

Laval théologique et philosophique



Hegel : y a-t-il une violence du concept ?

Pierre-Jean Labarrière

Volume 48, numéro 2, juin 1992

La violence

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400686ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400686ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer cet article

Labarrière, P.-J. (1992). Hegel : y a-t-il une violence du concept ? *Laval théologique et philosophique*, 48(2), 159–171. <https://doi.org/10.7202/400686ar>

Hegel: y a-t-il une violence du concept?

Pierre-Jean LABARRIÈRE

RÉSUMÉ. — *Le thème de la violence, chez Hegel, met en jeu un riche ensemble sémantique: à distance du terme neutre de Kraft («force») et même de la Macht («puissance» ou «pouvoir»), dont l'exercice peut trouver place dans un procès de raison, la Gewalt («violence» proprement dite) introduit l'idée d'un agir procédant à partir d'une pure extériorité, sans prendre en compte la relation à l'autre à partir de cet autre même. Hegel eut à affronter lui-même la violence de l'histoire: une violence du premier degré, celle d'une nature non encore investie par les puissances d'esprit. Là-contre, il tient pour légitime — et nécessaire — d'engager une violence seconde — négation de la négation — qui réintroduit la raison entre contrainte et liberté. Cette «violence du concept» s'exerce entre autres dans le domaine de l'éducation et les régulations du politique.*

Dans une étude de 1928 intitulée *Hegel y America*¹, Ortega y Gasset, analysant ce qu'il tient pour l'inexistence du passé et de l'avenir aux yeux du philosophe de l'histoire, croit pouvoir dresser l'image d'un Hegel qui, *comme penseur*, serait plus proche de César, Dioclétien, Gengis-Khan et Barberousse que de Platon, Descartes, Spinoza ou Kant! «Autoritaire, imposant, dur et constructeur»². «Organisateur de grandes masses, et dur pour la chair à canon»³. Ne s'attachant au fond qu'à la vérité sous sa figure ultime, insoucieux par conséquent des vérités partielles dont les hommes sont comptables, Hegel développerait «une pensée de pharaon regardant la fourmilière de travailleurs qui s'emploient à grand peine à construire sa pyramide»⁴.

Réquisitoire radical: il met celui qui se voulut penseur de la liberté du côté de ceux qui justifèrent les pires oppressions. Certes, il ne saurait s'agir d'exempter Hegel, par principe, de toute ambiguïté, sur ce point comme sur tout autre; non plus que de

1. Ortega y GASSET, *Hegel y América*. In *Obras completas*, Tomo II, *El Espectador* (1916-1934). Madrid, 3^e édition, 1954, p. 563.

2. *Ibid.*

3. *Id.*, p. 564.

4. *Id.*, p. 566.

fermer les yeux sur ce que certains, qui firent profession de se référer à lui — dans le marxisme, dans le nazisme, et même si cela peut paraître aberrant —, affirmèrent lire chez lui en fait d'exaltation de la force et d'inattention au faible; pour autant, il n'est nulle raison d'accorder à Ortega y Gasset, procureur de ce procès apparemment sans appel, le bénéfice de l'évidence, et il s'impose de reprendre quelques pièces de ce dossier plus complexe qu'il n'y paraît. À vrai dire, cela exigerait une vaste étude: je devrai me contenter de l'esquisser ici, sous mode de suggestion plus que de véritable démonstration.

Avant tout, quelques précisions sémantiques. Le vocabulaire dont use Hegel pour balayer ce champ d'expérience est des plus précis. Trois mots sont à mettre en exergue: *Kraft*, *Macht*, *Gewalt*, avec leurs correspondants français les plus obvies: «force», «puissance» (ou «pouvoir»), «violence». Le premier de ces termes pourrait presque être mis hors-jeu par qui entend réfléchir sur le thème spécifique de la violence; pourtant, il ne me semble pas inutile de marquer sa place dans un ensemble qui cherche, entre liberté et contrainte, à dire le mode d'influence réciproque des individus ou plus largement des réalités du monde: la «force», concept tiré d'une physique des éléments envisagés comme puissances radiantes (électricité, magnétisme, radio-activité) est l'expression première, «naturelle», d'un jeu de subordination potentielle qui tend, sous certaines conditions, à devenir le parangon d'une réciprocité où l'on peut reconnaître le modèle d'une reconnaissance mutuelle des libertés. Chacun connaît à ce propos la fameuse dialectique du «jeu des forces» dans l'analyse de la troisième figure de la *Phénoménologie de l'Esprit* intitulée justement «Force et entendement».

Les deux autres termes nous amènent quant à eux au cœur de notre sujet. Avec, à nouveau, une gradation: la *Macht*, au singulier, signifie banalement la «puissance», entendue comme l'exercice — heureusement pas toujours arbitraire et injustifié — d'un «pouvoir» sans lequel il n'existerait pas de régulation des forces aveugles qui traversent les individus et les foules; quant aux *Mächte*, au pluriel, elles désignent ordinairement, de façon fort pacifique, les structures nécessaires à l'exercice normal et légitime du pouvoir — qu'il s'agisse d'organisations de type professionnel ou politique, ou encore des «masses» qui composent le corps social. Néanmoins, le terme peut être employé dans une acception qui le tire vers un exercice du pouvoir non fondé en raison, et qui relève alors davantage de la «contrainte» (*Zwang*) que de la bonne «nécessité» (*Notwendigkeit*).

