



Absolu/sujet. Le logique, le dialectique et le spéculatif

Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière

Volume 51, numéro 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/400912ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/400912ar>

[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

Jarczyk, G. & Labarrière, P.-J. (1995). Absolu/sujet. Le logique, le dialectique et le spéculatif. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 239–250.
<https://doi.org/10.7202/400912ar>

ABSOLU / SUJET

LE LOGIQUE, LE DIALECTIQUE ET LE SPÉCULATIF

Gwendoline JARCZYK et Pierre-Jean LABARRIÈRE

RÉSUMÉ : Hegel, de son propre aveu, a transcrit l'héritage de l'ontologie métaphysique (dont il n'exécute pas le transcendantalisme kantien) dans les canons d'une logique dont il a profondément bouleversé l'intelligence. Avec le mouvement réflexif, qui s'impose alors à la base de son système, sont récusées d'un même mouvement l'abstraction d'un universel formel et vide et l'attention à une immédiateté seulement donnée qui ne serait pas saisie comme le corps d'effectivité de l'idée. D'où la clef de cet univers : la conviction de ce que le sujet (ou l'esprit) est structuré en lui-même de telle sorte que son effectuation historique, à même la contingence, fasse partie de son essence. Une « totalité-mouvement » qui, sans achèvement possible, identifie processuellement logique et histoire, absolu et contingence.

L'intérêt que l'on porte à Hegel est soumis à d'étonnantes variations. Objet d'études et de références constantes dans le second quart de ce siècle, il a connu une éclipse au lendemain de la Seconde Guerre mondiale, en raison peut-être des interprétations aberrantes qui avaient fait de lui, en certains cercles, le chantre d'une domination pan-germanique. Bien vite délié de cette allégeance forcée aux courants nationalistes, et renouant avec une tradition plus ancienne, il vit son destin étroitement lié avec la philosophie « dialectique » de Marx et de ses successeurs. Mais curieusement, alors qu'une disgrâce, consécutive à l'effondrement des communismes, frappe actuellement cette pensée, Hegel ne semble pas entraîné par cette vague et connaît au contraire un regain d'actualité — surprenant, à tout prendre, en une époque dont la méfiance à l'égard du concept s'est nourrie d'une lecture parfois réductrice de son œuvre et de sa pensée.

Hegel aujourd'hui. Une appréciation de son « actualité », comme aussi des promesses dont il peut encore être reconnu porteur, connaîtra d'importantes nuances selon qu'elle procède de tel ou tel milieu culturel. La vieille Europe fut longtemps marquée, en France surtout, par un intérêt dominant pour la *Phénoménologie de l'esprit* et pour les travaux de jeunesse ; une orientation qui s'est enrichie, depuis quelques décennies, d'un déchiffrement patient de la *Science de la logique* d'abord,

puis du « Système » encyclopédique en son ensemble ; dans cette mouvance, la politique d'une part, l'art et la religion de l'autre, trouvent évidemment leur place — mais toujours avec le souci d'enraciner ces lectures « particulières » dans le mouvement fondateur de la *Logique*. Quant à la *Phénoménologie*, elle n'a pas été oubliée, et bénéficie pleinement de cette extension de l'angle de lecture.

Ailleurs, et surtout outre-Atlantique semble-t-il, une tradition moins directement attentive à cette dimension « spéculative » serait tentée au contraire de passer l'« ontologie dialectique » par pertes et profits, et de ne retenir de cette philosophie que ce qui concerne le contenu de l'« Esprit objectif », singulièrement dans ses composantes éthico-politiques. À quoi il n'est pas malaisé de rétorquer que Hegel lui-même récuse cette sorte de coupure que l'on instaurerait entre l'effectivité historique et la « science du concept » ; ce qui, pour les lecteurs que nous sommes, se traduit par le fait que toute compréhension actualisante du « cercle herméneutique », dans son souci de reconnaître en Hegel un contemporain de nos questionnements (cercle « dialectique »), se doit de ne pas passer sous silence la première phase que requiert pareille intelligence : celle où l'on procède à une relecture de Hegel *dans la distance*, en respectant l'équilibre qu'il institua lui-même entre les différents moments de son système (cercle « ontologique »). C'est dans cet esprit que l'on tentera ici d'exprimer les relations entre « absolu » et « sujet » que Hegel met à la base de sa pensée ; cela dans l'esprit de notre récente édition française de la *Phénoménologie de l'esprit*¹ — persuadés de ce que cette première œuvre systématique contient en elle tout ce qui est requis pour comprendre les rapports que Hegel établit entre logique et histoire.

