

Laval théologique et philosophique



La fin de l'histoire serait-elle le commencement de la sagesse? L'aliénation de l'esprit dans la *Phénoménologie* de Hegel

Ernest Joós

Volume 51, Number 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400914ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400914ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Joós, E. (1995). La fin de l'histoire serait-elle le commencement de la sagesse? L'aliénation de l'esprit dans la *Phénoménologie* de Hegel. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 271–292. <https://doi.org/10.7202/400914ar>

LA FIN DE L'HISTOIRE SERAIT-ELLE LE COMMENCEMENT DE LA SAGESSE ? L'ALIÉNATION DE L'ESPRIT DANS LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE HEGEL

Ernest Joós

RÉSUMÉ : L'auteur propose une lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* qui attribue une importance primordiale à la manifestation qui a lieu au niveau de la conscience (im Bewußtsein) et qui est donc entièrement libre face aux vicissitudes de l'histoire. Il essaie ainsi de ramener la *Phénoménologie* à un point de vue individuel et à une sagesse, dont la condition est un devenir qui met l'accent sur l'intériorisation des problèmes comme problèmes existentiels.

Peut-on encore parler de la philosophie hégélienne de l'histoire sans être embarrassé par ses prédictions non réalisées ? Voici l'opinion d'un intellectuel italien bien connu pour ses vues sur l'Histoire¹ :

The Hegelian conception (of History) has not only been philosophically confuted by the critics, but completely shattered and broken by enacted history which in the course of a century has travelled beyond all the Hegelian termini ; thought has set problems which Hegel never suspected, poetry has not ceased to produce beautiful works, and the Prussian type of State has not withstood the Free States which it despised, indeed, it no longer exists but is even regretfully sighed for in Prussia itself².

Cette remarque est la conclusion des réflexions antérieures de Croce sur la philosophie de Hegel. En 1906, il publiait en effet un ouvrage intitulé *Ce qui est vivant et ce qui est mort dans la philosophie de Hegel* (*Ciò che è vivo ciò che è morto nella filosofia di Hegel*). De cet ouvrage, nous citons le titre du chapitre VII :

1. Étant donné que Hegel attribue à *Geist*-Esprit et à *Geschichte*-Histoire un sens tout à fait particulier, on pourrait même dire semblable à *Sein*-Être dans la philosophie de Heidegger, nous écrirons ces deux termes avec des majuscules, sauf dans les citations de la *Phénoménologie* d'après la traduction de Jean Hyppolyte.
2. Benedetto CROCE, *History as the Story of Liberty*, traduit de l'italien par Sylvia Sprigge, London, George Allen and Unwin Ltd., 4^e éd., 1962 ; l'original a été publié en 1938, p. 53.

« La métamorphose des concepts particuliers en erreurs philosophiques ; l'idée d'une philosophie de l'histoire ». Croce donnait la raison de ces « erreurs » :

On pourrait dire que Hegel n'a pu comprendre le caractère de l'histoire puisque l'essentiel de l'autonomie de l'art lui a échappé.

Mais cessons de dialoguer avec Croce puisque nous l'avons mentionné uniquement comme un exemple d'une attitude caractéristique à son époque. La question se pose tout de même : Croce annonce-t-il la fin de l'Histoire, ou peut-être même la fin de Hegel ? Si Croce a raison, l'Histoire a dépassé Hegel. Croce soulève des problèmes qui n'ont jamais été abordés par le grand maître du XIX^e siècle. Mais demandons-nous si les réponses aux nouvelles questions posées ont besoin d'une nouvelle terminologie et comment les œuvres poétiques, depuis Hegel, n'ont pas perdu leur beauté.

La grandiloquence n'a jamais manqué dans les écrits de Croce et cela explique probablement sa prédilection pour les écrits historiques de Hegel, où cette tendance n'est certes pas absente. Mais que dire de la *Phénoménologie* où la profondeur, certains diraient — l'obscurité —, se prête si peu à la rhétorique et où la terminologie a la simplicité de la métaphysique ?

Ne pourrions-nous pas nous demander s'il faut avoir honte des prophètes et de leur succès partiel ? À qui la faute si le progrès fait d'étranges sauts ? La pensée n'en fait-elle pas autant ? Quelle que soit la réponse à ces questions, il reste néanmoins vrai qu'il faut du courage pour envisager le réel dans sa totalité et tracer la direction du progrès réel ou apparent. Les commentateurs jouissent de la protection des lieux communs et jouent le rôle de « l'avocat du diable », car cela les dispense de la responsabilité d'être justes envers leur victime. Quelle joie pour les médiocres penseurs d'enfoncer un autre clou dans la chair d'un grand philosophe, et Hegel certes en est un. En effet, il faut entreprendre de grands projets, je dirais, même des projets irréalisables, pour faire de grandes erreurs. « Comprendre la vie » en est un. Les épigones sont prudents, ils s'attaquent seulement aux détails.

Il est assez facile, même maintenant à l'époque de la confrontation ou peut-être justement à cause de cela, d'avoir raison dans les détails. Les détails permettent d'affirmer la défaite ou le progrès d'une idée. Mais affirmer le progrès général est une bien dangereuse entreprise surtout à une époque où l'humanité est hantée par l'idée de progrès. Ce phénomène est peut-être le signe le plus sûr de la déchéance générale. Mais la déchéance, tout comme le progrès, a ses degrés. Elle grandit avec le temps et l'espace que la vue ose parcourir. Dès lors, cette déchéance est plus visible pour celui qui considère l'histoire humaine dans sa totalité. Comme Hegel, il a le choix de prendre position pour ou contre le progrès. Étant donné que de nos jours la distance que peut parcourir notre vue, grâce à la technologie moderne, est presque sans limites, la déchéance acquiert aussi des proportions sans limites. C'est peut-être la raison pour laquelle les philosophes qui osent encore aborder l'histoire s'y emploient comme au triste devoir d'annoncer l'échec de toute spéculation concernant l'histoire. Ainsi Hegel devient une victime facile des prédictions en ce qui concerne l'avenir de l'humanité.

La cause de ces revers est que la dialectique, qui était chargée chez Hegel de promouvoir le progrès, semble se retourner contre elle-même et est en train de dévorer ses propres enfants : le progrès de la liberté et la morale politique cristallisée dans les institutions de l'État.

Je ne chercherai pas plus loin la raison de la désaffection qui a frappé Hegel. Le possible existentiel est imprévisible. Est-ce inhumain de ma part de dire que j'abandonne aussi l'humanité à son sort et que je m'occupe plutôt du mien et de celui de mon prochain qui est aussi un homme, rien de plus, un homme seul face à son destin, situation qui est devenue pour nous tous notre histoire ?

Ainsi, même si les solutions vieillissent, les problèmes restent les mêmes. Si on accuse Hegel de ne pas avoir vu les limites du progrès, c'est-à-dire de ses espoirs, il faut lui reconnaître néanmoins le mérite d'avoir tracé le chemin possible du destin auquel nous faisons face dans notre culture, *die Bildung*, qui est notre œuvre individuelle et notre réponse à l'imprévisible. Les formes innombrables de l'aliénation et la façon dont on y répond exigent un effort éternellement renouvelé de la part de chacun de nous. Les réponses possibles sont aussi contenues dans l'œuvre de Hegel, plus spécialement dans les chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*, où il soulève le problème créé par l'aliénation de l'Esprit — *die Entfremdung und die Entäußerung des Geistes*. N'en déplaise à Croce, c'est la perte de l'Histoire « universelle » qui sera la source des plus belles poésies et des œuvres d'art les plus puissantes. Dans ces œuvres, l'Histoire universelle se subordonne à la destinée humaine.

Les philosophes de l'Université de Heidelberg, Hans Friedrich Fulda et Dieter Heinrich ont publié quelques articles sur la *Phénoménologie de l'esprit* avec l'intention d'épargner au lecteur « *die Irrwege* » — les égarements, « *die Umwege* » und *die Holzwege*³ — les détours ou les chemins qui ne mènent nulle part. Mes lecteurs pourraient aussi me poser la question : par quel chemin nous menez-vous dans ce labyrinthe qu'est la *Phénoménologie*, qu'Ernst Bloch appelle la plus obscure et la plus profonde des œuvres de Hegel ?

Mais ne faudrait-il pas laisser au lecteur — ainsi qu'à moi-même — quelque liberté, même au risque de faire des détours ou de tourner en rond de temps à autre, tout comme les bons pédagogues permettent à leurs élèves de faire des erreurs. N'est-ce pas là le secret des découvertes même en philosophie ?

