substantielles opposées. La réconciliation d'Œdipe, indique-t-il, est le résultat de l'apaisement du conflit, de la lutte des puissances éthiques qui a été provoquée par son action, par sa conscience agissante. Elle est donc la réconciliation des puissances constitutives de la substance éthique effective et réelle au sein même de l'individualité et de la subjectivité.

Et pour Hegel, c'est précisément pour cette raison que l'*Œdipe à Colone* est une œuvre si particulière dans le corpus des œuvres tragiques grecques. À ses yeux, en effet, cette tragédie, qui est l'une des dernières écrites par Sophocle, est une œuvre charnière dans l'histoire de l'art grec. Tout en demeurant conforme «à l'antique production de la conscience»<sup>768</sup>, cette tragédie, dit-il, «effleure déjà presque la modernité»<sup>769</sup>. Elle anticipe le passage au monde moderne, car elle fait apparaître et elle met en scène une subjectivité qui était jusqu'alors inconnue dans la Grèce ancienne. Bien évidemment, c'est cette même subjectivité qui, d'après Hegel, sera au cœur des développements ultérieurs de la poésie dramatique et des différentes formes d'art. Selon lui, c'est cette subjectivité qu'exploreront les tragédies d'Euripide, la comédie et les autres types d'arts

<sup>766</sup> *VĀ*, 15, p. 551; *CE*, III, p. 519.

<sup>767</sup> *VĀ*, 15, p. 551; *CE*, III, p. 519.

<sup>768</sup> *VĀ*, 15, p. 551; *CE*, III, p. 519.

<sup>769</sup> *VĀ*, 15, p. 551; *CE*, III, p. 519. Cette interprétation n'est pas sans rappeler celle de Hölderlin qui, dans ses *Remarques sur Antigone*, soutenait que la tragédie d'Antigone était plus «nativement» grecque, alors que celle d'Œdipe était «plus moderne» ou — pour reprendre ses termes — plus «hespérique». Voir F. Hölderlin. *Anmerkungen zur Antigonä*, in *Sämtliche Werke*, Im Auftrag des württembergischen Kultministeriums, herausgegeben von F. Beissner, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, Bd. 5, pp. 265-272.

poétiques qui leur succéderont. Et c'est également cette subjectivité qui sera approfondie par les autres arts, tels la peinture et la musique.

Mais, alors, ces différentes formes d'expressions artistiques auront définitivement quitté la sphère de la beauté, du bel art. Dès ce moment, elles auront accompli le passage de l'art que Hegel appelle classique à celui qu'il qualifie de romantique. De fait, ce passage, soutient-il, se réalise précisément au moment où l'attention des artistes n'est plus exclusivement dirigée vers les puissances éthiques proprement dites, mais également vers la subjectivité. Il est effectif à partir du moment où ce n'est plus uniquement la sphère des puissances substantielles et objectives qui fournit le contenu et la matière de l'art et de l'expression artistique, mais aussi et surtout celle de la subjectivité et l'intériorité des hommes. Désormais, les artistes s'intéresseront davantage aux passions des hommes; ils accorderont une importance accrue à leurs sentiments et à leurs désirs, à l'expression de leurs souffrances, de leurs déceptions, de leurs joies et de leurs amours. Aussi mettront-ils l'accent sur les déchirements intérieurs des hommes, sur leur désarroi et sur les dilemmes auxquels ils sont confrontés. Et enfin ils porteront une attention particulière à leurs aspirations individuelles et collectives de même qu'à leurs droits et leurs devoirs. Ce faisant, les artistes romantiques montreront que ces différents aspects, que ces différentes facettes sont constitutives de la vie des hommes, qu'elles ont une importance significative et qu'elles ne peuvent être négligées au seul profit des dites puissances éthiques. En fait, les différents arts romantiques s'emploieront pour ainsi dire à faire la démonstration que ces facettes sont bel et bien substantielles et que ce sont même ces facettes qui, pour les hommes, sont les plus significatives, les plus importantes et, en ce sens, les plus substantielles. Bien évidemment, un tel déplacement ou plutôt un tel changement du contenu et de la matière de l'art présuppose un profond bouleversement spirituel. Il n'est possible, en effet, que sur le fond d'une transformation profonde de la façon dont l'esprit comprend son essence. Autrement dit, ce changement qui survient dans la sphère particulière de l'art est nécessairement tributaire d'une importante transformation de la conception que l'esprit se fait de la vérité, de l'universel, du divin, de l'Idée, de l'essence ou de l'absolu. Et pour Hegel, cette transformation, cette modification qui

entraînera le passage de l'art classique à l'art romantique n'est, bien sûr, nulle autre que celle qui — selon la formulation de la *Phénoménologie de l'esprit* — conduira l'esprit à concevoir l'absolu non plus comme substance, mais plutôt comme sujet.

De plus, ce passage — comme nous l'avons déjà souligné — marque aussi le moment où l'art cessera d'exprimer la vérité. C'est ce moment que Hegel désigne comme étant celui de la dissolution du bel art. Il est ce moment où l'art aura cessé d'être cette activité par excellence, cette activité privilégiée par laquelle l'esprit exprimait et se manifestait à lui-même la vérité, l'Idée, l'essence, l'absolu ou le divin. En d'autres mots, la dissolution du bel art est ce moment où l'art n'est plus le lieu où s'exprime et s'explicité la norme qui fonde la compréhension que l'esprit a de lui-même et de son monde et qui détermine la façon dont il s'oriente et agit dans ce monde. Dès lors, l'art, les différentes formes d'expressions artistiques se seront modifiées et transformées: elles auront acquis un tout autre sens, une toute autre signification et — en reprenant les termes que nous avons utilisés plus haut — elles se seront déplacées du centre vers la périphérie. Et au terme de ce processus historique qui, aux yeux de Hegel, correspond à l'émergence d'une nouvelle époque dans l'histoire de l'esprit, c'est la religion qui se retrouvera au centre et qui prendra la place qui, chez les Grecs, était occupée par l'art. À partir de ce moment, c'est la religion qui incarnera l'essence et qui énoncera la nouvelle norme de la substance spirituelle. Cette nouvelle époque, on le sait, est celle du christianisme, du monde chrétien qui succède au monde hellénique et qui se poursuivra jusqu'à l'époque moderne.

Tels sont, en somme, les principaux motifs, les principaux thèmes autour desquels s'articule cette théorie de la poésie et de la tragédie grecque dans les *Cours d'esthétique*. Comme on a pu le constater, le cadre philosophique qui la sous-tend s'est considérablement modifié depuis les tout premiers travaux dans lesquels Hegel s'est intéressé à la tragédie. De fait, entre le moment où il rédige *L'esprit du christianisme et son destin*, l'essai sur le droit naturel, la *Phénoménologie de l'esprit* et celui où il donne ses cours d'esthétique à l'Université de Berlin, sa philosophie a pris forme et s'est développée. Au cours des quelques vingt années qui séparent ces deux moments, la

philosophie hégélienne a évolué, elle s'est transformée et elle s'est finalement constituée en un système. Bien évidemment, c'est cette exigence de systématisme qui a marqué et qui a ponctué l'évolution de cette philosophie. Mais c'est aussi cette même systématisme qui a déterminé le développement de sa théorie de la tragédie grecque. Ce qui signifie, en d'autres termes, que l'évolution de la théorie hégélienne de la tragédie coïncide avec l'évolution de sa philosophie. Et comme nous l'avons mentionné plus haut, un des aspects les plus importants et les plus significatifs de cette évolution est sans contredit celui qui a trait au statut et au rôle qui est assigné à l'art et à la beauté.

En effet, dans les tout premiers textes et dans les premiers essais philosophiques proprement dits, l'art et la beauté sont considérés comme étant le modèle de la raison et l'expression de la vérité elle-même. Rappelons à cet égard cet écrit «programmatisé» qui a été intitulé *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus* et dans lequel il est dit que «l'acte suprême de la raison est celui qui, englobant toutes les idées, est un acte esthétique et [que] la vérité et la bonté ne s'allient que dans la beauté»<sup>770</sup>. Quelques années plus tard, dans son écrit sur *La différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, il maintiendra une position assez semblable en affirmant que «l'art et la spéculation sont tous deux par essence le service divin, tous deux l'intuition vivante de la vie absolue, avec laquelle ils ne font qu'un»<sup>771</sup>. Or, dès les premières esquisses systématiques — dès les premiers *Systementwürfe* — l'art et la beauté perdront ce statut, car Hegel aura mis à jour sa propre conceptualité philosophique et il soutiendra que c'est désormais la philosophie qui aura pour tâche d'exprimer cette vérité. Certes, il considérera toujours qu'il y a une affinité entre l'art et la spéculation, mais à partir du moment où il aura défini les termes de sa conceptualité dialectique, de sa logique spéculative, il estimera que ce doit être la philosophie qui exprime le contenu de cette vérité qui, jadis, était portée par l'art. C'est cette évolution, c'est cette transformation qui conduit à la thèse des *Cours d'esthétique* selon laquelle l'art est désormais quelque

<sup>770</sup> *Das älteste Systemprogramm*, in *Mythologie der Vernunft. Hegels älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus*, herausgegeben von C. Jamme und H. Schneider, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984, p. 12.

<sup>771</sup> G. W. F. Hegel, *Differenz des Fichte'schen und Schelling'schen Systems der Philosophie*, in *GW*, 4, p. 76. À propos de cette évolution dans la pensée du jeune Hegel, voir, J. Taminiaux, *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1967, pp. 1-32.

chose qui appartient au passé. Autrement dit, dès le moment où il sera en possession de la conceptualité à partir de laquelle il développera son système philosophique, son système complet du savoir humain, Hegel considérera que l'art appartient au passé, car il estimera que sa philosophie est désormais en mesure de reformuler et d'exprimer à nouveau cette vérité qui, naguère, s'était manifestée dans l'art, dans l'activité artistique. Et il en sera, bien sûr, exactement de même pour la tragédie: au moment où l'art est relégué au passé, il en est de même pour la poésie tragique, puisque c'est maintenant le système philosophique qui, pour ainsi dire, en absorbe le contenu.

Cette évolution aura aussi ses répercussions sur la théorie de la tragédie grecque proprement dite. De fait, entre *L'esprit du christianisme et son destin* et les *Cours d'esthétique*, entre la première interprétation hégélienne de la tragédie et sa théorie définitive, il y a également une transformation considérable du contenu de cette théorie. Un des aspects les plus visibles de cette transformation est sans aucun doute celui qui conduira Hegel à faire de la tragédie d'Antigone le modèle même du conflit tragique. En effet, à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, ce n'est plus les *Euménides* d'Eschyle qui constitue la tragédie par excellence, mais bien l'*Antigone* de Sophocle. C'est en regard de cette œuvre que s'élaborera et se mettra en place sa théorie définitive de la tragédie grecque. D'après cette théorie, la tragédie, on l'a vu, est la mise en scène du conflit entre deux puissances substantielles qui sont constitutives de la belle totalité éthique. De plus, le conflit qui, à ses yeux, est le plus représentatif de la tragédie, la collision qui est la plus éminemment tragique est celle qui oppose la famille et l'État, la loi divine et la loi de la cité, la loi de l'individualité et celle de l'universalité. Aussi soutient-il — comme nous l'avons également vu —, que le dénouement de ce conflit consiste nécessairement en la suppression, en l'abolition de l'unilatéralité de ces deux puissances substantielles. Et enfin, il soutient également que l'abolition de cette unilatéralité doit entraîner le retour de l'unité des puissances, le retour de leur harmonie au sein de la totalité éthique.

Toutefois, il n'en demeure pas moins que la transformation la plus importante de cette théorie est celle qui amènera Hegel à mettre de plus en plus l'accent sur l'issue de



la tragédie, sur cette réconciliation des puissances éthiques qui, selon lui, s'accomplit au terme du procès tragique. Certes, ce motif est déjà présent dans *L'esprit du christianisme et son destin* et dans l'essai sur le droit naturel. Il acquiert ensuite une importance accrue dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Mais, c'est bien dans sa dernière théorie — celle qui se développera dans ses *Cours d'esthétique*, dans ses *Cours sur la philosophie de la religion* et dans ses autres cours de la période de Berlin — que ce thème de la réconciliation tragique se fixera, se cristallisera et prendra toute son importance. Et pour l'ensemble des commentateurs, la mise en place définitive de la conceptualité dialectique, de la logique spéculative à partir de laquelle se déploiera le système hégélien n'est pas étrangère à cette évolution<sup>772</sup>. Toutes deux, en effet, seront conçues d'après le même modèle. Tant la logique spéculative que la réconciliation tragique se développeront selon ce même processus qui consiste à nier, à supprimer l'unilatéralité des termes opposés, à abolir l'opposition des termes conflictuels et à les réconcilier dans une unité supérieure. Autrement dit, donc, il semblerait, ici aussi, que l'évolution de la théorie hégélienne de la tragédie coïncide avec le développement de son système philosophique.

Et comme nous l'avons mentionné plus haut, dans la section précédente de ce chapitre de notre étude, c'est précisément ce modèle qui sera vivement contesté et critiqué par plusieurs interprètes et penseurs qui, après Hegel, s'intéresseront à la tragédie grecque. De fait, pour nombre de commentateurs, ce modèle «dialectique», cette théorie «spéculative» de la tragédie n'est rien d'autre qu'un lit de Procuste conceptuel. Aux yeux de plusieurs, la conception hégélienne de la réconciliation est très

---

<sup>772</sup> C'est en se référant à ces travaux que les commentateurs en viendront à décrire la théorie hégélienne de la tragédie comme «dialectique», comme une théorie dont le schéma est celui de la dialectique conçue comme «dépassement», comme *Aufhebung* ou comme réconciliation des oppositions. Et pour plusieurs, l'interprétation hégélienne de la tragédie dans ses travaux de la maturité dénote, ici aussi, une certaine «rigidification», une certaine «dogmatisation» qui est censée contraster avec la vitalité et la richesse de son interprétation dans ses travaux de jeunesse et dans sa *Phénoménologie de l'esprit*. Aussi est-ce en ces termes que George Steiner distinguera l'interprétation hégélienne d'*Antigone* dans la *Phénoménologie* de celle de ses travaux ultérieurs: «par une curieuse ironie, ce n'est pas avec cette exégèse délicate et profondément originale que l'on associe communément la théorie générale de Hegel sur la tragédie ou son interprétation d'*Antigone*. Ce sont des lectures plus tardives qui sont devenues célèbres et qui ont lancé un débat qui continue de nos jours. Les lectures en question se rattachent à la *Phénoménologie*, c'est indubitable, mais elles représentent un type de compréhension plus abstraite, moins en relief». G. Steiner, *Les Antigones*, tr. fr., Paris, Gallimard, p. 40.

loin de rendre compte des différents types de dénouements et de résolutions qui ont été imaginés par les poètes tragiques. Il est difficile, estiment certains, de voir comment l'ensemble des œuvres qui forment le répertoire des tragédies grecques peut véritablement répondre à cette seule conception de la réconciliation. Comment des œuvres aussi différentes et aussi diverses que l'*Orestie* et le *Prométhée enchaîné* d'Eschyle, l'*Antigone*, l'*Œdipe* et l'*Ajax* de Sophocle ainsi que *Médée* et *Les Bacchantes* d'Euripide peuvent-elles adéquatement correspondre à ce seul schéma? En somme, pour plusieurs interprètes, cette conception de la réconciliation tragique comme «réharmonisation» des termes opposés dans une unité supérieure est éminemment réductrice et insuffisante<sup>773</sup>. Aussi apparaît-il clairement, selon plusieurs, que ce schéma hégélien de la réconciliation est lié à des impératifs théoriques et philosophiques qui sont tout simplement étrangers à la tragédie grecque proprement dite.

Par ailleurs, il en est exactement de même de la conception hégélienne selon laquelle le conflit tragique est la mise en scène de l'opposition de deux termes ou de deux puissances éthiques également justifiées en droit. Pour certains, cette compréhension du conflit, de la collision qui est déployée dans les œuvres des poètes tragiques est, elle aussi, réductrice et insuffisante. Nombre de tragédies, estimeront-ils, ne correspondent pas à cette conception d'un conflit entre deux termes, deux principes ou entre deux normes éthiques qui possèdent une légitimité égale. D'ailleurs, même le conflit de l'*Antigone* de Sophocle — cette tragédie «hégélienne» par excellence — ne peut, selon plusieurs interprètes, être compris ainsi. En effet, pour quelques-uns, la tragédie d'*Antigone* ne répond pas à cette conception du conflit tragique puisque, dans cette pièce, c'est la position de Créon qui est entièrement justifiée et c'est lui qui doit sortir victorieux. En faveur de cette interprétation, ils soutiendront que Créon a raison de punir et de châtier Antigone, car elle est effectivement fautive, elle a commis un crime contre la cité. Aussi est-ce pourquoi elle devra nécessairement périr, alors que Créon survivra à ce conflit, malgré le suicide de son fils et celui de son épouse. En

---

<sup>773</sup> Pour une telle critique, voir, entre autres, A. Lesky, *Greek Tragik Poetry*, New Haven, Yale University Press, 1983. Également M. Nussbaum, *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, pp. 51-79. Aussi, M. Gellrich, *Tragedy and Theory: The Problem of Conflict since Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1988.

revanche, pour d'autres, c'est plutôt Antigone qui a raison. Et si Créon la punit et la châtie, c'est parce qu'il se révèle être un tyran et non parce qu'il aurait tout simplement appliqué la loi de la cité et qu'il aurait ainsi fait valoir la raison d'état. En d'autres mots, donc, il apparaît clairement à certains que l'*Antigone* de Sophocle ne correspond aucunement à cette conception hégélienne du conflit tragique compris comme collision de deux principes éthiques qui sont entièrement justifiés en droit. D'après eux, il y a toujours une des parties en présence qui a préséance sur l'autre, qui est plus légitime ou qui est plus justifiée que l'autre. Et il semblerait encore ici, que ce modèle soit lié à des considérations philosophiques qui, pour ainsi dire, débordent largement le seul cadre de la tragédie grecque<sup>774</sup>.

D'ailleurs, selon d'autres interprètes, il est également inexact de soutenir que l'*Antigone* de Sophocle est la représentation d'un conflit qui, dans son essence, est celui de l'opposition entre ces deux puissances éthiques que sont la famille et l'État. Pour Goethe, par exemple, Hegel a tort de ramener ce conflit à cette seule collision. À ses yeux, le conflit d'Antigone — tout comme les autres conflits qui ont été imaginés et mis en scène par les poètes tragiques — ne se laisse aucunement réduire à cette seule opposition entre la loi de la famille et celle de la cité. Dans ses *Gespräche mit Eckermann*, il soutiendra que «l'idée sur la famille et l'état, et sur les conflits tragiques qui peuvent en dériver, est, il est vrai, bonne et fertile. Je ne puis cependant admettre qu'elle soit pour l'art tragique la meilleure, voire la seule juste»<sup>775</sup>. De plus — toujours dans ces *Gespräche* — il rajoute qu'il est également inexact de soutenir — comme le fait Hegel — que le rapport entre frère et sœur, que la relation entre Antigone et Polynice est la moins empreinte de désir et, par conséquent, la plus pure d'un point de vue éthique: «je croirais — dit-il — que l'amour d'une sœur pour sa sœur serait encore

<sup>774</sup> À ce propos, voir, K. Reinhardt, *Sophocle*, tr. fr., Paris, Minuit, 1971. Également H. Lloyd-Jones, *The Justice of Zeus*, Berkeley, University of California Press, 1971. De nouveau A. Lesky, *Greek tragic Poetry*, New Haven, Yale University Press, 1972. Et K. von Fritz, «Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der Griechischen Tragödie», in *Antike und Moderne Tragödie: Neue Abhandlungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962, pp. 1-112.

<sup>775</sup> J. Goethe, *Conversations de Goethe avec Eckermann*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1988, p. 498. Rappelons que dans cette conversation, qui date du 21 mars 1827, Goethe et Eckermann ne commentent pas directement la théorie de Hegel, mais ils se réfèrent à un ouvrage récent, intitulé *Das Wesen der Antike Tragödie im Allgemeinen und an der Antigone insbesondere*, et qui était l'œuvre de H. W. F. Hinrich, un disciple de Hegel.

plus chaste! Comme si nous ne savions pas qu'il est d'innombrables cas où entre frère et sœur, consciemment ou inconsciemment se sont avérés les penchants les plus sensuels»<sup>776</sup>. En fait, selon Goethe, mais aussi selon d'autres commentateurs, Hegel serait conduit à défendre de telles thèses en raison du fait qu'il aurait réduit la conflictualité tragique à ses seules dimensions éthiques et politiques. Et pour eux, cette interprétation fait fi d'autres dimensions — religieuses, psychologiques et esthétiques — qui sont également inhérentes à la tragédie grecque et qui, en réalité, sont nettement plus importantes que celles qui ont trait à son contenu éthique et politique<sup>777</sup>. Autrement dit, tout porte à croire, encore une fois, que Hegel interpréterait l'*Antigone* de Sophocle et l'ensemble des œuvres tragiques à partir de préoccupations qui ont beaucoup plus à voir avec le développement de sa propre philosophie, de son propre système philosophique qu'avec la tragédie grecque elle-même.

Telles sont, en bref, quelques-unes des principales objections, des principales critiques qui, depuis plus d'un siècle et demi, ont été formulées à l'endroit de la théorie hégélienne de la tragédie grecque<sup>778</sup>. Bien évidemment, elles n'ont pas toutes la même justesse et la même pertinence. Il est difficile, en effet, de soutenir que Hegel réduit la tragédie à ses seules dimensions éthiques et politiques. Tant dans ses travaux de jeunesse que dans sa *Phénoménologie de l'esprit* et dans ses *Cours d'esthétique*, il porte — comme on l'a vu, à maintes reprises — une attention toute particulière à la dimension proprement religieuse de la tragédie grecque. Aussi serait-il inutile de rappeler les nombreux passages qui, dans l'ensemble de ces travaux, témoignent d'une telle préoccupation. De plus, il est également difficile de soutenir, comme le laissent entendre certains, que Hegel interprète la tragédie comme étant la mise en scène d'un conflit «principliel», d'un affrontement entre deux principes ou entre deux normes éthiques ou morales en quelque sorte abstraites et formelles. Comme on l'a vu aussi, ce conflit n'est pas «principliel», mais bien substantiel. Il est le conflit de la substance

<sup>776</sup> *Op. cit.*, p. 499.

<sup>777</sup> À cet égard, voir, de nouveau, K. Reinhard, *Sophocle*, tr. fr. Paris, Minuit, 1971. Voir également T. von Willamovitz-Moellendorf, *Die dramatische Technik des Sophokles, aus dem Nachlaß*, herausgegeben von E. Kapp, Berlin, Weidman, 1917.

<sup>778</sup> Pour une analyse détaillée de ces objections, voir M. Donougho, «The Woman in White: On the Reception of Hegel's Antigone» in *The Owl of Minerva*, 21, no 1, Fall 1989, pp. 65-89.

éthique elle-même, de la belle totalité éthique, de la *schöne Sittlichkeit* grecque. Et enfin, il est faux de dire que Hegel réduit le conflit tragique à l'opposition entre la famille et l'État. Certes, il maintient que cette opposition est le conflit tragique par excellence, qu'elle est le conflit le plus éminemment tragique. Mais s'il soutient une telle position, c'est parce qu'à ses yeux ce conflit recouvre et contient en lui-même le conflit de toutes les autres oppositions. Pour Hegel, ce conflit entre la famille et l'état recouvre les oppositions entre l'individualité et l'universalité, entre le divin et l'humain, entre la loi divine et la loi de la cité, entre la loi souterraine et la loi du jour entre la féminité et la masculinité et entre le naturel et le spirituel.

Mais, quoi qu'il en soit de la justesse et de l'exactitude de chacune de ces objections qui furent adressées à la théorie hégélienne de la tragédie grecque, il n'en demeure pas moins qu'elles sont toutes — sinon explicitement, du moins implicitement — animées par des motivations, par des préoccupations qui, en dernière instance, peuvent être considérées comme étant de nature philosophique. De fait, ces différentes critiques se concentrent certes sur certains éléments de cette théorie, mais — comme on a pu le constater — elles visent également, de façon plus générale, la conceptualité philosophique qui est déployée par Hegel pour rendre compte de la tragédie grecque. Aux yeux de tous ces commentateurs, la théorie hégélienne ne peut fournir une interprétation véritablement satisfaisante de la tragédie grecque car elle en absorbe, elle en subsume le contenu dans le système de la philosophie dialectique et spéculative. Bien sûr, il ne s'agira pas pour ces interprètes d'élaborer une autre conceptualité philosophique qui serait en mesure de remédier à ce qu'ils estiment être les insuffisances de la théorie hégélienne de la tragédie: la plupart de ces auteurs développeront leurs interprétations respectives de la tragédie grecque dans le champ des études helléniques ou encore dans celui des études littéraires.

En revanche, certains penseurs, certains philosophes s'engageront sur cette voie. En effet, un certain nombre de philosophes, tels que Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche et, par la suite, Benjamin et Heidegger s'intéresseront, eux aussi, à l'art, à la poésie et ils entreprendront et poursuivront à leur tour ce questionnement sur la Grèce et

sur sa tragédie. À l'instar des auteurs que nous venons d'évoquer, ils estimeront que la conceptualité philosophique hégélienne n'est pas en mesure de rendre justice à l'art tragique grec. Tous, ils jugeront que le contenu et la vérité de la tragédie sont, pour ainsi dire, absorbés et détruits dans le système de la philosophie dialectique et spéculative. Par conséquent, il s'agira pour ces philosophes d'imaginer et de penser les termes d'une conceptualité qui saura être en mesure de retrouver cette vérité qui s'est jadis exprimée sur la scène du théâtre tragique. Une telle conceptualité ne subsumera pas cette vérité dans l'universalité et dans l'identité du concept philosophique, mais elle s'emploiera à véritablement rendre justice à sa particularité et à sa singularité. Ce qui veut dire que cette conceptualité ne considérera pas la tragédie, le conflit tragique du point de vue de ce que Hegel estimait être sa nécessaire résolution, sa nécessaire réconciliation, mais elle l'abordera plutôt à partir de sa conflictualité en tant que telle. Car pour ces philosophes, l'essence, la nature ou la vérité de la tragédie grecque ne réside nulle part ailleurs que dans son conflit. Et à leur yeux, cette vérité de la collision tragique ne consiste aucunement en une réconciliation des termes conflictuels, en l'affirmation de leur conciliation, mais bien en leur irréductible opposition, en ce que Hegel lui-même appelait la négativité. Mais si cela est exact, alors cela signifie que la Grèce, que le monde grec n'est pas une belle totalité harmonieuse, mais plutôt un monde éminemment conflictuel. Contrairement à ce que croyait Hegel — à la suite de Winckelmann, Lessing, Schiller et Goethe — la Grèce n'est pas une belle totalité unifiée, mais bien un monde composé de forces antagonistes qui sont tragiquement divisées et opposées. Selon ces philosophes, c'est cette opposition, c'est cet affrontement qui a jadis été montré et représenté sur la scène du théâtre tragique et qui constitue sa vérité.

De plus, ce conflit, estiment-ils, ne se ramène aucunement à celui qui oppose la famille et l'état. Certes le conflit tragique grec trouve sans aucun doute son expression et sa manifestation dans cette opposition de même que dans les autres oppositions qui ont été définies et explicitées par Hegel. À leurs yeux, toutefois, cette opposition hégélienne entre la famille et l'état n'est pas grecque; elle ne correspond pas à l'essence du monde hellénique. Elle est donc, en d'autres termes, quelque chose de dérivé, de second qui, en réalité, appartient plutôt au monde moderne. Selon eux, le conflit tragique

consiste essentiellement en un affrontement entre des forces plus fondamentales, plus originaires; il est un combat, une lutte entre des puissances ou des éléments qui sont au fondement même de la vie et de l'existence humaine et qui sont pour ainsi dire ontologiquement antérieurs à cette opposition entre la famille et l'État. Mais alors, ceci veut donc dire aussi que, pour ces philosophes, la tragédie n'est pas uniquement ce document qui, selon Hegel, témoigne du conflit éthico-politique de la belle totalité hellénique. D'après ces penseurs, la tragédie grecque est plutôt une œuvre d'art, une œuvre artistique et poétique qui, tant dans la forme que dans le contenu de son langage exprime le conflit fondamental de la vie et de l'existence humaine. Conséquemment, il s'agira pour chacun d'eux de retrouver cette vérité, de retrouver le sens et la signification de cette vérité qui s'est exprimée dans le langage des œuvres tragiques. Et aux yeux de tous ces penseurs, la seule façon de retrouver cette vérité est celle qui consiste à imaginer de nouveaux concepts, à penser les termes d'une nouvelle conceptualité philosophique. Car celle dont ils disposent, celle dont ils ont héritée — et qui est, bien sûr, nulle autre que cette conceptualité qui a été inaugurée par la métaphysique de Platon et d'Aristote et qui, selon eux, a trouvé son aboutissement dans la philosophie systématique de Hegel — n'est pas en mesure de dire et d'exprimer cette vérité.

