

**Hyppolites Interpretation von Hegels Philosophie der Geschichte (FR)**

Thesis

zur Erlangung des akademischen Grades eines  
Master of Arts (M.A.)

im Studiengang

Europhilosophie

der Bergischen Universität Wuppertal

vorgelegt von Titouan Abraham

Erstprüfer: Dr. Tim-Florian Steinbach

Zweitprüfer: Dr. Francois Ottmann

05/07/2023

<b>Introduction</b> .....	<b>1</b>
<b>PARTIE I</b> .....	<b>5</b>
<b>Présentation des enjeux : étendre l’historicité au-delà du chapitre IV de la</b> <b>Phénoménologie</b> .....	<b>5</b>
L’histoire selon Kojève.....	5
L’apport de Hyppolite.....	10
<b>PARTIE II</b> .....	<b>17</b>
<b>Les origines religieuses de la philosophie hégélienne de l’histoire</b> .....	<b>17</b>
La découverte des <i>Jugendschriften</i> en France .....	17
De l’utilité des <i>Jugendschriften</i> pour la pensée historique.....	20
Lecture des <i>Jugendschriften</i> avec Hyppolite .....	25
L’esprit d’un peuple .....	25
La première forme de la conscience malheureuse .....	27
La positivité dans l’histoire.....	28
Le destin.....	29
La dialectique de la vie .....	32
La première philosophie du droit.....	38
<b>PARTIE III</b> .....	<b>43</b>
<b>Histoire et pantragisme</b> .....	<b>43</b>
Situation de l’Esprit dans la <i>Phénoménologie</i> .....	44
Le tragique de l’Esprit .....	50
L’Esprit immédiat .....	50
L’Esprit étranger à lui-même .....	52
Le <i>Gewissen</i> .....	59
La Religion.....	61
Le Savoir absolu .....	67
<b>Conclusion</b> .....	<b>70</b>
<b>Bibliographie</b> .....	<b>72</b>

## Introduction

Ce travail porte sur la singularité de Jean Hyppolite dans son interprétation de la philosophie hégélienne de l'histoire, notamment par rapport à celle d'Alexandre Kojève qui entre 1933 et 1939 a donné des cours très suivis sur la *Phénoménologie* à Paris, et a ainsi influencé la réception française de Hegel. Nous commencerons par introduire notre sujet, à savoir la singularité de Jean Hyppolite dans le contexte où il écrit, avant de présenter dans un second temps notre plan de travail. Certes, dans les années 1930, Hyppolite n'a pas assisté aux cours donnés par Kojève dont les notes n'ont été publiées qu'en 1947, après que Jean Hyppolite avait écrit sa thèse *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel* (1946). On pourra comparer l'interprétation de Hyppolite à celle de Kojève, parce que Kojève est la principale influence des philosophes de la génération d'Hyppolite dans leur approche de Hegel, et parce qu'Hyppolite a pris position vis-à-vis de Kojève dans les travaux qui ont suivi sa thèse. Mais il faudra retenir que, pendant qu'il travaille sur la *Phénoménologie*, Hyppolite s'oriente avec d'autres interprètes que lui.

Ceci étant précisé, on peut présenter le contexte philosophique dans lequel les travaux de Jean Hyppolite apparaissent, à savoir la fin d'une décennie influencée par les conférences d'Alexandre Kojève. Concernant la philosophie de l'histoire de Hegel, deux caractéristiques de la lecture kojévienne sont couramment retenues. Kojève a fait de la lutte pour la reconnaissance un modèle de philosophie de l'histoire - ce qui par ailleurs réserve l'histoire aux actions humaines tandis que le reste du système hégélien se voit refuser l'existence historique - ; et il a donné une fin à l'histoire. On peut ajouter que tout le travail de Kojève s'appuie sur une étude de la *Phénoménologie*. Or premièrement, celle-ci ne fut traduite en français qu'après la fin des cours de Kojève à l'Ecole pratique des Hautes Études en 1939. (Elle le fut par Jean Hyppolite.) Deuxièmement, la pensée historique de Hegel commence à s'élaborer lors de son séjour à Francfort (1797-1800) grâce à des concepts importants qui diffèrent de ceux du système plus tardif.

Étant donné ce contexte, l'intervention de Jean Hyppolite nous semble avoir deux atouts principaux. Le premier, c'est de relire la *Phénoménologie* sans prendre le chapitre IV et la dialectique du maître et de l'esclave (*Herr und Knecht*) pour le cœur de sa pensée historique. Pour cette raison, Canguilhem, dans son court article sur "Hegel en France"<sup>1</sup>, qualifie l'approche de Hyppolite de "moniste". Hyppolite serait moniste parce qu'il ne séparerait pas la nature, la biologie et la cosmologie de la vie historique. Il ne réserverait pas l'histoire à l'homme. Au contraire, selon Canguilhem, Kojève aurait réservé à l'homme l'existence historique (l'homme serait le temps), tandis que l'être serait espace et non dialectique. Le second intérêt du travail d'Hyppolite, c'est d'avoir insisté sur les jeunes écrits et les premiers concepts de Hegel, à savoir le destin, l'amour et la vie. Ces deux remarques entraînent une première question : comment Hyppolite use-t-il de ces concepts pour interpréter la pensée hégélienne de l'histoire, de quelle façon cela le distingue-t-il de Kojève ? Est-il valable d'opposer au dualisme de Kojève un monisme de Hyppolite comme le fait Canguilhem ? Un autre élément plaide en la faveur d'un monisme dans la lecture de Hyppolite. En s'intéressant au jeune Hegel, et influencé notamment par Jean Wahl et son interprétation romantique, Hyppolite a aussi réalisé l'importance de la figure de la conscience malheureuse (*das unglückliche Bewußtsein*) dans l'histoire et de la vie tragique de l'Esprit. Cela a poussé des lecteurs de Hyppolite, tel que Tom Bunyard, à lui voir un "pantragisme"<sup>2</sup>. Ce terme est employé par Jean Hyppolite lui-même dans sa thèse pour décrire la *Phénoménologie*. Il considère l'histoire chez Hegel comme une tragédie : "... La vision que Hegel prend de l'histoire est une vision tragique. La ruse de la Raison ne s'y présente pas comme un simple moyen de joindre l'inconscient au conscient, mais comme un conflit tragique perpétuellement surmonté et perpétuellement renouvelé de l'homme et de son destin. C'est ce conflit que Hegel a cherché à penser et à penser au sein même de l'Absolu."<sup>3</sup> Ce travail confronte Hyppolite à l'interprétation de Kojève à partir de l'hypothèse d'un pantragisme, cherche à définir cette notion et en éprouver la validité.

---

1 G. Canguilhem, "Hegel en France", dans *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, année 1948, 28-29-4, p. 282-297

2 La notion de "pantragisme" nous est en effet apparue en premier dans cet ouvrage, qui contient une analyse de la position d'Hyppolite : T. Bunyard, *Debord, Time and spectacle, Hegelian Marxism and Situationist Theory*

3 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit, tome 1*, Jean Hyppolite, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1946, p. 34

Nous en venons maintenant aux textes avec lesquels nous travaillerons. Mis à part ses articles et *Études sur Marx et Hegel* (1955), Hyppolite a écrit trois ouvrages principaux sur Hegel. Celui qui nous concerne en premier lieu est l'*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1968). Le titre mentionne explicitement le thème de notre recherche. Hyppolite s'appuie surtout sur les textes écrits par Hegel à Francfort entre 1797 et 1800. C'est à cette période que Hegel introduit de l'historicité dans sa pensée. Il y est conduit en cherchant une pensée de la réconciliation de l'être fini et de l'Absolu, ce qu'il appelle l'Esprit, et ce geste fonde sa philosophie de l'histoire. Or Hegel n'a pas encore inventé le concept de Raison. Ce concept apparaîtra dans *Différence du système fichtéen et schellingien de la philosophie* et se développera à travers la *Phénoménologie*. Hegel à Francfort recourt donc à d'autres concepts pour réconcilier être et absolu, les concepts d'amour, de vie et de destin. Le deuxième ouvrage de Hyppolite est *Genèse et structure*. C'est dans ce second ouvrage que Hyppolite décrit le plus précisément la dialectique de l'Esprit, c'est-à-dire la dialectique entre soi et substance, entre être et savoir, qui constitue l'expérience, donc l'histoire de l'Esprit. Le tragique est dans cet ouvrage un motif récurrent. Il existe enfin un troisième ouvrage, *Logique et existence*, qui se présente comme la suite de *Genèse et structure* et une étude de la *Logique* de Hegel. Ce troisième ouvrage n'est pas décisif pour notre travail, qui porte sur l'histoire de l'Esprit et son tragique. Voici pourquoi : à la fin de *Genèse et structure*, Hyppolite distingue l'entreprise de la *Phénoménologie*, qui s'arrête au moment où émerge le Savoir absolu, et la *Logique*, qui porte sur le savoir spéculatif. Il écrit : "Ainsi dans le Savoir absolu nous trouverons comme dans la *Phénoménologie* la différence et la médiation, mais nous les trouverons sous une autre forme. L'opposition du savoir et de l'être, de la certitude et de la vérité, étant surmontée, chaque moment se présente comme une pure détermination, et son mouvement résulte de son caractère déterminé et fini. [...] C'est toutefois le même contenu, les mêmes déterminations qui s'offrent dans la *Phénoménologie* sous l'aspect de figures de la conscience, dans la *Logique* sous l'aspect de concepts déterminés."<sup>4</sup> Le tragique appartient à la vie de l'Esprit, à son histoire, qui précède l'émergence du Savoir absolu. Voici pourquoi nous nous concentrerons sur les deux premiers livres de Hyppolite qui ont été cités. Nous partons de l'hypothèse d'un pantragisme qui nous conduira jusqu'à la logique, à l'orée de laquelle ce travail aboutira. En premier lieu, nous

---

4 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Classique Garnier, Paris, 2022, p. 668

souhaitons revenir sur les enjeux qui nous occupent par la confrontation de l'interprétation kojévienne et celle d'Hyppolite. Dans un second temps, et grâce à l'*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, nous reviendrons sur les textes de jeunesse de Hegel. Enfin, l'étude par Hyppolite de l'Esprit dans la *Phénoménologie* nous permettra de donner son sens à l'hypothèse d'un pantragisme.

## PARTIE I

### Présentation des enjeux : étendre l'historicité au-delà du chapitre IV de la

#### *Phénoménologie*

Lorsque les premiers travaux de Jean Hyppolite sur Hegel paraissent, une génération de philosophes français a déjà approché son système par l'entremise d'Alexandre Kojève. Celui-ci a achevé ses cours à l'École des Hautes Études en 1939, après six ans de commentaires de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Durant cette période, Kojève a prodigué une interprétation marxiste de l'ouvrage contre laquelle le vingtième siècle français s'appuiera pour interpréter la philosophie hégélienne de l'histoire. Afin de comprendre la singularité du travail de Jean Hyppolite, nous gagnerons à rappeler les acquis d'Alexandre Kojève.

#### L'histoire selon Kojève

L'on garde des cours d'Alexandre Kojève le souvenir d'une histoire guidée par le labeur et la révolte. En effet dans ses cours la lutte entre le maître et "der Knecht", qu'il traduit par "esclave", est aussi bien considérée comme l'image du développement de la conscience de soi - *Selbtsbewusstsein* - que de l'histoire universelle. Dans l'introduction de son cours, Kojève rend cette identification tout à fait explicite. "Si l'être humain ne s'engendre que dans et par la lutte qui aboutit à la relation entre Maître et Esclave, la réalisation et la révélation progressives de cet être ne peuvent, elles aussi, s'effectuer qu'en fonction de cette relation sociale fondamentale. Si l'homme n'est pas autre chose que son devenir, si son être humain dans l'espace est son être dans le temps ou en tant que temps, si la réalité humaine révélée n'est rien d'autre que l'histoire universelle, cette histoire doit être l'histoire de l'interaction entre Maîtrise et Servitude : la « dialectique » historique est la « dialectique » du Maître et de l'Esclave."<sup>5</sup> A notre

---

<sup>5</sup> A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*. Leçons sur la *Phénoménologie de l'Esprit* professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau, Collection Tel, Paris, Gallimard, première parution : 1947 ; réimpression : 2020 ; page 19

tour d'expliquer les enjeux d'une telle identification entre la dialectique hégélienne et l'histoire. Tout d'abord, Kojève identifie chacun des deux personnages à un groupe social. Le maître représente la classe dominante dans une société donnée tandis que l'esclave renvoie aux êtres dominés de cette société. Le maître peut ainsi se manifester dans le rôle du citoyen de la Grèce antique, plus tard dans celui de l'aristocrate, ou encore celui du bourgeois des sociétés capitalistes ; de la même façon, l'esclave de la dialectique illustre aussi bien l'esclave de l'Antiquité que le travailleur exploité par le Capital. "Cette dialectique [du maître et de l'esclave] ne concerne pas seulement les rapports individuels. Mais également : Rome et les Barbares, la Noblesse et le Tiers-État, etc. Enfin signification religieuse : Dieu et l'Homme dans la religion juive."<sup>6</sup> A partir de cette distribution des rôles, Kojève transfère les caractéristiques de la dialectique originale, celle de la *Phénoménologie*, aux classes sociales de l'histoire réelle. Certes, le maître est indispensable au développement de l'histoire car il se distingue de la nature en risquant sa vie dans la lutte à mort. C'est par la figure du maître que l'homme se sépare de l'existence naturelle. L'esclave, quant à lui, n'a pas su s'élever au-dessus de son existence immédiate en risquant sa vie, il se soumet au maître et reste identique à l'animal. Mais très vite, suivant le développement de la dialectique chez Hegel où la conscience esclave se révèle comme la vérité de la conscience du maître, Kojève montre que l'esclave, grâce au service auquel sa défaite l'a réduit, devient le véritable agent de l'histoire. "Le Maître force l'Esclave à travailler. Et en travaillant, l'Esclave devient maître de la nature. Or, il n'est devenu l'Esclave du Maître que parce que au prime abord - il était esclave de la nature, en se solidarissant avec elle et en se subordonnant à ses lois par l'acceptation de l'instinct de conservation. En devenant par son travail maître de la nature, l'Esclave se libère donc de sa propre nature, de son propre instinct qui le liait à la nature et qui faisait de lui l'Esclave du Maître. En libérant l'Esclave de la nature, le travail le libère donc aussi de lui-même, de sa nature d'Esclave : il le libère du Maître. Dans le Monde naturel, donné brut, l'Esclave est esclave du Maître. Dans le monde technique, transformé par son travail, il règne - ou, du moins, régnera - un jour - en Maître absolu. Et cette Maîtrise qui naît du travail, de la transformation progressive du Monde donné et de l'homme donné dans ce Monde, sera tout autre chose que la Maîtrise "immédiate" du Maître. L'avenir et l'histoire appartiennent donc non pas au Maître guerrier, qui ou bien meurt ou bien se maintient

---

<sup>6</sup> *Ibidem*, page 64



indéfiniment dans l'identité avec soi-même, mais à l'Esclave travailleur. Celui-ci, en transformant le Monde donné par son travail, transcende le donné et ce qui est déterminé en lui-même par ce donné ; il se dépasse donc en dépassant aussi le Maître qui est lié au donné qu'il laisse - ne travaillant pas intact. Si l'angoisse de la mort incarnée pour l'Esclave dans la personne du Maître guerrier est la condition *sine qua non* du progrès historique, c'est uniquement le travail de l'Esclave qui le réalise et le parfait.”<sup>7</sup> Cet extrait institue l’esclave en sujet de l’histoire parce qu’il transforme le monde en travaillant. Cela étant dit, Kojève ne se contente pas d’interpréter cette figure hégélienne, il ajoute aussi des attributs à la conscience de soi du chapitre V de la *Phénoménologie*. Pour Hegel, l’esclave au travail se révélait comme la vérité du maître, mais cette révélation était la conséquence nécessaire de son travail, et non le succès stratégique de l’esclave cherchant à renverser son oppresseur. Kojève en revanche ajoute à la nécessité pour le travail de libérer l’esclave la volonté de celui-ci de vaincre son maître. Il ajoute à la dialectique de la conscience de soi de Hegel un motif révolutionnaire. Voici, reprises dans un ordre à la fois phénoménologique et historique, les étapes de la dialectique du maître et de l’esclave. Le maître y agit comme catalyseur historique, mais l’esclave est le vrai agent de l’histoire : la peur de la mort dans la lutte aboutit à l’asservissement de l’esclave et sa réduction à l’*en-soi*, l’être identique à la nature qui n’a pas obtenu son autonomie par rapport à la vie (le maître au contraire est *pour-soi*, car il s’est élevé au-dessus de la vie en risquant de la perdre). Le travail abattu ensuite pour son maître a deux vertus pour l’esclave. D’une part, transformant le monde, l’esclave s’élève au-dessus de la vie immédiate, la vie biologique, surpasse ainsi la peur de la mort et devient *pour-soi*. D’autre part, l’esclave s’avère être le déterminant historique, car il agit sur le monde, et il surpasse le maître. La peur de la mort et l’asservissement sont nécessaires au développement de la conscience de soi mais incomplets, l’esclave se voit aussi doté d’un désir révolutionnaire. “Le maître qui engendre (involontairement) le désir de la négation révolutionnaire, est le Maître de l’Esclave. L’homme ne peut donc se libérer du Monde donné qui ne le satisfait pas que si ce Monde, dans sa totalité, appartient en propre à un maître (réel ou “sublimé”) [...] En transcendant le Monde par le travail, l’Esclave se transforme lui-même et

---

<sup>7</sup> *Ibidem*, p. 33-34

crée ainsi les conditions objectives nouvelles, qui lui permettent de reprendre la lutte libératrice pour la reconnaissance qu'il a au prime abord refusée par crainte de la mort.”<sup>8</sup>

Dans son interprétation de la dialectique du maître et de l'esclave, Kojève ne sépare pas l'approche phénoménologique et historique. L'histoire est alors identifiée aux transformations du monde par le travail de l'esclave et aux luttes des opprimés pour s'affranchir de leurs maîtres. Kojève reconnaît que le geste de Hegel est différent, et le désavoue. Dans les cours de l'année 1938-1939<sup>9</sup> qui portent sur le chapitre VIII de la *Phénoménologie*, Kojève considère la philosophie de l'histoire de Hegel dans son ensemble, loin du seul chapitre V. Kojève veut montrer que l'apport de Hegel est d'avoir identifié le Concept et le temps. Dans la préface de la *Phénoménologie*, Hegel écrit : “Was die *Zeit* betrifft..., so ist sie der daseiende Begriff selbst.”<sup>10</sup> Kojève traduit dans son cours : “En ce qui concerne le *temps*, il est le Concept lui-même existant empiriquement.”<sup>11</sup> Son explication va comme suit : le Concept ne se réalise dans le monde que par l'action de l'homme mû par le désir. Or comment fonctionne ce désir ? Kojève a montré qu'il était un projet créateur, que l'esclave œuvrait d'après une représentation intellectuelle qu'il projetait dans le monde. Le désir est donc un mouvement motivé par l'avenir d'un projet qui agit sur le donné, le nie, le relègue dans le passé, pour produire le présent. Ce mouvement qui va de l'avenir au présent en passant par le passé est caractéristique du *temps* du Concept. Tandis que la nature ne connaît pas de temps, rien qu'une succession linéaire d'événements : “Dans le temps dont parle Hegel, par contre le mouvement s'engendre dans l'Avenir et va vers le Présent en passant par le Passé : Avenir → Présent → Passé (→ Avenir).”<sup>12</sup> Le Concept n'a de réalité que par l'action négatrice du désir humain, or ce désir est l'être même du temps. Ce raisonnement conduit Kojève à identifier le Concept et le temps en faisant reposer leur existence sur l'activité créatrice de l'homme. Son syllogisme a connu un grand succès après lui en France. On comprend que le matérialisme historique ait pu s'y intéresser, puisque l'homme s'y trouve identifié au temps dans lequel il vit, ce qui lui épargne d'être essentialisé. On voit les ressorts

---

8 *Ibidem*, p. 40

9 En particulier : “Huitième conférence, note sur l'éternité, le temps et le concept”, *ibidem*, p. 426-445

10 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke III, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, S. 45-46

11 A. Kojève, p. 427

12 *Ibidem*, p. 430

que cette position offre à la pensée révolutionnaire, puisque la figure de l'esclave y devient l'artisan de son monde par son travail et sa lutte. Le premier traducteur de *La raison dans l'histoire* en français, Kostas Papaioannou, écrit dans sa préface à l'ouvrage que "l'homme et le temps sont identiques."<sup>13</sup> La thèse condensée dans cet énoncé a nourri aussi bien des auteurs non-marxistes comme George Bataille et André Breton, qui assistaient aux cours de Kojève, que des mouvements d'avant-garde français comme celui des situationnistes. L'identification de Kojève a en effet ceci de puissant pour la pensée et l'action historique qu'elle réserve à l'homme la puissance du négatif, si bien que d'une part Kojève aboutit à un dualisme entre la nature et l'histoire, d'autre part il fait de l'homme un Dieu sur terre. Kojève ne se cache pas de son dualisme, et le considère comme une correction apportée à Hegel qui aurait commis une erreur en omettant de dire que seule l'histoire peut-être comprise, c'est-à-dire pensée de façon conceptuelle. Le temps n'appartiendrait qu'à l'histoire, la nature n'en connaîtrait pas. Hegel pourtant attribue une dialectique à la nature, ce qui le discrédite. Mais pire encore, affirmer que le monde naturel est - comme l'histoire - dialectique, donc créé par le travail en fonction d'un projet, c'est affirmer l'existence d'un démiurge. C'est ce que Hegel affirme dans la *Logik* : "... en disant que sa "Logique" (c'est-à-dire son ontologie) est "la pensée de Dieu avant la création du Monde". Il s'ensuivrait que Hegel comprend le monde parce que le monde est créé en fonction du concept qu'a Hegel [...] Hegel est effectivement Dieu."<sup>14</sup> Pour sa part, Kojève réserve la dialectique à l'histoire, or cette dialectique n'a de réalité que grâce à l'action du désir humain, ce qui fait de lui le véritable démiurge de son monde. Enfin, puisque l'histoire est la lutte de l'esclave pour la reconnaissance de son *être-pour-soi* ainsi que pour son affranchissement, il est logique qu'elle prenne fin avec la suppression dialectique du rapport entre le maître et l'esclave. Kojève le formule ainsi en des termes métaphysiques : "Si donc le Concept est temps, c'est-à-dire si la compréhension-conceptuelle est dialectique, l'existence du Concept - et par suite de l'Être révélé par le Concept - est essentiellement finie. Donc l'histoire elle-même doit être essentiellement finie ; l'Homme collectif (l'humanité) doit mourir tout comme meurt l'individu humain ; l'histoire universelle doit avoir une fin définitive."<sup>15</sup>

---

13 Kostas Papaioannou, préface à *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la philosophie de l'Histoire*, G.W.F. Hegel, trad. K. Papaioannou, Pocket, 2012, page 12 (première parution chez Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965)

14 A. Kojève, p. 443

15 *Ibidem*, p. 445

## L'apport de Hyppolite

Nous avons rappelé le legs de Kojève à l'interprétation de Hegel en France. Il est remarquable que sa vision de l'histoire ait eu tant d'effet sur elle et que néanmoins, à peine avait-il terminé ses cours sur la *Phénoménologie de l'Esprit*, un nouvel ouvrage paraisse qui se distancie, pour chaque enjeu historique résolu par Kojève, des directions indiquées par lui. Durant la même décennie que Kojève et sans avoir eu vent de ses enseignements, Hyppolite, alors professeur "dans d'obscures lycées de la province française"<sup>16</sup>, traduit la *Phénoménologie de l'Esprit* pour la première fois en français puis prépare son commentaire. Sa thèse de doctorat paraît en 1946 et relance la lecture de Hegel après que Kojève en avait fixé les conclusions que nous avons dites. La lecture de la philosophie de l'histoire hégélienne est rouverte en insistant sur le rôle de l'Esprit qui surpasse l'homme dans la réalisation du Tout. Cet élargissement de la responsabilité historique induit une redéfinition de la négativité. Que signifie "envisager le négatif au-delà de l'existence humaine individuelle" ? *Genèse et structure* ne contient aucune allusion à l'interprétation kojévienne de l'histoire, nous l'avons dit. Mais plus tard, Hyppolite formulera ses réserves de façon explicite. Si Hyppolite reconnaît la dimension existentielle de la *Phénoménologie*, il se distingue de l'anthropologisme absolu de Kojève : "Kojève a considéré la *Phénoménologie* de Hegel en l'isolant de tout le système hégélien."<sup>17</sup> Pour sa part, il insiste sur d'autres dialectiques que celle du maître et de l'esclave - celle du plaisir et de la nécessité ; de la dialectique de l'action ; de la loi du cœur ; de la folie de la présomption<sup>18</sup> - et replace l'humanité dans le cadre du système hégélien, c'est-à-dire n'en fait pas l'agent d'une histoire strictement existentielle. C'est le geste que nous voulons examiner à présent.