Pour l'édification de nous tous, je mentionne quelques célèbres égarements, mais qui peuvent tout aussi bien être considérés comme des découvertes. Pour A. Kojève, la pensée maîtresse de Hegel s'exprime dans la dialectique du maître et de l'esclave ; pour Jean Wahl, c'est la conscience malheureuse, mais pour le Père Boey ces deux auteurs « s'égarent », car le fil d'Ariane de la *Phénoménologie* est l'aliénation. Faut-il ajouter à cette liste les commentateurs marxistes qui, comme Georges Lukács, ont tourné Hegel sur la tête en aliénant, si l'on peut s'exprimer ainsi, l'aliénation hégélienne même.

3. *Materialen zu Hegels « Phänomenologie des Geistes »*, Suhrkamp, 1973, p. 8.

Il y a encore une autre possibilité d'égarement — la traduction des termes que Hegel utilise pour exprimer l'idée d'aliénation. L'excellente traduction de Jean Hyppolite ne nous induit-elle pas en erreur en renversant le sens des deux notions distinctes — *Entfremdung* und *Entäußerung*? En effet, Jean Hyppolite traduit *Entäußerung* par *aliénation* et *Entfremdung* par *extranéation*. Le Père Boey rétablit le sens de ces deux termes⁴. Nous le suivrons et traduirons *Entfremdung* par aliénéation et *Entäußerung* par extranéation.

Voyant des prédécesseurs aussi illustres que Kojève, Jean Wahl et Jean Hyppolite parmi les « égarés », je tire quelque orgueil de mon propre égarement, car il pourrait peut-être compter parmi les inventions, ou du moins parmi les interprétations possibles de la *Phénoménologie*, et plus spécialement de l'aliénation.

L'interprétation que je propose ne fait pas de distinction entre le sens des deux termes — *Entfremdung* und *Entäußerung* — puisqu'on peut soutenir que le terme d'aliénation n'est qu'un pis-aller, car il n'y a chez Hegel au fond qu'un seul mouvement, notamment, *Entäußerung-extranéation*. Ainsi l'aliénation ne serait qu'un moment ou un aspect de l'extranéation, et encore, un moment nécessaire de l'extranéation.

Il reste encore un problème préliminaire à régler : vaut-il la peine de parler d'aliénation à une époque où ce problème a été débattu *ad nauseam*⁵. On pourrait tout aussi bien se demander s'il ne vaut pas mieux « amuser » ou, au sens pascalien, « divertir » nos auditeurs pour détourner leur esprit des problèmes qui créent une frustration quand on devient conscient de l'écart entre ce qu'on aimerait être ou faire et la réalité ou l'actualité pure et simple. Au sens ordinaire, le terme d'aliénation pourrait être traduit par l'expression « être malheureux ». Bien que cette traduction abaisse la grande entreprise de Hegel au niveau du quotidien, essentiellement elle est juste, car elle ne précise pas la cause du malheur. Dès lors, cette cause peut être ce qu'on pourrait appeler l'« aliénation cosmique », contre laquelle protestait violemment Georges Lukács. En effet, parler de « l'aliénation cosmique » c'est parler de l'aliénation au sens hégélien, car l'Esprit (*der Geist*) n'est rien de moins que « cosmique ». Sa patrie est l'Univers, l'Innommable. Il est le mystérieux Tout. Il est partout et nulle part. Il est Tout et Rien, pourtant le plus réel du Réel. C'est la raison pour laquelle nous avons bien raison de nous sentir « aliénés » au sens psychologique ou philosophique du terme quand nous découvrons « étrangers » dans ce monde, donc loin du royaume de l'Esprit.

Il faut donc dire que l'aliénation traduit un phénomène ontologique. *Être aliéné* au sens philosophique, c'est être autrement que l'on devrait être ou que l'on pourrait être. L'aliénation devient ainsi une catégorie de l'être au sens classique du terme. Et cette définition vaut pour notre conscience qui est Esprit, selon Hegel, et pour l'Esprit Absolu lui-même.

4. Conrad BOEY, « Aliénation hégélienne », dans *Archives de Philosophie* (1972), p. 87-110. Voir aussi du même auteur : *L'aliénation dans la Phénoménologie de l'esprit de G.W.F. Hegel*, Paris/Bruges, Desclée de Brouwer, 1970.

5. J.-M. DOMENACH, « Pour en finir avec l'aliénation », *Esprit*, V, 33 (1965), p. 1058-1083.

I. L'ALIÉNATION — PROBLÈME ONTOLOGIQUE

En formulant le problème de l'aliénation dans le langage philosophique, et plus spécialement ontologique, je n'ai pas à m'occuper des questions de détail, bien que certains détails puissent être importants du point de vue psychologique.

Je peux donc revenir à l'aliénation comme à une forme d'être, c'est-à-dire à une forme de notre réalité humaine qui se traduit en destin historique. Comme telle, l'aliénation marque le degré d'adaptation à notre monde social, donc le degré de perfection de cette adaptation. J'utilise à dessein le terme de « degré de perfection » non pas pour provoquer les « démocrates » ou les ennemis de la métaphysique, mais pour mieux réussir cette « chirurgie mentale » qui neutraliserait, je l'espère, l'acception habituelle de l'aliénation qui est toujours considérée comme quelque chose de négatif, de malheureux, bref d'anormal. Mais en même temps, j'aimerais également rendre à cette notion sa valeur « cosmique », donc *a-historique*. Si j'y parvenais, il y aurait quelque chance de ressusciter un sens de l'aliénation qui échapperait à la dialectique de l'histoire, donc à la notion de progrès. Mais en même temps, il serait possible de sauvegarder le sens de ce terme comme mouvement nécessaire de l'Esprit avec un double extranéation — l'extranéation à travers notre conscience, et l'extranéation dans l'Univers, donc aussi dans l'Histoire. Nous utiliserons pour ces deux mouvements le même terme — extranéation, *Entäußerung* — car le sens d'aliénation, *Entfremdung*, prête à confusion. Mais cette interprétation semble aller contre le titre même du célèbre chapitre : « *Der sich entfremdete Geist* ». Toutefois, la traduction de Jean Hyppolite vient à notre secours. Nous y lisons : « L'Esprit devenu étranger à soi-même ». N'est-ce pas le même mouvement que l'extranéation de l'Esprit ? La traduction anglaise de J.B. Baillie trouve une autre solution pour éviter le terme d'aliénation : « *Spirit in self-estrangement* ». Cette formule permet de sauver les deux termes sans qu'on s'engage davantage à les expliquer.

Si la traduction de Jean Hyppolite risque de confondre le lecteur non averti, l'utilisation du terme d'aliénation par les marxistes n'est pas moins dangereuse. Dans leurs textes on ne lit que l'un des termes de Hegel : *Entfremdung*, aliénation. Par ailleurs, chez Lukács, dans *Der Junge Hegel*, nous ne trouvons que *Entäußerung* — extranéation, mais avec le sens de *Entfremdung* — aliénation.

À cette première difficulté s'en ajoute une autre, non moins déconcertante, c'est l'abondance des écrits sur Hegel qui s'avèrent souvent plus difficiles que Hegel lui-même. Cela est dû parfois à l'ambition des commentateurs qui aimeraient embrasser dans une seule vision toute la pensée du grand maître. Nous avons résisté à cette tentation — au risque même d'être accusé de ne pas avoir assez cité.

Par toutes les précautions que je prends, je ne voudrais pas insinuer que mon commentaire se suffit à lui-même. Toutefois, j'ose avancer l'idée que quiconque cherche le fil d'Ariane du système hégélien, sans vouloir l'améliorer, comme par exemple les marxistes essayaient de le faire, peut risquer l'aventure dans laquelle je me suis engagé.

Bref, mon commentaire a un but modeste : essayer de comprendre le point de départ du système de Hegel, car c'est le point de départ qui est le fondement ontologique, non le point d'arrivée, c'est-à-dire la philosophie de l'*Histoire*.

II. QUEL SERAIT LE FONDEMENT ONTOLOGIQUE DE L'ALIÉNATION DE L'ESPRIT ?

Or heureusement pour moi et pour nous tous, même les grands philosophes se répètent. En serait-il autrement, on ne pourrait parler ni de système philosophique, ni de philosophie, si par philosophie on entend une pensée rigoureuse, construite sur des principes. Il se peut que de nos jours cela soit considéré comme un mal à éviter ; cela n'était certes pas le cas au temps de Hegel.

En effet, que deviendrait la pensée sans la répétition, ou la réapparition des mêmes principes sous différentes formes ? Puis, si cette répétition finit par constituer le système, elle en est aussi la norme, c'est-à-dire que c'est elle qui mesure la rigueur de la pensée de l'auteur.