Autrement dit donc, il s'agira pour ces philosophes de reprendre et de reformuler à nouveaux frais cette interrogation, ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie qui, au seuil de l'idéalisme allemand, avait d'abord été entrepris par Schelling et Hölderlin et qui a été poursuivi par Hegel. Et comme nous l'avons déjà mentionné plus haut, ces penseurs reprendront ce questionnement avec la même intention et le même espoir qui, au départ, avaient animé les trois compagnons du séminaire de théologie de Tübingen. Tout comme eux, en effet, ces penseurs post-hégéliens seront portés par l'espoir que ce questionnement leur permettra d'engendrer les termes d'une nouvelle philosophie, d'une philosophie qui, cette fois, parviendra à véritablement résoudre les difficultés et les apories de la métaphysique. Bien évidemment, cette nouvelle philosophie refusera toute systématisme, car cette dernière, qui trouve son accomplissement dans la philosophie dialectique et spéculative de Hegel, ne constitue

aucunement un dépassement de la métaphysique: elle n'en est plutôt que l'achèvement ou l'aboutissement puisque, selon eux, elle affirme, elle aussi, le primat de l'infini sur le fini, de l'éternité sur la temporalité, de l'universalité sur la particularité et de l'identité sur la différence. Et enfin — comme nous l'avons également souligné — chacun de ces penseurs espérera également que cette nouvelle philosophie «non-systématique» et «post-métaphysique» sera en mesure de fournir une solution à la crise du monde moderne. Tous, ils porteront l'espoir que cette nouvelle conceptualité philosophique permettra finalement d'engendrer les termes à partir desquels il deviendra possible de penser une véritable solution à cette crise aiguë et profonde qui affecte le monde moderne occidental. Tels sont, en somme, les principaux thèmes, les principaux motifs qui présideront à la reprise de ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie dans la philosophie allemande post-hégélienne, et que nous nous proposons d'examiner brièvement en guise de conclusion à ce dernier chapitre de cette étude.

#### *4.3 La tragédie après Hegel: l'art, la vérité et le destin de la métaphysique*

Ainsi, dès les lendemains de la mort de Hegel, les discussions allaient déjà bon train au sujet de son héritage intellectuel et philosophique. Comme on le sait, en effet, son décès, à l'automne de 1831, surprendra un peu tout le monde et, pour plusieurs, il sera l'occasion de faire en quelque sorte le bilan de la contribution de celui qui, au cours des années qui suivirent son engagement à titre de professeur à l'Université de Berlin, en était venu à être considéré comme un des philosophes les plus importants de l'époque et ce, non seulement en Allemagne, mais aussi dans plusieurs pays d'Europe. Tant pour ses disciples que pour ses adversaires, la mort soudaine de Hegel allait être le point de départ d'une réflexion sur cette philosophie qui allait maintenant être désignée et «subsumée» sous l'étiquette «d'hégélianisme». Tous s'interrogeront sur son sens, sur sa signification et ils s'attacheront à envisager l'avenir de ce système de l'idéalisme absolu ou spéculatif qui, aux dires même de son auteur, n'était rien d'autre que ce système qui



avait réalisée cette révolution philosophique qui avait été entreprise par Kant et qui avait été poursuivie par Fichte et Schelling.

Chez ses disciples, on le sait, ces discussions se transformeront assez rapidement en une vive polémique qui sera à l'origine d'une rupture entre ceux qu'on en viendra à appeler les hégéliens de droite et ceux qu'on nommera les hégéliens de gauche. L'enjeu de cette polémique portera principalement sur la religion; elle s'articulera et se développera autour du rôle et du statut qui est assigné au christianisme dans la philosophie hégélienne de l'histoire et dans l'ensemble de son système de l'idéalisme absolu. Pour les hégéliens dits de droite, l'hégélianisme est, dans son essence, une philosophie chrétienne. Il est cette philosophie qui a réussi à traduire le contenu doctrinal du christianisme — c'est-à-dire, du protestantisme — dans la conceptualité spéculative et qui, ce faisant, a su en démontrer la signification et la vérité historico-philosophique. En revanche, pour les hégéliens dits de gauche, la philosophie de Hegel n'est pas une philosophie chrétienne car sa conception de Dieu, du divin ou de l'infini comme étant immanent à la finitude et au monde terrestre ne correspond pas à celle du christianisme. En fait, aux yeux de ces hégéliens de gauche, la vérité ultime de la philosophie hégélienne réside plutôt dans son contenu politique. Elle est cette philosophie qui, pour l'essentiel, est parvenue à penser et concevoir les termes à partir desquels il deviendrait possible de réaliser les aspirations et les idéaux politiques qui se sont manifestés et exprimés depuis la Révolution française. Et selon eux, c'est bien en ce sens, c'est bien en cette direction que l'hégélianisme doit être prolongé et poursuivi<sup>779</sup>.

Mais cela dit, au cours des années, l'ensemble de ces discussions et de ces débats entourant l'héritage de la philosophie de Hegel vont franchement s'envenimer et ils prendront une nouvelle tournure lorsqu'en 1841 Schelling sera invité par les autorités de l'Université de Berlin à occuper un poste de professeur qui s'avèrera être celui qui n'avait pas encore été comblé depuis la mort de Hegel. Dès son arrivée, Schelling —

---

<sup>779</sup> À ce propos, consulter entre autres T. Pinkard, *German Philosophy. 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 306-334. Également, l'ouvrage désormais classique de K. Löwith, *De Hegel à Nietzsche*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1969.

qui, depuis l'époque de Léna, avait modifié maintes fois sa position philosophique — s'engagera dans une violente polémique contre l'hégélianisme. Il s'attaquera directement à la philosophie, au système philosophique de celui qui avait été son ami et collaborateur. Ainsi, sa critique ne visera pas uniquement certains éléments ou certains aspects de la philosophie hégélienne, mais elle s'en prendra plutôt à son principe, à sa systématisme et aux prétentions qui, selon lui, sont nécessairement liées à toute philosophie systématique. Pour Schelling, le système de l'idéalisme absolu — comme tous les autres systèmes philosophiques — n'est pas un système de la réalité, mais seulement un système en pensée. Il est certes parvenu à démontrer comment les concepts et les propositions logiques sont liés les uns aux autres, mais il ne dit rien sur la réalité existante. Et s'il prétend le contraire, c'est uniquement en raison du fait qu'il confond la raison, la pensée ou la logique du concept avec l'existence, avec la réalité effective. De plus, Schelling soutiendra également que l'idéalisme absolu n'est pas une philosophie de la liberté, mais bien un système de la nécessité, car, à l'instar de tout système, il n'est rien d'autre que le déploiement d'une chaîne causale, d'un enchaînement conceptuel nécessaire. En fait, la liberté, l'essence de la liberté, affirmera-t-il, est, par définition, quelque chose qui excède les possibilités et les ressources de la raison humaine. Aussi dira-t-il qu'elle doit être pensée comme une «révélation», comme un commencement absolu ou comme un acte radical, en lui-même incompréhensible, et qui dépasse les capacités de la raison et de la logique conceptuelle. Autrement dit donc, dans ses écrits de la période de Berlin, la pensée de Schelling s'affirmera comme anti-systématique et elle se développera en opposition à la philosophie de celui qui, quelques décennies auparavant, avait participé avec lui à l'élaboration du système qu'il croyait alors être celui qui devait être en mesure de mener à terme la révolution philosophique kantienne<sup>780</sup>.

---

<sup>780</sup> Sur la philosophie du dernier Schelling et sur sa critique de Hegel, voir, T. Pinkard, *German Philosophy. 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 317-332. Également, A. Bowie, *Schelling and Modern European Philosophy. An introduction*, London, Routledge, 1993, pp. 127-177. Aussi, M. Frank, *Der Unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfänge der marxsche Dialektik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975. Voir également un recueil d'essais consacrés à la dernière philosophie de Schelling et qui a été publié assez récemment sous la direction de J.-F. Courtine et de J.-F. Marquet. Le titre de cet ouvrage est *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994.

Bien évidemment, les choses ne s'amélioreront guère lorsque des penseurs comme Marx, Kierkegaard et Schopenhauer feront leur entrée sur la scène philosophique. En effet, chacun de ces auteurs se définira en opposition à l'idéalisme post-kantien. Tous, ils développeront leur pensée contre la philosophie systématique, et ils estimeront tous également que la figure la plus représentative, la figure par excellence d'une telle philosophie n'est nulle autre que celle de Hegel. Marx, on le sait, s'emploiera à mettre à jour les termes d'une philosophie qu'il décrira comme «matérialiste» et qui, selon ses mots devenus célèbres, sera destinée à renverser l'idéalisme hégélien et à le remettre sur ses pieds. La philosophie marxienne se comprendra essentiellement comme un renversement de ce qu'elle jugera être le primat idéaliste de la contemplation théorique sur la praxis. Radicalisant certains éléments de la position des hégéliens de gauche, la philosophie de Marx se définira comme étant d'abord et avant tout une pensée de la praxis. Elle se développera comme une pensée matérialiste et révolutionnaire, et elle tentera de faire valoir que seule une telle pensée pourra être en mesure de réaliser et d'actualiser cette promesse qui avait jadis été à l'origine de la philosophie et qui n'était rien d'autre que celle d'une vie fondée sur la raison, la liberté et la justice.

Quant à Kierkegaard — qui sera un auditeur enthousiaste des cours de Schelling à l'Université de Berlin —, il estimera que le renversement de l'hégélianisme doit plutôt se réaliser dans les termes d'une pensée de la vie et de l'existence. À l'instar du dernier Schelling, il soutiendra que la philosophie spéculative et dialectique n'est qu'un système de propositions logiques qui se révèle incapable de dire quoi que ce soit sur la réalité existante. Aussi est-ce la raison pour laquelle il s'emploiera à substituer à la conceptualité philosophique, une conceptualité «poétique», une conceptualité forgée et développée à même le langage de l'art et de la littérature. Seule une telle «conceptualité», soutiendra-t-il, peut être véritablement attentive et rendre justice à la réalité effective; elle seule peut exprimer le contenu et le sens de l'existence et de la vérité réelle, car cette existence, affirmera-t-il, ne trouve pas sa vérité dans l'universalité du concept, dans la réconciliation de la conceptualité dialectique, mais bien dans ce qu'il décrit comme étant le paradoxe de la particularité radicale, le paradoxe de la singularité

qui, tout en affirmant son autonomie et sa liberté radicale, sait qu'elle ne peut se réaliser véritablement et complètement. Pour Kierkegaard, c'est ce paradoxe qui s'exprime dans l'art, dans l'expérience artistique et dans le langage de la poésie et de la littérature. C'est également ce même paradoxe qui constitue le contenu authentique de la foi chrétienne, et c'est, bien sûr, ce contenu qu'il s'agit de mettre à jour et de faire valoir contre ce qu'il juge être le conformisme, la non-liberté et l'homogénéité du monde moderne. Une telle pensée, soutiendra-t-il, ne sera plus l'affirmation de ce qu'il estime être l'optimisme injustifié de la philosophie dialectique et spéculative, mais elle sera plutôt l'expression d'un désespoir persistant face à ce paradoxe qui, selon lui, se trouve au fondement même de la vie et de l'existence humaine et qui s'avère tout simplement insoluble<sup>781</sup>.

En ce qui a trait maintenant à Schopenhauer, il soutiendra, lui aussi, que la véritable philosophie doit s'accomplir dans une conceptualité, dans une pensée qui prend comme modèle l'art et l'expérience esthétique. Tout comme Kierkegaard, en effet, il estimera que l'art est le lieu privilégié où s'expriment les contradictions, les paradoxes et les conflits qui sont constitutifs de la vie et de l'existence humaine, mais qui, selon lui, sont occultés par la philosophie spéculative et dialectique. Pour Schopenhauer, l'ensemble de ces contradictions, de ces paradoxes se ramènent à une opposition fondamentale qui, en fait, recouvre la distinction kantienne entre le phénomène et la chose en soi et qui est celle entre ce qu'il appelle la représentation et ce qu'il désigne comme étant la volonté. D'un côté, dit-il, nous percevons le monde comme une totalité phénoménale; nous nous représentons le monde comme étant constitué d'une multiplicité de substances qui sont spatio-temporellement déterminées et qui sont régies par les lois de la causalité et de la nécessité. Toutefois, cette représentation, qui correspond à celle de la conscience et de l'entendement humain, n'est, affirme Schopenhauer, qu'un faux-semblant, qu'une illusion ou qu'un masque qui recouvre quelque chose de plus fondamental. Cette autre chose n'est, bien sûr, nulle autre que ce

---

<sup>781</sup> À cet égard, voir de nouveau T. Pinkard, *German Philosophy: 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002, pp. 333-356. À propos de la théorie kierkegaardienne de la tragédie, voir P. Szondi, «Versuch über das Tragische», in *Schriften I*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1978, pp. 185-189.

qu'il nomme la volonté et qui, elle, caractérise le monde tel qu'il est en soi. Mais, cela dit, la question se pose de savoir comment il est possible d'avoir accès à cet en-soi et comment il est possible de décrire cette volonté qui, selon lui, est l'essence de toute chose, le principe véritable du monde derrière celui de la représentation phénoménale. Pour ce faire, il nous faudrait, indique-t-il, pouvoir nier toutes les déterminations, toutes les règles, toutes les causes et tous les buts qui concourent à faire du champ de la représentation un ensemble ordonné, soumis aux principes d'individuation et de raison suffisante. Or, pour Schopenhauer, c'est bien l'art qui nous permet d'approcher cet en-soi; c'est l'art — et plus particulièrement l'art musical — qui exprime cette essence, ce fond des choses ou la volonté même. Dans les œuvres d'art, dit-il, nous contemplons cette essence qui, selon la description qu'il en donne, est une puissance destructrice et ténébreuse, une force aveugle et abyssale qui n'est rien d'autre que la perpétuation du chaos derrière le voile des apparences et de la réalité phénoménale. À ses yeux, c'est cette essence qui constitue la vérité philosophique la plus fondamentale. Aussi est-ce cette essence que la véritable philosophie, que la véritable métaphysique doit s'employer à retrouver et à exprimer. Et à l'instar de Kierkegaard, Schopenhauer estimera que cette véritable métaphysique ne doit pas être l'affirmation de ce qu'il juge être, lui aussi, l'optimisme injustifié et injustifiable de la philosophie spéculative de Hegel. Selon lui, cette métaphysique doit plutôt être comprise comme étant l'expression d'une philosophie qu'il qualifiera explicitement de pessimiste<sup>782</sup>.

Comme nous le savons, c'est précisément dans le contexte de cette contestation de plus en plus féroce et acharnée du système hégélien que Nietzsche publiera son ouvrage sur la *Naissance de la tragédie* et qu'il fera ainsi son entrée sur la scène philosophique. De fait, cet ouvrage, qui paraîtra au cours de l'année 1872, est l'œuvre d'un jeune professeur de philologie classique qui se dit anti-hégélien et qui déclare être un disciple de la philosophie de Schopenhauer. D'après lui, en effet, la pensée de l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* constitue la seule et unique alternative à la philosophie systématique et spéculative. C'est dans cette voie ouverte

---

<sup>782</sup> À propos de Schopenhauer et de sa théorie de la tragédie fondée sur l'opposition entre la volonté et la représentation, voir J. Taminiaux, *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Grenoble, Jérôme Million, 1995, pp. 121-166.

par la pensée schopenhaurienne, estime-t-il, que la philosophie doit nécessairement s'engager si elle veut retrouver et ranimer la vérité de cette essence que Schopenhauer appelait la volonté et qui, selon lui, a été occultée non seulement par Hegel, mais bien par toute la tradition philosophique depuis Platon. Car à ses yeux, l'histoire de cette tradition qui conduit de Platon à Hegel — et qu'il désigne sous le terme de platonisme — est l'histoire de la perte de cette vérité essentielle et fondamentale qui avec Schopenhauer, toutefois, semble vouloir se raviver<sup>783</sup>.

Par ailleurs, ce jeune philologue était profondément influencé par l'historien de l'Antiquité Jacob Burckhardt qui, pendant un certain temps, fut son collègue à l'Université de Bâle. Dans ses travaux — notamment dans son *Griechische Kulturgeschichte* — Burckhardt, qui était lui aussi un disciple de Schopenhauer, avait développé une théorie de la Grèce ancienne qui s'opposait radicalement à la conception qui était alors dominante et qui était largement influencée par la philosophie des Lumières. Selon les défenseurs de cette conception, la Grèce présentait l'image d'une civilisation et d'une culture qui en étaient encore au stade de l'enfance et de l'innocence heureuse. De plus, ils voyaient en la cité athénienne le berceau de ce qui allait devenir la démocratie<sup>784</sup>. Or, pour Burckhardt, la Grèce ne correspondait en rien à cette image. À ses yeux, la civilisation hellénique était plutôt le lieu ou le creuset à l'intérieur duquel s'affrontaient des forces antagonistes, des puissances opposées qui étaient à la fois constructives et destructrices, libératrices et tyranniques, lumineuses et ténébreuses. Selon Burckhardt, ce sont ces oppositions qui constituaient et qui déterminaient la vie du monde grec, et ce monde n'avait rien d'une civilisation pacifiée et bienheureuse, mais il était plutôt un monde profondément déchiré et conflictuel. Aussi affirmait-il que «de tous les peuples civilisés, les Grecs étaient sans aucun doute ceux qui s'étaient infligés

---

<sup>783</sup> Avant même la publication de la *Naissance de la tragédie*, Nietzsche définissait son projet philosophique comme un «renversement du platonisme». Ainsi, dans un fragment qui date de la fin de l'année 1870 ou du début de l'année suivante, Nietzsche formule le propos suivant: «Ma philosophie, platonisme inversé: plus on est loin de l'étant véritable, plus pur, plus beau, meilleur c'est. La vie dans l'apparence comme but». F. Nietzsche, *Nachgelassene fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe, hrsg. von G. Colli und M. Montinari. Abt. 3, Bd. 3, Berlin, Walter de Gruyter, 1978, p. 207.

<sup>784</sup> Étrangement, Burckhardt et Nietzsche attribueront cette conception de la Grèce également à Hegel.

les souffrances les plus terribles et les plus profondes»<sup>785</sup>. C'est cette conception que Nietzsche allait reprendre et qui allait être au cœur de son propos dans *La naissance de la tragédie*.

Et enfin, ce jeune philologue, qui était également musicien, vouait une admiration sans borne à la musique de Richard Wagner. Selon lui, la musique de Wagner, qui suspendait les lois de la tonalité, qui remettait en question les lois de l'harmonie qui prévalaient depuis Bach, et qui se dirigeaient vers une musique résolument dissonante et disharmonique, semblait correspondre parfaitement à cette musique «métaphysique» décrite par Schopenhauer dans *Le Monde comme volonté et représentation*. De plus, les opéras dans lesquels Wagner mettait sa musique en scène paraissaient retrouver, dans une forme et un mode d'expression spécifiquement moderne, quelque chose qui, à plusieurs égards, ressemblait étrangement à la tragédie grecque. Pour le jeune Nietzsche, les drames musicaux de Wagner étaient ces œuvres qui semblaient vouloir renouer avec le contenu de cette vérité qui, jadis, avait été exprimée sur la scène du théâtre tragique. Telles sont, en somme, les principales figures qui vont pour ainsi dire influencer et orienter son propos dans *La naissance de la tragédie*. Ce sont elles qui, en quelque sorte, détermineront le cadre à partir duquel il va entreprendre et reformuler à nouveaux frais cette interrogation sur la tragédie grecque, et ce près de cinquante ans après les *Cours d'esthétique* de Hegel et plus de trois-quarts de siècle après les *Lettres sur le dogmatisme et le criticisme* de Schelling<sup>786</sup>.

Ainsi, dès les toutes premières phrases de *La naissance de la tragédie*, Nietzsche entreprend son analyse en soutenant que «nous aurons fait en esthétique un grand pas lorsque nous serons parvenus non seulement à la compréhension logique mais à l'immédiate certitude intuitive que l'entier développement de l'art est lié à la dualité de

<sup>785</sup> J. Burckhardt, *Griechische Kulturgeschichte*, hrsg. von J. Oeri, Berlin, W. Spermann, 1900, p. 48.

<sup>786</sup> Nietzsche, on le sait, dédiera la *Naissance de la tragédie* à Wagner. Et comme on le sait aussi, il rompra quelques années plus tard — vers 1876 — avec le «wagnérisme». Il exposera son différend avec Wagner dans deux écrits polémiques, soit le *Cas Wagner* et *Nietzsche contra Wagner*. Aussi est-ce de cette même époque que date sa rupture avec la philosophie de Schopenhauer. Il existe, bien sûr, une abondante littérature sur les rapports Nietzsche-Wagner-Schopenhauer. Voir entre autres, T. W. Adorno, *Versuch über Wagner*. Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1962. P. Lacoue-Labarthe, *Musica ficta (figures de Wagner)*, Paris, Christian Bourgois, 1991.

l'apollinien et du dionysiaque»<sup>787</sup>. Dans un même souffle, il affirme ensuite que cette dualité qui est à l'origine de l'art est similaire à la dualité sexuelle qui, elle, est la source de la génération et de la procréation. Aussi soutient-il que le rapport entre ces deux termes complémentaires doit être compris comme «un combat perpétuel»<sup>788</sup> et non comme une réconciliation, car si tant est qu'il y ait réconciliation elle «n'intervient que de façon épisodique»<sup>789</sup>. Et enfin, il insiste pour dire que cette dualité à laquelle est lié le développement de l'art a trouvé son expression la plus adéquate dans ces deux figures de la mythologie grecque que sont Apollon et Dionysos: «Ces noms — indique-t-il — nous les empruntons aux Grecs, lesquels, pour qui les comprend, ont donné à entendre le sens profond et la doctrine secrète de leur intuition esthétique non pas, certes, dans des concepts, mais dans les figures incisives et nettes de leur panthéon»<sup>790</sup>. Autrement dit, dès le début de son ouvrage, Nietzsche annonce en quelque sorte ses couleurs en soutenant d'entrée de jeu que l'art — dont il dit, dans sa dédicace à Wagner, qu'il est «la tâche suprême et l'activité proprement métaphysique de cette vie»<sup>791</sup> — ne peut être compris par le raisonnement logique, par la logique conceptuelle. Au contraire, rétorque-t-il, il ne peut être l'objet que d'une saisie immédiate et intuitive, et le savoir ou la connaissance qui lui est propre ne peut être que montré, présenté ou exhibé. Bien évidemment, il est difficile de ne pas voir dans cette affirmation sur laquelle s'ouvre *La naissance de la tragédie* une opposition directe à la philosophie hégélienne qui, selon Nietzsche, prétend pouvoir comprendre et expliquer l'art dans la conceptualité dialectique et spéculative.

De plus, — et comme nous venons de le voir — le savoir qui est présenté par l'art est l'expression d'une dualité, d'une duplicité qui, chez les Grecs, s'est cristallisée dans les figures d'Apollon et de Dionysos, et cette dualité, d'après Nietzsche, est en tous

---

<sup>787</sup> F. Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1972, Abt. 3, Bd. 1, p. 21. Dans ce qui suit, nous citerons cet ouvrage en utilisant l'abréviation *GT*. D'autre part, nous renverrons également à la traduction française publiée dans le cadre de l'édition des œuvres philosophiques complètes et qui est réalisée par Philippe Lacoue-Labarthe. F. Nietzsche, *La naissance de la tragédie*, in *Œuvres philosophiques complètes*, tr. fr., Paris, Gallimard, vol. I, 1977. Nous utiliserons l'abréviation *NT*.

<sup>788</sup> *GT*, p. 21; *NT*, p. 41.

<sup>789</sup> *GT*, p. 21; *NT*, p. 41.

<sup>790</sup> *GT*, p. 21; *NT*, p. 41.

<sup>791</sup> *GT*, p. 20; *NT*, p. 40.



points analogue à celle qui est au fondement la vie humaine et qui est celle de la différence sexuelle. Ce qui veut donc dire que cette activité métaphysique par excellence qu'est l'art est beaucoup plus près de l'*eros* que du *logos*. Pour Nietzsche, l'art est cette activité qui exprime, qui présente ou qui montre une dualité qui est tout à fait semblable à celle qui est la source de la génération et de la procréation humaine. Par conséquent, ceci signifie également que «comprendre» ou saisir l'art veut dire «comprendre» ces deux termes, saisir ces deux «pulsions» ou ces deux «impulsions» — ces deux *Triebe* — de même que les rapports qu'elles nouent entre elles. Et comme nous venons également de le voir, ce rapport, soutient Nietzsche, est celui d'un combat ou d'une lutte perpétuelle. À ses yeux, le lien qui se noue entre ces deux pulsions, entre ces deux divinités qui sont à l'origine de l'activité artistique se définit essentiellement en termes d'opposition, de conflit ou d'affrontement, et ce n'est qu'occasionnellement ou qu'épisodiquement qu'il s'exprime sur le mode de la réconciliation ou de l'unification.

Ainsi, ces deux impulsions, affirme Nietzsche, peuvent être comprises en regard de ces deux expériences humaines fondamentales que sont le rêve et l'ivresse et «dont les manifestations physiologiques — dit-il — offrent une opposition correspondante à celle de l'apollinien et du dionysiaque»<sup>792</sup>. L'apollinien, précise-t-il, est la belle apparence de ces mondes du rêve que tout homme enfante en artiste consommé» et il «est ce que présuppose l'ensemble des arts plastique et même [...] une large part de la poésie»<sup>793</sup>. En d'autres mots, la première de ces deux expériences est celle que nous faisons tous lorsqu'en rêvant notre esprit se retrouve seul avec lui-même et qu'il se libère du monde extérieur. À ce moment, nous sommes au plus intime avec nous-mêmes et les images lumineuses qui nous apparaissent sont en quelque sorte l'expression de notre conversation intérieure. Les rêves sont pour ainsi dire les dialogues que l'âme entretient avec elle-même et le langage de ces dialogues sont les images lumineuses qui défilent dans notre esprit. Aussi est-ce pourquoi, soutient Nietzsche, les Grecs associent la figure d'Apollon à la lumière et aux arts plastiques: «Apollon — affirme-t-il —, le dieu de toutes les formes plastiques est en même temps le

---

<sup>792</sup> *GT*, p. 22; *NT*, p. 42.

<sup>793</sup> *GT*, p. 22; *NT*, p. 42.

dieu prophétique. Lui qui d'après la racine de son nom est le «brillant», la divinité de lumière, règne aussi sur la belle apparence du monde intérieur de l'imagination»<sup>794</sup>. De plus, lorsque nous rêvons, lorsque nous entretenons avec nous-mêmes dans l'intériorité du monde onirique, nous semblons être les seuls à posséder une réelle consistance et tout le reste nous paraît insensé et diffus. Pour Nietzsche, cette expérience est celle d'une intensification du Soi et elle correspond à cette impulsion fondamentale que Schopenhauer décrivait sous le terme de principe d'individuation, de *principium individuationis*. Dans l'expérience du rêve, notre Soi se distingue des autres, se constitue, s'affirme et prend conscience de sa propre individualité et de sa propre subjectivité. Et selon lui, c'est cette expérience que les Grecs ont exprimée dans la figure de leur dieu Apollon.

Par ailleurs, en ce qui a trait à l'autre impulsion, que Nietzsche associe à l'ivresse et qui correspond, bien sûr, à la figure de Dionysos, il la décrit comme étant une rupture du principe d'individuation. Dans l'expérience de l'ivresse, nous perdons littéralement conscience, nous nous oublions nous-mêmes et nous abolissons ce qui nous distingue et ce qui nous sépare des autres et du monde. Aussi dira-t-il que «sous le charme de Dionysos, non seulement le lien d'homme à homme vient-il à se renouer, mais la nature — hostile ou asservie — célèbre de nouveau sa réconciliation avec son fils perdu, l'homme»<sup>795</sup>. Cette expérience dionysiaque de l'oubli de soi, Nietzsche la compare également à celle de l'extase sexuelle, à cette expérience au cours de laquelle la chair n'est plus ce qui divise les corps, mais plutôt ce qui les unit. Autrement dit, donc, le dionysiaque est cette impulsion qui entraîne tout ce qui vit à se perdre, à s'oublier et à devenir autre que soi. En somme, si le rêve apollinien est cette expérience par laquelle nous nous individualisons et nous communiquons avec nous-même en tant que Soi, l'ivresse dionysiaque est plutôt cette expérience en vertu de laquelle nous nous oublions et nous communions avec les autres et avec ce qui nous dépasse. De plus, si, dans le rêve, nous établissons des limites et nous instituons un ordre, dans l'ivresse, en revanche, nous détruisons cet ordre et nous franchissons toutes les limites. Et enfin, si

---

<sup>794</sup> *GT* p. 22; *NT*, p. 43.

<sup>795</sup> *GT*, p. 25; *NT*, p. 45.

l'apollinien est cette expérience de l'image, de la lumière, de la belle apparence et de la mesure qui s'exprime essentiellement dans les arts plastiques, le dionysiaque, en contrepartie, est plutôt l'expérience du désir et de la souffrance, des puissances incontrôlées et démesurées qui trouve le lieu privilégié de son expression et de sa manifestation dans la musique.

