

De l'esprit de la Révolution à la révolution de l'Esprit

Jacques Aumètre

Volume 25, numéro 2-3, automne 1989

L'esprit de la Révolution

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/035794ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/035794ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Les Presses de l'Université de Montréal

ISSN

0014-2085 (imprimé)

1492-1405 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Aumètre, J. (1989). De l'esprit de la Révolution à la révolution de l'Esprit. *Études françaises*, 25(2-3), 245–270. <https://doi.org/10.7202/035794ar>

De l'esprit de la Révolution à la révolution de l'Esprit

JACQUES AUMÈTRE

La première Idée est naturellement la représentation de moi-même comme un être absolument libre. Avec l'être libre, conscient de soi, surgit en même temps tout un monde — à partir du néant — la seule véritable création à partir du néant [...] Nous devons donc dépasser l'État! — car tout État est obligé de traiter l'homme libre comme un rouage mécanique; et c'est ce qu'il ne doit pas; il faut donc qu'il disparaisse [...] Liberté absolue pour tous les esprits qui portent en eux le monde intellectuel et qui n'ont pas à chercher en dehors d'eux Dieu ou l'immortalité [...] Je suis convaincu que l'acte suprême de la raison, celui par lequel elle embrasse toutes les idées, est un acte esthétique et que vérité et bonté ne sont sœurs qu'unies dans la beauté [...] Les Idées, avant que nous les ayons rendues esthétiques, c'est-à-dire mythologiques, n'ont aucun intérêt pour le peuple; et inversement une mythologie, avant d'être rationnelle, est un objet de honte pour le philosophe. C'est ainsi que les hommes éclairés et ceux qui ne le sont pas doivent à la fin se tendre la main, la mythologie doit devenir philosophie pour rendre le peuple raisonnable et la philosophie doit devenir mythologie afin de rendre les philosophes sensibles. Alors régnera parmi nous l'unité éternelle. Jamais plus le regard méprisant, jamais plus l'aveugle tremblement du peuple devant ses sages et ses prêtres [...] Aucune force ne sera plus réprimée. Régneront alors la liberté et l'égalité universelles des esprits!

Schelling¹, «Le plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand», présenté par P. Lacoue-Labarthe et J.-L. Nancy dans *l'Absolu littéraire*

Beau programme... «Le plus ancien»? En tout cas le plus révolutionnaire de l'idéalisme allemand, encore critique et déjà romantique, donc d'un humanisme mystique très moderne, dont on ne retrouvera l'écho que beaucoup plus tard, dans les annales franco-allemandes, lorsque les jeunes disciples du vieil Hegel se révolteront contre sa résignation à «reconnaître la rose de la raison dans la croix de la souffrance présente et s'en réjouir». On pourrait même le trouver fort en avance sur la Révolution française, ce «plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand», de par son utopie annonciatrice des nombreuses révoltes libertaires ayant marqué l'histoire des XIX^e et XX^e siècles². Toutefois, malgré son extrémisme politico-religieux — son appel à la destruction de l'Église et de l'État, jugés forcément tyranniques — qui excède passablement l'horizon de la Révolution de 1789, et même de 1793, ce programme schellingien s'avère symptomatique de l'esprit de l'époque, et surtout de l'esprit révolutionnaire qui animait alors l'intelligentsia des deux côtés du Rhin. Liberté, égalité... fraternité («unité», dit Schelling, du peuple et de ses intellectuels organiques, sans crainte ni mépris) : la devise révolutionnaire républicaine y claque comme un étendard et c'est bel et bien la raison, une raison critico-romantique, c'est-à-dire esthétique³, qui s'y lance avec passion à l'assaut des autorités traditionnelles, les maîtres et les prêtres. Son espérance? Que la plume du philosophe-artiste qui devient l'ami du peuple vienne à bout de la sainte alliance du sabre et du goupillon, avec l'aide du Dieu vivant au cœur de l'humanité et inspirant sa création historique du monde. Bref, c'est un esprit de raison et de liberté qui souffle ici généreusement.

On sait que la Révolution française reçut initialement un accueil favorable chez la plupart des intellectuels allemands, et l'on en connaît la raison. Le despotisme légèrement éclairé de

1. Découvert après plus d'un siècle par Rosenzweig dans une liasse de papiers ayant appartenu à Hegel, ce texte a néanmoins été attribué à Schelling dont a on reconnu le style, et daterait de 1796, alors que Schelling fréquentait encore Hegel et Hölderlin, qu'il avait connus au séminaire du Tübingen.

2. Cf. notamment «Schelling et l'utopie métaphysique», le commentaire de M. Richir accompagnant sa retraduction des *Recherches sur la liberté humaine* de Schelling, Paris, Payot, 1977.

3. Nancy et Lacoue-Labarthe rappellent à juste titre tout ce que les avant-gardes littéraires et artistiques de notre siècle — des surréalistes aux situationnistes et autres poètes d'un refus global de la prose du monde — doivent à cette métaphysique esthétique de la subjectivité qu'élaborèrent les premiers romantiques du Cercle d'Iéna à la fin du XVIII^e siècle.

Frédéric le Grand, loué par Kant et Fichte après avoir été cautionné par Voltaire, s'était à nouveau assombri à sa mort et avait replongé dans la grande noirceur réactionnaire d'antan. Aussi les intellectuels, et surtout les jeunes intellectuels, muselés par le rétablissement de la censure, ne pouvaient-ils que se réjouir de la chute de l'Ancien Régime aux portes du Saint Empire romain germanique, auquel appartenait alors le royaume de Prusse, en escomptant à terme des conséquences propices à leur propre libération politico-religieuse. D'où leur enthousiasme spontané pour cette Révolution dont le dynamisme créateur contrastait agréablement avec la pétrification du Saint Empire. D'emblée, bien sûr, quelques voix discordantes se firent entendre dans ce concert : celles d'obscurs disciples allemands de l'Anglais Burke, idéologue en chef de la contre-révolution européenne, comme ce Rehberg arguant des faits contre le droit et la raison, qui s'attira les cinglantes répliques de Kant et de Fichte mais fut soutenu par certains penseurs irrationalistes de haut vol, comme Jacobi, qui repartit en guerre contre la raison critique fondatrice de la Révolution, au nom d'une foi sentimentale qu'il avait déjà brandie, quelques années plus tôt, lors de la mémorable «querelle du panthéisme». Mais les partisans de la Révolution furent initialement beaucoup plus nombreux, non seulement du côté de l'*Aufklärung*, mais du côté du *Sturm und Drang* préromantique, avec le ralliement de Herder et Schiller, malgré les réserves de Goethe. Kant et Fichte surtout — qui accentua la tendance rousseauiste à moraliser la politique — défendirent ardemment cette Révolution si conforme au principe de leur idéalisme critique qui consistait à mettre le réel à la raison et l'État-nation au service de la destination de l'homme : la liberté en et par la loi morale de la raison, comme autonomie de la volonté et de l'action humaines. Hölderlin, Schelling et Hegel — ainsi que Baader, qui devait avoir tant d'influence sur l'évolution ultérieure des deux derniers — saluèrent à leur tour «ce superbe lever de soleil» où l'homme s'était mis à «marcher sur la tête», c'est-à-dire à reconstruire le réel sur l'Idée philosophique, pour réintégrer Dieu au monde en sa progression historique et réconcilier avec «la belle totalité grecque» l'Infini germano-chrétien. Quant aux romantiques proprement dits, à l'imagination fertile et fiévreuse, ivres d'aventure, d'union amoureuse et d'absolue liberté, ils ne furent pas les derniers à s'exalter pour la Révolution⁴ : Tieck, Wackenroder,

4. Nous renvoyons ici à la monumentale étude en quatre volumes de R. Ayrault, *la Genèse du romantisme allemand*, Paris, Aubier-Montaigne, 1961 à 1976, qui a le mérite de rendre justice au premier romantisme en en montrant la radicalité politico-religieuse tout autant qu'artistique, comme résultat de la radicalisation que la philosophie de l'Illumination fit subir à la philosophie des

Schleiermacher et surtout, bien sûr, F. Schlegel, ce pape du romantisme allemand qui parvint même à convertir un instant à son républicanisme démocratique le seul membre du Cercle d'Iéna foncièrement royaliste, Novalis, qui, réfractaire, romantisait à plaisir théocratie et patriarcalisme de la Chrétienté médiévale dont il avait la nostalgie.

Au fil des ans, pourtant, les défections s'accumulèrent, diverses dans leurs motifs et par leurs modalités. Certains devaient maintenir leur engagement révolutionnaire pendant plus d'une décade, contre vents et marées, malgré la Terreur jacobine, la réaction thermidorienne bourgeoise et l'impérialisme napoléonien, dans l'espoir d'une résurrection de l'idéal républicain. Mais le recul, en ordre dispersé, de l'intelligentsia allemande, son repli sur un nationalisme incompatible, désormais, avec le patriotisme français comme avec tout cosmopolitisme, s'avéra irréversible. Cet antagonisme franco-allemand n'était toutefois pas seul en cause, bien qu'il fût, à l'évidence, ce qui déclencha un tel revirement; car il s'agissait, au fond, du destin qui emporte l'esprit révolutionnaire vers sa fin. L'esprit brûla ce qu'il avait adoré, souvent avec la même ferveur, car la déception fut à la mesure des illusions qu'il avait caressées, de ses rêves de bonheur, de justice et de paix, qui s'étaient dissipés en entrant dans l'histoire. Alors, quand il ne se retourna pas carrément contre elle, l'esprit se détourna de cette Révolution qui forçait les hommes à être libres à coups de baïonnette, pour fuir «le calvaire de l'Histoire» et trouver refuge dans l'art, la religion, ou la science — philosophique ou pas...