Faut-il défendre les philosophes « du point de départ », ce qui revient à justifier Hegel et son traitement de l'aliénation — ou comme nous l'avons suggéré — son traitement de l'extranéation de l'Esprit ? Peut-être Heidegger nous dispensera-t-il de cette tâche ingrate et, selon nous, inutile. Dans « Dépassement de la Métaphysique », il écrit :

En dépit des banalités que l'on débite sur l'effondrement de la philosophie hégélienne, le fait subsiste qu'au XIX^e siècle cette philosophie a été la seule à déterminer la réalité, non pas sans doute sous la forme extérieure d'une doctrine acceptée et suivie, mais comme métaphysique, comme domination de l'étantité au sens de la certitude. Les mouvements d'opposition à cette métaphysique font *partie* d'elle-même. Depuis la mort de Hegel (1831), les mouvements d'opposition occupent toute la scène, non seulement en Allemagne, mais aussi en Europe⁶.

On peut ajouter, dans l'esprit de ce texte, que ces « mouvements d'opposition » ne sont pas moins modestes que les « systèmes » qu'ils essayent de démolir. Ils ont la même ambition, seulement leur dialectique va en sens inverse et débouche inévitablement dans la négation de l'intelligibilité de la réalité. Ne faudrait-il pas également rappeler à ceux qui — de nos jours — pratiquent une herméneutique « sans point de départ » qu'ils ne peuvent pas échapper à la règle : toute interprétation qui cherche à réduire la réalité à des traits intelligibles ne peut se passer d'un « point de départ » ou de principes qui servent de fondement à leur interprétation. Ces principes se répètent à travers les œuvres, comme ils se répètent chez Hegel. C'est ainsi que nous les retrouvons au fond de la notion que nous appelons communément « aliénation » que nous pouvons maintenant appeler, dans l'esprit du système hégélien, extranéation, *extranéation* de l'Esprit.

6. « Dépassement de la métaphysique », dans *Essais et conférences*, Paris, Gallimard, 1958, p. 87. Cf. M. MERLEAU-PONTY, *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1966, p. 109 : « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle [...] ».

Dès lors, en interprétant l'extranéation de l'Esprit, il faut bien retenir ce qui se répète chez Hegel. Dans le chapitre « Indépendance et Dépendance de la Conscience de Soi ; Domination et Servitude », Hegel décrit deux consciences de soi face à face et le mouvement dialectique qui s'engage entre elles.

L'opération est donc à double sens, écrit Hegel, non seulement en tant qu'elle est aussi une opération sur soi que sur l'autre, mais aussi en tant qu'elle est dans son individualité, aussi bien l'opération de l'une des consciences de soi que de l'autre⁷.

Si l'on attache de l'importance au jeu de la dialectique entre les deux consciences de soi, on peut sauter les phrases qui suivent cette déclaration pour arriver plus vite à la conclusion qui nous intéresse :

In dieser Bewegung sehen wir sich den Prozeß wiederholen, der sich als Spiel der Kräfte darstellte, aber im Bewußtsein (147).

Dans ce mouvement nous voyons se répéter le processus qui se présentait comme jeu de forces, mais nous le retrouvons au sein de la conscience (I, 157)⁸.

La conscience est donc chez Hegel un lieu privilégié de l'action, et le jeu des forces entre maître et esclave ne fait pas exception. Pourquoi en serait-il autrement pour ce que nous appelons aliénation ou extranéation ? Je ne crois pas que ce soit une erreur d'affirmer que cette dernière partie de la phrase — *im Bewußtsein, au sein de la conscience* — est la pierre angulaire du système hégélien. Mais comment pourrait-on répondre à l'accusation que c'est une citation hors contexte ? En effet, toute citation est tirée de quelque part, donc plus ou moins isolée de son contexte, mais elle peut aussi y être réinstallée, ce qui fait qu'on peut examiner le rapport de la partie au tout, dans ce cas, le rapport de la conscience au problème général traité dans le chapitre « Indépendance et Dépendance de la Conscience de soi ; Domination et Servitude ». On peut aussi voir dans ce chapitre qu'être maître ou esclave n'est le privilège de personne ; n'importe qui peut être ou maître ou esclave si cet état a son origine dans notre conscience. Autrement dit, il y a des actes qui peuvent appartenir, à tour de rôle, à l'un tout aussi bien qu'à l'autre.

D'où vient donc la confusion dans le langage courant ? Naturellement, elle vient de la vie quotidienne, de la réalité sociale, puis, à un autre niveau, de la réalité historique. Mais la source de la confusion est aussi le lieu propre, extériorisé de cette relation. Il faut donc revenir à l'affirmation de Hegel que ce mouvement dialectique où le processus se répète « dans son individualité », c'est-à-dire, « l'opération sur soi » et « sur l'autre », est bien dans la conscience, *Bewußtsein*.

Dès lors, il y a une raison d'insister sur notre présupposé : s'il y a un processus qui lie par des liens indissolubles le maître et l'esclave, et si le lieu propre de cette action n'est autre que la conscience de chacun, se trouve ainsi impliquée la possibilité d'une réversibilité de ces états de conscience. C'est-à-dire que les rôles peuvent se renverser sans une manifestation extérieure, sociale, ou historique. Nous nous demandons alors s'il nous est permis d'insister sur le fait qu'après tout la conscience

7. Voir aussi Alexandre KOJÈVE, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, ch. I, B.

8. Nous citons la *Phénoménologie* d'après l'édition Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970 ; la traduction française est celle de Jean Hyppolite publiée en deux volumes par Aubier, Paris, en 1939.

est le véritable fondement ou l'horizon du jeu dialectique et que l'histoire vient seulement en second lieu. Je m'explique, le mouvement d'extériorisation dans le social et dans l'historique est conditionné par le mouvement intérieur, mais l'objectivation de ce mouvement, notamment, qu'il y ait nécessairement, historiquement, socialement des maîtres et des esclaves, n'est aucunement une nécessité ; tout aurait pu arriver autrement. Voilà la fin de l'histoire, la fin du progrès, mais aussi, le commencement d'une nouvelle « extranéation » (*Entäußerung*) de l'Esprit (*Geist*), qui en entraînera une autre, jusque là inexistante, notamment des situations sociales ou historiques nouvelles. On aurait donc besoin encore d'un autre saut de pensée, toujours dans l'esprit de notre présupposé, pour que cette extranéation (ou si l'on veut — aliénation) puisse être interprétée.

Pour vérifier la validité de notre interprétation, nous n'avons qu'à replacer la citation dans un contexte plus large qui sera celui de la *liberté*. Ne devient-il pas alors évident que le jeu de la dialectique dans la réalisation de la liberté du maître et de l'esclave, même si nous faisons entrer l'histoire dans cette dialectique, se déroulera essentiellement au niveau de la conscience, puisque tous les degrés de réalisation de cette liberté ne pourront prendre forme que dans la conscience, comme conscience de soi et seulement après comme concrétisation de cette liberté en tant que *Raison* dans l'Histoire ? Ainsi l'extension du processus dans l'histoire apparaîtra seulement comme possibilité, comme accessoire extérieur, mais aucunement nécessaire, pour la réalisation de cette liberté.

Si nous remplaçons ce texte dans un contexte encore plus large, nous n'avons qu'à retourner à la *Phénoménologie* comme totalité pour constater que le premier chapitre est intitulé : *Bewußtsein*, puis vient *Selbstbewußtsein* et, finalement, *Vernunft*. Ce sont, en effet, trois étapes d'une même conscience qui est en soi essence absolue. Le chapitre intitulé *Vernunft* s'ouvre par cette phrase :

Das Bewußtsein geht in dem Gedanken, welchen es erfaßt hat, daß das *einzelne* Bewußtsein *an sich* absolutes Wesen ist, in sich selbst zurück (178).

Dans la pensée embrassée par elle, que la conscience *singulière* est *en soi* essence absolue, la conscience retourne en soi-même (I, 195).

Ainsi dans l'idéalisme, la conscience se reconquiert elle-même comme conscience de soi, puis comme *Raison* (*als Vernunft, seiner selbst versichert*). Tout cela se réalise dans l'histoire de la pensée, et comme une *Raison* qui doit « pousser à élever sa certitude à la vérité et à remplir le mien *vide* » (*Die Vernunft ist getrieben, ihre Gewißheit zur Wahrheit zu erheben und das leere Mein zu erfüllen*) (185 ; I, 203).

« Penser la vie, voilà la tâche », dit Hegel dans les écrits théologiques de jeunesse⁹. Mais on pourrait bien se demander ce qu'on entend par « vie » ? Est-ce la vie de l'Esprit qui se déroule dans l'histoire, et se confond avec notre culture, c'est-à-dire nos mœurs, nos lois, notre religion, bref, les manifestations de notre esprit ? Cette révélation ne passe-t-elle pas par des étapes, à partir de la conscience,

9. NOHLS, *Hegels theologische Jugendschriften*, p. 429.

la conscience de soi pour arriver à la Raison, puis à l'Esprit ? Mais il y aussi une autre vie, la vie qui est entièrement la « nôtre », que nous appelons notre « attitude » envers la vie. En effet, cette vie individuelle est notre vie véritable, malgré son implication dans la vie collective, sociale — bref, l'Histoire. Si cette possibilité d'avoir une vie à soi n'existait pas, il serait vain de parler de la liberté, surtout de la liberté de penser « la vie », « notre » vie.