I. LE SCHÈME RÉFLEXIF

La *Phénoménologie de l'esprit* est la narration du procès historique qui permet à la conscience, non point tant de « passer » du savoir immédiat qu'elle a d'abord d'elle-même et du monde au savoir véritable de la « Chose même », autrement dit « au connaître effectif de ce qui est en vérité »², que de découvrir la profondeur réelle de la « certitude sensible » elle-même, en tant qu'elle est comprise dans la logique d'un « acte de parler qui a la nature divine de renverser immédiatement l'opinion, d'en faire quelque chose d'autre »³ ; par là en effet la certitude sensible se trouve libérée de toute sujétion à ce que l'on pourrait appeler un « absolu du premier degré » — le monde ou le moi — posé comme un terme extérieur auquel le savoir devrait se soumettre et sur lequel il aurait à se régler.

Voilà qui implique un bouleversement de la compréhension que l'on a communément des rapports entre sujet et objet. Pour un Hegel, la « révolution

1. G.W.F. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, Gallimard, 1993.

2. C'est le but que se fixe Hegel lorsqu'à l'automne 1805 il trace les premières lignes de l'« Introduction » à cette œuvre. Cf. *Ph.G.*, *G.W.* 9, 53/1-2 (132/2-3) [références aux *Gesammelte Werke*, Felix Meiner, tome 9, Hamburg, 1980, et, entre parenthèses, à la traduction française citée ci-dessus, note 1].

3. *Ph.G.*, *G.W.* 9, 70/22 (158/17).

copernicienne » qui fut l'œuvre de Kant ne modifia pas de façon fondamentale la logique traditionnelle qui présidait à l'établissement de ces relations. Dire en effet que le savoir n'a pas à se modeler sur l'objet mais que celui-ci au contraire doit être référé à l'esprit qui en connaît et aux capacités d'appréhension qui sont les siennes ne fait qu'introduire une variante dans une problématique inchangée, qui continue d'organiser en seconde instance une équation dont les termes sont présupposés en leur extériorité d'origine. Or c'est cela précisément que Hegel entend remettre en cause : entre sujet et objet, entre connaissance et absolu, il postule quant à lui une réciprocité originaire, de nature authentiquement (onto)logique, qui met ces deux termes en situation de double « pré-supposition », sans nulle antériorité, ni chronologique ni même seulement logique, de l'un par rapport à l'autre ; c'est cela qui, chez lui, s'appelle la « réflexion » — un terme qui n'a pas seulement une portée noétique, mais qui touche à la constitution de la réalité dans sa dimension fondamentale d'existence et d'effectivité.

Dans la Préface à la *Phénoménologie*, la pleine mesure de cette révolution se trouve donnée lorsque Hegel affirme : « Selon mon intellection [...], tout dépend du fait de saisir et d'exprimer le vrai, non comme *substance*, mais tout autant comme *sujet*⁴ ». Un point de vue dont il est dit en ce même passage qu'il devra « se justifier par la présentation du système lui-même » ; l'on sait comment la *Science de la logique*, en sa césure majeure articulant « Logique objective » et « Logique subjective », assurera effectivement cette conversion de la « substance » dans l'économie du « concept » (dont l'expression première et dernière est justement le « sujet »). Or cette identité substance/sujet est inscrite, dans la table des matières détaillée concernant le passage de la Préface qui vient d'être cité, sous un titre intercalaire qui identifie « substance » et « absolu », puisque l'on peut lire en cet endroit : « L'absolu est sujet »⁵ — ce qui nous ramène au titre de la présente étude.

Sujet, l'absolu cesse donc d'apparaître en figure d'extériorité objective, comme un donné existant par lui-même dont le savoir aurait à s'emparer ; il est articulé en soi dans une dimension d'esprit qui le fait lui-même et l'autre de lui-même, à la fois universel dans son autonomie d'origine et décidément particulier dans son rapport pareillement originaire au savoir : « Il est à remarquer, précise en effet Hegel, que la substantialité inclut dans soi aussi bien l'universel, ou l'*immédiateté du savoir*, que cette immédiateté qui est *être* ou immédiateté *pour* le savoir⁶. » Que l'absolu soit sujet ne concerne donc pas seulement l'absolu lui-même et sa constitution interne, mais aussi bien le sujet singulier, lequel, dans sa liberté, est réflexivement identique à cet absolu dont il a à connaître. Ainsi, le bouleversement logique introduit par l'usage du « schème réflexif » ne modifie pas seulement la représentation que l'homme se fait de l'Absolu : il a aussi une incidence directe sur la compréhension que le sujet singulier a de lui-même, et donc sur l'organisation de son univers social et politique. C'est en ce sens que l'on ne peut couper le contenu de

4. *Ibid.*, 18/3 (80/19).

5. *Ibid.*, 5/4 (63/4 et 80/18).

6. *Ibid.*, 18/5 (80/22).

l'Esprit objectif de sa référence proprement structurelle au mouvement de la réflexion. L'être immédiat réfère toujours à la pensée, et l'histoire à la logique.