Reste que l'engagement initial des intellectuels, et surtout des philosophes, au service de la cause du peuple, n'a pas été fortuit; il témoigne du fait que l'esprit de la Révolution⁵ fut

Lumières. Il convient, en effet, à l'écart des idées reçues et assimilations abusives, de ne pas opposer trop simplement le romantisme, qui est un surrationalisme, au rationalisme critique de l'*Aufklärung*, car la complexité de leurs rapports interdit de réduire le romantisme à une réaction sentimentale conservatrice, à une restauration de la sacro-sainte tradition contre la raison, voire à une régression dogmatique et fanatique vers un obscurantisme médiéval. Et ce qui vaut pour le romantisme allemand vaut aussi, quoique différemment selon les contextes culturels nationaux, pour les autres mouvements romantiques à travers le monde.

5. Nous n'entendons pas seulement, ici, cette expression au sens strict que lui ont donné Saint-Just, Robespierre et quelques autres, mais au sens large d'esprit critique qui anima toute la philosophie des Lumières: Voltaire, Rousseau, les Encyclopédistes, etc., tout comme l'*Aufklärung* allemand que couronna le criticisme de Kant et Fichte. Pour aller à l'essentiel, disons que l'idée principale de cet «esprit de la Révolution», c'est l'idée de la raison opposée à la violence du réel, l'idée du droit opposée à la force du fait, mettant la philosophie au fondement de la politique et une philosophie humaniste, puisqu'il s'agit de la raison et du droit dits naturels de l'homme.

«C'est donc en matière de droit public que le droit trouve à s'exprimer dans

leur esprit, cet esprit critique de raison et de liberté — de liberté rationnelle et de raison libre — qui s'était développé parmi eux au «siècle de la critique», et aspirait à se répandre pour révolutionner le monde, l'histoire du monde, en s'y incarnant à tout le moins dans un État de droit, un État juste, c'est-à-dire républicain, en voie de mondialisation. Mais reste aussi que leur désertion ultérieure du camp révolutionnaire n'a pas été, elle non plus, le fruit du hasard ; elle atteste que si «ces idéaux, durant la traversée de la vie, se brisent sur l'écueil de la dure réalité», force est d'admettre que l'esprit de la Révolution ne saurait engendrer qu'une révolution de l'Esprit, dont voici la conclusion, cyniquement sage :

Lorsqu'on voit les faits particuliers, on peut se dire qu'il y a bien des choses injustes dans le monde [...] mais il ne s'agit pas ici des particularités empiriques : elles sont sujettes au hasard et ne nous concernent point [...] La critique subjective qui ne vise que le particulier et ses défauts, sans y reconnaître la Raison universelle, est chose facile [...] C'est la marque de la plus grande superficialité que de trouver en toute chose du mal et ne rien voir du bien positif qui s'y trouve. L'âge rend en général plus clément : la jeunesse est toujours mécontente : c'est qu'avec l'âge le jugement mûrit, et s'il accepte le mal, ce n'est pas par désintéressement, mais parce qu'il a été instruit par le sérieux de la vie et a appris à se diriger vers le fond substantiel et solide des choses [...] L'idée à laquelle la philosophie doit aboutir, c'est que le monde réel est tel qu'il doit être [...] Elle réconcilie, elle transfigure le réel qui paraît injuste et l'élève jusqu'au rationnel, en montrant qu'il est fondé sur l'Idée elle-même et en mesure de donner satisfaction à la raison⁶.

Résignation aux irrationalités du réel empirique et reniement de l'idéal rationnel essentiellement critique ! s'indignera «la belle âme», protestant naïvement contre cette maladie sénile du rationalisme dont la théodicée historicisante justifie l'injustice, la glorifie et la sanctifie, avec la souffrance et le malheur qu'elle entraîne pour les hommes, comme «ruse de la Raison» dialectique. On comprend cette révolte juvénile perpé-

l'évolution de l'histoire. C'est ici qu'on peut se demander comment il sera possible d'envisager, sous l'angle du droit, des relations humaines qui jusqu'ici n'avaient été réglées que par la violence [...] [Ceci] mène tout naturellement à l'idée d'un État fondé sur le droit, c'est-à-dire sur la raison. Et c'est ce qui arriva pendant la Révolution française [...] c'est ainsi que le droit naturel prit un caractère révolutionnaire. La raison [...] devint pratique et constructive». B. Groethuysen, *Philosophie de la Révolution française*, Paris, Denoël-Gonthier, 1956, p. 232, 233. Cf. aussi J. Habermas, «Droit naturel et Révolution», *Théorie et pratique*, Paris, Payot, 1975, 2 vol.

6. G. W. F. Hegel, *la Raison dans l'histoire* (trad. K. Papaioannou), Paris, UGE 10/18, 1965, p. 99, 100, 101.

tuellement renaissante depuis la clôture du Système hégélien⁷; mais cette révolte de la subjectivité finie — objection de conscience à la Substance du monde historique — est-elle suffisante pour réfuter l'hégélianisme où la Substance même devient par là Sujet, absolu? Est-il suffisant de dénoncer la pseudo-réconciliation de la Raison avec le réel, comme le pseudo-dépassement de la philosophie morale du devoir-être à travers la science philosophique de l'être, dont la tâche est de «concevoir ce qui est, car ce qui est, c'est la raison»? Est-il suffisant d'en appeler, dans le cadre même de la Raison, de sa révélation théorique à sa réalisation pratique, de son intelligence nécessaire à sa volonté libre? Est-il suffisant de prôner un retour à Rousseau, Kant, Fichte ou quelque autre encore, en tout cas à une quelconque figure de l'esprit critique proprement humain, préalable à sa «déchéance» dialectique chez Hegel, qui ne rend l'Esprit absolu qu'en le rendant acritique? Est-il suffisant de remonter ainsi avant la «chute» de la révolution dialectique de l'Esprit à l'esprit critique de la Révolution, comme si celui-ci n'entraînait pas forcément celle-là? Nous en doutons fort...

La révolution de l'Esprit dont il est ici question, si elle se termine avec Hegel, n'en commence pourtant pas moins avec Kant; c'est en effet de la même révolution philosophique qu'il s'agit, qui de critique devient dialectique, tout comme c'est bien la même révolution politique qui commence avec «1789» et se termine avec «1804», car l'Empire n'est pas une restauration de la monarchie absolue, pas plus que la *Science de la logique* n'est une régression vers la métaphysique dogmatique; ici et là, on a affaire à un achèvement qui est aussi un accomplissement, à un dépassement — la fameuse *Aufhebung* — qui est une stabilisation conservatrice du progrès révolutionnaire en et par l'ordre⁸, une fois surmontée l'épreuve anéantissante

7. Cette révolte est déjà celle des jeunes hégéliens de gauche, et donc aussi de Marx, même si Marx choisit, avec son matérialisme dialectico-historique, de dépasser à son tour l'idéalisme dialectico-historique de Hegel comme le matérialisme mécanico-physique de Feuerbach sans revenir vers Kant et Fichte. Disons brutalement, contre Althusser, que dans la mesure où Marx élabore une science matérialiste du sujet humain, une science matérialiste historique du devenir-sujet de l'humanité, de sa libération dialectico-historique comme maîtrise de l'objectivité du monde naturel et social, il recueille à sa manière l'héritage du rationalisme critique. Cette filiation, que nous ne saurions aborder ici, a été relevée notamment par Habermas dans «La Raison décidée et l'intérêt des Lumières: d'Holbach, Fichte et Marx», *Théorie et Pratique* (trad. G. Raulet), Paris, Payot, vol. II, chap. VIII, p. 90-95.

8. «Organiser la révolution par la conciliation de l'ordre et du progrès», c'est aussi ce que revendique Comte pour son «esprit positif» un peu plus tard, en 1844, c'est-à-dire entre les révolutions, en France, de 1830 et 1848, comme pour conjurer les bouleversements sociaux dévastateurs qui s'annoncent à nouveau. Le positivisme de cette philosophie «scientifique»

de la «liberté absolue». À vrai dire, le devenir historique de la révolution philosophique allemande correspond exactement à celui de la révolution politique française. Comment faut-il entendre cette «correspondance»? Y a-t-il une révolution qui fonde, conditionne, détermine ou engendre l'autre? C'est l'histoire de la poule et de l'œuf... Aucune réponse empirique ne siérait ici, et s'en tenir à l'idée d'action réciproque n'avancerait à rien, faute d'orienter le rapport d'interaction. Disons plutôt, là encore, que c'est le même esprit de la Révolution qui, de critique chez Kant et Fichte⁹, où il devance le cours du monde en y projetant plus ou moins consciemment un idéal à réaliser, devient dialectique chez Hegel, où il «arrive toujours trop tard» pour intervenir, comprenant rétrospectivement la réalisation inconsciente ou pseudo-consciente de l'Idée, de sorte que la révolution philosophique, qui précède originellement la révolution politique, lui succède aussi finalement, élevant alors la conscience (critique-réflexive) de l'entendement fini à la Science (dialectique-spéculative) de la Raison absolue¹⁰.