Il semble donc que la dialectique des deux notions, *Entfremdung* et *Entäußerung*, fonctionne à deux niveaux. L'un serait celui de l'Histoire : c'est-à-dire la réponse de notre esprit à la vie à laquelle nous apportons nos solutions collectives ; l'autre serait constitué par nos réponses individuelles à des événements qui sont hors de notre contrôle, mais qui nous touchent et provoquent notre réaction. Cette double vie se confond, en s'en distinguant à la fois, avec la marche de la dialectique à l'horizon de l'Histoire tout aussi bien qu'avec la marche de notre vie individuelle quand elle répond, par notre attitude, à l'Histoire de la collectivité.

Nous pouvons reprendre ce même argument en insistant maintenant sur les manifestations de l'Esprit. Elles ont leur origine dans l'inconscient, d'où leur impureté et leurs déviations possibles, mais elles doivent arriver à la raison en passant par la dialectique où les imperfections sont surmontées, *aufgehoben*. C'est ainsi que notre raison devenant possession d'elle-même arrive à se projeter dans l'Histoire, dans « son » Histoire, « la réponse » que nous appelons « culture ». Ce mouvement commence par un *saut qualitatif* (*ein qualitativer Sprung*) tout au début de la Préface à la *Phénoménologie*. En fait, c'est le saut qualitatif qui donne naissance à la dialectique de la Raison. Sans ce saut, il n'y aurait pas de mouvement. Cette dialectique est parallèle avec, et en même temps synonyme de l'aliénation/extranéation de l'Esprit, mais d'un Esprit qui passe cette fois-ci par l'esprit de l'homme.

Résumons maintenant — sans fausser le sens de notre citation : nous retrouvons le jeu des forces qui se répète, mais seulement *im Bewußtsein*, dans la conscience. Bien entendu, on pourrait se demander combien, ou quel genre de « forces », trouveraient leur chemin hors de la conscience et quelle serait cette raison qui resterait au niveau de la conscience comme appartenant à notre individualité et formant notre attitude comme expression de notre liberté envers les manifestations collectives de la culture.

Nous croyons que cette double action est la clef de voûte de ce mystérieux mouvement qui se poursuit dans le fameux chapitre « *Der sich entfremdete Geist* — L'esprit devenu étranger à lui-même ».

Pourrait-on alors dire que la distinction — *Entfremdung*, *Entäußerung* — est superflue, car les deux expressions traduisent le même mouvement nécessaire de l'Esprit ? Ce double mouvement est comparable au mouvement *an sich-sein* (être en-soi) et *für sich-sein* (être pour-soi). Autrement dit l'homme, c'est-à-dire la conscience, devient progressivement Raison, en passant par la conscience de soi. Quand on dit progressivement, on dit aussi que déjà dans la conscience de soi il y a des étapes. Voici ce que déclare Hegel :

Wenn der Embryo wohl *an sich* Mensch ist, so ist er es aber nicht *für sich* ; für sich ist er es nur als gebildete Vernunft, die sich zu dem gemacht hat was sie *an sich* ist. Dies erst ist ihre Wirklichkeit (25).

Si l'embryon est bien *en soi* l'homme, il ne l'est pas cependant *pour soi* ; pour soi il est seulement comme raison développée qui s'est faite elle-même ce qu'elle est *en soi*. C'est là seulement sa réalité effective (I, 20).

Retenons alors l'essentiel : l'homme devient Raison, Esprit, car *il l'est déjà* ; et *il* le devient à travers les extranéations ou les aliénations successives. L'Esprit doit s'aliéner pour pouvoir se reconquérir. (Même Marx reconnaît que la propriété privée est une étape nécessaire dans le développement de l'homme.)

Ainsi, tout se répète chez Hegel, mais en progression :

Das Wahre ist das Ganze. Das Ganze aber ist nur das durch seine Entwicklung sich vollendende Wesen (24).

Le vrai est le tout. Mais le tout est seulement l'essence s'accomplissant et s'achevant moyennant son développement (I, 18).

Dès lors, reprenons notre argumentation en faveur d'un sens positif de l'aliénation et d'un sens unitaire du double mouvement — aliénation et extranéation. En poursuivant l'idée d'une aliénation nécessaire et inévitable de l'Esprit, nous n'obéissons qu'au bon sens. En métaphysique, cette pratique est recommandable pour une autre raison : les termes d'extranéation ou de manifestation de l'Esprit n'expriment pas d'autre mouvement que la naissance de la pensée, tandis que le terme d'aliénation est déjà chargé d'autres significations en psychologie et en politique à la suite de l'interprétation marxiste de Hegel, ce qui fait que la confusion devient non seulement possible, mais est une véritable tentation.

Pour clarifier davantage l'idée d'extranéation, et par conséquent aussi l'idée d'aliénation, revenons au titre du chapitre mentionné : « *Der sich entfremdete Geist* ». La deuxième partie du titre se lit comme suit : *Bildung*. Si nous élaborons le sens de *bilden*, d'où vient le substantif *Bildung*, nous voyons que le premier sens de *bilden* est *formen*, c'est-à-dire former, faire, au sens de façonner ; seulement le deuxième sens veut dire *hervorbringen*, c'est-à-dire *produire*, puis cela peut aussi signifier *darstellen*, constituer ; au sens figuré, *bilden* signifie cultiver, former l'esprit, d'où la notion de *Bildung* comme formation spirituelle (intellectuelle), donc culture. Dans le dictionnaire philosophique de Lalande, nous trouvons les équivalents suivants : Culture, *Kultur*, puis aussi *Bildung*. Ce même dictionnaire cite un exemple de D. Roustan : « [...] c'est surtout à la qualité de l'esprit que l'on songe quand on prononce le mot culture, à la qualité du jugement et du sentiment ». Or, à quoi pense Hegel ? On n'a qu'à lire ce qui suit dans le chapitre sur « L'esprit devenant étranger à soi-même », et il deviendra évident que le terme de *Bildung* renferme tout ce qui concerne nos mœurs, nos lois, notre système de gouvernement, puis aussi notre religion et, pourquoi pas, l'art, c'est-à-dire l'expression artistique.

Il est donc évident que si l'on ramène la notion d'aliénation de l'Esprit au concret, elle ne signifie pas autre chose qu'extranéation, manifestation de l'Esprit. Cette extranéation de l'Esprit sera jugée au second tour seulement comme positive

ou négative, c'est-à-dire que c'est dans sa réalisation, dans le concret, que le résultat rentrera dans la catégorie des valeurs.

L'exemple de l'artiste illustrera mieux le rôle de l'aliénation ou celui de l'extranéation et leur dialectique, ou plutôt les « revers » de leur dialectique. À partir de notre exemple, la création artistique, examinons les possibilités de la « culture ». L'artiste, insatisfait de son œuvre, ne recommence-t-il pas éternellement son effort pour représenter la réalité, car, chaque fois, cette réalité ne manifeste qu'une partie d'elle-même ? Cette réalité, selon Hegel, c'est l'Esprit, la partie intelligible de notre monde. Serait-il mieux, puisque nous ne réalisons jamais totalement notre projet d'une vie meilleure, que nous abandonnions, pour cette raison, tout effort et renoncions à chercher la meilleure forme de gouvernement ou à mieux saisir le divin, si nous sommes croyants ? À ces exemples, il n'est pas difficile d'en ajouter d'autres, tout aussi convaincants, qui parlent éloquentement de la nécessité et de la possibilité de l'aliénation de l'Esprit.

Peut-on nier que nos ébauches de pensée, nos jugements, les expressions artistiques, sociales, religieuses soient autant de formes de l'extranéation de l'Esprit que nous pouvons tout aussi bien appeler, à cause de leur caractère imparfait, des aliénations de l'Esprit ?

Alors, on pourrait suggérer qu'il faudrait reconsidérer la notion d'aliénation de façon à y introduire un changement radical : ou bien il n'y a pas d'aliénation, car tout ce qui procède de l'Esprit doit être considéré comme son extranéation, *Entäußerung*, ou bien tout est aliénation, puisque la totalité de l'Esprit ne se réalise jamais, ou ne trouve son repos que dans un absolu, qui est chez Hegel le *Savoir Absolu*, ce qui reste un idéal jamais atteint. C'est pour cela que le chapitre célèbre de la *Phénoménologie* — « *Der sich entfremdete Geist* » — pourrait aussi bien s'intituler « *Der sich entäußerte Geist* ». D'ailleurs, les lecteurs de la *Phénoménologie* savent que Hegel n'est pas consistant dans l'utilisation de ces deux termes.

