august
von cieszkowski

prolégomènes à l'historiosophie

EDITIONS CHAMP LIBRE

August von Cieszkowski
Prolégomènes à l'historiosophie

Editions Champ Libre

Titre original :

Prolegomena zur Historiosophie

Traduit de l'allemand
par Michel Jacob

© Editions Champ Libre, Paris, 1973

TABLE DES MATIÈRES

9 1. La structure organique de l'histoire universelle

45 2. Les catégories de l'histoire universelle

75 3. La téléologie de l'histoire universelle

143 De la dialectique à la praxis, par Michel Jacob

1. LA STRUCTURE ORGANIQUE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

L'humanité est enfin parvenue au stade de la conscience de soi : elle ne prend plus, à présent, les lois de son développement normal pour des élucubrations illusoires d'intellectuels exaltés, mais elle y voit essentiellement des déterminations authentiques de la pensée de Dieu, la manifestation de la raison objective dans l'histoire universelle. La seule élaboration et la réalisation partielle d'un tel principe sont déjà un résultat important, tout à fait digne de notre époque et le plus conforme à son caractère et à ses besoins. Or, bien que nous commencions à peine à nous orienter dans le labyrinthe de l'histoire, nous connaissons déjà un bon nombre des principes qui fondent la nécessité de ses étapes et nous y avons déchiffré de nombreuses relations abstraites et particulières ; il nous faut cependant reconnaître que ce résultat n'a été acquis jusqu'à présent que de façon *formelle* et sur le mode du *possible*. En revanche, ce qui touche à sa réalisation et à son achèvement reste encore à étudier, ainsi que l'élaboration du contenu intégral et la solution complète du problème dans son

ensemble, sans compter les innombrables trésors que la philosophie nous a réservés ; nous sommes encore loin de ce terme, c'est-à-dire que l'humanité a bien saisi conceptuellement le caractère nécessaire et réglé d'un tel progrès, du point de vue spéculatif ; mais que, jusqu'à présent, elle ne l'a pas encore réalisé effectivement et selon le concept à travers le contenu total de l'histoire. Même le héros de la philosophie la plus nouvelle, qui a étudié les métamorphoses les plus complexes de la pensée dans leur pureté élémentaire aussi bien que dans leurs manifestations au sein du monde réel, ne put porter l'essence de sa dialectique, qu'il forma le plus souvent avec bonheur à partir des particularités de l'histoire, jusqu'à la ligne générale de cette dernière ; et, malgré tout le mérite qu'il s'est acquis dans le domaine de la philosophie de l'histoire, tout se passe comme s'il avait laissé de côté sa méthode, son point de vue et ses découvertes à propos de cette question vitale pour l'humanité. Il décrit à la perfection un grand nombre de transitions d'un domaine à l'autre, les relations causales entre les époques et les peuples ainsi que leurs connexions réciproques ; cependant, à propos de la structure de l'ensemble, nous ne trouvons en général qu'une série de commentaires perspicaces, voire d'idées géniales sur le monde ; mais nous ne trouvons nulle part cette exposition globale, rigoureusement spéculative qu'il fit au sujet d'autres domaines avec une si grande habileté dialectique. Les lois logiques qu'il est le premier à nous avoir révélées ne se reflètent pas avec une clarté suffisante dans sa philosophie de l'histoire ; en un mot, *Hegel* ne les a pas portées

jusqu'au concept de *la totalité organique et idéale* de l'histoire, jusqu'à son articulation spéculative et son architectonique achevée.

Il nous faut commencer ici par l'aspect purement formel et méthodique pour ensuite passer de là à l'élément substantiel ; mais il se produira qu'en considérant ce qui est simplement formel, nous verrons aussitôt apparaître quelque chose de substantiel.

Hegel divise le cours entier de l'histoire jusqu'à nos jours en quatre époques principales qu'il appelle le *monde oriental*, le *monde grec*, le *romain* et le *chrétien-germanique*. Il avait bien tenté de soumettre le cours de l'histoire à une architectonique trichotomique et de définir seulement trois époques principales, à savoir l'époque *orientale*, l'époque *classique* (la Grèce et Rome) et, à la suite de celle-ci, l'époque *chrétienne*. Mais il reconnut très vite que l'essence de l'hellénisme se distinguait à tel point de l'essence de la latinité qu'il était impossible de confondre les deux sphères et qu'il existait entre elles une différence au moins aussi grande, toutes proportions gardées, qu'entre l'Orient et la Grèce. Mais la difficulté aurait été plus grande encore de voir cette hypothèse des trois époques se heurter immédiatement au reproche suivant : nous ne nous trouvons pas encore à la fin de l'histoire et on ne saurait accepter que cette dernière s'achève ainsi, sans que la moindre place soit laissée à une évolution ultérieure possible ; bien au contraire, on pourrait supposer avec Herbart que l'histoire depuis son origine jusqu'à nos jours n'est elle-même qu'un début ; mais on ne saurait non plus l'admettre. Cette remarque, à elle

seule, aurait pu suffire à ruiner un tel échafaudage. Mais la principale justification qui puisse être donnée à cette division hégélienne serait la prédominance de la *tétrachotomie* dans la nature et le monde extérieur en général, où le deuxième moment se divise lui-même à nouveau, faisant apparaître la totalité comme un être quadripartite. Sur ce point, il est très facile de répondre ; car l'histoire universelle n'est pas une étape de la nature, et ce processus supérieur de l'esprit ne peut en aucune manière partager le sort de l'extériorité. Platon l'a très bien saisi dans le *Timée*, quand il dit que les *éléments solides possèdent deux moyens-termes*, mais seulement les solides, et non *l'élément qui se meut* de façon absolue, à savoir l'âme du monde. De plus, il n'existe pas entre la Grèce et Rome d'opposition tellement tranchée, comme ce serait le cas, si c'était *un moyen-terme brisé en deux* et, d'une manière générale, une opposition au sein d'une opposition. Mais, en outre, l'objection reparaît encore ici : *Avec cette quatrième période où nous sommes, c'en est donc fini de l'histoire, l'humanité a donc atteint son stade ultime ;* et, comme nous l'avons déjà dit, il n'est pas possible d'écarter une telle objection. C'est pourquoi, finalement, apercevant l'inadéquation d'une division quadripartite, certains utilisent une autre voie pour disculper le maître et transformer son point faible en un avantage ; ils disent, en effet, que cet aspect particulier fait apparaître de façon éclatante la force de son esprit, puisqu'il ne s'est imposé aucun schéma, n'a élaboré aucune construction *a priori* astreignante ; il n'a pas soumis le contenu de

l'histoire universelle aux formes préétablies d'un schématisme pédant, mais au contraire, il a su se plier au libre cours de la réalité. A cela nous devons rétorquer : ou bien les lois de la dialectique sont universelles et inéluctables et, en ce cas, elles devraient aussi manifester leur réalité dans l'histoire ; ou bien elles sont précaires, partielles et insuffisantes, et alors elles ne peuvent pas se révéler dans les autres domaines de la connaissance ; leur déduction doit être partout dépourvue de nécessité. Or, pourtant, ces lois portent en elles-mêmes le critère de leur nécessité ; aussi l'histoire, cette pierre de touche de toute spéculation, devra-t-elle nous les révéler *sub specie aeternitatis* dans le domaine des *faits*. Mais ces lois sont privées de leurs supports les plus assurés tant qu'elles ne trouvent pas dans l'histoire leur réalisation la plus parfaitement exacte. Donc, si la philosophie ne les aperçoit pas au sein de l'histoire, elle commet soit un suicide soit un infanticide, puisqu'elle se ruine elle-même ou détruit ses propres corollaires. Quant à l'idée d'éviter un schématisme pédant afin de sauvegarder une prétendue liberté, on ne peut y voir, dans le cas présent, qu'une pure illusion, à moins que ce ne soit simplement, en fait, une misérable échappatoire. Quiconque établit un principe est par là même contraint de reconnaître la conséquence la plus extrême de ce principe, peu importe qu'elle soit tirée par lui-même ou par quelqu'un d'autre ; malheur à lui, si ce résultat renverse son principe ; mais gloire à lui, gloire éternelle, si le résultat, qu'il n'a peut-être pas atteint lui-même, confirme par la suite la nouvelle découverte. Tel

est précisément le mérite de Hegel, comme de tous ceux que nous pouvons qualifier de grands à tous égards. Certes, il n'a pas été capable lui-même de déduire toutes les conséquences de son point de vue, mais cela ne retire absolument rien à son mérite ; et celui qui comble une lacune avérée de son système ou même réalise normalement un progrès dans le prolongement de son point de vue, rend sans aucun doute un hommage plus grand au génie de Hegel que celui dont le seul but est de maintenir intangibles les conceptions héritées de lui. Et comment celui qui a si puissamment déduit les lois de l'évolution et les a démontrées à propos de la genèse des idées, pourrait-il s'opposer à son propre ouvrage ?