À ce compte, il peut arriver que l'on glisse insensiblement jusqu'au registre de la «violence» proprement dite, de la *Gewalt*. C'est ainsi que Hegel, dans la *Science de la Logique*, peut écrire, au terme de la «Doctrine de l'Essence»: «La violence [*Gewalt*] est le phénomène de la puissance [*Macht*], ou la puissance [entendue] comme [quelque chose d']extérieur»⁵. Cette qualification d'«extériorité» est décisive. Certes, la «puissance» (*Macht*) ne saurait se passer d'une «phénoménalisation» sans laquelle elle demeurerait abstraite; mais ce passage à l'effectivité (la phrase qui vient d'être citée se trouve justement dans la troisième section de la «Doctrine de l'Essence»,

5. *Logik*, G.W.11 (*Gesammelte Werke / in Verbindung mit d. Dt. Forschungsgemeinschaft, hrsg. von d. Rhein-Westfal. Akad. d. Wiss. — Hamburg, Meiner*) 405/30 (trad. Labarrière-Jarczyk II 289/16).

consacrée à «L'Effectivité») est l'instant de tous les dangers: le pouvoir a tôt fait de se dégrader en «violence» s'il ne reprend pas la relation en cause à partir de l'intériorité de l'autre, mais fond sur lui sous mode de pure extériorité. — Pour autant, l'on ne saurait dire que la violence, en tant que telle (en tant justement qu'elle est le «phénomène de la puissance»), doive être uniformément bannie: elle garde droit de cité et efficience *de nature conceptuelle* lorsqu'il s'agit de mettre à mal une «violence» première, par exemple celle de la nature, ou, pour les individus, celle d'un tempérament tel qu'il se trouve «donné» au déchiffrement d'une liberté.

Il est intéressant, en un premier survol, de noter dans quels contextes intervient principalement ce terme. Il est présent dans l'analyse des formes que peut prendre, et jusqu'au sein de la Logique, l'affrontement aux forces qui traversent l'immédiateté, précisément, de la «nature»; ainsi, de façon significative, dans la seconde section de la «Doctrin du Concept», consacrée à l'étude de l'Objectivité: Mécanisme, Chimisme, Téléologie⁶ — à quoi l'on peut adjoindre un emploi dans le chapitre qui a trait à «La vie»: «Le sujet, lisons-nous là, dans la mesure où, dans son besoin, il se rapporte de façon déterminée à l'extérieur, et par là est lui-même [quelque chose d']extérieur ou outil, use de *violence* sur l'objet»; car le texte précise aussitôt: «L'extérieur en cela est le processus de l'objectivité en général, mécanisme et chimisme»⁷. Mais le mot intervient de façon bien plus massive dans le contexte de luttes humaines qui n'ont point encore trouvé leur équilibre de vérité; ainsi, sur les 34 emplois du terme simple que l'on peut trouver dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, 19 se trouvent dans «L'Esprit», où ils qualifient le plus souvent des comportements qui tendent à une domination de nature oppressive — et qui, comme tels, appellent une négation tout aussi directe et immédiate. Ainsi encore, dans les *Lignes-fondamentales de la Philosophie du Droit*, la violence apparaît-elle comme l'injustice que l'individu est susceptible de faire subir à un autre individu: «La première contrainte (*Zwang*), en tant que violence (*Gewalt*) exercée par l'être libre, qui porte atteinte à l'existence empirique de la liberté dans sa signification concrète et, par conséquent, au droit en tant que droit, est le crime»⁸.

I. LA VIOLENCE DE L'HISTOIRE

Avant d'entrer dans l'analyse plus précise de ces formes et des actions ou réactions qu'elles appellent, il me semble pertinent d'évoquer la place que la violence tint, pour Hegel, dans la réalité des faits qu'il eut à subir, en tant qu'individu historiquement situé. Il n'avait pas encore dix-neuf ans lorsqu'éclata la Révolution française, et une bonne part de sa vie active se déroula au milieu de bouleversements exceptionnels: écoulement d'un monde et de sa façon de penser, guerres généralisées, défaite et ravagement de son pays balayé un temps par la tornade napoléonienne, conjuration des forces réactives, montée des rationalités nouvelles et de puissances sociales que

6. Nous retrouverons ces textes plus loin, pour déchiffrer en eux certaine légitimité d'une «violence» conceptuelle.

7. *Logik*, G.W.12 188/28 (III 296/30).