Dans l'introduction de sa thèse, Hyppolite écrit : "La vie organique n'a pas d'histoire. Seul l'Esprit a une histoire, c'est-à-dire un développement de soi par soi, de telle façon qu'il reste lui-même dans chacune de ses particularisations et quand il les nie, ce qui est le mouvement

---

16 Voir « Discours d'introduction » (1964), in Hans-Georg Gadamer (dir.), *Hegel-Tage Royaumont 1964 : Beitrage zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1966, p. 11.

17 Jean Hyppolite, "La Phénoménologie de Hegel et la pensée française contemporaine", dans *Figures de la pensée philosophique*, Tome I, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1971, p. 237

18 *Ibidem*, p. 239

même du concept, il les conserve en même temps pour les élever à une forme supérieure. Seul l'Esprit a un passé qu'il intériorise (*Erinnerung*), et un avenir qu'il projette devant soi parce qu'il doit devenir pour-soi ce qu'il est en-soi. Il y a une conception du temps et de la temporalité impliquée dans la *Phénoménologie*. Ce qui nous intéresse ici c'est cette définition de l'Esprit comme histoire et l'importance qu'elle présente pour la *Phénoménologie*.”<sup>19</sup> Certes, l'humanité est indispensable à la réalisation de l'Esprit ; ce que la vie ne peut pas faire, la conscience le peut. Mais Hyppolite stipule que cette puissance de la conscience n'en fait pas l'agent de l'histoire. Au contraire, il distingue une première partie de la *Phénoménologie* traitant de la conscience de soi d'une deuxième partie qui contiendrait une philosophie de l'histoire. “Dans ce que nous voulons nommer la première partie de la *Phénoménologie* et qui comprend les grandes divisions : Conscience, Conscience de soi et Raison, les seules qui subsisteront dans la *Propédeutique* et dans *l'Encyclopédie*, l'histoire ne joue guère que le rôle d'exemple ; elle permet d'illustrer d'une façon concrète un développement original et nécessaire, selon Hegel, de la conscience.”<sup>20</sup> Plus loin, il complète : “Dans ce que nous voulons nommer la deuxième partie de la *Phénoménologie* et qui comprend les chapitres sur l'Esprit, la Religion et le Savoir absolu, le problème est beaucoup plus complexe. On a parfois l'impression de se trouver en présence d'une véritable philosophie de l'histoire.”<sup>21</sup> Si la seule histoire est celle de l'Esprit, mais que les étapes non-historiques du développement de la conscience de soi lui sont indispensables, quelle est la singularité de telles étapes ? Quelles fonctions nécessaires remplissent-elles, et dans la vie de l'Esprit, quel rôle joue l'humanité ?

Pour initier la définition des concepts utiles à la compréhension de l'Esprit, l'on peut dire de la *Phénoménologie* qu'elle raconte un périple vers l'avènement du Savoir absolu, une conception de la science qui est à la fois savoir de l'être et position de l'être, “identité du Soi et de l'être qui s'est révélée d'une façon concrète par les diverses aliénations du Soi et par les caractères de l'être pour la conscience...”<sup>22</sup> Selon Hegel, le mouvement subjectif et autodéterminé de l'Absolu est animé par la nature de sa propre raison d'être. Ce mouvement est

---

19 *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Jean Hyppolite, Aubier, éd. Mouton, Paris, 1946, p. 37

20 *Ibidem*, p. 38

21 *Ibidem*, p. 40

22 *Ibidem*, p. 656

caractérisé par un schéma de développement dans lequel quelque chose devient autre que lui-même afin de devenir plus pleinement et complètement lui-même. Ce mouvement tripartite peut être illustré par une référence au schéma circulaire du système hégélien dans son ensemble. La Logique, la structure de base de l'être (décrite par Hegel comme "l'exposition de Dieu, tel qu'il est dans son essence éternelle, avant la création de la Nature et d'un esprit fini"<sup>23</sup>), est détaillée dans la première partie du système. La Logique s'extériorise ensuite et s'exprime dans la réalité physique et la Nature qui donne à son tour naissance à l'Esprit (c'est-à-dire à la conscience collective humaine, à l'action et à la conscience de soi), qui se développe, à travers l'histoire, jusqu'à ce qu'il devienne capable de saisir la raison qui fonde son monde. L'histoire humaine comprend donc les derniers moments d'un processus circulaire qui trouve son origine dans les abstractions intemporelles de la Logique, et qui rend finalement la philosophie qui saisit cette logique équivalente à la conscience de soi de Dieu, bien qu'il s'agisse d'un Dieu quasi panthéiste. Hyppolite écrit lui-même : "Les trois grands moments du système sont le Logos, la Nature et l'Esprit."<sup>24</sup> Le mouvement processuel et autodéterminé de l'Absolu, et donc celui du grand schéma circulaire décrit ici, est guidé par ce que Hegel appelle le Concept (*Begriff*). Le Concept, comme le dit McCarney, est le "cosmic mainspring"<sup>25</sup> (ressort ou mobile cosmique) de la métaphysique de Hegel : la pulsion de vie dialectique de l'être, son fonctionnement, la négativité et le changement constant, génère le mouvement processuel décrit plus haut. Son développement permet la pleine expression de ce que Hegel appelle l'Idée (*Idee*), qui peut être considérée, de manière simpliste, comme le plan de développement de l'être : un plan que le Concept actualise progressivement, et qui atteint sa pleine réalisation lorsque le Sujet absolu revient à lui-même à son niveau le plus élevé. Cela n'est possible que lorsque l'Esprit a façonné le monde objectif conformément à la raison qui le sous-tend, et lorsqu'il a également saisi sa véritable nature par le biais de la philosophie. Cette résolution permet ainsi une unité pleinement explicite et consciente d'elle-même entre la raison qui fonde l'existence d'une part, et une réalité qui exprime et comprend pleinement cette raison d'autre part. La pleine actualisation de l'Idée est ainsi décrite comme l'unité de l'idéal et du réel, du fini et de l'infini, de l'âme et du corps.

---

23 Cité par Jean-François Kervégan dans *Hegel et l'hégélianisme*, Presses Universitaires de France, 2005, p. 75

24 *Genèse et structure*, tome I, p. 62

25 Joseph McCarney, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History* (1st ed.), Routledge, 2000, <https://doi.org/10.4324/9780203136737>, p. 53

Le Concept et l’Idée sont donc des aspects de l’Absolu : son processus auto-motivant et son but auto-identique. Quant à l’Esprit, nous avons dit qu’il était la dernière partie du système, or il nous faut rectifier cette assertion avec Hyppolite. En effet, “l’esprit subjectif lui-même est d’abord nature”<sup>26</sup>, c’est-à-dire qu’il est déjà présent dans la deuxième partie du système. La *Phénoménologie* nous montre l’Esprit s’enrichir depuis l’état de simple nature égale à elle-même, dénuée de conscience, simple être-en-soi ou encore “âme qui ne distingue encore rien d’elle-même, qui pour nous seulement est le reflet des événements du monde et les porte en elle”<sup>27</sup>, jusqu’à l’esprit en-soi et pour-soi, l’esprit subjectif et objectif, enfin l’Esprit absolu. Avant de parvenir à la réalisation de l’Esprit absolu, qui est réconciliation de l’être et du savoir par l’acte créateur conscient de lui-même, Hegel commence par la germination de l’Esprit. Pour bâtir son système, il faut lui donner un fondement. Or dans la naissance de l’Esprit, sa révélation à soi-même et, plus tard, sa prise de conscience du monde comme étant son œuvre, l’humanité joue un rôle fondamental. La dialectique de la conscience qui ouvre la *Phénoménologie* passe de la “conscience d’un objet - l’objet est un autre en général -, à la conscience de soi dans laquelle l’objet est le moi, enfin [à] l’unité de la conscience et de la conscience de soi, la Raison, dans laquelle l’objet est aussi bien moi qu’objet.”<sup>28</sup> La vie de l’Esprit est ainsi jumelée à l’émergence de la conscience humaine, ce qui nous indique dès lors que l’humanité est primordiale dans sa genèse, et par extension dans le développement de l’histoire, puisque celle-ci consiste dans la vie de l’Esprit. Ces dernières remarques ne concernent pas le geste de Hyppolite en particulier, mais le texte de Hegel. Nous les avons faites pour prendre de la distance vis-à-vis de Kojève ; il nous faut maintenant rendre explicite la singularité de Hyppolite dans son abord de l’Esprit.

La distinction avec Kojève permet de mieux envisager l’interprétation d’Hyppolite. Tandis que Kojève conçoit le temps historique comme l’œuvre du travail et de la lutte de l’homme, Hyppolite conçoit le temps historique comme la vie de l’Esprit. Ceci a pour première conséquence que la temporalité n’est pas le prérequis de l’homme, mais que le monde entier participe à l’histoire. En effet, l’Esprit se réalise à travers toutes les déterminations mondaines, y compris la conscience humaine *mais sans s’y laisser réduire*. Le temps s’infiltré dans chaque

---

26 *Genèse et structure*, tome I, p. 62

27 *Ibidem*, p. 62

28 *Ibidem*, p. 63

étant, son mouvement est celui de toutes les déterminations que l'Esprit revêt dans le cours de l'histoire. La lecture de Hyppolite peut, pour cette raison, être considérée comme moniste. Hyppolite défend un monisme dont le temps est la clef de voûte. Dans sa thèse sur l'hégélianisme en France, Judith Butler écrit : "For Hyppolite, the common structure of time serves as a monistic principle which governs in both worlds. [Natural and human] Kojève interprets negation as the transformative action that marks the natural world with a human signature; Hyppolite extends the domain of negation, arguing that human subjects are negativity inasmuch as they are temporal beings comported toward death. Kojève's figure of the historical actor implicitly denies the existential facts of temporality."<sup>29</sup> De ce point de vue nous voyons aussi que, le temps emportant le monde entier dans sa course, l'hypothèse d'une fin de l'histoire est rejetée. Si le temps n'est plus seulement l'action de l'homme, sa fin ne dépend pas de lui, et la dialectique de la conscience ne suffit ni pour expliquer l'histoire, ni pour l'achever. Tandis que Kojève posait l'équation Concept = Temps = Homme, Hyppolite donne au temps historique la priorité sur l'Esprit et sur l'homme emportés dans un mouvement qui les dépasse. D'après Butler : "[Hyppolite] does not ask after the being of "man," but after the being of "life"; through this return to Life, the imparting and dissolution of shape, Hyppolite finds the absolute as both dynamic and thoroughly monistic. As speculative rather than anthropological, Hyppolite's notion of time is opposed to Kojève's postulation of time as created by the various "projects" of human agents. For Hyppolite, time constitutes human reality as an *ek-static* enterprise, a mode of permanent self-estrangement."<sup>30</sup> Butler ne se contente pas de distinguer deux conceptions de l'histoire entre celle de Kojève et celle d'Hyppolite, elle écrit que l'histoire défendue par Kojève est *opposée* au temps. En effet, les actes et les œuvres y sont destinés à suspendre le temps, à élever l'homme au-dessus de la futilité de la vie animale, l'élever à la permanence du monde historique. Or si l'histoire est comprise comme un domaine de permanence, alors l'histoire elle-même doit être opposée au temps. L'Esprit au contraire évolue dans le temps, il est histoire. Nous avons utilisé l'expression "vie de l'Esprit" pour nommer l'agent historique sur lequel Hyppolite insiste. Le mot "vie" n'est pas anodin car l'Esprit, bien que distinct de la vie organique, ne se développe pas sans en passer par elle. L'Esprit - l'Absolu se développant dans

---

29 Judith Butler, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press Verlag, Paperback 1999, p. 81

30 *Ibidem*, p. 82



l'histoire - n'existe pas ailleurs que dans le temps : "... le Savoir absolu n'existe pas ailleurs, il n'existe pas au-delà de ce devenir, dans un ciel intelligible ou supra-sensible [...] « Le temps est le Concept étant là [...], il est l'inquiétude de la vie et le processus absolu de distinction. »”<sup>31</sup> Ce qui nous force à admettre la chose suivante : que les deux interprètes que nous avons commencé par opposer entretiennent une tendance commune. Tous les deux tiennent à ramener l'Absolu sur terre en l'identifiant avec le temps. Le premier l'a placé entre les mains de l'humanité ; ce faisant, il sacrifie l'infinité du temps pour obtenir l'autonomie de l'homme. Le second nous désigne l'absolu dans la *vie* de l'Esprit ; ce faisant, il renonce à l'autonomie de l'homme pour sauvegarder la vivacité du temps. La négociation n'est pas chose aisée pour Hyppolite, elle arrache à l'humanité la maîtrise de la négativité pour la remettre à un agent plus grand qu'elle ; elle jette l'homme dans le courant du négatif. Dans son article “Jean Hyppolite et Hegel”<sup>32</sup>, Bernard Bourgeois résume la tension dans laquelle Hyppolite se tient. D'une part Hyppolite comprend que Hegel procède à une “laïcisation” de la figure du dogme chrétien et refuse toute transcendance, qu'il “met l'histoire à la place de Dieu.”<sup>33</sup> D'autre part, écrit Bourgeois, Hegel reste trop spinoziste pour être humaniste. “En vérité, l'humanité est le témoin d'un Être (Hyppolite écrit toujours le mot avec une majuscule !) qui n'est pas seulement humain : une sorte de transcendance horizontale se substitue à la transcendance proprement dite, relation verticale de l'homme à Dieu.”<sup>34</sup> L'homme est un être négatif pris dans un mouvement négatif plus grand que lui, celui de l'histoire, que Bourgeois appelle “vertical”. Nous reviendrons plus bas sur les différents exemples de négativité que Hyppolite attribue à l'Esprit, car il nous faudra prouver que la dialectique du maître et de l'esclave ne résume pas toute son activité. Avant cela, il nous faut approfondir la notion d'Esprit, que nous n'avons fait que situer dans le système hégélien et introduire en tant qu'agent historique. L'hypothèse d'une fin de l'histoire écartée, en quoi consiste dorénavant sa course ? De quoi l'humanité est-elle le témoin, si l'Être qui la transcende se développe et se nie lui-même sans cesse pour progresser, sans jamais atteindre d'état définitif dans lequel il exprimerait parfaitement l'Absolu ? La notion d'Esprit, grâce à laquelle l'histoire dont Kojève avait fixé les bornes semble rouverte, déchire le voile qui

---

31 J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique (FP)*, tome I, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1971, p. 335

32 B. Bourgeois, “Jean Hyppolite et Hegel”, dans *Les Études philosophiques*, No. 2, Hegel - Marx, avril-juin 1993, p. 145-159, PUF

33 J. Hyppolite, “Histoire et existence”, dans *FP*, tome II, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1971, p. 368

34 B. Bourgeois, p. 154

recouvrait sa béance. Le mouvement du négatif n'est plus celui de l'homme faisant le monde à son image selon un projet, mais celui de l'Esprit faisant le monde à son image *et le défaisant*, puisque cette image ne saurait rester figée.

Afin de comprendre son mouvement, il nous faut rendre compte de la genèse de la notion d'Esprit. Hyppolite a fait cet effort dans son ouvrage *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* (1948). Cependant, son étude de la *Phénoménologie* (1946) fait déjà mention des travaux du jeune Hegel pour expliquer les concepts de la maturité. Hyppolite avait dès le départ conscience que la vie de l'Esprit devait être expliquée à partir des origines religieuses de la philosophie hégélienne de l'histoire. Nous avons cité Hyppolite affirmant que l'histoire prenait la place de Dieu sans exclure la transcendance d'un Être sur l'humanité. L'examen de la notion d'Esprit nous confirmera que ce geste de sécularisation n'est pas un rejet de la religion, plutôt sa mutation en une pensée de l'histoire. Voici les questions que notre première partie nous laisse sur les bras : quelle négativité est à l'œuvre sous le nom d'Esprit, jusqu'où doit-on étendre le tragique de sa vie et qu'en est-il de l'humanité dans une telle vision de l'histoire ?

## PARTIE II

### Les origines religieuses de la philosophie hégélienne de l'histoire

Puisque le moment approche de se pencher sur les textes du jeune Hegel dont Hyppolite s'est servi pour interpréter sa pensée de l'histoire, nous voulons reprendre la méthode que nous avons d'abord suivie. Tout comme nous avons approché *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit* en le comparant à l'*Introduction à la philosophie de Hegel* de Kojève, nous commencerons par rappeler brièvement l'usage qui fut fait des écrits de jeunesse de Hegel avant que Hyppolite à son tour ne s'en empare. Son originalité n'est pas en effet d'avoir exhumé ces textes, ni de les avoir en premier utilisés pour comprendre le système tardif de Hegel. Hyppolite n'a pas été un précurseur dont les découvertes auraient bouleversé l'hégélianisme français ; il se situe plutôt à la jonction entre différentes tendances, il défend une continuité dans l'élaboration de la pensée hégélienne où différentes interprétations peuvent se succéder. Nous rappellerons lesquelles, avant d'en venir à la façon qu'a eu Hyppolite de s'y insérer, c'est-à-dire à la façon dont il a articulé les textes de jeunesse et la *Phénoménologie*. Dans cette partie nous verrons enfin que cette articulation accouche d'une histoire tragique dont l'Esprit est le héros.