La totalité de l'histoire universelle doit donc être intégralement et absolument comprise dans le cadre de la trichotomie spéculative ; néanmoins, si l'on veut sauvegarder à l'évolution son entière liberté, ce n'est pas une *partie* de l'histoire, par exemple l'histoire passée, mais sa *totalité,* qui doit être saisie de façon spéculative et organique. Or la totalité de l'histoire est nécessairement constituée du passé et du futur, du chemin déjà parcouru et du chemin encore à parcourir, et il en résulte pour la spéculation cette première exigence : connaître l'essence du *futur.*

Il existe aussi dans le domaine de la connaissance des préjugés, qui ont la propriété fâcheuse de s'enraciner même chez les plus grands esprits et, naturellement, de paralyser tout progrès ultérieur. Combien de fois de tels préjugés théoriques n'ont-ils pas étouffé l'élément vivant et privé l'humanité de ce qui s'y trouvait caché ! Si quelqu'un

était à même d'en être exempt, c'était bien, assurément, Hegel et son esprit spéculatif ; et pourtant, sur la question qui nous occupe, il laisse entrevoir une anomalie de cette sorte. Certes, il n'a pas pu tirer toutes les conséquences de ses propres découvertes et a laissé beaucoup à faire à ses successeurs ; mais, nulle part, il n'a envisagé la *possibilité* d'un développement ultérieur, si bien que ses erreurs sont presque toujours d'ordre uniquement *privatif,* mais nullement *négatif.* Or, pourtant, dans l'histoire de la philosophie précisément, il s'est laissé abuser par un semblable préjugé négatif, lequel, comme il était normal et inévitable, ne s'est heurté à aucun moment aux idées les plus répandues. En effet, dans ses ouvrages, on ne trouve pas une seule allusion au *futur* ; et même suivant son *opinion,* la philosophie, quand elle examinait l'histoire, n'avait qu'un pouvoir rétroactif, en revanche le futur devait être exclu du domaine de la spéculation. Cependant, de notre côté, il nous faut d'emblée affirmer que sans la *possibilité de connaître le futur,* sans le futur conçu comme une partie *intégrante* de l'histoire et représentant la réalisation de la destinée humaine, il est impossible de parvenir à la connaissance de la totalité idéale et *organique* ainsi que du processus apodictique de l'histoire universelle. Par conséquent, la mise en évidence d'une connaissance possible du futur est une *condition préalable* absolument indispensable en ce qui concerne la structure organique de l'histoire ; en effet, il en va de même avec l'impossibilité de connaître le futur chez Hegel qu'avec l'inaccessibilité de l'absolu en général dans la critique kantienne, à la différence

toutefois que c'est chez Kant un résultat nécessaire de son point de vue et de son système, tandis que chez Hegel il s'agit d'un élément introduit de l'extérieur et qui dérange l'ordonnance tout entière. De même que sur le terrain de la spéculation, la philosophie ultérieure a osé transgresser les bornes fixées par Kant, de même aujourd'hui il faut également passer outre à la limitation de la philosophie de l'histoire, ce préjugé hégélien analogue au précédent ; et de la même façon que, sans la première transgression, nous n'aurions jamais pu parvenir à la connaissance absolue dans la philosophie générale, nous ne saurions atteindre, sans la seconde, à la connaissance absolue dans la philosophie de l'histoire. Une telle exigence peut paraître excessive et paradoxale dans les faits ; pourtant, d'une manière générale, elle ne l'est pas plus que celle qui a permis de remporter une grande victoire sur la philosophie critique. Si donc la raison est capable de saisir l'essence de Dieu, de la liberté et de l'immortalité, pourquoi *l'essence* de l'avenir serait-elle en dehors de ses possibilités ? Nous insistons ici tout particulièrement sur la notion *d'essence,* parce que seule cette dernière, surtout dans le cas qui nous occupe, peut être l'objet de la philosophie ; en effet, l'essence nécessaire peut se manifester sous un nombre infini de *faits contingents,* qui sont toujours forcément arbitraires et, par suite, imprévisibles dans leurs aspects individuels, mais qui apparaissent toujours nécessairement comme un réceptacle parfait et adéquat pour l'essence de l'intérieur et de l'universel. C'est précisément là que réside l'avantage du passé dans la perspective d'une étude philo-

sophique des faits ; car, ce qui s'est déjà réalisé avant nous peut être saisi comme loi dans toutes ses particularités ; et nous pouvons admirer la perfection avec laquelle se révèle l'élément profond et universel qui y réside, et l'exactitude avec laquelle l'existant exprime son essence. Mais, en ce qui concerne le futur, nous ne pouvons examiner que l'*essence* du progrès en général ; en effet, les possibilités de réalisation sont si nombreuses, la liberté et la richesse de l'esprit si grandes que nous pouvons, à chaque instant, courir le risque d'être débordés ou même seulement trompés par la réalité particulière. Dans cette question comme dans tout examen d'ordre logique, nous devons distinguer avec précision la sphère de l'universel et du nécessaire de celle du particulier et du contingent, afin d'accorder ensuite au véritable développement de l'esprit une liberté synthétique concrète. Toute essence doit apparaître. Mais, si elle est elle-même unique et nécessaire, la manière dont elle se manifeste est multiple et arbitraire et, quand ce n'est pas sous *telle* forme, ce sera sous *telle* autre : si ce n'est pas tel lieu ou tel individu qui s'y prêtent, d'autres y seront dévolus, etc. C'est donc sur cette distinction que repose le fossé entre *la connaissance* spéculative *du futur* et ces prédictions particulières, qui ne sauraient être qu'un déchiffrement de l'avenir (*praesagium*), mais nullement une prescience (*praescientia*). Il nous importe peu de deviner tel ou tel aspect particulier, de prédire l'apparition de tel héros ou de tel fait précis, mais ce que nous demandons, c'est que la véritable nature de l'humanité soit étudiée, que les lois de son pro-

grès soient déterminées, les manifestations de ce dernier rationnellement connues au sein de l'histoire, le chemin parcouru apprécié en lui-même et dans son rapport avec l'avenir ; et qu'enfin soient établies les périodes de ce développement incessant avec ses contenus typiques déterminés, qui sont la réalisation accomplie des éléments *virtuellement* inscrits dans l'humanité ; et ceci est proprement l'affaire de la philosophie.

Les remarques qui suivent ont pour but de contribuer à établir cette *possibilité* de connaître le futur. On sait que Cuvier ne demandait qu'une seule dent pour retrouver à partir de là l'organisme entier d'un animal antédiluvien. Personne ne s'est dressé contre une affirmation aussi paradoxale ; et les sciences de la nature, qui se raillent habituellement des spéculations aprioriques et ne veulent accorder leur confiance qu'à l'expérience, au lieu de lui reprocher son audace excessive, ont transformé en axiome son affirmation ; car elles ont reconnu que cette dernière était basée sur la conception la plus profonde de la nature. Et pourtant, qu'est-ce qui la rendait à ce point irréfutable ? — Rien d'autre que le fait de connaître l'essence d'un *organisme* en général, à savoir l'idée que, dans toute totalité organique, chaque élément constituant doit correspondre à tous les autres sans exception, que toutes les parties sont dans une relation réciproque et fondées les unes sur les autres. Pourquoi donc ne pas considérer l'histoire comme un organisme de ce genre ? Pourquoi ne construirions-nous pas, à partir de la fraction déjà écoulée du processus historique tout entier, sa totalité idéale en général et notamment la fraction à venir

encore manquante, qui doit nécessairement correspondre au passé et, associé à lui dans son intégralité, constituera l'idée vraie de l'humanité ? Les faits passés, voilà nos fossiles, voilà nos vestiges antédiluviens, à partir desquels nous devons élaborer l'élément universel de la vie de l'humanité [1].

---

1. On pourrait nous opposer que la nature est le domaine d'une nécessité aveugle et inconsciente, tandis que la sphère de l'esprit en général serait celle de la liberté, à tous ses stades et, à plus forte raison, à son stade le plus élevé relativement, à savoir celui de l'esprit universel. Cela est vrai ; mais cette distinction ne diminue en rien la valeur de notre affirmation précédente. En effet, qu'est-ce que la liberté en général ? Elle est précisément, traduite en termes logiques, la synthèse spéculative de la nécessité et de la contingence, de la loi et de sa manifestation, de l'essence apodictique et de son phénomène arbitraire. Donc, quand nous distinguons, au sein de l'histoire, la sphère de la nécessité et celle de la contingence, et que nous désignons cette dernière comme la manifestation des événements, réelle et aux multiples possibilités, qui ne sont que des incarnations de concepts universels — il y a toujours, d'un autre côté, la loi du développement irrévocable et inamovible, cette idée directrice universelle de l'histoire, qui dans le déroulement de son processus est au moins aussi nécessaire que les lois de la nature ; et si même nous voulions supposer une gradation dans la nécessité, la nécessité spirituelle serait plus grande encore, à cause de la position supérieure qu'elle occupe sur l'échelle du développement, et de la multitude des déterminations qu'elle renferme en elle. La découverte des éléments qui constituent l'organisme de l'histoire ne peut donc absolument pas apparaître comme arbitraire ou contingente ; et, de même que l'astronome qui prédit une éclipse à venir ne dépasse aucunement les limites de la *science* et ne pénètre en aucune façon pour cela sur le terrain de la divination, de même, en étudiant l'essence de l'avenir historique, nous ne ferons que suivre les lois éternelles et cohérentes de l'Idée.

Pour établir de façon plus satisfaisante encore la distinction entre la nécessité de la nature et celle de l'esprit et prévenir tout malentendu, nous ferons remarquer en outre que la nécessité en soi, comme toute catégorie logique uni-

Après avoir constaté la *possibilité* d'une connaissance de l'avenir, passons maintenant à sa *réalité effective* : c'est-à-dire que nous devons prouver comment s'y ajoute effectivement la conscience de s'approprier une telle connaissance.

D'une manière générale, l'avenir peut être déterminé de trois façons : par le sentiment, par la

latérale, contient en elle-même le principe de son contraire, à savoir dans ce cas précis la contingence. De telles oppositions existent nécessairement toujours et partout, à cette différence près qu'elles existent en soi, ou qu'elles sont posées ou enfin surmontées. Quand on les saisit dans le moment de la lutte, elles se contrarient entre elles et sont prises dans un mouvement de bascule où, successivement, l'une écrase l'autre. Ainsi, dans l'antithèse en général existe une antithèse particulière qui lui est ultérieure, tandis que la convergence et la fondation réciproque apparaissent seulement au moment de la synthèse. Le dernier processus est précisément le caractère de la nécessité spirituelle, tandis que le premier est celui de la nécessité naturelle. Ainsi la nécessité la plus aveugle règne sur les lois physiques, — mais l'idée du genre s'efface entièrement devant la contingence dans l'exemplaire individuel, qui se dissout en une foule de particularités arbitraires, pour ensuite, en disparaissant, laisser de nouveau la place à la nécessité ; et ainsi de suite à l'infini. Mais, d'un autre côté, l'extériorité et le désordre de la nature montrent uniquement son caractère contingent tandis que sa nécessité et ses connexions universelles ne se révèlent qu'à la conscience du chercheur. La nécessité et la contingence apparaissent donc ici comme une contradiction toujours ouverte, inconciliable. C'est seulement au sein de l'esprit que le conflit est surmonté. Chaque terme de l'opposition est justifié d'emblée et fait son possible pour donner à la totalité sa forme normale, tandis que dans les stades antérieurs, chaque moment ou bien était étouffé ou étouffait les autres. La nécessité de la nature est donc unilatérale, mais la nécessité spirituelle est concrète-spéculative ; c'est pourquoi toutes les inductions tirées de la philosophie de la nature peuvent être appliquées à la philosophie de l'esprit, mais non l'inverse.