8. *Ph.R.*, §95.

l'on ne savait maîtriser, omniprésence déterminante des facteurs économiques. On sait comment l'enthousiasme premier qu'il ressentit face aux proclamations de 1789 — et qu'il conserva jusqu'au terme de sa vie — souffrit de l'intolérable contraste entre l'idéal alors affirmé et la dérive dramatique qui mena, quatre années après, à l'expérience violente de la Terreur⁹.

La rupture que Hegel éprouva alors — on a noté avec justesse qu'elle entraîna chez lui une véritable crise — fut de grande importance dans la constitution de sa pensée¹⁰. En porte témoignage le développement qu'il consacre, dans sa *Phénoménologie de l'Esprit*, à l'épisode qu'il intitule précisément «La liberté absolue et la Terreur»¹¹. Il décèle la raison de ce débordement dans le peu de cas que firent les Révolutionnaires des nécessaires médiations historiques, autrement dit des structures politiques susceptibles d'assurer une heureuse régulation des mécanismes sociaux. Où nous apprenons, par antithèse, que l'essentiel lorsqu'il s'agit de venir à bout des contraintes et de faire échec à la pure violence, c'est de mettre en place un ensemble de «conditions» dont la réalité commande un exercice harmonieux et juste des relations: principe qui s'épanouira dans la *Philosophie du Droit*, lorsque la Constitution politique (*Verfassung*) s'imposera, si l'on peut dire, comme le personnage principal de cette construction: c'est en effet par elle, par la référence au droit qu'elle implique et concrétise, que l'on peut espérer faire échec aux rapports «naturels» d'injustice et/ou de domination.

Pour en revenir à la situation qu'engendra la Révolution française, le mot «Gewalt» figure bien dans le passage évoqué de la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais dans une acception faible, pour désigner les «pouvoirs» qu'une réflexion à la Montesquieu vient à distinguer au sein de l'édifice constitutionnel; voici en effet ce que nous lisons:

L'œuvre à laquelle la liberté qui se donne *conscience* pourrait s'adonner consisterait en ce que, comme substance *universelle*, elle se ferait *ob-jet* et *être qui-demeure*. Cet être-autre serait la différence en elle, en fonction de quoi elle se diviserait dans des masses spirituelles subsistantes et dans les membres des divers pouvoirs (*Gewalten*); de sorte que d'une part ces masses seraient les *êtres-de-raison* d'un pouvoir (*Gewalt*) morcelé, législatif, judiciaire et exécutif, mais d'autre part les *essences réelles* qui se dégagèrent dans le monde de la culture, et, en tant que le contenu de l'agir universel se trouverait considéré de plus près, les masses particulières de l'acte de travailler, qui par après se trouvent différenciées comme des *états* plus spéciaux.¹²

9. Cf. P.-J. LABARRIÈRE, «Hegel aujourd'hui», in Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegeliana*, PUF, 1986, pp. 11 sq.

10. Cf. LABARRIÈRE, «La liberté absolue: exigence éthique et conditions d'histoire», in *Annalen der internationalen Gesellschaft für dialektische Philosophie*, Societas Hegeliana, VII, 1990), *Die französische Revolution: Philosophie und Wissenschaften, Bd II*, Milan, Guerini e Associati, 1990, pp. 30-31.

11. *Ph.G.*, G.W.9 316 sq., en particulier 318/17 sq. (trad. Hyppolite II 133/12 sq.).

12. *Ph.G.*, G.W.9 318/32 (II 133/32).

Flottement de vocabulaire? Pour limité qu'il soit, il nous avertit de ce que la frontière entre *Mächte* et *Gewalten* est subtile, et que le second de ces termes, du point de vue d'une éthique politique, n'est pas forcément à vouer aux gémonies.

Au moment où il achevait la rédaction de ce premier ouvrage majeur, Hegel dut fuir précipitamment sa bonne ville de Iéna, devant l'approche des français et le déroulement de la bataille. Pressé d'envoyer à son éditeur les derniers feuillets de son manuscrit, il connaît l'angoisse des chemins incertains, et tremble de perdre le fruit d'un travail acharné. Sa maison est pillée, l'université ruinée, et lui-même ne pourra survivre, économiquement parlant, qu'en assumant à Bamberg un poste de rédacteur dans une gazette politique. Il n'y demeure qu'un an, mais doit attendre jusqu'en 1816, au-delà de l'épisode interminable de son rectorat au Gymnasium de Nuremberg, pour retrouver un poste de professeur en Université.

L'aventure napoléonienne vient alors de se clore, mais les conflits n'ont pas cessé pour autant, et Hegel assiste, en analyste impuissant, aux soubresauts qui agitent, dans les États de Wurtemberg et ailleurs, un corps social impuissant à restaurer ou à instaurer une véritable cohérence politique.