Retraçons très succinctement l'histoire de cette révolution de l'Esprit, qui est celle de la subjectivité, de l'humanité se défiant, s'absolutisant, caractéristique de la métaphysique moderne, pour en dégager la nervure centrale en rapport avec l'histoire du monde. Kant symbolise philosophiquement «1789», qui marque la fin de la monarchie absolue, du despotisme royal et le début de la libération du peuple, de son autogouvernement, puisque l'instauration d'une monarchie constitutionnelle bourgeoise, à l'anglaise, oblige le roi de droit divin à partager désormais le pouvoir avec un Parlement de droit humain, une Assemblée nationale composée de représentants du peuple élus au suffrage universel pour légiférer.

n'est certes qu'un pâle et plat ersatz du rationalisme absolu de la «Science» philosophique hégélienne, mais il n'est pas indifférent que le point de départ de Comte soit ainsi analogue au point d'arrivée de Hegel : la pure et simple positivité acritique de l'esprit ayant dépassé la métaphysique.

9. Il faudrait nuancer et distinguer soigneusement Fichte de Kant, comme le fait à juste titre A. Philonenko dans *Théorie et praxis dans la pensée morale et politique de Kant et Fichte en 1793*, Paris, Vrin, 1968. C'est seulement par commodité que nous ne le faisons pas ici, pour ne pas nous attarder sur l'ambivalence de la position kantienne qui, tout en préparant malgré tout la «vision morale du monde» de Fichte, préfigure plutôt la position hégélienne sous l'angle de la philosophie de l'histoire, à cause de sa théorie du «dessein de la nature», bien que cette théorie reste strictement réflexive chez Kant et non spéculative comme l'équivalente théorie de la «ruse de la raison» chez Hegel.

10. Nous employons, en règle générale, les termes «critique» et «réflexif» au sens kantien, comme les termes «dialectique» et «spéculatif» au sens hégélien. Quant aux termes «entendement», «raison», «concept», «Idée», etc., leur acception varie selon leur contexte d'utilisation, qui devrait suffire à éviter les confusions.

Parallèlement, en effet, la révolution critique-réflexive de Kant, dite «copernicienne», renverse déjà partiellement le rapport de sujétion, d'assujettissement du sujet à l'objet, en vigueur sous l'ancien régime dogmatique du rationalisme. Avec le nouveau rationalisme critique, libérateur d'une subjectivité humaine créatrice de l'objectivité, c'est désormais le sujet qui soumet l'objet à sa loi, ou en tout cas soumet, sinon la chose en soi, du moins la matière empirique de cette chose pour lui, telle qu'elle lui apparaît, à la forme transcendantale *a priori* de son esprit, mettant ainsi cognitivement l'expérience du monde sous la gouverne de sa raison qui ne trouve plus alors dans le réel empirique que l'ordre qu'elle y met.

Quant à la chose, au réel, à l'être en soi, qui ne nous apparaît pas, il est cependant pensable, sinon connaissable — l'esprit humain fini étant incapable d'intuition intellectuelle —, comme ce qui doit être pour nous, comme idéal rationnel régulateur de notre agir qui seul peut transcender, normativement, le monde phénoménal des faits ayant la nécessité pour cause, vers le monde nouménal des valeurs ayant la liberté pour fin. Autrement dit, comme la raison humaine finie ne peut s'absolutiser en dépassant l'expérience théoriquement, elle doit s'efforcer de le faire pratiquement, la morale héritée de Rousseau compensant et complétant à la fois la science héritée de Newton, grâce à une foi rationnelle, c'est-à-dire sans révélation ni démonstration, en la réalité de son idéal — la foi d'un christianisme rationalisé postulant la liberté spirituelle, l'immortalité de l'âme humaine et l'existence de Dieu. Bref, avec Kant, la révolution libératrice de l'homme est bien entamée, même si Dieu demeure en arrière, dans l'ombre, transcendant encore sa transcendantalité.

Pourtant, de même que la souveraineté du peuple, sans partage, n'est complètement conquise qu'avec la proclamation de la République, l'exécution du roi et la radicalisation jacobine de la révolution libérale bourgeoise, sous la pression des sans-culottes enrégés de la commune insurrectionnelle parisienne, l'entière souveraineté philosophique du sujet sur l'objet — de droit, sinon encore de fait, tant que le sujet fini tend à s'absolutiser sans toutefois y parvenir — n'advient qu'avec la radicalisation fichtéenne de la révolution critique kantienne, qui pousse la réflexion transcendantale de l'esprit humain sur soi jusqu'à l'abolition de toute chose en soi transcendante et rompt définitivement avec l'ancien régime dogmatique du rationalisme; de sorte que c'est Fichte qui symbolise philosophiquement «1793»¹¹.

11. C'est Fichte lui-même qui établit ce rapport dans une célèbre lettre à Baggesen d'avril 1795 où il déclare : «Mon système est le premier système de la liberté. De même que cette Nation [la France] délivra l'humanité des

Car pour Fichte, cette prétendue Chose en soi, d'une part, n'est pas vraiment en soi puisqu'elle n'est encore en soi que pour nous, pour le moi humain qui la conçoit faussement comme telle, selon une contradiction logique à résoudre comme opposition transcendante du moi qui s'oppose lui-même un non-moi immanent et non pas transcendant ; d'autre part elle n'est pas Chose, Substance ou Être, mais Esprit, Sujet ou Acte, parce qu'un Intelligible ne saurait être absolu sans s'identifier à une Intelligence qui s'intellectionne elle-même et comprend tout autre comme un autre propre à soi, réappropriable en et par soi. Ainsi la Chose en soi n'est-elle qu'un Moi en soi, et un Moi en soi pour nous, pour le moi humain fini qui doit encore réduire réflexivement ce Moi absolu à un idéal à réaliser à l'avenir, au lieu d'en établir spéculativement la réalité passée, comme si cette Idée transcendante de l'Absolu avait eu jadis une réalité, intellectuellement intuitionnable, comme s'il y avait eu un âge d'or du Moi avant la chute, avant le choc limitatif du Non-Moi. L'intuition intellectuelle, pour Fichte, ne concerne pas l'être du Moi absolu, mais seulement l'agir du moi fini pour s'absolutiser. Autrement dit, l'idéalité du Moi absolu, pour ne pas constituer une illusion cognitive, source d'une pseudo-déduction de la réalité finie, doit être convertie en idéal normatif du moi fini se confrontant à la réalité positive d'un non-moi tout aussi fini sans lequel il ne saurait se réfléchir comme possibilité et projet d'absolutisation progressive au cours de l'histoire. C'est dire que Fichte, plus kantien que Kant lui-même, va jusqu'au bout de sa «révolution copernicienne», sans néanmoins franchir les bornes de la réflexion critique transcendante, qui obligent à subordonner la révélation théorique de la raison à sa réalisation pratique. Dans ce «système de la liberté», de la liberté humaine fondatrice et créatrice d'histoire, «le moi se pose lui-même comme limité par le non-moi» du point de vue de la raison théorique, pour poser «le non-moi comme limité par le moi» du point de vue de la raison pratique. Mais limité ou limitant par rapport au non-moi, c'est toujours le moi qui pose lui-même les limites, pour être à même de les repousser à l'infini, à mesure qu'il asservit la réalité substantielle du monde à sa rationalité subjective, donc qu'il instrumentalise et utilise toute chose comme médiation de l'esprit avec soi, au service de son activité créatrice.

Reste que si Fichte ne part pas, comme on l'a longtemps cru, d'un Sujet absolu mais seulement d'un sujet fini absoluti-

chaînes matérielles, mon système la délivra du joug de la chose en soi, des influences extérieures, et ses premiers principes firent de l'homme un être autonome» (cité par Philonenko, *op. cit.*, p. 78).

sable¹², il ne parvient justement pas à l'absolutiser, c'est-à-dire à réunir les deux mondes de la liberté nouménale et de la nécessité phénoménale, à réconcilier l'idéal de la raison avec sa réalité, et donc la raison pratique de l'homme avec sa raison théorique. Or, cela a pour conséquence fâcheuse de conduire la raison humaine dans une impasse, partagée, face au réel, entre un négativisme moral et un positivisme scientifique. Dès lors, même si l'on refuse de choisir entre ces deux voies et de sacrifier un intérêt de la raison à l'autre, même si l'on cherche à les faire converger, on est tout de même contraint à une alternative. Ou bien l'on croit, avec Kant, les hommes incapables de réaliser l'idéal moral de la raison dans la réalité naturelle sociale, et l'on espère qu'un providentiel «dessein de la nature» oriente l'histoire vers la réalisation de cet idéal, comme si une force divine devait pallier la faiblesse humaine. Mais c'est rendre la raison de l'homme impuissante à changer elle-même le monde et en fuir la réalité effective dans une idéalité pure. Ou bien l'on décide, avec Fichte, que les hommes peuvent et doivent, en faisant passer la morale dans la politique, via le droit, réaliser eux-mêmes l'idéal de la raison à travers l'histoire, sans s'en remettre à quelque divine providence, car les hommes seuls font l'histoire et n'y trouveront que ce qu'ils y auront mis. Mais c'est retourner cette fois l'impuissance de la raison seulement humaine en puissance destructrice du réel, parce que contre nature, donc en mauvaise puissance de la bonne volonté choisissant le combat au lieu de la fuite, c'est-à-dire un négativisme actif plutôt que passif.