pensée et par la volonté. Le *premier* mode de détermination est immédiat, naturel, aveugle et contingent : aussi ne saisit-il le plus souvent que les particularités de l'être, des faits singuliers ; il devient pressentiment et engendre *voyants* et *prophètes*. C'est pourquoi saint Paul dit très profondément : « Nos prophéties ne sont que partielles » (*Première épître aux Corinthiens*, 13, 9). Le *deuxième* mode de détermination est pensé, réfléchi, théorique, conscient, nécessaire ; ainsi saisit-il le plus souvent l'élément universel de la pensée, les lois, l'essentiel ; il produit les *philosophes de l'histoire*. Ici tout caractère partiel disparaît — nous ne connaissons plus de façon mystérieuse, mais de façon claire. (*Ibid.*, 13, 12.) Enfin, le *troisième* mode de détermination est réellement pratique, appliqué, complet, spontané, volontaire et libre ; il embrasse ainsi toute la sphère de l'*action*, les faits et leur signification, la théorie et la pratique, le concept et sa réalité ; et il produit les *artisans de l'histoire*. Voyons à présent le critère de ces trois modes de détermination ; le premier le trouve *en dehors de lui-même*, dans la réalisation extérieure de la promesse ; le second l'a en lui-même, dans l'apodicticité des lois de la pensée ; mais le troisième le possède aussi bien en lui qu'à l'extérieur, dans la réalisation objective d'une téléologie subjective et consciente. Le premier mode est propre à l'Antiquité, où la pensée n'était pas encore tellement développée et où l'humanité vivait beaucoup plus selon l'instinct ; le pressentiment y produisit donc ce que nous pouvons appeler *historiopneustie* ou *historiomancie*. Le deuxième mode est propre à notre époque, car, depuis l'avè-

nement du christianisme, nous n'avons plus de prophètes ; mais nous avons des esprits *pensants* ; en effet, grâce à lui, la *vérité* est venue au monde, alors que l'Antiquité n'était parvenue qu'à la *beauté* sous ses multiples aspects ; — de là nous arrivons à présent à *l'historiosophie* et cette philosophie de l'histoire *rouvre le livre scellé de Daniel, car il devra rester scellé jusqu'au temps prédestiné, où beaucoup viendront l'étudier et la connaissance s'en trouvera augmentée.* (*Livre de Daniel,* XII, 4.) Enfin, le *troisième* mode de détermination appartient à l'avenir ; il devient la réalisation objective, effective de la vérité connue ; et c'est précisément le *bien,* c'est-à-dire l'élément pratique que l'élément théorique contient en lui.

On nous objectera peut-être que la conscience bien au contraire, au lieu de prendre le pas sur les événements, comme nous l'avons établi ici, ne fait généralement que leur succéder, et c'est précisément de cette façon que les événements sont *expliqués* et *transfigurés.* Et assurément, cela devient tout à fait vrai, *dès que* nous faisons une distinction d'une importance très grande entre le *factum* ou le fait et l'*action* proprement dite, qui, tout en paraissant être des synonymes, sont néanmoins des déterminations *hétérogènes,* qu'il est extrêmement important de différencier. Car nous appelons *faits (facta)* les événements *passifs,* que, pour ainsi dire, nous trouvons devant nous et à l'égard desquels notre conduite est indifférente, quelque chose qui existe sans l'intervention de notre concours et de notre conscience. Et certes, en ce qui concerne ces derniers, notre conscience doit *aller à eux* pour les faire siens et chercher une essence intérieure

dans cette existence extérieure. Mais pour ce qui est de l'*action (actum),* il s'agit de tout autre chose ; ce n'est plus cet événement immédiat que nous devons simplement enregistrer et réfléchir en nous-mêmes ; elle est *déjà* réfléchie, médiatisée, pensée, *projetée puis exécutée* ; c'est un événement *actif,* qui est entièrement *nôtre,* qui ne nous est plus étranger, mais qui est déjà conscient avant même d'être réalisé. On peut donc dire que les faits sont des événements *naturels,* alors que les actions sont des événements *artificiels.* Les faits constituent une *praxis* inconsciente, donc *antérieure à la théorie,* tandis que les actions forment une praxis consciente, donc *postérieure à la théorie* ; car la théorie se situe entre ces deux pratiques ; la dernière, à savoir la praxis postérieure à la théorie, nous apparaît comme la véritable synthèse du théorique et du pratique immédiat, du subjectif et de l'objectif, dans la mesure où le *faire* en général est la véritable synthèse *substantielle* de l'être et de la pensée [2]. Il en sera traité de manière plus détaillée dans le chapitre 3.

Si donc nous avons *dépassé* depuis longtemps la sphère du pressentiment, qui nécessairement devait précéder la conscience, si nous nous trouvons déjà dans la sphère du savoir, au moment où la conscience, grâce à *l'historiosophie,* devient tout à fait adéquate à cette praxis pré-théorique, il est inévitable ici qu'ait lieu un retournement en l'élément contraire, à savoir que la conscience devance

2. Telle est la raison de l'avance des « *opinions* » sur les « *mœurs* », notée par Ballanche et par d'autres.

les faits et qu'ayant pris une avance, elle engendre l'acte véritable, c'est-à-dire la praxis post-théorique, qui sera l'apanage de l'avenir. Ainsi, avec la maturité de la conscience, il se crée *un point d'inflexion dans la réalité extérieure,* grâce auquel les faits sont convertis en actes. Ainsi est-il prouvé que la conscience parvient *effectivement* à ce point d'inflexion qui lui permet de regarder aussi bien en arrière qu'en avant, afin de pénétrer la totalité de l'histoire universelle, ce qui se produit justement *aujourd'hui* au moyen de l'historiosophie. Ainsi voyons-nous encore une fois que l'histoire passe effectivement par les trois instances du *pressentiment,* de la *conscience* et de l'*action* et c'est seulement de cette façon que nous découvrons pourquoi le passé a été aussi confus jusqu'ici, pourquoi le présent éclaire toutes choses à la lumière de la vérité et pourquoi l'avenir doit se développer d'une manière aussi résolument consciente et autarcique. En effet, le passé nous apparaissait comme naturel et pour ainsi dire contingent, au point que les effets de la providence ne pouvaient être connus que *post factum* ; mais, aujourd'hui, après avoir atteint la véritable conscience de soi, l'humanité doit accomplir les actions qui lui sont vraiment *propres,* en se conformant à l'art et à l'idée pour ainsi dire ; et il ne faut pas dire ici que la providence doive *sortir* de l'histoire et laisser cette dernière à son propre sort ; on peut dire seulement que l'humanité elle-même est arrivée précisément à ce degré de maturité où ses propres décisions deviennent tout à fait identiques au plan de la Providence divine et où les grandes individualités de l'histoire, ces héros, qui

personnifient les nations et les représentent si bien que leurs propres biographies peuvent passer à juste titre pour l'histoire dans son ensemble, doivent être non plus des *instruments aveugles* du hasard ou de la nécessité, mais les *artisans lucides* de leur propre liberté. Alors seulement, la volonté de Dieu peut être faite sur la terre comme au ciel, c'est-à-dire dans l'amour, la conscience et la liberté, tandis que jusqu'ici, elle ne se réalisait que *grâce à la Toute-Puissance de Dieu, sans le concours conscient et autonome* de l'humanité.

Nous avons montré la possibilité et la réalité *abstraites* d'une connaissance possible de l'avenir (car, leur démonstration *précise* et *proprement substantielle* ne peut venir qu'après une étude détaillée effective de la matière historique). Nous en arrivons finalement à la *nécessité* d'une telle connaissance, et c'est seulement ici que le principe supérieur du caractère organique de l'histoire sera mis clairement en évidence. Le principe d'une connaissance possible de l'avenir n'est qu'*un cas particulier* du principe supérieur du caractère organique ; et c'est à partir de ce dernier que nous pourrons expliquer d'abord les catégories internes de l'histoire universelle, ensuite son véritable processus téléologique.

L'humanité a pour mission de réaliser son concept et l'histoire est précisément la mise en œuvre de ce processus de réalisation. Mais le fruit d'un tel développement ne peut être atteint qu'à la fin ; tous les stades antérieurs ne sont donc que des *préliminaires* et des *prémisses,* dont l'ensemble constitue le grand syllogisme de l'esprit universel. Ce processus est donc une totalité défi-

nie et, s'il ne s'agissait que de l'élément formel de la progression, nous pourrions, ayant la connaissance d'un si grand nombre de siècles de son déroulement, établir avec une certitude mathématique tous les autres maillons de cette progression. Mais le processus de l'histoire universelle ne se réduit pas à un perfectionnement aussi abstrait, formel et, pour ainsi dire, quantitatif ; il déploie constamment des déterminations qualitatives-substantielles ; et pour cette raison justement, nous ne pouvons nous satisfaire ici d'inférences mathématiques de ce genre, même si elles doivent toujours constituer la base de l'évolution. Aussi bien, ce sera la tâche de l'historiosophie d'étudier la *substance* du passé, d'analyser en profondeur tous les éléments *inhérents* à la vie de l'humanité qui se sont déjà développés ; de connaître la nature univoque et exclusive de tous les éléments ainsi que leur conflit et leur prépondérance successive, de déterminer les segments particuliers de la ligne d'ensemble, afin de pouvoir connaître par là le segment sur lequel nous nous trouvons à présent, ceux que nous avons *déjà* passés et ceux qui nous restent encore à parcourir avant d'atteindre le plus haut sommet du développement de l'esprit universel. Donc, là où nous rencontrons dans le passé un élément *unilatéral déterminé*, nous devons *renvoyer* au futur *l'élément exactement opposé ; mais lorsque nous trouvons dans le passé le conflit et les termes opposés déjà développés, ce qui est généralement le cas, nous laisserons seulement leur synthèse à la charge de l'avenir*. Ainsi, partant du chaos de ces antithèses déjà développées, nous construirons les synthèses spéculatives et ces syn-

thèses déterminées elles-mêmes doivent encore converger et accéder à l'unité dans une synthèse des synthèses (*synthesis syntheseon*). Cette unité doit devenir le véritable fruit, le plus haut et le plus mûr, de l'arbre de l'histoire. Ainsi *les défauts du passé* seront *un avantage pour l'avenir* ; l'image *négative* des époques révolues sera elle-même l'image *positive* des temps futurs et c'est seulement ainsi que nous *pourrons savoir de façon nécessaire* que le passé et l'avenir sont de nature commune, qu'ils se conditionnent entièrement l'un l'autre et constituent ensemble *la totalité organique explicitée* de l'histoire universelle.