II. LA VIOLENCE DU CONCEPT

C'est sur le socle expérimentiel à la fois théorique et pratique que l'on peut s'appuyer pour tenter d'analyser la relation qui existe entre violence et pensée. Elle ne laisse pas que d'être complexe. Je rappellerai d'abord ce qui fut annoncé: la «violence», sous un premier mode, relève d'une donnée de fait, et ressortit à ce qu'en un autre contexte on appellerait l'«être-au-monde» de l'homme. Parce qu'il ne peut s'entendre par abstraction des choses qui l'entourent, parce que son accord avec elles ne saurait lui être promis, l'homme se trouve livré d'emblée à cette irrationalité première, dont il lui faudra se dégager:

De ce que ma volonté, dans la propriété, se place dans une *Chose extérieure*, en cela gît le fait que, dans la mesure où elle se trouve réfléchie dans elle [dans la Chose], elle se trouve saisie en elle et posée sous la nécessité. Elle peut en cela, d'une part, souffrir violence (*Gewalt*), d'autre part il se peut que, par la violence, lui soit fait *contrainte* (*Zwang*), comme condition d'une possession ou d'un être positif, d'un sacrifice ou d'une opération.¹³

Une telle contrainte — violence première — appelle l'engagement raisonné de ce que l'on pourrait appeler une contre-violence: «Le droit abstrait est *droit-de-contrainte*, parce que l'injustice en regard de ce même [droit] est une violence à l'encontre de l'être-là de ma liberté dans une *Chose extérieure*; le maintien de cet être-là contre la violence est donc elle-même comme une opération extérieure et une violence sursumant cette première [violence]»¹⁴.

13. *Ph.R.*, § 90.

14. *Ph.R.*, § 94.

Cette dimension d'extériorité est pareillement soulignée, du point de vue de la logique, lorsque, dans la Doctrine du Concept, il est question du «procès mécanique réel». Il y a «violence», en effet, lorsque le sujet qui agit et l'objet auquel il a à faire ne sont pas l'un et l'autre réfléchis dans leur propre intériorité, et ne peuvent par conséquent trouver le secret d'une authentique réflexion de soi dans l'autre:

La *violence* contre un objet n'est que [quelque chose d']étranger pour ce même [objet]. La *puissance* parvient à la *violence* par le fait qu'elle, une universalité objective, est *identique* à la *nature* de l'objet, mais [que] sa détermination ou négativité n'est pas sa propre *réflexion négative* dans soi, [réflexion négative] selon laquelle il est un singulier.¹⁵

Une telle «violence *contre* l'objet est ce qu'on nomme *destin*»¹⁶. À ce compte, la violence peut désigner aussi bien l'état «naturel» qui, *contre nature*, instaure une séparation entre des objets structurellement «en tension» («Dans la mesure où chacun est posé comme se contredisant et sursumant en lui-même, ce n'est que par *violence extérieure* qu'ils sont maintenus dans l'isolement les uns par rapport aux autres et par rapport à leur complémentarité réciproque»¹⁷) que l'absence de médiation qui marque un rapport de finalité direct manquant à prendre en compte la réflexion de l'objet en lui-même («Que la fin se rapporte immédiatement à un objet et fasse de ce même [objet] un moyen, mais aussi [le fait] que par ce [moyen] elle détermine un autre, on peut le considérer comme *violence*, dans la mesure où la fin apparaît comme de tout autre nature que l'objet, et [où] les deux objets sont pareillement des totalités autostantes l'une en regard de l'autre»¹⁸).

Hegel fait retour bien des fois sur la violence première que représente l'existence naturelle de l'homme — et sur la nécessité concomitante de déployer, le cas échéant, une violence seconde qui puisse en venir à bout et instaurer la primauté du concept. Rien de commun sur ce point entre lui et une part de la tradition rousseauiste, aucun attrait pour les romantismes avant l'heure de certaine ethnologie du siècle des Lumières.

S'imaginer, écrit-il, que l'homme vivrait libre par rapport à ses besoins dans un prétendu état de nature (...) est une idée fausse, même si l'on ne tient pas compte de l'élément libérateur que constitue le travail et dont il sera question plus loin. Le besoin naturel comme tel et sa satisfaction ne seraient en effet, dans ce cas, que la situation de la spiritualité enfouie dans la nature, donc un état sauvage et sans liberté. La liberté ne réside que dans la réflexion du spirituel sur lui-même, dans sa différenciation d'avec ce qui est naturel, et dans son action réfléchie sur cet élément naturel.¹⁹

Texte des plus intéressants: il affirme d'abord plus qu'une connivence, une réelle continuité entre nature et esprit (puisque celle-ci possède, «enfouie» en elle, une face

15. *Logik*, G.W.12 141/19 (III 229/11).

16. *Id.*, 141/27 (III 229/23).

17. *Logik*, G.W.12 149/32 (III 241/17).

18. *Logik*, G.W.12 165/34 (III 262/25).

19. *Ph.R.*, § 194, Rem.

de «spiritualité»), avant de poser le principe d'une libération nécessaire de cet élément — par une action *sur* l'élément naturel (et nous savons que toute action extérieure relève d'une économie de «violence»). Pour que surgisse la liberté, pour que le spirituel puisse se réfléchir sur lui-même, il faut que distance soit prise avec ce qui est *seulement* naturel.