En effet, à vouloir mettre de l'ordre dans le réel historique, mais un ordre formel abstrait, transcendalement plaqué sur l'empirie — celui du droit dit naturel parce qu'éternel, opposé au droit historique dit positif¹³ —, la raison pratique, coupée de la raison théorique, met au contraire ce réel en désordre, lui impose artificiellement une liberté subjective sans nécessité substantielle qui le plonge abyssement dans une anarchie génératrice de tyrannie, sans réussir à établir de fait la

12. Nous adoptons ici la récente réinterprétation de la doctrine fichtéenne proposée par A. Philonenko dans *la Liberté humaine dans la philosophie de Fichte*, Paris, Vrin, 1966, et opposée à l'interprétation couramment admise depuis Schelling et Hegel, jusqu'à M. Gueroult dans *l'Évolution et la structure de la doctrine de la Science de Fichte*, Paris, Belles-Lettres, 1930, 2 vol. Mais si nous accordons cela aux fichtéens, c'est que cela ne change rien à la conclusion selon laquelle le système de Fichte échoue à réaliser l'idéal de la raison en abandonnant l'intelligence pour la volonté, et par conséquent à atteindre le Moi absolu à partir du moi fini, qui dès lors ne risque guère de s'initier à la vie bienheureuse...

13. Il serait préférable, pour éviter toute confusion, de préciser qu'il s'agit du droit naturel «humain» des Modernes — de ces «droits de l'homme» qui réfèrent à une nature humaine transhistorique — à distinguer résolument de ce que l'on pourrait qualifier de droit naturel «divin» des Anciens, dont se

pleine souveraineté de droit du sujet sur l'objet. Ainsi la révolution libératrice de l'homme entamée par Kant se poursuit bel et bien avec Fichte, mais elle s'exaspère et s'épuise en terreur moralisatrice que l'esprit révolutionnaire répand dans le monde naturel de l'histoire, afin de soumettre violemment le réel à l'idéal ascétique de sa raison. «L'enfer est pavé de bonnes intentions», dit l'adage, et c'est l'enfer de la Terreur qui résulte en effet des bonnes intentions justicières de l'esprit volontariste et activiste de la Révolution lorsqu'il s'avise de politiser la morale, comme de moraliser la politique, pour que le droit triomphe de la force des faits, qui avait auparavant consacré dans le monde les infortunes de la vertu et les prospérités du vice.

C'est alors qu'arrive Hegel, au beau milieu de la tourmente, pour mettre un terme au déchaînement de cette violence révolutionnaire, tout en en recueillant les fruits pour une réorganisation du monde selon l'ordre nouveau, éminemment moderne, de l'esprit étendant sur toutes choses son empire. Il s'agit de rétablir l'ordre, mais de telle manière qu'il s'agisse de l'ordre du progrès qui établit et stabilise historiquement le progrès de l'ordre. L'heure n'est pas à la restauration de l'ancien régime métaphysique de la raison, mais à l'instauration de son nouveau régime dialectique, qui conserve les avantages de la critique en en supprimant les inconvénients. Hegel récupère donc la critique kantienne-fichtéenne de la métaphysique en la rendant dialectique, en dialectisant cette négativité formelle abstraite de l'esprit critique que la conscience subjective opposait au monde objectif pour y réaliser son idéal rationnel. Ce faisant, il rend désormais constructive sa négativité destructrice, en sorte que la raison critique devenue dialectique reconnaît dans le réel sa propre œuvre, se réconcilie avec cette altérité médiatrice opposée comme avec soi-même et se réjouit de la réalité enfin effective de son idéal. Grâce à cette dialectisation de la critique, la raison (ou l'esprit) s'approprie son autre et s'absoluit, à soumettre intégralement le réel à sa législation, car elle étend alors sa juridiction théorique des phénomènes aux noumènes et sa juridiction pratique des noumènes aux phénomènes, tant et si bien que la liberté de son vouloir rejoint finalement la nécessité de son savoir.

réclament certains traditionalistes contemporains comme L. Strauss (cf. notamment *Droit naturel et histoire* (trad. M. Nathan et E. de Dampierre), Paris, Flammarion, 1986) même si ces deux sortes de droit naturel s'opposent ensemble au droit historique. Cf. L. Ferry, *Philosophie politique 1, le Droit : la nouvelle querelle des Anciens et des Modernes*, Paris, PUF, 1984. En outre, il faut comprendre que ce droit dit naturel est strictement rationnel, donc suprasensible, et c'est pourquoi l'on peut, sans incohérence, dire contre nature son application au monde empirique, car il s'agit ici de nature sensible et là de nature intelligible.

Certes, les principaux systèmes philosophiques élaborés depuis Kant ont tous entrepris de dépasser le dualisme kantien — quelque chose d'analogue s'étant d'ailleurs jadis produit dans le sillage des dualismes platonicien, augustinien et cartésien, à cause de la tendance fondamentalement unificatrice de la philosophie — mais seul le Système hégélien de l'Absolu est véritablement parvenu, sans inconséquence rédhibitoire majeure, à réunir les deux mondes, intelligible et sensible, en un seul, à faire en sorte que l'apparence phénoménale devienne l'apparence de l'essence et l'essence nouménale, l'essence de l'apparence. Seul Hegel réussit à réconcilier rigoureusement l'idéalité de droit avec la réalité de fait, la morale subjective de la liberté avec la science objective de la nécessité, la volonté pratique avec l'intelligence théorique, en dépassant toutes ces divisions, toutes ces oppositions formelles abstraites de l'entendement fini et de sa réflexion critique vers l'unité fondamentale concrète de la Raison absolue et de sa spéculation dialectique.

Si Hegel réussit là où Fichte, à la suite de Kant, avait échoué, c'est tout bonnement parce que chez lui la raison (ou l'Esprit) cesse d'être critique pour devenir dialectique et s'absolutiser ainsi, abolissant désormais tout écart, tout recul critique, spécifiquement humain, par rapport au réel. Hegel achève et accomplit ainsi la révolution subjectiviste entamée par Kant et poursuivie par Fichte, avec l'absolue soumission de l'objectivité au Sujet absolu — absolu en ce qu'il n'a absolument plus d'autre Objet que lui-même — au prix, par conséquent, d'une assomption divinisatrice du sujet humain fini qui le rend acritique en même temps qu'absolu, à l'assimiler à la substance du monde. C'est bien la même révolution et le même esprit l'animant qui, de critiques, sont devenus dialectiques pour s'absolutiser et dépasser l'opposition révolutionnaire de l'esprit à la choséité naturelle du monde subsistant jusque dans l'histoire. Ce dépassement de l'esprit critique de la Révolution, grâce à la révolution dialectique de l'Esprit, opère ce que Hegel appelle l'élévation de la philosophie à la Science philosophique, lorsque la «sophie», la sagesse spéculative de l'Esprit tant recherchée est enfin trouvée. Avec la *Phénoménologie de l'esprit*, où il se débarrasse de ses anciens alliés critiques et romantiques de jeunesse ayant favorisé son ascension, Hegel effectue un véritable coup de force — son «18 Brumaire» philosophique — qui fait accéder la conscience finie au Savoir absolu de l'Esprit et annonce l'instauration de cet Empire que constitue l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* où toutes les sciences de la nature et de l'esprit se trouvent conquises, soumises et subordonnées à la *Science de la logique*. De même que Napoléon clôt l'ère révolutionnaire, liquide les

oppositions internes et externes, renforce le pouvoir central de l'État et du chef de l'État réunissant en ses mains le législatif et l'exécutif et réorganise, sous le contrôle de son administration d'État, la société civile bourgeoise inégalitaire, avec son économie de marché concurrentielle, pour que la liberté individuelle d'entreprise et d'échange se conjugue avec la rationalité collective définie par le code civil comme le progrès économique du commerce et de l'industrie avec l'ordre politique garanti par la police et l'armée... Hegel clôt l'ère révolutionnaire, réduit toute altérité oppositionnelle, stabilise le Système théorique et pratique de l'être sous la coupe du Logos réunifiant la nature et l'esprit et réorganise l'ensemble hiérarchique de la culture pour que la liberté subjective de la conscience se conjugue avec la nécessité objective de la substance. Voilà pour quoi Hegel symbolise philosophiquement «1804»¹⁴.

La réussite hégélienne, disions-nous, est due à la dialectique réductrice d'altérité, ou plus exactement à l'absolutisation de la dialectique (donc de la raison dialectique) qui constitue aussi bien une dialectisation de l'Absolu (donc de la Raison absolue, ou de l'Idée, du Concept, etc., peu important ici ces différences d'appellation), permettant seule, par définition, de dépasser toute opposition logique, et notamment celle de l'Absolu avec le fini. Même si l'on n'adhère pas aux interprétations évidemment réductrices de Hegel à leur égard, il faut bien admettre néanmoins que Fichte n'atteint pas l'Absolu à partir du fini réfléchissant, ni Schelling le fini à partir de l'Absolu intuitionné, ou en tout cas que leur conception du passage de l'Un à l'autre et vice-versa n'atteint pas la rigueur de celle de Hegel... faute d'un «Pour Soi» absolu articulant rigoureusement l'«En Soi» absolu au «pour nous» fini.