Ce point est de telle importance que Hegel lui consacre plusieurs paragraphes de grande densité au début de l'Introduction à la *Phénoménologie de l'esprit*. Il s'appesantit sur une critique de la connaissance qui voudrait la comprendre comme un « outil » pour s'emparer du vrai, ou encore comme un « milieu » dans lequel se diffracterait un *objet* — l'absolu, précisément — qui serait postulé comme une réalité préexistante. C'est que *le vrai, pour Hegel, n'est tel que dans l'acte de sa constitution*. Toute autre perspective, qui miserait sur « un connaître séparé de l'absolu » et « un absolu séparé du connaître », relèverait de ces « faux-fuyants que l'incapacité à la science puise dans la présupposition de telles relations pour à la fois se libérer de la peine de la science et se donner l'allure d'un effort sérieux et zélé »⁷. Point de mots trop négatifs pour caractériser cette dérobade qui ne conduit qu'à une impasse : « faux-fuyants », « représentations contingentes et arbitraires », « tromperie » même. S'agissant de concepts tels que « l'absolu, le connaître, également l'objectif et le subjectif, et d'autres innombrables dont la signification se trouve présupposée comme universellement bien-connue », c'est là une façon de s'« épargner la Chose-capitale, à savoir de donner ce concept ».

Face à quoi, par conséquent, une tâche s'impose, avec sa double face, négative et positive ; il faut renoncer à considérer le connaître et le vrai comme des « choses », en les opposant à la façon de réalités constituées sous la catégorie de « l'être » (au sens immédiat et objectivant de ce terme), et il convient au contraire d'entrer dans le mouvement de réflexion qui manifesterà leur présupposition mutuelle — le fait que chacun d'eux *inclut essentiellement son autre dans sa constitution même* : « C'est pour cette raison que l'on doit ici entreprendre la présentation du savoir qui apparaît⁸. »

Die Darstellung des erscheinenden Wissens. L'expression est de grande plénitude. « Présenter », c'est déployer un discours, expliciter et mettre-là ce qui est de l'ordre de l'intériorité originaire, faire venir à effectivité formelle le contenu de l'essence, bref, déployer le mouvement de double présupposition qui fait qu'intérieur et extérieur trouvent l'un dans l'autre ce qui constitue leur propre raison d'être. À ce compte, le « savoir » ne saurait s'imposer comme un fait achevé, mais il est toujours en acte d'advenir ou d'« apparaître ». L'histoire de ce devenir, c'est le mouvement qui transite de figure en figure, depuis la certitude sensible jusqu'au savoir absolu — lequel représente l'effacement de toutes les positivités figées, de toutes les clôtures, et l'ouverture sur l'infini des réalisations historiques.

Au fil de ce procès, plusieurs problématiques d'ordre plus ou moins traditionnel se trouvent simplement forcloses, singulièrement dans l'ordre des références éthiques. Ainsi Hegel, évoquant l'économie qui prévalait au sein du monde grec — où la « conscience éthique » est « orientation pure et simple vers l'essentialité éthique,

7. *Ibid.*, 54/33 (134/1). Les citations suivantes sont tirées de cette page.

8. *Ibid.*, 55/30 (135/11).

ou le devoir »⁹ — note qu'en pareil contexte il n'est nulle place pour « une collision entre passion et devoir », et moins encore « entre devoir et devoir ». Prenons ce dernier cas : « Comique est la collision des devoirs, parce qu'elle exprime la contradiction, à savoir d'un *absolu op-posé* » et s'empêtre dans deux affirmations inconciliables — « l'absolu, et immédiatement la néantité de ce prétendu absolu ou devoir ». En fait, la conscience est si totalement une avec son essence qu'en elle ne peut se glisser aucun doute, aucune distance, aucune hésitation. Ce qui pourrait valoir comme apologie d'un absolu qui échapperait par principe au questionnement des hommes ; mais c'est justement en cela que le monde grec, aux yeux de Hegel, fit montre d'une fragilité qui devait entraîner sa disparition : la conscience éthique, tout entière adonnée à l'« immédiateté de sa décision », ne pouvait alors juger de son agir qu'à partir de son appartenance à une réalité d'ordre naturel — par exemple et d'abord celle qui distribue la loi selon la différence des sexes, ici la piété familiale et là le service de l'État. Ce qu'il faut alors entendre, *a contrario*, c'est qu'il n'est point d'agir véritable sans une pondération des référents, par conséquent sans une dés-objectivation des absolus, laquelle implique qu'on les remette au mouvement *réflexif* qui, entre eux et la conscience, institue la réalité d'une double présupposition.