Ce processus, pour Hegel, est celui de la *culture*. Après avoir redit son refus des «représentations de l'innocence de l'état de nature, de la simplicité des mœurs des peuples primitifs» aussi bien que de «l'opinion selon laquelle les besoins et leur satisfaction, les plaisirs et les agréments de la vie privée, etc., constituent des buts absolus», Hegel donne la raison, d'abord négative, de ces positions:

C'est que la culture (*Bildung*) n'est [alors] considérée que comme quelque chose d'extérieur et appartenant au stade de la corruption dans le premier cas et, dans le second cas, comme un simple moyen en vue des fins poursuivies. L'une et l'autre conceptions témoignent par là qu'elles ne connaissent pas la nature de l'esprit ni les fins de la raison.

Suit alors l'essentiel, et sous mode positif cette fois:

L'esprit ne peut, en effet, acquérir sa réalité effective sans se diviser lui-même, sans se donner dans les besoins naturels et dans la relation à cette nécessité extérieure cette limitation et cette finitude, sans qu'enfin par là-même il se forme en s'y insérant, la dépasse, et obtienne ainsi son existence empirique objective.²⁰

Le «but rationnel» dépend de ce «travail de transformation», qui est un «dur travail contre la subjectivité de la conduite, contre l'immédiateté du désir, aussi bien que contre la vanité subjective du sentiment et l'arbitraire du bon plaisir»: «C'est par ce dur travail de la culture que la volonté subjective peut acquérir l'objectivité à l'intérieur d'elle-même et qu'elle est capable et digne d'être l'effectivité de l'idée»²¹. C'est de là que tire sa légitimité l'oeuvre d'éducation — y compris avec l'aspect de contrainte qu'elle implique: «La fin des punitions n'est pas la justice comme telle, mais de nature subjective ou morale, intimidation de la liberté encore prisonnière de la nature et élévation de l'universel dans leur conscience et leur volonté»²².

«La liberté ne réside que dans la réflexion du spirituel sur lui-même, dans sa différenciation d'avec ce qui est naturel, et dans son action réfléchie sur cet élément naturel.»²³ Réflexion et différenciation, réflexion *par* différenciation: on pourrait qualifier de la sorte la violence «spéculative» que la mise en oeuvre du concept impose au matériau de la représentation. Coextensif au corpus hégélien dans son ensemble, de la *Phénoménologie de l'Esprit* à l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, un thème fondamental ne cesse de s'affirmer: l'inanité de tout ce qui ressemble à un idéalisme «subjectif» — il faudrait dire seulement subjectif — et le plaidoyer pour

20. *Ph.R.*, § 187, Rem.

21. *Ibid.*

22. *Ph.R.*, § 174.

23. Cf. ci-dessus, note 19.

l'intelligence d'une unité qui procède de la prise en compte des différences tensionnelles entre les termes qui com-posent sa richesse intérieure. C'est là

la force et le travail de l'*entendement*, la puissance (*Macht*) la plus étonnante et la plus grande, ou plutôt la [puissance] absolue. Le cercle qui repose fermé dans soi et comme substance tient ses moments est la relation immédiate et partant non étonnante. Mais que l'accidentel comme tel séparé de son contexte, ce qui est lié et n'est effectif que dans sa connexion avec [quelque chose d']autre, gagne un être-là propre et [une] liberté isolée, c'est là la puissance inouïe du négatif; c'est l'énergie du penser, du Je pur.²⁴

Ainsi donc, l'entendement exerce cette «puissance» sur le matériau du connaître: il brise le cercle des cohérences immédiates, pour produire au jour les divisions intérieures des moments qu'extrapose la réflexion. Hegel transcrit cette violence de l'entendement en termes de négation radicale: «La mort, si nous voulons nommer ainsi cette ineffectivité, est ce qu'il y a de plus redoutable, et tenir fermement ce qui est mort [est] ce qui exige la force la plus grande». Et il ajoute aussitôt, mettant au compte de l'entendement ce processus de séparation *et* de recomposition d'unité (sous la figure de la vie véritable, la vie de la raison):

La beauté dépourvue de force hait l'entendement, parce qu'il exige d'elle ce qu'elle ne peut donner. Pourtant, ce n'est pas la vie qui s'épouvante devant la mort et se garde pure de la dévastation, mais celle qui la supporte et s'obtient dans elle qui est la vie de l'esprit. Il ne gagne sa vérité qu'en tant qu'il se trouve lui-même dans le déchirement absolu. Cette puissance (*Macht*), il ne l'est pas comme le positif qui se détourne du négatif, comme lorsque nous disons de quelque chose: ceci n'est rien, ou faux, et alors, en en ayant fini, nous passons de là à quoi que ce soit d'autre; mais il n'est cette puissance qu'en tant qu'il regarde ce négatif en face, [et] séjourne près de lui. Ce séjourner est la force magique qui le convertit dans l'être.