Mais si la dialectique hégélienne permet bien de dépasser, par définition, toute opposition rationnelle de la Raison au réel, il n'est pas sûr qu'elle permette pour autant de dépasser toute opposition réelle du réel à la Raison, ce que Hegel admet d'ailleurs, mais pour écarter hautainement et dédaigneusement comme insignifiante, en disant que cela «ne nous concerne point», cette irréductible contingence de l'être qu'il croit

14. On sait que les interprètes de Hegel se sont souvent affrontés sur la question de la teneur politique de l'hégélianisme, faisant de Hegel tantôt un conservateur réactionnaire (de Haym à Popper), tantôt un progressiste libéral (de Weil à Ritter). Nous nous accorderions plutôt avec ceux qui, comme Habermas et Ferry («Hegel doit donc être à la fois pour et contre la Révolution française»), font de Hegel un progressiste-conservateur, bien que nous ne soyons pas d'accord avec eux pour y voir une «ambiguïté» ou un «paradoxe», mais une contradiction dialectique — nous allons y revenir. Cf. aussi, parmi les nombreuses interprétations marxistes, l'intéressante étude historique de H. Marcuse, *Raison et révolution, Hegel et la naissance de la théorie sociale* (trad. R. Castel et P.-H. Gonthier), Paris, Minuit, 1968.

strictement empirique. Là est bien sûr la faille de l'hégélianisme, mais pour provoquer la faillite de son rationalisme absolu, encore faut-il approfondir cette faille et rouvrir l'être sur une contingence qui ne soit plus seulement empirique, bien qu'elle manifeste ses effets dans l'empirie résistant à l'absolutisme de la Raison. Or, cela implique aussi, assurément, qu'il ne suffit pas de relativiser à nouveau le rationalisme et de retourner la réalisation de la Raison contre sa révélation pour échapper à l'encerclement dialectique hégélien et à son enlèvement spéculatif de la finitude dans l'Absolu. Car l'antagonisme décisif, dialectiquement irrecevable parce que réel sans être rationnel, ne se situe pas entre la raison pratique et la raison théorique du réel, mais entre sa raison d'être et son être sans raison. Qu'il y ait alors un échec de l'hégélianisme, quoiqu'à la mesure de la réussite justement, et qui ne l'annule point, cela est certain et nous y reviendrons pour finir, mais il convient, au préalable, d'avoir pris l'exacte mesure de cete réussite pour juger convenablement de son échec concomitant et combattre avec quelque efficace l'impérialisme de sa Raison absolue¹⁵.

C'est là, pourtant, ce que se refusent à admettre les partisans contemporains d'un retour à la «vision morale du monde», de Kant et surtout de Fichte, qui tentent de refaire une jeunesse transcendante normative au rationalisme, jugeant possible, aujourd'hui encore, de faire renaître l'esprit critique de la Révolution — celui des droits de l'homme — assassiné par Hegel au terme de la révolution dialectique de l'Esprit, sans que l'histoire, fatalement, resuive le même cours et que la raison critique s'y retrouve entraînée dans la même sinistre déchéance jusqu'à l'agonie. Une telle croyance, régulatrice d'un agir éthico-politique progressiste, voire révolutionnaire, héritier de l'action historique des Lumières, procède à notre avis d'une sous-estimation de la réussite hégélienne, comme l'attestent les critiques adressées à l'hégélianisme par Habermas et Ferry, par exemple. Voyons d'abord ce que conclut Habermas quant à la position de Hegel face à la Révolution française :

La contradiction qui affecte la constitution de l'Esprit du Monde et qui n'est nullement dialectique consiste donc en ceci que d'une part, pour garantir la réalisation des ambitions révolutionnaires dans l'Histoire, il faut substituer à cette dernière un sujet inventant sous la forme d'un universel abstrait la fin dernière de l'Histoire et réalisant ensuite ce projet ; mais que d'autre part cet universel ne doit pas avoir le caractère d'un plan préétabli par

15. C'est ce sur quoi insiste F. Châtelet dans l'introduction et la conclusion de son *Hegel*, Paris, Seuil, 1968. Cf. aussi son *Logos et Praxis*, Paris, SEDES, 1962, chap. III.

la théorie et qu'il se trouve pour cette raison ravalé au rang d'un simple en soi de nature n'accédant à soi-même qu'après s'être objectivé dans le cours de l'Histoire [...] Dans cet Esprit du Monde, révolutionnaire alors qu'il ne devrait point l'être, se trouve une fois encore résumée l'attitude ambiguë de Hegel vis-à-vis de la Révolution française: Hegel veut révolutionner la réalité en se passant des révolutionnaires [...] L'hypothèse d'un Esprit du Monde implique ce paradoxe d'un Esprit objectif qui aurait emprunté à l'Esprit absolu son savoir. Et il concentre à lui tout seul ce que Hegel refuse si catégoriquement aux politiciens comme aux philosophes: la faculté tout à la fois d'agir et de savoir¹⁶.

Cette objection, motivée par le désir de renverser la dialectique hégélienne de la théorie et de la pratique, ou plutôt de remettre à l'endroit une dialectique mise à l'envers et marchant sur la tête en ce que la pratique y est soumise à la théorie, se tient en porte-à-faux par rapport au Système hégélien. Qu'il y ait une contradiction entre l'Esprit objectif du Monde et la conscience subjective des hommes, cela ne fait pas de doute. Mais il ne fait aucun doute non plus que cette contradiction soit dialectique, c'est-à-dire dépassable au cours de l'Histoire et dépassée à la fin, en et par l'Esprit absolu. Par contre, l'Esprit objectif n'emprunte nullement à l'Esprit absolu son savoir et n'agit pas du tout en connaissance de cause au cours de l'Histoire, comme le suppose indûment Habermas — pas plus que la conscience subjective, que ce soit celle des acteurs ou des penseurs, dont l'Esprit du Monde ne saurait d'ailleurs se passer pour exister, pour agir comme pour penser et savoir. Si la conscience subjective ne correspond pas à l'Esprit objectif, ce n'est pas parce qu'elle serait fausse et lui vrai, à réunir l'intelligence et la volonté qu'elle sépare, mais parce que la vérité, ou en tout cas la Vérité absolue, n'est pas encore atteinte, pas plus objectivement que subjectivement, sans quoi l'écart entre les deux serait déjà comblé et la correspondance parfaite. S'il y avait déjà réunification de la théorie et de la pratique dans le cadre de l'Esprit objectif, quel besoin y aurait-il de s'élever encore au stade suprême de l'Esprit absolu, et Hegel lui-même, qui s'en fait le porte-parole, n'apparaîtrait-il pas superflu? Ce n'est qu'à la fin de l'Histoire que l'Esprit du Monde, s'absolutisant, devient absolument conscient de soi, lorsque la conscience (critique), alors réintégrée à la Substance du Monde, s'élève enfin à la Science (dialectique), surmontant la scission, coextensive à l'Histoire, entre la fausse conscience humaine préalable à la réalisation pratique

16. J. Habermas, «Hegel critique de la Révolution française», *Théorie et Pratique* (trad. G. Raullet), Paris, Payot, 1975, vol. I, p. 159.

de l'Idée et l'inconscience de l'Esprit mondain préalable à la révélation théorique de cette Idée.

À vrai dire, ce contre quoi s'insurge Habermas, c'est que, selon Hegel, «la philosophie arrive toujours trop tard» pour intervenir, pour inspirer la révolution, et qu'elle doit alors se borner à justifier après coup le fait accompli, de sorte que Hegel rendrait la révolution philosophique pour ne pas rendre la philosophie révolutionnaire. Certes, la ruse de sa raison dialectique est d'englober la révolution pour l'enfermer, l'inclure au lieu de l'exclure, l'intégrer à la philosophie pour qu'elle ne la désintègre pas, mais pour cette raison justement, il ne redoute pas de «chevaucher le tigre», comme disent les adeptes mystiques de la Voie de la Main gauche, il ne repousse pas la philosophie révolutionnaire mais l'assume pour la subsumer sous une révolution philosophique qui la dépasse. Car il est bien évident, malgré certaines formulations qui risquent de prêter à confusion, que toute la philosophie n'a pas consisté à connaître l'être et notamment que la philosophie morale de Kant et Fichte, toujours en avance sur le cours du monde où elle projette un idéal à réaliser, est aussi de la philosophie pour Hegel, bien qu'inférieure à sa propre Science philosophique dont l'après-coup permet de reconnaître que ce qui doit être est¹⁷.