Telles sont, selon Nietzsche, les deux divinités, les deux impulsions fondamentales et originaires qui sont liées au développement de l'activité artistique et qui, dans leur combat perpétuel, dans leur conflit ouvert en viendront finalement à donner naissance à la tragédie grecque. Car l'art tragique, insiste-t-il, n'est pas né d'un coup; il n'est pas apparu subitement, mais il est le résultat d'un processus en vertu duquel vont s'unir ces deux impulsions, ces deux forces opposées. Pour Nietzsche, la tragédie est l'aboutissement d'un long cheminement au terme duquel vont se réunir l'apollinien et le dionysiaque. Les tragédies sont ces œuvres d'art qui uniront en elles-mêmes, d'une part, la beauté, la belle apparence plastique et la mesure qui avaient été exprimées dans l'épopée homérique, et, d'autre part, la démesure, la passion incontrôlée et la pulsion musicale qui s'étaient manifestées dans la poésie lyrique d'Archiloque. Et selon lui, cette union des deux pulsions opposées dans une seule et même forme artistique n'est rien d'autre qu'un miracle qui contient ou qui résume à lui seul le mystère de la Grèce, l'énigme du monde hellénique, énigme qui, à ses yeux, est encore très loin d'avoir reçue ne serait-ce qu'un début d'explication. Aussi dira-t-il que cette unification est le produit «d'un geste métaphysique miraculeux de la «volonté» hellénique [en vertu duquel les deux pulsions] apparaissent accouplées l'une à l'autre et, dans cet accouplement, en viennent à engendrer l'œuvre d'art à la fois dionysiaque et apollinienne, la tragédie attique»<sup>796</sup>.

Ainsi, l'élément le plus important ou l'aspect le plus essentiel, qui, d'après lui, résultera de cet accouplement, est sans contredit celui du chœur tragique. Pour Nietzsche, en effet, le chœur est l'origine même de la tragédie; il est cet élément à partir duquel le drame primitif va se transformer et se constituer en drame tragique proprement

---

<sup>796</sup> *GT*, pp. 21-22; *NT*, pp. 41-42.

dit: les témoignages de la tradition grecque, indique-t-il, affirment tous «de la manière la plus formelle que la tragédie est née du chœur et qu'à l'origine elle n'était que ce chœur et rien que lui»<sup>797</sup>. Cela dit, il est toutefois erroné de croire — comme plusieurs l'ont soutenu — que le chœur est le représentant du peuple face à l'espace royal de la scène. Selon lui, cette hypothèse — qui laisse entendre que le chœur est l'incarnation de la loi morale immuable qui doit l'emporter sur les transgressions et les excès passionnels des rois — «est sans influence sur la formation originelle de la tragédie»<sup>798</sup>. Le chœur, indique-il, a plutôt des racines religieuses, et de telles racines excluent d'emblée «cette opposition du peuple au prince, comme du reste en général, l'ensemble de la sphère politique-sociale»<sup>799</sup>. Par ailleurs, il est tout aussi erroné de concevoir le chœur tragique comme le condensé de la foule spectatrice ou, en d'autres mots, comme un spectateur idéal. Développée par A. W. Schlegel, cette interprétation, affirme Nietzsche, est également fautive car le chœur tragique n'a rien d'idéal. Il fait face à une réalité qui, pour lui, est bel et bien réelle et effective: «le chœur des Océanides, c'est un fait, se croit effectivement en présence du Titan Prométhée, et se tient pour aussi réel que le dieu qui est sur scène»<sup>800</sup>. En contrepartie, Schiller, dit-il, avait vu un peu plus juste lorsqu'il soutenait que le chœur était en quelque sorte un mur dont s'entourait la tragédie pour s'isoler du monde réel afin de préserver son espace idéal et sa liberté poétique. Mais, en fait, la véritable conception est celle selon laquelle le chœur n'est rien d'autre que l'incarnation et l'expression du dionysiaque: «le chœur de la tragédie grecque — affirme-t-il — est le symbole de la foule tout entière en proie à l'émotion dionysiaque»<sup>801</sup>. Il est le lieu où s'exprime cette pulsion originaire de l'oubli de soi et de la perte de l'individualité. Le chœur est cet espace où s'abolit la division entre les hommes et où se supprime la frontière qui les sépare de la nature. Et du reste, tel est, soutient Nietzsche, «l'effet le plus immédiat de la tragédie: l'État et la société, tout ce

<sup>797</sup> *GT*, p. 50; *NT*, p. 66.

<sup>798</sup> *GT*, p. 50; *NT*, p. 66. Bien sûr, cette attaque est directement dirigée contre Hegel, ou du moins, contre ce que Nietzsche estime être la conception hégélienne du chœur tragique.

<sup>799</sup> *GT*, p. 50; *NT*, p. 66.

<sup>800</sup> *GT*, p. 51; *NT*, p. 67.

<sup>801</sup> *GT*, p. 58; *NT*, p. 75.

qui généralement, en fait d'abîme, sépare l'homme de l'homme, cèdent le pas devant un sentiment d'unité tout-puissant qui reconduit au sein même de la nature»<sup>802</sup>.

Quant au moment proprement apollinien de la tragédie, il trouvera, bien évidemment, le lieu de son expression dans les dialogues et dans le langage des héros tragiques. Ce langage — et plus particulièrement celui des héros de Sophocle — nous frappe, dit-il, «par sa précision et sa limpidité apollinienne»<sup>803</sup>. Il nous surprend parce que «nous avons tout aussitôt l'illusion de voir jusqu'au fond le plus intime [de l'être des héros] — non sans quelque étonnement, il est vrai, d'y accéder aussi vite»<sup>804</sup>. Néanmoins, nous nous apercevons tout aussi rapidement que cette belle apparence n'est qu'un masque, qu'elle n'est «qu'une image lumineuse projetée sur un écran obscur»<sup>805</sup>. Et lorsque ce reflet lumineux s'est évanoui, nous découvrons que ce langage est celui «d'un regard qui a plongé jusque dans l'horrible tréfonds de la nature»<sup>806</sup>. Autrement dit, au moment où l'effet de cette belle illusion, de cette belle sérénité s'est dissipé, nous voyons qu'elle n'était que le vêtement dans lequel s'était enveloppé le langage de la souffrance. Et se tournant du côté de la figure d'Œdipe, Nietzsche poursuit son propos en soutenant que le langage de cette souffrance n'est aucunement celui du péché et de l'immoralité: «l'homme noble — affirme-t-il — ne pèche pas, voilà ce que veut nous dire ce profond poète: toute loi, tout ordre naturel, le monde moral lui-même peuvent bien sombrer par ses actes, ce sont justement eux qui tracent le cercle magique de cette action supérieure, capable d'édifier un nouveau monde sur les ruines et les décombres de l'ancien»<sup>807</sup>. En fait, le langage de la souffrance d'Œdipe est celui de quelqu'un qui a entrepris de savoir; il est le langage de celui qui s'est affranchi des limites, qui a brisé la loi de l'individualité, qui a résolu l'énigme de la nature et qui sait maintenant que «tout ce qui existe est juste et injuste et, dans les deux cas, également justifié»<sup>808</sup>. En d'autres mots, le langage de la belle apparence dans lequel est drapée la souffrance d'Œdipe est le langage audacieux et terrible qui conduit au savoir de la sagesse tragique. Or pour

<sup>802</sup> *GT*, p. 53; *NT*, p. 69.

<sup>803</sup> *GT* pp. 60-61; *NT*, p. 77.

<sup>804</sup> *GT*, p. 61; *NT*, p. 77.

<sup>805</sup> *GT*, p. 61; *NT*, p. 77.

<sup>806</sup> *GT*, p. 62; *NT*, p. 78.

<sup>807</sup> *GT*, o. 62; *NT*, p. 78.

<sup>808</sup> *GT*, p. 67; *NT*, p. 83.

Nietzsche, cette sagesse qui s'exprime dans le langage apollinien du héros tragique est bel et bien de nature dionysiaque, car elle est un savoir du désir et de l'excès. Elle est cette sagesse qui relie, qui réunifie l'apollinien et le dionysiaque puisqu'elle est le savoir qui conduit le héros à s'anéantir, à abolir son individualité dans l'unité originelle. Et selon lui, c'est précisément ce savoir qui en vient à s'exprimer dans l'*Œdipe à Colone* lorsque le sage de *Silène* répond à la question du roi déchu en lui révélant que: «le bien suprême, il t'est absolument inaccessible: c'est de ne pas être né, de ne pas être, de n'être rien. En revanche, le second des biens, il est pour toi — et c'est de mourir sous peu»<sup>809</sup>.

Cependant, cet accouplement miraculeux entre ces deux pulsions sera de courte durée. De fait, cet équilibre mystérieux et énigmatique qui sera à l'origine de la tragédie se brise plutôt rapidement et cette rupture, soutient-il, sera l'œuvre d'Euripide, le dernier des poètes tragiques. Ce qui veut donc dire que la mort de la tragédie sera un événement tout à fait particulier qui la distingue de celle que connaîtront les autres genres poétiques. En effet, tant l'épopée que la poésie lyrique s'éteindront pour ainsi dire d'elles-mêmes; elles s'affaibliront progressivement et mourront de leur belle mort. En revanche, la mort de la tragédie sera bel et bien provoquée et, qui plus est, elle le sera par un des siens, par un de ses poètes. Cette mort n'est donc rien d'autre qu'un suicide: «la tragédie grecque — dit-il — a péri tout autrement que les autres genres dont elle était la plus jeune sœur: elle s'est suicidée à la suite d'un conflit insoluble (tragique, donc)»<sup>810</sup>. Et pour Nietzsche, ce suicide sera commis lorsque Euripide fera monter le spectateur sur la scène: «avec lui — affirme-t-il — c'est l'homme de tous les jours qui passe des gradins à la scène et le miroir, qui ne reflétait naguère que les traits de la grandeur et de l'intrépidité, accusa désormais cette fidélité exaspérante qui reproduit scrupuleusement jusqu'aux ratés de la nature»<sup>811</sup>. Autrement dit, dans les pièces d'Euripide, ce ne sera

<sup>809</sup> Sophocle, *Œdipe à Colone*, in *Sophocle*, tr. fr., P. Masqueray, Paris, Les Belles Lettres, 1929, vers 1225-1227, p. 203. Comme on peut le constater, ces vers fascineront les philosophes allemands qui s'interrogeront sur la tragédie grecque. Hegel s'y est intéressé, Hölderlin également, dans ses *Remarques sur Œdipe* et Heidegger — nous le verrons — y reviendra à son tour dans son *Introduction à la métaphysique*. Chacun interprétera ces vers comme étant l'expression pour ainsi dire d'un «savoir suprême» portant sur l'unité des oppositions.

<sup>810</sup> *GT*, p. 71; *NT*, p. 86.

<sup>811</sup> *GI*, p. 72; *NT*, p. 87.

plus un héros vivant et exprimant le conflit fondamental et originaire entre les pulsions dionysiaque et apollinienne qui se retrouvera sur la scène, mais plutôt l'homme commun qui examinera, qui délibérera et qui s'indignera face à ce qu'il estimera être l'immoralité et l'injustice de la vie humaine. À partir d'Euripide, c'est le spectateur qui entre en scène et qui délibère sur le drame, qui juge de la moralité ou de l'immoralité de l'agir humain et qui s'interroge sur la juste répartition du malheur et du bonheur. Toutefois, dans une telle représentation, il n'est désormais plus question que de soi-disant problèmes éthiques, que de soi-disant dilemmes moraux, et non plus de pulsions dionysiaques, de pulsions destructrices et souterraines qui, chez Eschyle et Sophocle, étaient pourtant considérées comme étant au fondement même de cette existence humaine qu'ils mettaient en scène. De plus, en excluant le dionysiaque de la représentation tragique, Euripide, affirme Nietzsche, va du même coup exclure l'apollinien, car ces deux pulsions sont étroitement liées. L'une n'existe pas sans l'autre, et la mort ou, plus exactement, le refoulement de l'une entraîne nécessairement le refoulement de l'autre. Et de cette double exclusion, il ne restera qu'un cadavre vidé de son sang et de sa vie, qu'un squelette décharné et rabougri qui, lorsqu'il sera exhibé par Aristophane sur la scène du théâtre comique, ne suscitera plus que le rire et l'hilarité.

Mais, cela dit, Euripide est certes celui qui a provoqué et entraîné la mort de la tragédie. Cependant, il n'en demeure par moins, soutient-il, qu'il ne faisait qu'obéir à une force irrésistible, qu'il n'était que le véhicule d'une puissance démoniaque qui s'était propagé un peu partout dans le monde Grec: «Car Euripide aussi — indique-t-il — ne fut qu'un masque. Toutefois, la divinité qui parlait par sa bouche n'était pas Dionysos, ni non plus Apollon, mais un démon de naissance toute récente — qui avait nom Socrate. Tel est le nouvel antagonisme: socratisme contre dionysisme. La tragédie grecque en périt»<sup>812</sup>. Autrement dit donc, Euripide ne sera que le porte-parole artistique de ce socratisme qui était en train de se répandre dans le monde hellénique. Et selon Nietzsche, l'arrivée de cette tendance socratique sur la scène du théâtre grec sonnait le glas de la tragédie car la substitution du combat entre le dionysiaque et l'apollinien par l'opposition entre le socratisme et le dionysisme était le signe, la manifestation d'une

---

<sup>812</sup> *GT*, p. 79; *NT*, pp. 92-93.

profonde transformation dans la conception que les Hellènes se faisaient du monde et de l'existence humaine. Cette transformation, estime-t-il, n'est nulle autre que celle qui allait couronner la victoire de ce qu'il appelle l'optimisme théorique sur le pessimisme et la sagesse tragique. À ses yeux, cette victoire signifie, tout d'abord, la dépréciation et l'abandon des récits mythiques au profit d'une conception rationaliste du monde, d'une conception qui, s'appuyant sur les lois de la causalité et de la nécessité logique, prétendra pouvoir connaître la totalité du monde: «il existe — dit-il — un fantasme profond qui vint au monde, pour la première fois, dans la personne de Socrate: la croyance inébranlable que la pensée, en suivant le fil conducteur de la causalité, peut atteindre jusqu'aux abîmes les plus lointains de l'être et qu'elle est à même non seulement de connaître l'être, mais encore de le corriger»<sup>813</sup>.

Ensuite, cette victoire du socratisme ou de l'optimisme théorique signifie également une transformation tout aussi profonde de la conception que les Grecs se feront de l'action humaine, de l'agir et de l'interagir des hommes. Selon cette nouvelle compréhension, l'injustice, la faute morale et la souffrance découlent nécessairement de l'ignorance. Elles ne sont pas la conséquence, souvent inévitable, de toute action humaine, mais elles sont le produit du non-savoir, le résultat de la méconnaissance du bien et de la vertu. Conséquemment, seul celui qui sait peut être en mesure de vivre une vie vertueuse et d'éviter ainsi le mal et la souffrance. Selon Nietzsche, c'est cette transformation qui s'exprimera dans les préceptes socratiques selon lesquels la «vertu égale le savoir; on ne pêche que par ignorance; l'homme vertueux est heureux»<sup>814</sup>. Et enfin, cette victoire de l'optimisme théorique voulait également dire que l'art n'était plus cette activité métaphysique par excellence en vertu de laquelle se manifestait et s'exprimait la dualité fondamentale et originaire des pulsions dionysiaques et apolliniennes. Désormais, l'art serait plutôt le lieu où allaient être représentées ces nouvelles conceptions du monde et de l'agir humain, et sa loi suprême, affirme-t-il, «s'énoncera à peu près ainsi: tout pour être beau, doit être rationnel»<sup>815</sup>. Pour Nietzsche, c'est cette victoire du socratisme ou de ce qu'il appellera aussi «l'homme théorique» qui

<sup>813</sup> *GT*, p. 96; *NT*, p. 106.

<sup>814</sup> *GT*, p. 90; *NT*, p. 102.

<sup>815</sup> *GT*, p. 81; *NT*, p. 94.



entraînera l'expulsion des poètes tragiques hors des murs de la cité dans le livre X de *La république* de Platon. C'est également cette victoire qui sera à la source de la formation et de la constitution de la religion chrétienne, de cette religion qui, dans les siècles à venir, règnera sur le monde occidental. Et c'est cette même victoire qui sera à l'origine du développement de la «science», de ce qu'il nommera le «scientisme» ou encore la «civilisation scientifique» et qui, à l'époque moderne, connaîtra un essor foudroyant.

Mais, pourtant, soutient-il, ce règne tyrannique de la civilisation scientifique semble vouloir tirer à sa fin. À ses yeux, en effet, ce monde dominé par le socratisme et par l'homme théorique montre des signes évidents d'épuisement, et certains éléments, certains événements récents paraissent annoncer un monde nouveau. L'époque, affirme Nietzsche, présente des signes qui laissent présager l'apparition d'un monde qui mettra un terme à cette domination rationaliste qui dure maintenant depuis des siècles et qui, ce faisant, entraînera «une renaissance de la tragédie»<sup>816</sup>. Un de ces signes annonciateurs, estime-t-il, provient de la philosophie allemande récente, notamment de la philosophie de Kant, mais aussi et surtout de la philosophie de Schopenhauer. De fait, la philosophie kantienne a bel et bien reconnu les limites inhérentes à la raison humaine. En établissant la distinction entre la chose et soi et le phénomène, Kant, soutient-il, a démontré ces limites et, par le fait même, il a mis à jour les prétentions illégitimes de l'optimisme théorique qui croyait pouvoir connaître toutes les énigmes de l'univers à partir des lois de la causalité et de la nécessité logique: «Kant — dit-il — a révélé comment [ces lois] ne servaient proprement qu'à ériger le simple phénomène [...] au rang d'unique et suprême réalité, à le mettre à la place de l'essence intime et vraie des choses et, par là, à en rendre impossible la connaissance effective»<sup>817</sup>. Toutefois, il n'en reste pas moins, soutient Nietzsche, que c'est Schopenhauer qui a tiré toutes les conséquences de la découverte de Kant. S'appuyant sur cette distinction entre chose en soi et phénomène, l'auteur du *Monde comme volonté et comme représentation* s'est employé à développer les termes d'une philosophie qui semble annoncer le retour d'une véritable conception tragique du monde. Cette philosophie, indique-t-il, a littéralement redécouvert la dualité

<sup>816</sup> *GT*, p. 99; *NT*, p. 110.

<sup>817</sup> *GT*, p. 114; *NT*, p. 123.

entre le dionysiaque et l'apollinien. Sous ses deux concepts de volonté et de représentation, elle a entrepris de retrouver le contenu de cette dualité qui, chez les Grecs, s'était exprimée dans leurs dieux Dionysos et Apollon. Bien évidemment, ce n'est pas un hasard si, en développant sa philosophie, Schopenhauer a porté une attention toute particulière à l'art et plus particulièrement à la musique, car il a bien vu, lui aussi, que la musique était l'art dionysiaque par excellence, et qu'elle avait été à l'origine de tragédie grecque. Aussi dira-t-il à propos de Schopenhauer:

Qu'il n'est qu'un seul penseur, entre les plus grands à qui [cette dualité entre le dionysiaque et l'apollinien] se soit révélée au point que, sans nul recours au symbolisme des dieux grecs, il a reconnu que la musique diffère par son caractère et son origine de tous les autres arts, parce qu'elle n'est pas, comme eux, une reproduction (*Abbild*) du phénomène, mais la reproduction (*Abbild*) immédiate de la volonté, et que par conséquent elle présente (*darstellt*) à tout ce qu'il y a de physique dans le monde, le métaphysique — à l'ensemble des phénomènes, la chose en soi<sup>818</sup>.

D'ailleurs, ce n'est pas un hasard, non plus, soutient Nietzsche, si les autres signes annonciateurs du retour de la tragédie dans le monde moderne parviennent justement de la musique, de cette musique qui est également née en terre allemande et qui a été écrite par des compositeurs comme Beethoven et Wagner. Car si l'art tragique, dit-il, «est effectivement né de la musique»<sup>819</sup>, alors on doit supposer qu'elle ne pourra renaître que

<sup>818</sup> *GT*, p. 99; *NT*, p. 110.

<sup>819</sup> *GT*, p. 105; *NT*, pp. 115-116. Comme on peut le voir, Nietzsche reprendra ici à son compte un thème, qui depuis un certain temps déjà, avait pris une importance de plus en plus grande dans la philosophie allemande et qui est celui du «*Volk*», du «peuple», de la nation, ou de la spécificité de nation germanique. Ce thème, on le sait, était d'abord apparu chez Herder, mais il avait ensuite été développé, notamment par Fichte, dans son *Discours à la nation allemande*. Chez Nietzsche, mais aussi chez d'autres auteurs, il sera question de la «nation» allemande comme étant celle dont le «destin» sera de raviver l'esprit de la Grèce. Certes, autant chez Nietzsche que chez les autres — notamment chez Heidegger — «l'Allemagne» renvoie à sa réalité historico-géographique, mais ce dont il est question, d'abord et avant tout, c'est de «l'Idée» de l'Allemagne comme de «l'Idée» de la Grèce. Il s'agit de «l'Allemagne» en tant qu'elle est porteuse d'une langue, d'une histoire, d'une culture qui, pour plusieurs, semblent faire d'elle la «nation métaphysique à venir». Autrement dit, ce thème de la «nation», du «peuple» du «*Volk*» peut — et, sans doute, doit — être envisagé en regard du nationalisme qui se développera au XIX<sup>ème</sup> siècle, mais il nous apparaît nettement insuffisant de l'examiner uniquement en ce sens. Car, le concept de nation qui est thématiqué par ces philosophes n'a que très peu à voir avec celui qui sera véhiculé par les différents courants nationalistes de l'époque. La nation de Nietzsche, de Heidegger et d'autres auteurs est un concept philosophique et non une réalité historico-géographique. Pour une discussion intéressante de ce thème, de ses enjeux et, bien sûr, de ses ambiguïtés et de son caractère troublant, étant donné sa postérité, voir D. J. Schmidt, *On Germans & Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 218-219 et pp. 271-284.

de ce même esprit. Et selon lui, les symphonies de Beethoven et plus récemment les drames musicaux de Wagner sont précisément ces œuvres qui semblent vouloir renouer avec cet esprit dionysiaque qui constitue l'essence même de la musique. Pour Nietzsche, les œuvres de Beethoven et de Wagner paraissent correspondre tout à fait à la conception de la musique que s'était employé à développer Schopenhauer dans *Le monde comme volonté et comme représentation*. Dans cet ouvrage, il était dit que l'art musical est l'expression d'un langage qui est plus universel que le langage conceptuel: «la musique — affirmait Schopenhauer —, considérée comme expression du monde, est donc au plus haut point un langage universel qui est à la généralité des concepts à peu près ce que les concepts sont eux-mêmes aux choses particulières»<sup>820</sup>. Ensuite, il soutenait que ce langage le plus universel qui soit n'était ni celui «des généralités creuses de l'abstraction» ni celui «que la raison range sous le concept vaste et négatif des émotions»<sup>821</sup>, mais qu'il était plutôt celui «de l'être vrai des choses»<sup>822</sup>, c'est-à-dire le langage qui exprime la dualité fondamentale entre la volonté et la représentation. Or pour Nietzsche, cet être vrai des choses et du monde n'est rien d'autre que ce qu'il préfère appeler, lui, la dualité du dionysiaque et de l'apollinien. Et c'est cette dualité qui semble se manifester à nouveau dans la musique de Beethoven et, de façon encore plus décisive, dans celle de Wagner. Dans la musique dissonante des drames wagnériens paraît s'exprimer à nouveaux frais cette unité des contraires, cette unité de l'harmonique et du disharmonique, de la joie et de la souffrance, du bonheur et du malheur, de l'amour de la mort, de l'*eros* et de *thanatos*, de l'éternité et de la temporalité. Aussi est-ce en ce sens, insiste-t-il, que cette musique semble annoncer la renaissance, sinon de la tragédie grecque en tant que telle, du moins de ce que l'on peut appeler l'esprit de la tragédie ou, de façon générale, de l'idée de la tragédie ou de la «notion du tragique»<sup>823</sup>.

Tels sont, selon le jeune Nietzsche de la *Naissance de la tragédie*, ces signes annonciateurs qui laissent présager le retour — cette fois, en sol germanique — de cette

<sup>820</sup> A. Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Mannheim, F. U. Brockhaus, p. 309.

<sup>821</sup> *Op. cit.*, p. 310.

<sup>822</sup> *Ibidem*.

<sup>823</sup> *GT*, p. 104; *NT*, p. 114.

civilisation tragique qui est jadis apparue pour la première fois en Grèce. Car c'est bien l'Allemagne qui, estime-t-il, semble vouloir retrouver cette idée de la tragédie. Le monde germanique paraît être désormais le lieu, le terreau qui porte cet espoir d'un retour du «tragique», d'une renaissance de ce mythe tragique à partir duquel pourrait émerger un nouveau monde, une nouvelle civilisation. Ce nouveau monde ne sera plus dominé par les illusions de la civilisation socratique, mais il aura retrouvé la connaissance et la sagesse tragique; il aura retrouvé la vérité de l'art, la vérité qui s'est exprimée dans le langage de tragédie hellénique. Et retrouvant la vérité de ce langage, il sera ainsi en mesure de faire apparaître les termes, d'engendrer les «concepts» ou la «conceptualité» en vertu de laquelle il deviendrait possible de penser une véritable solution à la crise de l'époque, à la crise qui frappe l'ensemble des institutions — politiques, sociales, religieuses, artistiques, économiques et culturelles — qui sont constitutives du monde moderne.

Bien évidemment, ce sont ces mêmes thèmes, ces mêmes motifs qui, quelques décennies plus tard, réapparaîtront sous la plume de Heidegger lorsqu'il en viendra, lui aussi, à s'intéresser à la Grèce et à sa tragédie. Certes, entre le moment où Nietzsche publia *La naissance de la tragédie* et celui où Heidegger va reprendre et poursuivre ce questionnement sur la tragédie grecque, plusieurs années se seront écoulées et certains événements importants auront eu lieu, dont la première Grande Guerre. Néanmoins, il reste que les enjeux qui motivent Heidegger à entreprendre cette interrogation sont, pour l'essentiel, exactement les mêmes: il s'agit toujours de se tourner du côté de la Grèce et de sa tragédie dans le but d'y trouver un modèle permettant de comprendre et éventuellement de résoudre les problèmes du monde moderne; aussi s'agit-il également de retrouver la vérité de la tragédie afin d'engendrer les termes d'une nouvelle philosophie, d'une nouvelle conceptualité philosophique. En somme, le questionnement que Heidegger développera, à son tour, sur la tragédie grecque est, lui aussi, lié à ce projet philosophique consistant en un dépassement de la métaphysique, dépassement qui est considéré comme la seule et unique voie dans laquelle la philosophie doit s'engager si elle veut être en mesure d'imaginer et de mettre à jour les termes d'une véritable solution à la crise de la modernité occidentale.

Mais, cela dit, il n'en demeure pas moins qu'au moment où Heidegger entreprend son questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie, les choses se sont en quelque sorte complexifiées et les «médiations philosophiques», pourrait-on dire, se sont épaissies et accumulées. En effet, depuis l'époque où Schelling, Hölderlin et Hegel se sont engagés pour la première fois sur cette voie — en espérant pouvoir compléter le projet philosophique kantien et ainsi faire droit aux aspirations de la Révolution française —, et depuis que Nietzsche a repris cette interrogation — en s'attachant à raviver, lui aussi, la vérité de l'art tragique au profit d'une pensée, d'une philosophie qui ne serait rien de moins qu'un renversement du platonisme qui, selon lui, a dominé toute la tradition philosophique de Platon à Hegel —, les choses se sont révélées être beaucoup plus complexes et plus difficiles qu'elles paraissaient l'être au départ. De fait, tous ces penseurs en viendront à se heurter, à se buter à ce problème particulièrement difficile — dont ils seront, du reste, parfaitement conscients — et qui est celui de savoir comment il est possible de faire apparaître les termes d'une philosophie «non-métaphysique» ou «post-métaphysique» à partir de concepts qui sont profondément enracinés dans la métaphysique. Comment est-il possible de mettre au jour les termes d'une telle philosophie à partir d'une conceptualité, d'un vocabulaire ou d'un langage qui, depuis plus de deux millénaires, a été façonné par les oppositions, les dualismes de la métaphysique de même que par la conception de la vérité qui est nécessairement au fondement de cette métaphysique et qui est celle du primat de l'infini sur le fini, de l'éternité sur la temporalité, de l'être sur le devenir, de l'essence sur l'apparence, de l'universel sur le particulier, de l'intelligible sur le sensible, de la contemplation sur l'activité, de la *theoria* sur la *praxis*. C'est également à cette difficulté que se confrontera à Heidegger, et à l'instar de ces penseurs, il estimera que ses prédécesseurs ne sont pas parvenus à la résoudre. En effet, si Schelling, Hölderlin et Hegel considéraient que la philosophie critique, que l'idéalisme transcendantal de Kant n'avait pas réussi à mettre un terme définitif à la métaphysique, et si Nietzsche considérait que le système hégélien de l'idéalisme absolu avait lui aussi échoué et qu'il n'était rien d'autre que l'accomplissement, que l'achèvement du platonisme, Heidegger, à son tour, estimera que le renversement nietzschéen du platonisme fut également un échec. À ses

yeux, la philosophie de Nietzsche n'est justement qu'un renversement du platonisme et dans la mesure où elle n'est qu'un tel renversement, elle reste déterminée et façonnée par les oppositions et les dualismes de la métaphysique. Conséquemment, la philosophie nietzschéenne n'est pas un dépassement de la métaphysique, mais elle participe bien plutôt de son accomplissement et de son achèvement. Autrement dit, donc, Heidegger jugera qu'il doit s'attaquer de nouveau à ce problème, qu'il doit le reprendre, le reformuler et qu'il doit y trouver une solution satisfaisante, et ce, bien sûr, en ayant en tête ce qu'il considérera être l'histoire de son échec depuis l'idéalisme allemand jusqu'à Nietzsche. Certes, il gardera bon espoir d'y parvenir, mais il sait très bien qu'il affronte une difficulté qui s'est révélée être beaucoup plus redoutable que ce qu'elle paraissait être à la fin du dix-huitième siècle lorsque des jeunes penseurs comme Schelling, Hegel et Hölderlin s'y sont attaqués pour la première fois. Bien entendu, c'est précisément autour de ce problème que se développera l'ensemble de son projet philosophique, projet qui, on le sait, s'articulera dans les termes d'une *Destruktion* de la métaphysique. Et c'est également ce problème qui sera au cœur de son questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie.