Ceux qui s'inscrivent en faux contre cette interprétation auront beaucoup de mal à prouver le contraire. C'est le cas du Père Gauvin. En compilant des statistiques sur l'utilisation des deux termes, le Père Gauvin en vient à la conclusion que *Entäußerung* est utilisée surtout dans le chapitre sur la Religion¹⁰. On se demande si *Entäußerung*, extranéation de l'Esprit, serait en tant que religion vraiment un progrès sur *Entfremdung* de l'Esprit comme morale — *Sittlichkeit* ? Faut-il croire que Hegel considérerait la Religion supérieure à la morale ? Mais alors, quelle serait la vraie religion puisque toute manifestation de l'Esprit est nécessairement partielle ? Nous avons l'exemple célèbre de l'utilisation de l'extranéation de l'Esprit appliquée par Feuerbach au christianisme. *L'Essence du christianisme* de Feuerbach, où le Dieu des chrétiens figure comme extranéation, n'est-il pas devenu le catéchisme de l'athéisme ? De là, il n'y a qu'un pas vers la conception de la religion comme aliénation par excellence de l'homme selon les marxistes.

10. J. GAUVIN, « Entfremdung und Entäußerung dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *Archives de Philosophie*, 35 (1972), p. 555-571.

Il y aussi le plan de la *Phénoménologie* qui va éloquentement à l'encontre de l'interprétation du Père Gauvin. Puisque l'Esprit s'extériorise ou s'aliène progressivement, le dernier chapitre de cet ouvrage « obscur » devrait s'intituler « Dieu » et non pas le « Savoir Absolu », qui est le but et l'accomplissement de l'homme par sa raison (*Vernunft*).

Il est donc permis d'affirmer que les deux termes, *Entfremdung* et *Entäußerung*, signifient alternativement le même mouvement — une manifestation quelconque de l'Esprit. Cette manifestation passe toujours par la conscience. Ainsi, les étapes du développement de la conscience correspondent aux degrés de l'extranéation, ou si l'on veut, de l'aliénation de l'Esprit. Nous croyons que cela confirme notre premier présupposé, « le mouvement se déroule dans la conscience (*im Bewußtsein*) ». Mais comment rejoindre l'Histoire qui se déroule dans le temps et dans l'espace extérieurs à la conscience ? Il y a ici un « saut » (*ein Sprung*) qui devrait combler la distance entre la conscience et la réalité extramentale. Il y a même plus qu'un « saut », car il faudrait répondre à une autre question aussi : comment ce mouvement dans une conscience individuelle deviendrait-il l'Histoire universelle ? Il nous faut donc repartir, cette fois-ci, des implications de notre premier présupposé. Peut-on devenir soi autrement qu'à l'aide d'une autre conscience de soi qui s'oppose à la première en la niant ou en l'affirmant, puisque tout mouvement nécessite son opposé ? Nous voici de retour à la dialectique, mais seulement pour quelques moments pour voir si l'on peut vérifier notre théorie. Cette vérification dépend d'un autre présupposé que nous avons déjà annoncé au début, notamment que même les grands philosophes se répètent et Hegel n'est pas une exception. Après tout, c'est grâce à cette répétition qu'il lui est possible de parler de Système.

Or, nous lisons dans le chapitre sur « L'Esprit » (*Der Geist*) :

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein, zur Wahrheit erhoben und sie sich ihrer selbst als ihrer Welt und der Welt als ihrer selbst bewußt ist (324).
La raison est esprit quand sa certitude d'être toute la 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 (II, 9).

Faut-il rappeler ce que Hegel disait de ce mouvement ? « Le mouvement se répète dans la conscience ». C'est-à-dire que, pour Hegel, comprendre, c'est se comprendre soi-même. Ainsi, tout se trouve effectivement dans la conscience. La phrase suivant immédiatement notre citation — « La raison est esprit » — se lit comme suit :

Das Werden des Geistes zeigte die unmittelbar vorhergehende Bewegung auf [...].
Le devenir de l'esprit se présentait dans le mouvement immédiatement précédent [...].

Et c'est le chapitre intitulé *Die Vernunft* — La Raison. Dans ce chapitre nous pouvons suivre l'extranéation et l'aliénation de l'Esprit à travers la Raison, sans que les termes utilisés habituellement pour signifier ce mouvement soient mentionnés. Nous y lisons l'exposé et la critique de l'idéalisme qui voudrait s'affirmer comme « Esprit ».

Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins[,] alle Realität zu sein ; so spricht der Idealismus ihren Begriff aus (179).

La raison est la certitude de la conscience d'être toute la réalité ; c'est ainsi que l'idéalisme énonce le concept de la raison (I, 196).

Cela veut dire que l'idéalisme est la manifestation partielle de la vérité de l'Esprit, mais il se donne pour toute la vérité :

Sie (die Vernunft) *versichert* so nur, alle Realität zu sein, begreift dies aber selbst nicht [...] ; denn in einer konkreten Gestalt macht er (Idealismus) sie wohl selbst, — unbegreiflich (180).

La Raison affirme être toute la vérité, mais elle ne l'est que partiellement et pour deux raisons : elle ne se saisit pas elle-même entièrement, donc elle ne peut saisir la réalité entièrement. Les deux, conscience et réalité, nous l'avons vu plus haut, vont de pair. Pourtant, l'aspiration de cette Raison est la même que celle d'une raison « véritablement aliénée », s'il est permis d'user de ce terme avec la permission présumée de Hegel. Après tout, la terminologie n'est qu'un pis-aller pour la philosophie. L'essentiel est l'idée et le sens qui transcendent le texte. On pourrait même risquer d'appeler aliénation de l'Esprit *l'impensé* de la philosophie de Hegel, car l'impensé s'y trouve sans le mot.

L'intuition initiale de l'idéalisme — *Die Vernunft ist Gewißheit, alle Realität zu sein* (181) — se vérifie dans la critique de l'idéalisme, et elle est reprise aussi en une autre acception, « améliorée » et « élargie » dans le chapitre sur l'Esprit où la Raison devient Esprit :

Die Vernunft ist Geist, indem die Gewißheit, alle Realität zu sein zur Wahrheit erhoben [...] (ist) (324).

La raison est esprit quand sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité (II, 9).

Pour y arriver, la Raison doit devenir une Raison authentique. Faut-il rappeler de nouveau la volatilité du sens des mots « authentique » et « aliéné » ? En effet, la Raison est authentique seulement quand elle est le reflet, c'est-à-dire, l'aliénation de l'Esprit. C'est ce que nous lisons plus loin :

La raison est esprit quand elle se sait consciente de soi-même comme de son monde, et du monde comme de soi-même (II, 9).

Cette conscience de soi comme conscience d'un monde a aussi ses conditions d'authenticité, car autrement n'importe quel idéalisme y arriverait : le général, l'universel que la raison découvre ne sera plus un concept ordinaire, une catégorie vide — *die gedankenlose träge Gattung* (316) — mais il se rapportera au particulier (*auf das Besondere*). Cela veut dire que le monde que l'idéalisme « vulgaire » saisit n'est pas le même que celui que comprend la Raison devenue Esprit, c'est-à-dire, la Raison *authentique*. Ce monde sera le monde concret, l'Histoire. Nous voilà retombés dans le Système, mais par l'autre bout.

Avant d'aller plus loin, concluons avec Hegel :

Der Geist ist hiermit das sich selbsttragende absolute reale Wesen. Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben (325).

L'esprit est alors l'essence absolue et réelle qui se soutient soi-même. Toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit (II, 11).

C'est clair, l'Esprit est l'être absolu en tant qu'essence réelle (*reale Wesen*), autrement dit essence réalisée dans le concret, se rapportant au particulier (*auf das Besondere*) ; jusqu'à maintenant toutes les formes de la conscience n'étaient que des *abstractions* de l'Esprit. Comment expliquer ces *abstractions* ?

Il nous faut de nouveau faire un pas en arrière. *Wesen* est essence autrement que dans la philosophie classique ; l'Esprit est essence absolue, il est le Tout comme possibilité. Toutes les formes de la conscience dérivent de là et elles ne sont que les degrés d'abstraction de cette essence absolue. Ces degrés correspondent aux étapes que la Raison doit parcourir pour arriver à la conscience de soi, qui est possession de soi et de son monde comme conscience de soi. Voici ces étapes : *Bewußtsein, Selbstbewußtsein und Vernunft* (326). On peut considérer ces trois étapes comme les degrés de l'authenticité ou de l'aliénation de l'Esprit. Faudrait-il ajouter encore que plus l'Esprit est aliéné, c'est-à-dire *entäußert* (est manifesté), plus on est en mesure de saisir sa vérité ? Et paradoxalement, plus l'Esprit est aliéné, plus nous serons authentiquement nous-mêmes. Mais on peut faire encore un pas avec Hegel :

L'Esprit est donc *conscience* en général, ce qui comprend en soi-même la certitude sensible, la perception et l'entendement (*Verstand*) [...] (II, 11).