#### La découverte des *Jugendschriften* en France

Dans son introduction à la réédition de *Genèse et structure*<sup>35</sup>, Giuseppe Bianco raconte la place qu'occupait Hegel dans le paysage universitaire français au début du 20e siècle. S'il est vrai que Hegel a été lu en France tardivement, en grande partie à cause de sentiments anti-germaniques, Bianco rappelle que différentes tentatives ont été faites au 19e siècle pour l'y insérer. Il cite notamment le travail de Victor Cousin ou les efforts des socialistes (par exemple

---

35 G. Bianco, "Histoire et destinée d'un transfert culturel", introduction à *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Jean Hyppolite, Classique Garnier, Paris, 2022, p. 7-60

Jean Jaurès, René Berthelot ou Lucien Herr) pour montrer qu'avant le traité de Versailles en 1918 qui atténua la défiance idéologique envers la culture allemande, Hegel avait commencé à être lu en France. Cela étant, il reste vrai qu'il fallut attendre les années 1920 pour qu'il y connaisse un vrai essor. "Cette nouvelle vague, commencée en Allemagne au début du siècle, est liée à la découverte des manuscrits de jeunesse de Hegel : en 1905, Wilhelm Dilthey publie son *Histoire de la jeunesse de Hegel* et deux années plus tard, Herman Nohl édite les *Travaux théologiques de jeunesse de Hegel*."<sup>36</sup> Émile Bréhier<sup>37</sup> est l'un des premiers en France à s'opposer à la lecture pan-logiste de Hegel en regard des aspects religieux et romantiques de sa pensée. Il insiste sur l'angoisse de l'existence humaine que cherche à surmonter la dialectique. Cette ligne est poursuivie par un de ses étudiants, Dimitriu Rosca, et par Jean Wahl qui publie dans la *Revue de métaphysique et de morale* et dans la *Revue philosophique* entre 1926 et 1928 plusieurs articles systématisés dans *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Bianco écrit : "... entre 1925 et 1927, après avoir lu le livre de Bréhier, après avoir pris connaissance des travaux de Herman Nohl (1879-1960), de Wilhelm Dilthey (1833-1911) et surtout de Richard Kroner (1884-1974), Wahl brosse un portrait du philosophe allemand en tous points différent de celui qui était monnaie courante entre 1870 et 1920. Selon Wahl, qui se trouvait d'accord avec Brunschvicg, le jeune Hegel était un romantique, comme le seront, après lui, Schopenhauer, Hölderlin et Nietzsche. La figure de la conscience malheureuse, proposée dans la *Phénoménologie*, prouve le privilège accordé à la contradiction vécue sur la contradiction logique, elle est la conséquence d'un drame qui est d'abord senti par une conscience déchirée entre vocation à l'universalité et condamnation à la particularité. [...] Ainsi, chez Wahl, pour la première fois, la négativité et la dialectique prennent une importance déterminante. Cependant, puisqu'il s'agit d'une négativité « sentie », la dialectique est interprétée non pas comme le mouvement de l'histoire de l'humanité, mais comme la situation essentielle et en quelque sorte éternelle de la conscience humaine, à laquelle elle ne peut pas échapper."<sup>38</sup> Nous entendons le sens de cette dernière remarque : Hyppolite, influencé par les travaux de Jean Wahl, donnera un écho à la figure de la conscience malheureuse dans l'histoire. Pour finir, Bianco résume ainsi les tendances principales d'interprétation de Hegel au début des années

---

36 *Ibidem*, p. 22

37 E. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Rieder, 1921

38 G. Bianco, p. 24

1930. Il prend pour exemple les membres qui composent la revue *Esprit* et les classe en trois typologies : “des socialistes ou communistes, Georges Friedmann et Paul Nizan, des germanophones immigrés, Georges Politzer, hongrois, et Norbert Guterman, polonais, des philosophes sensibles au fait mystique, le catholique Henri Lefebvre et le juif Pierre Morhange. C’est donc selon ces trois typologies qu’il est aussi possible de classer les acteurs ayant préparé l’importation de Hegel en France entre 1890 et 1930 : Andler et Herr appartiennent à la première, Koyré, Kojève et Rosca à la deuxième, Wahl et Lavelle et, d’une certaine manière, Bréhier, à la troisième.”<sup>39</sup>

Où placer Hyppolite ? Bianco l’associe à la première tendance socialiste. Il le justifie d’une part par la formation de Hyppolite qui a suivi les cours d’Emile Chartier, dit Alain, dans la khâgne du lycée Henri IV. “Alain, philosophe intellectualiste et néokantien, avait élevé une ligne de barrage contre les suggestions mystiques et littéraires en philosophie.”<sup>40</sup> Bianco poursuit : “Alain voyait dans l’hégélianisme une doctrine humaniste de l’action se réalisant dans l’histoire : son interprétation, qui ignorait l’existence des *Jugendschriften*, était dépourvue de saillies mystiques et donc potentiellement religieuses [...] Hyppolite poursuit donc la ligne “sociale” et rationaliste d’Alain, d’Andler et de Herr.”<sup>41</sup> D’autre part, Bianco s’appuie sur un premier essai<sup>42</sup> d’Hyppolite sur la Renaissance hégélienne, publié en 1935. Hyppolite y souligne l’importance de la dialectique en tant que mouvement clef du système hégélien, tout en rappelant que le caractère concret de cette pensée tient à l’intérêt qu’avait Hegel pour la religion. A la différence de Jean Wahl toutefois, Hyppolite ne choisit pas de donner le primat à des problèmes métaphysiques ou religieux. “Pour Hyppolite, l’attention pour l’histoire de la religion chrétienne s’inscrit dans un intérêt plus vaste pour l’histoire de la civilisation humaine. Selon Hyppolite, le problème fondamental qui animait Hegel n’était ni existentiel ni subjectif, mais bien social, historique et politique : le problème du rapport entre individu et communauté causé par la « conscience déchirée des peuples occidentaux » au début du XIX siècle. Hyppolite suivait donc la ligne interprétative inaugurée par les socialistes et poursuivie par Koyré, dont il

---

39 *Ibidem*, p. 32-33

40 *Ibidem*, p. 33

41 *Ibidem*, p. 34

42 J. Hyppolite, “Les travaux de jeunesse de Hegel d’après des ouvrages récents” (1935), repris dans *Etudes sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955

était en train de lire les essais, notamment son “Hegel à l’éna”, de 1935.”<sup>43</sup> Hyppolite n’est donc pas insensible à la découverte des écrits de jeunesse de Hegel ni au travail de Jean Wahl, mais la façon dont il les utilise pour comprendre la *Phénoménologie* le rapproche de l’initiative d’Alexandre Koyré qui fait de la dialectique la théorie de l’historicité de l’homme, une idée reprise entre autres par Alexandre Kojève, dont on a vu que Hyppolite se distinguait pour d’autres raisons.

Nous espérons avoir su présenter Jean Hyppolite à la confluence de différentes trajectoires. Le but de ce rappel était d’introduire la lecture par Jean Hyppolite des *Theologische Jugendschriften*. Ils sont utiles pour comprendre l’interprétation globale que Jean Hyppolite a faite de la philosophie hégélienne de l’histoire.

### **De l’utilité des *Jugendschriften* pour la pensée historique**

L’*Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel* est éditée en 1948 par la Librairie M. Rivière et Cie. Dans les premières pages, on peut lire les mots de Hegel : “« Penser la vie, voilà la tâche » [*Theologische Jugendschriften*], écrit-il ; seulement par ce mot « vie » il ne faut pas entendre la vie biologique, mais la vie de l’Esprit qui est inséparable de l’histoire. Encore faut-il ajouter que Hegel cherche en même temps la signification de ce terme « histoire » pour l’esprit humain.”<sup>44</sup> Dans ce passage sont déjà associées l’histoire et la notion que nous avons introduite plus haut, l’Esprit. Celle-ci n’a pas le sens qu’elle prendra dans le système tardif. Dans *Genèse et structure*, Hyppolite évoquait déjà les textes de jeunesse de Hegel pour expliquer certains passages de la *Phénoménologie*. Mais sa thèse n’avait pas pour vocation de la présenter comme une philosophie de l’histoire. Deux ans plus tard, dans son *Introduction*, il revient sur l’élaboration des concepts hégéliens afin d’insister sur la philosophie de l’histoire de Hegel. Pour commencer, que pouvons-nous dire de ces textes, pourquoi nous sont-ils

---

43 G. Bianco, p. 36

44 Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, Éd. du Seuil, 1983, page 14

importants ? Quel intérêt Jean Hyppolite y a-t-il trouvé pour comprendre la pensée hégélienne de l'histoire ?

Dans le tome II de ses *Leçons de métaphysique allemande*, Jacques Rivelaygue écrit que la philosophie de l'histoire de Hegel est élaborée à partir de ses écrits de Francfort (qui font partie des *Jugendschriften*), lorsque Hegel cherche à penser l'unité de l'universel (la loi) et du particulier (l'existence des individus) grâce à des concepts empruntés à la religion. La période dite de Francfort s'étend de 1797 à 1800 et regroupe en majeure partie des études sur l'esprit du judaïsme et du christianisme. Parmi ces textes, le plus important par sa taille et son contenu est *L'esprit du christianisme et son destin*<sup>45</sup>. Si l'histoire est apparue dans sa philosophie, autrement dit si Hegel a conçu une philosophie du temps qui n'en fasse pas un contenant neutre où disposer les événements, la raison en est une impasse logique : Hegel, comme ses camarades du Stift de Tübingen, cherche alors à développer une philosophie qui puisse parvenir à l'absolu, c'est à dire à l'universel, à la totalité réconciliée dans le Un, mais il aboutit à des contradictions. Le moment de Francfort présente plusieurs tentatives pour les dépasser, et c'est dans cet effort qu'apparaît la philosophie de l'histoire comme le processus de réalisation de la totalité, de la réconciliation des particuliers dans le Un. Afin d'exposer l'élaboration de sa philosophie du temps, l'exposition des contradictions de Hegel est par conséquent un prérequis. Pour en venir à elles, il nous faut dire brièvement l'origine de la préoccupation de Hegel pour l'Absolu.

L'idéalisme allemand, dont Hegel est considéré comme le dernier représentant, prend racine sur le système kantien. Les philosophes que l'on intègre à ce courant cherchent à dépasser ce qu'ils estiment être les apories de ce système, les contradictions telles que posées par Kant. La principale aporie réside dans l'impossibilité pour l'esprit de parvenir à la chose en-soi. L'être indéterminé, principe de toute connaissance, n'est que visé par la raison dans son processus de synthèse, et jamais atteint. Il ne peut donc qu'être postulé par la raison. L'idéalisme allemand

---

<sup>45</sup> Les textes de Hegel à Francfort ont été récemment rassemblés dans une nouvelle traduction de Olivier Depré, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)* paru chez Vrin en 1997. C'est la première fois que les textes de cette période sont réunis dans un ouvrage français. En 1997, c'était aussi la première fois que les textes de Francfort étaient tout juste réunis (en Allemand, ils étaient parus ou à paraître dans les *Gesammelte Werke II, III und V*), et d'après O. Depré, la première fois que les textes étaient laissés dans leur état original et en ordre chronologique : les publications de Herman Nohl étaient non seulement incomplètes mais elles réunissaient parfois en un seul texte des fragments qui n'appartenaient pas au même ensemble, et rédigés à des époques différentes.

naît dans la recherche de la chose en-soi, que Kant avait jugée inatteignable. Son premier défi est de dépasser l'opposition de Kant entre l'entendement et l'être indéterminé. Ernst Cassirer résume ainsi, dans l'ouvrage *Les systèmes post-kantiens*<sup>46</sup>, le premier mouvement stratégique de ces philosophes pour y parvenir : afin de supprimer l'opposition entre l'entendement et la chose en-soi, il faut faire de l'intuition une faculté active qui produit son objet. C'est là une aberration pour Kant. L'idéalisme allemand, avec en premier Reinhold et Fichte, assume l'existence d'une intuition intellectuelle qui produit ce qu'elle pense et tend à constituer l'absolu. Le mouvement de la philosophie de Kant était régressif, il partait des phénomènes pour tendre vers l'indéterminé, celui de l'idéalisme allemand est constructif : il cherche la "proposition fondamentale" (*Grundsatz*), selon le vocabulaire de Fichte, qui permet de fonder la science et d'accéder *in fine* à la chose en-soi. Comment situer Hegel par rapport à cette tentative ? La principale critique que Hegel adresse à l'idéalisme allemand, et à Fichte en particulier, est de conserver une séparation entre le sujet et l'objet, entre ce qui pense et ce qui est pensé. En effet, dans le geste fichtéen, c'est le sujet qui parvient à la chose en-soi par la pensée. Mais le réel subsiste en tant que déterminé, le monde est un ensemble de choses particulières tandis que la chose en-soi, l'Absolu, n'est qu'une idée. La singularité de Hegel par rapport aux idéalistes allemands réside dans le vœu de parvenir à une réconciliation de l'idée absolue et du réel. Pour cela, Hegel doit abandonner l'idée de la chose en-soi, qui est une idée séparée, et envisager le réel comme un dépassement des scissions vers la totalité réconciliée. En somme, Hegel veut donner un caractère ontologique à l'idée d'Absolu. Dans son écrit *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, Hegel affirme que Kant lui-même avait pensé la réconciliation entre l'idée de chose en-soi, la chose absolue, et le réel : dans le postulat de Bien suprême, Kant pense une synthèse entre la volonté rationnelle et le monde sensible afin que la morale puisse procurer le bonheur. Ici, la raison pense la possibilité d'un accès à une unité interdite par l'entendement. Hegel cherche donc à penser la réconciliation de l'être limité et de l'Absolu, ce qu'il appelle l'Esprit, et ce concept fonde sa philosophie de l'histoire. Nous pouvons désormais expliquer la situation de Hegel à Francfort, c'est-à-dire les difficultés auxquelles il fait face, que nous avons évoquées plus haut.

---

<sup>46</sup> E. Cassirer, *Les systèmes post-kantiens : Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Presses universitaires de Lille, 1983



Hegel est influencé par une certaine vision de la Grèce antique qui a cours à son époque comme le moment historique de l'harmonie, le moment où la cité réalisait la synthèse des existences individuelles et de la vie commune, parce que chaque individu se retrouvait dans la totalité, dans la vie de la cité. Tout comme pour Hölderlin, à Berne, la Grèce est l'objet de nostalgie. Elle incarne la totalité perdue - *die Schöne Totalität*. Mais à Francfort, Hegel cherche à se défaire de ce sentiment de perte pour penser l'avènement de l'Esprit. On peut considérer<sup>47</sup> qu'à Francfort, Hegel se détourne de la contemplation du passé pour envisager la réalisation de l'Esprit dans l'avenir. Ainsi amorce-t-il une philosophie de l'histoire comme théodicée de l'Esprit, qui permet d'expliquer la décadence de la Grèce antique et le chemin que parcourt l'Esprit pour se réaliser dans le temps. Toutefois, Hegel se trouve dorénavant devant la même contradiction que celle qu'il reprochait à Fichte. D'après Jacques Rivelaygue, Hegel poursuit à cette époque un "idéal réflexif", que Rivelaygue définit comme "le moment où la totalité est posée comme idéal au sens kantien : [...] éternellement séparé du réel et ne pouvant être atteint par la connaissance."<sup>48</sup> Cette contradiction sera résolue dans la préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* à Iéna, où Hegel établit une différence entre l'entendement et la Raison. L'entendement y devient une activité de scission propre à l'esprit humain, tandis que la Raison est à l'œuvre dans le réel. La Raison, dans le système achevé, est l'Esprit qui se réalise dans le monde, elle n'en est pas séparée, au contraire, elle le travaille en permanence. Certes, Hegel a construit un premier concept de raison dans *La Différence entre les systèmes de Fichte et Schelling* (1801) pour chercher à réconcilier le fini et l'infini. Mais ce concept de raison appartient encore au domaine de la connaissance. La raison spéculé afin d'unir le fini et l'infini, l'être et le concept. Elle n'est pas encore devenue histoire, elle est spéculation : "Diese bewußte Identität des Endlichen und der Unendlichkeit, die Vereinigung beider Welten, der sinnlichen und der intellektuellen, der notwendigen und der freien, im Bewußtsein ist *Wissen*<sup>49</sup>. Die Reflexion als Vermögen des Endlichen und das ihr entgegengesetzte Unendliche sind in der Vernunft synthetisiert, deren Unendlichkeit das Endliche in sich faßt."<sup>50</sup> L'impossibilité pour la raison de prouver qu'elle est l'Absolu, parce qu'elle ne peut pas prouver qu'elle est identique à

---

47 Cf. J. Rivelaygue, *Leçons de métaphysique allemande*, tome 2, Grasset, 1992

48 *Ibidem*, page 191

49 Nous soulignons

50 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Werke II, Jenaer Schriften 1801-1807*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970, S. 41-42

l'intuition, oblige la philosophie à *présupposer* l'identité de l'être et du concept. Dans la *Phénoménologie*, la Raison sera identifiée avec le processus historique. A Francfort en revanche, Hegel n'a pas posé cette distinction entre entendement et raison. Pour lui, la raison n'est encore qu'une activité de la conscience individuelle. Le monde n'est pas déjà, dans sa représentation, un devenir rationnel. Le rationnel est encore séparé en tant qu'activité de la pensée. Comment surmonter cette scission ? Afin de penser la totalité, et l'identité du sujet et de l'objet, Hegel développe ce que Rivelaygue nomme des « méta-concepts », des notions dont la fonction est de réunir ce qui est scindé. Ces notions appartiennent au vécu : la vie, le destin, l'amour. Leur origine est religieuse, elles sont élaborées à travers une étude du judaïsme et du christianisme. C'est le vécu qui reçoit la charge d'unir la scission des particularités : la philosophie doit s'arrêter devant le vécu, car elle est une activité de la scission. L'on comprend pourquoi la temporalité doit occuper une place importante dans une telle philosophie, le vécu en effet ne peut être que dans le temps. Et par "temps", l'on ne saurait entendre que la "chronologie", la succession d'évènements. Car une suite d'évènements reliés par leur seule succession n'aboutit pas à une unité, elle ne forme qu'une somme, qu'une addition de particuliers. Le temps n'est pas un réceptacle pour les évènements, il se confond avec la première forme de dialectique hégélienne, celle du cycle de la vie. Le temps est la réalisation dialectique de la vie ; c'est par le temps vécu que Hegel pense une première dialectique pour réunir le monde dans la totalité. Analyser la période de Francfort au prisme de cette notion (de vie) revient à étudier la genèse de la dialectique, voici le premier intérêt d'une étude de ces textes. Le deuxième étant que, si la réalisation de la totalité, de l'identité entre sujet et objet, est possible par le vécu, de fait l'être humain joue un rôle central dans ce processus. Ce qui *vit* l'unification, ce qui la réalise, c'est l'homme. C'est l'être humain qui est à l'œuvre dans le temps pour réunir la totalité. Ceci éclaire la phrase de Kostas Papaioannou que nous avons déjà citée : "L'homme et le temps sont identiques."<sup>51</sup>

---

51 Kostas Papaioannou, préface à *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la philosophie de l'Histoire*, G.W.F. Hegel, trad. K. Papaioannou, Pocket, 2012, page 12

## Lecture des *Jugendschriften* avec Hyppolite

Dans son *Introduction*, Hyppolite mobilise non seulement les écrits de Francfort mais encore les textes de Hegel écrits entre Tübingen et Iéna pour en extraire certains concepts et donner à voir leur généalogie. Il annonce ainsi son parcours : “L’étude des travaux de jeunesse de Hegel nous conduira donc de l’intuition première de l’esprit d’un peuple (*Volkgeist*) au problème du développement historique, par l’intermédiaire des notions de positivité (*Positivität*) et de destin (*Schicksal*). Nous verrons ensuite comment Hegel pendant les années de culture proprement philosophique de Iéna organisera ces notions et tentera de présenter conceptuellement dans une première philosophie du droit, et dans un premier système éthique resté inédit pendant sa vie, l’intuition de la vie organique d’un peuple, et son rapport à l’histoire de l’Esprit du monde.”<sup>52</sup> Les quatre notions que nous nous proposons d’étudier à présent sont l’esprit d’un peuple, la première forme de la conscience malheureuse, la positivité et le destin.

### *L’esprit d’un peuple*

Hyppolite s’appuie sur un texte que Hegel a écrit à Iéna pour expliquer cette notion. Il s’agit du *System der Sittlichkeit* (1802/03). L’esprit d’un peuple est une réalité éthique qui exprime l’être de ce peuple à un moment donné de l’histoire. “L’esprit d’un peuple est donc ce qui réconcilie le devoir-être (*sollen*) et l’être. C’est une réalité historique qui dépasse infiniment l’individu, mais qui lui permet de se trouver lui-même sous une forme objective. C’est proprement le monde de l’esprit - l’individu qui est un monde, dit Hegel dans la *Phénoménologie* - et non pas à l’état d’idéal comme dans la philosophie morale de Kant et de Fichte pour lesquels le monde, même spirituel, « est toujours comme il ne doit pas être pour que la morale le fasse comme il doit être. »<sup>53</sup> Hyppolite relève ici la différence entre la *Moralität*, qui “chez Kant et chez Fichte exprime seulement le point de vue de l’individu agissant”, et la *Sittlichkeit*, “la réalité vivante des mœurs et des institutions.”<sup>54</sup> Il traduit *Moralität* par “moralité”, *Sittlichkeit*

---

52 Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*, Éd. du Seuil, 1983, p. 17

53 *Ibidem*, p. 20

54 *Ibidem*

par “monde éthique”, et s’en explique : “Le choix du mot « éthique » est bien entendu assez arbitraire, mais il a l’avantage de se rattacher étymologiquement au terme grec « ethos » coutume, usage, que Hegel considère comme ayant son équivalent dans le terme allemand « Sitte ». Sans doute le mot moralité se rattache-t-il aussi à « mores », mais cette étymologie inévitable indique bien que la moralité au sens kantien du terme n’est qu’un moment, et non le tout de la vie éthique ; elle correspond seulement au stade de la réflexion subjective et se situe entre la vie immédiate dans un peuple et l’organisation objective de la société et de l’État.”<sup>55</sup> Au contraire, l’esprit (d’un peuple) est ce qui unit les individus dans un être commun. “L’individu ne saurait se réaliser dans sa plénitude qu’en participant à ce qui le dépasse et l’exprime à la fois, à une famille, à une culture, à un peuple. C’est ainsi seulement qu’il est libre.”<sup>56</sup> Quel est le contenu réel de cet esprit ? Nous avons expliqué que Hegel considérait la Grèce antique comme un idéal de société où l’individu se retrouvait dans le Tout. Pour ce faire, les citoyens grecs disposaient entre autres choses de lois, d’assemblées, de moyens matériels libérant du temps pour l’activité politique. L’esprit d’un peuple peut ainsi être défini par l’ensemble des mœurs, de l’*ethos*, des institutions et de la vie culturelle d’un peuple - pour Hegel, l’État y joue le rôle principal - à travers lesquels le peuple se donne à lui-même la possibilité de s’éprouver comme un Tout. Ce monde éthique n’est pas vécu comme un ensemble de règles extérieures que l’individu subit ; c’est tout l’inverse, l’individu vit selon cette éthique de façon spontanée et autonome, il la vit comme si elle émanait de lui-même (ce que la moralité kantienne rend impossible, selon Hegel). À cette seule condition, il peut se reconnaître dans le Tout que forme le peuple auquel il appartient.

Par ailleurs, l’expression “esprit d’un peuple” laisse entendre que cet esprit est une réalité spirituelle limitée dans le temps et l’espace. Cet esprit n’est pas l’Esprit de la *Phénoménologie*, il est attaché à un temps et un peuple particuliers. Il a une certaine durée, doit disparaître lorsque celle-ci est écoulée. Son mouvement d’apparition et disparition est guidé par le peuple dont il est l’expression spirituelle : le peuple du *Volksggeist* a pour rôle d’exprimer son esprit, il en éprouve le besoin, ou mieux, la nécessité. L’esprit d’un peuple est seul capable d’offrir à l’individu une vie dans l’élément de l’universel, ainsi que l’a montré notre dernière citation de

---

55 *Ibidem*, p. 21

56 *Ibidem*, p. 26

Jean Hyppolite. Il est le seul capable de résoudre la contradiction présente en chaque individu entre son existence particulière et sa conscience d'appartenir à un tout universel. Cette résolution suppose une origine, l'expérience initiale de la séparation entre deux existences. La conscience de la séparation entre particulier et universel porte un nom, la conscience malheureuse.