Maintenant, Heidegger développera son interrogation sur la tragédie grecque au cours de la période qui s'étend de l'année 1933 jusqu'en 1946. C'est en effet dans son *Discours de rectorat* qu'il abordera pour la première fois ce questionnement, et son essai sur *La parole d'Anaximandre* peut être considéré comme le dernier texte dans lequel il va explicitement s'intéresser à l'art tragique. Toutefois, il n'en demeure pas moins que, dans plusieurs de ses travaux précédents il aura été amené à se questionner sur un certain nombre de thèmes et de motifs qui, à maints égards, sont étroitement liés à la tragédie grecque. Ainsi, au début des années vingt, Heidegger s'intéressa à ce qu'il appelait alors «l'herméneutique de la facticité» et, dans ses travaux portant sur cette question, il s'attacha, entre autres, à développer les termes d'une conception de la vie et de l'existence humaine qui s'oppose à celle de la métaphysique et du christianisme. Contre cette compréhension essentiellement morale — et, pourrait-on dire, «socratique» au sens où Nietzsche employait ce terme —, il chercha à faire valoir une conception de la vie humaine comme étant celle qui soumise à des forces conflictuelles, à des puissances

antagonistes qui sont fondamentalement incontrôlables, obscures et opaques<sup>824</sup>. Par ailleurs, dans son maître-œuvre, *Sein und Zeit*, qu'il publiera en 1927, Heidegger, on le sait, développe une conception du temps et de l'historicité, qui s'oppose à celle de l'éternité métaphysique et chrétienne, et qui, semble, elle aussi, coïncider, pour l'essentiel, avec la compréhension spécifiquement tragique du temps et du destin<sup>825</sup>.

De plus, en 1930, dans un cours portant *Sur l'essence de la liberté humaine* et dans lequel il tentera de définir et de proposer une conception de la liberté qui échapperait aux insuffisances de celle qui a été véhiculée par la tradition métaphysique et dont les figures emblématiques, estime-t-il, sont Aristote et Kant, Heidegger formule la remarque suivante: «dans l'histoire de tout ce qui est essentiel, le privilège, mais aussi la responsabilité des descendants [consiste à] être les meurtriers de leurs devanciers, et se soumettre eux-mêmes au destin d'un meurtre nécessaire»<sup>826</sup>. Bien qu'elle ne fasse pas directement référence à la tragédie, cette remarque contient une allusion pour le moins évidente à Œdipe, au schéma oedipien du meurtre du père qui sera, bien sûr, évoqué ici pour décrire la logique de l'histoire, la logique qui détermine le rapport à la tradition. Aussi sera-elle le premier texte dans lequel Heidegger établira un lien entre l'histoire et la tragédie. Et enfin, dans un cours sur Platon et qui date de 1932, Heidegger reviendra sur l'*Antigone* de Sophocle et il formulera ses premiers commentaires sur la célèbre strophe de l'ode chorale, là où il est dit que «nombreuses sont les merveilles de la nature, mais de toutes la plus grande merveille, c'est l'homme»<sup>827</sup>. Comme on le sait, c'est à partir de cette strophe qu'il s'emploiera, dans certains de ses travaux ultérieurs, à définir une conception de l'homme comme *to deinon*, comme *unheimlich*, comme étant cet être profondément énigmatique qui est à la fois «étrange», «merveilleux», «monstrueux», «inquiétant», «effrayant» et «violent».

<sup>824</sup> À ce propos, voir M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1987. Au sujet de ces travaux de Heidegger sur «l'herméneutique de la facticité», voir *Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein: acte du colloque*, organisé par J.-F. Marquet et édité par J.-F. Courtine, Paris, Vrin, 1996.

<sup>825</sup> M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, [1927], pp. 334-437.

<sup>826</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1982, p. 37.

<sup>827</sup> M. Heidegger, *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 34, 1988, p. 198.

Mais, quoi qu'il en soit, c'est bien sûr, dans ses textes rédigés entre 1933 et 1946 qu'il entreprendra véritablement son propre questionnement sur la tragédie. C'est en effet, dans son *Discours du rectorat*, mais aussi et surtout dans son *Introduction à la métaphysique* (1935), dans son cours consacré à l'*Ister* d'Hölderlin (1942) et dans la *Parole d'Anaximandre* (1946) que Heidegger définira les termes de sa propre interprétation de la tragédie grecque. Autrement dit donc, c'est au cours de cette période qui s'étend de l'arrivée des Nazis au pouvoir jusqu'à la fin de la deuxième guerre mondiale qu'il développera sa théorie de la tragédie. Il va sans dire, bien sûr, qu'on ne saurait sous-estimer l'importance de ce contexte historico-philosophique<sup>828</sup>. D'autre part, cette période coïncide précisément avec ce moment où, après *Sein und Zeit*, Heidegger va s'intéresser de plus en plus à l'art et où il va se confronter à la poésie de Hölderlin et à la philosophie de Nietzsche. Et là encore, on ne saurait sous-estimer l'importance de cette confrontation car c'est bien elle qui va pour ainsi dire façonner les thèmes autour desquels s'articulera l'interrogation heideggerienne sur la tragédie. De fait, c'est dans le cadre de sa confrontation avec Hölderlin et Nietzsche que Heidegger va définir les motifs autour desquels se développera son interprétation de la tragédie grecque et dont on peut, sans doute dire, que les principaux sont, d'une part, celui qui a trait aux rapports entre l'histoire et la tragédie, d'autre part, celui qui concerne la dimension essentiellement poétique du langage et, enfin, celui qui relève de la conception de l'homme et de la vie humaine comme *to deinon*<sup>829</sup>. Bien évidemment, ce

<sup>828</sup> Bien évidemment, ce contexte est celui où Heidegger va adhérer au parti national-socialiste. Il existe, on le sait, une abondante littérature à ce sujet. Qu'il suffise de renvoyer à quelques ouvrages, notamment, V. Farrias, *Heidegger et le nazisme*, tr. fr., Paris, Verdier, 1987. Également, J.-F. Lyotard, *Heidegger et les juifs*, Paris, Galilée, 1988. Aussi, H. Ott, *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Berlin, Campus Verlag, 1988. De même, J. Young, *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997. Et le commentaire de P. Lacoue-Labarthe, in P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique*, Paris, Christian Bourgois, 1987. Pour une discussion intéressante sur ce contexte et sur son lien avec l'interprétation heideggerienne de la tragédie dans sa *Rektorsrede*, voir le propos de D. J. Schmidt. Ce dernier reviendra sur la polémique entourant l'engagement de Heidegger au sein du national-socialisme et il tentera de l'interpréter comme le moment «tragique» de Heidegger, comme ce moment «d'aveuglement», «d'*hybris*» «d'errance» terrible de la part de quelqu'un qui fut, en même temps, un des plus grands penseurs du XXème siècle. D. J. Schmidt, *On Germans & Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 225-266.

<sup>829</sup> Ces confrontations entre Heidegger et Nietzsche et entre Heidegger et Hölderlin sont déjà abondamment documentées. Qu'il suffise de renvoyer à quelques travaux. Voir, B. Allemann, *Hölderlin und Heidegger*, Zürich, Atlantis, 1954. J.-F. Mattei, *Heidegger et Hölderlin. Le Quadriparti*, Paris, P.U.F., coll. Épiméthée, 2001. V. Foti, «Heidegger, Hölderlin, and Sophoclean Tragedy», in *Heidegger Towards the Turn. Essays on the Work of the 30s*, J. Risser (ed.), New York, State University of New York Press, 1999, pp. 163-186. J.-M. Mattei, *L'ordre du monde: Platon, Nietzsche, Heidegger*, Paris, P.U.F., coll.



sont ces motifs que nous examinerons dans les quelques pages qui suivent. Pour ce faire, toutefois, nous limiterons notre analyse à l'*Introduction à la métaphysique*, car c'est bien dans ce texte que ces trois thèmes apparaissent pour la première fois et qu'il sont envisagés et traités en regard des liens qui les unissent. Aussi est-ce pour cette raison qu'il nous semble juste de soutenir que c'est dans l'*Introduction à la métaphysique* que l'on retrouve l'essentiel de la contribution de Heidegger à ce questionnement sur la tragédie grecque.

Ainsi, comme son titre l'indique, cet ouvrage — qui, on le sait, est la version écrite d'un cours professé par Heidegger à l'été de 1935 — porte sur la métaphysique. Il se donne pour objectif de fournir une introduction à cette «science», à ce «savoir» qui a été inauguré en Grèce, il y a plus de deux millénaires et qui, nous dit Heidegger, en est venu à s'articuler et à se développer autour de la question de savoir «pourquoi il y a l'étant et non pas plutôt rien»<sup>830</sup>. À ses début, cette question sur l'étant, ou plutôt sur l'être de l'étant, fut comprise, soutient-il comme la première de toutes les questions, c'est-à-dire qu'elle fut considérée comme étant celle qui est à la fois la plus fondamentale, la plus originaire, la plus profonde et la plus vaste de toutes les questions. Elle n'était pas une interrogation sur un étant en particulier, mais elle portait sur tous les étants, passés, présents et futurs. Cette question qui est l'origine de la métaphysique ne s'arrête donc pas à un domaine particulier de ce qui est ou de ce qui existe, mais elle vise, affirme Heidegger, «l'étant en totalité comme tel»<sup>831</sup> et elle ne semble trouver sa limite que dans le rien, dans le néant qui est évoqué dans son énonciation. De plus, elle est bien une question qui porte sur le pourquoi, c'est-à-dire qu'elle est un questionnement qui se rapporte au fondement, à ce qui fonde l'étant: «le questionner — dit-il — cherche le fondement de l'étant, en tant qu'il est étant»<sup>832</sup>. En d'autres mots, donc, cette interrogation qui vise le pourquoi de l'étant en sa totalité n'est rien d'autre

---

Épiméthée. 1989. F. Laruelle, *Nietzsche contra Heidegger: thèses pour une politique nietzschéenne*, Payot, 1977. W. Müller-Lauter, *Heidegger und Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.

<sup>830</sup> M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag. 1986, [1953], p. 1. Dorénavant nous citerons cet ouvrage en utilisant l'abréviation *EM*. Par ailleurs, nous renverrons également à la traduction française de G. Kahn publiée chez Gallimard. M. Heidegger, *Introduction à la métaphysique*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1967. Nous utiliserons l'abréviation *IM*.

<sup>831</sup> *EM*, p. 2; *IM*, p. 14.

<sup>832</sup> *EM*, p. 3; *IM*, p. 15.

que celle qui pose la question de l'être, la question de l'être de l'étant. Pour Heidegger, c'est ce questionner qui marque le commencement de la philosophie et qui sera à l'origine de cette science ou de ce savoir qui en viendra à s'appeler la métaphysique. Et à cette question, indique-t-il, les Grecs ont répondu que l'être de l'étant est la *physis*, non pas toutefois, en tant que ce qui en viendra à se nommer «nature», mais bien en tant que ce qui «s'épanouit de soi-même»<sup>833</sup>, en tant que ce qui, en apparaissant, se déploie et se maintient dans son apparition et dans son déploiement. La *physis* est l'être de l'étant en ce sens qu'elle est ce grâce à quoi «l'étant devient observable et reste observable»<sup>834</sup>. Et précisant son propos, Heidegger rajoutera que «les Grecs n'ont pas commencé par apprendre des phénomènes naturels, mais inversement: c'est sur la base d'une expérience fondamentale poétique et pensante (*dichtend-denkend*) de l'être que s'est ouvert à eux ce qu'il ont dû nommer *physis*»<sup>835</sup>.

Toutefois, cette première réponse à la question de l'être de l'étant, cette première interprétation de l'être comme *physis* allait perdre peu à peu son sens originare. Progressivement, cette compréhension de la *physis* comme ce qui s'épanouit et se déploie de soi-même sera déviée de son sens premier et deviendra la «nature», le «physique». Mais alors, cette déviation, cette perte du sens premier et originare marquera une transformation profonde du sens de l'être. À partir de ce moment, l'être ne sera plus ce grâce à quoi l'étant devient et reste observable, mais il sera plutôt conçu comme la cause ou encore le principe premier qui est au fondement de l'étant. Autrement dit, à partir de ce moment, l'être sera compris comme un étant supérieur, un étant plus élevé. Ou encore, en d'autres mots, cette transformation marque le moment où l'être sera pensé à partir d'un domaine particulier de l'étant qui sera élevé au rang de cause, de fondement, de principe premier et, éventuellement de principe divin. Pour Heidegger, on le sait, cette transformation s'inaugure chez Platon et Aristote, mais c'est dans le monde chrétien qu'elle s'accomplit et qu'elle se réalise complètement. Aussi est-ce à partir de ce moment que la philosophie va en venir à se comprendre comme métaphysique proprement dite, c'est-à-dire comme onto-théologie. Et à ses yeux, c'est,

---

<sup>833</sup> *EM*, p. 10; *IM*, p. 26.

<sup>834</sup> *EM*, p. 11; *IM*, p. 27.

<sup>835</sup> *EM*, p. 11; *IM*, p. 27.

bien sûr, aussi cette transformation qui entraînera le recouvrement et, finalement, l'oubli de la question de l'être. À partir de ce moment, le concept d'être se videra de son sens véritable: il deviendra l'objet de ce domaine particulier de la philosophie qui s'appellera l'ontologie, la science de l'être. Et dans la mesure où il désignera dorénavant un étant, l'être se verra, lui aussi, soumis aux principes de la logique, aux principes de non-contradiction et de raison suffisante qui en viendront à déterminer la connaissance de tous les étants, de tous les objets ou de toutes les choses finies et conditionnées.

Mais, pourtant, nous dit-il, cette question de l'être, cette question sur le sens de l'être n'est rien d'autre que la question fondamentale de la philosophie. Elle n'est nulle autre que la question qui définit le philosophe lui-même, et c'est sa perte, son recouvrement, soutient-il, qui sera à l'origine de ce que Nietzsche en viendra à décrire comme étant le nihilisme de la civilisation occidentale. À ses yeux, c'est l'oubli de cette question qui sera à la source de ce qu'il désignera comme étant «l'obscurcissement du monde, la fuite des dieux, la destruction de la terre et la grégarisation de l'homme»<sup>836</sup>. Par conséquent, c'est bien cette question qu'il s'agit de retrouver. Pour Heidegger c'est cette question, qui fut jadis à l'origine du premier déploiement de la philosophie, qui doit être redécouverte et repensée, car elle contient le «destin spirituel de l'Europe»<sup>837</sup>. Elle est la question qui porte en elle le destin de cette Europe qui, dit-il, est depuis longtemps déjà en proie à ce qui semble être «un incurable aveuglement»<sup>838</sup>. Comme on le sait, c'est cette tâche qu'il s'était assignée quelques années auparavant dans *Sein und Zeit* et c'est cette même tâche qu'il reprend ici au profit de ses auditeurs.

C'est donc dans ce contexte d'une reprise de la question de l'être que Heidegger en viendra à s'intéresser à la tragédie grecque et qu'il en viendra même à laisser entendre que cet art, que cette poésie contient des éléments susceptibles de contribuer à la réussite de cette entreprise. En effet, ce thème de la tragédie — comme on le verra — surgit à des moments clés dans le développement de son argumentation et à chaque fois,

<sup>836</sup> *EM*, p. 29; *IM*, p. 49.

<sup>837</sup> *EM*, p. 28; *IM*, p. 48.

<sup>838</sup> *EM*, p. 28; *IM*, p. 48.

il apparaît comme étant la solution au problème qu'il se propose de résoudre. Cela dit, Heidegger sait très bien qu'il ne peut pas tout simplement opposer la tragédie à la métaphysique, le langage de la poésie tragique à celui de l'oubli de l'être. Il est tout à fait conscient que son propos, que son argumentation se meut et se déploie dans le langage de la métaphysique et qu'il ne peut pas, en quelque sorte, inventer un nouveau langage. Aussi doit-il en un premier temps, faire apparaître les difficultés, montrer les ambiguïtés qui sont inhérentes à ce langage, à cette conceptualité métaphysique et qui ont déterminé son développement. Ce n'est qu'après coup que la solution qu'il se propose d'exposer pourra s'avérer compréhensible et plausible. Et de fait, la première occurrence de ce thème de la tragédie grecque n'a lieu que dans la quatrième et dernière section de cette *Introduction à la métaphysique*. Elle intervient uniquement après que Heidegger se soit, en un premier temps, employé à définir et à expliciter le sens de la question de l'être, après qu'il se soit, en un deuxième temps, penché sur la grammaire et l'étymologie du mot être et, après, enfin qu'il se soit attaché à faire apparaître la nécessité de reprendre à nouveau frais cette question. Ce n'est qu'alors qu'il peut faire intervenir la tragédie et qu'il peut faire valoir sa pertinence pour son argument. Et ce moment est celui où il complétera son étude en s'intéressant à ce qu'il juge être les principales oppositions, les principaux termes opposés à partir desquels a été déterminée et pensée cette question de l'être depuis son inauguration chez les Grecs jusqu'à la philosophie moderne plus récente.

Ainsi, le premier doublet ou le premier binôme conceptuel qu'il s'emploie à analyser est celui qui oppose le devenir à l'être, mais c'est au moment où il s'intéressera plus particulièrement à l'opposition entre l'être et l'apparence qu'il en viendra à se tourner du côté de la tragédie. Dès ses débuts, la métaphysique, affirme Heidegger, a conçu et pensé l'être non seulement en rapport avec ce qui relève du devenir, mais aussi en regard de ce qu'elle désignera comme étant de l'ordre de l'apparence. Si l'être en viendra à être distingué du devenir sur la base d'une opposition entre ce qui est stable, immuable et ce qui est mouvant, changeant, ce qui naît, se transforme et périt, il en ira également de même de la distinction entre l'être et l'apparence qui, elle, sera établie à partir d'une opposition qui, cette fois, sera celle entre ce qui est considéré comme réel et

authentique et ce qui est plutôt perçu comme irréel, inauthentique et illusoire. De plus, dans le développement de la métaphysique, cette distinction entre l'être et l'apparence ne portera pas uniquement sur ce qui «est», sur ce qui «existe», mais il en viendra également à posséder une connotation morale et éthique. En somme, l'être et le devenir de même que l'être et l'apparence en viendront à désigner deux domaines bien séparés, bien distincts, et de cette séparation ou de cette scission il en résultera, bien sûr, un primat du premier de ces deux termes, un primat de l'être sur le devenir et sur l'apparence qui, eux, seront relégués au non-être. Or, selon Heidegger, il n'en a pas toujours été ainsi, loin s'en faut. Certes, cette distinction entre l'être et l'apparence — de même que celle entre l'être et le devenir — est bel et bien inscrite dans le langage et c'est elle qui s'est exprimée dans la langue des premiers philosophes grecs. Toutefois, il n'en demeure pas moins qu'elle n'a pas été d'abord pensée dans les termes d'une scission complète et rigoureuse entre deux domaines bien séparés. D'ailleurs même la langue allemande, dit-il, a conservé les traces d'une compréhension différente des rapports entre l'être et l'apparence. En effet, le mot *Schein* renvoie certes à l'illusion comme dans le terme *Scheinheilige* qui désigne un faux dévot, mais il réfère aussi à ce qui brille, à ce qui luit et à ce qui apparaît comme dans *Sommenschein* ou dans *Mondschein*. Et lorsque nous disons le soleil, la lune ou encore les étoiles brillent, nous ne renvoyons aucunement à une illusion, à un faux-semblant ou à un signe trompeur mais bien à ce qui advient à l'être par l'apparence, à ce qui s'épanouit et se maintient en apparaissant et en se manifestant. Pour Heidegger, c'est cette unité, cette connexion intime de l'être et de l'apparence qui s'est exprimée dans la conception grecque de l'être comme *physis*. Une telle conception est précisément celle qui comprend l'être comme apparaissant, comme ce qui s'ouvre à l'être dans l'apparence. De plus, cet advenir, cette ouverture de l'être dans l'apparaître qui définit la *physis*, les Grecs, soutient-il, l'ont comprise comme un combat, comme une lutte, comme un *polemos* entre ces deux entités étroitement liées que sont l'être et l'apparaître.

Comme il l'avait fait dans les pages précédentes lorsqu'il avait analysé la distinction entre être et devenir, Heidegger appuiera, en partie, son argument sur Parménide et Héraclite. Il citera et commentera certains passages du *Poème* de

Parménide de même que des extraits de fragments d'Héraclite qui traitent de ces rapports entre l'être et l'apparence. Toutefois — et comme on peut s'en douter — c'est bien à partir de la tragédie qu'il développera véritablement les termes de son argumentation. Aussi dira-t-il, que «pour le penser des premiers penseurs grecs, l'unité et l'antagonisme de l'être et de l'apparence avaient une puissance originelle. Pourtant c'est dans la poésie dramatique grecque que tout cela a été présenté de la façon la plus haute et la plus pure. Pensons à l'*Œdipe-Roi* de Sophocle»<sup>839</sup>. Autrement dit donc, c'est la figure d'Œdipe qui, pour Heidegger, est pour ainsi dire l'incarnation et l'expression par excellence du *polemos*, du conflit ou du combat entre l'être et l'apparence. Œdipe, explique-t-il, exprime bel et bien un tel antagonisme, dans la mesure où, au début, il est «le sauveur et le maître de l'État, dans l'éclat de la gloire et la grâce des dieux»<sup>840</sup>. Toutefois, poursuit Heidegger, il sera «expulsé de cette apparence (*Schein*), laquelle n'est pas une vue simplement subjective qu'Œdipe aurait de lui-même, mais ce en quoi a lieu l'apparaître de son être-là (*worin das Erscheinen seines Daseins geschieht*)»<sup>841</sup>. En d'autres mots, «l'apparence», le «*Schein*» d'Œdipe, son côté pour ainsi dire «trompeur» ou «illusoire» — le fait qu'il soit le sauveur et le maître de l'État et ce, en dépit de son identité «réelle» — n'est pas quelque chose qui pourrait, en quelque sorte, être dissipé, écarté et remplacé par ce qui serait la vérité de son être. Bien au contraire, Œdipe n'existe que dans l'apparence; il ne peut être et se maintenir que dans son apparaître. Et ceci est vrai à un point tel qu'au moment où son apparence va se dissiper, au moment où elle va se révéler, pourrait-on dire, telle qu'elle est en vérité, c'est également son être qui va périr, qui va sombrer dans l'aveuglement. Ou si nous reformulons les choses autrement: le parcours d'Œdipe montre que toute apparence, que toute manifestation qui advient à l'être se meut pour ainsi dire dans cet espace qui est celui du «jeu», du «va-et-vient» ou de l'affrontement de l'être et de l'apparaître. Il n'y a d'être que dans le combat de l'apparaître, que dans ce que Heidegger appellera — en reprenant le vocabulaire des Grecs — le *polemos* entre l'apparence et l'être. Et c'est pourquoi il dira, en parlant de ce parcours déployé par la tragédie d'*Œdipe-Roi*, que «le chemin qui va de ce début de gloire à cette fin d'horreur est un combat absolument unique entre

<sup>839</sup> *EM*, p. 81; *IM*, p. 115.

<sup>840</sup> *EM*, p. 81; *IM*, p. 115.

<sup>841</sup> *EM*, p. 81; *IM*, p. 115.

l'apparence ( latence et déguisement, *Verborgenheit und Verstelltheit*) et la non-latence (l'être)»<sup>842</sup>.

Mais, si cela est exact, alors cela signifie que ce parcours ne correspond en rien à ce qui a été maintes fois décrit comme étant une erreur ou une déchéance morale: «nous ne devons pas voir seulement en Œdipe — dit-il — la chute d'un homme»<sup>843</sup>. En fait, l'itinéraire d'Œdipe, son cheminement, sa découverte et son destin, soutient-il, sont d'abord et avant tout la présentation et l'expression de la conception grecque de l'être comme apparence, de l'être comme se manifestant et se dévoilant dans le *polemos* de l'apparaître: «Œdipe — affirme-t-il — est le type de l'être-là grec, [il est] la figure où se hasarde le plus loin et dans ce qu'il y a de plus sauvage la passion fondamentale de l'être-là grec, qui est passion du dévoilement de l'être, c'est-à-dire passion du combat pour l'être même»<sup>844</sup>. Aussi est-ce cette passion, selon lui, que Hölderlin a exprimé dans son poème *Dans le bleu aimable fleurit* lorsqu'il dit que «le roi Œdipe a peut-être un œil en trop»<sup>845</sup>. Pour Heidegger c'est cet œil en trop qui sera à l'origine de la chute d'Œdipe et non une quelconque faute morale. C'est cette passion du dévoilement qui l'entraînera dans le *polemos* de l'être, qui le conduira à entrer dans cet espace du questionnement sur l'être et sur l'apparence et qui sera à la source de son «erreur», de sa «faute» ou de ce que Heidegger décrit comme étant celle de l'errance: «l'espace — dit-il — qui s'ouvre dans l'entrelacs de l'être, de la non-latence et de l'apparence, est ce que j'appelle l'errance»<sup>846</sup>.

Et bien évidemment, c'est cette passion qui, selon lui, lie le destin d'Œdipe à celui de la métaphysique: «cet œil en trop — soutient-il — est la condition fondamentale

<sup>842</sup> EM, p. 81; IM, p. 115. Dans le cours de son analyse Hegel se référera au propos de l'helléniste K. Reinhardt qui, dans son ouvrage sur Sophocle, avait soutenu que *l'Œdipe-Roi* doit être comprise comme une «tragédie de l'apparence». Aussi dira-il que cette interprétation proposée par Reinhardt est «quelque chose de grandiose». Voir K. Reinhardt, *Sophocle*, tr. fr., Paris, Minuit, 1971, pp. 137-182.

<sup>843</sup> EM, p. 81; IM, p. 115.

<sup>844</sup> EM, p. 81; IM, p. 115.

<sup>845</sup> EM, p. 81; IM, p. 115.

<sup>846</sup> EM, p. 83; IM, p. 117. Dans son commentaire sur la théorie heideggerienne de la tragédie, D. J. Schmidt fait remarquer — à juste titre, nous semble-t-il — que ce concept «d'errance» peut et doit être compris comme une reformulation de l'*hamartia* aristotélicienne. Voir D. J. *On Germans & Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 240-241.

pour tout grand questionner et tout grand savoir, et aussi leur unique fondement métaphysique»<sup>847</sup>. Autrement dit, pour Heidegger, la passion d'Œdipe, la pulsion qui le pousse au questionnement sur l'être et qui provoquera son aveuglement n'est rien d'autre que cette impulsion qui est à l'origine de la métaphysique. Elle est cette même passion qui sera à l'origine de la passion métaphysique pour la question de l'être. Aussi est-ce la raison pour laquelle il laisse entendre que comprendre la passion et l'excès d'Œdipe — son œil en trop — c'est, du même coup, comprendre cet excès qui s'est pour ainsi dire manifesté dans cette question de l'être, dans cette interrogation sur l'être de l'étant et qui a scellé le destin de l'Europe et déterminé l'histoire de la civilisation occidentale. Par conséquent, comprendre la passion d'Œdipe, comprendre son impulsion, son chemin, son errance et son aveuglement, c'est vouloir comprendre le problème de la métaphysique, c'est s'engager à revoir et réexaminer à nouveaux frais ses possibilités, ses ambiguïtés et ses errances. Et selon lui, c'est sur cette voie que doit s'engager l'Europe. Elle est le seul chemin que le monde occidental doit emprunter si il veut peut-être un jour recouvrer la vue et s'il veut être ainsi en mesure de voir s'ouvrir à lui de nouvelles voies.