Dans le schématisme de la réflexion qu'expose la première section de la Doctrine de l'Essence, cette instance est celle de la «réflexion extérieure», — seconde qualification du procès total, après la «réflexion posante» et avant la «réflexion déterminante». Qualification qu'il faut entendre comme un «moment», au sens technique de ce terme: non comme une étape définie qui inter-viendrait entre deux termes eux-mêmes distincts, l'un antérieur et l'autre postérieur, mais comme une dimension du tout, un niveau de lecture qui n'a sens que replacé dans la visée de ce tout, au titre de sa coextensivité spéculative avec les deux autres moments. Reste qu'au sein de cette unité le soulignement de l'«extériorité» qui marque le procès total de la position et de la détermination représente, dans sa fixité paradoxale, l'instance médiatisante par quoi se trouve identifié ce que disjoignait encore le kantisme, à savoir le vecteur de la *détermination* objectivante et celui de la *réflexion* qui réinscrit le donné immédiat dans l'intériorité du sujet. À ce compte, la réflexion *extérieure* est à comprendre

24. *Ph.G.*, G.W.9 27/18 (I 29/6).

comme l'indice de ce que l'on peut appeler le statut logique de l'altérité²⁵ — le témoin et le garant de cette *violence conceptuelle* qui définit la tâche spécifique de l'entendement au sein de l'œuvre de raison: «La réflexion, dans son poser, sursume immédiatement son poser, ainsi a-t-elle une *présupposition immédiate*. Elle trouve donc déjà-là cela même comme un terme tel que de lui elle commence et qu'à partir de lui seulement elle est le revenir dans soi, le nier de ce négatif sien»²⁶.

Au terme du Concept-préliminaire de l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*, dans les éditions de 1827 et de 1830²⁷, Hegel énonce à nouveau cette même problématique, en inscrivant sous le terme de «dialectique» ce passage nécessaire par les «déterminations finies», expressions de la violence spéculative sans laquelle le «positivement-rationnel» n'aurait nul contenu, nulle teneur véritable. Les trois moments de ce procès sont «le penser en tant qu'entendement»²⁸, le «moment *dialectique* ou *négativement-rationnel*»²⁹, enfin «le *spéculatif* ou *positivement-rationnel*»³⁰. Une nouvelle fois se trouve souligné que «ces trois côtés ne constituent pas trois parties de la Logique, mais sont des *moments de tout logiquement-réel*, c'est-à-dire de tout concept, ou de tout vrai en général»³¹. Leur séparation, qui ne les atteint point dans leur vérité, serait l'œuvre d'un entendement qu'on limiterait à lui-même, en le privant de sa signification «rationnelle»; elle n'aurait donc de valeur qu'«historique»³².

Cela rappelé, il est proprement *essentiel* que l'on prenne en charge, jusque dans leur «fixité», les déterminités que pose l'entendement: «Un tel abstrait borné vaut pour lui [= pour le penser en tant qu'*entendement*] comme subsistant et étant pour lui-même»³³. Un «pour lui-même» dont la figure paradoxale est celle d'une «auto-sursomption» qui se traduit par un «passage des déterminations finies dans leurs opposées»³⁴. Le moment dialectique, violence seconde faite à la violence première qu'assume en l'occurrence l'entendement diviseur, s'exprime donc par «ce surpasser *immanent* dans lequel l'unilatéralité et le caractère-borné des déterminations-d'entendement se présentent pour ce qu'elles sont, à savoir comme leur négation»³⁵. «Âme motrice du progresser scientifique», le dialectique doit donc être distingué des formes dévaluées que sont le scepticisme commun, ou encore ce que l'on entend trop souvent sous le terme de dialectique — un «art extérieur» ou une subtilité formelle. «En sa

25. Cf. Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE, *Le statut logique de l'altérité chez Hegel*. «Philosophie» n° 13 (hiver 1986), pp. 68-81.

26. *Logik*. G.W.II 253/8 (II 24/19).

27. *Enz.*, § 79 sq. — Ed. fcse. de Bernard Bourgeois, *Encyclopédie des Sciences philosophiques*, I — *La Science de la Logique*, Vrin, 1970, pp. 342 sq. — Les citations à venir sont tirées de ces paragraphes (traduction éventuellement modifiée).

28. § 80.

29. § 81.

30. § 82.

31. § 79, Rem.

32. Au sens où *historisch* (par distinction d'avec *geschichtlich*) désigne un traitement de la réalité qui ressortit à une économie (seulement) extérieure, fruit d'une représentation qui se clôt sur elle-même.

33. § 80.

34. § 81.

35. *Id.*, Rem.

déterminité propre, le dialectique est bien plutôt la nature propre, véritable, des déterminations-d'entendement, des choses et du fini en général»³⁶. La «réflexion» est la figure de ce rapport qui articule les unes aux autres les déterminations isolées, par ailleurs maintenues dans cette «valeur isolée». L'infini de la raison se pose ainsi, sous le mode le plus concret qui soit, comme «unité de déterminations différentes»³⁷.