### *La première forme de la conscience malheureuse*

Hyppolite rappelle que Dilthey a le premier identifié l'importance d'un texte écrit par Hegel à Berne où apparaît une première forme de la conscience malheureuse (*das unglückliche Bewußtsein*). Ce texte s'intitule : "Différence entre l'imagination religieuse grecque et la religion positive chrétienne"<sup>57</sup>. Hyppolite écrit : "Sous une forme abstraite, la conscience malheureuse est la conscience de la contradiction entre la vie finie de l'homme et sa pensée de l'infini."<sup>58</sup> Chez Hegel, elle se présente tout d'abord dans l'histoire des peuples, mais dans la *Phénoménologie* elle sera un moment du développement de la conscience de soi. Que s'est-il passé pour avoir quitté le monde antique où l'individu se reconnaissait dans l'État, c'est-à-dire où il était libre ? D'après Hyppolite, Hegel en attribue la cause aux guerres et au goût de la propriété privée. Ce sont eux qui auraient provoqué la disparition de l'identité entre l'individu et l'État. Dès lors, la conscience malheureuse aspire à se retrouver dans la totalité, ce qui sera à nouveau possible selon Hegel grâce la médiation de l'État. Quel rapport entretient cette conscience avec l'esprit d'un peuple ? Nous avons dit que celui-ci se matérialise dans des institutions. Lorsque que ces institutions réussissent à exprimer l'esprit d'un peuple, réussissent à unifier le particulier et l'universel, rien ne semble devoir attrister la conscience individuelle. Mais lorsque ces institutions sont inefficaces, ou lorsqu'elles tombent en désuétude, alors la conscience de la séparation devient prégnante. La conscience malheureuse ne dépend pas exclusivement du "monde éthique" dans lequel elle vit - l'expérience du *hiatus* entre particulier et universel est une condition humaine, irréductible à l'inefficacité des institutions sociales -

---

<sup>57</sup> Hyppolite se réfère à l'ouvrage publié par Nohl en 1907, *Hegels theologische Jugendschriften*, Tübingen, page 219

<sup>58</sup> J. Hyppolite, *Introduction*, p. 31

mais elle en subit les conséquences. Les mœurs devenues incapables d'exprimer le *Volksgeist* constituent ce que Hegel la positivité.

### *La positivité dans l'histoire*

Pour l'étude de cette notion, Hyppolite s'appuie sur des écrits de Berne (*La Vie de Jésus*, 1796), et Francfort (*Positivité de la religion chrétienne*<sup>59</sup> et *L'esprit du christianisme et son destin*<sup>60</sup>). La notion de positivité (die *Positivität*) lui sert à articuler raison et histoire durant la période de Berne et Francfort. L'origine de ce terme se trouve, ainsi que le titre de ces textes le suggère, dans une réflexion de Hegel sur la religion. Pour Hyppolite, la notion de positivité est en premier lieu attribuée aux religions positives que Hegel distingue des religions naturelles. Les premières s'opposent aux secondes car elles ajoutent des caractéristiques contingentes aux caractéristiques que peut établir la seule raison humaine. Du point de vue théorique, cette opposition reprend celle du réalisme et de l'idéalisme : la religion positive est le donné qui s'impose de l'extérieur à la raison, à la religion naturelle vierge de l'immixtion du réel. Mais la notion de positivité, avons-nous dit, connaît d'importantes mutations, jusqu'à ne plus appartenir seulement au domaine religieux. Dans le cadre d'une philosophie de l'histoire, est positive une réalité simplement présente dont on ne peut rendre raison, tandis que l'objectivité est l'unité du rationnel et du réel. "Pour Hegel, l'opposition essentielle n'est pas celle de la raison pure et de l'élément empirique, mais plutôt celle de la vie et du statique, du vivant et du mort."<sup>61</sup> La positivité devient le résidu historique qui n'est plus adapté à son époque. Dans l'histoire, si l'homme doit bien associer l'absolu à un contingent, à une réalité déterminée, c'est ensuite à l'homme de nier cette forme contingente une fois sa validité révolue. "Ce n'est plus par rapport à l'idée de raison que Hegel juge le positif mais par rapport à la vie, et dans le développement de sa pensée pendant la période de Francfort cette idée de la vie va devenir la dominante de sa réflexion."<sup>62</sup> L'esprit du peuple est exprimé par une positivité dont la valeur est éphémère. Lorsqu'elle expire, il incombe à l'homme de renoncer à cette forme historique pour en trouver

---

59 Cf. G.W.F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Vrin, 1997, p. 395-409

60 *Ibidem*, p. 205-343

61 J. Hyppolite, *Introduction*, p. 47

62 *Ibidem*, p. 47-48

une nouvelle qui saurait articuler le rationnel et l'histoire. Il en découle une nouvelle définition de la liberté : l'homme n'est pas libre en vertu de son autonomie morale, mais grâce à sa réconciliation avec son histoire. L'on entrevoit une logique de l'histoire entre les notions présentées jusqu'ici. Son mouvement suit la manifestation et la disparition des *Volksgeiste*, il est assuré par l'action des hommes eux-mêmes guidés par la nécessité de trouver une forme éthique capable de réaliser la cohérence de l'absolu. Il nous reste désormais à définir une notion qui illustre le combat contre la mauvaise positivité, celle devenue insuffisante à l'expression de l'esprit d'un peuple et qui doit disparaître.

### *Le destin*

La notion de destin (*Schicksal*) est présente à Berne mais développée à Francfort. Cette idée assure le passage de la vie finie à la vie infinie, thème qui rapproche Hegel de Hölderlin. Son élaboration tient en majeure partie dans les essais de Hegel sur le judaïsme et *L'esprit du christianisme et son destin*<sup>63</sup>. Le destin, c'est le pathos, la passion de l'homme révélée dans l'histoire. Cette passion lui apparaît cependant comme un étranger. "C'est par l'action que je me sépare ainsi de moi-même et que je me trouve comme opposé à moi-même."<sup>64</sup> En agissant, j'interviens dans le monde par une action déterminée, or toute action déterminée est une faute en regard de l'absolu, en regard de l'infini. Le destin est donc une action commise puis répudiée par la conscience malheureuse en référence à l'absolu auquel elle aspire. Jean Hyppolite écrit : "Tout choix est exclusion, toute affirmation particulière est un destin parce qu'elle porte en elle une négation ; et même le refus de toute particularité, de tout destin est encore un destin puisqu'elle aboutit à la scission la plus radicale, celle de la réalité du monde et de la liberté."<sup>65</sup> Le destin est donc l'action déterminée d'un individu contre laquelle il se retourne parce que cette action le réduit à la vie finie, tandis que l'individu aspire à l'infini. Rappelons que le destin individuel signifie le destin des peuples ; seuls les peuples sont les incarnations concrètes de l'esprit du temps, à la fois une totalité et une individualité. L'esprit se réalise dans le peuple

---

63 Ces textes sont à retrouver dans les *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Vrin, Paris, 1997

64 J. Hyppolite, *Introduction*, page 52

65 *Ibidem*, page 62

particulier en tant que ce particulier exprime l'absolu, "comme une œuvre d'art peut porter en elle l'infini sous les espèces d'une réalisation limitée."<sup>66</sup> La finitude qu'emprunte l'esprit devient le destin d'un peuple et sa positivité. Mais, dès que ce destin s'est manifesté, les figures particulières doivent être dépassées pour laisser place à d'autres figures. Le destin est donc une première forme de la négativité dans la pensée hégélienne. En effet, la première forme de négativité est la contradiction. Voici comment Kostas Papaioannou distingue les formes de la négativité : "Car, en tant que première négation, la contradiction est "le simple point du rapport négatif à soi-même, la source la plus intime de toute activité, de tout auto-mouvement vivant et spirituel, l'âme dialectique qui contient toute vérité parce qu'elle est la seule vérité."<sup>67</sup> Mais en tant que deuxième négation, négation de la négation, ou "dépassement de la contradiction", elle constitue "le moment le plus intime, le plus objectif de la vie et de l'esprit, en vertu duquel existent le sujet, la personne, l'être libre."<sup>68</sup> Le destin est apparenté à la première forme de négation. Le destin est la négation d'une forme historique donnée, qui a servi à exprimer l'esprit mais n'en est plus capable. L'on peut considérer que le destin est la positivité en tant qu'elle est combattue par l'homme, distincte de la positivité qui subsiste sans être combattue. Le destin est la positivité non subie, parce que niée, tandis que la positivité subie est le destin que l'homme ne parvient pas à dépasser en se supprimant. Pour illustrer notre propos, reprenons l'exemple que choisit Hegel lui-même, à savoir la tragédie grecque. Dans la tragédie, l'universel se particularise. Par exemple : Créon et Antigone sont des particularités de la cité. Le premier est la loi politique incarnée, la seconde incarne la loi morale. Le destin, dans la tragédie, est cette nécessité de la particularisation et l'opposition à cette détermination. Créon s'oppose à Antigone et Antigone à Créon, ils incarnent ensemble l'être humain luttant contre la détermination. A travers la figure des personnages tragiques, c'est l'homme qui s'oppose au destin comme l'autre de l'universel, il considère sa détermination comme un ennemi, mais c'est justement ce que l'homme est. L'homme se tourne donc contre lui-même. "Dans sa lutte avec le destin, écrit Rivelaygue, l'homme ne subit pas ce qu'il n'est pas, comme dans la contestation de la loi

---

66 *Ibidem*, p. 53

67 *Wissenschaft der Logik* II, 1812, 1816. Éd. Lasson (F. Meiner, 1946). Trad. S. Jankélévitch : *La science de la logique* (éd. Aubier). p. 496-497

68 Kostas Papaioannou, *Hegel*, collection « Philosophie de tous les temps », éd. Seghers, 1962, page 44



abstraite, mais combat ce qu'il est lui-même : particularité agissante dans la figure de la liberté (celle du destin comme universel se particularisant).<sup>69</sup> On peut donc considérer, pour résumer, que la liberté de l'homme tient dans sa capacité à se nier lui-même en tant que destin, c'est-à-dire en tant que positivité, détermination particulière de l'universel. C'est la raison pour laquelle le héros tragique meurt. Son destin est d'être déterminé, puis de nier cette détermination en se supprimant soi-même. Par cet acte constitutif de sa liberté, l'homme réalise la seconde étape de la négativité. Rappelons-nous : la première consistait à poser une réalité comme autre. En ce qui concerne l'homme dans l'histoire, ceci revient à poser son destin comme un ennemi. La seconde, dit Papaioannou, consiste dans la réconciliation. Reste désormais à expliquer comment l'homme peut se réconcilier avec ce qu'il a posé comme son ennemi, reste à montrer ce que signifie en effet cette réconciliation. Pour le moment, l'hypothèse reste ouverte que la réconciliation équivaut à l'anéantissement de soi par soi. En effet, nier son propre destin comme autre, alors qu'il est bien-soi, ne revient-il pas pour l'homme à se supprimer ? N'y-a-t-il donc aucun autre chemin pour l'homme que la négation de soi ? La question se pose en effet du degré auquel la négativité de l'homme peut ou doit se porter. Ce problème porte bien au-delà du destin que nous étudions en ce moment, il concerne la différence entre humanité et animalité, entre humain et nature. Comme le résume George Bataille dans l'article intitulé "Hegel, la mort et le sacrifice"<sup>70</sup> : "Cet homme niant la nature, en effet, ne pourrait d'aucune façon exister en dehors d'elle. Il n'est pas seulement un homme niant la nature, il est d'abord un animal, c'est-à-dire la chose même qu'il nie : il ne peut donc nier la nature sans se nier lui-même. Le caractère de totalité de l'homme est donné dans l'expression bizarre de Kojève : cette totalité est d'abord nature (être naturel), c'est « l'animal anthropophage » (La nature, l'animal indissolublement lié à l'ensemble de la nature, et qui supporte l'Homme). Ainsi la Négativité humaine, le désir efficace que l'Homme a de nier la nature en la détruisant — en la réduisant à ses propres fins : il en fait par exemple un outil et l'outil sera le modèle de l'objet isolé de la nature — ne peut s'arrêter devant lui-même : en tant qu'il est nature, l'Homme s'expose lui-même à sa propre

---

69 J. Rivelaygue, page 219

70 G. Bataille, "Hegel, la mort et le sacrifice", dans *Œuvres complètes* XVII, « Articles 2, 1950-1961 », Gallimard

Négativité.”<sup>71</sup> Une telle vision du négatif ouvre une histoire tragique : l’humanité s’échine à sa propre négation. L’histoire consiste en la succession des destins, c’est-à-dire, encore une fois, en l’effort de l’homme pour rejoindre l’infini par la négation de sa détermination. George Bataille identifiera dans le sacrifice une solution pour que l’homme fasse l’épreuve de la mort sans mourir. L’homme échappe ainsi à la disparition mais réalise le négatif, s’élève au-dessus de la vie animale - Bataille déplace l’expérience de la mort par l’esclave de la dialectique de la reconnaissance dans le sacrifice.

Hyppolite voit dans les écrits de Francfort une autre issue. Il prend en compte le tragique de la vision hégélienne et n’essaie pas de lui trouver de solution. Pour le rendre explicite, nous voulons maintenant traiter un dernier élément important des premiers écrits. Cette dernière notion nous permettra de bien comprendre l’interprétation de Jean Hyppolite qui reconnaît au jeune Hegel une vision pantragique de l’histoire. Il s’agit de la notion de vie, que nous expliquerons à la fois de manière abstraite et concrète en reprenant les exemples historiques dont Hegel s’est servi. À Francfort, l’homme, cet être qui se réalise par l’opposition à son destin, donc à ce qu’il est en tant que sujet historique, l’homme fait partie d’un cycle plus grand que lui, le cycle de la vie. Avec le destin et l’amour, la vie est une des trois notions qui permettent de penser l’action de l’homme dans l’histoire comme l’union du particulier et de l’universel. La vie est un cycle en plusieurs étapes, qui vont de la détermination d’un particulier opposé à l’universel jusqu’à la réconciliation de ces deux termes.

### *La dialectique de la vie*

Ainsi que le formule Jacques Rivelaygue, le cycle de la vie est “affirmation du vivant particulier dans la vie universelle.”<sup>72</sup> La vie consiste ensuite dans la négation de ce vivant par la vie elle-même. C’est le premier moment du cycle, que l’on peut identifier au moment du destin (affirmation puis opposition à la positivité). La vie universelle s’oppose au vivant

---

<sup>71</sup> *Ibidem* p. 331-332

<sup>72</sup> J. Rivelaygue, p. 215

particulier, cela revient à dire que l'homme s'oppose à son destin. Mais le cycle de la vie comporte une seconde étape : la conciliation des deux termes par l'amour. Le problème est maintenant de penser cette réconciliation. Comment la réconciliation est-elle effectuée dans les faits, dans l'histoire elle-même ? « Amour » n'est pour le moment qu'une image qui renvoie à un sentiment, mais l'on voit mal comment l'amour individuel peut servir à penser la réconciliation de la vie des peuples particuliers avec l'universel. Comment, par l'amour, un peuple peut-il reconstituer l'harmonie entre le déterminé et l'infini ? Pour le bien voir, il nous faudra définir ce que Hegel entend par universel. Hegel le conçoit comme une conciliation de la loi et du monde qui dépasse la scission entre ces deux termes. L'intérêt de l'amour est de dépasser l'hétéronomie de la loi au monde. Nous verrons que pour y parvenir, Hegel décline son interprétation de la loi du judaïsme vers le christianisme. Le but de cette déclinaison est d'aboutir à la forme d'union authentique entre la loi et le particulier, une union qui n'introduise pas une nouvelle scission entre deux réalités. En nous fondant sur les cours de Jacques Rivelaygue, nous montrerons donc comment l'union de la loi et de l'universel est réalisée dans l'amour, notion élaborée à partir de la figure du Christ.

La forme de la loi qui pérennise la scission entre elle et le monde, la forme hétérodoxe par excellence, Hegel l'attribue à la loi juive. Selon Hegel, Abraham ne parvient à concilier l'universel et le particulier que dans la soumission de l'homme à Dieu. Abraham pose l'universel comme un autre absolu, il le pose en la loi divine : la scission entre la nature et l'homme est surmontée par un troisième terme, un Dieu radicalement autre à qui Abraham demande de lui soumettre la nature. Le judaïsme est donc le moment d'une double soumission : celle de l'homme à Dieu, et celle de la nature à l'homme. Or dans ce cas aucune réconciliation n'est possible entre l'universel et le particulier, et le peuple d'Abraham reste fixé dans l'existence naturelle. Toutefois, cette hétéronomie de la loi n'est pas propre au judaïsme. Elle se trouve au principe de la forme de la loi. Ainsi Hegel considère-t-il la loi morale kantienne comme une intériorisation de la loi juive qui perpétue la séparation entre la liberté et le monde. Dans la morale kantienne, la loi n'est plus celle d'un Dieu autre. La loi est un principe catégorique qui distingue la liberté comme autonomie et le monde. Du point de vue de Hegel,

Kant entérine une scission entre l'éthique et le monde naturel. Certes il permet de se libérer du joug de la loi divine juive, mais c'est pour interioriser la loi extérieure. Puisque une scission perdure entre l'extériorité de la loi et le particulier, il faut penser une nouvelle forme de libération. Cette seconde libération se trouve dans la religion, et plus précisément dans la religion chrétienne. Nous en venons maintenant au christianisme comme dépassement de l'opposition loi/monde. Le but de Hegel est de montrer qu'il n'y a pas de différence entre la loi intérieure, la moralité, l'autonomie de la raison kantienne, et la loi extérieure, la légalité. Il interprète le Christ comme celui qui dépasse la légalité interiorisée par Kant grâce à l'amour. Ainsi que nous avons voulu le montrer, la loi est une conciliation entre le particulier et l'universel mais dans un concept qui n'est qu'un *Sollen*, qu'un devoir-être. La loi apparaîtra comme purement formelle quand le contenu, le devoir particulier, au nom de son universalité de droit sera d'une absolue intransigeance. Alors sera révélée l'irréalité et l'arbitraire de la loi en tant que pure forme. Il en résulte que l'accomplissement du concept de la loi suppose la disparition de la loi comme telle. Le Christ supprime la loi (sans nier son contenu par instauration d'une autre morale opposée à la morale de l'autonomie) de sorte que le contenu, le particulier, s'élève de lui-même dans l'amour (par inclination) vers l'universel. L'amour n'est donc pas un sentiment particulier, mais "la totalité des inclinations réconciliées avec l'universel : les différentes vertus ne sont que des modifications de l'amour, qui se particularise sans règle."<sup>73</sup> L'amour n'est qu'un moment de la vie, celui de la réconciliation. On peut noter que le concept de vie est hérité de Schelling et du Moi fichtéen : la vie est dialectique, elle pose des vivants pour exister, avant que ces étants particuliers deviennent une force d'opposition que la vie supprime en tant qu'opposition. "... la religion du Christ consiste à poser, en tant que religion de la vie, l'identité de l'humain et du divin - le fait que l'infini se pose, avec le Christ, dans le fini, mais n'est pas séparé de l'infini, puisque le Christ se réconcilie avec lui par la rédemption."<sup>74</sup> Ainsi l'externalité du divin vis-à-vis du monde est surmontée par l'amour, la loi est dépassée en tant que loi mais subsiste en tant qu'inclination. Hegel écrit : "L'action que vous commettez et votre intention doivent être unes : vous devez réaliser l'action dans toute son

---

73 J. Rivelaygue, page 213

74 *Ibidem*, page 214

étendue, toute action provient d'une loi, et cette loi doit aussi être votre propre loi.”<sup>75</sup> Voici comment se referme la première dialectique de la vie selon Hegel, dans sa forme réussie. Elle semble indiquer une issue à la négativité du destin : plutôt que le retour du particulier à l'universel par sa suppression, la réconciliation des deux par l'amour. Mais la dialectique de l'amour n'est pas assurée de réussir, or nous ne l'avons envisagée que dans la perspective de son succès. Hegel pense aussi cette dialectique dans son échec. Et c'est le Christ lui-même qui sert à l'illustrer.

En effet, le Christ en tant que figure historique a manqué la réconciliation entre le particulier et l'infini. Jésus vint réconcilier son peuple avec la vie par l'amour. Mais il renonça à sauver son peuple en tant que peuple et chercha à sauver des individus. Il renonça aux modalités finies de la vie et donc du destin de son peuple pour préférer l'amour et il demeura ainsi séparé. Hyppolite analyse ainsi cette figure historique : “Ce pantragisme est déjà réductible à une certaine forme logique. Tout choix est exclusion, toute affirmation particulière est un destin parce qu'elle porte en elle une négation ; et même le refus de toute particularité, de tout destin est encore un destin puisqu'elle aboutit à la scission la plus radicale, celle de la réalité du monde et de la liberté. Mais cette dialectique, en même temps qu'une dialectique de réconciliation possible, nous la trouvons déjà exposée dans le portrait de la belle âme [*Die schöne Seele*]. En reprenant cette analyse nous comprendrons mieux le sens du pantragisme hégélien à cette époque.”<sup>76</sup> En s'engageant dans le monde, l'homme connaît la contradiction : s'il veut faire appliquer son droit et entre en conflit avec un autre peuple, il reconnaît la non-universalité de son droit. S'il renonce à faire appliquer son droit, il tolère la contradiction entre son droit et la réalité. La belle âme, le Christ, est pour Hegel à Francfort la synthèse de ces deux attitudes, la vérité de cette opposition, celle du courage et de la passivité. “C'est une vivante, une libre élévation au-dessus de la perte du droit et du combat [...] En d'autres termes la belle âme n'est pas la conscience passive et lâche qui place encore son droit dans les choses du monde et se montre pourtant incapable de le soutenir ; elle reste une conscience vivante et active, mais

---

<sup>75</sup> G.W.F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Vrin, 1997, page 211

<sup>76</sup> J. Hyppolite, *Introduction*, p. 62

aussi elle se refuse à apercevoir le droit ailleurs que dans l'intériorité de l'âme ; elle fuit donc le monde, pour séparer radicalement le pur et l'impur. Mais la belle âme elle-même, qui refuse tout destin, c'est-à-dire précisément tout engagement dans le monde, subit comme nous l'avons vu le plus tragique des destins ; dans cette séparation elle découvre son destin, et ne peut parvenir à se réconcilier [...] le Christ dont « l'innocence n'est pas incompatible avec le plus grand péché », reconnaît son propre destin dans cette opposition du monde qui lui est devenu étranger, et il la surmonte par l'amour, - *amor fati*, réconciliation de l'homme et de son destin par l'amour - telle est la vérité philosophique que Hegel dégagera du christianisme et qu'exprime, sous une forme encore empruntée à l'imagination, la résurrection du Christ, sa victoire sur la mort, *l'Aufhebung* et le pardon des péchés - l'unité de l'universel et du particulier, comme le montrera la dialectique de la *Phénoménologie*.<sup>77</sup> Il demeure que le Christ a échoué à unir l'universel et le particulier, selon Hegel, parce qu'il a refusé d'intervenir dans le monde. Le christianisme voit une faute dans la réclamation de son droit, car le réclamer reviendrait à reconnaître une inadéquation entre ce droit et la totalité. En conséquence, le Christ préfère renoncer de lui-même à tout droit quelconque. Le christianisme est une première figure de la belle âme (qui réapparaîtra dans la *Phénoménologie*). Il a du courage, mais lorsqu'il croit échapper au destin en ne conservant que la réconciliation du particulier et de l'infini par l'amour, il n'accepte en réalité qu'un seul moment de la dialectique de la vie et refuse celui de la position des différences. Ne réunissant pas les particularités dans l'universel, le christianisme aura pour destin, pour figure autre, l'État romain - ou l'État moderne - comme simple garant des particularités, des intérêts qu'il n'a pas su réunir. Jésus ne se révolte pas contre cet État car ce serait pour lui affronter la réalité, la reconnaître comme extérieure et opposée à lui. "On se retrouve ainsi face à un choix : celui de la vie sans amour - c'est le judaïsme - ou celui de l'amour sans vie - c'est celui de Jésus."<sup>78</sup> Comment l'amour chrétien peut-il être réconciliation entre l'universel et le particulier au départ et retrait hors des particuliers à la fin ? Cela se comprend par l'expression "amour sans vie". L'amour n'est que le deuxième moment, celui de la réconciliation. L'insuffisance du christianisme est de n'avoir pas avoir assez effectué le

---

<sup>77</sup> *Ibidem*, p. 63-64

<sup>78</sup> J. Rivelaygue, page 222

premier moment, celui de la scission. Dans le *System der Sittlichkeit* de Iéna, Hegel montre que le christianisme ne s'est pas déterminé comme subjectivité empirique - en s'engageant dans la famille, les occupations professionnelles, l'État - mais comme subjectivité finie pure. Ce phénomène illustre le problème de l'immédiateté : le particulier est ramené à l'universel mais sans que la finitude ait été creusée à son extrême, l'immédiateté est absence du travail du négatif. C'est le négatif dans son deuxième moment - le dépassement de l'antagonisme - sans le premier - la séparation. Nous apercevons désormais la dialectique de la vie dans son échec. Il nous apparaît en même temps que ce processus n'échoue pas par nécessité (qu'il aurait pu réussir), donc qu'il est un processus historique. Il nous est possible d'envisager à partir de cette première dialectique une philosophie de l'histoire. A travers la dialectique de la vie, le temps a muté d'une forme quelconque qui intègre les événements successifs à une forme autonome qui se meut à partir d'elle-même. La dialectique de la vie est nécessairement temporelle, elle se déploie grâce au temps, elle est même le principe moteur du temps puisqu'elle est action et contradiction perpétuelles. Le temps devient temps historique.