Même exigence à l'autre bout de la chaîne des figures de l'Esprit, quand il en va de l'agir de la conscience morale kantienne ou post-kantienne¹⁰. Pour que la moralité atteigne à son « achèvement », il faut qu'elle puisse conjoindre l'absolu de la raison fondamentale et la relativité qu'implique l'agir déterminé ; c'est pourquoi la « conscience effective », affrontée à « une grande multitude de commandements moraux », se trouve tentée de postuler une validation extérieure — ce qui entraîne un dé-placement de la chose par objectivation *du* devoir (unique) dans une « essence sainte », un « saint législateur » du monde. Mais « la conscience morale ne peut [...] envisager sérieusement de faire sanctifier quelque chose *par une autre* conscience qu'elle n'est elle-même ; car ne lui est saint, purement et simplement, que ce qui, *par soi-même et dans elle*, lui est saint ». Où ne s'annonce aucun repli sur un solipsisme moral, mais l'exigence minimale d'une *reconnaissance* du singulier et de l'universel, autrement dit d'une *réflexivité* qui touche à cette relation originaire par quoi chacun n'est lui-même que dans la présupposition de son autre, dans la confession de son antériorité logique. Une nouvelle fois, l'ontologie dialectique et l'agir d'histoire se trouvent en relation de conditionnement mutuel — et c'est là l'essentiel de l'apport hégélien, la nouveauté qu'il engagea dans l'analyse de la « catégorie », identité concrète de l'être et de la pensée.

II. ABSOLU / CONTINGENCE

Avec cela, tout est dit. Comprise de la sorte, la « réflexion » est la clef qui ouvre à l'intelligence des rapports entre logique et histoire, entre dialectique spéculative et détermination de l'agir moral et politique. La *Phénoménologie de l'esprit*

9. *Ibid.*, 251/26 (422/8). Les citations à venir sont tirées de cette page.

10. *Ibid.*, 337/22 et suiv. (545/6 et suiv.).

tire de cette thèse fondamentale un certain nombre de conséquences en ce qui concerne les rapports entre absolu et contingence d'une part, et la compréhension de ce qu'est le sujet d'autre part. Il ne sera pas inutile de relever les déclarations les plus explicites sur ces points, qui sont souvent — le premier d'entre eux surtout — l'objet de mésinterprétations dommageables.

La plus commune d'entre elles consiste à faire de l'« absolu » l'autre du « relatif » ou de la « contingence ». Il est donc essentiel de souligner que ce qualificatif, qui marque l'achèvement des trois grandes œuvres systématiques de Hegel — « savoir absolu » pour la *Phénoménologie de l'esprit*, « idée absolue » pour la *Science de la logique*, « esprit absolu » pour « l'ouverture essentielle » de ces réalités à leur propre « effectuation »¹¹. C'est dire que l'absolu n'est pas, à l'origine ou au terme d'un mouvement, de l'ordre d'une « totalité-somme » qui récapitulerait tout ce qui relève du dire ou de l'agir, mais qu'il relève plutôt de cette « totalité-mouvement » qui atteint « dans son terme le principe de son redéploiement en un périple nouveau »¹². Par conséquent, cet absolu non seulement ne s'oppose pas à la contingence, mais tient tout entier dans la nécessité qui lui incombe de prouver son « absoluité » — formelle encore dans sa première affirmation — en développant à partir de lui-même l'effectivité contingente qui est le corps obligé de son effectivité. Ce qui n'est pas à entendre comme le basculement d'un absolu abstrait vers une contingence qui serait posée comme une immédiateté de première instance : la contingence qui est ici le corps de l'effectivité est bien plutôt une réalité qui relève d'une négation redoublée ; elle n'a pas « l'apparence d'un étant qui peut s'évanouir quand on en comprend la nécessité réelle » ; dans la mesure où, en elle, « tout l'être est grevé de négation », il faut dire qu'il y a identité sans cesse en devenir entre contingence et absolu, puisque « c'est le non-être de ce fini qui constitue l'être de l'infini ». De la sorte, « ressaisir l'idéalité dans l'individualité même », ce n'est pas « confondre contingent et nécessaire, mais montrer que l'un s'effondre en nous menant vers l'autre » — et c'est là « la tâche de la dialectique »¹³. Un acte de « mener vers l'autre » qui est une façon de s'enfoncer au cœur de la contingence pour la découvrir *en elle-même* comme le chiffre du nécessaire et de l'absolu.

On comprend alors pourquoi Hegel s'oppose avec tant de passion et de mordante ironie à ce qui lui paraît être une requête en immédiateté de son époque. L'homme a subi la disgrâce historique de se voir débouté de ses certitudes premières, celles qu'il nommait « tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion, être¹⁴ » ; et il tente de pallier ce désarroi en déployant une philosophie qui restitue la fermeté d'un référent qui soit de l'ordre du nécessaire ; dès lors, pour cet homme, « l'absolu ne doit pas se trouver conceptuellement-compris, mais senti et intuitionné,

11. Cf. notre édition de la *Phénoménologie de l'esprit*, p. 673, note 1.

12. *Science de la logique*, traduction française, Paris, Aubier, 1981, p. 367, note 1. Pour les notions de *totalité-somme* et de *totalité-mouvement*, cf. Gwendoline JARCZYK, *Système et liberté dans la Logique de Hegel*, Paris, Aubier, 1980, p. 171.

13. Cf. Jean-Marie LARDIC, « Hegel et la contingence », dans HEGEL, *Comment le sens commun comprend la philosophie*, Actes Sud, 1989, p. 92, 96 et 93.