Par ailleurs, Heidegger en viendra à s'intéresser de nouveau à la tragédie grecque lorsque, dans le cours de son argumentation, il sera amené à expliciter les termes d'une autre distinction fondamentale de la métaphysique et qui est celle entre l'être et le penser. C'est en effet, dans le cadre d'une discussion portant sur cette distinction entre l'être et le penser — entre ce qui chez les Grecs était considéré comme étant de l'ordre de la *physis* et ce qui était perçu comme relevant plutôt du *logos* — qu'il se tournera du côté de la tragédie. Et comme on peut maintenant s'y attendre, ce n'est qu'après avoir mis à jour les ambiguïtés et les difficultés inhérentes à cette opposition qu'il se tournera vers la poésie tragique. Cette fois-ci, cependant, ce n'est pas la figure d'Oedipe qui lui servira, pour ainsi dire, de contre-exemple, mais plutôt l'ode chorale d'*Antigone*. Ainsi, tout comme l'opposition entre l'être et le devenir et celle entre l'être l'apparence, la distinction entre l'être et le penser, affirme Heidegger, est, elle aussi, inscrite dans le langage. Toutefois, il n'en demeure pas moins, soutient-il, qu'elle se

---

<sup>847</sup> *EM*, p. 81; *IM*, p. 115.



réalise, qu'elle s'accomplit comme séparation rigoureuse et complète à partir d'une certaine compréhension, d'une certaine interprétation du mot *logos*. Cette interprétation, estime-t-il, est celle qui concevra le *logos*, «le penser» comme logique; elle est cette conception qui en viendra à réduire le sens du *logos* à celui du «discours», à celui de «la proposition» et dont les règles seront déterminées par cette science qui s'appellera la logique. Poursuivant son analyse, Heidegger en viendra ensuite à démontrer que c'est cette interprétation qui sera à l'origine de cette conception spécifiquement moderne qui est celle d'un sujet doué de raison qui fait face à un monde qui est constitué d'objets, de substances et qu'il s'agit de maîtriser et de dominer. Et au terme de son argumentation, il estimera avoir également fait la démonstration que cette interprétation de l'opposition entre penser et être est étroitement liée à une conception de l'homme compris comme animal raisonnable, conception qui, bien sûr, sera celle véhiculée par la métaphysique.

Or, encore une fois, Heidegger s'emploiera à démontrer qu'il n'en a pas toujours été ainsi. Pour ce faire, il fera de nouveau appel aux auteurs Grecs. Il commentera, notamment, le célèbre passage du Poème de Parménide dans lequel il est dit que penser et être, que *logos* et *physis* sont le même. Aussi se référera-t-il à un passage de l'Odyssée d'Homère où il est question, soutiendra-t-il, d'une conception du *logos* qui n'est pas réduite à sa seule dimension logique et discursive, mais qui est plutôt envisagée dans les termes d'une «collection», d'une «recollection», d'un «rassemblement» ou d'une «appréhension» de l'être, de la *physis* dans le langage. De plus, il s'intéressera à certains fragments d'Héraclite qui, selon lui, présentent une conception qui, elle aussi, unit le *logos* et la *physis*. Et il reviendra sur le concept de *polemos* en tentant de faire voir qu'il contient une autre conception de l'homme, de la vie humaine qui échappe aux insuffisances qui sont inhérentes à celles que la métaphysique s'emploiera à définir dans les siècles à venir. Mais, c'est, bien entendu, sur la tragédie que s'appuiera son argument, car c'est dans cette poésie, c'est dans ce dire poétique, laisse-t-il entendre, que s'exprime de la façon la plus éclatante cette vérité sur l'être de l'homme et sur l'appartenance réciproque de la *physis* et du *logos*.

Comme nous l'avons déjà mentionné, son propos porte essentiellement sur la célèbre ode de l'*Antigone* de Sophocle dans laquelle le chœur commente le geste que vient de commettre l'héroïne en s'attachant à décrire quelques-uns des aspects qui caractérisent cet être «énigmatique» qu'est l'homme. La première strophe de cette ode s'ouvre sur ces mots: *Polla ta deina kouden anthropou deinoteron pelei*(89) que Heidegger traduit en ces termes: *Vielfältig das Unheimliche, nichts doch über den Menschen hinaus Unheimlicheres ragend sich regt*<sup>848</sup>. Bien évidemment, l'ensemble de son commentaire va s'articuler autour des mots *deina*, *deinon* et *deinoteron* qui sont utilisés dans cette phrase qui, en substance, dit que parmi les nombreuses «énigmes», parmi les nombreuses «merveilles» — *deina* —, la plus «énigmatique», la plus «merveilleuse» — *deinoteron* — est sans contredit l'homme. Ainsi, Heidegger entreprend tout d'abord son analyse en justifiant sa traduction du terme *deinon* et son superlatif *deinoteron* par *Unheimliche* et *Unheimlichste*. Dans la langue grecque, dit-il, *deinon* est un terme équivoque qui décrit à la fois ce qui est effrayant, terrible, violent et inquiétant. De plus, ce mot désigne également celui qui emploie la violence, celui, pourrait-on dire, dont l'être est de faire usage de violence: est *deinon* celui dont l'essence est d'employer la violence, celui qui est le «faisant-violence», celui dont l'activité essentielle est la violence, la *Gewalttätigkeit*. Or, si cela est exact, alors *deinon* peut être traduit par *Unheimlich*, par «l'inquiétant» puisque le violent est ce qui perturbe la quiétude, ce qui projette «hors de l'intime, de l'habituel, du familier, de la sécurité non menacée»<sup>849</sup>. Et par le fait même, l'homme peut être désigné comme l'inquiétant et même comme étant celui qui est le plus inquiétant — *das Unheimlichste* — car il est bien dans son essence d'être celui qui sort des limites, qui brise les frontières, qui s'échappe de l'habituel et du familier. Aussi est-ce pourquoi Heidegger affirme que «le dict: l'homme est ce qu'il y a de plus inquiétant, donne la véritable définition grecque de l'homme»<sup>850</sup>.

<sup>848</sup> *EM*, p. 112. G. Kahn traduira la traduction de Heidegger en ces termes: «Multiple l'inquiétant, rien cependant au-delà de l'homme, plus inquiétant, ne se soulèvera en s'élevant». *IM*, p. 154.

<sup>849</sup> *EM*, pp. 115-116; *IM*, p. 157.

<sup>850</sup> *EM*, p. 116; *IM*, p. 158.

Précisant son propos, il se rapporte ensuite aux vers 360 et 361 dans lesquels le chœur dit que l'homme est celui qui *pantoros aporos epouden erkhetai / to mellon Aida monon pheuzin ouk epazetai* qu'il traduit ainsi: *Überall hinausfahrend unterwegs, erfahrungslos ohne Ausweg kommt er zum Nichts*<sup>851</sup>. Ces vers affirment donc, soutient-il, que l'homme est celui qui se fraye un chemin — *poros* — en toute les directions, qu'il est celui qui «se risque dans toutes les régions de l'étant»<sup>852</sup>. Autrement, l'homme est inquiétant car il est cet être qui, en empruntant tous les chemins, s'expulse de la quiétude, s'extirpe de l'habituel et du familier. Ce faisant, il aboutit très souvent à un cul-de-sac — *aporos* — et il lui arrive fréquemment que la ruine et le malheur s'abattent sur lui. Et enfin, Heidegger complète la justification de sa traduction de *deinon* par *unheimlich* en se référant à un autre vers de cette ode chorale, le vers 370 qui désigne le lieu dans lequel vit et se meut cet être inquiétant qu'est l'homme. Ce vers dit: *upsipolis apolis oto to me kalon*, et il le traduit en ces mots: *Hochüberragend die Stätte, verlustig der Stätte ist er, dem immer das Unseiende seiend der Wagnis zugunsten*<sup>853</sup>. Bien sûr, Heidegger souligne aussitôt que l'expression *upsipolis apolis* est construite de la même façon que le *pantoros aporos*. Toutefois, dit-il, *l'upsipolis apolis* «s'oriente vers une autre direction de l'étant»<sup>854</sup>. Elle n'indique pas le *poros*, le chemin ou la route, mais bien la *polis* qui est le fondement ou le «carrefour» ou encore le site à partir duquel se déploient les diverses voies qu'emprunte cet être inquiétant qu'est l'homme. Et voici la description qu'il donne de ce lieu, de cette *polis*:

On traduit polis par État et cité; cela ne rend pas le sens plein. Polis signifie plutôt le site, le là (*Da*) dans lequel et en vertu duquel l'être-le-là (*das Dasein*) est historial. La polis est le site de la pro-venance, le là, dans lequel, à partir duquel, et pour lequel la pro-venance pro-vient. À ce site de l'histoire appartient les dieux, les temples, les prêtres, les fêtes, les jeux, les poètes, les penseurs, le roi, le conseil des anciens, l'assemblée du peuple, l'armée et la marine. Si tout cela appartient à la polis, est politique, ce n'est pas parce que tout cela commence par entrer en rapport avec un homme d'état, un stratège, et les affaires de l'État. Au contraire tout cela est politique, c'est-à-dire dans

<sup>851</sup> *EM*, p. 113; Voici la traduction de G. Kahn de cette traduction de Heidegger: «Partout en route faisant expérience, inexpert, sans issue, il arrive au rien», *IM*, p. 158.

<sup>852</sup> *EM*, p. 116; *IM*, p. 158.

<sup>853</sup> *EM*, p. 113: Telle est la traduction de Kahn de la traduction de Heidegger: «Dominant de haut le site, exclu du site, tel il est, lui pour qui toujours le mésange est étant», *IM*, p. 155.

<sup>854</sup> *EM*, p. 116; *IM*, p. 159.

le site de l'histoire, en tant que par exemple les poètes sont seulement les poètes, mais vraiment des poètes, les penseurs seulement des penseurs, mais vraiment des penseurs, en tant que les prêtres sont seulement des prêtres, mais vraiment des prêtres, les rois seulement des rois, mais vraiment des rois. Or *sont* veut dire: emploient la violence, deviennent éminents dans l'être historial comme des créateurs, des hommes d'action. Éminents dans le site de l'histoire, ils deviennent en même temps *apolis*, des hommes sans ville, ni site, solitaires, in-quiétant, sans issue au milieu de l'état dans son ensemble, ils deviennent en même temps des hommes sans institutions ni frontières, sans architecture ni ordre, parce que, comme créateurs, ils doivent toujours d'abord fonder tout cela<sup>855</sup>.

Tels sont donc, selon Heidegger, les différents aspects que recouvre ce terme de *deinon* par lequel Sophocle désigne l'essence de l'homme. En somme, l'homme est *deinon*, *unheimlich*, *in-quiétant*, violent et possiblement terrifiant et monstrueux, parce qu'il est un être qui est d'abord et avant tout étranger à lui-même et à son monde. Il est cet être qui doit créer, qui doit faire son monde; il est celui qui doit ouvrir, créer le lieu ou le site qu'il habite. Ce qui signifie qu'il est essentiellement un être historique, un être qui chemine dans le temps, dans l'ouverture du temps historique. Et comme ce chemin n'est pas tracé d'avance, l'homme peut se tromper, il peut se perdre, se fourvoyer et il peut à un moment où à un autre s'engager dans un cul-de-sac, dans une aporie, dans un *aporos* qui, pour lui, est aussi un non-lieu, une *apolis*. Pour Heidegger, ce sont, bien sûr, les termes de ce caractère essentiellement historique et créateur de l'homme que décrit l'ode chorale d'*Antigone* et qu'il entend ici examiner brièvement au profit de ses auditeurs.

Ainsi, la première strophe, commence-t-il par rappeler, nomme la mer et le déferlement des vagues. Elle nomme également la terre et elle évoque le cycle des saisons. L'antistrophe, poursuit-il, répond à cela en nommant le volée des oiseaux, les animaux sauvages, le taureau, le cheval et finalement l'homme qui est en quelque sorte inséré entre la mer et la terre. Selon cette description, l'homme est cet être qui, apparaissant et se mouvant dans cet espace entre la mer et la terre, finit par prévaloir et par imposer son joug à la terre et aux bêtes: il est celui qui défriche la terre et qui enferme les bêtes dans ses enclos et ses parcs. Pour nombres d'interprètes, souligne

---

<sup>855</sup> *EM*, p. 117; *IM*, p. 159.

Heidegger, cette description évoque les diverses activités de l'homme, son comportement en tant qu'il est un étant parmi les autres étants et plus généralement, elle raconte l'évolution de l'humanité, depuis le chasseur primitif jusqu'à l'homme civilisé, bâtisseur de cité. Or à ses yeux, tel n'est pas le propos de cette ode. Elle ne porte pas sur l'homme en tant qu'il est un étant parmi les autres, mais bien en tant qu'il est l'inquiétant, en tant qu'il est celui qui est le «faisant-violence» et dont le faire consiste à cheminer dans l'ouverture de l'être et à créer son monde. Cette ode, dit-il, est d'abord et avant tout l'expression d'un «pro-jet poétique [qui nomme] les possibilités et les limites extrêmes [de l'être]<sup>856</sup>. Autrement dit, donc, le commencement qui est évoqué dans cette ode n'est pas celui du début de la civilisation, mais plutôt le commencement fondamental, le commencement nécessairement violent, inquiétant — *deinon* — qui définit l'essence même de l'homme en tant qu'il est cet être qui est «créateur», qui «fait», qui «agit» et qui se meut dans les possibilités et les limites extrêmes de l'être.

Pour Heidegger, cet «agir», ce «faire» n'est rien d'autre que ce que les Grecs appelaient la *technè*. Elle est ce «faire-violence» en vertu duquel l'homme perturbe la quiétude, rompt l'habituel et ouvre les possibilités de l'être: *technè* — dit-il — ne signifie ni art, ni métier, pour ne pas parler de la technique au sens moderne du mot<sup>857</sup>. La *technè*, précise-t-il, doit être comprise comme un savoir, non pas celui qui «résulte de simples constatations concernant un subsistant inconnu auparavant», mais un savoir au sens d'une mise en œuvre de l'être de l'étant: «savoir — affirme-t-il — c'est pouvoir mettre en œuvre l'être comme un étant qui soit toujours tel ou tel»<sup>858</sup>. Et si les Grecs, poursuit-il, ont compris l'art et l'œuvre d'art proprement dite comme *technè*, «c'est parce que l'art est ce qui porte le plus immédiatement à stance en un adestant (l'œuvre) l'être, c'est-à-dire l'apparaître qui réside en soi-même»<sup>859</sup>. Autrement dit, l'œuvre d'art est *technè* au sens où elle est un effectuer, un faire, une mise en œuvre, et ce qui est mis en œuvre, c'est ce qui apparaît, ce qui s'épanouit, à savoir la *physis*. Mais, en tant qu'il effectue, en tant qu'il met en œuvre, l'art — *la technè* — est nécessairement un faire-

---

<sup>856</sup> *EM*, p. 119; *IM*, p. 161.

<sup>857</sup> *EM*, p. 122; *IM*, p. 165.

<sup>858</sup> *EM*, p. 122; *IM*, p. 165.

<sup>859</sup> *EM*, p. 122; *IM*, pp. 165-166.

violence de l'habituel: la *technè* fait violence à ce que l'on peut appeler «l'ordre familier» et le fait apparaître, le met en œuvre dans un nouvel ordonnancement et cette mise en œuvre est la condition nécessaire pour que s'ouvre et que se dévoile l'être. Aussi est-ce pourquoi les Grecs, soutient-il, comprenaient la *technè* comme un savoir.

Maintenant — et comme on vient de le dire — ce savoir, cette mise en œuvre est un faire-violence à ce qui est familier, il est une rupture de l'habituel ou de ce que l'on peut désigner comme étant l'ordre déjà établi et bien connu. Pour Heidegger, c'est cet ordre que les Grecs appelaient la *dikè*. Cette dernière, dit-il, ne saurait être traduite par «justice», «car en comprenant celle-ci d'une façon juridico-morale, le mot perd son contenu métaphysique essentiel»<sup>860</sup>. Et il en est de même, rajoute-il, si elle est interprétée comme norme. En fait, la *dikè*, estime-t-il, correspond à peu près à ce que décrit le mot allemand *Fug* (ce qui joint, ce qui enjoint). Comme on le sait, ce terme qui est utilisé, par exemple, dans l'expression «*mit Fug und Recht*» veut dire «être entièrement justifié», «être dans son plein droit», «être conforme à ce qui est et ce qui doit être. En contrepartie, ce qui est *unfug*, est ce qui se révèle non-conforme, in-justifié, ce qui «n'est pas à sa place». En somme, la *technè*, cette mise-en-œuvre de l'être, est toujours nécessairement en rapport avec la *dikè*, avec cet ordre qui est à sa place et qui est déjà là. Et même que c'est précisément ce rapport entre la mise en œuvre et l'ordre déjà là, entre le désordre et l'ordre qui définit ce savoir, cette activité violente du savoir qui est celle de la *technè*. Plus exactement, la *technè* n'est rien d'autre qu'une lutte, qu'un combat avec la *dikè*, et c'est par ce combat, par ce *polemos* que s'ouvre l'être, que se dévoile la *physis*. C'est dans ce combat que l'homme — celui qui «possède» la *technè* — se fraye un chemin vers l'être, vers la *physis*. Ce faisant, il perturbe l'ordre, il disloque la *dikè*, et c'est par cette activité qu'il crée, qu'il institue son monde et qu'il advient à lui-même comme être historial. Et encore une fois, cette activité est nécessairement inquiétante — *deinon*, *Unheimlich* — parce qu'elle est une rupture de la quiétude, une brisure de l'ordre, une dislocation. Tel est, selon Heidegger, le sens essentiel de ce dire poétique qui est présenté dans l'ode chorale de l'Antigone de Sophocle.

---

<sup>860</sup> *EM*, p. 122; *IM*, p. 166.

Or, à ses yeux, ce lien qui est ici établi par Sophocle entre la *technè* et la *dikè* et qui définit l'essence de l'homme comme *to deinon* n'est nul autre que celui de l'appartenance réciproque du penser et de l'être, du logos et de la *physis*. Selon lui, cette unité de la *technè* et de la *dikè* qui est présentée dans l'ode chorale d'Antigone est pour ainsi dire le corollaire de l'unité du logos et de la *physis* qui a été exprimée dans le Poème de Parménide et dans certains fragments d'Héraclite. Aussi est-ce cette même unité qui avait déjà été proclamée dans la parole d'Anaximandre qui, remarque-t-il, est «la sentence la plus ancienne qui nous été transmise et [qui] parle de l'être dans une connexion essentielle avec la *dikè*»<sup>861</sup>. Et ceci ne saurait aucunement nous surprendre, dit-il, si nous avons en tête «la connexion originaire essentielle du dire poétique et du dire philosophique; surtout ici, où il s'agit de la fondation et de l'institution originelles, par poésie et par pensée, de l'être-Là historial d'un peuple»<sup>862</sup>. En d'autres mots, donc, pour Heidegger, la poésie et la pensée ont ceci en commun qu'elles disent l'appartenance réciproque du logos et de la *physis*. Toutes deux, affirme-t-il, expriment l'unité de «l'appréhension» et de l'être, du «rassemblement», de la «recollection», du «recueillement» et de ce qui «est», du *noein* et de l'*einai*. Et tant le dire poétique que le dire pensant disent cette unité comme étant celle du combat, de l'inéluctable nécessité de la lutte entre le logos et la *physis*. Ils savent que l'appréhension, que le recueillement ou que le logos n'est que dans la nécessité de la «dé-cision», de l'*Entscheidung* pour l'être contre le néant. Autrement dit, le langage de la poésie et le langage de la pensée sont nécessairement l'expression de la dé-cision, de l'*Entscheidung* qui, dans la recollection et l'appréhension, rend l'être manifeste, fait apparaître la *physis*. Ce dire est donc une lutte, un faire-violence originaire et qui exprime la nécessité du *polemos* de l'être et du non-être pour l'être: «legein et noien, recueillement et appréhension — affirme

<sup>861</sup> *EM*, p. 127; *IM*, p. 171. Dans sa *Rektoratsrede*, de 1933, Heidegger proposa une analyse tout à fait semblable du lien entre *technè* et *dikè*. Toutefois, elle ne s'appuyait pas sur l'ode chorale d'*Antigone*, mais sur quelques vers du *Prométhée enchaîné* d'Eschyle. M. Heidegger, *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27. 5. 1933*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1983, pp. 11-15. À propos de cette analyse, voir le commentaire de D. J. Schmidt, *On Germans & Other Greeks. Tragedy and Ethical Life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001, pp. 231-238.

<sup>862</sup> *EM*, p. 127; *IM*, p. 171.

Heidegger — sont un état de nécessité et un faire-violence contre le prépotent, mais en même temps toujours pour celui-ci»<sup>863</sup>.

Toutefois, ce faire-violence du dire poétique et du dire pensant est certes une nécessité, mais, il n'empêche pas moins, soutient-il, qu'il provoque un effroi: «Ceux qui font usage de violence — dit-il — devront toujours reculer d'effroi devant cet usage de la violence, et pourtant ne pourront y renoncer à en faire usage»<sup>864</sup>. Néanmoins, insiste Heidegger, il «doit briller pour un instant une possibilité»<sup>865</sup>, et cette possibilité est celle qui consisterait à refuser toute ouverture, à tenir cette violence en échec. Ou en d'autres mots, cette possibilité qui est ici exprimée est celle du «non-être» ou de «la mort». Et c'est précisément au moment où il mentionne cette possibilité que Heidegger revient pour une dernière fois sur la tragédie dans son *Introduction à la métaphysique*. Cette fois-ci, il évoque brièvement la parole du chœur d'*Œdipe à colone* qui dit: «*me phuynai ton apanta nikai logon*» qu'il traduit par «*niemals ins Dasein getreten zu sein, obsiegt über die Gesammeltheit des Seiendem im ganzem*»<sup>866</sup>. Cette parole, qui évoque la possibilité de «ne pas être né», n'a rien à voir, soutient-il, avec un quelconque pessimisme. Elle ne porte pas sur ce qui pourrait être considéré comme étant le pessimisme caractéristique du monde grec. Selon Heidegger, cette parole se rapporte plutôt à ce que les Grecs estimaient être «la plus haute victoire sur l'être»<sup>867</sup>. Et si elle s'exprime ainsi, si l'expression de cette victoire s'énonce sur le mode «du-ne-pas-être-né», c'est parce que les Grecs, dit-il, savaient que l'être-là, que l'existence n'est rien d'autre que la «détresse constante de la défaite»<sup>868</sup>. Ils étaient parfaitement conscients que l'homme est un être violent, inquiétant — *deinon, unheimlich* —, qu'il est un être qui n'existe que dans l'espace de la dé-cision, de l'*Entscheidung* entre l'être et le devenir, entre l'être et l'apparence, entre l'être et le penser et entre l'être et le non-être. Et ils savaient pertinemment aussi que cet espace est dangereux, qu'il est risqué et qu'il est celui où, soudainement, tout peut basculer, tout peut s'effondrer et tomber en ruine.

<sup>863</sup> *EM*, p. 135; *IM*, p. 181.

<sup>864</sup> *EM*, p. 135; *IM*, p. 181.

<sup>865</sup> *EM*, p. 135; *IM*, p. 181.

<sup>866</sup> *EM*, p. 135. Voici la traduction que donne Kahn de cette traduction de Heidegger: «ne jamais être entré dans l'être-là prévaut sur la recollection de l'étant en totalité». *IM*, p. 181.

<sup>867</sup> *EM*, p. 136; *IM*, p. 182.

<sup>868</sup> *EM*, p. 136; *IM*, p. 182.



Pour Heidegger, c'est ce savoir qui a été perdu, qui a été oublié avec la métaphysique, avec le développement de cette «science» qu'on en viendra à désigner sous le nom de métaphysique et qui déterminera l'histoire et le destin du monde occidental. Avec la victoire de la conception métaphysique du monde, avec la victoire de ce que Nietzsche avait appelé le platonisme et avec l'expulsion des poètes tragiques de la cité qui devait nécessairement accompagner cette victoire, c'est ce savoir qui sera recouvert et qui tombera dans l'oubli. À partir de ce moment, la conception de l'homme comme *to deinon*, comme étant cet être violent, in-quiétant et étrange sera recouverte au profit de celle qui comprendra l'homme comme un animal raisonnable, comme un être qui est tiraillé entre sa raison et sa sensibilité entre son intellect et ses inclinations, entre son entendement et ses désirs. C'est cette conception qui sera à l'origine de la doctrine chrétienne de l'homme comme pécheur, de l'homme comme étant cet être dont la vie se déroule dans le déchirement du combat entre le bien et le mal. De plus, cette victoire de la conception métaphysique marquera également le moment où l'être ne sera plus ce que les premiers grecs avaient appelé la *physis*, mais il sera conçu comme *eidos*, *idea* ou Idée. Dorénavant, l'Idée sera ce qui est immuable, éternel, indivisible, incorruptible, universel et elle s'opposera à ce qui devient, à ce qui est périssable, à ce qui est illusoire et à ce qui est singulier ou particulier et qui relève du non-être. Aussi en ira-t-il de même, bien sûr, du concept de vérité. Désormais, la vérité ne sera plus comprise comme étant le *polemos* de l'ouverture de l'être, le combat qui ouvre l'espace de l'unité ou de l'appartenance réciproque de l'être, mais elle sera conçue comme étant ce qui est déterminé et explicité par les règles du «penser», par les lois de la logique et de la discursivité et dont les principes de non-contradiction et de raison suffisante seront les pierres angulaires.

Mais, pourtant, la poésie et la philosophie avaient bien compris que ces oppositions, que ces termes opposés étaient nécessairement liés. Elles avaient bien vu que ces binômes ou que ces doublets s'appartenaient, qu'ils devaient être pensés et envisagés dans leur unité, qu'ils devaient être conçus dans l'unité du lien qui régissent leurs rapports antagonistes et conflictuels. Aussi avaient-elles exprimé et dit cette unité

des contraires, cette appartenance réciproque des termes opposés. Chacune à leur façon, la poésie et la philosophie, le dire poétique et le dire pensant des philosophes présocratiques avaient montré ce combat, ils avaient exploré les différents aspects, les différentes facettes de ce *polemos* de l'être, de ce conflit des oppositions. Pour Heidegger, c'était ce dire, c'était le contenu de ce dire qu'il fallait retrouver. C'était le contenu de savoir poétique et pensant qu'il s'agissait de ranimer, de raviver et de reformuler. Bien évidemment, c'est cette tâche qu'il avait déjà entreprise dans ses travaux antérieurs, notamment dans *Sein und Zeit* qui restera son *opus magnum*; c'est également cette tâche qu'il poursuivra dans son *Introduction à la métaphysique*. Aussi est-ce cette même tâche qu'il approfondira dans ses travaux ultérieurs, ceux qui seront consacrés à la philosophie, à l'histoire de la métaphysique proprement dite, mais aussi ceux qui porteront plus spécifiquement sur l'art et sur la poésie. En effet, Heidegger, comme nous l'avons mentionné plus haut, poursuivra son enquête sur la poésie tragique, sur la tragédie grecque, mais il s'intéressera de plus en plus également à la poésie plus récente, celle de Hölderlin, bien sûr, mais aussi celle de Rainer Maria Rilke, de Georg Trakl et Stephan George.

Et au cours des années, il en viendra à concevoir cette tâche consistant à retrouver, à raviver la vérité de la poésie comme étant la seule et unique voie dans laquelle doit s'engager la philosophie si elle veut «dépasser», «détruire» la métaphysique, cette métaphysique qui sera révélée être à la source des difficultés, des problèmes et des apories du monde occidental et qui à l'époque moderne apparaîtront dans toute leur ampleur. Car pour Heidegger, mais aussi pour Nietzsche, pour Schelling, pour Hölderlin, pour Hegel et pour d'autres penseurs, c'est bien la victoire de la métaphysique, la victoire de la «*theoria*» métaphysique qui sera à l'origine de la crise aiguë et profonde dans laquelle se trouve le monde occidental moderne. À leurs yeux, en effet, c'est la victoire de la *theoria* qui donnera naissance à une conception du «savoir», à une conception de la «connaissance» qui se développera dans le monde moderne et qui sera celle d'une science qui se comprendra dans les termes d'une maîtrise, d'une domination et d'une manipulation de la nature. Une telle domination s'étendra fatalement et inéluctablement à la totalité des étants, y compris, bien sûr, aux

hommes qui seront, eux aussi, considérés comme des «objets» manipulables et transformables. C'est à cette conception que Heidegger s'attaquera dans ces travaux consacrés à la critique de la technique et de ce qu'il appellera la *Gestell*.