Avec les trois notions de destin, de vie et d'amour, nous pouvons saisir la naissance d'une philosophie de l'histoire. A Berne, le temps était une forme indifférenciée que l'homme remplissait par ses actions. Hegel était encore du côté d'une philosophie de la réflexion où il y a séparation - comme chez Kant - de la forme du temps et de son contenu. Au contraire, à Francfort, "avec le nouveau thème que constitue la dialectique de la vie"<sup>79</sup>, le temps devient historique et déploie son contenu à partir de lui-même. La scission entre la forme et le contenu est remplacée par celle de l'esprit du temps opposée à la réalité positive. D'un côté il y a l'esprit du temps, l'exigence que porte le temps, non comme raison pratique mais comme vie, de se réunifier à travers toutes les séparations et les déchirures (la subjectivité ressent cet esprit comme idéal de liberté). De l'autre côté, il y a la réalité positive qui est vivante en tant qu'elle exprime l'esprit du temps, morte en tant qu'elle est dépassée. Une première philosophie de l'histoire apparaît dans une traduction commentée des *Lettres confidentielles sur le pays de*

---

79 J. Rivelaygue, page 232

*Vaud de Jean-Jacques Cart*<sup>80</sup>. Hegel y réfléchit sur ce qu'il appelle la "réalité positive de l'époque" : la vie en tant qu'elle est scindée. La résolution des deux dépend des individus, qu'ils prennent conscience de l'un et condamne l'autre, la positivité dépassée. Hegel entreprend par là un effort de synthèse entre la philosophie de l'histoire de Herder qui minimise l'influence des hommes, et l'aspiration fichtéenne à l'action, à la réalisation de la raison pratique. Ainsi il opère une réconciliation de la nécessité et de la liberté qui consiste à prendre conscience - par la réflexion - de l'esprit du temps et à agir pour le réaliser. Le même thème est abordé dans la *Constitution de Wurtemberg*<sup>81</sup>. Face à une réalité morte, l'être humain peut soit s'y attacher et précipiter l'écroulement de la positivité dans une catastrophe plus terrible encore (c'est ainsi que Hegel interprète l'épisode de la Terreur après la Révolution française). Soit prendre conscience de la difficulté et essayer de la résoudre, c'est-à-dire moraliser le cours spontané des choses. Nous en sommes au point où le *Volksggeist* coïncide avec la vie des peuples. Dans la lutte contre son destin, et contre la positivité, l'homme réalise la dialectique de la vie qui se pose pour se nier. Il nous apparaît bel et bien que l'histoire est un mouvement infini, animé par la création de "mondes éthiques" et la destruction des formes éthiques désuètes. C'est pourquoi l'expression de "pantragisme" dont use Hyppolite est convaincante. La dialectique de la vie n'a pas abouti à une réconciliation de l'infini et du particulier, nous avons vu pourquoi. Dès lors, que dire de la philosophie hégélienne de l'histoire : jusqu'où Hyppolite veut-il étendre son tragique ?

### *La première philosophie du droit*

Des éléments de réponse se trouvent dans la suite de l'*Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*. Après avoir expliqué les notions définies ci-dessus, Hyppolite aborde la période où Hegel se trouve à Iéna (1801-1807). Les textes qu'il étudie<sup>82</sup> n'ont plus le même

---

80 G.W.F. Hegel, *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Vrin, 1997, "Lettres confidentielles sur l'ancien rapport juridique du pays de Vaud à la ville de Berne", p. 144-165

81 *Ibidem*, "Que les magistrats doivent...", p. 166-172

82 J. Hyppolite travaille en particulier grâce à l'écrit sur *Le Droit naturel*, voir G.W.F. Hegel, Collection Tel (n° 429), Gallimard, 2020



contenu religieux. Ils forment ce que Hyppolite considère comme une première philosophie du droit, et, à nos yeux, ils illustrent les notions d'origine religieuse par des exemples historiques non-religieux. Ils opèrent une sécularisation de l'Esprit en montrant que les périodes historiques ont une raison d'être, qu'elles participent à la réalisation progressive de l'Esprit sur terre.

Hegel oppose sa conception organique du droit à "la conception du droit naturel égalitaire et universel qui avait été celle du XVIIIe siècle et qui avait été exprimée avec une profondeur philosophique inégalée chez un Kant et un Fichte."<sup>83</sup> Plutôt qu'un État qui n'existe que pour garantir les libertés individuelles de chacun, y compris par la contrainte, "Hegel demande à Platon et à Aristote une conception de l'État organique, l'idée d'une antériorité de nature du tout sur les parties et d'une immanence du tout aux parties."<sup>84</sup> Hegel est favorable à une réconciliation de l'empirisme et de la réflexion mais contre "l'empirisme dogmatique" qui consiste à tirer de l'expérience des déterminations pour construire une réflexion partielle, cohérente mais non totale donc éloignée de la réalité. Pour ne pas former une réflexion sur l'État fondée sur des déterminations empiriques partielles, qui introduit et maintient une séparation entre l'individu et le droit, il faut partir de l'unité entre eux. Choisir un point de vue différent de celui de l'individu, un point de vue historique, qui voit dans l'Etat et les individus une totalité éthique. "Il ne s'agit donc pas de construire une utopie, un modèle de l'État, qui ne serait plus ou moins qu'un mécanisme par rapport à la vie. Le but de Hegel est différent. Dans tout État réel, il y a déjà l'idée de l'État, et il s'agit de la dégager comme on trouve la vie au sein de tout vivant."<sup>85</sup> Nous retrouvons, dans la philosophie du droit, la pensée historique née à Francfort. Le monde éthique constitué par l'Etat et le droit sont les moments de la vie de l'Esprit, ils sont des moments de l'histoire nécessaires à la réalisation de l'Absolu. Hegel écrit : "Par l'identité absolue de l'infini et du positif se forment des totalités éthiques que sont les peuples ; les peuples se constituent ainsi comme individuels et, en tant qu'individuels, ils affrontent d'autres peuples individuels."<sup>86</sup> Ces affrontements ne sont rien de moins que les guerres par lesquelles les individualités affirment leur liberté dans l'acte de négation. "L'individualité est déterminée, et

---

83 J. Hyppolite, *Introduction*, p. 66

84 *Ibidem*, p. 68

85 *Ibidem*, p. 88

86 G.W.F. Hegel, *Sämtliche Werke*, Band VII, éd. G. Lasson, Leipzig 1911, page 372, traduit et cité par Jean Hyppolite dans *Introduction*, p. 92

en tant que telle elle n'est pas libre ; sa liberté apparaît seulement quand elle nie en elle-même toute détermination et rejoint ainsi l'universel.”<sup>87</sup> Quelques remarques méritent d'être faites quant au rôle des guerres dans l'histoire.

La première tient dans cette explication d'Hyppolite : “La guerre n'était pas pour Hegel une haine de peuple à peuple ; elle n'est pas non plus une condition seulement vitale ; il ne s'agit pas d'assurer sa subsistance aux dépens d'un autre peuple car, dans ce cas, la guerre ne serait pas manifestation de la liberté. On pourrait seulement parler d'une lutte et d'une rivalité pour des conditions d'existence matérielle, mais alors la nécessité vitale de la guerre ne serait pas une nécessité spirituelle. Si les guerres semblent se présenter sous cet aspect dans l'histoire, ce n'est là qu'une apparence selon Hegel ; leur véritable sens est au contraire la domination de l'élément naturel qui devient toujours envahissant et empêche l'homme de s'élever à la liberté.”<sup>88</sup> Ensuite, Hyppolite considère que la constitution des empires par les guerres ne réalise pas davantage l'Esprit. Hegel n'admire pas Napoléon pour son empire, puisqu'il est nécessaire que l'Esprit se manifeste sous forme de peuples particuliers. Déjà dans ses premiers travaux Hegel insistait sur le destin de l'amour qui est de ne pouvoir s'étendre indéfiniment sans perdre sa profondeur et sa force concrète. La guerre n'est donc pas valorisée pour la puissance qu'elle offre au peuple vainqueur, ni pour sa négation matérielle des déterminations du vivant, mais elle est une négation spirituelle de la vie par elle-même, donc un moment décisif de la vie de l'Esprit. “Ce qui constitue le moteur de ce devenir [historique], c'est l'opposition sans cesse renaissante entre la vie absolue et les formes particulières que cette vie doit prendre. Il y a donc toujours une inadéquation entre l'esprit d'un peuple particulier, et l'Esprit absolu qui se présente en lui. C'est pourquoi l'histoire est tragique.”<sup>89</sup> Sa conception pantragique du monde est fondamentale chez Hegel, elle est la première forme de ce que sera la dialectique. L'on voit que la contradiction entre la vie finie et infinie, que nous avons évoquée d'abord à propos des travaux de Bréhier, Rosca et Wahl, est ici hissée à l'échelle de la vie des peuples. Le tragique de la conscience malheureuse est dans l'histoire.

---

87 J. Hyppolite, *Introduction*, p. 94

88 *Ibidem*, p. 96

89 *Ibidem*, p. 102

Dans le dernier chapitre de l'*Introduction* ("Le monde moderne"), Hyppolite résume l'interprétation que Hegel donne à l'histoire européenne depuis le 16<sup>e</sup> siècle. Dans chaque détermination de l'Esprit, Hegel voit une ruse pour se réaliser complètement. Par exemple, l'individualisme et le goût pour la propriété privée qu'il observe chez ses contemporains deviennent des moyens pour l'Esprit d'œuvrer à la réalisation du Tout, car les intérêts particuliers convergent sans le savoir dans l'œuvre universel<sup>90</sup>. L'absolu a besoin, pour s'accomplir, de ces disparités en son sein et de l'Etat qui les réunit sous sa coupe, dépasse la société civile et réalise la liberté. "Il en résulte que ni l'universel ne vaut et n'est accompli sans l'intérêt particulier, la conscience et la volonté, ni les individus ne vivent comme des personnes privées orientées uniquement vers leur intérêt sans vouloir l'universel ; elles ont une activité consciente de ce but."<sup>91</sup> Hegel pense une synthèse du libéralisme et du totalitarisme, avec un Etat qui réunit les disparités de la société civile. Mais le texte de Hyppolite s'achève sur une question. "Il subsiste dans sa pensée une ambiguïté. C'est que la réconciliation de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, synthèse suprême de ce système, n'est peut-être pas intégralement réalisable."<sup>92</sup> L'esprit subjectif est l'Esprit conscient du monde comme étant son œuvre, l'esprit objectif est la forme concrète que prend l'Esprit dans l'histoire. Or selon l'hypothèse pantragique, tous deux ne sauraient jamais se confondre dans une forme définitive ; l'inadéquation entre l'Esprit et la forme qui a su auparavant l'exprimer mais ne convient plus serait le moteur de l'histoire, elle motiverait l'Esprit à chercher toujours une nouvelle détermination pour se réaliser. La dialectique de la vie, la vie de l'Esprit, ne se referme pas. Hyppolite laisse ouverte l'éventualité que l'histoire n'ait pas de fin, il dit tantôt que les jeunes écrits de Hegel ont une teneur pantragique, tantôt que la position hégélienne est "ambiguë." Certains affirment que Hyppolite a tranché la question, comme par exemple Tom Bunyard dans son livre qui s'intitule *Debord, Time and Spectacle, Hegelian Marxism and Situationist Theory*<sup>93</sup>. Selon lui, l'Esprit, qui est l'Absolu prenant conscience de lui-même dans l'histoire et conscience de l'histoire comme étant lui-même, est en perpétuel mouvement. "Hyppolite refers

---

90 Sur l'influence de James Stewart, Adam Smith et David Ricardo sur les jeunes écrits de Hegel, voir notamment Gilles Campagnolo, « Hegel et l'économie politique de son temps », dans *Archives de Philosophie*, vol. 82, no. 4, 2019, p. 749-769

91 J. Hyppolite, *Introduction*, p. 122

92 *Ibidem*, p. 124

93 Haymarket Books, Chicago, 2018, p. 176-181

to the whole that ‘develops itself, resolves its own development, and in the movement simply preserves itself’. This ‘whole’, he writes, can only become ‘present to itself’ in the ‘temporality of a consciousness’. If it is an infinite process of continual self-separation and reunification; and if, as Hegel also indicates, that process is to become present to itself within human historical consciousness; then human consciousness must itself continue to exist in time, as a temporal continuum within which that process can continue to operate. Thus, ‘Spirit’, for Hyppolite, is always oriented toward the future. It cannot come to a stop, but instead arrives at a stage of development at which it can comprehend and fully express its own negative, historical nature.”<sup>94</sup>

Le terme de pantragisme se trouve dans le texte de Hyppolite, et l’hypothèse de Bunyard semble fondée en ce qui concerne l’*Introduction à la philosophie de l’histoire de Hegel*. Il n’en reste pas moins nécessaire d’examiner aussi la lecture hyppolitaine de la *Phénoménologie* pour pouvoir décider si ce pantragisme est une piste sérieuse. Car dans *Genèse et structure*, Hyppolite suit l’Esprit dans l’histoire sans se limiter à l’échelle de la conscience individuelle ni de la vie des peuples. Nous nous proposons en conséquence d’examiner les étapes décisives de l’apparition de l’Esprit, gardant en tête les notions que nous avons définies dans cette partie, afin d’éprouver l’hypothèse pantragique.

---

94 *Ibidem*, p. 179

### PARTIE III

#### Histoire et pantragisme

Le pantragisme de Hyppolite doit être interrogé à différentes étapes de la *Phénoménologie*, à différentes échelles. Or nous sommes concernés par la pensée de l'histoire, ce qui nous conduit à effectuer un choix parmi les développements du texte. Hyppolite a distingué deux parties dans cet ouvrage, que nous avons mentionnées plus haut. La première présente le développement de la conscience et comprend trois grandes divisions : Conscience, Conscience de soi et Raison. L'histoire n'y joue guère que le rôle d'exemple, "elle permet d'illustrer d'une façon concrète un développement original et nécessaire de la conscience."<sup>95</sup> Cet ensemble recouvre les quatre premières des sept parties de *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*. Il serait incorrect de lui retirer toute dimension historique, étant donné que des étapes du développement sont illustrées soit par des exemples historiques, comme celui du Christ ou de l'Eglise du Moyen-Âge, soit par des exemples tirés de l'histoire de la philosophie, comme le stoïcisme et le scepticisme. Pourtant Hyppolite n'y reconnaît pas une philosophie de l'histoire. Selon lui, le développement de la conscience en rapport avec d'autres consciences est à la source de toutes les civilisations, se reproduit sous diverses formes dans l'histoire. Ses moments ne doivent pas être considérés comme successifs, temporels, mais sont illustrés par l'histoire à des fins pédagogiques - bien que les exemples choisis ne soient pas arbitraires, ils sont choisis car ils sont des moments privilégiés pour l'élaboration d'une forme donnée de la conscience. Il serait aussi incorrect de restreindre le tragique à la seconde partie dite historique, puisque l'émergence de la conscience a aussi une dimension tragique, ainsi que le montre, entre autres exemples, la conscience malheureuse. La *Phénoménologie* semble donc difficile à diviser en une partie non-historique et une partie historique ; ce n'est pas tout à fait ce que propose Hyppolite qui reconnaît la présence d'exemples historiques dans le premier moment du texte, il n'en reste pas moins que l'histoire débute pour lui lorsque la conscience est suffisamment développée pour que naisse l'Esprit - c'est pourquoi nous nous concentrerons sur

---

95 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Aubier, éd. Mouton, Paris, 1946, p. 38

cette notion. Dans le chapitre sur l'Esprit sont considérées "des totalités concrètes, des esprits particuliers, celui de la cité grecque, de l'Empire et du Droit romain, de la culture occidentale, de la Révolution française et du monde germanique."<sup>96</sup> Les moments précédents - Conscience, Conscience de soi et Raison - sont des abstractions qui présupposent l'Esprit revenant sur lui-même et s'analysant. Seul l'Esprit est un tout concret, ayant une histoire réelle. Il n'en reste pas moins, écrit Hyppolite, que la deuxième moitié de la *Phénoménologie de l'Esprit* ne se laisse pas non plus lire comme une philosophie de l'histoire. On y trouve trop de lacunes : la Renaissance n'est pas abordée, la Réforme de façon allusive et "discutable" estime Hyppolite, tandis qu'une grande importance est accordée à l'*Aufklärung* et à la Révolution française. Si elle n'est pas une histoire du monde, cette partie présente tout de même une interprétation du mouvement historique que nous essaierons de comprendre, en tenant compte de son autre mouvement, phénoménologique. La figure de l'Esprit pourrait nous permettre de montrer ce qui anime l'histoire, avant que nous ne la replaçions sous l'égide de l'Esprit absolu, à la phénoménalisation duquel elle est ordonnée. L'apparition de l'Esprit en tant que tel, non seulement en tant que moment de la conscience, requiert toutefois un long développement de celle-ci jusqu'à la Raison sur les derniers jalons duquel nous nous proposons de revenir, avant d'aborder de plain-pied le tragique de l'Esprit.

### **Situation de l'Esprit dans la *Phénoménologie***

"Le moi doit élever sa certitude à la Vérité et les étages de cette élévation sont : la conscience qui est conscience d'un objet - l'objet est un autre en général -, la conscience de soi dans laquelle l'objet est le moi, enfin l'unité de la conscience et de la conscience de soi, la Raison, dans laquelle l'objet est aussi bien moi qu'objet : « L'esprit voit le contenu de l'objet comme soi-même et soi-même comme déterminé en-soi et pour-soi. »"<sup>97</sup> La conscience se développe dans l'épreuve de son inégalité avec elle-même et avec le monde ; elle est guidée par le besoin

---

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 41

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 62-63

d'unifier ce qui est séparé, le Soi et l'être. Cette inégalité est reconduite sous différentes formes, chacune étant une nouvelle mue de la conscience de soi. Nous proposons de nous arrêter sur celle qui précède l'apparition de la raison, la figure de la conscience malheureuse. Dans *Genèse et structure*, au chapitre trois de la troisième partie, apparaît la conscience malheureuse qui se perçoit comme double, contingence et infinité, qui est contradiction pour-soi. "Ce qui caractérise l'Esprit - l'Absolu du système hégélien - c'est en termes abstraits l'unité de l'unité et de la dualité."<sup>98</sup> Or la conscience de soi demeure dualité, car elle n'est qu'en étant reconnue par une autre. Ainsi la conscience malheureuse est le passage d'une conscience de soi à une autre. Ce passage incessant est une unité médiatisée, est déjà l'Esprit, mais pour la conscience de soi cette relation demeure comme contradiction. Elle est à la source d'un nouvel antagonisme : "La première forme de l'opposition est celle de l'opposition de l'immuable au changeant, de l'essence à la non-essence, et si l'on veut un exemple concret, l'opposition de Dieu à l'homme telle qu'on la trouve dans le judaïsme. [...] La catégorie historique de maître et d'esclave se transpose en une catégorie religieuse."<sup>99</sup> Seulement la religion est aussi, dans l'histoire, le biais par lequel la conscience malheureuse se posera comme l'essentiel. Tout d'abord la conscience malheureuse se soumet à la figure de Dieu dans laquelle elle pose l'être essentiel. L'Incarnation sanctifie le monde, le consacre comme moment de l'universel, mais la conscience malheureuse ne peut le voir. Elle reste aveugle à sa participation à l'infini. "La conscience humaine se pose comme la conscience esclave, et son essence, la maîtrise, est au-delà d'elle en Dieu que Hegel nomme toujours ici l'Immuable ou l'universel."<sup>100</sup> L'immuable se donne à la conscience mais elle se considère par lui menée. "Cette reconnaissance de Dieu, qui seul agit, est l'action essentielle de l'homme. De même que l'esclave reconnaissait le maître, et se posait lui-même comme esclave, de même la conscience humaine se pose comme passive, comme dépendante ; elle renonce à sa domination ; mais par un renversement dialectique, qui s'est déjà plusieurs fois présenté, cette humiliation de l'homme, qui attribue tout à la grâce, et ne s'accorde rien à soi-même, est en fait une élévation. C'est l'homme lui-même qui pose ainsi Dieu ; il reconnaît le maître, mais cette reconnaissance émane de lui ..."<sup>101</sup> La conscience de soi aliène sa volonté particulière à une

---

98 *Ibidem*, p. 189

99 *Ibidem*, p. 190-191

100 *Ibidem*, p. 204

101 *Ibidem*, p. 204

puissance supérieure, se fait chose, et s'aperçoit "que la chose est manifestation du Soi, que le Soi est Soi universel, et l'universel être-pour-soi."<sup>102</sup> Hormis le tragique de cette situation (la conscience se développe par sa négation, ici en se soumettant à un ordre supérieur), nous apercevons la ruse à l'œuvre dans la dialectique pour que le Soi en sorte vainqueur. L'exemple historique associé à ce mouvement est introduit comme suit : "Cette négation de la singularité par elle-même aboutit au Soi universel qui ne se sait pas encore lui-même comme tel, mais c'est seulement nous, le philosophe, qui voyons dans l'Église du moyen-âge ce Soi universel, qui, comme tel, apparaîtra sous la forme de la Raison. Peut-être ce développement est-il essentiel pour bien comprendre le sens de la pensée hégélienne, et ce que signifie chez lui l'Église, la Raison, l'Esprit. Il faut que le Soi, l'être-pour-soi, s'aliène, et devienne ainsi l'unité des Soi, le Soi universel se retrouvant lui-même dans l'être. Cet être-pour-soi de l'en-soi sera l'Esprit. La médiation entre la conscience singulière et l'immuable s'accomplit donc par l'intermédiaire d'un clergé, d'une Église."<sup>103</sup> La conscience de soi s'aliène dans l'obéissance, le jeûne et les dons, mais cette auto-aliénation réalise en elle une volonté universelle. En elle-même, non pour elle-même, car elle ne se trouve pas encore elle-même dans sa volonté aliénée. Les philosophes sont eux capables de voir dans la volonté singulière reniée la volonté universelle naissante. La prochaine étape sera l'unité de la conscience (l'en-soi) et de la conscience de soi (le pour-soi), c'est-à-dire la Raison.