En vérité, contrairement à ce que prétend Habermas, il y a bien une relation dialectique, chez Hegel, entre théorie et pratique, et même, en l'occurrence, entre philosophes et politiciens en lesquels s'incarne l'Esprit du Monde sans surmonter encore cette dualité — disons, pour faire vite, que Robespierre a lu Rousseau et que Hegel a vu Napoléon —, mais ce rapport est orienté par l'asservissement de la praxis au logos, de sorte que la théorie spéculative qui succède à la pratique dépasse la

17. Mais notons au passage combien il est non pertinent de dire, comme Habermas, que pour Hegel «l'Esprit du Monde [est] révolutionnaire alors qu'il ne devrait point l'être», et d'en déduire que «Hegel veut révolutionner la réalité en se passant des révolutionnaires». Hegel ne veut pas se passer des révolutionnaires, il veut les dépasser, c'est tout différent, et nullement incompatible avec la nécessité de passer par eux, bien au contraire ! Il faut bien comprendre que si Hegel «critique» la Révolution, les révolutionnaires et surtout leur conscience volontariste et activiste qui débouche sur la Terreur, cette «critique» est toujours dialectique, à comprendre spéculativement et n'a donc rien à voir avec une pieuse indignation ou une quelconque réprobation morale. Pas plus qu'il n'est, comme le brave Kant, glacé d'horreur et d'effroi par la décapitation de Louis XVI, l'imperturbable Hegel ne se laisse aller à quelque apitoiement sentimental sur les victimes de la Terreur républicaine ou royaliste, sachant très bien que le sang sèche vite en entrant dans l'Histoire, où «les blessures de l'Esprit guérissent sans laisser de cicatrices», et que c'est tout ce sang, rouge ou blanc, qui doit abreuver les sillons de l'Empire. Aussi n'a-t-il jamais de mots assez durs pour fustiger avec mépris les pleurnicheries humanitaires, les jérémiades et récriminations des «belles âmes», toute cette misérable «bouillie du cœur»...

théorie normative qui la précède. Or, Habermas entend bien sûr renverser ce rapport et mettre au contraire la théorie au service de la pratique. Mais il faut alors se demander si la théorie habermassienne d'une dialectique pragmatique, au lieu de théorétique, a plus de sens que l'idée marxienne d'une dialectique matérialiste au lieu d'idéaliste — autrement dit, s'il n'y a pas de (logique) dialectique que du logos et si le primat de la praxis n'empêche pas au contraire toute dialectisation, c'est-à-dire tout processus de dépassement totalisateur, unificateur et réconciliateur. Bref, non seulement le rapport entre théorie et pratique est bel et bien dialectique chez Hegel, mais c'est plutôt chez Habermas qu'il ne l'est pas, sauf peut-être au sens où Adorno parle d'une «dialectique négative» rouvrant à l'infini le processus de totalisation dialectique... Mais pourquoi donc revendiquer encore la dialectique en revenant ainsi vers le criticisme?

Ferry, qui considère critiquement la dialectique comme une logique de l'apparence opposée à la logique de la vérité que serait l'analytique, donc comme une illusion transcendante de la raison spéculative, nous semble à cet égard plus cohérent. Il n'en cherche pas moins, lui aussi, à montrer la difficulté et même l'impossibilité pour la dialectique spéculative hégélienne de réconcilier théorie et pratique. Hélas, c'est plutôt lui qui échoue, comme Habermas, à démontrer cet échec du point de vue de Hegel lui-même, qui est celui de l'Esprit absolu, car il ne réussit vraiment à le faire, malgré ses dénégations, que du point de vue de Kant et Fichte, celui de la conscience finie. Il repart de l'alternative initiale du réalisme dogmatique et de l'idéalisme critique, poussée à l'extrême par l'antagonisme de l'éthique substantielle de Spinoza et de la morale consciencielle de Fichte : ou bien Spinoza a raison, le sage contemplatif sait que ce qui est doit être et que ce qui doit être est, nécessairement, et alors l'action est illusoire ; ou bien c'est Fichte qui a raison, c'est l'homme d'action qui fait être ce qui doit être et qui doit être ce qui fait être, librement, et alors c'est la contemplation qui est illusoire. Cela étant, Hegel surmonte-t-il vraiment, ainsi qu'il le prétend, cette antinomie aporétique de l'entendement réflexif ? parvient-il vraiment, avec sa Raison spéculative, à une synthèse dialectique des deux thèses, théoricienne et praxicienne, donc à réconcilier l'intelligence du réel et la volonté de l'idéal ? Non, déclare Ferry, car la seule réunion des contraires qu'il opère, semble-t-il, s'effectue dans une succession temporelle et non dans une simultanéité éternelle : disons, un peu abusivement, pour raccourcir, que Napoléon réalise d'abord la Raison que Hegel révèle ensuite seulement — solution insatisfaisante, puisque même à la fin de l'Histoire où sont censés coïncider les contraires, elle n'arrive

pas à réunir en un seul homme le héros et le sage. Examinons plus précisément en quels termes Ferry formule son objection et conclut à son tour :

La réconciliation promise de la volonté et de l'intelligence n'a lieu qu'en soi et non pour nous, restant ainsi, par rapport à l'homme réel, transcendante. Le «dépassement» du point de vue fichtéen nous reconduirait donc, en réalité, en deçà du point de vue critique, à une philosophie «spinoziste» inacceptable par la pensée hégélienne elle-même, du moins si elle prétend réconcilier le particulier et l'universel en nous arrachant définitivement à la figure de la conscience malheureuse [...] Par conséquent, en termes critiques, l'on peut dire que la réconciliation de l'être et du devoir-être, qui seule aurait permis de dépasser le point de vue fichtéen, n'est paradoxalement chez Hegel lui-même que «pensée» et non «connue», que supposée à titre de condition d'intelligibilité avec laquelle il est impossible de réellement coïncider, soit, si l'on veut, comme une Idée [...] Le fichtéanisme apparaît donc comme la principale pierre d'achoppement du système hégélien ; par suite, l'idée d'un «retour à Fichte» semble prendre du sens¹⁸...

La méprise de Ferry, qui invalide toutes ses déductions subséquentes, surgit dès la première phrase de cette citation, selon laquelle la réconciliation n'aurait lieu qu'en soi et non pour nous, tout comme elle n'aurait lieu, selon Habermas, que dans l'Esprit objectif et non pour les consciences subjectives. Or, il n'en est rien. La synthèse dialectique n'a lieu ni en soi, ni pour nous ; elle a lieu et en-soi-et-pour-soi, comme synthèse absolue, et pour-soi-et-pour-nous, comme synthèse relative à cette synthèse absolue, sans laquelle l'Absolu n'existerait pas dans son autre, le fini, y devenant pour soi ce qu'il est en soi. Pour qu'il y ait union dialectique des contraires, il faut en effet qu'ils aient quelque chose de commun qui les fasse communiquer : entre l'en soi et le pour soi, c'est le «soi» (de l'Esprit absolu devenant conscient de soi comme Objet et Sujet de la Science) ; entre le pour soi et le pour nous, c'est le «pour» (le processus médiateur d'objectivation et de subjectivation dont le résultat est l'Esprit absolu devenu conscient de soi à travers les consciences finies). Mais il ne saurait y avoir de synthèse dialectique entre l'en-soi et le pour-nous — c'est-à-dire, par exemple, entre la Substance spinoziste et la conscience fichtéenne — si ce n'est par l'intermédiaire du pour-soi — l'Esprit hégélien — seul à même d'intégrer et rapporter la synthèse relative de l'Absolu avec son altérité finie, à la synthèse absolue de l'Absolu avec lui-même. Aussi ne saurait-il y avoir, a fortiori,

18. L. Ferry, *Philosophie politique 2, Le système des philosophies de l'histoire*, op. cit., p. 77, 84, 87.

de synthèse dialectique seulement en soi ou seulement pour nous. Il faut que la Substance devienne consciente, à travers notre conscience s'élevant à la Science, qu'elle est Sujet.

Or c'est justement ce pour-soi de l'Absolu, de l'Esprit absolu, que Ferry comme Habermas escamotent allègrement, creusant alors un abîme infranchissable entre l'en-soi substantiel de l'Absolu et le pour-nous conscientiel du fini, parce que leurs préjugés critiques les empêchent d'élever ce «pour» du «nous» au «Soi», c'est-à-dire d'élever la conscience réflexive de l'entendement à la Science spéculative de la Raison où concevoir — l'acte du Concept — ne consiste plus seulement à intelligibiliser idéellement, mais aussi à engendrer réellement. Aussi préjugent-ils que la dialectique spéculative hégélienne échoue à réunir les contraires, mais c'est seulement de leur propre point de vue fini à eux, non du point de vue absolu de Hegel, qu'ils ne réussissent pas vraiment à prendre en défaut, car les «ambiguïtés» ou «paradoxes» qu'ils trouvent chez Hegel ne sont que ceux qu'ils y mettent eux-mêmes, en bons critiques. Cela est d'ailleurs encore plus évident chez Ferry, qui fichtéanise carrément Hegel, prétendant que «paradoxalement» (*sic*) Hegel lui-même pense la raison comme pure et simple essence du réel et non pas comme concept, donc comme Idée sans réalité, au sens d'idéal, de principe de réflexion et condition d'intelligibilité transcendantale seulement, ce qui est un peu fort, mais nullement farfelu, étant donné l'intérêt qui le guide d'un «retour à Fichte»...

Ferry reprend en effet l'objection d'Habermas pour l'étendre de la seule philosophie de l'histoire à l'ensemble de la philosophie hégélienne. Il reconnaît d'emblée qu'il faut, pour Hegel, penser la réconciliation de la raison théorique et de la raison pratique, donc la réunion dialectique de la raison et du réel, à la fois comme processus (sinon l'on retombe sur Spinoza) et comme résultat (sinon l'on retombe sur Fichte)¹⁹. Mais il récuse à nouveau le dépassement hégélien, excipant encore de son inaccessibilité présumée pour l'être-esprit fini qu'est l'homme : «Puisque l'identité, fût-elle processuelle, n'est pas pour nous, mais uniquement en soi, de quel droit est-elle posée ?» D'où son retour à la croisée des chemins du rationalisme dogmatique et du rationalisme critique ; décidément, il faut choisir (le criticisme est très friand d'alternatives) : ou bien

19. Non seulement résultat éternel d'un processus temporel, mais résultat temporel d'un processus éternel : bien que l'*Encyclopédie* date de 1830, c'est depuis toujours et à jamais que l'Absolu devient ce qu'il est et revient de son autre à soi. On peut, certes, avec Ferry, juger cela «énigmatique», mais c'est l'énigme même de la dialectique, et il n'y a aucune raison de considérer que la synthèse hégélienne n'est pas dialectique mais seulement critique et faire de Hegel un fichtéen qui s'ignore ou s'abuse.