Par ailleurs, c'est également cette victoire de la *theoria* qui, on l'a dit plusieurs fois, entraînera l'expulsion du poète de la cité. Cette expulsion qui est, pour ainsi dire effective dans le livre X de la *République* de Platon, était inévitable puisque l'art, l'activité artistique entraine en conflit avec la *theoria*. De fait, étant donné que l'art s'attache tout particulièrement à «l'apparaître», à ce qui se «manifeste» dans le «sensible», dans «l'intuition» et qui est d'abord et avant tout de l'ordre de la particularité et de la singularité, il en résulte qu'il s'oppose au primat de l'universalité sur lequel est fondé la *theoria*. De plus, dans la mesure où l'art est soucieux de la vie de la particularité, dans la mesure où il prend au sérieux et tend à donner ses lettres de noblesse à ce qui relève de la sensibilité, de la particularité et de la singularité, il montre qu'il existe bel et bien un autre type de rapport au monde. L'art, l'activité et la pratique artistique semblent fournir les termes d'un autre type «d'être» et «d'agir» dans le monde, un autre type de pratique et d'action qui va à l'encontre de celui qui est véhiculé par la *theoria*. Et finalement pour Heidegger, Nietzsche et les autres auteurs que nous venons de nommer, c'est la victoire de la *theoria* qui marquera la naissance de l'état de droit, de ce que Hegel appelait la domination du droit. Cette domination est une perte, car elle signifie que la politique, que la vie politique n'est plus le lieu de la réalisation et de l'accomplissement d'un peuple, d'une communauté éthique, mais elle devient plutôt, comme l'a également vu, la seule instance abstraite et formelle qui vise à assurer et à protéger l'égalité des droits de tous en tant qu'ils sont considérés comme des «personnalités juridiques». Ce qui veut dire que, dans les faits, la victoire de la *theoria* n'est rien d'autre que ce moment qui marquera la perte et la mort de la vie politique, la mort de ce qu'Aristote appelait le *bios politikos* et qui, pendant un certain temps du moins, semblait avoir trouvé son «autonomie» et son espace propre. Avec la victoire de la *theoria*, la vie politique est sommée de se soumettre à la vie théorique. Et cette soumission a pour conséquence de faire de la *praxis*, de la politique, un domaine complètement régi par la théorie, par la conceptualité théorique. En somme donc, la

victoire de la *theoria* marque le moment où le *bios politikos*, la vie politique, la vie éthique va mourir, et elle va disparaître, pourrait-on dire, presque avant même d'avoir pu débiter sa vie.

Mais, alors, comment ne pas voir, comment ne pas remarquer que ce projet d'un renversement du platonisme qui sera formulé par Nietzsche dans la tourmente de la guerre franco-prussienne, de même que celui d'une «destruction» de la métaphysique qui sera élaboré par Heidegger au seuil de la deuxième grande guerre correspondent — dans leurs grandes lignes, du moins — à ce projet qui, lui, a été esquissé au lendemain de la Révolution française par ces trois jeunes séminaristes qu'étaient Schelling, Hölderlin et Hegel et qui a été intitulé *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand*. Certes, les voies qu'emprunteront ces penseurs différeront, et chacun de ces penseurs en viendra même à concevoir son propre projet philosophique comme s'opposant à celui de ses contemporains ou de ses prédécesseurs: Hegel développera sa philosophie contre ce qu'il estimera être les insuffisances de la philosophie schellingienne de l'identité; Nietzsche comprendra son projet d'un renversement du platonisme comme un dépassement de l'idéalisme absolu hégélien; et Heidegger soutiendra que sa «*Destruktion*» de la métaphysique est une réponse aux insuffisances de l'hégélianisme et de la philosophie nietzschéenne. Toutefois, il n'en reste pas moins que chacun des penseurs estimera devoir penser les termes d'une nouvelle «physique», d'une nouvelle conception de la «nature» qui échappera aux insuffisances de celle qui est véhiculée par les sciences modernes. Tous, jugeront également qu'il est nécessaire d'envisager une nouvelle «éthique» qui serait celle d'une véritable «liberté», d'une véritable autonomie et qui mettrait fin à l'hétéronomie, à la non-liberté et à la domination de la moralité moderne. Chacun, aussi, soutiendra que cette nouvelle pensée sera celle qui aura retrouvé la vérité de l'art, la vérité de la poésie et de la tragédie, de cette poésie qui, jadis, fut considérée comme l'institutrice de l'humanité. De même, tous ces penseurs estimeront que cette nouvelle philosophie sera celle qui permettra de repenser l'histoire, de revoir et de comprendre cette histoire qui a façonné et qui a déterminé le destin du monde occidental. Et, chacun d'eux jugera qu'une telle pensée sera celle qui devra faire naître une nouvelle «mythologie», un nouveau «discours de

fondation» qui sera celui à partir duquel pourraient être pensé ou plutôt repensé les termes de cette vie politique, ce *bios politikos* qui a, pour ainsi dire, disparu avec la victoire de la métaphysique.

C'est ce projet qui a trouvé sa première formulation dans ce court texte programmatique que nous avons évoqué à quelques reprises dans le cours de cette étude et qui a été intitulé *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand*. Aussi est-ce ce projet qui a d'abord pris forme dans la philosophie de l'identité et dans la philosophie de la nature de Schelling. C'est ce même projet que Hegel a tenté de mener à terme dans son système philosophique, dans sa philosophie dialectique et spéculative, dans sa pensée de l'identité de l'identité et de la non-identité. C'est aussi ce projet qui, chez Hölderlin, s'est développé dans les termes d'une poésie de «l'un se différenciant soi-même», de *l'en diapheron eauto* héraclitéen. C'est également ce projet qui s'est déployé dans la pensée nietzschéenne de l'unité du dionysiaque et de l'apollinien. C'est encore ce projet que Heidegger a conçu comme étant celui d'une redécouverte de la pensée de la co-appartenance de l'être. Et enfin, c'est ce même projet qui, sommes-nous tentés de dire en terminant, reste — pour certains, du moins — toujours le nôtre.

## CONCLUSION

Dans cette étude, nous nous sommes intéressés aux différentes interprétations de la tragédie grecque qui ont été proposées par Hegel. Nous nous sommes attachés à analyser et à expliciter les termes de ce que l'on peut appeler la théorie hégélienne de la tragédie. Comme on a pu le voir, cette théorie s'est élaborée et s'est formée en un certain nombre d'étapes qui correspondent aux principales étapes qui marqueront l'évolution de la pensée, de la philosophie de Hegel. Nous avons vu en effet que le développement de la théorie hégélienne de la tragédie grecque coïncidait avec le développement de sa philosophie, de ses *theologische Jugendschriften* jusqu'à son système philosophique proprement dit, système qui allait trouver son expression définitive dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Et comme nous avons également pu le constater, la tragédie jouait un rôle d'une importance cruciale dans le développement et la constitution de ce système de l'idéalisme absolu qui, pour Hegel, n'était nul autre que ce système dont le monde moderne avait besoin afin de trouver une solution à sa crise et de répondre à ses aspirations.

Ainsi, dans le premier chapitre, nous nous sommes employés à rendre compte de sa première interprétation de la tragédie, telle qu'elle fut exposée dans son dernier écrit théologique de jeunesse intitulé *L'esprit du christianisme et son destin*. Cette interprétation, on l'a vu, se développait autour de la conception tragique du destin. Elle tentait de démontrer que la tragédie, que le destin tragique contient les termes d'une conception de l'agir et de la justice qui échappe aux difficultés inhérentes à celles du judaïsme, à celles de la religion chrétienne de même qu'à celles de la moralité kantienne. Pour Hegel, l'expérience tragique du destin présente une conception des rapports de causalité entre la loi et l'action, entre l'universel et le particulier qui est l'inverse de celle qui prévaut dans le droit et la morale. Dans la causalité du destin, soutenait-il, la loi universelle vient pour ainsi dire après l'agir particulier. De plus, une telle conception présuppose également une autre compréhension de la transgression qui, soutenait-il,

également, est forcément beaucoup plus large que celle de la causalité du droit et de la morale. Étant donné, disait-il, que dans la tragédie, toute action est nécessairement «coupable» — *schuldig* —, et étant donné que le jugement et le châtement sur la transgression d'une loi ne peuvent se faire qu'après coup, que dans le contexte particulier de l'action, alors il en résulte que toute transgression n'est pas forcément criminelle, qu'elle n'a pas forcément pour objectif de violer et de léser le droit d'autrui. Autrement dit, donc, la tragédie, soutenait Hegel, admet la possibilité d'une transgression qui ne soit pas uniquement conçue dans les termes d'une violation d'une loi universelle déjà existante. Ce qui veut dire qu'elle admet qu'une transgression puisse être «positive», qu'elle puisse, pour ainsi dire, créer une nouvelle norme, une nouvelle loi. Dans la tragédie existe donc la possibilité pour qu'une action qui «viole» ou qui transgresse une règle soit, en même temps, comprise et reconnue comme une action qui produit une nouvelle loi, une nouvelle norme. En somme, la conception tragique de la causalité du destin, affirmait-il, dans cet écrit de jeunesse, ouvre la possibilité pour qu'une action, pour qu'un agir puisse être véritablement normatif, législatif, autonome et libre.

Et pour Hegel, c'était, bien évidemment, une telle possibilité qui devait être retrouvée et ravivée. Selon lui, c'était cette possibilité exprimée par la causalité du destin tragique qu'il s'agissait de reprendre et de ranimer. Elle était cette possibilité qui contenait les termes d'une conception de l'agir qui semblait être en mesure de surmonter les insuffisances des conceptions morales et juridiques de l'action. De fait — soutenait-il — cette expérience possède les ressources à partir desquelles il deviendrait possible d'imaginer une autre éthique et une autre politique. Elle est cette conception qui permettrait d'envisager une éthique et une politique qui ne serait plus celle de l'hétéronomie et de la non-liberté, mais qui serait plutôt celle de l'autonomie et de la liberté. De plus, cette éthique et cette politique ne seraient plus déterminées et façonnées par les oppositions et les divisions inhérentes au droit à la moralité, mais elles seraient cette éthique et cette politique d'une communauté humaine réunifiée, d'une communauté qui aurait surmonté ses scissions et ses oppositions et qui aurait retrouvé son unité. Et d'après Hegel, c'était, bien sûr, une telle éthique et une telle politique qui permettraient

de résoudre la crise qui affecte le monde. Autrement dit, donc, c'était cette conception, croyait-il, qui devait être en mesure d'engendrer les termes à partir desquels il deviendrait possible de réaliser les réformes et les transformations que la religion chrétienne de l'amour avait été incapable d'accomplir et qui, à ses yeux, étaient celles qui permettraient éventuellement au monde moderne de concrétiser les aspirations et les idéaux qui s'étaient exprimés quelques années auparavant au moment de la Révolution française.

Au chapitre suivant, nous avons poursuivi notre analyse en nous tournant vers l'article sur le droit naturel qui est le deuxième texte dans lequel Hegel s'est intéressé à la tragédie. Cet essai, on l'a vu, s'attaquait aux différentes théories modernes du droit naturel; il s'attachait à mettre au jour les difficultés et les insuffisances inhérentes à ces théories de la politique fondées sur le primat de l'individu et sur une conception de la liberté comprise comme libre arbitre. Contre ces théories, Hegel s'employa à faire valoir sa conception, sa théorie spéculative de la vie éthique et politique. Et comme nous avons également pu le constater, sa théorie se développait autour du concept de *Trägodie im Sittlichen* — de tragédie de la vie éthique absolue — et elle s'appuyait sur une interprétation des *Euménides* d'Eschyle. Pour Hegel, cette oeuvre a fait apparaître sur la scène du théâtre tragique la vérité, l'essence même de la vie éthique et politique. Elle a exposé et exprimé la solution au problème politique par excellence qui est celui des rapports entre l'universel et le particulier, entre l'État et les individus, entre le tout et les parties. À ses yeux, la tragédie a montré la solution à ce problème que les théories modernes du droit naturel seront incapables de résoudre. En effet, fixées à leur perspective individualiste et juridique, ces théories, soutenait-il, n'ont pu et n'ont su voir que les oppositions conceptuelles à partir desquelles elles ont tenté de penser les fondements de la politique interdisaient toute solution à ce problème. Elles n'ont pas été en mesure de se rendre compte que cette perspective ne pouvait que les entraîner dans des contradictions tout simplement insurmontables qui les empêchaient d'envisager quelque solution que ce soit à ce problème politique.



En revanche, la solution tragique — du moins, telle qu'elle fut présentée dans les *Euménides* d'Eschyle — a montré en quoi devait consister la résolution de ce problème. En indiquant que cette solution ne pouvait être que celle d'*Athènes*, de la cité — de la *polis* conçue comme unité du tout et des parties, de l'universel et du particulier — cette œuvre tragique, affirmait-il, a fait apparaître les termes permettant de résoudre ce problème. Autrement dit, donc, cette tragédie qui réconcilie Oreste et les Erynnyes, qui sépare et qui réunit le moment universel et politique et le moment particulier et naturel, et qui montre que la cité, que la totalité éthique absolue est nécessairement le seul et unique lieu où les individus peuvent s'affirmer et se réaliser, a, selon Hegel, fourni la solution à ce problème que les théories modernes du droit naturel n'ont pas su résoudre. Bien évidemment, c'était cette solution, soutenait-il, également, que le monde moderne devait retrouver. C'était cette solution qu'il devait redécouvrir et c'était sur cette solution qu'il devait s'appuyer pour imaginer et penser les termes d'une nouvelle éthique, d'une nouvelle politique qui lui permettraient de résoudre ses propres difficultés, ses propres problèmes.

La troisième partie de notre étude était consacrée à la *Phénoménologie de l'esprit*, à cet ouvrage qui fut publié en 1807 et que Hegel considérait alors comme la première partie ou l'introduction de son système philosophique. En un premier temps, nous nous sommes employés à examiner les deux chapitres — celui sur l'esprit et celui sur la religion — dans lesquels il s'est intéressé à la tragédie grecque. Ainsi, dans le chapitre sur l'esprit, Hegel s'est attaché à interpréter la tragédie en regard de sa teneur éthico-politique. Comme nous avons pu le voir, il s'employa à démontrer que la tragédie — et plus spécifiquement, la tragédie d'Antigone — avait fait apparaître et expliciter les termes du conflit insoluble qui était inhérent à la polis grecque. Ce conflit, soutenait-il, était celui qui opposait la «loi divine» et la «loi humaine»; il était en d'autres mots, le conflit qui opposait la loi de la singularité et de la famille représentée par la figure d'Antigone à la loi de l'universalité et de la communauté défendue par Créon. Et à ses yeux, c'est ce conflit qui allait faire éclater la belle totalité substantielle de la polis athénienne et qui allait donner naissance à l'état de droit, au *Rechtszustand*

qui trouvera le lieu de sa réalisation historique dans le monde romain et, éventuellement, dans le monde moderne.

Quant à sa deuxième analyse de la tragédie, elle se développait plutôt dans le cadre d'un propos qui portait sur l'histoire de la conscience religieuse. Dans son chapitre sur la religion, en effet, Hegel s'employait à raconter l'histoire des différentes formes par lesquelles les hommes, les humains se sont représenté le divin, l'absolu ou l'infini. Après avoir examiné la religion qu'il qualifiait de naturelle, il en vient à s'intéresser à la religion des Grecs, à cette religion qui, affirmait-il, était celle de la beauté et de l'art. C'est dans le cours de son propos sur la *Kunstreligion* des Hellènes qu'il se tourna du côté de la tragédie. Dans ce chapitre, il s'employa à démontrer que la tragédie avait révélé les contradictions et les ambiguïtés qui sont au fondement de la conception grecque de la religion. Selon lui, la religion grecque avait certes «humanisé» l'essence ou la substance divine. Toutefois, il n'en demeurait pas moins qu'elle avait occulté un aspect fondamental de cette humanité, et cet aspect, bien sûr, était celui de la subjectivité. Et pour Hegel, c'est cet aspect que la tragédie avait mis en lumière. Aussi s'attachera-t-il à démontrer que la tragédie est ce moment dans le développement de la religion de l'art qui marque l'émergence de la subjectivité et de l'individualité humaine proprement dite. L'art tragique, affirmait-il, était ce moment dans le processus d'humanisation des dieux où l'individualité humaine en viendra à se savoir comme un véritable Soi, comme un Soi effectif et universel. Et d'après lui, c'était ce moment qui allait éventuellement donner naissance à une autre forme de religion, à une religion qui sera celle qu'il qualifiera de «religion révélée» et qui se réalisera dans le christianisme.

Après avoir examiné ces deux chapitres, nous nous sommes ensuite intéressés plus spécifiquement à la théorie éthique et politique de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* et nous avons tenté de démontrer qu'elle contenait plusieurs éléments qui appartenaient bel et bien à la tragédie. Cette théorie, avons-nous vu, se développait — en bonne partie, du moins — dans le cadre d'une analyse et d'une critique de ce qu'il désignait comme étant la *moralische Weltanschauung* et qui, selon lui, avait trouvé son expression la plus accomplie dans les systèmes philosophiques de Kant et de Fichte. À

cette vision morale du monde fondée sur l'idéal d'un pur devoir, sur l'idéal d'une perfection morale, Hegel tenta de faire valoir une conception de l'agir et de l'interagir comprise comme «faillibilisme moral». Contre la conception morale selon laquelle il y a un critère, une norme absolue, transcendante et universelle de l'agir, il s'employa à soutenir la thèse selon laquelle tout savoir moral est nécessairement faillible, vulnérable et fragile. De plus, contre la conception morale d'après laquelle la signification ou le sens d'une action est univoque et qu'elle est déterminée par l'intention qui a présidé à sa réalisation, il tenta de faire valoir que le sens d'une action est nécessairement équivoque et qu'il est soumis à ce que l'on a appelé «le pluralisme interprétatif». D'autre part, à la conception selon laquelle la responsabilité d'une action est limitée aux seules intentions du sujet agissant, Hegel s'attacha à opposer une conception de la conscience agissante qui refuse de faire une telle distinction entre les intentions et les conséquences et qui prend sur elle l'entière responsabilité de ses actions. Une telle conscience doit accepter cette responsabilité car elle sait qu'en agissant elle prend nécessairement le risque de se tromper, qu'il est tout à fait possible qu'elle commette une faute et qu'il n'existe pas de lieu ou d'endroit qui serait en quelque sorte au-dessus de tout reproche et où elle pourrait trouver refuge.

Mais, cette conscience agissante — avons-nous tenté de faire voir — doit concevoir autrement les rapports entre la loi et l'action, entre le moment de l'universalité et celui de la particularité. En effet, selon cette perspective la loi n'est pas ce qui précède l'agir, mais elle lui succède ou plutôt elle est produite par l'action elle-même et elle n'existe que pour autant qu'elle est reconnue par autrui, par la communauté des autres sujets agissant. Autrement dit, selon ce point de vue de la conscience agissante hégélienne, l'universel n'est pas cette norme, cette règle déjà existante et à partir de laquelle on juge de la moralité d'une action, mais il est plutôt créé, engendré par l'action et il acquiert son existence et sa subsistance lorsque les autres consciences de soi le reconnaissent comme tel. Et comme nous avons également tenté de le démontrer dans le cours de notre propos, ces concepts de «reconnaissance», de «faillibilisme moral», «d'équivocité du sens de l'action» et de «responsabilité éthique» ont un contenu éminemment tragique. Selon nous, ces concepts sur lesquels est fondée la théorie

hégélienne de l'éthique et de la politique dans la *Phénoménologie de l'esprit* doivent être compris en regard des concepts d'*anagnorisis* et d'*hamartia* tragiques. Ils ne sont, à nos yeux, rien d'autre que des «reprises» et des «reformulations» de ces concepts d'*anagnorisis* et d'*hamartia* qu'Aristote s'était employé à définir et à expliciter dans le cadre de sa théorie de la tragédie dans la *Poétique*.

Quant au quatrième chapitre de notre étude, il portait sur les *Cours d'esthétiques*, sur ces cours que Hegel avait prodigués durant les années de son professorat à l'Université de Berlin et qui étaient consacrés à la philosophie de l'art. Comme nous l'avons vu, ce fut dans ces Cours qu'il énonça et qu'il explicita sa célèbre thèse sur «la mort de l'art», et ce fut en regard de cette thèse qu'il développa les termes de son analyse de la tragédie grecque. En effet, dans cet ouvrage, Hegel s'employa à démontrer comment la tragédie, la poésie dramatique de type tragique avait fait apparaître les contradictions et les ambiguïtés inhérentes à la conception grecque de la beauté. Dans les tragédies, soutenait-il, les belles individualités divines, qui étaient représentées dans les œuvres sculpturales, s'incarnèrent dans des individualités humaines et vivantes. Elles furent mises en mouvement, elles en vinrent à bouger et à se déplacer. De plus, elles furent également dotées d'une conscience, d'une vie intérieure et elles parlaient une langue qu'elles partageaient avec leurs semblables et par laquelle elles exprimaient ce qu'elles pensent, ce qu'elles ressentent et ce qu'elles éprouvent. Par ailleurs, dans les œuvres tragiques, les individus ne sont plus isolés dans leur fixité sculpturale, mais ils sont membres d'une famille et ils appartiennent à un peuple, à une nation qui possède son histoire, ses traditions et ses coutumes. Aussi est-ce dans un tel cadre qu'ils agissent et qu'ils sont nécessairement amenés à entretenir des rapports avec leurs compatriotes, à faire valoir leurs points de vue, à promouvoir leurs intérêts et à défendre la conception qu'ils se font de la vérité. Et, ce sont ces situations qui, forcément, les entraînaient dans des luttes, des conflits qui se révélèrent tout simplement insolubles et qui, la plupart du temps, leur étaient fatales. Pour Hegel, on l'a vu, ce sont de telles situations qui furent représentées dans les tragédies et qui incitèrent les Grecs à s'interroger et à remettre en question les principes qui étaient au fondement de la compréhension qu'ils avaient d'eux-mêmes et de leur monde. Selon lui, ce fut ce questionnement qui entraîna

l'éclatement et la dissolution de la belle totalité hellénique. Mais alors, soutenait-il aussi, ceci voulait donc dire que la tragédie fut cette forme d'art qui marqua le début de la dissolution, de la fin ou de la mort du bel art. La tragédie grecque, disait-il, fut cette pratique artistique qui annonça le moment où l'art allait entreprendre son déclin et où il allait peu à peu cesser d'être le lieu privilégié où l'esprit exprimait son principe divin ou sa vérité.

Et enfin, nous avons complété notre étude en nous intéressant à la postérité de cette interrogation sur la tragédie grecque après Hegel. Cette postérité, avons-nous vu, allait se définir autour d'un enjeu central qui sera celui de la contestation du système hégélien, du système de l'idéalisme absolu et spéculatif. Pour des penseurs comme Kierkegaard, Schopenhauer et, ensuite, Nietzsche, Heidegger et d'autres, la philosophie de Hegel contenait nombre de difficultés et d'insuffisances qui étaient attribuables à sa systématisme même, sa conceptualité dialectique, à sa logique spéculative. Ils estimèrent donc que c'était cette conceptualité qui devait être contestée, c'était cette logique spéculative qui devait être combattue, et ce, au nom, d'une philosophie anti-systématique et anti-dialectique. Car, à leurs yeux, la philosophie de Hegel n'avait aucunement résolu les problèmes et les apories de la métaphysique, mais elle les avait plutôt repris et reformulés autrement; pour eux, le système de l'idéalisme spéculatif ne constituait aucunement un dépassement de la métaphysique, mais il n'était plutôt rien d'autre que son achèvement et son accomplissement. Aussi s'employèrent-ils, dans les années qui allaient suivre la mort de Hegel, de définir les termes de cette philosophie anti-systématique et anti-hégélienne.

Bien évidemment, ce fut dans ce contexte qu'ils en vinrent à contester la thèse hégélienne de la mort de l'art et qu'ils jugèrent également devoir reprendre et reformuler à nouveaux frais ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie. Contre Hegel, ils tâcheront de faire valoir une autre conception de la Grèce. À leurs yeux, le monde hellénique n'était aucunement celui de la beauté et de l'harmonie, mais il était plutôt ce monde qui était tragiquement scindé et divisé. De plus, ils s'emploieront également à développer une théorie de la tragédie qui mettra l'accent sur la conflictualité, sur cette

insoluble conflictualité des termes opposés. Aussi tenteront-ils de concevoir différemment l'essence du conflit tragique. Ils essaieront de démontrer que le conflit qui a été présenté sur la scène du théâtre tragique était l'expression d'un combat, d'une lutte beaucoup plus fondamentale et originaire que celle que Hegel s'était employé à penser dans les termes d'une opposition entre l'État et la famille. Tels étaient les principaux thèmes qui présidèrent à la reprise de ce questionnement sur la Grèce et sur sa tragédie après Hegel. Et comme nous l'avons également vu, ces penseurs étaient tous, pour ainsi dire, animés par l'espoir que ce questionnement leur permettrait d'engendrer les termes d'une nouvelle philosophie, d'une philosophie qui, cette fois, parviendrait à véritablement résoudre les difficultés et les apories de la métaphysique. Tous espéraient que cette nouvelle philosophie «anti-hégélienne» et «post-métaphysique» allait être en mesure de faire apparaître les concepts à partir desquels il deviendrait possible de penser une véritable solution à la crise aiguë et profonde qui affecte le monde moderne.

Ainsi, après avoir examiné la théorie de la tragédie que Nietzsche exposa dans sa *Naissance de la tragédie*, nous nous sommes ensuite tournés vers celle que Heidegger a présentée, quelques décennies plus tard, dans son cours portant sur *l'Introduction à la métaphysique*. Cette théorie, avons-nous pu le constater, était exposée dans le cadre d'une vaste méditation sur l'histoire de la métaphysique, sur l'histoire de cette science, de ce savoir qui naquit en Grèce et qui se développa autour de la question de l'être de l'étant. Plus précisément, Heidegger présenta sa théorie de la tragédie dans le cours d'une analyse des différentes oppositions conceptuelles par lesquelles la métaphysique occidentale a entrepris de penser cette question. Aussi soutiendra-t-il, en un premier temps, que la tragédie grecque a montré que l'être n'était pas rigoureusement distinct de l'apparence, mais qu'il n'y avait plutôt d'être que dans l'apparence. À ses yeux, la tragédie grecque avait démontré qu'il y avait nécessairement une unité, une connexion intime entre l'être et l'apparence. Et cette unité — qui, selon lui, définissait la conception grecque de l'être comme *physis* — devait être comprise comme une lutte, comme un combat ou comme un *polemos* par lequel l'être advenait à l'apparence. D'autre part, il soutiendra ensuite que la tragédie avait également montré que l'être et le penser, que la *physis* et le *logos* n'étaient pas séparés, mais qu'ils étaient, eux aussi,

étroitement liés. Pour Heidegger, la tragédie grecque avait démontré que la *physis* et le *logos* se «co-appartenaient» et qu'ils ne prenaient leur sens que dans leur combat, dans leur *polemos*.

Et dans le cours de son propos, il s'emploiera à faire voir comment la tragédie avait fait apparaître les termes d'une autre conception de la vie et de l'existence humaine, d'une conception de l'homme comprise comme *to deinon* et qui, selon lui, échappe aux insuffisances de celle qui fut véhiculée par la métaphysique et qui concevait l'homme comme un animal rationnel. De plus, il tentera aussi de démontrer que la tragédie contient une autre conception de l'agir qui n'est pas déterminée par l'opposition entre le bien et le mal, de même que par l'ensemble des distinctions qui seront au fondement de la conception morale de l'action. Aussi s'attachera-t-il à montrer que les œuvres des poètes tragiques ont fait valoir une conception des rapports entre l'homme et la «nature», entre l'homme et le «monde» qui n'est pas comprise à partir des oppositions et des divisions de la conceptualité métaphysique. D'autre part, il tentera de démontrer que la tragédie contient une conception de la politique, de la *polis*, de la cité ou de la communauté des hommes qui n'est pas celle qui sera portée par la métaphysique, et qui conduira à la conception moderne de l'État et de la communauté juridique. Par ailleurs, il tâchera de faire voir que la poésie tragique a fait apparaître les termes d'une autre conception de la vérité qui ne repose pas sur les principes de non-contradiction et de raison suffisante, sur ces principes autour desquels s'articulera la compréhension logique et métaphysique de la vérité.

Pour Heidegger, c'est cette conception «poétique» et «tragique», c'est cette conception exprimant l'appartenance réciproque des termes opposés qui a été perdue et oubliée et qu'il s'agit de retrouver. Selon lui, c'est le contenu de cette vérité, le contenu de ce savoir qui s'est exprimé, à la fois, dans le dire poétique des tragédies et dans le dire pensant des philosophes présocratiques qu'il s'agit de ranimer, de raviver et de reformuler. Car, à ses yeux, seule une telle redécouverte serait en mesure de permettre à la philosophie de «dépasser», de «détruire» la métaphysique. Elle est la seule voie dans laquelle la philosophie doit s'engager si elle veut mettre un terme aux difficultés et aux

apories de cette métaphysique qui, à l'époque moderne, se seront révélées dans toute leur ampleur. Mais alors — avions-nous fait remarquer —, ce projet d'une «*Destruktion*» de la métaphysique — de même que celui d'un «renversement du platonisme» qui avait été précédemment élaboré par Nietzsche — n'était rien d'autre que la reformulation et la poursuite de ce projet qui, au lendemain de la Révolution française, avait été formulé dans *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand*. En effet, nous avons soutenu que ces projets philosophiques, qui ont été développés par Nietzsche et, ensuite par Heidegger, et qui consistaient à engendrer les termes d'une nouvelle philosophie, d'une nouvelle conceptualité philosophique à partir du contenu de cette vérité qui s'était, jadis, exprimée dans le langage de la poésie tragique, correspondaient — pour l'essentiel, à tout le moins — à ce projet qui avait formulé dans ce texte programmatique intitulé *Le plus ancien programme de l'idéalisme allemand* et qui a été attribué tantôt à Hegel, tantôt à Schelling et parfois à Hölderlin. À l'instar de ces auteurs, Nietzsche et Heidegger estimeront que cette nouvelle philosophie devait permettre de penser les termes d'une nouvelle «physique», d'une nouvelle conception de la «nature» qui échapperaient aux insuffisances de celle qui a été portée par les sciences modernes. Comme Schelling, Hegel et Hölderlin, ils jugeront également que cette philosophie post-métaphysique devrait permettre d'envisager une nouvelle «éthique» qui serait celle d'une véritable liberté. Aussi soutiendront-ils que cette philosophie qui aurait retrouvé la vérité de l'art et de la poésie devrait pouvoir faire naître une nouvelle «mythologie», un nouveau «discours de fondation» qui serait celui à partir duquel pourrait être pensée à nouveaux frais cette vie politique, ce *bios politikos* qui, selon chacun de ces penseurs, a disparu avec la victoire et le développement de la métaphysique. Et en mettant un terme à notre propos, nous avons laissé entendre que, pour certains, ce projet philosophique était peut-être encore le nôtre.