III. LES RÉGULATIONS POLITIQUES

Quittant maintenant la logique, telle qu'on peut la considérer en elle-même dans son abstraction, nous pouvons aborder la façon dont, sur le terrain politique, se trouvent régulées de façon *rationnelle* — sous la forme de violences secondes opposées à la violence première des rapports «naturels» — les divisions qui, pour le corps social, sont à la fois source de richesse et danger de dispersion ou d'éclatement. Je m'arrêterai à trois de ces violences anti-violence.

1. L'éthicité du politique, tel qu'il se donne à connaître sous la figure de l'État, dépend de cette réalité normative vivante qu'est la «Constitution» (*Verfassung*). C'est par elle que «l'État *différencie* et détermine dans soi son efficience *selon la nature du concept*, et de telle façon que *chacun* de ces *pouvoirs* (*Gewalten*) est lui-même dans soi la totalité du fait qu'il a et contient dans soi, sous mode efficient, les autres moments, et que, du fait qu'ils expriment la différence du concept, ils demeurent purement et simplement dans son idéalité et ne constituent qu'un tout *individuel*»³⁸.

À partir de cette affirmation fondamentale, Hegel peut engager l'étude concrète de chacun de ces moments, honoré à la fois dans son autostance originale et dans son identité *essentielle* avec les autres moments. Ce par quoi se trouvent respectées à la fois la puissance différenciante de l'entendement (violence faite à l'abstraction d'une raison seulement formelle) et la cohérence spéculative de ces éléments dans l'unité processuelle d'une réflexion de type dialectique. Expression de ce que l'on pourrait appeler l'étiage éthique d'une communauté donnée — «chaque peuple a la Constitution qui lui est conforme et qui lui convient»³⁹ — la Constitution est l'émanation de la «manière d'être» et de la «culture» d'un peuple dans son «autoconscience»: «C'est dans cette [autoconscience] que réside sa liberté subjective, et du coup l'effectivité de la Constitution»⁴⁰.

2. Cette régulation idéale ne saurait pourtant être assurée d'une efficacité constante; et cela pour une double raison, qui tient à certaine immaturité toujours possible ou du corps social lui-même ou de la codification juridique qu'il s'est donnée dans telle Constitution. Ce second aspect des choses appelle sa correction immanente, dans la mesure où une Constitution n'est jamais qu'un texte provisoire, qui exige une perpétuelle remise sur le métier en fonction des circonstances extérieures — conditions

36. *Ibid.*

37. § 82, Rem.

38. § 272.

39. § 274, Rem.

40. § 274.

objectives ou dysfonctionnements structurels. À la question *Qui doit faire la Constitution*, Hegel répond: cette question vient toujours trop tard, car l'on ne connaît pas de peuple constitué qui soit absolument sans système de régulation des rapports sociaux; il suit de là que «le *faire* signifie seulement une modification», et que «la présupposition d'une Constitution implique immédiatement que la modification ne puisse advenir que par des voies conformes à la Constitution»⁴¹.

Reste le premier cas, celui dans lequel, à l'origine d'un peuple, il y aurait une quasi-absence de toute loi organique, celle encore où cette loi serait si embryonnaire ou si évidemment en discordance avec ce qu'exige le contexte socioculturel qu'une instauration autoritaire nouvelle se trouverait pratiquement requise. On sait l'expédient qu'admet alors Hegel — expédient au regard de la raison, servie ici par ce qui n'est pas immédiatement rationnel: appel peut-être fait à une régulation d'exception qui tient dans ce que l'on appelle «le droit des héros» (*das Heroenrecht*). Ce «droit» porte sur le fait d'imposer par la force une législation qui, même si elle apparaît dans un premier temps comme «une violence (*Gewalt*) et une injustice»⁴², est cependant rationnelle en ce qu'elle met fin à la violence première que l'on éprouve dans l'état de nature⁴³: «Ce droit est le *droit des héros* à la fondation d'États»⁴⁴. Ce que développe une Addition de Gans accolée de façon symptomatique à un développement ressortissant au Droit naturel: «Du fait même que cette contrainte (*Zwang*) exercée par les héros est le droit supérieur de l'Idée qui s'affirme contre l'état naturel de l'homme, elle est conforme au droit. Car seule la bonté est impuissante contre la violence (*Gewalt*) de la nature»⁴⁵. En somme, il est rationnel de faire violence à la contrainte, car «la contrainte, *du fait* qu'elle se détruit dans son concept, a sa présentation réelle en ce que *[la] contrainte se trouve sursumée par [la] contrainte*; elle n'est par conséquent pas déterminée de façon seulement juridique, mais de façon nécessaire — à savoir comme contrainte *seconde*, qui est un sursumer d'une contrainte première»⁴⁶.