Hegel est spinoziste, puisqu'il ne parvient par à réintégrer dialectiquement le sujet fini dans la Substance absolue, ou bien il doit être fichtéen, renoncer à l'ambition et à la prétention totalitaires de la Raison dialectique, et réintégrer critiquement la transcendance substantielle à la transcendantalité conscientielle de l'esprit seulement humain, pour lui redonner une chance de réaliser ce qui ne lui est malheureusement pas révélé, et qui reste une pure et simple possibilité idéale, un pur et simple droit de la Raison sur le réel, dont le sens est de donner au vouloir un devoir²⁰.

Cette alternative à surmonter, il arrive que Hegel la formule de manière suggestive comme celle de celui qui voit la forêt sans les arbres et de celui qui voit les arbres sans la forêt, histoire de faire remarquer justement le caractère immanent et non pas transcendant de l'Esprit absolu qui n'existe qu'à travers les esprits finis. Ferry présuppose que d'un arbre, on ne peut voir que d'autres arbres, et jamais embrasser du regard toute la forêt. Sans doute est-ce vrai de la plupart des arbres, et Hegel lui accorderait volontiers que le commun des arbres ne saurait offrir qu'un point de vue borné, restreint à cette arborescente intersubjectivité ; mais il ajouterait qu'il est des arbres plus grands que d'autres, fournissant un point de vue plus élevé, qu'il en est même à présent dont la cime s'élève jusques aux cieux, d'où cette forêt pourtant terrestre peut être enfin dans son ensemble contemplée, tout comme la spécificité de tous ces arbres d'inégale croissance, alors perceptible au regard acéré, qui les surplombe d'autant plus qu'il est plus profondément dans le même sol enraciné. Dans la communauté humaine qui forme le « nous » du « pour-nous » opposé à l'« en-soi », tous les moi sont libres désormais, à la fin de l'Histoire, mais certains sont plus libres que d'autres, à s'élever au-dessus du commun, de sorte qu'il est effectivement des moi — il en est déjà au moins un, le mien, dirait-il de haut, avec la superbe qu'on lui connaît, capable d'accéder au « soi » du « pour soi » de l'Absolu revenant « en soi » consciemment désormais, pour être venu « en nous ». Et c'est pourquoi l'Empire napoléonien, couronnement de la Révolution libérale inégalitaire de la bourgeoisie, avec son Empereur et ses fonctionnaires, spécialistes de l'intérêt général, administrant hiérarchiquement la société

20. Il faudrait pouvoir suivre dans le détail l'argumentation très serrée de Ferry, s'appuyant sur les commentaires perplexes de T. Geraets et B. Bourgeois, pour montrer, par exemple, que malgré certaines formulations confuses, Hegel ne pense pas le concept comme essence, mais l'essence comme concept, ce qui est alors conforme au progrès dialectique de la raison s'appropriant le réel, et nullement inconséquent comme le serait en effet la démarche inverse. Mais la place nous manquant ici, disons seulement qu'il ne nous semble pas plus légitime de fichtéaniser Hegel que d'hégélianiser Fichte, pour trouver chez l'autre des incohérences que l'on y met soi-même.

civile bourgeoise en proie au conflit des intérêts particuliers, symbolise si adéquatement l'Empire encyclopédique hégélien.

Ferry se plaint amèrement de ce que la «conscience commune» reste malheureuse à la fin de l'histoire, insatisfaite, frustrée et révoltée contre le sort qui lui est réservé. Mais l'Esprit absolu n'a-t-il pas envoyé Hegel nous porter la bonne nouvelle de la réconciliation rédemptrice dans le monde post-révolutionnaire? Si les «belles âmes» mécontentes se ferment au dépassement réconciliateur avec l'Absolu et s'enferment dans leur finitude, n'est-ce pas qu'elles sont incapables d'accueillir l'inspiration du Saint-Esprit hégélien et d'apercevoir la colombe sous les traits de l'aigle impérial, soit de percevoir à jour les ruses de la Raison dialectique? Il est bien sûr que la conscience finie de l'homme restera malheureuse tant qu'elle restera finie, tant qu'elle refusera de réintégrer sa particularité à l'universalité de l'Esprit du Monde et ne s'élèvera donc pas à la Science de l'Esprit absolu, seule béatificatrice! Car il est bien certain que l'union dialectique de l'Absolu avec le fini n'est pas égalitaire mais hiérarchique, malgré l'immanentisation de la transcendance, et qu'il s'agit de subsumer le fini à l'Absolu, de le subsumer et sublimer avec le dépassement réconciliateur, de le conserver en tant que moyen dont l'Absolu est la fin mais de le supprimer pris en lui-même et pour lui-même, indépendamment de l'Absolu. Mais de quel droit inférer que toute conscience finie est incapable de s'élever à l'Esprit absolu du seul fait que la plupart en sont incapables, alors qu'aussi de fait il en est au moins une, celle de Hegel, qui l'a fait, qui a cessé d'être malheureuse et s'est réjouie de ce qu'il lui a été révélé que la Raison ne doit plus être réalisée puisqu'elle l'est déjà et qu'il suffit désormais d'en reconnaître la réalité actuelle effective? Que tout le monde ne soit pas à la hauteur du salut offert par la sagesse hégélienne²¹ ne constitue pas, répétons-le, un argument valable du point de vue hégélien auquel prétend se hisser Ferry pour mener à bien sa «critique interne de l'hégélianisme».

21. Aussi Hegel n'a-t-il pas la naïveté de croire la morale dépassée ou même dépassable en et par la Science pour tout le monde; et cela vaudrait aussi pour la religion notamment. Que le point de vue fichtéen de l'action morale — tout comme, d'ailleurs, aux antipodes, le point de vue spinoziste de la contemplation métaphysique — demeure à la fois possible, réel et nécessaire, donc vrai, rationnellement valide pour l'être-esprit fini incapable de s'absolutiser, Hegel ne le contesterait sûrement pas. Il contesterait seulement que ce soit la vérité suprême, finale-totale, la Vérité absolue qui dépasse et réconcilie les vérités relatives (comme celles de Fichte et Spinoza), c'est-à-dire les conserve en tant que relatives mais les supprime en ce qu'elles ont de non-relatif à la Vérité absolue. Par conséquent, les criticistes n'ont pas à s'inquiéter de voir leur point de vue rejeté, mais seulement de le voir relativisé, ce que Ferry, toutefois, n'admet pas.

Dira-t-on alors qu'Hegel lui-même devrait être insatisfait de n'être point aussi Napoléon, car cela prouve que même au plus haut niveau où puisse s'élever historiquement l'humanité, demeure la scission entre le héros et le sage, avec l'obligation de choisir entre l'action inintelligente et l'intellection inactive, sans même parler de la succession qui sépare ces deux opérations? À cela, il faut répondre, du point de vue hégélien : 1) que Napoléon et Hegel ne sont encore deux que dans leur empiricité, sous leur aspect phénoménologique fini, mais que sous leur aspect ontologique absolu, ils ne font plus qu'un, dans la rationalité de l'Esprit qu'ils incarnent dichotomiquement tous deux hors de soi ; 2) que cependant cette séparation du héros réalisateur et du sage révélateur extériorise une distinction interne à l'Esprit, entre l'Esprit objectif et l'Esprit absolu ; 3) que la réconciliation de la pratique réalisatrice et de la théorie révélatrice de la Raison ne peut être elle-même révélée sans être réalisée, et même qu'elle doit être réalisée d'abord pour être ensuite révélée, à cause de l'orientation théorétique de la synthèse dialectique où le postérieur est aussi, systématiquement, le supérieur ; 4) que, par conséquent, la synthèse dialectique — absolue comme relative — est différenciée et hiérarchiquement différenciée²², de sorte que la succession phénoménologique dans le processus dialectique temporel qui fait survenir Hegel après Napoléon, ne fait que manifester la succession ontologique dans le processus dialectique éternel qui soumet la praxis au Logos comme résultat de ce processus ; 5) qu'une telle successivité, sans empêcher la synthèse dialectique mais en la hiérarchisant, marque la supériorité de l'Esprit absolu du sage sur l'Esprit objectif du héros comme supériorité de la fin sur le moyen, et que si Napoléon peut être insatisfait avec sa conscience subjective inadéquate, car la révélation fait encore défaut à la réalisation, Hegel ne doit point l'être, car alors la réalisation ne fait plus défaut à la révélation, et il peut désormais comprendre que c'est le même Esprit qui a agi à travers Napoléon et l'a su à travers lui, la même Raison qui a conçu pratiquement et théoriquement le réel²³.

Outre leur aveuglement au «pour-soi» qui articule le «pour-nous» à l'«en-soi», c'est donc une mécompréhension de la dialectique, de son caractère forcément hiérarchique et

22. C'est d'ailleurs là-dessus que Hegel prétend se distinguer de Schelling et Spinoza auxquels il reproche — sans doute à tort, mais peu importe ici — une intuition indifférenciée, et donc indéterminée, de l'Absolu, où «toutes les vaches sont noires».