De cette manière, le principe d'une connaissance possible de l'avenir, ou du moins de l'essence de ce dernier, nous conduit au cœur de la totalité du processus historique universel, jusqu'à sa *structure organique* et, par suite, à son articulation véritable ; cela se fait en suivant les lois spéculatives rationnelles, d'après lesquelles la *division* apodictique de l'histoire elle-même ne peut être autre chose que la division *trichotomique* ; et, plus précisément, la *première période* doit être *thétique*, la deuxième *antithétique* et la *troisième* la période synthétique et la plus parfaitement *concrète*. Ces formes principales de l'esprit universel doivent se réaliser *successivement* selon le procédé général de l'histoire, sans exclure pour autant leur *juxtaposition* et leur intrication réciproque.

Pour indiquer immédiatement l'orientation de notre point de vue — car l'objet de prolégomènes peut être seulement de donner une orientation générale —, il nous suffit de noter que l'esprit

universel se trouve actuellement au seuil de la *troisième période synthétique*, la première, à savoir la période *thétique*, étant constituée par l'Antiquité tout entière et la deuxième, *la période antithétique* étant *le monde chrétien-germanique*, radicalement opposé à la précédente. De cette façon, les *trois* premières périodes principales de Hegel ne sont pour nous que trois moments de la *première* période en général, qui est formée par le monde antique. La quatrième période de Hegel est pour nous la deuxième et constitue le monde moderne. Enfin, notre troisième période principale est la période *à venir*, dont on doit connaître les déterminations à partir de l'opposition unilatérale des deux périodes *précédentes*.

En effet, avant le christianisme régnait la période historique de l'extériorité et de l'objectivité immédiate ; en ce qui concerne l'esprit subjectif, il se trouvait à son stade premier, c'est-à-dire la *sensibilité* ; quant à l'esprit objectif, il revêtait lui aussi sa forme la plus immédiate, celle du *droit abstrait*. A l'opposé, le Christ a apporté au monde l'élément de l'intériorité, de la réflexion, de la subjectivité. Il a élevé la sensibilité au niveau de la conscience intérieure en général, le droit au niveau de la moralité. C'est pourquoi le Christ est au centre du temps écoulé : c'est lui qui a provoqué la réforme radicale de l'humanité et tourné la grande page de l'histoire universelle. En même temps qu'apparaissait ce principe nouveau, des peuples également nouveaux envahissaient ce qui était jusqu'alors le terrain de l'histoire et régénéraient d'un sang frais la race antique déjà refroidie et caduque ; et ainsi, à ce moment de l'his-

toire universelle, nous constatons une renaissance physique aussi bien que morale de l'humanité. L'esprit universel a donc déjà franchi dès à présent *deux* étapes capitales de son développement ; et ces étapes sont : le monde antique, qui dura jusqu'aux Grandes Invasions, et le monde germanique-moderne en général, qui se prolonge jusqu'à nos jours ; car si importantes que soient les réformes qui commencent avec le XV[e] siècle, elles ne traduisent pas une opposition aussi tranchée, un bouleversement aussi radical de toutes les conditions de vie que les deux grandes périodes contrastées. Mais l'histoire n'a pas encore déployé hors de soi tous les éléments qui résident dans son concept, dans la mesure où devant nos yeux *un avenir se dessine*, qu'il nous faut connaître à partir des prémisses contenues dans le passé ; aussi devons-nous affirmer qu'aucun des éléments unilatéraux et exclusifs qui se sont épanouis jusqu'à présent ne peut suffire à l'humanité précisément à cause de ce caractère unilatéral, séparé, exclusif. Au contraire, fuyant cet état de *séparation*, ils tendent vers une unité *concrète* supérieure ; et cette dernière sera justement le véritable point de vue ainsi que le couronnement de toutes les déterminations écoulées, dépassant leurs relations *mécaniques* et leurs oppositions *chimiques* pour les porter au *concursus* et au *consensus organiques*.

Dans la mesure où la période antique est la sphère de l'immédiateté, c'est la *sensation* sur le plan psychique et le *beau* et l'*art*, en tant qu'absolu, qui en sont l'élément dominant. Avec le christianisme, l'*unité immédiate* et l'identité natu-

relle de l'ancien monde se décomposèrent dialectiquement ; les *particularités* prirent la première place et c'est là le caractère temporel du Moyen Age et de la féodalité, qui se heurte lui-même à son propre contraire : l'universalité intérieure de la religion. L'individu, en devenant *l'homme abstrait,* entre en contradiction avec lui-même, ses devoirs et ses instincts sont en lutte les uns contre les autres ; tel n'était pas le cas dans l'Antiquité, puisque la conscience interne des devoirs moraux, comme toute vie spirituelle intérieure en général, ne s'était pas encore éveillée et que seul existait un sentiment purement instinctif de la moralité. Le monde était encore unité, il n'y avait aucun au-delà, ou du moins il était seulement *pressenti* sur le mode de l'anticipation, mais la connaissance des rêves n'avait aucune influence pratique sur la vie. La *deuxième* période n'est pas seulement en opposition avec la précédente, mais elle est divisée également par une opposition interne, dont les deux termes essentiels sont l'*ici-bas* et l'*au-delà*. Telle est la raison de l'*antagonisme chimique* que la deuxième période de l'histoire universelle doit renfermer en elle. Ce n'est donc pas seulement la négation du principe du monde antique, mais aussi l'existence d'une négation interne qui constitue le trait caractéristique de la deuxième période [3].

3. En tant que religion, le christianisme, à coup sûr, n'est pas seulement un moment antithétique mais aussi incontestablement un moment *synthétique*. C'est, en effet, la vraie réconciliation du créateur avec la création, de Dieu avec l'homme, et c'est pourquoi son fondateur fut un véritable homme-Dieu et qu'il nous révéla la *plus haute vérité* dans le

Ainsi, dans cet antagonisme général interne, l'idée de la beauté qui régnait dans l'Antiquité devait se dissoudre et l'intuition immédiate se convertir en réflexion et analyse. La *sensation* s'éleva jusqu'à la *connaissance* et *l'aspiration inconsciente à la beauté* se transforma en *recherche consciente de la vérité*. Les contradictions effectives de *la réalité* se sont développées en même temps que les contradictions idéales de la *pensée,* mais dans cette deuxième période, les contradictions n'étaient encore que *posées,* cependant que dans le monde antérieur elles existaient seulement *en soi*. L'insuffisance est donc commune aux deux époques. Dans le premier cas, l'humanité était presque entièrement soumise à la matière ; dans le second cas, elle en était presque entièrement séparée. Certes, c'est un grand progrès que de passer de la sensation au savoir, de l'objectivité immédiate à la subjectivité intérieure. Mais ce ne sont toujours que des abstractions et des éléments unilatéraux, qui ne peuvent acquérir leur fondement et leur vraie réalité que dans leur réconciliation mutuelle. De même que, dans le monde antique, l'esprit objectif ne pouvait aller au-delà du *droit* abstrait, il se caractérise par le contraire dans le monde moderne, à savoir par la morale. Mais le droit et la morale ne sont que des prémisses abstraites de la *moralité* authentique. Ce processus a fait accéder l'individu immédiat de l'Antiquité à la dignité d'*homme* et de *sujet* en

domaine de la religion. Cependant, dans le processus de l'histoire universelle, la période chrétienne-germanique représente le moment dialectiquement antithétique.

général ; ce fait important ne perdra son caractère vide et abstrait que dans la moralité concrète ; l'homme deviendra concret, en tant que *membre de l'humanité,* dans la famille, l'Etat, etc.

Donc, ce que la sensation a pressenti et que le savoir a connu reste à réaliser par la *volonté* absolue ; et, en un mot, il s'agit de l'orientation nouvelle de l'avenir. Réaliser les idées du *beau* et de la *vérité* dans la vie pratique, dans le monde désormais conscient de l'objectivité, saisir organiquement tous les éléments de la vie de l'humanité, qui sont unilatéraux et se manifestent individuellement et les faire entrer dans une interaction vivante, et finalement faire passer dans les faits les idées du *bien absolu* et de la *téléologie* absolue — telle doit être la grande tâche de l'histoire.

Pour remplir cette tâche, pour inaugurer la période nouvelle par un événement important, à la fois naturel et anthropologique, une *grande migration* est *à nouveau* nécessaire ; mais l'inversion des rapports donne à cette nécessité un caractère tout à fait opposé, c'est-à-dire que la nouvelle migration doit être une *réaction* contre l'ancienne et partir des *nations civilisées* pour submerger les *peuplades encore barbares.* Au cours de la première grande migration, la force brutale de la nature avait remporté la victoire sur la force de l'esprit qui n'avait pas encore la pleine possession de ses moyens ; mais par une *ironie* du sort, cette victoire ne servit qu'à *régénérer* l'esprit. Par contre, à présent, la force de l'esprit va ébranler la force de la nature qui, elle-même, se désagrège et aspire à quelque chose de supérieur et la victoire de l'esprit servira à son tour à la *régénération de la nature.* En effet, la promotion des peuples naturels au niveau spirituel que nous avons déjà atteint, sera, en revanche, pour nous-mêmes une promotion et une rénovation de la nature qui est en nous corrompue. Cette revanche de l'esprit universel, c'est-à-dire la deuxième grande migration effectuée en sens inverse, constitue une transition inévitable à la troisième période.