La Raison sur le point d'apparaître est celle que nous avons distinguée du concept de raison dans le texte *La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*.<sup>104</sup> La Raison de la *Phénoménologie* est une étape dans le développement du Soi, où l'être et lui se trouvent réconciliés. "En 1807, Hegel envisage le passage de la conscience malheureuse à la Raison comme le passage de l'Église du Moyen Âge à la Renaissance et aux temps modernes."<sup>105</sup> À travers l'Église, la conscience de soi s'extraie de son pour-soi et se pose comme chose. Elle s'élève à l'universel. "Dans la mort - envisagée comme pur phénomène au niveau de la vie universelle - le singulier devient universel, mais sans se conserver lui-même dans cette

---

102 *Ibidem*, p. 205

103 *Ibidem*, p. 207

104 Cf. page 20 de ce travail

105 *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Aubier, éd. Mouton, Paris, 1946, p. 215



perte de soi ; mais dans cette mort spirituelle qu'est l'aliénation de la conscience de soi singulière, la conscience se maintient dans sa négativité même ; le Soi devient l'universel, mais l'universel par un choc en retour est posé comme le Soi.”<sup>106</sup> Cette unité médiatisée est un résultat, la conscience dans l'élément de la Raison (c'est-à-dire qui a la Raison), mais un résultat qui apparaît à cette conscience comme figure nouvelle, immédiate, ayant oublié sa genèse. Avant, la conscience cherchait à se retirer du monde par la négativité ; désormais elle veut trouver dans le monde nouveau sa propre infinité. “Die Vernunft ist die Gewißheit des Bewußtseins, alle Realität zu sein.”<sup>107</sup> Ayant posé l'identité entre elle et l'universel, entre la pensée et la réalité, tout en oubliant son devenir historique, la Raison apparaît comme stricte en-soi cherchant à se reconnaître dans l'étude de la nature. Cette apparition est celle de la raison observante.

Incarnée par l'idéalisme dans l'histoire de la philosophie, la raison observante “interroge l'expérience, pose des questions à la Nature et parvient ainsi à découvrir dans cette expérience un concept qui n'est pas autre chose que la présence de la Raison elle-même au sein de ce contenu.”<sup>108</sup> Mais la Nature ne suffit pas au Concept à s'exprimer tout à fait : “La Nature n'est pas le Concept, elle n'en est que le passé.”<sup>109</sup> De plus, l'observation fige l'être, tandis que le Concept est mouvement. La Raison doit donc revenir au Moi après être passée par la Nature ; la raison théorique fait place à la raison pratique, l'en-soi de la Nature fait place au pour-soi. La vie naturelle se révélant dénuée de véritable négativité - les vivants se succèdent, la vie se précipite dans la singularité de l'être-là et ne demeure qu'un mouvement contingent toujours recommencé - la raison observante se reporte sur la conscience de soi. Il faut que la raison observante saisisse l'individualité comme expression de l'universel. C'est seulement la conscience de soi qui est le “Concept existant comme Concept”, l'unité de l'être-pour-soi et de la pure négativité. Ainsi, par l'expérience de la conscience, la Raison cessera-t-elle de séparer le monde et l'individu : “L'unité des deux termes, du monde spirituel et de l'individualité, est ce qu'il faut saisir au lieu de considérer l'être en-soi et l'être pour-soi dans leur séparation.”<sup>110</sup> La

---

106 *Ibidem*, p. 216

107 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Werke III, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1970, S. 170

108 *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tome I, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1946, p. 223

109 *Ibidem*, p. 224

110 *Ibidem*, 254

Raison exige de se poser elle-même dans le monde. Se poser, c'est-à-dire créer son objet, se faire substance. "Il [Hegel] a tenté lui aussi [comme Kant, Fichte, Schelling] de concevoir une synthèse originale de la théorie et de la pratique, de la Nature et de la Liberté. Cette synthèse, chez Hegel, c'est l'histoire humaine qui lui en fournit le modèle. La grande œuvre d'art est l'organisation collective, la vie d'un peuple libre."<sup>111</sup> Par la création de son œuvre et la prise de conscience de cette œuvre comme étant la sienne, la Raison passe de l'en-soi (où elle se cherche dans la nature) au pour-soi. Dire que la Raison doit se faire substance par l'histoire humaine pour devenir Esprit ne doit pas faire penser que l'Esprit suit le développement de la raison pratique comme un événement en suit un autre. Nous l'avons dit : "L'Esprit est déjà là, il est déjà donné comme le fondement de toute expérience. Ce qui doit être découvert par la conscience singulière c'est seulement que cet Esprit est la vérité de sa raison subjective."<sup>112</sup> Dans le chapitre cinq de la quatrième partie de *Genèse et structure*, le dernier avant l'apparition de l'Esprit, la réalité apparaît comme l'œuvre d'une conscience de soi universelle, c'est-à-dire élevée au-dessus de l'individualité. Le dépassement de l'individualité est effectué par la médiation des consciences qui deviennent un Nous. Le "jeu des individualités" produit une nouvelle réalité, *die Sache selbst*, une nouvelle notion de la réalité effective, une nouvelle notion de l'objectivité, qu'on pourrait nommer l'objectivité spirituelle. Cette Chose même est le monde éthique, la Chose de tous et de chacun, l'œuvre commune où les individualités se retrouvent chacune comme Soi universel. "La conscience s'est donc supprimée, comme conscience singulière, elle a effectué cette médiation [...] c'est seulement parce que cette médiation est accomplie que cette conscience est redevenue conscience de soi de la substance éthique. L'essence est conscience de soi et la conscience de soi est conscience de l'essence. L'Esprit est atteint en tant qu'il est la substance concrète, la Raison posée comme l'être même - "l'individu qui est un monde"."<sup>113</sup>

L'évolution de la conscience dans la Raison nous ramène auprès de notions déjà rencontrées. Le monde éthique est le milieu dans lequel l'Esprit apparaît comme vérité de la Raison, devenue conscience universelle en-soi et pour-soi. Jean-François Kervégan explique

---

111 *Ibidem*, p. 262-263

112 *Ibidem*, p. 268

113 *Ibidem*, p. 308

ainsi le décalage entre l'Esprit et les figures de la conscience, de la conscience de soi et de la Raison. "Celles-ci demeurent structurées par la séparation du sujet et du monde [...] L'Esprit est une Raison objectivée dans les « figures d'un monde », d'un « monde éthique vivant ». Ces figures, auxquelles correspondent des périodes de l'histoire (la cité grecque, l'Empire romain, la chrétienté médiévale, l'ère de l'absolutisme, les Lumières en lutte contre la « superstition », la Révolution et la Terreur), relèvent donc de ce qui sera nommé ultérieurement l'esprit objectif, alors que les précédentes participent de l'esprit subjectif."<sup>114</sup> Ainsi que nous avons commencé par le dire, Hyppolite considère un premier ensemble de la *Phénoménologie* dans lequel la conscience s'élève jusqu'à l'Esprit. En tant que totalité historique objective, l'Esprit est la présupposition des moments de l'expérience de la conscience que nous distinguons ; ces moments sont donc les aspects partiels de sa réflexion au sein de la subjectivité, et non des réalités existant par elles-mêmes. Or nous n'avons pas encore observé l'Esprit s'affirmant dans l'histoire comme esprit objectif. Il nous faut désormais le considérer de ce point de vue. Hyppolite annonce le parcours à suivre : "l'Esprit ne devient ce qu'il est que dans un développement historique parce que chacun de ses moments, se faisant lui-même essence, doit se réaliser comme un monde original ou parce que son être n'est pas distinct de l'opération par laquelle il se pose - l'Esprit enfin est savoir de lui-même dans son histoire, il est retour à soi à travers et par le moyen de cette histoire, de sorte que rien d'étranger ne subsiste plus en lui et pour lui et qu'il se sait comme il est et est comme il se sait, cet être de l'Esprit étant son opération même ; telles sont les trois thèses fondamentales de l'idéalisme hégélien."<sup>115</sup> Ces trois étapes - Esprit vrai ou immédiat, Esprit étranger à lui-même (s'aliénant), Esprit certain de lui-même - nous permettront d'estimer la conception tragique que Hyppolite se fait de son histoire. Puis, afin d'interroger l'hypothèse d'un pantragisme, nous devons tenir compte des dernières parties de *Genèse et structure* : la Religion et le Savoir absolu. Elles nous éclaireront sur la position définitive de cette interprétation.

---

114 Jean-François Kervégan, *Hegel et l'hégélianisme*, Paris cedex 14, Presses Universitaires de France, « Que sais-je ? », 2017, p. 63-64

115 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Classique Garnier, Paris, 2022, p. 398-399

## Le tragique de l'Esprit

L'histoire est la vie de l'Esprit. En quoi consiste-t-elle ? Tout comme la conscience naïve devait abandonner la certitude de soi, poser la vérité dans l'autre qu'elle, pour se ressaisir ensuite en tant que conscience de soi, de même l'Esprit se constitue par son aliénation dans l'autre que lui et son retour dans la certitude de soi. L'histoire de l'Esprit est l'histoire de cette aliénation depuis l'Esprit certain de lui dans l'immédiat jusqu'à l'Esprit absolu médiatisé. Son parcours sert à développer le Soi, l'individualité de l'Esprit (ou esprit subjectif) auparavant trop arrimé à son existence concrète (esprit objectif). A l'Esprit dit immédiat, où le subjectif et l'objectif en lui ne sont pas distingués, l'Esprit aliéné dont le Soi se voit comme séparé de sa réalité contingente, enfin l'Esprit revenu à la certitude d'être le Tout médiatisé, correspondent trois périodes historiques. Nous les évoquerons pour nous concentrer sur leur tragique. Il serait vraisemblable de le rencontrer d'abord au moment de l'aliénation par l'Esprit de son être-là. La séparation d'avec lui-même promet d'être dans l'histoire de l'Esprit le tragique fondamental : sans lui l'être n'est pas médiatisé, sans lui pas d'existence véritable. Nous nous arrêterons aussi sur la conclusion de cette dialectique ; le moment où le Soi, s'étant séparé de la substance concrète, parvient à s'y reconnaître, contient en effet une forme de tragique qui diffère de celle sur laquelle nous avons jusqu'ici insisté. A partir des textes de jeunesse, nous avons présenté le tragique de l'Esprit comme une quête insatiable de soi. Dans la *Phénoménologie*, au moment où l'Esprit est enfin médiatisé et se retrouve dans l'histoire comme le Tout, une autre forme de tragique prend le pas sur la première. Une fois l'Esprit réconcilié, son tragique réside davantage dans le double mouvement de l'universel se niant pour se retrouver dans le déterminé, et du déterminé disparaissant pour rejoindre l'universel.

### *L'Esprit immédiat*

“Nous avons dépassé le moment abstrait où l'individu, comme conscience de soi, cherchait à réaliser un idéal qui était seulement en lui-même et s'opposait à son monde. Ce monde est maintenant la Raison réalisée, et la conscience de soi ne s'oppose pas à lui ; elle se trouve au contraire en lui immédiatement. Comme au début de la *Phénoménologie* certitude et

vérité paraissent identiques. L'Esprit est, il est la substance ; et la conscience de cette substance, comme certitude singulière, fait seulement contraste à cet universel qui est son but et son en-soi. Il a bien en effet une distinction, celle même qu'implique la conscience, mais cette distinction du singulier et de l'universel, de l'individu et du genre, n'est pas une opposition.”<sup>116</sup> En insistant sur la différence entre distinction et opposition, Hyppolite sous-entend déjà ce qui manque à l'Esprit immédiat<sup>117</sup>, à savoir la notion de destin que nous connaissons. Dans ce moment de l'Esprit qui correspond à l'Antiquité grecque, le citoyen particulier se retrouve dans l'universel de la cité et inversement, sans éprouver la différence entre soi et soi-même. Le destin au contraire est l'opposition de soi à soi-même et le combat contre cette forme déterminée. “Ce qui caractérise ce premier moment de l'Esprit, le moment de l'immédiateté, c'est que le Soi n'y apparaît pas encore comme la puissance du négatif qui s'oppose à son être.”<sup>118</sup> La substance se divise en différences qui ne sont pas encore des oppositions (famille et cité sont deux totalités spirituelles appartenant au monde éthique ; de même l'individu et l'universel, la vie et la guerre, l'expansion et la contraction) qui forment la belle totalité éthique. Cet ordre est immédiat, il doit donc se défaire, mais c'est un beau moment de l'Esprit où règne l'harmonie entre l'individu et la cité dans laquelle il se confond, ce qui définit la liberté selon Hegel. Les causes de la rupture sont, d'un point de vue phénoménologique, la nécessité pour l'Esprit de rompre avec l'immédiateté de son être-là, d'un point de vue historique les guerres et l'État romain despote. Guerre et despotisme opposent les parties auparavant unies, elles produisent les conditions d'existence d'une conscience malheureuse, consciente de sa séparation avec la totalité de la cité. Le Moi abstrait de la personne n'est lié à aucun contenu déterminé mais le droit romain lui en confère un : la propriété. Il en émerge une contradiction patente entre le fini de ce contenu et le formalisme abstrait juridique. Il y a un Soi, forme abstraite et immobile de l'universel juxtaposée à un contenu contingent. Hyppolite y voit la première forme du Soi spirituel, la personne juridique abstraite du droit romain. En réponse à l'isolement de la personne privée s'offre le christianisme comme religion privée opposée au paganisme qui concernait toute la vie des citoyens. Le Moi expérimente sa finitude d'un côté, de l'autre une essence absolue remise

---

116 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Classique Garnier, Paris, 2022, p. 411

117 Ou Esprit vrai, “Der wahre Geist”, cf. *ibidem*, partie V, chapitre I

118 *Ibidem*, p. 412

au-delà du monde fini. Cette première forme du Soi est dite immédiatement universelle<sup>119</sup>, donc contradictoire. Pour ne pas être contradictoire, le Soi devrait en passer par la reconnaissance de soi-même en l'autre. Ici, il n'est qu'opposé à une réalité extérieure. Le monde romain ne fait qu'office de passage vers le monde moderne et un nouveau type de Soi spirituel : dans le règne de l'Esprit étranger à soi-même "... le Soi existe dans le mouvement de la médiation ; en renonçant à sa certitude immédiate de soi il acquiert un contenu, et ce contenu à son tour est pénétré par le Soi, mais ce double mouvement est celui de la culture."<sup>120</sup>

### *L'Esprit étranger à lui-même*

L'Esprit aliéné<sup>121</sup> est un moment décisif, puisque c'est celui de l'aliénation et du tragique. Le Soi étant né, l'Esprit se trouve désormais dans un monde effectif où tout lui est étranger. La séparation de l'Esprit vis-à-vis de son être-là est le moment de la culture (*Bildung*). Qu'est-ce au juste ? Est-ce un effort de l'Esprit pour se défaire du monde, ou pour s'unir à lui ? La culture est le mouvement de séparation du Soi d'avec le monde effectif (l'Esprit qui se sait s'oppose à celui qui est). Hyppolite propose une comparaison avec la dialectique du maître et de l'esclave : "Dans le développement de la conscience de soi il s'agissait pour le Soi humain de s'élever au-dessus de l'être universel de la vie, de se manifester comme la vérité de cet être en lui communiquant la forme de la conscience de soi et en lui prenant son être-en-soi. Dans le développement ici considéré il s'agit de la domination de la substance sociale par le Soi. Le mouvement dialectique est le même. [...] Par la culture la substance seulement pensée, l'en-soi abstrait, devient une réalité effective, comme l'être-en-soi des choses prend son sens par le travail de l'homme ; et réciproquement l'individualité déterminée s'élève à l'essentialité, comme dans le travail et le service la conscience empirique de l'esclave devient une conscience universelle. [...] D'une façon plus précise on peut dire que pour Hegel la culture du Soi n'est concevable que par la médiation de l'aliénation ou de l'extranéation. Se cultiver ce n'est pas se développer harmonieusement comme par une croissance organique, c'est s'opposer à soi-même,

---

119 *Ibidem*, partie V, chapitre II

120 *Ibidem*, p. 454

121 "Der sich entfremdete Geist", cf. *ibidem*, partie V, chapitre III

se retrouver à travers un déchirement et une séparation.”<sup>122</sup> Ce passage rend compte du sens général de cette partie, il nous reste à en expliciter brièvement les moments historiques. Mais avant toute chose, notons que la comparaison d’Hyppolite rend bien compte du principe tragique qui anime l’histoire hégélienne. Celle-ci consiste en la prise de conscience par l’Esprit de son omniprésence, qu’il est le Tout, ce qui n’est possible que par l’aliénation (*Entäußerung*) de son être immédiat. Le principe de l’histoire est un principe de séparation de soi avec soi-même, le mouvement de l’histoire n’est engagé que par cet arrachement.

Considérons-le de plus près. Dans ce monde spirituel, le Soi s’est séparé de la réalité éthique. Il l’observe et cherche à s’y retrouver. Une fois encore (ainsi que la conscience dans son développement initial), le Soi considère les objets du monde éthique comme immobiles, immédiats, incapables de devenir autres qu’eux-mêmes. Il ne les reconnaît que comme le bien et le mal, au sens général : l’incompatible, le strictement séparé. Le chapitre III de la cinquième partie de *Genèse et structure* présente la dialectique générale de l’Esprit dans la culture. Dans ce chapitre, la dialectique des moments de la substance se répète à l’identique : la substance est d’abord en-soi, l’être égal à soi-même ; telle qu’elle, elle est l’abstraction de son altérité, le contraire d’elle-même, “elle est donc l’être-pour-de-l’autre ou l’inégalité avec soi.”<sup>123</sup> Enfin, elle est le retour à soi dans cette altérité. Le sujet de ce mouvement est la conscience de soi. Pour analyser les moments de la substance dans ce monde, trois termes sont à définir. Son devenir concret est en effet traduit en des termes logiques : le concept, le jugement et le raisonnement. “Le concept correspond à la position de termes immédiats [par la conscience de soi], le jugement exprime le rapport de la conscience de soi à ces termes, le raisonnement enfin est le mouvement médiateur, qui seul anime vraiment les moments et les soulève hors de leur immédiateté.”<sup>124</sup> Hegel considère les moments de la substance, de l’esprit objectif dans l’histoire, de ces trois points de vue. En les empruntant, nous verrons comment le Soi se ressaisit dans le monde effectif après s’être opposé à lui.

---

122 *Ibidem*, p. 463-464

123 *Ibidem*, p. 470

124 *Ibidem*, p. 469

Les moments objectifs de l'aliénation, moments dits du "concept", sont les moments de la substance apparaissant à la conscience comme extérieurs à elle et incompatibles entre eux. Hyppolite explique que ces moments objectifs sont l'État et la Richesse, "qui expriment la substance comme être-en-soi objectif [l'État] et être-pour-de-l'autre objectif [la Richesse], [ils] éprouvent la même dialectique que celle que nous avons vue dans la substance en général : le pouvoir de l'État est l'œuvre universelle : - la Chose même absolue - au sein de laquelle les individus trouvent exprimée leur universalité ; elle est « cette œuvre de tous et de chacun » que nous avons définie comme la Chose au niveau de l'Esprit, mais dans cette œuvre disparaît le fait qu'elle tire aussi son origine de l'opération des individus. C'est là cependant une abstraction et c'est pourquoi cette simple substance éthérée de la vie des individus n'est telle que si elle se manifeste, devient pour de l'autre, et s'exprime dans l'individualisation de la vie économique en général, de la richesse ou des ressources de la nation."<sup>125</sup> Pour la conscience de soi, l'État est l'universel en-soi, opposé à la vie des individus ; la Richesse (l'activité économique) est le moment du pour-soi, de l'individu isolé du Tout. La conscience de soi ne s'aperçoit pas que l'État est aussi l'unité des individus (le pour-soi) et que la Richesse est aussi l'universel réalisé indirectement par l'interaction non concertée des particuliers (l'en-soi). Pour l'instant, elle les oppose comme elle ferait du bien et du mal.