3. La troisième sorte de régulation, la plus immédiatement violente, est constituée par la guerre. Hegel ne rejoint pas Kant dans sa tentative pour définir les conditions d'une «paix perpétuelle»; il pense que la guerre, non seulement est un mal inévitable qu'il faudrait imputer à l'irrationalité des hommes — à leurs insuffisances subjectives — mais qu'elle procède *nécessairement* du rapport que chaque peuple est fondé à entretenir avec le droit. Car chaque groupe social, même constitué en «État», et même ayant, à ce titre et dans ce cadre institutionnel, passé des accords avec d'autres États, ne le fait que comme entité particulière, au mieux en voie d'universalisation: «Comme le rapport des États entre eux a pour principe leur souveraineté, ils sont dans cette mesure dans l'état de la nature les uns en regard des autres, et leurs droits n'ont pas leur *effectivité* dans une [volonté] universelle constituée au-dessus d'eux en vue du

41. § 273, Rem.

42. § 350.

43. L'«état de nature» est «état de la violence». La raison exige que l'on oppose une «activité violente» (*Gewalttätigkeit*) à pareille «naturalité» (§ 94, Rem.).

44. § 350.

45. § 93, Add.

46. § 93.

pouvoir (*Macht*), mais dans leur volonté particulière»⁴⁷. La diversité des interprétations rend alors les conflits inévitables, et comme il n'existe aucune instance régulatrice pour dire le droit et mener à solution le conflit des intérêts, chacun ne peut tendre à une certaine universalité qu'en engageant un combat pour *son* droit, dans la croyance ou dans l'espoir qu'il soit *le* droit. Ce qui remettrait pareille «solution» à la fortune incertaine des armes et au seul «droit du plus fort» si l'on ne pensait — et Hegel le pensait — que le peuple pour lors porteur des plus fortes valeurs d'esprit est aussi celui qui sera le plus capable de l'emporter, dans la mesure où il bénéficie de ce que l'on pourrait appeler la plus forte «mobilisation éthique» de ses membres.

À quoi l'on peut ajouter que ce «moment éthique de la guerre»⁴⁸ acquiert valeur parce qu'il permet la libération de ce qui est le plus noble et le plus vrai dans l'homme. «La guerre est le moment où l'idéalité du *particulier obtient son droit* et devient effectivité.»⁴⁹ Une dimension des choses que l'on réduit quelque peu lorsque l'on insiste d'exclusive façon sur ce que l'on pourrait appeler la régulation objective du corps social — ainsi que le fait Hegel lui-même, d'ailleurs, lorsqu'il avance, dans un texte bien connu de 1802 :

Pour ne pas laisser les systèmes particuliers s'enraciner et se durcir dans l'isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus qui, s'enfonçant dans cet ordre, se détachent du tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit, dans ce travail imposé, donner à sentir leur maître, la mort. Grâce à cette dissolution de la forme de la subsistance, l'esprit réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique ; il préserve le Soi de la conscience et l'élève dans la liberté et dans sa force.⁵⁰

En fait, Hegel ne sépare jamais le destin de l'individu et celui de la communauté politique à laquelle il émerge. La guerre, violence suprême, procède de ce que les États et ceux qui les dirigent ne se sont pas encore réellement élevés à l'universel, en même temps qu'elle joue un rôle capital, de par les vertus qu'elle génère et les illusions qu'elle abolit, pour faire en sorte que l'humanité se rapproche un peu plus de cet universel. À une condition, bien sûr, que Hegel, peut-être avec quelque naïveté, estime possible à satisfaire : la guerre ne devrait pas abolir la «reconnaissance» mutuelle que se vouent les États ; car

il subsiste même *dans la guerre*, [dans] la circonstance de l'absence de droit, de la violence et de [la] contingence, un *lien* dans lequel ils valent les uns pour les autres [comme] valant en et pour soi, de sorte que dans la guerre même la guerre est déterminée comme quelque chose qui doit passer. Elle contient du coup la

47. § 333.

48. § 324, Rem.

49. *Ibid.*

50. *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, 1972, p. 55.

détermination relevant du droit des peuples que dans elle se trouve conservée la possibilité de faire la paix⁵¹.

*

* *

Ainsi la violence n'est-elle jamais, pour Hegel, une attitude ou un principe d'action que l'on pourrait justifier en eux-mêmes. Sous sa forme première, elle se confond avec l'oppression multiforme que l'homme subit du fait de son inscription dans l'immédiateté naturelle. C'est toujours pour réduire cette absence de liberté qu'il devient rationnellement légitime de faire usage d'une violence seconde, ordonnée au surgissement, à la sauvegarde ou au rétablissement du droit. Si bien qu'à l'horizon de la violence c'est encore et toujours l'idéal de la «reconnaissance» qui définit la vérité de l'homme et celle de l'État. S'agissant enfin des formes de la violence aveugle que connaît notre temps, il y aurait quelque anachronisme à chercher leur signification ou la possibilité de leur réduction dans l'œuvre même de Hegel. Au plus près de nous, il faudrait pour ce faire interroger la pensée d'un Eric Weil, et la place qu'y tient «l'homme de l'œuvre» à côté de «l'homme de la raison». Ce qui nous engagerait dans une autre économie de la pensée, à la fois proche de celle de Hegel et bien différente d'elle.

51. § 338.