14. *Ph.G., G.W. 9*, 12/11 (72/13). Les citations prochaines sont tirées de cette même page et des deux suivantes.

ce n'est pas son concept mais son sentiment et son intuition qui doivent mener le débat et se trouver énoncés ». Spolié de sa « vie essentielle », « conscient également de cette perte, et de la finitude qui est son contenu », l'homme se tourne alors vers la philosophie, et réclame d'elle « non pas tant le *savoir* de ce qu'il *est* que d'en venir à gagner à nouveau par elle l'établissement de cette substantialité et la massivité de l'être ». Suit un passage qui ne manque pas de souffle littéraire ; il dénonce le remplacement de l'« intellection » par la simple « édification », dont la figure est l'« enthousiasme bouillonnant », un effort « presque zélé et excité », une « violence », un « sentiment indigent », une « frugalité de l'accueil » ou une « parcimonie du don ». D'où le balancement entre une attention à l'« expérience » historique — avec pour corrélatif le risque d'un engluement dans le sensible — et l'aspiration à la « jouissance indéterminée » d'une « divinité indéterminée » ; deux attitudes qui détournent pareillement du travail de la « science » et de la « réflexion » qu'elle met en œuvre — face à quoi il faut le redire : « La force de l'esprit n'a que la grandeur de son extérioration, sa profondeur n'est profonde qu'à raison de ce que, dans son exposition, il aura osé s'épancher et se perdre¹⁵. »

Pas plus qu'une réalité d'ordre positif que l'on pourrait opposer à la caducité des éléments qui changent, l'absolu ne saurait être envisagé comme simple « idée universelle » dans la « forme de l'ineffectivité »¹⁶. « Naïveté du vide en la connaissance » que de croire que « dans l'absolu tout est égal », jusqu'à « opposer à la connaissance différenciante et accomplie ou cherchant et exigeant accomplissement » cette « nuit où, comme on a coutume de dire, toutes les vaches sont noires » ! Tout au long de ce texte majeur qu'est la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel ne cesse de mettre en cause deux attitudes en apparence opposées, mais qui relèvent au fond d'un même dysfonctionnement : le *dualisme*, qui réifie l'absolu en une alternative à l'immédiateté des choses, et le *formalisme*, qui le vide de toute effectivité et l'exténue en « universalité abstraite ». Là contre, à nouveau, une seule procédure efficiente, celle qui engage dans le périple de réflexion qui articule essence et effectivité, logique et histoire. « Le formalisme, qu'accuse et méprise la philosophie des temps modernes, et qui s'engendra à nouveau dans elle-même, ne disparaîtra pas de la science, même si son insuffisance est connue et ressentie, jusqu'à ce que le connaître de l'effectivité absolue soit parfaitement venu au clair sur sa nature¹⁷. »

Arrêtons-nous sur cette lexie d'« effectivité absolue ». Il est clair qu'elle ne vise aucunement une sorte de figement de la réalité immédiate que l'on poserait comme ce qui tient par soi, hors du régime de la question. Le mot même d'« effectivité » (*Wirklichkeit*) dit d'ailleurs que le propos se situe au-delà de la considération de « l'essence comme réflexion dans elle-même », pour reprendre le titre de la première section de la « Doctrine de l'essence », — un développement qui, dans la *Science de la logique*, prépare comme on sait l'intelligence de l'existence puis de l'effectivité, là où l'absolu justement apparaît dans sa vraie lumière. L'effectivité, par delà

15. *Ibid.*, 14/12 (74/26).

16. *Ibid.*, 17/18 et suiv. (79/20 et suiv.).

17. *Ibid.*, 17/29 (80/7).

son expression formelle puis réelle, prend ici la figure de la « nécessité absolue » ; or la nécessité n'est pas une chose, mais une relation — et l'« effectivité absolue » ne peut plus s'entendre comme l'« absolutisation » du réel en son immédiateté, mais comme l'épreuve du procès qui lie dans un schéma réflexif de double présupposition l'universel de l'essence et la particularité de ses déterminations. Un procès qui, en cette part de la *Science de la logique*, se résout dans la position prochaine du concept, identifié par Hegel avec la liberté, c'est-à-dire avec le sujet.

Voilà qui donne l'exacte mesure de l'affirmation dont nous sommes partis, celle qui identifie « substance » (ou absolu) et « sujet »¹⁸. À quoi nous viendrons à nouveau dans un instant, non sans avoir noté encore que le lien affirmé entre absolu et contingence constitue pour Hegel le point d'aboutissement du procès de la conscience, condition pour elle d'une lecture « libre » de l'histoire et de ses déterminations. Faut-il rappeler à ce propos la toute dernière page du « Savoir absolu », où l'on comprend enfin que « l'esprit se sachant comme esprit a pour chemin sien l'intériorisation des esprits, tels qu'ils sont en eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume¹⁹ » ? — Où « l'esprit se sachant comme esprit » désigne l'homme parvenu au savoir « absolu » ; non pas un homme qui aurait accès à quelque connaissance échappant à la fragilité des savoirs communs, mais un individu ayant acquis la possibilité de voir comment les figures de l'historicité (les « esprits ») s'intériorisent en eux-mêmes, c'est-à-dire se reconnaissent dans une relation constitutive — et *réflexive* — avec l'« idée » dont ils expriment justement l'effectivité. Une nouvelle fois, on perçoit l'inanité, en régime hégélien, de l'organisation de l'historique ; ce qui serait vider l'effectivité de son poids de vérité — et de vérité *essentiellement* contingente.