Comment la conscience se comporte vis-à-vis de ces essences objectives ? Deux types de jugement sont possibles de la part de l'individu qui se croit libre de choisir entre l'un et l'autre : soit l'État est posé comme le bien en tant qu'il est l'en-soi des individus, la Richesse le mal, en tant que simple devenir autre, moment de l'être pour-soi. Soit la Richesse est posée comme le bien car elle exprime la conscience de soi dans son être pour-soi, l'État le mal, qui nie l'activité singulière en la réduisant à l'obéissance. Ces deux partages ont des correspondances dans l'histoire sociale et de la pensée. Ce qui est important, c'est de voir qu'État et Richesse ne sont pas posés comme des moments indépendants de la conscience de soi, mais que celle-ci s'y rapporte, porte sur eux des jugements. Et ce qu'il est nécessaire de remarquer, c'est qu'État et Richesse reçoivent dans ces jugements tour à tour la valeur de l'en-soi et du pour-soi, et qu'ainsi se manifeste la dualité inhérente à des moments d'abord considérés

---

125 *Ibidem*, p. 472



comme univoques ! La conscience de soi peut s'identifier aussi bien à l'Etat qu'à la Richesse puisque tous deux la réalise en-soi et pour-soi dans la substance. La conscience de soi égale à elle-même dans la substance, se reconnaissant en-soi et pour-soi dans le monde, adéquate aussi bien à l'Etat qu'à la Richesse, est nommée conscience noble. A l'inverse, la relation d'inégalité comme essence de la conscience de soi s'appelle conscience vile ou basse. Cette dernière se vit comme différente aussi bien de l'Etat que de la Richesse. La première conscience, conservatrice, correspond à une certaine aristocratie dans une société non travaillée par un élément révolutionnaire. La seconde est la conscience révoltée. "Or, de même que la vérité du maître était l'esclave - ou qu'en fait le maître était l'esclave sans le savoir - de même la vérité de la conscience noble se montrera être la conscience basse, la conscience satisfaite la conscience toujours insatisfaite. On ne peut nier ici le caractère révolutionnaire, aperçu par Marx, de la dialectique hégélienne. Si les conséquences du système sont conservatrices, la marche de la dialectique est révolutionnaire quelle que soit par ailleurs l'intention même de Hegel."<sup>126</sup> Comment se produit ce renversement ? Rappelons que l'enjeu est pour la substance de devenir sujet, pour le Soi de se faire substance. Donc, dans les développements suivants, la conscience noble s'aliène à l'Etat et à la Richesse (en se mettant à leur service et les reconnaissant comme l'expression authentique d'elle dans le monde éthique). Ainsi le Soi pense se faire substance, et la substance devient pour-soi, car elle est mise en mouvement par l'activité du sujet. Cependant, une contradiction se fera jour entre Etat, Richesse et conscience noble, à cause du despotisme de l'Etat monarchique et du règne du particulier favorisé dans l'économie privée. La relation adéquate entre les parties se révélera comme inégale, la conscience noble deviendra conscience vile. La vérité de Soi est dans le déchirement. Si elle semble révolutionnaire à Hyppolite, elle est certainement tragique.

Nous avons décrit une dialectique séparée de ses formes historiques. Pour la rendre plus claire, nous proposons de résumer sa manifestation dans l'histoire. Le passage du régime féodal à la monarchie correspond à l'aliénation de la conscience noble. La conscience noble aliène son être naturel (renonçant à sa vie pour l'Etat), perd l'immédiateté de son être naturel et gagne l'en-soi. La substance de l'Etat gagne l'existence. Mais il faut une aliénation plus haute envers l'Etat

---

126 *Ibidem*, p. 478

de la part de la conscience noble que celle de son être-là naturel, car en se soumettant à l'universel sans mourir, cette conscience est suspecte d'orgueil, de ne chercher que les honneurs du pouvoir de l'Etat. Une autre forme d'aliénation, oui, mais sans périr, car dans la mort le Soi disparaîtrait. C'est le langage qui la rend possible. Le langage agit comme l'effectivité de l'extranéation ou de la culture dans la monarchie absolue de Louis XIV. "C'est donc en étudiant l'expression du Soi dans le développement de la culture - son aliénation dans un langage - que nous pourrions le mieux comprendre ce devenir universel du Soi. A la fin de ce développement ce langage sera devenu la conscience universelle de la culture humaine dans la pensée française du XVIIIe siècle."<sup>127</sup> "L'Universel n'est effectif que dans le pouvoir de l'Etat, tandis que le Soi n'est effectif que dans la conscience noble. C'est le langage de la flatterie qui va permettre la dernière aliénation nécessaire, donner à l'Etat le Moi et au Moi le pouvoir réel."<sup>128</sup> A cause de l'aliénation de la conscience noble à l'Etat, l'en-soi de celui-ci se révèle dépendant de la reconnaissance de la conscience noble, ce dont Hyppolite déduit : "D'une façon très générale on peut dire que la substance, l'en-soi du pouvoir de l'État, est devenue un moment de la conscience qui se l'est assujettie. La conscience noble a échangé son honneur contre des pensions et des avantages matériels. Le pouvoir n'est plus cet en-soi au-delà de la conscience de soi. Il est ce dont la conscience de soi s'empare ; il est l'essence supprimée, la richesse. Sans doute subsiste-t-il encore, comme une apparence, mais il n'est plus que ce mouvement."<sup>129</sup> Ensuite, c'est dans la Richesse que la conscience doit se retrouver elle-même, ce à quoi la conscience noble doit s'aliéner. "La richesse qui n'est que l'en-soi supprimé, étant élevée à la dignité d'essence, devient le but conscient. Le désir de la richesse pour elle-même est avoué cyniquement, et cette richesse signifie la condition de l'être-pour-soi. La conscience voit donc son Soi dans la dépendance d'une volonté étrangère, et au lieu du respect et de la reconnaissance apparaissent le sentiment de cette dépendance et la haine pour le bienfaiteur. [...] Ce qui apparaît dans cette relation c'est l'impossibilité pour le Moi de se trouver ainsi comme une chose."<sup>130</sup> Le Soi se révolte, il répudie la répudiation de son Soi, c'est-à-dire son être-pour-soi lui devenant une chose étrangère. Dans ce refus, la conscience est elle-même pour-soi. "Le monde de la

---

127 *Ibidem*, p. 483

128 *Ibidem*, p. 485

129 *Ibidem*, p. 486

130 *Ibidem*, p. 489

culture prend ici conscience de lui-même comme monde de l'aliénation.”<sup>131</sup> Son déchirement trouve son expression dans *Le Neveu de Rameau*. “Le monde de la culture nous conduit donc à une prise de conscience de ce monde, comme monde de l'aliénation du Soi. Cette prise de conscience est un retour de l'esprit en lui-même, un dépassement de l'aliénation. Ce dépassement se présente dans la dialectique hégélienne sous deux aspects ; d'une part parallèlement au monde réel de la culture il y a un monde de la foi, dans lequel l'esprit s'enfuit pour retrouver son unité avec son essence, d'autre part il y a le Soi qui a gagné à travers cette culture sa propre universalité et sait réduire tout contenu qui lui paraissait étranger à lui-même, la pure intellection. L'opposition est donc celle de la Foi et de cette pure intellection ; le conflit de la Foi et des Lumières est encore un conflit au sein de l'aliénation, il résulte de l'aliénation de l'Esprit ; mais c'est pour achever cette aliénation et la surmonter définitivement que “l'Aufklärung” engage le combat contre la Foi. À la fin le ciel sera descendu sur la terre, et le Soi de la liberté absolue apparaîtra.”<sup>132</sup> La Foi remet l'unité du Soi et de la substance dans l'au-delà, ce que refuse la pure intellection (l'*Aufklärung*) qui ne comprend pas que la Foi est déjà la Raison cherchant à concevoir l'unité du tout. Leur lutte aboutit à la victoire de la pure intellection et un monde réduit à l'usage du Soi : la conscience de l'*Aufklärung* refusant de remiser sa réconciliation avec la substance dans un monde ultérieur réduit le sien à son service. Pourquoi cette réduction ? Le monde réduit à être utile à la conscience de soi permet à cette conscience, le pour-soi, de faire du monde d'abord posé comme l'en-soi, le pour-elle. “Le monde réel, celui de la culture, et le monde idéal, celui de la foi, ont trouvé leur vérité dans le monde effectif de l'utilité.”<sup>133</sup> Le Soi pose l'objet comme le soi réalisé immédiatement, c'est le moment de la Révolution française. La liberté absolue du Soi exigeant de se retrouver immédiatement dans la substance est la deuxième forme du Soi spirituel, le citoyen révolutionnaire (la première forme du Soi spirituel était la personne juridique abstraite). Le Soi exige de se retrouver tel quel dans le monde, le citoyen révolutionnaire exige de retrouver l'Universel, la volonté générale, immédiatement dans l'État. Son exigence d'immédiateté se révèle être une abstraction : l'incompatibilité irrémédiable entre la réalité contingente et le Soi n'admet aucune réconciliation, le Soi devient donc pur négatif. Il refuse de se reconnaître dans

---

131 *Ibidem*, p. 490

132 *Ibidem*, p. 497

133 *Ibidem*, p. 533

aucune forme donnée. Cette exigence du Soi de s'identifier à la réalité éthique et son activité négative perpétuelle provoquent l'épisode de la Terreur après la Révolution. La fonction de cet épisode est d'exposer l'esprit à une expérience de la mort, ainsi que le fut l'esclave dans la dialectique du chapitre IV, et d'introduire en l'esprit le savoir de soi-même. Nous avons vu que la peur de la mort est indispensable au savoir de soi-même. "Cette liberté [de l'esprit objectif] s'approfondit en subjectivité morale, le savoir de soi. C'est le sujet moral qui se substitue au sujet révolutionnaire."<sup>134</sup> L'esprit est devenu son seul objet, il se veut lui-même, il se sait lui-même, et ce savoir s'exprime comme pur devoir. La liberté, clef de voûte du système kantien, est l'autonomie du sujet moral, de la conscience de soi, qui se pose soi-même dans un acte. Nous avons évoqué plus tôt les contradictions de la vision morale du monde kantienne, en particulier son dualisme entre nature et moralité. Nous passons sur sa critique, et insistons sur la nouveauté qu'elle représente à l'égard du Soi spirituel : la vision morale du monde implique pour l'esprit libre et sûr de lui-même la nécessité de l'action. L'Esprit sort du monde de la culture, de l'aliénation, il s'est ressaisi comme sujet par la médiation du monde éthique dans lequel il sait qu'il doit agir. En effet, seule son action réconcilie le Soi et l'être ; non pas les principes moraux, mais l'action de l'Esprit. Hegel remobilise la notion de *Sache selbst*, l'œuvre commune. "Cette œuvre humaine a acquis sa substantialité dans l'esprit éthique, dans la famille et dans le peuple, dans l'organisme social, dont l'individualité a d'abord été l'expression, elle a acquis ensuite une existence extérieure dans le monde de la culture où l'Esprit étranger à soi-même a trouvé son objet comme donné en dehors de lui sous la forme du pouvoir, de la richesse, du ciel, de l'utilité, de la volonté générale. Mais maintenant cette "Chose même" a perdu son caractère de prédicat, elle est devenue le sujet *qui agit*"<sup>135</sup>, ou *Gewissen*.

Avant de nous pencher sur le dernier moment de l'Esprit, l'Esprit certain de lui-même, nous constatons que le tragique de l'histoire fut dans cette partie de l'ordre de la reconnaissance. L'Esprit était égal à lui-même, mais ne se savait pas. Il a fallu sa séparation (sous forme historique : par le droit romain et les guerres) pour que l'Esprit prenne conscience du monde éthique comme son autre, puis cherche à s'y retrouver. Le tragique de l'histoire est donc

---

134 *Ibidem*, p. 549

135 *Ibidem*, p. 575

irréductible aux guerres et malheurs de l'humanité. Son sens n'est pas que moral, il est ontologique, il appartient au phénomène (la genèse et manifestation) de l'Esprit.

L'Esprit retourne à la certitude de soi, il est "das Gewissen", la troisième forme de Soi spirituel. Pour lui, l'opposition entre Nature et Morale dans la vision morale du monde est un dualisme frauduleux qu'il faut dépasser pour se retrouver dans le monde éthique. Cela implique d'agir, car dans l'action le Soi est forcé de se lier à la Nature, forcé de dépasser la séparation. Malgré tout, cette liaison avec le contingent apparaîtra à la bonne conscience comme un péché. Il faudra transformer ce donné, ce *Dasein*, en quelque chose de voulu par la conscience. Au départ se trouve la contradiction entre, d'un côté, une conscience refusant d'agir par peur de se lier au contingent et, d'un autre côté, une conscience agissant, et cette opposition donne lieu à une dialectique au sein du *Gewissen*. Le *Gewissen*, Esprit moral concret, n'est pas un terme de l'opposition. Mais plutôt, ces deux termes découlent de lui. L'Esprit s'est scindé en conscience agissant et belle âme, entre l'action et la contemplation. La belle âme est incapable de toute action car elle refuse de s'aliéner. La conscience de soi élevée à l'universel, incapable d'agir, prend un sens péjoratif qu'elle n'avait pas sous la figure du Christ dans les travaux de jeunesse. La première belle âme, le Christ, n'était pas lâche, elle plaçait son droit en dehors du monde pour rester pure. Cette fuite devant le destin était son destin. La belle âme de la *Phénoménologie*<sup>136</sup> ne refuse pas de défendre son droit, car le défendre serait reconnaître qu'il ne va pas de soi, elle refuse d'agir parce que toute action lui paraît un compromis entre le Soi prétendant à l'universel et le monde contingent. Autrement dit, elle accuse l'action de pécher envers l'universel. "Comment cette conscience qui sait immédiatement ce qu'il faut faire ici ou là, qui est liée existentiellement à une situation concrète, peut-elle être une conscience pécheresse ? Il y a un postulat métaphysique que l'on retrouve chez beaucoup de philosophes et de théologiens et que l'on pourrait énoncer ainsi : la finitude est nécessairement péché."<sup>137</sup> La réconciliation du *Gewissen* et de la belle âme est effectuée par la dialectique des péchés, dans laquelle la conscience qui juge (la belle âme) critique toute action déterminée de la conscience qui agit. (Est visée ici la conscience de la foule et les explications mesquines qu'elle donne aux actions des grands hommes dans l'histoire.) La dialectique des péchés est au fond semblable à

---

136 Hyppolite alerte sur l'équivocité de la belle âme dans la dialectique des péchés ; nous ne retenons que le rôle principal qu'elle joue dans le développement du *Gewissen* et qui permet d'étudier le tragique de son histoire.

137 *Ibidem*, p. 601

celle de l'esclave et du maître, de la conscience noble et basse : la belle âme finit par apercevoir dans ses jugements et son inaction sa propre limite. La conscience pécheresse est la vérité de la conscience jugeante. Celle-ci se reconnaît comme conscience limitée, pour qui le seul moyen d'atteindre l'universel n'est pas de restreindre sa vie, mais de reconnaître qu'elle participe à l'activité des autres consciences, l'activité humaine qui engendre la "Chose même". Ceci pousse Hyppolite à écrire quelque chose qui nous intéresse : "Comme tous les romantiques, ce que Hegel veut penser, c'est l'immanence de l'infini dans le fini. Mais cela le conduit à une philosophie tragique de l'histoire ; l'Esprit infini ne doit pas être pensé au-delà de l'Esprit fini, de l'homme agissant et pécheur, mais il est lui-même avide de participer au drame humain. Son infinité véritable, son infinité concrète, n'est pas sans cette chute."<sup>138</sup> Nous touchons là à une forme de tragique qui peut au premier abord rappeler la dialectique de la vie dans les écrits de Francfort : le tragique réside dans le double renoncement à soi de l'universel et du particulier l'un pour l'autre. Il en va ainsi pour l'Esprit. "L'histoire des erreurs du développement humain, parcourue dans la *Phénoménologie*, est bien une chute, mais cette chute fait partie de l'absolu. Le Soi absolu ne peut être exprimé sans cette négativité ; il n'est un Oui absolu qu'en disant Non à un Non, qu'en surmontant la négation nécessaire."<sup>139</sup> Et Hyppolite insiste à la même page sur le pantragisme de Hegel, en montrant que le mal n'est pas un moment anecdotique de sa philosophie : "L'optimisme hégélien n'est pas celui de Leibniz pour lequel le mal est seulement un point de vue partiel qui disparaît au sein du Tout. L'esprit infini n'est pas lui-même sans cette finitude et cette négativité."<sup>140</sup> Le Christ avait échoué à réconcilier par l'amour le monde fini et l'infini divin, car il se refusait à l'action. Ici, l'action se révèle comme le péché nécessaire à l'union du particulier et de l'universel.

Nous voulons porter ce tragique à une autre hauteur. Ou plutôt, en tirer des conséquences. Si le renoncement à soi concerne l'ensemble, chaque partie est elle aussi amenée à se reconnaître dans son altérité. C'est pourquoi Hyppolite écrit : "Dieu ne peut pas ignorer la finitude et la souffrance humaines. Inversement l'esprit fini n'est pas un en-deçà, il se dépasse lui-même, attiré inlassablement vers sa transcendance, et c'est ce dépassement qui est la guérison possible

---

138 *Ibidem*, p. 607

139 *Ibidem*, p. 609

140 *Ibidem*

de sa finitude. Ainsi se pose dans l'hégélianisme le problème de l'unité de Dieu et de l'homme, leur réconciliation qui ne va pas sans leur opposition - ce que Hegel nomme l'aliénation."<sup>141</sup> Le tragique de l'Esprit culmine dans la relation entre l'humain et le divin, dont traitera le prochain chapitre de *Genèse et structure* consacré à la Religion<sup>142</sup>. Nous avons atteint le moment où l'Esprit (le *Gewissen*) s'est ressaisi, après le moment de l'aliénation, comme le Tout. La dialectique de l'Esprit nous a conduit à ce moment, où celui-ci doit prendre conscience que cette dialectique est son œuvre. Cela ne s'est pas encore produit : nous seuls savons que l'Esprit a accompli lui-même son voyage, cette conscience n'est pas retournée dans l'Esprit. C'est pourquoi nous en venons au moment de la prise de conscience de l'Esprit par la Religion. Ce chapitre nous permettra d'observer le tragique de l'absolu - c'est-à-dire aliénation réciproque de l'infini et du fini - dans le rapport du divin et de l'humain. Ainsi nous aurons rassemblé les pièces indispensables pour comprendre le pantragisme de l'histoire, avant d'en venir au chapitre sur le Savoir absolu pour le remettre en cause.

## La Religion

La Religion consiste en l'Esprit devenant conscient de lui-même, se sachant lui-même en tant que substance devenue sujet. "La religion précède le savoir absolu ; elle est déjà la représentation de la vérité spéculative, mais dans un élément particulier, celui de la représentation."<sup>143</sup> Hegel part de ce qu'il y a de positif dans les religions pour exprimer la prise de conscience qu'un peuple peut avoir de lui-même dans l'histoire. Pourquoi la Religion donne-t-elle lieu à une nouvelle dialectique phénoménologique ? C'est que la différence entre esprit effectif et esprit qui se sait comme Esprit n'est pas encore "retournée dans l'esprit", dit Hyppolite<sup>144</sup>. La réconciliation n'a eu lieu que pour nous. "La phénoménologie de la religion n'est plus la phénoménologie de la conscience s'élevant à la certitude que l'esprit est la seule

---

141 *Ibidem*, p. 607

142 *Ibidem*, partie VI, chapitre III

143 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Classique Garnier, Paris, 2022, p. 611

144 *Ibidem*, p. 617



vérité. C'est l'esprit lui-même qui, parvenu au savoir de soi, cherche une expression adéquate à son essence. Il faut encore que l'Esprit surmonte la différence entre son être effectif (les religions dans l'histoire, qui sont l'objet par lequel l'Esprit se représente à lui-même, sa conscience) et la figure de l'Esprit (l'essence de la Religion, la conscience de soi). Il faut que son être effectif ne soit plus seulement un objet symbolique.”<sup>145</sup> Dans la quête de sa figure vraie à travers la Religion, l'Esprit suit une évolution dont Hyppolite nous dit qu'elle reproduit dans son ensemble le mouvement général de la *Phénoménologie*. “La religion de la nature correspond à la conscience, l'esprit s'y apparaît à lui-même sous la forme de l'être immédiat ; la religion de l'art correspond à la conscience de soi, l'esprit s'y manifeste à lui-même sous la forme des œuvres d'art ; la religion révélée correspond à la raison, car l'esprit y apparaît comme il est en-soi et pour-soi. En même temps, comme nous l'avons vu plus haut, chacun de ces moments coïncide avec un esprit réel dans l'histoire.”<sup>146</sup>

Le premier moment de la révélation de l'Esprit à lui-même affecte une forme immédiate, c'est la religion naturelle (*die natürliche Religion*), religion de la lumière (des Parsis), celle des plantes et des animaux (premières religions de l'Inde)<sup>147</sup>. L'Esprit divinise les objets naturels. Cette forme correspond au Dieu-substance, non au Dieu-sujet, elle reste insatisfaisante pour l'Esprit. A travers la création d'objets nouveaux (Hyppolite donne l'exemple des pyramides égyptiennes), l'esprit devient artisan, c'est-à-dire qu'il avance vers la prise de conscience du Soi.