Pourtant, ce projet a maintenant plus de deux siècles. Entre sa première formulation au seuil de l'idéalisme allemand et ce que l'on peut désigner comme étant sa dernière énonciation chez Heidegger, il s'est écoulé plus de cent cinquante ans. De plus, il est difficile de passer sous silence que ce projet reçut sa dernière formulation au cœur de cette tourmente, de cette crise profonde qui allait être l'origine de ce qui fut



probablement la plus grande catastrophe de toute l'histoire de la civilisation occidentale et qui aura pour nom Auschwitz. La question se pose donc — et elle doit l'être — de savoir ce qu'il en est de ce projet philosophique après cet événement. Quel est le «sens» de ce projet après Auschwitz? Est-ce que la philosophie, est-ce que la poésie peuvent dire quelque chose sur cet événement qui, pour plusieurs, semble être tout simplement au-delà du «sens», au-delà de la «signification» et au-delà du langage? Est-ce que la catastrophe d'Auschwitz a, d'une façon ou d'une autre, quelque chose à voir avec la tragédie, avec cette poésie, cette littérature qui s'articulait autour de thèmes tels que le conflit, la crise, le destin, l'énigme de l'existence humaine, les possibilités et les limites de la raison, la souffrance, la mort et la politique? Cette question fut récemment soulevée par Philippe Lacoue-Labarthe et elle fait écho — du moins, nous semble-t-il — à cette parole qu'Adorno prononça au lendemain de cette catastrophe et qui affirmait qu'écrire un poème après Auschwitz était barbare<sup>869</sup>.

Ainsi, ce fut dans un ouvrage intitulé *La fiction du politique*, et qui portait sur les rapports entre l'art et la politique chez Heidegger, que Lacoue-Labarthe formula cette question<sup>870</sup>. Dans le cours de son propos, il en vint, bien sûr, à s'intéresser à l'implication de l'auteur de *Sein und Zeit* au sein du national-socialisme et au «fameux» *Discours* qu'il prononça lors de son engagement à titre de recteur de l'Université de Freiburg en 1933. Aussi en vint-il également à se défendre face à une objection qui lui avait été adressée par Gérard Granel et qui lui reprochait d'avoir interprété la *Rektoratsrede* comme un discours politique qui, en tous points, s'inscrivait dans la tradition «philosophique» et «métaphysique» de Platon à Hegel. Pour Granel, il était erroné de voir dans ce discours «le dernier avatar du platonisme» ou encore de percevoir en Heidegger «la réincarnation de Hegel», car, à ses yeux, «il y a entre Heidegger et les grands penseurs métaphysiques au moins deux différences essentielles concernant la science, et un écart non moins essentiel concernant l'État»<sup>871</sup>. Autrement dit, selon

<sup>869</sup> T. W. Adorno, «Kulturkritik und Gesellschaft», in *Gesammelte Schriften*, Bd. 10.1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, [1955], p. 30.

<sup>870</sup> P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Paris, Christian Bourgois.

<sup>871</sup> Ce passage ainsi que les deux précédents sont tirés du texte dans lequel Granel formule son reproche et que Lacoue-Labarthe cite — du moins, en partie — avant de le commenter. Voir P. Lacoue-Labarthe, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*. Paris, Christian Bourgois, pp. 44-45.

Granel, il était tout simplement faux de lire le *Discours de rectorat* comme un autre discours de «fondation» du politique, comme un autre discours — métaphysique — dans lequel le politique était conçu comme étant fondé sur la *theoria*, sur le «savoir» ou sur l'Idée.

Dans sa réponse, Lacoue-Labarthe soutenait que Granel avait mal compris son propos. Jamais, rétorquait-il, il avait eu l'intention de défendre une telle thèse. En aucun cas avait-il tenté «d'aligner» — comme le lui reprochait Granel — Heidegger sur Platon et Hegel et de tout simplement «rabattre les catégories heideggériennes sur leur (toujours possible) concept métaphysique»<sup>872</sup>. Tout au plus s'agissait-il pour lui de mettre en lumière une «attitude» semblable, une «posture» analogue qui, bien sûr, était celle, qui depuis Platon, incitait la philosophie à croire en ses possibilités pédagogiques, en ses capacités à éduquer les tyrans et, ce faisant, à orienter et à déterminer le cours des événements : «en évoquant Hegel et surtout Platon — affirmait Lacoue-Labarthe — je me contente de parler «d'attitude» ou de «geste», de *posture*, si l'on veut, *similaire* — m'inspirant en cela d'une remarque de Hannah Arendt [...] où elle compare ou plutôt fait comparaître Platon et Heidegger au titre d'une même soumission fascinée au tyran»<sup>873</sup>. Mais, quoi qu'il en soit, indiquait-il, il n'en demeure pas moins qu'il «existe une parenté troublante entre la lettre VII et les écrits testamentaires de Heidegger»<sup>874</sup> et qu'il y a également une étrange similitude entre la conception heideggérienne de la *Führung* et celle de la *basiléia* de Platon.

Poursuivant ainsi le développement de son argumentation, il en vint ensuite à s'intéresser plus particulièrement à l'adhésion de Heidegger au nazisme. Pour Lacoue-Labarthe, cette adhésion, cet engagement — et ce, en dépit du «contexte», des «contraintes» ou des «exigences» du moment, et malgré toutes les prises de distances, toutes les critiques de Heidegger face à la «doctrine officielle» du parti — reste quelque chose de profondément troublant. Ce dernier, insiste-il, ne pouvait pas ne pas savoir que

---

<sup>872</sup> *Op. cit.*, p. 47.

<sup>873</sup> *Ibidem.*

<sup>874</sup> *Ibidem.*

l'antisémitisme «n'était pas qu'un surgen «idéologique» du mouvement»<sup>875</sup>. Au contraire, Heidegger savait très bien qu'il était «quelque chose de tout à fait essentiel, avec lequel il ne s'est certes pas compromis, mais qui ne l'a tout de même pas arrêté»<sup>876</sup>. Mais, cela dit, l'accuser d'une «faute», d'une «erreur», lui imputer un manque de jugement moral est quelque chose de fondamentalement problématique. Car «parler d'une faute — dit-il — suppose constituée, ou tout au moins possible, une éthique»<sup>877</sup>. Cela présuppose la possibilité d'une morale, d'une moralité fondée en toute légitimité. Or, à ses yeux, une telle éthique est «elle-même impliquée dans l'épuisement des possibilités philosophiques et ne peut manifestement prétendre y échapper qu'au prix d'un certain aveuglement sur cet épuisement même et son origine»<sup>878</sup>. De plus, rajoute-t-il, «tout ce qui s'est passé dans ce siècle [...] a soumis à un ébranlement sans précédent l'idée même de l'éthique et en a peut-être ruiné définitivement le fondement»<sup>879</sup>.

Autrement dit, donc, pour Lacoue-Labarthe, le nazisme, Auschwitz et les chambres à gaz sont ces événements qui, par leur monstruosité et leur énormité, semblent compromettre la possibilité même d'un jugement moral, et ce, que ce soit à propos de Heidegger ou de quiconque. Ces événements, dit-il, nous laissent totalement démunis, ils nous laissent complètement pantois, complètement ahuris et nous nous retrouvons tout simplement muet devant la question de savoir au nom de quoi ou de qui nous pouvons juger. Car au lendemain d'Auschwitz et de l'Extermination, soutient-il, «ce qui fait défaut ce sont les noms, et d'abord, en effet, «les noms sacrés», qui de multiples manières régissaient, et régissaient seuls, l'espace (public ou non) où se déployait la vie éthique»<sup>880</sup>. En somme, selon Lacoue-Labarthe, Auschwitz est cet événement qui semble réaliser, qui paraît concrétiser, dans toute son horreur, le mot de Nietzsche selon lequel Dieu est mort. Il est cette catastrophe qui semble bel et bien avoir accompli, dans ses conséquences et ses implications ultimes, ce que Nietzsche avait décrit sous le terme de nihilisme et qui, à ses yeux — de même qu'à ceux de

---

<sup>875</sup> *Op. cit.*, p. 49.

<sup>876</sup> *Ibidem.*

<sup>877</sup> *Op. cit.*, p. 51.

<sup>878</sup> *Ibidem.*

<sup>879</sup> *Ibidem.*

<sup>880</sup> *Op. cit.*, p. 52.

Heidegger lui-même — définissait le destin même du monde occidental. Aussi, affirme-t-il, «que s'il est vrai que l'époque est celle de l'accomplissement du nihilisme, alors c'est à Auschwitz que cet accomplissement a eu lieu, sous sa forme informe la plus pure»<sup>881</sup>.

Un tel événement, une telle catastrophe, suggère Lacoue-Labarthe, peut être décrit comme une «césure», et ce, au sens que Hölderlin a donné à ce terme dans ses *Remarques sur Antigone* et ses *Remarques sur Œdipe*. Par ce terme, indique-t-il, Hölderlin désignait le moment où le conflit, où l'*agôn* tragique atteint son point culminant. La césure est ce moment pour ainsi dire charnière qui marque le sommet de ce combat, de cet *agôn* qui, selon le poète, doit être compris comme un échange, comme un affrontement des représentations du divin, échange qui va en s'intensifiant et en s'exaspérant. Pour Hölderlin, la césure est le moment où cet échange va s'interrompre; elle est ce moment où l'équilibre de plus en plus vacillant entre les représentations opposées du divin va en quelque sorte se briser et s'effondrer. Et à ses yeux, cet événement de la césure est celui de la démesure ou de l'*hybris* tragique; il est cet événement é-norme, excessif qui marque le moment où l'homme va faire éclater ses limites et où il va monstrueusement s'accoupler au divin. Dans la terminologie de Hölderlin, cet événement est celui du «détournement catégorique» ou de «la séparation infinie», séparation qui n'est rien d'autre que celle du retrait du divin et qui, nécessairement et inévitablement, trouve son dénouement dans la catastrophe et dans la mort.

Or, selon Lacoue-Labarthe, cette conception de la césure par laquelle Hölderlin définit l'issue de la représentation tragique semble décrire parfaitement le dénouement de l'histoire occidentale. Le détournement catégorique, le retrait du divin et la mort qui marquent le déroulement et le dénouement de la tragédie antique semblent correspondre en tous points au destin de l'histoire du monde occidental. Ils semblent coïncider — sinistrement, dit-il — avec ce dénouement qui s'est accompli et qui s'est abîmé à Auschwitz. Aussi est-ce en ces termes qu'il clôt son propos sur le sens de ce dénouement:

---

<sup>881</sup> *Op. cit.*, p. 62.

Je ne peux pas me prononcer sur le sens «théologique», s'il y en a un, d'Auschwitz (encore que le «silence de Dieu», plus impitoyable que son retrait, me paraisse dépasser tout ce que le *pathein* humain peut endurer). Tout ce que je peux dire, c'est qu'Auschwitz relève d'un outre-tragique, à la fois plus et moins tragique: plus, parce que la séparation infinie est absolument hyperbolique; moins, parce que nulle (re)présentation n'est possible de cela, et qu'Auschwitz est très précisément [...] le déchet de l'idée occidentale de l'art, c'est-à-dire de la *techné*<sup>882</sup>.

Mais, si cela est exact, alors qu'en est-il de ce projet philosophique? Qu'en est-il de ce projet qui a été élaboré au seuil de l'idéalisme allemand et qui était censé permettre au monde occidental de mettre un terme à sa crise et de conjurer son destin? Si tel est le cas, quel est, quel peut désormais être le projet philosophique — si tant est qu'il doive et qu'il puisse encore en avoir un — pour ce monde, pour cette modernité qui, pour ainsi dire, n'en finit plus de finir, qui n'en finit plus de s'éterniser? Cette question est, bien sûr, des plus redoutables. Mais peut-être qu'une des voies, qu'un des chemins possibles est celui qui consisterait à revoir ce questionnement philosophique sur l'art et sur la tragédie qui s'est développé depuis le jeune Schelling jusqu'à aujourd'hui. Aussi s'agirait-il d'en réexaminer minutieusement les termes; il s'agirait d'analyser en détail l'ensemble des thèmes et des motifs qui ont présidé à son déploiement. Il s'agirait également de mettre au jour les raisons qui ont incité ces philosophes à emprunter telle ou telle voie plutôt qu'une autre. En somme, une telle tâche consisterait à reparcourir ce questionnement en réexaminant ses présuppositions, ses intentions et ses enjeux, et ce, bien sûr, dans l'espoir, qu'apparaisse et que s'ouvre éventuellement une nouvelle voie. Et à cet égard, il nous est peut-être permis d'espérer que l'étude que nous venons de présenter puisse être considérée comme une modeste contribution à cette tâche.

---

<sup>882</sup> *Op. cit.*, p. 72.

## BIBLIOGRAPHIE

### 1. Les œuvres de Hegel en allemand

*Hegels theologische Jugendschriften*, herausgegeben von H. Nohl, Frankfurt/Main, Minerva GmbH, Unveränderter-Nachdruck, 1966 [1907].

*Schriften 1796-1800, Mit bislang unveröffentlichten Texten*, herausgegeben von W. Hamacher, Frankfurt/Main, Berlin, Wien, Ullstein, 1978.

«Das Älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus», in *Mythologie der Vernunft. Hegels ältestes Systemprogramm des deutschen Idealismus*, C. Jamme und H. Schneider (Hrsg.), Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984, pp. 11-14.

*Jenaer Kritische Schriften*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der rheinischen-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 4, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1968.

*System der Sittlichkeit*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998.

*System der Sittlichkeit. [critik des Fichteschen Naturrechts]*, Hrsg. von H. D. Brandt, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2002.

*Jenaer Systementwürfe I*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der rheinischen-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 6, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1975.

*Jenaer Systementwürfe II*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der rheinischen-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 7, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1971.

*Jenaer Systementwürfe III*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der rheinischen-westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 8, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1976.

*Phänomenologie des Geistes*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1980.

*Wissenschaft der Logik. Erster Band. Die Objective Logik (1812/1813)*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 11, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1978.

*Wissenschaft der Logik. Zweiter Band. Die Subjektive Logik (1816)*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 12, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1981.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1817)*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 13, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 2000.

*Enzyklopädie der Philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1827)*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 19, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989.

*Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrissen (1830)*, in *Gesammelte Werke*, in Verbindung mit der deutschen Forschungsgemeinschaft, herausgegeben von der Nordrhein-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Bd. 20, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1992.

*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst. Berlin 1823. Nachgeschrieben von Heinrich Gustav Hotho*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 2, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1998.

*Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 13, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986.

*Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 14, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986.

*Vorlesungen über die Ästhetik*, in *Werke in zwanzig Bänden*, Redaktion von E. Moldenhauer und K. M. Michel, Bd. 15, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1986.

*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 1. Einleitung der Begriff der Religion*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 3, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1983.

*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 4a, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 2. Die bestimmte Religion*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 4b, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985.

*Vorlesungen über die Philosophie der Religion. Teil 3. Die vollendete Religion*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 5, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1984.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 1. Einleitung in die Geschichte der Philosophie. Orientalische Philosophie*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 6, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1994.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 2. Griechische Philosophie. I Thales bis Kyniker*. in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 7, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1989.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 3. Griechische Philosophie. II Plato bis Proklos*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 8, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996.

*Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie. Teil 4. Philosophie des Mittelalters und der neueren Zeit*, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 9, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1986.

*Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Berlin 1822/1823*  
Nachgeschrieben von Karl Gustav Julius von Griesheim, Henrich Gustav Hotho und Friedrich Carl Hermann Victor von Kehler, in *Vorlesungen*, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Bd. 12, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996.

*Briefe von und an Hegel*, hrsg. von J. Hoffmeister, 3 Bd., Hamburg, Meiner, 1969.

## **2. Les œuvres de Hegel en traduction française**

«Le fragment de Tübingen», in R. Legros, *La naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980, pp. 260-297.

*La positivité de la religion chrétienne*, tr. fr., Paris, P.U.F., Coll. Épiméthée, 1983.

*L'esprit du christianisme et son destin*, in *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, tr. fr., O. Dépré, Paris, Vrin, 1997.

*La différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, tr. fr., B. Gilson, Paris, Vrin, 1986.

*Foi et savoir. Kant — Jacobi — Fichte*, tr. fr., A. Philonenko et C. Lecouteux, Paris, Vrin, 1988.



*Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel; de sa place dans la philosophie pratique et de son rapport aux sciences positives du droit*, tr. fr., B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1990.

*Le premier système. La philosophie de l'esprit (1803-1804)*, tr. fr. M. Bienenstock, Paris, P. U. F., Coll. Épiméthée, 1999.

*Système de la vie éthique*, tr. fr., J. Taminiaux, Paris, Payot, 1976.

*La philosophie de l'esprit, de la Realphilosophie 1805*, tr. fr., G. Planty-Bonjour, P.U.F., coll. Épiméthée, 1982.

*La phénoménologie de l'esprit*, tr. fr., J. Hyppolite, 2 vols, Paris, Aubier, 1946.

*Encyclopédie des sciences philosophiques*. tr. fr., B. Bourgeois, 3 vols, Paris, Vrin, 1986-1988.

*Principes de la philosophie du droit*, tr. fr., André Kaan et préf. Jean Hyppolite, Paris, NRF, Gallimard, 1940.

*Les Cours d'esthétique*, tr.fr., J.-P. Lefebvre et V. von Schenk, 3 vols, Paris, Aubier, 1995-1997.

*Leçons sur la philosophie de la religion*, tr. fr., J. Gibelin, 5 vols, Paris, Vrin, 1970-1975.

*Leçons sur la philosophie de l'histoire*, tr. fr., J. Gibelin, Paris, Vrin, 1967.

*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, tr. fr., P. Garninon, 7 vols, Paris, Vrin, 1971-1991.

*Correspondance*, tr. fr., J. Carrère, 3 vols, Paris, Gallimard, 1962-1967.

### 3. Les ouvrages de références

Adorno, T. W., «Kulturkritik und Gesellschaft», in *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von R. Tiedemann, unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Bd. 10.1, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, [1977], pp. 11-30.

- - -, *Ästhetische Theorie*, in *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von R. Tiedemann, unter Mitwirkung von G. Adorno, S. Buck-Morss und K. Schultz, Bd. 7, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, [1970].

- - -, *Versuch über Wagner*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1962.

- Arendt, Hannah, *The Human Condition*, Chicago, The University of Chicago Press, 1958.
- - -, *On Revolution*, New York, The Viking Press, 1963.
- Aristote, *La poétique*, tr. fr., R. Dupont-Roc et J. Lallot, Paris, Seuil, 1980.
- - -, *Éthique à Nicomaque*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1959.
- - -, *La métaphysique*, trad. J. Tricot, Paris, Vrin, 1981.
- - -, *La politique*, tr. fr., J. Tricot, Paris, Vrin, 1995.
- Burckhardt, J., *Griechische Kulturgeschichte*, hrsg. von J. Oeri, Berlin, W. Spermann, 1900.
- Eschyle, *Théâtre*, tr. fr., E. Chambry, Paris, Garnier, 1956.
- Euripide, *Tragédies complètes*, 2 vols, tr. fr., Marie Delcourt-Curvers, Paris, Gallimard, 1988-1990.
- Fichte, J. G., *Versuch einer Kritik aller Offenbarung*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaft*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Bd. 1,1, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1964, pp. 1-123.
- - -, *Recension des Aenesidemus*, *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaft*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, Bd. 1,2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1965, pp. 31-172.
- - -, *Über den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie, als Einladungsschrift zu seinen Vorlesungen über die Wissenschaft*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, 1,2, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1965, pp. 91-112.
- - -, *Grundlage des Naturrechts nach Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, 1, 3, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1966.
- - -, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre*, in *Gesamtausgabe der bayerischen Akademie der Wissenschaften*, herausgegeben von R. Lauth und H. Jacob, 1,5, Stuttgart-Bad Cannstatt, Friedrich Frommann Verlag (Günther Holzboog), 1977.

- , *La querelle de l'athéisme. Suivie de divers textes sur la religion*, introduction, traduction et notes par J.C. Goddard, Paris, Vrin, 1993.
- Goethe, J., *Conversations avec Eckermann*, tr. fr., J. Chuzeville, Paris, Gallimard, 1949.
- Graves, R., *Les Mythes Grecs*, tr. fr., Paris, Fayard, 1967.
- Grimal, P., *Dictionnaire de la mythologie grecque et romaine*, Paris, P.U.F., 1951.
- Heidegger, M., *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1986, [1927].
- , *Einführung in die Metaphysik*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 1987, [1935].
- , *Holzwege*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1950.
- , *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1951.
- , *Frühe Schriften*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 1, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1978.
- , *Der deutsche Idealismus (Fichte, Schelling, Hegel) und die philosophische Problemlage der Gegenwart*, in *Gesamtausgabe*, Bd 28, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- , *Vom Wesen der Menschlichen Freiheit. Einleitung in die Philosophie*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 31, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1982.
- , *Hegels Phänomenologie des Geistes*, in *Gesamtausgabe*, Bd 32, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- , *Vom Wesen der Wahrheit. Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 34, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1988.
- , *Hölderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein»*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 39, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1980.
- , *Hölderlins Hymne «Der Ister»*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 53, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1984.
- , *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 63, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann,
- , *Die Selbstbehauptung der deutschen Universität. Rede, gehalten bei der feierlichen Übernahme des Rektorats der Universität Freiburg i. Br. am 27.5.1933*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1983.

- Hölderlin, F., *Hyperion*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 3, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1957.
- - -, *Empedokles. Aufsätze. Text*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 4,1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1961.
- - -, *Empedokles. Aufsätze. Lesarten*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 4,1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1961.
- - -, *Übersetzungen*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 4,1, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag 1952.
- - -, *Briefe*, in *Sämtliche Werke*, im Auftrag des Württembergischen Kultministerium, herausgegeben von Friedrich Beissner, Bd. 6, Stuttgart, W. Kohlhammer Verlag, 1959.
- Jacobi, F., *David Hume über Glauben. Oder Idealismus und Realismus*, in *Werke*, herausgegeben von F. Roth und F. Köppen, Bd. 3, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968.
- - -, *David Hume et la croyance. Idéalisme et réalisme*, tr. fr., Paris, Vrin, 2000.
- Kant, I., *Kritik der reinen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. IV, Berlin, 1904.
- - -, *Kritik der Urteilskraft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904.
- - -, *Kritik der praktischen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, Berlin, 1904.
- - -, *Die Metaphysik der Sitten*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin, 1904.
- - -, *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*, in *Kants gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Königlich preußischen Akademie der Wissenschaften, Bd. VI, Berlin, 1904.
- Lessing, G., *Die Erziehung des Menschengeschlechts*, Heidelberg, Raush, 1946.
- Nietzsche, F., *Die Geburt der Tragödie*, in *Nietzsche Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von G. Colli und M. Montinari, Berlin, Walter de Gruyter, 1972, Abt.3, Bd. 1.

- , *La naissance de la tragédie*, in *Œuvres philosophiques complètes*, tr. fr. Paris, Gallimard, vol. I, 1977.
- , *Nachgelassene Fragmente. Herbst 1869 bis Herbst 1872*, in *Nietzsches Werke, Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. Von G. Colli und M. Montinari, Abt. 3, Bd. 3, Berlin, Walter de Gruyter, 1978.
- Platon, *Œuvres complètes*, tr. fr., L. Robin, 2 vols., Paris, Gallimard, Coll. Bibliothèque de la Pléiade, 1950.
- Reinhold, K. L., *Versuch einer neuen Theorie des Vorstellungsvermögen*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- Rousseau, J.-J., *Œuvres complètes*, sous la direction de B. Gagnebin et M. Raymond, Paris, Gallimard, coll. Bibliothèque de la Pléiade, 4 vols, 1959.
- Schelling, F. W. J., *Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus*, in *Sämtliche Werke*, Bd. I, herausgegeben von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, 1856.
- , *System des transcendentalen Idealismus*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 3, herausgegeben von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, 1858.
- , *Bruno. Oder das Göttliche Prinzip der Dinge*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 4, herausgegeben von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, 1859.
- , *Vorlesungen über die Methode des akademischen Studium*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 5, herausgegeben von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, 1859.
- , *Philosophie der Kunst*, in *Sämtliche Werke*, Bd. 5, herausgegeben von K.F.A. Schelling, Cotta Verlag, 1859.
- Schiller, F., *Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen*, in *Sämtliche Werke*, auf Grund der Originaldrucke, herausgegeben von G. Fricke und H. G. Göpfert, Bd. 5. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1993, [1959]. pp. 570-669.
- Schopenhauer, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*, in *Sämtliche Werke*, nach der ersten von Julius Frauenstädt besorgten Gesamtausgabe neu bearbeitet und herausgegeben von Arthur Hübscher, Mannheim, F. U. Brockhaus, 1988.
- Schulze, G.E., *Aenesidemus, oder, über die Fundamente der von dem Herrn Professor Reinhold in Jena gelifraction Elementar-Philosophie: nebst einer Verteidigung des Skeptizismus gegen die Anmaßung der Vernunftkritik*, Hamburg, Felix Meiner, 1996.

Shakespeare, W., *The Complete Works of William Shakespear*, New York, Chatham River Press, The Classics of World Literature, 1987.

Sophocle, *Sophocle*, tr. fr., P Masqueray, 2 vols, Paris, Les Belles Lettres, 1929.

Winckelmann, J. *Winckelmanns Werke. In einem Band*, ausgewählt und eingeleitet von H. Holtzhaucr, Berlin, Aufbau Verlag, 1986.

Wolff, C., *Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen ürberhaupt*; mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat von Charles A. Corr., Hildesheim, New York, 1983.

#### 4. Les commentaires (cités ou consultés)

Adorno, T.W., *Drei Studien zu Hegel*, in *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von R. Tiedemman, unter Mitwirkung von R. Tiedemann, G. Adorno, S. Buck-Morss, K. Schultz, Bd. 5, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1998, [1970].

Allemann, B., *Hölderlin und Heidegger*, Zürich, Atlantis, 1954.

Avineri, S., *Hegel's Theory of the Modern State*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.

Axelos, C., «Zu Hegels Interpretation der Tragödie», in *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 19, 1965, p. 654-667.

Behler, E., *Le premier romantisme allemand*, tr. fr., Paris, P.U.F., coll. Perspectives Germaniques, 1992.

- - - «La polémique de Hegel contre l'ironie romantique», in *Ironie et modernité*, tr. fr., Paris, P.U.F., coll. Littératures européennes, pp.121- 164, 1996.

- - -, «Ironie tragique et ironie générale du monde», *Ironie et modernité*, tr. fr., Paris, P.U.F., coll. Littératures européennes, pp. 239-282, 1996.

Beiser, F. C., *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*, Cambridge, Harvard University Press, 1987.

Beiser, F. C. (ed), *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1993.

Beistegui, M., Sparks, S. (ed.), *Philosophy and Tragedy*, London, Routledge, 2000.

Benjamin, W., *Ursprung des deutschen Trauerspiels*, Frankfurt/Main, Surhkamp, 1978.

- Bernstein, J. M., «From Self-consciousness to Community: Act and Recognition in the Master-Slave Relationship», in Pelczynski, Z. A. (ed.), *The State and Civil Society. Studies in Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, p. 14-39.
- - -, *The Fate of Art: Aesthetic Alienation from Kant to Derrida and Adorno*, University Park, Pennsylvania State University Press, 1992.
- - -, «Conscience and Transgression: The Exemplarity of Tragic Action», in *Hegel's Phenomenology: A reappraisal*, G. K. Browning (ed.), Dordrecht, Kluwer, 1997, pp. 79-97.
- - -, «Conscience and Forgiveness», in *Beyond Representation*, R. Eldridge (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1995, pp. 34-65.
- Bertrand, P., «Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne», in *Revue de métaphysique et de morale*, 47, 1940, no 2, p.165-186.
- Bienenstock, M., *Politique du jeune Hegel. Iéna 1801-1806*, Paris, PUF, 1992.
- Bittner, R., «One Action», in *Essays in Aristotle's Poetic*, A. Oksenberg Rorty (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 97-110.
- Bonsiepen, W., *Die Begründung einer Naturphilosophie bei Kant, Schelling, Fries und Hegel: Mathematische versus Spekulative Naturphilosophie*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1997.
- - -, *Der Begriff der Negativität in den Jeuner Schriften Hegels*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 16, Bonn, Bouvier, 1977.
- Bourgeois, B., *Le droit naturel de Hegel (1802-1803). Commentaire. Contribution à l'étude de la genèse de la spéculation hégélienne à Iéna*, Paris, Vrin, 1986.
- - -, *Hegel à Francfort. Ou judaïsme — christianisme — hegelianisme*, Paris, Vrin, 1970.
- Bowie, A., *Aesthetics and Subjectivity: from Kant to Nietzsche*, Manchester, Manchester University Press, 1990.
- - -, *Schelling and Modern European Philosophy. An Introduction*, London, Routledge, 1993.
- Bradley, A. C., «Hegel's Theory of Tragedy», in *Oxford Lectures on Poetry*, London, MacMillan, 1950, p. 69-95.
- Bremer, D., «Hegel und Aischylos», in *Hegel-Studien*, Beiheft 27, 1986, p. 225-244.