Ce qui rend la lecture de Hegel si difficile, c'est l'interaction ou l'entrecroisement des différents niveaux de la conscience, le niveau de la conscience sensible et le niveau de l'extranéation de l'Esprit, y compris l'Histoire. L'un n'existe pas sans l'autre, l'un s'emboîte dans l'autre. Ainsi, quand l'Esprit devient à lui-même une effectivité objective, c'est-à-dire quand il se comprend lui-même dans le concret et que son objet devient son être pour-soi, c'est alors qu'il devient conscience de soi. Enfin, il devient *Verstand*, c'est-à-dire une rationalité capable d'intuition sensible et intellectuelle. C'est l'entendement.

Nous pourrions exprimer ces moments de l'Esprit autrement en utilisant une analogie : l'Esprit qui habite la conscience est d'une certaine façon *in potentia* à devenir tout ce qui est intelligible. Donc, cet Esprit *in potentia* doit devenir Esprit *en acte* pour se réaliser comme intelligibilité. Voilà l'aliénation ou l'extranéation de l'Esprit.

Cette démarche de l'extranéation ou de l'actualisation de l'Esprit est exemplifiée dans les passages suivants, tirés du chapitre intitulé « *Der Geist — l'Esprit* » :

Der Geist ist das *sittliche Leben* eines Volks, insofern er die *unmittelbare Wahrheit* ist (326).

L'Esprit est la *vie éthique* d'un *peuple* en tant qu'il est la *vérité immédiate* (II, 12).

Qu'est-ce que cette vérité immédiate ? N'appelons-nous pas la connaissance sensible *immédiate*, car elle est directement accessible et c'est elle qui nous fournit le vécu individuel ? La connaissance du général est déjà une connaissance construite, donc médiate où la moralité passe dans la généralité du droit. Dès lors,

Er (Geist) muß zum Bewußtsein über das, was er unmittelbar ist, fortgehen.

Ainsi l'Esprit doit progresser vers la conscience en passant au-dessus (*über das*) de ce qu'il est immédiatement, c'est-à-dire, les mœurs (*Sittlichkeit*), la vie éthique.

Puis l'Esprit doit supprimer (*aufheben*) cette belle vie des mœurs et arriver, en passant par une série de structures (ou figures), à la connaissance de soi-même (II, 12).

Er (Geist) [...] muß das schöne sittliche Leben aufheben und durch eine Reihe von Gestalten zum Wissen seiner selbst gelangen (326).

C'est là la clef de voûte du système hégélien où tout se passe à deux niveaux, la conscience sensible et l'extranéation de l'Esprit. L'Esprit doit dépasser l'immédiat, « la belle vie éthique », pour arriver à la connaissance de soi, c'est-à-dire à la rationalisation de son expérience.

Au début de nos réflexions nous avons insisté sur le fait que chez Hegel tout se passe dans la conscience. Mais nous nous approchons maintenant d'un point tournant de la philosophie hégélienne, le croisement des deux niveaux :

Der Geist ist in seiner einfachen Wahrheit Bewußtsein und schlägt seine Momente auseinander (327).

Dans sa vérité simple l'esprit est conscience et il pose ses moments l'un en dehors de l'autre (II, 14).

Puis suit la double extranéation (*Entäußerung*) : l'Esprit se saisit soi-même dans la conscience et il pose un acte en dehors de soi-même, ce qu'on appelle l'Esprit objectif.

Diese unterscheiden sich aber von den vorgehenden dadurch, daß sie die realen Geister sind, eigentliche Wirklichkeiten, und statt Gestalten nur des Bewußtseins, Gestalten einer Welt (326).

Finalement, l'Esprit s'extériorise véritablement, réellement, dans le monde, dans la moralité des peuples. Ce sont *die realen Geister*. Cette formule doit être expliquée. Il ne suffit pas de dire que les peuples sont « des esprits réels », car l'allemand peut faire la distinction entre « *reell* » et « *real* ». « *Real* » exprime l'incarnation des « structures » (*Gestalten*) de l'Esprit dans le concret, comme la vie éthique (*Sittlichkeit*) des peuples. Cette forme concrète de l'extériorisation de l'Esprit est « l'Esprit dans sa vérité » (*Geist in seiner Wahrheit*) ou « le monde éthique dans sa vérité » (*die lebendige sittliche Welt*).

Une question se pose alors. Est-il justifié d'appeler ce monde réel « aliéné » si l'aliénation (ou l'extranéation) de l'Esprit est une nécessité ontologique, c'est-à-dire une des étapes par où l'Esprit doit passer pour arriver à la connaissance de soi ? En effet, c'est une nécessité ontologique que l'Esprit passe de la moralité — qu'on peut appeler avec Hegel, contrairement à l'essence morte (*das tote Wesen*), l'essence effective et vivante (*wirklich und lebendig*) (325) — à la généralité formelle du droit. Puis l'Esprit passe du royaume de la culture (*das Reich der Bildung*) au monde de la croyance (*die Welt des Glaubens*). Finalement, ce royaume qui a été divisé en en deçà et en au-delà (*Diesseits und Jenseits*) retourne à la conscience de soi (*Selbstbewußtsein*), puisque la conscience ne peut saisir son soi véritable que dans ce mouvement (326-327).

C'est presque un existentialisme avec comme condition le *vécu*. Car, qu'est-ce que la *Sittlichkeit* — la moralité, sinon le directement vécu, la *réalité immédiate comme vérité de l'Esprit* ?

Ce mouvement, cet entrecroisement des niveaux où passe l'Esprit dans son aliénation comporte aussi des dangers. Pour que l'Esprit, ou la Raison qui est devenue Esprit (324), puisse arriver à la conscience morale, qui est l'Esprit certain de soi-même (*als Gewissen der seiner selbst gewisse Geist* — 327), il lui faut passer par l'ordre éthique. Il y a un danger dans ce passage, comme le dit Hegel, car cette « belle vie éthique » devient un gouffre pour l'Esprit quand, à travers ce mouvement, elle devient « conscience de soi effective » (II, 15).

On peut se demander pourquoi il faut que cette belle vie éthique devienne nécessairement un gouffre, c'est-à-dire une perte de Soi, si, à la fin de cette dialectique, elle veut être effectivement Esprit. Ne faut-il pas conclure de là que le « savoir » est le malheur de la conscience ? C'est une conclusion kierkegaardienne : l'homme ne peut pas séjourner dans la belle vie éthique, dans l'immédiat, il faut qu'il devienne Esprit, qu'il devienne rationnel, autrement dit, en termes non hégéliens, il faut qu'il soit conscient de son progrès, mais surtout qu'il n'ignore pas ses échecs.

Pour conclure notre argument, examinons encore une fois la première ligne du chapitre « *Der wahre Geist. Die Sittlichkeit* » — « L'Esprit vrai ; l'ordre éthique ». Nous y lisons :

Dans sa vérité simple, l'Esprit est conscience et il pose ses moments l'un en dehors de l'autre (II, 14).

Puis vient la conséquence de cette division intérieure :

Dans cette séparation de la conscience, la substance simple a acquis d'une part le caractère de l'opposition en face de la conscience de soi et, d'autre part, elle présente aussi en elle-même la nature de la conscience, c'est-à-dire qu'elle se divise intérieurement, se présentant comme un monde articulé en ses propres masses (II, 14).

Ce qui veut dire que l'Esprit est *vérité simple* seulement dans sa « certitude sensible » (*sinnliche Gewißheit* ; 326), dans l'immédiateté (*unmittelbare Wahrheit*). Mais aussitôt que la dialectique se met en marche et que la connaissance immédiate s'élève au niveau de la conscience de soi, le bel équilibre disparaît.

Ayant indiqué les deux niveaux, le niveau de la conscience et le niveau de l'extériorisation de l'Esprit dans la vie éthique, nous avons atteint le fondement ontologique de l'aliénation qui précède dans la *Phénoménologie* le fameux chapitre « *Der sich entfremdete Geist* », « L'Esprit devenu étranger à soi-même ». Nous pouvons également indiquer le pont qui mène vers le chapitre qui traite *ex professo* de l'aliénation de l'Esprit ; il est dans le sous-titre de la section B du chapitre précédent : « *Das menschliche und das göttliche Wissen* », « Le savoir humain et le savoir divin ».

III. LE DESTIN ET L'HISTOIRE

Le titre est bien choisi : le destin humain où — en termes hégéliens — le destin de la conscience doit se scinder dans la poursuite de sa perfection et doit se lancer sur le chemin de son « histoire ». C'est là où la conscience subit toutes les vicissi-

tudes puisque la Raison lui rappelle l'écart entre le réel et l'idéal. C'est ainsi que la conscience devient *personne* et *soi*, en construisant son monde et soi-même.