Il est vraiment remarquable que personne ne se soit penché jusqu'à présent sur cette division trichotomique de la structure organique de l'histoire universelle, puisqu'on a si souvent regardé le Christ comme le centre de cette dernière. Et, de fait, les mondes antérieur et postérieur au Christ sont dans une contradiction si aiguë et le Christ y représente un tournant si primordial que nous devons reconnaître dans tous les éléments spécifiques de la vie de l'humanité une opposition bien définie de ces deux époques, comme cela se produira plus tard encore.

Dans une partie peu connue des écrits de Hegel, on trouve quelques passages remarquables qui semblent avoir été négligés par les autres et oubliés par Hegel lui-même et qui pourtant l'auraient conduit immédiatement à la conception de l'histoire universelle que nous formulons. Dans son traité sur les rapports entre la philosophie de la nature et la philosophie en général (Hegel, *Werke,* éd. 1832, I, pp. 311-315), l'*opposition du monde antique* et *du monde moderne* est posée de façon absolue et il ne lui manquait guère que le principe d'une connaissance possible de l'avenir, c'est-à-dire la conception du futur

comme étant *une partie intégrante de la totalité* pour parvenir à l'établissement et à l'achèvement spéculatif de la structure organique de l'histoire universelle. Ce rapprochement étroit entre le point de vue de Hegel et le nôtre est précisément une garantie de sa conformité au concept et à l'époque ; car, dans le cours normal du développement de l'esprit, on ne peut pas emprunter une direction nouvelle ou adopter un point de vue nouveau, s'ils n'ont pas été légitimés dans le passé par des indications claires qui attestent le pressentiment de leur nécessité. La méthode de Hegel n'a-t-elle pas été l'objet d'une aspiration séculaire ? Et lorsque, par exemple, nous lisons Giordano Bruno, n'avons-nous pas l'impression qu'il s'agit là de son inauguration ? Donc, de Giordano Bruno à Solger nous avons assisté à un dévoilement progressif de cette méthode, à une lutte constante en sa faveur, jusqu'à ce que, finalement, Hegel en fît la découverte et s'identifiât lui-même à cette étape décisive de l'esprit.

Par conséquent, les traits unilatéraux du monde antique et du monde moderne se sont manifestés les uns après les autres dans l'histoire et ont donc laissé à la troisième période synthétique, *qui appartient à l'avenir*, le soin de résoudre l'antagonisme qui n'est encore que posé. De cette façon, nous ajustons le contenu de l'histoire universelle elle-même à la véritable trichotomie spéculative, sans porter atteinte ni au passé ni à l'avenir, dans la mesure où nous ouvrons à ce dernier un champ aussi vaste et aussi riche, mais qu'il faut préalablement déterminer. Ainsi, nous satisfaisons également aux deux exigences opposées, à savoir

d'une part *embrasser* idéalement la totalité de l'histoire universelle, sans *interdire* d'autre part la possibilité d'un perfectionnement futur ; et ce dilemme ne pouvait être surmonté que de cette seule façon ; pour tout autre mode de division, cela aurait été un Charybde et un Scylla. Car ou bien il fallait adopter une division de l'histoire qui ne fût pas spéculative et qu'on rencontrait immédiatement, par exemple la division hégélienne en quatre parties, ou bien il fallait soumettre de manière forcée le contenu de l'histoire à la construction apriorique. Hegel a préféré se heurter au Scylla et avec raison, car dans ce cas, le salut éventuel est *plus complet* ; s'il avait appliqué la division tripartite qu'il avait tentée, il aurait couru le danger, plus grave pour sa renommée, de s'échouer sur le Charybde d'un schématisme vide. Mais pour l'instant, c'est pour lui un titre de gloire suffisant d'avoir mené la philosophie de l'histoire jusqu'au point où elle se trouve : n'a-t-il pas su, entre autres choses, conduire au port avec succès le principal vaisseau de la philosophie ?

A partir de la conception organique du développement *général* de l'esprit universel, nous passerons maintenant à sa *particularisation* pour parvenir enfin à son *individualisation*. Mais comme ces derniers concepts se sont déjà déployés dans la conscience de l'humanité avec plus de précision que le concept de leur processus *général*, nous nous devons d'être bref sur ce point.

De la genèse dialectique abstraite du progrès

général de l'humanité, il nous faut, à présent, descendre à l'analyse particulière de ses étapes dans leur intégralité, lesquelles doivent elles-mêmes refléter le vaste cours du perfectionnement universel en dimensions réduites et en miniature. Ces étapes donnent lieu aux nations et aux peuples particuliers, dont chacun doit mener son développement propre vers le type d'ensemble et atteindre la détermination finale et relative qui lui est spécifique. Ainsi l'esprit particulier des peuples est-il soumis aux mêmes lois dialectiques que l'esprit universel ; la seule différence entre eux est celle qui existe toujours précisément entre le particulier et le général, à savoir que le premier, dans la mesure où il reconnaît sa limitation et sa finitude déterminée, est continuellement *nié* et rejoint le flux de l'universel ; lequel, pour sa part, accède à sa réalité à travers ces courants particuliers. Mais la *continuité* éternelle constitue le caractère de l'universel comme, inversement, la *discontinuité* déterminée celui du particulier ; il nous est ainsi facile de savoir pourquoi, à partir de ce *flux* perpétuel et *homogène* de la succession universelle, se forment, à chaque étape du développement, des *sphères hétérogènes* et *indépendantes entre elles,* dont la *totalité spatiale,* une fois encore, prend la forme de la *juxtaposition,* par opposition à la *totalité temporelle du successif.* Tel est le fondement logique de la multiplicité simultanée des nations et des Etats, qui, à leur tour, représentent eux-mêmes la succession par le biais de leur juxtaposition, dans la mesure où ces divers peuples coexistants constituent en soi des étapes différentes de l'esprit universel et se trouvent situés à des niveaux différents du progrès général. Ainsi peut-on voir, dans chaque présent, la *concentration* du passé et de l'avenir ; car chez les peuples dont la vocation mondiale est encore bien lointaine — tandis que chez d'autres, elle est arrivée à maturité — les germes de la grandeur future doivent déjà être présents ; et ces germes leur garantissent une survie légitime dans l'*hégémonie mondiale* — mais pour obtenir ce résultat, ils doivent attendre que le progrès *général* de l'humanité, à son tour, atteigne, *dans sa plénitude,* l'idée qu'ils ont précisément la charge *spécifique* de représenter. Aussi leur faut-il séjourner, d'ici là, dans les *limbes* nébuleuses d'une histoire qui ne leur est pas encore ouverte et il vaut mieux, pour eux, ne pas intervenir dans les événements mondiaux, s'ils ne veulent pas porter un préjudice considérable à leur patrimoine. C'est la raison pour laquelle, *ce qui existe,* ce qui est présent, pour sa part, possède une si grande puissance, à laquelle aucun élément du futur n'est à même d'opposer quoi que ce soit d'organisé, tant qu'il n'est encore lui-même que *futur,* c'est-à-dire : tant qu'il n'est pas assez relié aux besoins du présent pour devoir être considéré comme quelque chose qui lui corresponde parfaitement. On peut aller jusqu'à prétendre que tout futur, même s'il n'est pas encore suffisamment rationnel et cohérent, n'a peut-être aucune influence sur ce qui existe, mais qu'il doit *être* déjà un existant avant même de *devenir* un existant. Cette antinomie apparente devient explicable, si l'on considère la façon dont chaque innovation se répète : lorsqu'elle parvient à la réalité

pour la première fois, elle doit toujours céder la place à ce qui préexiste ; mais au cours de sa seconde percée dans l'existence, comme quelque chose qui *a déjà été* et dotée d'une force tant physique que morale, intérieure et extérieure, elle est enfin capable de prétendre à l'*hégémonie universelle* qui, à présent, lui revient de droit. — Mais l'élément vaincu n'est pas pour autant anéanti ; simplement, son effet propre, son produit authentique est dépassé *idéalement*, en tant que moment, dans l'élément nouveau, de même que, *sur le plan de la réalité*, il trouve, dans l'ordre de la coexistence, un recoin isolé où il s'établit afin de jouer le rôle de *témoin immédiat du passé*. De cette façon, nous pouvons, à chaque fois, connaître *idéalement* la totalité de l'organisme universel, à chaque instant et à chaque pas en avant de l'histoire ; et bien que l'élément propre à une période possède la prépondérance et la lumière la plus vive, bien que le peuple qui le réalise domine tous les autres, nous disposons pourtant, dans chaque *présent*, le *passé* et le *futur* particuliers qui lui correspondent. Nous en arrivons à cette idée que ce qui a été est et devient, et que ce qui sera est et a été — mais toujours de façon soit *implicite* soit *explicite*, interprété en intensité ou en extension [4].

Nous sommes passés de la *perspective tempo-*

4. Montesquieu semble l'avoir deviné quand il dit (*Esprit des lois*, livre I, chap. 1) : « Chaque diversité est uniformité, chaque changement est constance » ; d'après le contexte où cette phrase est écrite, il est évident qu'elle est une intuition perspicace, mais non une pensée déduite spéculativement.

relle de la ligne de l'histoire à *sa coupe transversale*, de son *flux* universel à *ses points de vue* particuliers, enfin de son processus quantitatif à son processus qualitatif, à partir de quoi il faudrait déduire la délimitation des états dans le temps et l'espace, ainsi que certaines autres de leurs fluctuations réciproques. Il resterait encore à étudier *le troisième moment*, qui constitue l'unité subjective et *la mesure* de ce qui est antérieur.