III. LE SUJET COMME AUTOMOUVEMENT

Nous avons vu comment, pour Hegel, l'exercice de la pensée s'exprime de façon exhaustive dans certaine *identité en devenir* entre substance et sujet ; un mouvement qui ne se traduit point par l'absorption de la substance dans le sujet, mais par la reconnaissance de ce que la substance, d'origine, s'articule en elle-même comme automouvement — ce qui est précisément la caractéristique du sujet en tant que tel ; la substantialité, avons-nous lu en ce sens, inclut en elle-même, certes, « l'universel ou l'immédiateté du savoir », mais aussi « cette immédiateté qui est être ou immédiateté pour le savoir »²⁰. D'où la réversibilité du jugement en cause — sa réflexivité *essentielle* : elle s'exprime en ce que le sujet, au sommet de son affirmation de soi, se pose à nouveau comme identique à la substance, c'est-à-dire à l'extériorité de ce qui est. Ce que Hegel affirme explicitement au terme de l'œuvre, en une sorte de reprise inversée qui inscrit tout le développement des figures de la conscience dans l'espace de cette *réflexion* : « Je n'est pas seulement le Soi, mais

18. Cf. ci-dessus, note 4.

19. *Ph.G.*, *G.W.* 9, 433/39 (694/24).

20. Cf. ci-dessus, notes 5 et 6.

il est l'égalité du Soi avec soi ; mais cette égalité est l'unité avec soi-même parfaite et immédiate, ou le *sujet* est tout autant la *substance*²¹. »

Les lignes qui suivent cette citation instaurent une critique qui pourrait bien viser, de façon plus ou moins directe, la pensée de Spinoza ; pour Hegel, en effet, la substance demeure entité abstraite — qu'il s'agisse d'une universalité vide ou d'un contenu extérieur relevant de l'accidentel — si elle ne se détermine elle-même comme réalité articulée dans ses propres différences. Voici ce que nous lisons à ce propos : « La substance pour soi seule serait l'intuitionner vide de contenu, ou l'intuitionner d'un contenu qui, comme contenu déterminé, n'aurait que l'accidentalité et serait sans nécessité. » L'accès à la concrétude historique exigerait donc une conjonction entre intérieur et extérieur dont l'intérieur comme tel ne saurait être comptable ; car « la substance ne vaudrait comme l'absolu que pour autant qu'elle serait pensée ou intuitionnée comme l'*unité absolue*, et il faudrait que tout contenu tombe, selon sa diversité, en dehors d'elle dans la réflexion qui ne lui appartient pas, parce qu'elle n'est pas sujet, pas le réfléchissant sur soi ou le se réfléchissant dans soi, ou ne serait pas comprise comme esprit. » En ce cas de figure, le savoir ne serait pas maître de ses déterminations, et le lien entre logique et histoire ne relèverait que de l'aléatoire : « Que si pourtant l'on devait parler d'un contenu, ce ne serait pour une part que pour le jeter dans l'abîme vide de l'absolu, mais pour une part il serait réglé extérieurement à la perception sensible ; le savoir paraîtrait être parvenu à des choses, à la différence que l'on comprend comment et d'où. »

Substance/sujet, substance/esprit. Or l'esprit n'est pas « l'acte de se retirer de l'autoconscience dans son intériorité pure », mais il n'est pas davantage « la pure immersion de cette même autoconscience dans la substance et le non-être de sa différence » ; il est, et cette définition est capitale, « ce *mouvement* du Soi qui s'extériorise de soi-même et s'immerge dans sa substance et, à partir d'elle, est aussi bien allé dans soi comme sujet, et fait aussi bien d'elle l'ob-jet et le contenu, qu'il sursume cette différence de l'ob-jektivité et du contenu »²².

Une telle identité entre l'absolu et l'esprit sera formulée dans la préface de l'œuvre comme son enjeu majeur, ce à quoi le développement des figures a permis de parvenir²³. Il faut bien entendre cette proposition. L'« esprit », pour Hegel, ne saurait à aucun titre être compris comme une intériorité qui vaudrait par soi, antérieurement à son effectuation jusque dans les régions de la contingence historique — personnelle, culturelle, politique : « le spirituel seul est l'*effectif* » — ce qui veut dire aussi bien que seul l'effectif — le concret, le contingent, l'historique — est spirituel. en somme, l'esprit n'est autre que l'*identité en devenir entre la substance et le sujet* ; ce qui signifie que « son contenu spirituel est engendré par lui-même » ; « mais, poursuit Hegel, dans la mesure où il est pour soi aussi pour soi-même, cet auto-engendrer, le concept pur, lui est en même temps l'élément ob-jectif où il a

21. *Ph.G.*, *G.W.* 9, 430/37 (689/11).