Ici une question troublante vient à l'esprit : faut-il que la culture soit la destruction de l'unité (*was in jener einig war*), la destruction de la belle vie éthique, que tout progrès entraîne le malheur de la conscience, que tout progrès révèle le dualisme insurmontable du réel et de l'idéal ?

C'est le prix que nous payons pour tout progrès : progrès individuel et progrès collectif.

Est-ce un hasard si c'est ici, dans la dernière ligne du chapitre sur l'Esprit, qu'apparaît soudain, sans avertissement, le terme de « *sich entfremden* », ouvrant le chemin à la dialectique qui se nourrit de l'Esprit et qui, dans ce processus, devient étranger à soi-même, mais toujours à travers *une conscience*. Puis cette aliénation (ou extranéation) se poursuit à deux niveaux : dans la conscience, elle construit la *substance* de notre moi (*Selbst*) qui, sans cela, n'existerait pas comme réalité effective (*vorhandene Wirklichkeit*), ni comme *Personne*, comme individu en pleine possession de soi-même, et, au niveau social, elle forme nos institutions. Alors, tout comme la dialectique est une nécessité ontologique chez Hegel, car sans elle il n'y aurait pas de devenir, *Entfremdung* et *Entäußerung* sont aussi nécessaires, car sans elles notre *destin* ne pourrait pas devenir *Histoire*.

Or notre destin est inséparable de l'Histoire ; comprendre la vie implique aussi comprendre l'Histoire. Mais si nous ne la comprenons pas ? Elle fera tout de même partie de notre destin. Dès lors, si l'Histoire fait des sauts que la raison ne peut pas suivre, ne devrait-on plus parler d'Histoire ? À prendre Hegel au sérieux, c'est bien ce qu'il faudrait faire. Dans ce cas, pour être conséquents avec nous-mêmes, nous devrions parler de la fin de l'Histoire, car dire que l'Histoire est irrationnelle, que les événements sont incompréhensibles, c'est ne rien dire de l'Histoire.

À ce point, la Raison semble nous abandonner et, pour continuer de vivre, nous sommes à la merci des événements. Nous avons perdu non seulement notre raison d'être, mais même ce qui était déjà acquis : *das schöne sittliche Leben* — la belle vie éthique. Ainsi, la Raison qui n'arrive pas à réconcilier les deux niveaux de l'aliénation, l'aliénation de l'Esprit dans l'Histoire et l'aliénation de l'Esprit à travers sa conscience, produit le déchirement, la conscience malheureuse, mais cette fois-ci, paradoxalement, elle y trouve son bonheur, car elle se rend compte que tout progrès moral ou intellectuel est le résultat d'un déchirement du réel et de l'idéal. Ainsi la puissance de la Raison se révèle plutôt comme impuissance. Mais en même temps, son impuissance deviendra, indirectement, la mesure de sa capacité de surmonter des difficultés de plus en plus grandes. Voilà notre Destin ou si l'on préfère, voilà *notre* Histoire.

Qu'est-ce que le Destin sinon une Histoire sans avenir ? Nous voici de retour dans notre seul refuge : la conscience. Est-ce exagérer de dire que c'est aussi le retour à la *Phénoménologie* où l'on peut lire *notre* Histoire, qui est un éternel recommencement, un commencement non seulement à chaque niveau de la dialectique de façon que l'étape suivante devienne *progrès* ou *recul* par rapport à ce qui

a existé auparavant, mais recommencement dans la conscience de chaque individu ? Tout recommencement n'est-il pas une nouvelle aliénation ou extranéation de l'Esprit ? En effet, d'où nous viendrait l'idée d'aborder la nouvelle situation que notre destin nous offre quotidiennement, sinon de cette source mystérieuse qu'est l'Esprit ?

L'idée une fois lancée fait son chemin : celui qui dit *destin* dit aussi *sagesse*, au sens téléologique de ce terme, car le *destin* est un concept construit. Il renferme déjà l'acceptation ou le refus de la vie humaine et aussi les conditions de l'acceptation et du refus. En effet, seul l'homme a un destin, puisque lui seul peut choisir la raison de son existence. L'humanité a fait un long chemin pour y arriver. La peur de la mort n'est pas encore *destin*. Dans son destin, l'homme répond à sa finitude et formule les conditions qui lui permettent de faire face à sa finitude.

Si les conditions de son existence lui semblent inacceptables, il a deux choix : ou bien il essaye de les changer, choix d'où résulte sa participation à la lutte politique, sociale, artistique, religieuse, lutte où l'Esprit s'extériorise. Si la lutte lui semble inutile, vaine, il se retourne vers sa conscience et l'Esprit s'extériorise dans des réponses qui restent au niveau de celle-ci, laquelle cherche une certaine compensation dans la pensée, dans une attitude « sage ». Ces réponses vont du fatalisme à la Providence, de la liberté au déterminisme en passant par les doctrines les plus variées. C'est ici que nous rencontrons les religions avec leurs dieux, les écoles philosophiques comme le stoïcisme, l'hédonisme ou les formes diverses de l'existentialisme. Dans ces doctrines, l'Histoire commence par le destin de chaque homme et se répète aux deux niveaux de la conscience comme conscience de soi (*Selbstbewußtsein*), puis comme structures réelles (*reale*), c'est-à-dire comme structures d'un monde (*Gestalten einer Welt*).

On pourrait peut-être avancer la thèse que les deux niveaux de l'Histoire — l'Histoire universelle et l'Histoire individuelle — s'entrecroisent, d'où il résulte encore un autre phénomène, cette fois-ci au niveau moral, celui de l'engagement ou de la responsabilité. L'entrecroisement de ces différents niveaux se refond dans une dialectique de l'extranéation de l'Esprit que seule une Raison devenue « sage » peut déchiffrer.

La théorie de Hegel est donc sans faille si l'Histoire est conçue comme commencement dans chaque vie d'homme, et seulement par extension dans la vie d'un peuple. La vie de l'homme, et nous pourrions y ajouter l'Histoire, est un idéal d'ordre, comme le dit très justement le Père Boey :

Celui-ci (l'ordre) ne lui est pas donné immédiatement ; il doit le réaliser. Autant dire que l'homme devient conscient qu'il doit devenir, parce qu'il n'a aucune signification de fait, il doit devenir cette signification dans un monde à construire — le monde de la culture¹¹.

L'aliénation a donc deux sens : l'*aliénation* de l'Esprit en tant qu'ouverture, possibilité et non pas limitation ou empêchement de devenir homme, et l'aliénation

11. « L'aliénation hégélienne », dans *Archives de Philosophie*, 35 (1972), p. 102.

de l'Esprit que l'homme est capable, d'une certaine façon, de récupérer pour construire le monde de la culture. (Je suis tenté de plagier Thomas d'Aquin qui, à son tour, a plagié Aristote : *anima est quoddammodo omnia.*) C'est ainsi que l'homme devient quelque chose au sens métaphysique de ce terme, c'est-à-dire qu'il devient *substance*, puis « Personne » et finalement « Soi » (*Selbst*). Devenir *substance*, *Personne* et *Soi*, n'est possible que grâce à une double extranéation :

Diese Entäußerung ist daher ebenso *Zweck* als *Dasein* desselben. Sie ist zugleich das *Mittel* oder der *Übergang* sowohl der *gedachten Substanz* in die *Wirklichkeit* als umgekehrt der *bestimmten Individualität* in die *Wesentlichkeit* (364).

Cette aliénation de son être naturel est donc aussi bien but qu'*être-là* de l'individu ; elle est en même temps le moyen ou le passage soit de la *substance pensée* dans l'*effectivité*, soit inversement de l'*individualité déterminée* dans l'*essentialité* (II, 55).

Il faut donc souligner que la culture (*Bildung*), donc l'extranéation (*Entäußerung*), est la condition *sine qua non* pour l'homme de devenir un individu en pleine possession de ses capacités.

Soviel sie (Individualität) Bildung hat, soviel Wirklichkeit und Macht (364).

Autant elle (l'individualité) a de culture, autant elle a d'effectivité et de puissance (II, 56).

Nous avons rejoint nos réflexions du début : il n'y a pas d'aliénation — au sens négatif, ou péjoratif, comme cela apparaît dans la philosophie marxiste — mais seulement extranéation. Interdire à la conscience de s'aliéner, c'est étouffer la vie même de la conscience, car — ici il faut de nouveau rappeler notre assertion, toujours d'après Hegel — tous les mouvements dialectiques se passent, initialement, au niveau de la conscience (*im Bewußtsein*). En serait-il autrement, on pourrait construire la société que l'on voudrait, on pourrait préparer le salut des hommes selon les recettes du grand Inquisiteur. C'était la grande illusion des marxistes. Bref, quelle est l'erreur de Marx et des marxistes ? Comme Georges Lukács, ils ont tourné Hegel sur la tête — *auf den Kopf* — et ils ont cru avoir obtenu le parfait matérialisme en remplaçant la causalité spirituelle par la causalité matérielle. Nous voilà dans la dialectique matérialiste, cultivant l'illusion que les lois de l'économie sont non seulement contrôlables, mais que les situations matérielles ont une influence déterminante sur la conscience des hommes.