Les grands hommes représentent de telles individualisations effectives de l'universel et du particulier au sein de l'histoire ; car ils reflètent, à leur tour, de manière tout à fait précise, ces directions opposées dans leur unité. L'individu d'importance historique mondiale est en effet, d'un côté, le représentant de l'idée historique universelle et, de l'autre, celui du caractère déterminé de son propre peuple ; ainsi, l'universalité et la particularité sont en lui *concentrées, personnifiées* et *à l'état de prototypes* — mais toujours avec le maintien *des caractéristiques propres* qu'il possède en tant qu'individu indépendant. Pourtant, la signification d'un grand homme ne saurait se réduire à cela ; car il ne se trouve pas seulement engagé dans des rapports essentiels *avec son temps*, mais aussi avec les siècles *antérieurs et futurs*. Lorsqu'un grand homme doit entrer sur la scène mondiale, le besoin s'en fait *sentir* longtemps avant ; quand il la quitte, on *profite* longtemps encore des fruits de son activité ; d'où *l'espérance* qu'il suscite dans *le passé*, *le pouvoir* qu'il possède dans *le présent* et *la gloire* qui s'attache à lui dans *le futur*. Tous ces accidents survenant à sa substance ont une

importance à la mesure de celle des conditions qui l'ont porté au premier plan, à la mesure de l'ampleur et de la profondeur de l'idée dont il assure la réalisation. Tout le cours de l'histoire est *jalonné* de telles individualités ; et si les étoiles les plus grandes sont en très petit nombre, il ne faudrait pas pour autant dénier tout éclat aux plus modestes. En réalité, elles doivent former un enchaînement ; et le déclin de l'une d'elles annonce la montée de la suivante, car l'humanité ne peut pas s'en passer totalement. Leur disparité est fondée sur la disparité des points de vue et, en particulier, sur le fait qu'un géant de l'esprit laisse peu de choses à faire à ceux qui s'élèvent légèrement au-dessus de la mesure ordinaire, souvent même seulement la poursuite de ce qui est commencé. Ainsi, parmi ces monuments vivants qui jalonnent le chemin parcouru par l'humanité, certains semblent n'être que les satellites des autres. Mais plus l'un d'entre eux atteint de hauteur, plus vaste est son ombre protectrice, plus ample la courbe de son activité, plus long aussi le temps durant lequel l'humanité marche sous son influence, ou du moins plus considérables et difficiles les détours qu'elle aura à accomplir, car la grandeur de cette influence ne doit pas se mesurer au temps, mais à l'importance du résultat acquis.

Voici la conséquence évidente de ce que nous avons dit jusqu'à présent : si l'importance énorme d'une influence historique mondiale et universelle ne peut être le fait que d'un très petit nombre d'individus et si ces derniers apparaissent dans *une discontinuité* plus grande, il ne faut pas pour

autant oublier l'importance plus limitée, mais toujours réellement historique des individus qui, d'une manière pour ainsi dire *continue*, représentent l'individualisation de l'universel et du particulier dans des secteurs spécifiques. Seule cette subjectivité synthétique et cette individualisation concrète nous permettent de connaître la valeur authentiquement historique des conducteurs de peuples et des chefs d'Etat qui constituent précisément cette avant-garde nombreuse de leur *époque* et de leur *peuple*. Ils partagent, en effet, quoique dans une mesure plus restreinte, cette signification très haute des individus d'importance historique mondiale, à savoir, d'être de véritables *prototypes* ; et de cette façon on peut expliquer pourquoi nous pouvons si souvent faire passer de simples biographies de monarques et autres hommes d'Etat pour de l'histoire universelle ou inversement. Mais ce n'est pas une vérité *a priori* simplement abstraite ; l'expérience nous montre le même phénomène, à savoir que le chef d'Etat représente toujours le véritable esprit de sa nation et se trouve avec lui en *interaction* absolue, dans la mesure où, *d'une part*, il en est le représentant passif, mais où, d'autre part, il exerce une influence *active* sur lui ; si bien qu'il serait aussi exact de dire, à l'inverse, que le peuple représente, en plus grand, l'idée de son monarque. Cette concentration de l'esprit d'un peuple dans un individu est une nécessité historique si forte que nous voyons même les républiques tant du monde antique que du monde moderne lui rendre hommage et que nous trouvons à travers les individus un guide *continu* de l'humanité sur le long

chemin de l'histoire. De ce fait, l'histoire peut apparaître comme l'histoire des individus sans cesser d'être pour autant l'histoire de l'humanité, parce qu'un individu de ce genre, même s'il conserve par-devers lui tout ce qui lui est propre, constitue d'une part le *punctum saliens* d'un peuple particulier et d'autre part un nœud spécifique sur la ligne générale du progrès de l'humanité.

Nous sommes parvenu à tracer une esquisse de la structure organique de l'histoire universelle, et ceci de trois points de vue : celui de l'universel, celui du particulier et celui de l'individuel :

1. *En tant que structure organique universelle,* sous la forme de la *succession* de l'histoire mondiale, où nous avons reconnu pour un processus vivant, dont les stades sont conditionnés l'un par l'autre, le développement entier de l'esprit universel, articulé de manière trichotomique dans sa totalité spéculative.

2. *En tant que structure organique particulière* dans *la juxtaposition* de l'histoire mondiale, où nous avons laissé s'abolir le processus continu, ce qui constitue le moment antithétique du précédent. Mais, en tant qu'il est antithétique, ce moment n'est pas seulement différent en soi ; la différence se différencie encore en elle-même, et c'est ainsi que nous trouvons à ce stade une double

réfraction de la structure organique primitive, à savoir :

a. Chaque peuple particulier réfléchit en lui-même la structure organique de l'ensemble ; et cette réflexion se divise elle-même :

α. en être successif ;
β. en être juxtaposé.

b. Par opposition, la totalité des peuples coexistants est, à son tour, le reflet, *en coupe transversale,* de la succession universelle.

3. *En tant que structure organique individuelle,* sous forme de *concentré* de l'histoire mondiale, où nous avons suivi le processus de l'histoire universelle jusqu'à son avancée la plus concrète. Ce concentré est, en effet, l'identité spéculative de la *succession* et de la *juxtaposition,* qui n'en sont que des prémisses abstraites. L'une et l'autre suivent leur cours de manière déterminée dans des directions distinctes et sont, considérées à elles seules, dépourvues de tout foyer central. Le concentré est justement le centre recherché, le point d'intersection des deux directions et c'est ce qui fait l'importance de l'individu de dimension historique mondiale aussi bien pour sa nation que pour l'humanité en général ; si bien que, tout en étant engagé dans cette double relation, lui-même reste pourtant près de soi, c'est-à-dire qu'*il est et pense en soi et pour soi et qu'il agit hors de soi.* Telle est la structure organique sous sa forme la plus réelle et la plus concrète, la signification absolue de l'*individualité* d'importance historique mondiale.

Ce premier chapitre aura déjà rendu évidente la raison pour laquelle nous avons appelé *historiosophie* notre conception de la philosophie de l'histoire. En premier lieu, nous en avons indiqué la déduction phénoménologique, en la mettant en opposition avec *l'historiopneustie,* donc à mi-chemin entre *le pressentiment* et *l'accomplissement* de l'histoire, sur le point d'inflexion où les faits se transforment en actions ; et ce point d'inflexion constitue alors la théorie, le savoir absolu de l'histoire et, objectivement parlant, *la sagesse de l'histoire universelle*. Mais, en second lieu, par la mise en place du concept de structure organique de l'histoire, nous avons renforcé le bien-fondé d'une telle dénomination ; car il en ressort clairement que les philosophies de l'histoire n'ont été, jusqu'à présent, que des systèmes provisoires et des déductions de *philosophèmes* tout imprégnés d'esprit, mais, en aucune manière, un développement rigoureusement spéculatif de l'histoire universelle dans son idéalité organique, comme l'a fait Hegel pour la philosophie en tant que telle. Par conséquent, si depuis *Pythagore* jusqu'à *Hegel,* il n'y a eu que de la *philosophie,* qui chez le second s'est épanouie en *Sophia par excellence,* nous avons ici traité le problème de façon analogue (du point de vue de la méthode) ; et ainsi, toute la philosophie de l'histoire qui a existé jusqu'ici doit elle-même s'épanouir en *historiosophie*. On en verra les prolongements, ainsi qu'une élucidation de ses *autres* aspects, dans le chapitre suivant.

2. LES CATÉGORIES DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

Quel mouvement au sein de l'univers ! Comme toutes les choses concourent à une même fin et vivent l'une dans l'autre d'une même vie ! Comme les Intelligences célestes montent et descendent et se passent de main en main les seaux d'or ! Quelle rosée délicieuse elles répandent sur la terre aride et quelle ravissante harmonie les battements de leurs ailes impriment aux espaces du monde qu'elles parcourent incessamment.

Gœthe.

Nous avons établi, dans le chapitre 1, les éléments d'universalité, de particularité et d'individualité propres à la structure organique de l'histoire ; cependant, cela n'a été fait encore que de

façon unilatérale, en ce sens que nous avons seulement insisté sur le côté *formel* du processus et, d'une façon générale, sur le *comment* de l'évolution de l'esprit universel. Toutes les considérations de ce genre ne doivent donc, à leur tour, être comprises que sous l'angle de *l'universalité*, et notre intention est de nous pencher à présent sur leur *particularisation*, c'est-à-dire sur les *contenus* déterminés qui concourent nécessairement au développement de la vie de l'humanité. Il faut donc ici que le *comment* abstrait se définisse sous la forme d'un *quoi* spécifique ; car dans la mesure où nous savons comment le développement s'accomplit, nous avons maintenant à connaître ce qu'il a précisément la tâche de développer — après cela, nous nous interrogerons en fin de compte sur le *pourquoi*, c'est-à-dire sur la téléologie absolue de l'histoire universelle en général. Si l'on puise dans les éléments hautement élaborés et concrets de la philosophie elle-même, tels qu'on peut les trouver chez Hegel, il est nécessaire d'en appliquer une grande partie à l'histoire universelle, car ils sont tout à fait appropriés à son concept ; mais, encore une fois, il lui manque *une structure organique matérielle* des catégories de l'histoire ; et c'est précisément cette mise en œuvre qui constituera le deuxième point principal de notre recherche.