Le deuxième moment est donc celui de l'Esprit se représentant dans la figure de la naturalité supprimée ou du Soi, la religion esthétique (*die Kunstreligion*). “L'esprit du monde qui se reflète dans cette religion est l'esprit de la cité antique, l'esprit grec. L'esprit a dépassé l'immédiateté abstraite de la seule nature, il est devenu pour lui-même le Soi fini, le Soi qui est une œuvre, mais qui manque de la profondeur du premier moment.”<sup>148</sup> Cet Esprit correspond à l'Esprit vrai que nous avons étudié, le savoir de soi de l'esprit éthique, conscience de soi de

---

145 *Ibidem*, p. 620

146 *Ibidem*, p. 626

147 Cf. *ibidem*, p. 626

148 *Ibidem*, p. 622

l'Esprit comme humanité finie. La religion de l'art connaît elle-même une dialectique (œuvre d'art abstraite - œuvre d'art vivante - œuvre d'art spirituelle) vers l'avènement d'une subjectivité double : l'unité médiatisée de l'humain et du divin, où l'humain se sait participer au divin et le divin s'incarne dans la vie humaine. Le détail des premiers moments de cette dialectique nous intéresse moins que sa conclusion. La dernière figure de la religion de l'art est en effet l'œuvre d'art spirituelle formée par le couple de la tragédie et de la comédie antiques. "Les poèmes homériques, la tragédie d'Eschyle et de Sophocle, la comédie constituent ensemble un devenir dialectique dont le sens général est le suivant : le retour du divin dans l'humain."<sup>149</sup> Dans l'épos homérique, les dieux se mêlent à l'action et paraissent des hommes supérieurs, tandis que "les hommes élevés à l'Universalité [...] deviennent des dieux mortels."<sup>150</sup> Seulement, chaque partie subit encore le destin comme étranger : la grandeur des dieux semble comique face à la seule individualité agissante, les hommes ; la lutte acharnée des hommes semble tragiquement inutile, puisque les divinités décident de tout. Au-dessus d'eux règne l'événement, le temps vécu comme étranger. Hyppolite écrit : "le destin ne se connaît pas encore comme le Soi."<sup>151</sup> La tragédie quant à elle place aussi le destin au centre de la vie éthique tout comme elle entremêle le divin et l'humain. Lui fait pourtant défaut la conscience du destin comme Soi, comme seule puissance négative. Cette conscience se réalise ailleurs, dans la comédie antique par laquelle l'extérieur, le destin vécu comme étranger est intériorisé dans le Soi. "La faiblesse des hommes et des dieux, en contraste avec leur prétention, est la source du comique [...] Le divin et l'humain, qui étaient encore séparés dans l'épos et encore dans la tragédie, s'unifient maintenant complètement, mais en sorte que c'est seulement l'humain et le contingent qui subsistent seuls et que le Soi peut ironiser sur leurs prétentions d'être les puissances éthiques dans leur universalité."<sup>152</sup> La comédie est la conscience heureuse pour laquelle toute substance du monde éthique est perdue, chez qui seul existe le Soi certain de lui-même. Ainsi la religion de l'art "nous a conduit du savoir de l'esprit comme substance au savoir de l'esprit comme sujet."<sup>153</sup>

---

149 *Ibidem*, p. 635

150 *Ibidem*, p. 636

151 *Ibidem*

152 *Ibidem*, p. 638

153 *Ibidem*, p. 639

Le troisième moment de la Religion est la religion révélée (*die offenbare Religion*). Son rôle est le suivant : la religion de l'art n'a laissé à l'Esprit certain de lui-même que la certitude du Soi fini, privé de substance. Cet état de fait crée les conditions pour que la conscience heureuse devienne conscience malheureuse, malheureuse car vide de contenu. Le Soi ayant nié la substance dans la comédie antique doit à présent s'aliéner lui-même et s'élever à la substance<sup>154</sup>. L'unité de la conscience de soi et de la substance est le contenu vrai de la subjectivité. "C'est ce contenu que présente effectivement la révélation du Christ, sa naissance, sa vie, sa mort et sa résurrection dans la communauté."<sup>155</sup> L'unité du divin et de l'humain étant apparue à l'Esprit réel du monde, il faut qu'elle apparaisse à la conscience : le Christ est l'unité de la substance et du sujet, du sensible et du spirituel, de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini, par quoi la conscience de soi universelle se réalise dans la communauté religieuse. A travers la communauté religieuse, la connaissance du Christ, l'être est médiatisé. Il est l'essence, mais non l'essence infinie opposée à la finitude de la conscience, il est l'essence comme négation de soi-même, à la fois Soi individuel et Soi universel qui passent l'un dans l'autre. L'unité du divin et de l'humain (qui est un devenir, le dieu-homme disparaît dans le cours de l'histoire et ressuscite transfiguré) s'exprime dans l'Esprit, la conscience de soi universelle de la communauté religieuse traduisant cette vérité dans la forme de la représentation - ce qui la distingue du Savoir absolu. Le savoir spéculatif de la communauté religieuse<sup>156</sup> se représente Dieu ayant été, et subsistant dans son *Erinnerung* ; l'Esprit n'est plus séparé d'elle, il habite en elle. Le fini était la faute, le péché par rapport à l'infinité divine, dorénavant : "Si l'être-là est le mal par rapport à l'essence divine, Dieu pourtant s'est fait chair. L'essence divine s'est humiliée jusqu'à l'être-là qui lui est étranger, mais, dans le sacrifice et la mort du médiateur, elle a supprimé cet être-là étranger et l'a haussé jusqu'à elle. Dieu s'est alors, et alors seulement, révélé comme Esprit. C'est pourquoi sa mort n'est pas le retour pur et simple à l'essence première, au

---

154 Cf. *ibidem*, p. 640-641, Hyppolite appelle tantôt essence, tantôt substance ce qui manque au Soi ayant nié le monde éthique. Difficile de savoir ici s'il considère les termes comme équivalents.

155 *Ibidem*, p. 641

156 Ce savoir spéculatif (qui correspond à une religion du Paraclet) est une représentation en trois temps - la Création - l'Incarnation - la mort du Christ - (cf. p. 646-649) dont nous résumons le sens pour en venir à notre sujet, le tragique dans la dialectique de la Religion.

Dieu abstrait ou à la substance que connaissait seule la Religion de la nature.”<sup>157</sup> La forme suprême de la Religion est la Religion révélée parce qu’en elle l’Esprit est donné à lui-même comme il est dans son essence, “parce que l’incarnation effective de Dieu, sa mort et sa résurrection dans la communauté, [sont] l’être-là lui-même de l’Esprit se sachant comme il est.”<sup>158</sup> L’on peut à présent envisager l’enjeu de cette partie pour notre travail. Selon ce que l’Esprit représente par rapport à Dieu, que pouvons-nous en déduire quant à l’histoire et son tragique ? Nous répondrons à ces deux questions dans leur ordre. D’abord, ce que l’Esprit dans la Religion suppose comme historicité. Ensuite, ce que cet Esprit implique de tragique.

Hyppolite écrit : “La Religion est-elle la représentation qu’un esprit fini, l’homme, se fait de Dieu, ou est-elle le savoir que Dieu prend de lui-même ? [...] La Religion est à la fois l’un et l’autre. [...] La Religion est déjà - avant le Savoir absolu - le moment où la phénoménologie se transforme en nouménologie, où l’Esprit absolu se révèle comme tel, se manifeste à soi en se manifestant à l’homme.”<sup>159</sup> Et, dans une note de bas de page : “Ce qui nous paraît surtout caractéristique de la pensée hégélienne c’est son effort pour surmonter le grand dualisme chrétien, celui de l’au-delà et de l’en-deçà. Le but de la dialectique de la Religion n’est-il pas d’aboutir à une réconciliation complète de l’Esprit dans le monde et de l’Esprit absolu. [sic] Mais alors il n’y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique. Dans ces conditions, la pensée hégélienne - en dépit de certaines formules - nous paraît très loin de la Religion. Toute la phénoménologie paraît très loin de la Religion. Toute la phénoménologie apparaît comme un effort héroïque pour réduire la « transcendance verticale » à une « transcendance horizontale ».”<sup>160</sup> Deux aspects de cet ultime développement de la religion nous concernent de près. Non seulement l’existence temporelle, l’histoire, devient l’être essentiel, puisque l’Esprit absolu se réconcilie avec l’Esprit dans le monde. Mais encore cette réconciliation est tragique. L’unification du fini et de l’infini requiert leur mort spirituelle en tant que tels. “Le tragique est dans le mouvement par le moyen duquel l’existence finie se hausse à l’universalité et meurt dans cette universalité, tandis que cette universalité devient pour elle-

---

157 *Ibidem*, p. 648

158 *Ibidem*, p. 621

159 *Ibidem*, p. 623

160 *Ibidem*, p. 626

même dans cette existence et transparait dans ce qui meurt. Comme l'écrit Hegel dans la préface de la *Phénoménologie* : « La manifestation est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ne naît ni ne périt, mais qui est en-soi et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité. » La mort du médiateur signifie aussi bien la mort de l'en-deçà sensible que les disciples cherchaient en vain à retenir, que celle de l'au-delà insondable qui condamnerait irrémédiablement toute l'existence humaine.”<sup>161</sup> Deux formes de tragique se laissent distinguer. La première annonce les thèmes de Nietzsche ou de Heidegger : le grand malheur de l'homme, c'est d'avoir absorbé le divin en lui, et de se retrouver seul obligé de se transcender. La deuxième forme du tragique de la Religion est en son principe la même qui agite toute la *Phénoménologie*, l'aliénation réciproque du fini et de l'infini l'un en l'autre, déjà aperçue dans d'autres figures telles que la dialectique de la vie, le destin, ou l'esprit du temps. Si ce principe semble aller dans le sens d'une lecture pantragique, il reste une dernière étape au périple de l'Esprit, le savoir absolu, que nous nous devons de considérer.

La réconciliation, conscience de soi de la communauté religieuse, demeure imparfaite. La communauté religieuse ne se la représente pas comme son œuvre ; elle est la vérité qui se sait elle-même, mais croit que cette vérité lui est échue dans le passé par la mort et la résurrection du Christ et sera complétée dans l'avenir par le salut (c'est pourquoi sa vérité est une représentation). Pour la conscience de soi de l'Esprit, une distinction subsiste donc entre elle et le monde effectif, œuvre de Dieu. Elle n'est pas encore consciente que cette vérité est son œuvre. Hyppolite remarque ici, à la fin du chapitre sur la Religion, que la réconciliation à venir devra engendrer une humanité divine qui, bien que temporelle, pose une vérité éternelle. Comment se représenter le Savoir absolu, demande Hyppolite. L'histoire nous montre une succession de peuples qui vivent et meurent, l'Esprit se sauvera-t-il enfin de ce cycle dans le Savoir absolu ? Le Savoir absolu est-il le savoir que l'Esprit a de soi, la philosophie, ou est-ce aussi une action ? Pour le commentateur, la dernière partie de la *Phénoménologie* pose ces questions davantage qu'elle ne les résout. Pour nous, le Savoir absolu met à l'épreuve l'hypothèse d'une histoire pantragique. Si l'Esprit atteint une forme stable dans laquelle il se retrouve lui-même sans plus avoir à s'aliéner, à se renoncer, il se pourrait que son tragique prenne fin.

---

161 *Ibidem*, p. 650

## Le Savoir absolu

Quelle fonction remplit le nouvel arrivant ? Le Savoir absolu (*das absolute Wissen*) qui résulte de ce que la substance s'est présentée objectivement comme sujet, et de ce que le sujet, le Soi, est devenu égal à sa propre substance, est la dernière figure de la conscience. La réconciliation de l'Esprit avec soi-même a été opérée par deux fois, dans la Religion et dans l'histoire : "... La Religion est « la représentation de la réconciliation », bien qu'elle la projette dans un au-delà ; l'Esprit « dans sa conscience » parvient au même résultat dans l'élément de l'objectivité historique. Mais ce qui fait défaut aux deux réconciliations de l'Esprit avec lui-même est la conscience de leur identité. Le Savoir absolu réalise cette réunion, car il est la pensée de l'identité (processuelle) de l'Esprit dans son monde et de l'Esprit dans sa conscience de soi, de la substance et du sujet.”<sup>162</sup> La dernière forme du Soi est le *Gewissen*, elle contient sous une forme condensée toutes les autres. Dans cet élément la conscience de soi de l'Absolu sera possible, et avec elle la Logique. C'est pourquoi l'Absolu ouvre une nouvelle période de l'histoire de l'Esprit du monde.

Est-ce la résorption du tragique ? Nous le demandons, parce que le périple de l'Esprit nous est dit achevé. Avec le Savoir absolu naît la science, aboutit la réconciliation entre le Soi et l'être. Hyppolite lui-même a distingué chez Hegel un pantragisme et un panlogisme. Il attribue un pantragisme aux œuvres de jeunesse de Hegel, tandis que les œuvres ultérieures établissent selon lui un panlogisme. Dans *Genèse et structure*, il écrit : “On peut dire que, dans la période de Berne, Hegel pense l'expérience historique, le donné, comme positivité (nous dirions aujourd'hui la facticité), et l'oppose à la raison abstraite, mais que, dans la période de Francfort, ce donné devient un destin individuel. L'élaboration de ce concept de destin, sa substitution à celui de positivité, est un des progrès essentiels de l'hégélianisme vers le Pantragisme. Un nouveau progrès - ou un recul - sera le passage de ce Pantragisme au Panlogisme.”<sup>163</sup> Que signifie pour lui le passage d'un pantragisme à un panlogisme ? Il écrit que la *Phénoménologie*

---

162 J.-F. Kervégan, p. 69

163 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tome 2, Jean Hyppolite, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1946, p. 341

s'achève avec la réconciliation de la substance qui s'est présentée objectivement comme sujet, et du sujet, le Soi, qui est devenu égal à sa propre substance. Selon Hyppolite, le Savoir absolu prendrait ici le rôle de la religion dans les écrits de jeunesse. Cette dernière figure de la conscience pourrait laisser penser que le tragique de la vie de l'Esprit est résorbé dans le Savoir absolu. L'on pourrait tenter de nuancer ce tableau, plutôt que de subordonner le pantragisme à un panlogisme. Toujours dans *Genèse et structure*, il est écrit : "Le pantragisme de l'histoire et le panlogisme de la logique ne sont qu'une seule et même chose."<sup>164</sup> Et plus loin : "Ainsi dans le savoir absolu nous trouverons comme dans la *Phénoménologie* la différence et la médiation, mais nous les trouverons sous une autre forme. L'opposition du savoir et de l'être, de la certitude et de la vérité, étant surmontée, chaque moment se présente comme une pure détermination, et son mouvement résulte de son caractère déterminé et fini. [...] C'est toutefois le même contenu, les mêmes déterminations qui s'offrent dans la *Phénoménologie* sous l'aspect de figures de la conscience, dans la *Logique* sous l'aspect de concepts déterminés."<sup>165</sup> Hyppolite opte pour distinguer les points de vue. L'histoire de l'Esprit est mise en mouvement par un principe tragique, celui du devenir autre à soi-même ; le Savoir absolu est seulement la reprise des figures de l'Esprit sans leur mouvement. Il essaye de les concilier : "La suite de ces esprits qui se succèdent dans le temps est l'histoire ; sous l'aspect de leur organisation conceptuelle, elle est la science du savoir phénoménal (la *Phénoménologie*). L'unité de ces deux aspects, que Hegel distingue donc de la *Phénoménologie* proprement dite, donne une philosophie de l'histoire : l'histoire conçue, et cette histoire, loin d'être un hors-d'œuvre par rapport à l'Esprit absolu, un itinéraire en Dieu qui ne concernerait pas Dieu même, « forme au contraire l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie. »"<sup>166</sup> Son effort de conciliation veut rester fidèle à la tentative hégélienne. Toutefois, il nous semble que Hyppolite admet explicitement l'advenue d'un panlogisme, qui met fin au tragique de l'Esprit. A ce moment de la *Phénoménologie de l'Esprit*, nous nous trouvons bel et bien au-dessus de la conscience individuelle, dans le domaine du savoir où la lutte de l'Esprit contre son destin est achevée. Dans sa présentation, G. Bianco écrit : "Selon Hyppolite, l'apparition du savoir absolu

---

164 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, tome 1, Jean Hyppolite, Aubier, éd. Montaigne, Paris, 1946, p. 34

165 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Classique Garnier, Paris, 2022, p. 668

166 *Ibidem*, p. 687

ne doit pas être située, comme Kojève le pensait, au niveau de la transition vers l'auto-conscience qui parfait la dialectique de la conscience présentée dans la *Phénoménologie*, mais au niveau de la transition vers la logique explicitée et revendiquée à la fin de ce même livre. En effet, l'ouvrage se clôt avec l'auto-conscience qui se révèle n'être qu'une simple étape de l'autoréflexivité de l'être. Par conséquent, la *Phénoménologie*, qui décrit l'itinéraire à suivre pour aboutir à l'Absolu, présuppose une réflexion ontologique surpassant l'homme et coïncidant avec l'auto-expression de l'Absolu.<sup>167</sup> L'histoire humaine se clôt avec la suppression de son tragique. Son déploiement n'est pas un préliminaire inutile, puisque l'aliénation du Concept dans l'histoire est nécessaire, mais désormais rachetée. Pour le dire avec J.-F. Kervégan : « À la charnière de la « formation en des figures » de l'Esprit et du « mouvement des essentialités logiques », le Savoir absolu est l'aboutissement du point de vue de la *Phénoménologie*. C'est aussi un double point de départ : en aval, il indique le terrain sur lequel la logique et le système se déploient ; en amont, il est rétrospectivement la clef du procès des figures finies de l'Esprit. »<sup>168</sup>

---

167 *Ibidem*, p. 44

168 J.-F. Kervégan, p. 67



## Conclusion

L'hypothèse du pantragisme a pu être étouffée. Dans l'opposition entre Kojève et Hyppolite, le pantragisme du second a d'abord été identifié à une histoire sans fin, la recherche par l'Esprit d'une forme qui l'exprime avant de disparaître. L'esprit du temps luttait contre sa propre forme devenue caduque, et entraînait les peuples, les civilisations dans le néant. L'homme connaissait une histoire tragique car il ne contrôlait pas le flux qui l'emportait, n'était bien sûr pas non plus capable d'y mettre fin. De plus, la lecture des textes de jeunesse, où nous découvriâmes les notions de *Zeitgeist*, de conscience malheureuse, de positivité, de destin, de vie, ainsi que la première philosophie du droit de Hegel, est allée dans le sens de cette lecture. Elle lui a aussi ajouté une profondeur. Le propre du tragique ne consiste pas dans l'infinité de l'histoire, il consiste en la dialectique d'opposition de l'être à soi-même. Le destin est la lutte de l'homme contre sa détermination mondaine ; la dialectique de la vie est la position de soi, par quoi la vie universelle se nie une première fois en tant qu'infinité, puis la négation de ce soi déterminé (ou son dépassement par l'amour). A la fin de *l'Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, ce mouvement d'aliénation et de dépassement ne trouvait pas de terme. Il demeurait toujours une différence entre l'esprit du temps et sa manifestation. "Il subsiste dans sa pensée une ambiguïté. C'est que la réconciliation de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif, synthèse suprême de ce système, n'est peut-être pas intégralement réalisable."<sup>169</sup> L'histoire restait par conséquent ouverte, et le tragique sans fin. Puisque l'aliénation était son principe, la seule manière pour l'Esprit d'échapper au tragique était de trouver enfin une forme qui l'exprime parfaitement : nous sommes partis à la recherche d'une telle forme en ouvrant *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*. Il est apparu que l'aliénation (*Entäußerung*) caractérise l'ensemble de *Phénoménologie* : l'histoire de l'Esprit est l'histoire de son aliénation et de son dépassement dans la Religion puis dans le Savoir absolu. Cette partie de notre étude a confirmé et approfondi notre définition du tragique : tragique est la double aliénation de l'universel dans le déterminé et du déterminé dans l'universel, le renoncement à soi. Tragique est le principe du mouvement historique. Mais peut-on accrédi-ter l'expression de "pantragisme",

---

169 *Ibidem*, p. 124

quand l'histoire de l'Esprit est clôturée par le *Gewissen*, sa prise de conscience de lui-même dans la Religion, enfin son entrée dans le Savoir absolu ? L'hypothèse pantragique ne néglige-t-elle pas le troisième terme de la dialectique, le retour en-soi de l'Esprit qui se reconnaît pleinement dans l'histoire accomplie ? Hyppolite ne défend pas bec et ongles le tragique de l'histoire, il admet une différence entre le pantragisme de jeunesse, où le principe de l'histoire ne trouve pas de fin, où l'Esprit court toujours après une nouvelle forme de son expression, et le panlogisme du système ultérieur, dans lequel le tragique est un moment, indispensable mais tout de même, un moment résolu. Il nous semble donc que le pantragisme de l'histoire corresponde pour Hyppolite à son principe actif, l'aliénation, plutôt qu'à son infinité. De la sorte, Hyppolite oriente le lecteur vers le ressort dynamique de l'histoire, sa connaissance du travail de Jean Wahl sur la conscience malheureuse s'y fait sentir, mais il admet aussi que le tragique de cette conscience et de l'Esprit aboutissent, dans le panlogisme hégélien, à un terme.

## Bibliographie

### I - Littérature principale

**Hegel**, Georg Wilhelm Friedrich

- *Phänomenologie des Geistes*, Werke III, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970
- *Jenaer Schriften 1801-1807*, Werke II, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main, 1970
- *Premiers écrits (Francfort 1797-1800)*, Vrin, Paris, 1997
- *La Raison dans l'Histoire : Introduction à la philosophie de l'Histoire*, trad. Kostas Papaioannou, Pocket, Paris, 2012 (première parution chez Union Générale d'Éditions, 10/18, 1965)

**Hyppolite**, Jean

- *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Tome I, Jean Hyppolite, éd. Aubier Montaigne, Paris, 1946
- « Discours d'introduction », *Hegel-Tage Royaumont 1964 : Beitrage zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Hans-Georg Gadamer (dir.), Bouvier, Bonn, 1966
- *Figures de la pensée philosophique*, Tome I et II, PUF, coll. Épiméthée, Paris, 1971
- *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Éd. du Seuil, Paris, 1983
- *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Classique Garnier, Paris, 2022

### II - Littérature secondaire

**Bianco**, Giuseppe, “Histoire et destinée d'un transfert culturel”, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'Esprit*, Jean Hyppolite, Classique Garnier, Paris, 2022, p. 7-60

**Bourgeois**, Bernard, “Jean Hyppolite et Hegel”, *Les Études philosophiques*, No. 2, *Hegel - Marx*, PUF, avril-juin 1993, p. 145-159

**Bunyard**, Tom, *Debord, Time and Spectacle, Hegelian Marxism and Situationist Theory*, Haymarket Books, Chicago, 2018

**Butler**, Judith, *Subjects of Desire. Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, Columbia University Press Verlag, Paperback, 1999

**Canguilhem**, Georges, “Hegel en France”, *Revue d'Histoire et de Philosophie religieuses*, 28-29-4, 1948, p. 282-297

**Cassirer**, Ernst, *Les systèmes post-kantiens : Le problème de la connaissance dans la philosophie et la science des temps modernes*, Presses universitaires de Lille, 1983

**Kervégan**, Jean-François, *Hegel et l'hégélianisme*, Presses Universitaires de France, Paris, 2005 et collection « Que sais-je ? », PUF, Paris, 2017

**Kojève**, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études, réunies et publiées par Raymond Queneau*, éd Gallimard, Collection « Tel », Paris, première parution : 1947 ; réimpression : 2020

**Mccarney**, Joseph, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel on History* (1st ed.), Routledge, London, 2000

**Rivelaygue**, Jacques, *Leçons de métaphysique allemande*, Tome 2, Grasset, Paris, 1992