22. *Ibid.*, 431/13 (690/6).

23. *Ibid.*, 22/4 (87/5).

son être-là ; et, de cette manière, il est dans son être-là, pour soi-même, objet réfléchi dans soi »²⁴. En somme, l'esprit n'est intériorité identique à soi que dans la mesure où il « réfléchit » en lui-même l'extériorité qui est le corps de son effectivité. Laquelle en ce cas ne saurait valoir, bien sûr, indépendamment de cette réflexion dans *sa propre* intériorité.

Principe logique dont on tire une conséquence de la plus grande importance, mais qui n'est pas sans ambiguïté : « De l'absolu il faut dire qu'il est essentiellement *résultat*, que c'est seulement au *terme* qu'il est ce qu'il est en vérité ; et c'est en cela justement que consiste sa nature, d'être quelque chose d'effectif, sujet, ou devenir-soi-même²⁵. » Autrement dit, il s'agit là d'un « résultat » qui n'est pas à comprendre comme transition à une figure sans plus de lien avec son origine, mais comme « un *devenir-autre* qu'il faut que l'on reprenne », une « médiation »²⁶. Car ce qui prime, en réalité, c'est une parfaite identité de réflexion entre origine, développement et terme : « Car la médiation n'est rien d'autre que l'égalité-à-soi-même se mouvant, ou elle est la réflexion dans soi-même, le moment du Je étant-pour-soi, la négativité pure ou le *devenir simple*. Le Je, ou le devenir en général, ce médiatiser, est, en raison de sa simplicité, justement l'immédiateté qui-devient et l'immédiat lui-même²⁷. »

Par opposition au jugement représentatif, qui juxtapose sujet et prédicat et conjoint le second au premier par l'intermédiaire d'une copule à fonction adjonctive, le jugement spéculatif déploie la totalité incluse de tout temps dans le sujet, en tant que celui-ci est *réellement* l'autre de lui-même : « mouvement du se poser soi-même », ou « médiation avec soi-même du devenir autre à soi »²⁸. L'organisation de l'esprit objectif ne saurait s'entendre en dehors de cette relation constitutive à une ontologie dialectique : « dédoublement du simple », ou « redoublement opposant, qui est son opposition ; c'est seulement cette égalité se *rétablissant* ou la réflexion dans soi-même *dans* l'être-autre — non une unité *originnaire* comme telle, ou *immédiate* comme telle, qui est le vrai »²⁹. Tout sera dit enfin, et récapitulé sous la raison de la réflexivité essentielle qui articule logique et histoire, lorsque l'on comprendra que « c'est une méconnaissance de la raison lorsque la réflexion se trouve exclue du vrai, et non pas saisie comme moment positif de l'absolu. C'est elle qui fait du vrai le résultat, mais sursume tout aussi bien cette opposition en regard de son devenir, car ce devenir est aussi bien simple, et par conséquent n'est pas divers par rapport à la forme du vrai, qui consiste à se montrer comme *simple* dans le résultat ; il est plutôt justement cet être-revenu dans la simplicité³⁰. »

24. *Ibid.*, 22/14 (87/17).

25. *Ibid.*, 19/13 (83/6).

26. *Ibid.*, 19/24 (83/20).

27. *Ibid.*, 19/29 (84/2).

28. *Ibid.*, 18/20 (81/15).

29. *Ibid.*, 18/22 (81/18).

30. *Ibid.*, 19/34 (84/7).

IV. LA LECTURE DU JOURNAL

À s'en tenir aux déclarations de Hegel, la chose est donc sans appel : le savoir véritable doit se garder d'un double écueil, celui d'un enfermement dans l'abstraction d'un universel compris comme un préalable, et celui d'une attention à une immédiateté qui ne serait pas saisie comme l'expression et le corps d'effectivité de l'idée ; deux façons de méconnaître ce que sont l'absolu et la substance en manquant à voir en eux le sujet dans l'automouvement de sa propre exposition comme autre que soi. Double mise en garde que l'on saisit sur le vif dans l'un des plus fameux « fragments » que comporte le *Wastebook* rédigé et compilé par Hegel aux premiers temps de sa présence à Iéna : « *La lecture du journal*, le matin au lever, est une sorte de prière du matin réaliste. On oriente vers Dieu ou vers ce qu'est le monde son attitude à l'égard du monde. Cela donne la même sécurité qu'ici, que l'on sache où l'on en est³¹. »

Il arrive que l'on comprenne cette sorte d'aphorisme comme une valorisation pure et simple de l'événement — jusqu'à rapprocher ce propos de celui d'un Karl Barth qui affirme, de façon toute positive cette fois, que « Dieu nous parle par la Bible et par le journal ». Mais la tonalité du jugement hégélien ressemble davantage à une mise en garde qu'à un éloge. Voilà qui transparait dans la « chute » de ce « bon mot » : ce n'est jamais l'effet d'une grande exigence spéculative que de rechercher une « sécurité » là où la force de la raison commande de ne pas s'assurer contre l'indétermination du devenir et de la contingence. Savoir « où l'on en est » peut n'être qu'une façon de se fixer en un point, d'arrêter le développement d'un procès et de se figer soi-même en figeant le monde.