- Bubner, R., *Dialektik und Wissenschaft*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1974.
- Bultmann, R., «Polis und Hades in der Antigone des Sophokles», in Diller, H. (Hrsg.), *Sophokles*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967, p. 311-324.
- Bungay, S., *Beauty and Truth. A Study of Hegel's Aesthetics*, Oxford, Oxford University Press, 1984.
- Butler, J., *Antigone's Claim. Kinship Between Life and Death*, New York, Columbia University Press, 2000.
- Cassin, B., *Nos Grecs et leurs modernes. Les stratégies contemporaines d'appropriation de l'Antiquité*, Paris, Seuil, 1992.
- Cassirer, E., *Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes. Les systèmes post-kantiens*, tr. fr., Lille, Presses Universitaires de Lille, 1983.
- - -, *Hölderlin und der deutsche Idealismus*, in *Kleine Schriften*, Bd. 1, Hamburg, Boysen, 1917.
- Chamley, P., «Les origines de la pensée économique de Hegel», in *Hegel-Studien*, 3, 1965, pp. 225-261.
- - -, *Économie politique et philosophie chez Stuart et Hegel*, Paris, Dalloz, 1963.
- Collins, A. B. (ed.), *Hegel on the Modern World*, Albany, State University of New York Press, 1995.
- Conche, M., *Temps et Destin*, Paris, Éditions du Mégare, 1980.
- Courtine, J.-F., *Extase de la raison. Essais sur Schelling*, Paris, Galilée, 1990.
- Courtine, J.-F. et Marquet, J.-F., *Le dernier Schelling. Raison et positivité*, Paris, Vrin, 1994.
- Courtine, J.-F. et Marquet, J.-F., *Heidegger 1919-1929: de l'herméneutique de la facticité à la métaphysique du Dasein: acte du colloque*, Vrin, 1996.
- Dastur, F., *Hölderlin le retournement natal. Tragédie et Modernité & nature et poésie*, Paris, Encre marine, 1997.
- Derrida, Jacques, *Glas. Que reste-t-il du savoir absolu?*, 2 vols, Paris, Denoël/Gonthier, 1981.
- Desmond, W., *Art and the Absolute. A Study of Hegel's Aesthetics*, Albany, State University of New York Press, 1986.



- D'Hondt, J., *Hegel. Biographie*, Paris, Calmann-Levy, 1998.
- Donougho, M., «The Woman in White: On the Reception of Hegel's Antigone», in *Owl of Minerva*, 21, no 1, Fall 1989, p. 65-89.
- Düsing, K., *Hegel und die Geschichte der Philosophie*. Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- - -, «Das Problem der Subjektivität in Hegels Logik», in *Hegel-Studien*, Beiheft 15, Bonn, Bouvier, 1976.
- - -, «Die Rezeption des Postulatenlehre in den frühen philosophischen Entwürfen Schellings und Hegels», in *Hegel-Studien*, Beiheft 9, Bonn, Bouvier, 1982.
- - -, «Spekulation und Reflexion. Zur Zusammenarbeit Schelling und Hegel in Jena», in *Hegel-Studien*, 5, 1969, pp. 95-128.
- - -, «Aesthetische Einbildungskraft und Intuitiver Verstand. Kants Lehren und Hegels spekulativ-idealistische Umdeutung», in *Hegel-Studien*, 21, 1986, pp. 87-128.
- - -, «Politische Ethik bei Plato und Hegel», in *Hegel-Studien*, 19, 1984, pp. 105-145.
- Dilthey, W., *Die Jugendgeschichte Hegels. Und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, 2 unv. Aufl., Göttingen, 1958.
- Easterling, P. (ed.), *The Cambridge Companion to Greek Tragedy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.
- Fan, C., *Sittlichkeit und Tragik. Zu Hegels Antigone-Deutung*, Bonn, Bouvier, 1998.
- Faris, V., *Heidegger et le nazisme*, tr. fr., Paris, Verdier, 1987.
- Février, N., *La théorie hégélienne du mouvement (1803-1806)*, Paris, L'Harmattan, coll. Ouverture philosophique, 1999.
- Fiala, A. G., «Aesthetic Education and the Aesthetic State: Hegel's Response to Schiller», in William Maker (ed.), *Hegel and Aesthetics*, Albany, State University of New York Press, 2000, p. 171- 185.
- Foti, V. M., «Heidegger, Hölderlin, and Sophoclean Tragedy», in *Heidegger Towards the Turn. Essays on the Work of the 30s*, James Risser (ed.), Albany, State University of New York Press, 1999, p.163-186.
- Frank, M., *Eine Einführung in Schellings Philosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1995.

- , *Der Unendliche Mangel an Sein. Schellings Hegelkritik und die Anfängen der Marxsche Dialektik*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975.
- Frank, M., Kurz, G., (Hrsg.) *Materialen zu Schellings philosophischen Anfängen*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975.
- Fulda, H.-F. und Horstmann, R.-P. (Hrsg.), *Hegel und die « Kritik der Urteilskraft »*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1990.
- Fulda, H.-F., und Henrich D. (Hrsg.), *Materialen zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1973.
- Furth, P., «Antigone - oder zur tragischen Vorgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft», in *Hegel-Jahrbuch*, 1984-1985, p. 15-29.
- Gadamer, H.-G., *Hegels Dialektik: Fünf hermeneutische Studien*, Tübingen: Mohr, 1971.
- , «Die Stellung der Poesie im System der Hegelschen Ästhetik und die Frage der Vergangenheitscharakter der Kunst», in *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, herausgegeben von A. Gethmann-Siefert und O. Pöggeler, *Hegel-Studien*, Beiheft 27, Bonn, Bouvier, 1986, pp. 213-223.
- Gérard, G., *Critique et dialectique. L'itinéraire de Hegel à Iéna (1801-1805)*, Bruxelles, Publications des facultés universitaires Saint-Louis, 1982.
- Gellrich, M., *Tragedy and Theory: The Problem of Conflict since Aristotle*, Princeton, Princeton University Press, 1988.
- Gethmann-Siefert, A., *Die Funktion der Kunst in der Geschichte. Untersuchung zu Hegels Ästhetik*, *Hegel-Studien*, Beiheft 25, Bonn, Bouvier, 1984.
- Gethmann-Siefert, A. und Pöggeler, O. (Hrsg.), *Welt und Wirkung von Hegels Ästhetik*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 27, Bonn, Bouvier, 1986.
- Gethmann-Siefert, A., (Hrsg.), *Phänomen versus System. Zum Verhältnis von philosophischer Systematik und Kunsturteil in Hegels Berliner Vorlesungen über Ästhetik oder Philosophie der Kunst*, *Hegel-Studien*, Beiheft 34, Bonn, Bouvier, 1992.
- , «Eine Diskussion ohne Ende : Zu Hegels These vom Ende der Kunst», in *Hegel-Studien*, 16, 1981, pp. 230-243.
- Glockner, H., *Entwicklung und Schicksal der hegelschen Philosophie*, 2 Bd., Stuttgart, Frommann, 1940.

Görland, I., *Die Kantkritik des jungen Hegels*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1966.

- - -, *Die Entwicklung der Frühphilosophie Schellings in der Auseinandersetzung mit Fichte*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1973.

Habermas, J., «Travail et interaction. Remarques sur la *Philosophie de l'esprit* de Hegel à Iéna», in *La technique et la science comme "idéologie"*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1973, p.163- 211.

- - -, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1988.

Haering, T. «Die Entstehung der Phänomenologie des Geistes», in *Verhandlung des dritten Hegelkongress*, Tübingen, J. C. B. Mohr, 1934, pp. 118-138.

Harder, Y. J. «De la lettre à l'esprit», in *Fichte: le moi et la liberté*, sous la direction de J. C. Goddard, Paris, P.U.F., coll. Débats philosophiques, 2000, pp. 13-45.

Harris, H. S., *Le développement de Hegel I. Vers le soleil 1780-1801*, tr. fr., L'Âge d'Homme, 1981.

- - -, *Hegel's Ladder. vol. I The Pilgrimage of Reason, vol. II The Odyssey of Spirit*, Indianapolis, Hackett, 1997.

- - -, «The Concept of Recognition in Hegel's Jena Manuscripts», in *Hegel-Studien*, Beiheft 20, Bonn, Bouvier, pp. 229-248, 1979.

Haym, R., *Hegel und Seine Zeit. Vorlesungen über Entstehung und Entwicklung, Wesen und Werth der Hegel'schen Philosophie*, Berlin, R. Gaertner, 1857.

Henrich, D., «Hegel und Hölderlin», in *Hegel im Kontext*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, p. 9-40.

- - -, *Der gang des Andenkens. Beobachtungen und Gedanken zu Hölderlins Gedichts*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1986.

- - -, *Der Grund im Bewusstsein. Untersuchung zu Hölderlins Denken (1794-1795)*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1992.

Henrich, D., Düsing, K. (Hrsg.), *Hegel in Jena*, Hegel-Studien, Beiheft 20, Bonn, Bouvier, 1980.

Horstmann, R.-P., «Über die Rolle der bürgerlichen Gesellschaft in Hegels politischer Philosophie», in M. Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975, Bd. 2, p. 109-130.

- - -, *Les frontières de la raison. Recherches sur les objectifs et les motifs de l'idéalisme allemand*, tr. fr., Paris, Vrin, 1998.
- - -, «Problem der Wandlung in Hegels Jenaer Systemkonzeption», in *Philosophische Rundschau*, 19, 1972, pp. 87-118.
- - -, «Kant hat die Resultate gegeben... Zur Aneignung der *Kritik der Urteilskraft* durch Fichte und Schelling», in *Hegel und die Kritik der Urteilskraft*, H.-F. Fulda und R.-P. Horstmann (Hrsg.), Stuttgart, Klett-Cotta, pp. 45-65.
- Houlgate, S. *Hegel, Nietzsche and the Criticism of Metaphysics*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- - -, *Freedom, Truth and History. An Introduction to Hegel's Philosophy*, London, Routledge, 1991.
- Hühn, L., «Die Philosophie des Tragischen. Schellings "Philosophische Briefe über Dogmatismus und Kritizismus"», in Jörg Jantzen (Hrsg.), *Die Realität des Wissen und das wirkliche Dasein. Erkenntnisbegründung und Philosophie des Tragischen beim frühen Schelling*, Schellingiana, Bd 10, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1998, pp. 95-128.
- Hyppolite, J., *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.
- - -, «Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel», in *Hegel-Jahrbuch*, 1964, pp. 9-15.
- Ilting, K.-H., «The Structure of Hegel's Philosophy of Right», in Z.A. Pelczynski (ed.), *Hegel's Political Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1971, pp. 90-110.
- - -, «Hegels Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik», in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963/1964, pp. 39-58.
- Inwood, M., *A Hegel Dictionary*, Oxford, Blackwell, 1992.
- Irigaray, L., *Speculum de l'autre femme*, Paris, Édition de Minuit, 1974.
- Jamme, C., *"Ein ungelehrtes Buch", Die philosophische Gemeinschaft zwischen Hölderlin und Hegel in Frankfurt 1797-1800*, *Hegel-Studien*, Beiheft 23, Bonn, Bouvier, 1983.

- - -, «Liebe, Schicksal und Tragik. Hegels «Geist des Christentums» und Hölderlins "Empedokles", in *Frankfurt aber ist der Nabel dieser Erde. Das Schicksal einer Generation der Goethezeit*, Hrsg von C. Jamme und O. Pöggeler, Stuttgart, Klett-Cotta, 1983, pp. 300-324.
- Jamme, C., Pöggeler, O. (Hrsg.), *Jenseits des Idealismus. Hölderlins letzte Homburger Jahre (1804-1806)*, Bonn, Bouvier, 1988.
- Janicaud, D., *Hegel et le destin de la Grèce*, Paris, Vrin, 1975.
- Jurist, E., «Recognition and Self-Knowledge», in *Hegel-Studien*, 21, 1985, pp. 143-150.
- - -, «Tragedy in/and/of Hegel», in *Philosophical Forum*, vol. XXV, No. 2, 1993, pp. 151-172.
- Kaufmann, W., *Tragödie und Philosophie*, Tübingen, Mohr Siebeck, 1980.
- Kierkegaard, S., *Ou bien... ou bien*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1943.
- Kimmerle, H., «Dokumente zu Hegels Dozententätigkeit (1801-1807)», in *Hegel-Studien*, Bd. 4, 1967, pp. 21-99.
- - -, *Das Problem der Abgeschlossenheit des Denkens*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 8, 1970.
- - -, «Die von Rosenkranz überlieferten Texte Hegels aus der Jenaer Zeit. Eine Untersuchung ihres Quellenwerts», in *Hegel-Studien*, Bd. 5, 1969, pp. 83-94.
- Kojève, A., *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, coll. Tel, 1968.
- Kommerell, M., *Lessing und Aristoteles. Untersuchung über die Theorie der Tragödie*, Frankfurt/Main, Vittorio Klostermann, 1984.
- Kondylis, P., *Die Entstehung der Dialektik. Eine Analyse der geistigen Entwicklung von Hölderlin, Schelling und Hegel bis 1802*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1979.
- Kroner, R., *Von Kant bis Hegel*, 2 Bd. Tübingen, Mohr, 1921-1924.
- Lacoue-Labarthe, P., *L'imitation des Modernes*, Paris, Galilée, 1986.
- - -, *Metaphrasis suivi de Le Théâtre de Hölderlin*, Paris, P.U.F., coll. Les essais du collège international de philosophie, 1998.
- - -, *L'absolu littéraire. La théorie de la littérature du romantisme allemand*, prés. Philippe Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy avec la coll. de A.- M. Lang, Paris, Seuil, 1978.

- - -, *La fiction du politique. Heidegger, l'art et la politique*, Paris, Christian Bourgeois, 1986.
- - -, *Musica ficta (figures de Wagner)*, Paris, Christian Bourgeois, 1991.
- Laruelle, F., *Nietzsche contra Heidegger: thèse pour une politique nietzschéenne*, Paris, Payot, 1977.
- Lauth, R., *Die Entstehung von Schellings Identitätsphilosophie in der Auseinandersetzung mit Fichtes Wissenschaftslehre*, Freiburg-München, 1975.
- - -, «L'interpersonnalité chez Fichte», in *Archives de philosophie*, 26, 1962, pp. 325-344.
- - -, *Hegel critique de la Doctrine de la science de Fichte*, tr. fr., Paris, Vrin, 1987.
- Legros, R., *Le jeune Hegel et la naissance de la pensée romantique*, Bruxelles, Ousia, 1980.
- Lesky, A., *Greek Tragic Poetry*, tr. angl., New Haven, Yale University Press, 1983.
- Lloyd-Jones, H., *The Justice of Zeus*, Berkeley, The University of California Press, 1971.
- Löwith, K., *De Hegel à Nietzsche*, tr. fr., Paris, Gallimard, 1969.
- Lucas, H.-C., «Zwischen Antigone und Christiane: Die Rolle der Schwester in Hegels Biographie und Philosophie Derridas "Glas"», in *Hegel-Jahrbuch*, 1884/1985, pp. 409-442.
- Lukacs, G., *Le jeune Hegel. Sur les rapports de la dialectique à l'économie*, tr. fr., 2 t., Paris, Gallimard, 1981.
- Lyotard, J.-F., *Heidegger et les juifs*, Paris, Galilée, 1988.
- Lypp, B., *Ästhetischer Absolutismus und politische Vernunft. Zum Widerstreit von Reflexion und Sittlichkeit im deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1972.
- Marx, Werner, *Hegel's Phenomenology of Spirit. It's Point and Purpose. A commentary on the Preface and the Introduction*, tr. angl., New York, Harper & Row, 1975.
- Mattei, J.-M., *L'ordre du monde: Platon, Nietzsche, Heidegger*, Paris, P.U.F., coll. Épiméthée, 1989.
- Meier, C., *De la tragédie grecque comme art politique*, tr. fr., Paris, Les Belles Lettres, 1991.

- Menke, C., *Tragödie im Sittlichen. Gerechtigkeit und Freiheit nach Hegel*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1996.
- Mills, P. J., «Hegel's Antigone», in *The Owl of Minerva*, 17, 1986, p. 131-152.
- Müller-Lauter, W., *Heidegger und Nietzsche*, Berlin, Walter de Gruyter, 2000.
- Neuhausser, F., *Fichte's Theory of Subjectivity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- Nicolin, F., «Zum Titelproblem der Phänomenologie des Geistes. Zusammenfassende Darstellung des Buchtechnischen Sachverhalts aufgrund eines neu aufgefundenen Original exemplar», in *Hegel-Studien*, Bd. 4, 1967, pp. 113-123.
- Nicolin, G., *Hegel im Bericht seiner Zeitgenossen*, Hamburg, Felix Meiner, 1970.
- Norton, R. E., *The Beautiful Soul. Aesthetic Morality in the Eighteenth Century*, Ithaca, Cornell University Press, 1995.
- Nussbaum, M. C., *The Fragility of Goodness. Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- Oelmüller, W., *Die unbefriedigte Aufklärung. Beiträge zu einer Theorie der Moderne von Lessing, Kant und Hegel*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1979.
- - -, «Hegels Satz vom Ende der Kunst und das Problem der Philosophie der Kunst nach Hegel», in *Philosophisches Jahrbuch*, 73, 1965-1966, pp. 75-94.
- Ott, H., *Martin Heidegger, Unterwegs zu seiner Biographie*, Berlin, Campus Verlag, 1988.
- Patten, A., «Social Contract Theory and the Politics of Recognition in Hegel's Political Philosophy», in Robert R. Williams (ed.), *Beyond Liberalism and Communitarism. Studies in Hegel's Philosophy of Right*, Albany, State University of New York Press, 2001, pp. 167-184.
- Peperzak, A., *Le jeune Hegel et la vision morale du monde*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1969.
- Petry, M. J., «Hegel's Criticism of the Ethics of Kant and Fichte», in L. S. Stepelevich and D. Lamb (ed.) *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983, pp. 125-136.
- Pietercil, R., «Antigone and Hegel», in *International Philosophical Quarterly*, XVIII, 1978, no 3, pp. 289-310.

- - -, «De la *Phénoménologie de l'Esprit* aux *Leçons d'Esthétique*». Continuité et évolution de l'interprétation hégélienne de la tragédie», in *Revue philosophique de Louvain*, no 77, 1979, pp. 5-23.

Pinkard, T., *Hegel's Phenomenology: The Sociality of Reason*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994.

- - -, *Hegel. A Biography*, Cambridge, Cambridge University Press, 2000.

- - -, «Hegel's Phenomenology and Logic: an overview», in *The Cambridge Companion Guide to German Idealism*, K. Ameriks (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 161-179.

- - -, *German Philosophy 1760-1860. The Legacy of Idealism*, Cambridge, Cambridge University Press, 2002.

Pippin, R. B., *Hegel's Idealism. The Satisfactions of Self-Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.

- - -, «Idealism and Agency in Kant and Hegel», in *Journal of Philosophy*, 1991, pp. 532-541.

- - -, «Kant, Hegel and Ethical Reasons», in *Philosophical Topics*, vol. 19, no 2, 1992, pp. 99-132.

- - -, «You Can't Get There from Here: Transition Problems» in *Hegel's Phenomenology of Spirit*», in *The Cambridge Companion to Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997, pp. 52-85.

- - -, «Hegel's Practical Philosophy: The Realization of Freedom», in *The Cambridge Companion Guide to German Idealism*, K. Ameriks (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 2000, pp. 180-199.

- - -, «What is the Question for Which Hegel's Theory of Recognition is the Answer for?», in *Der Begriff des Staates/The Concept of State, Zeitschriften Philosophie*, Bd. 2, 2004, Berlin, Walter de Gruyter, 2004, pp. 249-267.

Pöggeler, O., «Hegel und die griechische Tragödie», in *Hegel-Studien*, Beiheft 1, 1964, pp. 285-305.

- - -, «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», in Hans Friedrich Fulda, Dieter Henrich (Hrsg.), *Materialen zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1973, pp. 329-390.

- - -, *Études hégéliennes*, tr. fr., Paris, Vrin, 1985.



- - -, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, Verlag Karl Albert, 1973.
- - -, «Hegel in Heidelberg», in *Hegel-Studien*, Bd. 6, 1971, pp. 65-133.
- - -, «Hegels Jenaer Systemkonzeption», in *Philosophisches Jahrbuch*, 71, 1963-1964, pp. 272-290.
- Pöggeler, O., und Gethmann-Siefert, A. (Hrsg.), *Kunsterfahrung und Kultupolitik im Berlin Hegels*, *Hegel-Studien*, Beiheft 22, Bonn, Bouvier, 1983.
- Primoratz, I., *Banquos Geist. Hegels Theorie der Strafe*, in *Hegel-Studien*, Beiheft 29, 1986.
- Raaven, H. M., «Has Hegel Anything to Say to Feminists?», in *Feminist Interpretations of Hegel*, University Park Pennsylvania, Pennsylvania State University Press, 1996, pp. 242-255.
- Reinhardt, K., *Sophocle*, tr. fr., Paris, Minuit, 1970.
- - -, *Eschyle, Euripide*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1972.
- - -, «Hölderlin und Sophokles», in *Die Krise des Helden*, München, Deutscher Taschenbuch Verlag, 1962, pp. 89- 106.
- Richir, M., *La naissance des dieux*, Paris, Hachette, coll. Pluriel, 1998.
- Riedel, M., «Natur und Freiheit in Hegels Rechtsphilosophie», in M. Riedel (Hg.), *Materialien zu Hegels Rechtsphilosophie*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975, Bd. 2, pp. 276-311.
- - -, «Hegels Kritik des Naturrechts», in *Hegel-Studien*, Bd. 4, 1967, pp. 177-204.
- Ritter, J., *Hegel et la Révolution française. Suivi de personne et propriété selon Hegel*, tr. fr., Beauchesne, 1970.
- Rivelaygue, J., *Leçons de métaphysique allemande. Tome I De Leibniz à Hegel*, Paris, Grasset, coll. Le collège de philosophie, 1990.
- Roche, M. W., *Tragedy and Comedy. A systematic Study and a Critique of Hegel*, New York, State University of New York Press, 1998.
- Rose, G., *Hegel Contra Sociology*, London, Athlone, 1981.
- Rosenkranz, K., *Georg Wilhelm Friedrich Hegels Leben*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1977.

- Rosenzweig, F., *Hegel et l'État*, tr. fr., Paris, P.U.F., coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1991.
- Saïd, S., *La faute tragique*, Paris, Maspero, 1978.
- Sallis, J., *Crossings. Nietzsche and the Space of Tragedy*, Chicago, The University of Chicago Press, 1991.
- Sandkühler, H. J. (Hrsg.), *Natur und Geschichtlicheprozeß. Studien zur Naturphilosophie F.W.J. Schellings*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1984.
- Schmidt, Dennis J., *The Ubiquity of the Finite. Hegel, Heidegger, and the Entitlements of Philosophy*, Cambridge, MIT Press, 1986, pp. 75-91.
- - -, «Heidegger and "The" Greeks: History, Catastrophe, and Community», in James Risser (ed.), *Heidegger towards the Turn. Essays on the Work of the 30's*, Albany, State University of New York Press, 1999.
- - -, *On Germans and Other Greeks. Tragedy and Ethical life*, Bloomington & Indianapolis, Indiana University Press, 2001.
- Schüler, Gisela, «Zur Chronologie von Hegels Jugendschriften», in *Hegel-Studien*, 2, 1963, pp. 111-159.
- Schulte, M., *Die «Tragödie im Sittlichen». Zur Dramentheorie Hegels*, München, Wilhelm Fink Verlag, 1992.
- Shermann, N., «Hamartia and Virtue», in *Essays on Aristotle's Poetics*, A. Oksenberg Rorty (ed.), Princeton, Princeton University Press, 1992, pp. 177-196.
- Sichirollo, L. «Sur Hegel et le monde grec», in *Hegel et la pensée grecque*, publié sous la direction de J. D'Hondt, Paris, P.U.F., 1974, pp. 159-183.
- Siep, L., *Anerkennung als Prinzip der Praktischen Philosophie. Untersuchung zu Hegels Jenaer Philosophie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Albert Verlag, 1979.
- - -, *Praktische Philosophie im Deutschen Idealismus*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1992.
- - -, «The "Aufhebung" of Morality in Ethical Life», in L. S. Stepelevich and D. Lamb (ed.), *Hegel's Philosophy of Action*, Atlantic Highlands, Humanities Press, 1983, pp. 137-155.
- Somville, P., *Essais sur la Poétique d'Aristote. Et sur quelques aspects de sa postérité*, Paris, Vrin, 1975.
- Speight, A., *Hegel, Literature and the Problem of Agency*, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

- Stanguennec, A., *Hegel critique de Kant*, Paris, P.U.F., coll. Philosophie d'aujourd'hui, 1985.
- Steiner, G., *La mort de la tragédie*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. Folio/Essai, 1993.
- - -, *Les Antigones*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. Folio/Essai, 1986.
- Surber, J., «Art as a Mode of Thought: Hegel's Aesthetics and the Origins of Modernism», in William Maker (ed.), *Hegel and Aesthetics*, Albany, State University of New York Press, 2000, pp. 45-60.
- Szondi, P., «Versuch über das Tragische», in *Schriften I*, Frankfurt/Main, Suhrkamp, pp. 151-260.
- - -, *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*, tr. fr., Paris, Gallimard, coll. Tel, 1975.
- Taminiaux, J., *La nostalgie de la Grèce à l'aube de l'idéalisme allemand. Kant et les Grecs dans l'itinéraire de Schiller, de Hölderlin et de Hegel*, La Haye, Nijhoff, 1967.
- - -, *Le théâtre des philosophes. La tragédie, l'être, l'action*, Grenoble, Jérôme Millon, 1995.
- Tavoillot, P.-H., *Le crépuscule des Lumières. Les documents de la «querelle du panthéisme» (1780-1789)*, Paris, Cerf, 1995.
- Taylor, C., *Hegel*, Cambridge, Cambridge University Press, 1975.
- Tilliette, X., *Schelling: une philosophie en devenir*, 2 vols, Paris, Vrin, 1970.
- - -, *Recherches sur l'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.
- - -, «Hegel als Mitarbeiter Schellings», in *Hegel in Jena. Die Entwicklung des System und die Zusammenarbeit mit Schelling, Hegel-Studien, Beiheft 20*, Bonn, Bouvier, 1980.
- Vaysse, J.-M., *Totalité et subjectivité. Spinoza dans l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1994.
- Vernant, J.-P. et Vidal-Naquet P., *Mythe et tragédie en Grèce ancienne*, Paris, Maspéro, 1973.
- Vetö, M., *De Kant à Schelling. Les deux voies de l'idéalisme allemand*, 2 vols, Grenoble, Jérôme Million, 1998.
- Vieillard-Baron, J.-L., *Hegel et l'idéalisme allemand*, Paris, Vrin, 1999.

- Von Fritz, K., «Tragische Schuld und poetische Gerechtigkeit in der Griechischen Tragödie», in *Antike und Moderne Tragödie. Neue Abhandlungen*, Berlin, Walter de Gruyter, 1962, pp. 1-112.
- Waibel, V., *Hölderlin und Fichte 1794-1795*, Paderborn, Ferdinand Schöningh, 2000.
- White, A., *Schelling: Introduction to the System of Freedom*, New Haven, Conn. and London, Yale University Press, 1983.
- Wiehl, R., «Über den Handlungsbegriff als Kategorie der Hegelschen Ästhetik», in *Hegel-Studien*, Bd. 6, 1971, pp. 135-170.
- Wieland, W., «Die Anfänge der Philosophie Schellings und die Frage nach der Natur», in *Materialien zu Schellings philosophischen Anfängen*, herausgegeben von Manfred Frank und Gerhard Kurz, Frankfurt/Main, Suhrkamp, 1975, pp. 237-279.
- Wildt, A., *Autonomie und Anerkennung. Hegels Moralitätskritik im Lichte seiner Fichterezeption*, Stuttgart, Klett-Cotta, 1982.
- Willamovitz-Moellendorf, T., *Die Dramatische Technik des Sophokles. Aus dem Nachlaß*, herausgegeben von E. Kapp, Berlin, Weidman, 1917.
- Williams, B., *Shame and Necessity*, Berkeley, University of California Press, 1993.
- Williams, R. R., *Recognition. Fichte and Hegel on the Other*, New York, State University of New York Press, 1992.
- - -, *Hegel's Ethics of Recognition*, Berkeley, University of California Press, 1997.
- Young, J., *Heidegger, Philosophy, Nazism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1997.