Puis, en interdisant à la conscience de l'individu de « s'aliéner » dans des manifestations qu'ils considéraient néfastes, telles que la religion et la culture bourgeoise, les régimes marxistes ont cru pouvoir contrôler les manifestations de la conscience des hommes.

Mais en interdisant à la conscience de faire des *erreurs*, les dirigeants ont tellement frustré l'homme qu'il est devenu non-sens pour lui-même, ou, en termes hégéliens, en lui interdisant d'avoir une *culture* (*Bildung*), ils ont enlevé à l'homme sa *Wirklichkeit und Macht*, sa réalité effective et sa puissance. Finalement, même un marxiste aussi convaincu que Georges Lukács a dû admettre qu'il y a une telle réalité que l'aliénation de l'homme de lui-même, c'est-à-dire de sa vraie nature, qui lui permet, même dans les situations les plus tragiques, de surmonter ses malheurs, ses déceptions dans « sa conscience ». Cette possibilité est ouverte même aux esclaves. Autrement dit, si ce n'était cette capacité en nous, qui relève de la Raison

devenue Esprit (*Geist*), de traduire en *Savoir* ou en *Sens*, c'est-à-dire dans les formes de l'art, de la religion, ce qui nous opprime, nous serions éternellement « aliénés », c'est-à-dire malheureux, déprimés.

IV. L'ANTHROPOLOGIE COMME CONDITION *SINE QUA NON* DE TOUTE ONTOLOGIE

Comme toute métaphysique, la théorie de l'aliénation est liée aussi à une conception de l'homme comme *essence*, c'est-à-dire à une conception de l'homme qui sert de *mesure*. Il est vrai que la philosophie de Hegel est une philosophie du devenir, mais une philosophie qui, disons-le, garantit que nous pouvons retrouver cette essence invariable qui est *Raison*, *Esprit*. Et cela est possible, car l'homme, au départ, est Esprit¹².

Die Aufgabe, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen und das allgemeine Individuum, der selbstbewußte Geist, in seiner Bildung zu betrachten (31).

La tâche de conduire l'individu de son état inculte jusqu'au savoir devait être entendue dans son sens général, et consistait à considérer l'individu universel, l'esprit conscient de soi, dans son processus de culture (I, 25).

Voilà la tâche définie, la démonstration peut suivre, mais en réaffirmant le « point de départ » :

Das besondere Individuum ist der unvollständige Geist [...] (32).

L'individu particulier est l'esprit incomplet [...] (I, 26).

Pourtant, quelque « incomplet » que soit cet « individu », il est déjà « Esprit ». Dès lors, non seulement la direction du *devenir* est clairement indiquée, mais la possibilité du « progrès » est aussi assurée. Autrement dit, au départ, l'homme est un être naturel, donc aliéné de sa vraie nature qui est Esprit. Mais grâce à sa conscience, qui est essence au sens d'une potentialité, il possède le pouvoir de redevenir Esprit. Il est évident que cela prend du temps et que l'homme aura besoin d'un long apprentissage jusqu'à ce que la conscience se découvre être en son essence Esprit et cherche à le devenir effectivement. Sur ce chemin, elle rencontre des obstacles, d'où le malheur de la conscience ; puis elle cherche à être libre, d'où l'opposition du maître et l'esclave. N'est-ce pas aussi le chemin pour devenir « sage » ? C'est la raison pour laquelle nous avons lancé l'idée de la fin de l'Histoire, c'est-à-dire de la fin d'une rationalisation de l'avenir. Quand cette rationalité échoue aux écueils de l'Histoire et ne garantit plus la stabilité, donc le bonheur, de notre existence, nous allons vers le seul refuge, notre conscience, pour y trouver la solution, notre destin. Cela ne pourrait être qu'une sagesse qui nous aiderait à découvrir un sens dans l'apparent non-sens de la vie et dans les vicissitudes qu'elle nous réserve tout au long de notre existence.

12. Pour illustrer l'influence de Hegel même sur ses adversaires les plus acharnés comme Kierkegaard, nous citons la première phrase de *La maladie à la mort* : « L'homme est esprit. Mais qu'est-ce que l'esprit ? L'esprit est le Soi. Mais qu'est-ce que le Soi ? Le Soi est une relation qui a rapport à soi-même. »

*
* *

Pour terminer, j'emprunte à un autre détracteur de Hegel, à Karl Löwith, une éloquente déclaration sur la faillite de la philosophie hégélienne de l'Histoire :

Il suffit d'avoir vécu réellement un peu d'histoire universelle au lieu de ne la connaître que par ouï-dire, de par des discours, des livres, des journaux, pour conclure que la philosophie hégélienne de l'histoire est une construction artificielle pseudo-théologique et qu'elle s'inspire d'une idée qui ne correspond en rien à la réalité que nous observons : cette idée est celle d'une progression continue jusqu'à l'aboutissement eschatologique à la fin des temps. En fait le « pathétique » vrai de l'histoire universelle ne réside pas seulement dans les « grandeurs » bruyantes et imposantes qu'elle comporte, mais aussi dans les douleurs muettes qu'elle inflige aux hommes. Et si l'on doit admirer quelque chose dans cette histoire universelle, c'est la force, l'endurance, la constance avec lesquelles l'humanité se remet sans cesse de toutes ses pertes, destructions et blessures¹³.

Karl Löwith loue la priorité que Goethe accordait à la vie des hommes ordinaires sur les grands événements historiques. Il cite une phrase du poète empruntée à sa description de la bataille de Valmy :

« D'ici et aujourd'hui part une nouvelle époque de l'histoire universelle et vous pourriez dire que vous y étiez ». En ces instants où personne n'avait à manger, je me réclamai une bouchée de pain qu'on avait acquis le matin ; du vin, généreusement distribué la veille, il restait encore le contenu d'une fiole d'eau-de-vie [...] ¹⁴.

Il est bien vrai qu'il y a de tout dans l'Histoire universelle. Mais je réponds à Karl Löwith que Hegel n'était pas dupe des reculs de l'Histoire universelle. Ces reculs peuvent être interprétés comme des reculs vers la conscience. C'est pour cette raison que j'emprunte de nouveau, mais non pas hors contexte, donc dans l'esprit de ses présupposés, les paroles de Hegel, pour réaffirmer ma conviction que la fin de l'Histoire nous force à trouver des solutions à nos problèmes, non pas nécessairement au niveau social, économique, que nous ne maîtrisons plus, mais dans la sagesse, au niveau de la conscience. Ces paroles expriment une nécessité ontologique et appartiennent à la catégorie de l'être :

Dies Tun und Werden aber, wodurch die Substanz wirklich wird, ist die Entfremdung der Persönlichkeit, denn das *Unmittelbar*, d. h. *ohne Entfremdung* an und für sich geltende Selbst ist ohne Substanz und das Spiel jener tobenden Elemente : seine Substanz ist also seine Entäußerung selbst, und die Entäußerung ist die Substanz oder die sich einer Welt sich ordnenden und sich dadurch erhaltenden geistigen Mächte.

Cependant cette opération et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'extranéation même de la personnalité, car le Soi valant en soi et pour soi immédiatement, c'est-à-dire sans extranéation, est sans substance et le jouet de ces éléments tumultueux ; sa substance est donc son aliénation même, et l'aliénation est la substance, ou les puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se maintenant par là même (360 ; II, 51).

Encore « un petit mot » qui traduit admirablement ce processus, comme projet. Il vient de Hölderlin et est commenté par Heidegger :

13. *De Hegel à Nietzsche*, traduit par Rémi Latreillard, Paris, Gallimard, 1967, p. 267-268.

14. *Ibid.*, p. 269.

[...] dichterisch wohnet der Mensch auf dieser Erde [...]¹⁵.

L'homme habite « poétiquement » cette terre, c'est-à-dire l'homme habite cette terre en inventant sa vie.

Tout cela implique une conscience de soi, la conscience de son destin d'homme et la conscience que l'homme est obligé de formuler une réponse à toute situation, s'il veut rester homme, homme authentique.

C'est ainsi que se réconcilient les deux Histoires, l'Histoire universelle et notre Histoire comme Destin, dans la culture que l'individu construit à l'aide de l'extranéation de l'Esprit. Nous appellerons cette réconciliation *Sagesse*, non pas comme une connaissance suprême et infaillible, mais comme la meilleure attitude, je veux dire l'attitude la plus conforme aux exigences de l'Esprit à un moment donné de l'Histoire.

15. HEIDEGGER, *Vorträge und Aufsätze*, p. 157.