La conscience de l'analogie qui règne dans tous les secteurs de l'univers est véritablement la grande découverte de la philosophie la plus récente ; le sommet en est l'identité de la pensée et de l'être, qui s'exprime déjà avec tant de précision dans le principe de Spinoza : « Ordo et connexio idearum

idem est ac ordo et connexio rerum [1] », et que les dernières productions de la science ont portée à l'évidence. Tout se reflète dans tout, car une pensée fondamentale parcourt l'essence de toutes choses. De ce simple point de vue immédiat de l'identité universelle, il nous faudrait déjà considérer l'histoire mondiale comme *un microcosme*, où tous les secteurs de l'être, de la pensée et de l'action conserveraient une résonance déterminée et une manière propre de se manifester. Mais ensuite, on s'aperçoit que l'histoire mondiale forme le champ de l'action *réelle* en général ; et puisque, comme nous l'avons noté plus haut, la véritable identité substantielle de l'être et du penser réside dans le faire (ce qui sera expliqué un peu plus en détail au chapitre 3), l'essence de l'être et de la pensée tout ensemble apparaîtra sur la scène de l'histoire mondiale sous forme *d'actions*. Mais, attendu que l'esprit universel est le plus haut sommet du développement de l'esprit, c'est-à-dire *l'unité immédiate de l'esprit subjectif* et de *l'esprit objectif*, il est préférable que nous désignions l'histoire universelle non comme un microcosme, mais plutôt comme un *macrocosme* de l'esprit en général, qui englobe toutes les définitions inférieures et leur trouve un fondement en lui-même. Ainsi pouvons-nous voir dans l'histoire universelle non seulement le sommet et le but de l'esprit, mais même de l'univers tout entier ; et il ressort d'une telle considération que toutes les déterminations possibles, abstraites et

1. « L'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses. »

réelles, que la philosophie a la tâche de développer, doivent se révéler, en dernière instance, au sein de l'esprit universel, pour y prendre leur essor vers leur plus haute manifestation [2]. Hegel était arrivé très près de cette conclusion, dont il n'a pourtant pas tiré toute la signification, lorsqu'il disait : « Sur la scène où nous le contemplons, dans l'histoire universelle, l'esprit se trouve dans *sa réalité la plus concrète* ; mais, en dépit de cela où à cause de ce mode de réalité concrète, nous devons attribuer par avance à la nature de l'esprit certaines déterminations abstraites [3]. » Pour notre part, nous élargissons la conclusion et nous disons : non seulement, pour cette raison, certaines déterminations doivent être établies par avance, mais doivent l'être encore toutes celles qui, tout en étant par elles-mêmes parfaitement *concrètes*, demeurent cependant toujours *abstraites* dans leur rapport avec l'esprit de l'histoire ; et c'est précisément en vertu de leur caractère de réalité la plus concrète qu'elles peuvent et doivent toutes jouer uniquement pour lui le rôle de *moments* ou de *catégories*.

2. L'histoire n'est pas simplement une *représentation* analogique de ce qui est *en bas*, mais un véritable *concept* de ce qui est *en haut*. (Nous prenons ici représentation et concept dans leur signification objective la plus forte.) En tant que *concept* macrocosmique, elle est donc une super-représentation *(Ueberstellung)* et non une simple représentation *(Vorstellung)* ; en revanche, en tant que représentation microcosmique, elle ne serait encore qu'un *contact (Eingriff)*, non un *concept* ; car ce qui est représenté devant nous *(vor-gestellt)* a bien un contact avec ce qui est plus haut mais ne le *comprend (begreift)* pas.

3. Introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire.*

En partant de ce point de vue, nous obtenons donc un tableau complet des catégories de l'histoire universelle ; car tout ce qui, d'ordinaire, existe pour soi dans l'univers vient y converger, en dernière analyse ; toutes les étapes du développement de la pensée et de l'être ne sont en fin de compte que des moments de l'esprit universel et c'est là seulement qu'elles prennent leur signification concrète pour elles-mêmes comme pour cette sphère supérieure. Par conséquent, toutes les déterminations logiques, physiques et pneumatiques * de l'évolution doivent être saisies dans l'histoire comme des moments de cette dernière ; ainsi se constituent ses trois groupes de catégories en fonction de ces trois moments principaux du développement de l'univers.

I. Ce que nous appelons *les catégories logiques* de l'histoire universelle a été mis en évidence, dans l'ensemble, par tous les grands philosophes de l'histoire, mais principalement par Hegel et c'est justement son plus grand mérite en ce qui concerne la philosophie de l'histoire. La justification logique des événements, l'établissement de raisons profondément pensées pour ce qui est considéré habituellement comme une existence purement naturelle, telle est la tâche que Hegel a su mener à bonne fin ; et même s'il a laissé subsister de nombreuses lacunes et de nombreux points non élaborés dans la trame des faits, on peut fort bien n'y voir que des défauts et des imperfections partielles, qu'il faudra corriger

* = *psychologiques. (N. D. T.)*

jour après jour. Mais ce dont l'auteur s'est fait un grand mérite et qui, d'ailleurs, l'est réellement d'un certain point de vue, à savoir admettre comme naturels l'expérience et le phénomène sans les soumettre à la violence d'une construction *a priori* des faits, est cependant, d'un autre point de vue, une déficience réelle. Dans l'historiosophie et même déjà à la fin du chapitre 3 de nos *Prolégomènes,* on pourra voir clairement comment nous pensons satisfaire à ces deux exigences opposées : laisser l'expérience suivre son cours le plus naturel et, en même temps, mettre en œuvre de façon effective et systématique la rigueur de la déduction logique ; et même dans ce chapitre-ci, on verra clairement, à l'occasion des catégories psychologiques, que nous ne sommes nullement défavorable à l'idée d'admettre au sein de l'histoire les aspects particuliers en tant que tels. Il faut remarquer ici que, si l'on ne saisit pas tout le système des catégories logiques dans le substrat de l'histoire, on court toujours le risque de constituer un ensemble qui ne soit ni entièrement concret ni organiquement articulé ni parfaitement achevé. Habituellement, Hegel montre après coup la signification logique profonde des événements, telle qu'elle lui apparaît également sous cette enveloppe extérieure ; il se contente donc de procéder ainsi, *a posteriori,* avec l'élément spéculatif ; tandis que, pour notre part, nous osons affirmer que ce n'est pas une si mauvaise chose de songer à une déduction *a priori,* pourvu qu'on la prenne vraiment au sérieux et qu'on ne veuille pas en faire un épouvantail ; et, à notre avis, il faut considérer que négliger totalement une telle déduc-

tion est toujours une erreur due au péché d'unilatéralité. Il faut faire *une enquête* complète pour trouver les idées au cœur des événements et *non pas* se contenter *passivement* de ce qu'eux-mêmes nous révèlent. Mais pour atteindre ce but, on doit laisser tout le système des catégories se développer dialectiquement au sein de l'histoire ; c'est seulement alors que nous parviendrons au dévoilement total du logos (de la raison) de l'histoire et que nous mettrons en évidence *explicitement* aussi bien qu'*implicitement* la connexion des catégories, c'est-à-dire non seulement le progrès *dynamique* de l'esprit universel passant d'une catégorie à l'autre, d'une définition inférieure à une définition supérieure et plus riche, mais aussi la signification interne, *statique* et intemporelle de ces catégories à des étapes ou dans des secteurs particuliers. Voilà pourquoi nous voulons ériger en *système ce que* Hegel a réalisé de façon pour ainsi dire immédiate et naturelle et, par conséquent, seulement partielle. Voilà pourquoi nous aspirons à *une recherche* systématique de l'élément logique au sein de l'histoire universelle, tandis que, chez Hegel, nous pouvons seulement en reconnaître *la découverte* spéculative. On est bien forcé d'admettre qu'assurément Hegel a eu souvent une attitude *active* dans la connaissance de l'histoire et que, maintes fois, chez lui, la justification profonde des faits doit son existence à un point de départ *a priori* ; cependant, il est indéniable que si nous voulions suivre le fil normal des catégories logiques dans ses *Leçons,* nous pourrions rencontrer bien des lacunes et des solutions de continuité. Eviter de semblables lacunes, voilà le

postulat spécial que nous imposons à l'historiosophie en de tels cas. On n'a nullement besoin pour cela de recréer l'histoire — celle-ci est déjà créée avec assez de rationalité pour que la pensée normale ne puisse pas être accusée de tromperie ; et si nous ne prétendons en aucune manière que toute chose puisse être d'emblée fondée en parfaite conformité avec les idées, nous assignons pourtant un tel but à la philosophie, en faisant remarquer qu'une discordance absolue entre les déductions conceptuelles et le développement des faits peuvent dénoncer une erreur ou une déficience des premières mais souvent aussi une critique insuffisante des derniers. Donc l'erreur peut se trouver des deux côtés.

Rappelons-nous quelques traits bien connus. Par exemple, les recherches étiologiques en histoire, qui passaient récemment encore pour une chose si excellente et si profonde, ont été presque totalement rejetées par Hegel, sans doute en vertu d'une réaction philosophique ; or pourtant, la catégorie de la cause devrait conserver un droit égal à celui des autres catégories ; elle est tout à fait capable de nous apporter des éclaircissements extrêmement importants, notamment en liaison avec la catégorie d'action réciproque. L'ouvrage de Montesquieu sur la grandeur et la décadence de Rome repose principalement sur cette catégorie. Egalement, pour prendre cette fois un exemple encore méconnu, il n'y a pas la moindre trace, dans l'histoire de Hegel, de l'élément mathématique. Or les catégories mathématiques, même si elles sont les plus pauvres de toutes, après peut-être les catégories logiques, ont cependant une

importance très considérable surtout en ce qui concerne le côté abstraitement formel de l'histoire ; et, à ce titre, elles doivent intervenir dans tous les rapports de l'univers et en constituer le fondement premier, sans pour autant les épuiser ; mais ceci est une autre question.

J'entrevois le reproche que l'on peut opposer à cette exigence d'*une recherche* des catégories logiques au sein de l'histoire universelle : ce ne serait simplement qu'un formalisme pédant. Nous rejetons ce reproche en répliquant que c'est le même que les écoliers paresseux font d'ordinaire à un maître exigeant. A vrai dire, les choses ne peuvent pas se passer aussi extérieurement et mécaniquement que le pensent ceux qui formulent ce reproche ; car il ne faut pas oublier que les catégories ne sont précisément que des catégories, par conséquent qu'elles ne sont que des moments qui servent au déploiement de l'esprit universel ; et celui-ci qui, à ce stade, constitue leur fondement, n'est pas, inversement, à leur service. Le pédantisme consisterait *uniquement* à résorber l'élément purement abstrait et formel.