La façon commune de céder à ce vertige de l'immobilité se traduit d'abord par cette sorte d'éternisation de l'éphémère qui procède de ce qu'on l'amarre à un absolu religieux du premier degré. Une attitude que Hegel, critiquant le passé, dénonce ailleurs comme un phénomène de désertion du présent et de l'effectif : « Autrefois, les hommes avaient édifié un ciel avec une ample richesse de pensées et d'images. De tout ce qui est, la signification se trouvait dans le fil de lumière par lequel il était attaché au ciel ; en le suivant au lieu de séjourner dans *ce* présent, le regard glissait vers le haut, au-delà de lui, vers l'essence divine, vers, si l'on peut dire, un présent de l'au-delà³². » Face à qui le XVIII^e siècle philosophique et politique avait entrepris le « grand labeur » d'une sorte de recharge d'intérêt pour « ce qui est présent comme tel, attention que l'on nomma *expérience* ». Hegel ne manque pas de déplorer alors qu'il ait, semble-t-il, trop bien réussi ! « Maintenant, poursuit-il en effet, [...] le sens paraît à ce point enraciné dans le terrestre qu'il est besoin d'une égale violence pour l'élever par delà. » Au début du XIX^e siècle, pourtant, la

31. HEGEL, *Notes et fragments (Iéna 1803-1806)*, texte, traduction et commentaire par Catherine Colliot-Thélène, Gwendoline Jarczyk, Jean-François Kervégan, Pierre-Jean Labarrière, Alain Lacroix, André Lécivain, Béatrice Longuenesse, Denise Souche-Dagues, Steve Wajsgrus, Paris, Aubier, 1991. Fragment n° 32, texte p. 52-53, et commentaire p. 140-142.

32. *Ph.G.*, *G.W.* 9, 13/13 (73/21).

Schwärmerei ambiante donnait à nouveau un exemple de « fuite » hors du monde, mais sur la base d'un « sentiment indigent du divin en général »...

Que conclure de tout cela ? Que la culture du temps balance d'un extrême à l'autre, et que la façon dont elle vient à se situer par rapport au « monde » et aux événements qui le traversent ne vaut pas mieux que l'attitude engagée hier à l'égard d'un absolu de nature religieuse. Dans l'un et l'autre cas, la relation vraie entre logique et histoire se trouve méconnue. Comment donc rendre justice à la fois à l'absolu de l'idée et à la contingence de l'événement — à l'ontologie spéculative et à l'organisation pratique de la réalité politique ? Hegel s'en explique dans la lettre qu'il envoya à Zellmann le 23 janvier 1807, c'est-à-dire au moment où il achevait la rédaction de la Préface à sa *Phénoménologie de l'esprit* : « Vous aussi manifestez de l'attention pour l'histoire du jour présent ; et, en effet, rien ne peut mieux fortifier la conviction que la culture remporte la victoire sur la grossièreté, l'esprit sur l'intellect dépourvu d'esprit et sur la fausse subtilité³³. » Mais cette attention à l'événement ne porte de tels fruits que s'il se double d'un effort pour le déchiffrer à partir du mouvement qui le pose : « La science seule est la théodicée, poursuit en effet Hegel ; elle nous gardera tout autant de l'étonnement animal devant les événements que de l'attitude plus intelligente qui les attribue au hasard de l'instant ou au talent d'un individu. »

En définitive, le sens ne procède par conséquent ni d'une donnée d'esprit qui préexisterait au mouvement de son effectuation, ni d'une valorisation de l'immédiat dans la richesse apparente de son surgissement. Car pauvre est l'abstraction de l'idée lorsqu'elle en reste au formalisme d'une affirmation sans efficience ; mais non moins pauvre la certitude qui « contient seulement l'être de la Chose³⁴ ». La seule procédure qui permette d'accéder à la vérité, c'est donc celle qui s'efforce d'enraciner l'événement dans le mouvement de sa propre médiation ; s'agissant en particulier du contenu politico-culturel de l'Esprit objectif, cela se traduit par le fait qu'il se trouve remis, par nécessité structurelle, au mouvement médiateur de son engendrement *logique* comme réalité de sens.

33. *Hegel-Briefe*, I, 137 (traduction française par Jean Carrère, I, 129).

34. *Ph.G.*, *G.W.* 9, 63/18 (148/2).