23. Sur le rapport du héros et du sage, notamment, cf. J. Juszezak, *Hegel et la liberté*, Paris, CDU et SEDES, 1980, qui confronte les interprétations d'A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1947, et É. Weil, *Logique de la philosophie*, Paris, Vrin, 1950.

théorétique, qui conduit Habermas et Ferry à estimer non dialectique la synthèse hégélienne, voire à envisager une réunion anarchique, ou plutôt à hiérarchie inverse, de la pratique et de la théorie (qu'on l'appelle dialectique ou pas). C'est dire que Ferry ne sous-estime pas seulement la réussite hégélienne, il sous-estime aussi l'échec fichtéen (laissons de côté Habermas, dont le cas est plus complexe, mais non moins problématique, parce qu'il tente de combiner le criticisme avec «le marxisme comme critique»). Car si la réconciliation de la réalisation et de la révélation a bel et bien lieu dialectiquement au sein de la seule révélation, c'est aussi seulement au sein de cette révélation qu'elle peut et doit avoir lieu dialectiquement, vu qu'elle seule délivre la conscience humaine, grâce à une Science divine, du «calvaire de l'Histoire» auquel la livre au contraire la réalisation, depuis toujours et à jamais incomplète, donc imparfaite, du fait de l'irréductibilité du réel à la Raison. Autrement dit, s'il est une réconciliation qui apporte la félicité, elle est dialectique spéculative ; sinon, il n'y a pas de réconciliation, et le divorce critique réflexif entre le réel et l'idéal de la Raison voue la conscience à rester malheureuse, faute de Science. Du coup, c'est plutôt le criticisme qui s'avère «ambigu» ou «paradoxal», parce qu'il persiste à viser la réconciliation, comme fin inaccessible sans s'accorder les moyens de l'atteindre. Mais la conscience humaine finie ne saurait accepter ce malheur qui réduit la volonté à l'impuissance ou à une puissance négative destructrice lorsque coupée de l'intelligence ; elle est irrésistiblement attirée par l'absolutisation acritique que lui fait miroiter la Science, et c'est pourquoi l'esprit critique de la Révolution aboutit de lui-même fatalement à la révolution dialectique de l'Esprit, pour sortir de la propre impasse moralisatrice, de sa propre incapacité à révolutionner le monde, de son propre échec, dont Ferry fait hélas bon marché quand il préconise un «retour à Fichte», comme si Kant et Fichte ne menaient pas à Hegel aussi sûrement que Mirabeau et Robespierre à Napoléon. Ce n'est pourtant rien d'autre que l'échec de la critique qui appelle historiquement sa dialectisation !

Mais Hegel réussit-il mieux que Kant et Fichte ? Oui, il réussit «mieux», même s'il ne réussit pas complètement, lui non plus, à avoir raison du réel. Il ne réussit certes pas mieux à révolutionner le réel, à réaliser pratiquement la Raison dans l'histoire, mais il réussit mieux à l'y révéler théoriquement, à compléter sa réalisation par sa révélation et à réconcilier ainsi la Raison avec le réel comme avec elle-même — alors comblée malgré ce résidu de finitude indépassable qui fait qu'elle ne conçoit, si l'on ose dire, en termes leibniziens, que le meilleur des mondes possibles, c'est-à-dire le plus rationnel possible et

non absolument rationnel. Car ce meilleur des mondes possibles, du moins la Raison le conçoit-elle théoriquement comme pratiquement. C'est pourquoi Hegel réussit «mieux» que Kant et Fichte... sur le même terrain, celui de la Raison, parce que sur ce terrain, il dispose de la meilleure arme contre le réel, pour lui faire rendre raison : la dialectique. D'où l'insuffisance, tant que l'on ne quitte pas ce terrain, de dénoncer une pseudo-réconciliation de la Raison avec le réel, comme un pseudo-dépassement de la morale en et par la Science, car le rationalisme critique ne peut pas mieux faire que le rationalisme dialectique, en retournant la liberté du vouloir contre la nécessité du savoir et la réalisation pratique contre la révélation théorique, la conscience finie ne peut pas mieux faire que l'Esprit absolu, à travers lequel la Substance devient consciente d'être Sujet. Sur le terrain de la Raison, on est d'avance piégé, récupéré dans le Système de la Science, entraîné par l'absolutisation dialectique. Le dialectique est une arme imparable sur ce terrain, pour emprisonner et asservir le réel ; c'est la ruse qui donne toute sa force à la Raison, lui permettant d'utiliser à son service et à son profit toute déraison susceptible d'avoir cette raison d'être. Seul l'être sans raison échappe à son emprise, théorique comme pratique, l'être qui n'est ni sujet ni objet, ni esprit ni nature, ni conscience ni substance, l'être qui n'est rien d'étant, en termes heideggériens. Voilà l'épreuve ultime pour la Raison qui a sur tout l'étant étendu son empire, la confrontation décisive et fatale avec le rien d'étant où se dérobe le fondement même de tout son formidable développement, l'invincible rien...

C'est là que nous abandonnons Hegel et l'hégélianisme à son sort, au bord du gouffre où la Raison absolue se précipite elle-même sur sa lancée à l'assaut de la finitude, où sa révolution dialectique, sa réalisation, sa révélation et leur réconciliation s'engloutissent. Face aux accusations de Habermas et Ferry, nous n'avons défendu Hegel que pour mieux l'attaquer, en fin de compte, que ne le font les criticistes dans le cadre du rationalisme²⁴. Car il ne sert à rien de minimiser la réussite hégélienne, de rabaisser le statut de son orgueilleuse entreprise absolutiste d'élévation de la conscience à la Science. Au contraire, la Raison retombe d'autant plus bas qu'elle s'est élevée plus haut, son absolutité se brisant sur une finitude irréconciliable et indépassable du réel, que les criticistes pressentent,

24. Pour étayer ce propos, il nous faudrait, bien sûr, reprendre, après le chapitre sur «La philosophie hégélienne de l'histoire et la négation rationaliste de l'idée de praxis», le chapitre suivant sur «La phénoménologie heideggérienne et la négation irrationaliste de l'idée de praxis», voire toute la suite de l'ouvrage où Ferry justifie son retour vers Kant et Fichte, sa «vision morale du monde» et sa «synthèse critique des philosophies de l'histoire». Mais cela déborderait largement le cadre de cet article...

mais qu'ils refusent de radicaliser «ontologiquement», dans l'espoir d'une absolutisation tendancielle de la subjectivité rationnelle libre, maintenue à l'horizon comme exigence normative de la conduite humaine.

C'est pourquoi nous soutenons pour finir, à l'encontre de Ferry²⁵, que l'hégélianisme échoue sur l'insoluble problème de la finitude radicale, tout en réussissant cependant à réconcilier dialectiquement théorie et pratique, donc à dépasser dialectiquement la morale du devoir-être en et par la Science de l'être. En termes heideggériens encore, disons que son échec «ontologique» est à la mesure de sa réussite «ontique». Mais ayant accompagné jusqu'au bout l'hégélianisme, encore faut-il justement radicaliser cette finitude qui affecte conscience et substance, moi et non-moi, idéal et réel, approfondir la faille pour que défaille le rationalisme absolu, soit remonter de la finitude dans l'étant à sa source dans l'être même qui n'est rien d'étant. Car cette finitude irréductible demeure négligeable au regard de l'Absolu tant qu'elle est cantonnée dans l'étant, dans les mille et une particularités contingentes de l'étant, même si cet étant fini reste irrelevable pour l'Étant absolu. C'est seulement lorsque l'être même de l'étant se retire, que la finitude entame la toute-puissance de la Raison absolue, l'ébranle et la fait s'effondrer dans le sans-fond de l'être sans raison où bascule tout ce qu'elle a édifié laborieusement au cours de l'histoire. Cette finitude se manifeste certes, à la surface, dans l'étant, et notamment dans l'étant humain, mais elle plonge, au plus profond, dans l'être même auquel ouvre sa mortelle existence d'être-là. «La mort, dit Hegel, si nous voulons nommer ainsi cette irréalité, est la chose la plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort est ce qui exige la plus grande force.» Hélas, la plus grande force, même aidée de la plus grande ruse dialectique de la Raison, n'est plus d'aucun secours face, non pas à «ce qui est mort», mais à «la mort», au mourir, que Hegel confond indûment. Le dépassement dialectique hégélien de la

25. «Je ne veux nullement signifier par là que le système hégélien «échoue» sur cette difficulté, puisqu'il est bien évident qu'il reconnaît l'existence d'une contingence radicale de l'étant, qui, comme telle, ne saurait jamais être pleinement réconciliée avec l'absolu. J'ai seulement voulu montrer que de ce fait : 1) le point de vue absolu que représente le troisième syllogisme ne pouvait pas être dialectiquement ou conceptuellement posé, n'étant formulé qu'en termes essentialistes et réflexifs, et que, par suite : 2) le point de vue éthique devait retrouver tous ses droits au niveau du contingent, c'est-à-dire dans la conscience commune : retrouver tous ses droits, cela signifie bien sûr qu'il ne saurait être relativisé, dénoncé comme illusoire, si ce à partir de quoi il est posé comme tel (le troisième syllogisme) n'est qu'un point de vue lui-même réflexif, et non un moment dialectiquement posé dans le système» (*op. cit.*, p. 85).

critique kantienne-fichtéenne de la métaphysique nous a du moins conduits à la suprême impasse. Si la finitude est radicale, il n'y a pas d'issue. C'est là, à la mort de l'être-là humain, que le droit à la liberté rencontre la force du destin, lorsque sonne le glas.