II. Contrairement aux premières, *les catégories physiques* de l'histoire universelle n'ont pas du tout été mises en évidence jusqu'à présent. Certes, la philosophie de la nature connaît un grand essor ; rappelons-nous aussi ce que Novalis disait déjà : « La nature ne serait qu'un indice de l'esprit », expression aussi vraie que profonde, car, dans ses rapports avec l'esprit, la nature ne peut justement faire plus que d'en être *l'indice*. De leur côté, plusieurs philosophes de l'histoire,

au cours de leurs inductions, se sont approchés très près de cette idée, comme par exemple Herder parmi les plus anciens, Buchez parmi les plus récents ; et même des philosophes de la nature y ont apporté des matériaux d'une grande importance. Néanmoins, en dépit de tout cela, on n'a pas encore considéré jusqu'ici les déterminations naturelles comme des *types* symboliques cachés de l'histoire universelle.

Assurément, la nature n'a aucune représentation de l'esprit, mais elle *est* elle-même *une représentation* de l'esprit ; elle en est une représentation *confuse*, car sa forme est la *dispersion*. Pour montrer que la nature est bien réellement une *représentation objective de l'esprit*, nous essaierons de procéder à l'aide d'exemples, car, comme nous l'avons dit, le développement scientifique exhaustif de la question ne pourra se trouver que dans l'*œuvre* même de l'historiosophie. Les indications qui suivent suffiront pourtant à donner au moins *une représentation subjective* de cette *représentation objective de la nature* ; et c'est pourquoi nous lierons ces indications à des choses déjà connues.

C'est devenu aujourd'hui un lieu commun que de désigner la Perse comme le pays de la *lumière*. Si on en est venu à l'appeler ainsi, c'est à cause de la réelle adoration de la lumière que l'on trouve chez les Perses ; mais, outre cela, la lumière est vraiment *la caractéristique* de la Perse. On n'a pas assez remarqué que d'autres peuples, empires ou époques pouvaient posséder leurs forces naturelles propres, pour ainsi dire *autochtones* ou *tutélaires*, même sans les adorer ; et il serait tout à fait pos-

sible que chaque période de l'histoire universelle occupe dans le développement de la nature une place qui lui corresponde et qui nous livre le symbole extérieur de sa signification interne. On pourrait ainsi, même si cela ne devait étonner personne, présenter le *mécanisme* comme l'élément correspondant à l'âme chinoise ; mais il ne sera pas aussi facile de comprendre pourquoi nous considérons, par exemple, *l'électricité* comme le type naturel véritable de l'esprit grec ; Athènes y correspondrait plus particulièrement à l'électricité *dynamique*, Sparte à l'électricité *statique* ; toutes deux se sont réunies finalement dans le système *électromagnétique* du grand empire macédonien et, bien que formant déjà en elles-mêmes une opposition, elles ont affronté résolument ensemble *l'empire de la lumière*, la *Perse*, s'élevant ainsi jusqu'à la contradiction la plus aiguë entre le monde oriental et le monde classique ; enfin, sous l'action de la force expansive et absorbante de *la chaleur*, laquelle, pour sa part, est le *symbole de Rome* du point de vue de la philosophie de la nature, elles s'y sont incorporées elles-mêmes avec leurs oppositions interne et externe. La mise en œuvre de ces principes, pour l'instant purement assertorique, se déroulerait de la façon suivante, si l'on voulait donner par avance au moins un aperçu du chemin qu'ils doivent parcourir : connaître le processus chimique à l'intérieur du *monde des particularités* que constitue le *Moyen Age* ; ces particularités, avec leurs rapports spécifiques, correspondaient, au début, aux éléments chimiques *distincts*, c'est-à-dire aux radicaux ; mais ensuite elles devaient se transformer et se

concentrer dans *l'opposition réelle* acide-base, à travers le dualisme des pouvoirs spirituel et temporel, c'est-à-dire de l'Eglise et de l'Etat, pour produire enfin les corps synthétiques neutres, à savoir les Etats modernes ; ceux-ci ne sont pourtant pas encore des combinaisons organiques mais seulement des combinaisons chimiques déjà *neutralisées*, qui, une fois dépassé le processus chimique véritable, donnent lieu à des substrats synthétiques certes, mais de nouveau *inertes* ; à la suite de ce retour de l'inertie, le mécanisme y fait nécessairement sa réapparition. Nous reconnaissons ce nouveau mécanisme non seulement :

a. extérieurement et explicitement, à l'équilibre du système des Etats qui règne au sein de la multiplicité des Etats différents ; mais aussi :

b. intérieurement et implicitement, à la balance des pouvoirs au cœur de l'unité même de l'Etat.

c. mais surtout à la relation suprême, apparemment inerte, de l'Etat avec l'Eglise en général.

Pourtant, ce mécanisme n'est pas ici à sa place, il n'est qu'un témoignage des luttes chimiques passées, donc une simple réaction contre elles, une *restitution de l'intégrité* mais à un niveau supérieur à l'intégrité primitive ; par conséquent, il doit céder la place à la vie organique à laquelle le corps chimique formé synthétiquement mais inerte ne peut servir que de substrat. En effet, *l'intégrité* passait par l'intermédiaire du *jugement* et, quand ce

dernier eut été *aboli*, elle fut *restituée* à elle-même ; mais cette restitution peut être considérée seulement comme une phase de transition momentanée et négative et ne sert qu'à donner un essor plus grand au processus lui-même. Ainsi, parvenus à la lisière du présent, il nous faudra reconnaître que, dans la représentation naturelle totale de l'histoire universelle, le monde naturel organique doit incomber uniquement à l'avenir, à savoir à la période synthétique, qui présentera une structure organique réellement concrète en comparaison de laquelle les étapes parcourues jusqu'à présent n'étaient que des abstractions et des déterminations élémentaires ; de même qu'en général le monde naturel physique et chimique ne constitue que *les prémisses abstraites* du monde organique. Nous reconnaîtrons ensuite dans les mouvements chaotiques du présent *le processus élémentaire* de *la vie* organique ; on pourrait même parler d'une *generatio aequivoca* * qui, si elle demeure encore un grand mystère de la nature, sera peut-être expliquée par son *analogue dans l'esprit*. Inversement, qu'on nous permette la conclusion suivante : si l'essence de *la fermentation* et de la *biogénèse* nous est restée cachée jusqu'à présent, la raison en est que nous n'avons pas encore atteint l'étape qui lui correspond dans l'esprit ; de même, *l'histoire de la chimie* a commencé dans l'histoire chimique du Moyen Age, tandis que *la*

* Génération équivoque : *théorie qui fait sortir certaines plantes ou animaux de la matière non vivante. Expression du Moyen Age* (cf. *saint Thomas d'Aquin*). *Aujourd'hui on dit génération spontanée. (N. D. T.)*

physique parvenait déjà à la conscience dans l'*Antiquité physique*.

Nous avons pris sur nous de donner cet aperçu assertorique provisoire des catégories physiques dans leurs manifestations au cours du développement général de l'humanité, parce qu'une telle symbolique de l'histoire, vue sous l'angle de la philosophie de la nature, n'a pas encore, comme nous l'avons dit, été le moins du monde abordée jusqu'à présent. La même chose ne nous paraissait pas nécessaire à propos des catégories logiques, car leur application était déjà connue ; tout ce que nous avions à faire, c'était d'en réclamer la systématisation et la déduction *complètes* au sein de l'histoire. Mais ces indications que nous venons de donner et qui ne sont que provisoires peuvent servir à légitimer devant la pensée et la représentation ces nouvelles catégories physiques ; cependant, la mise en œuvre effective et rationnelle de ces dernières à travers tout le processus du développement de l'humanité — doit être la tâche de l'historiosophie elle-même ; et cela pourrait donner lieu *à une véritable philosophie naturelle de l'histoire*. A ce propos, il faut encore remarquer que nous n'avons évoqué précédemment que le développement général de ces catégories dans son ensemble dans le cours non moins général de l'histoire, sans descendre jusqu'à leur *différenciation* selon les étapes et les fluctuations particulières de l'histoire ; et toutes ces fluctuations, dans ce cas comme dans tous les autres, ne doivent pas seulement être prises en considération mais doivent être admises de façon apodictique dans le système des principes. Ce serait

donc tirer de ces indications une conclusion tout à fait fausse de croire qu'aucun organisme n'aurait existé dans l'Antiquité — que nous pouvons appeler *physique* « par excellence » — ou au Moyen Age, qui apparaît au contraire comme *chimique*. Tout est dans tout ; tout se reflète dans tout. Aussi la prépondérance d'un caractère ne doit nullement nous faire oublier la présence des autres caractères [4].

Nous avons déjà souligné que, parmi les catégories physiques de l'histoire universelle, il ne faut pas considérer seulement celles qui sont typiques en tant que symboles, mais aussi les catégories réelles, qui interviennent immédiatement dans la vie de l'humanité et constituent les influences de la nature sur l'histoire ainsi que les principes physiques de cette dernière. Ces catégories, d'une manière générale, doivent faire partie de la nature organique et d'ailleurs ont souvent été prises en considération par la philosophie de l'histoire (mais, comme pour les catégories logiques, jamais complètement), à commencer par Montesquieu et Herder ; il s'agit, en effet, des conditions géographiques et climatiques, des productions du sol, minérales, végétales et animales, des différences raciales, du mode de vie matériel des

4. Ceci est déjà fort bien exprimé par Montesquieu (*Esprit des lois,* avertissement) : « Il faut faire attention qu'il y a une très grande différence entre dire qu'une certaine qualité, modification de l'âme ou vertu n'est pas un ressort qui fait agir un gouvernement, et dire qu'elle n'est point dans ce gouvernement. Si je disais telle roue, tel pignon ne sont pas le ressort qui fait mouvoir cette montre, en conclurait-on qu'ils ne sont point dans la montre ? »

individus, etc., et tout cela, à vrai dire, a déjà une influence sur les catégories anthropologiques, si l'on peut ici identifier ces dernières aux catégories de l'esprit, sur lesquelles nous allons nous pencher maintenant.

III. Ici seulement, nous pénétrons sur notre véritable terrain, celui qui convient à l'esprit universel. Les catégories de l'esprit ne sont pas simplement des types symboliques ; par exemple, elles ne sont pas purement *analogues* aux phases de l'histoire ; ou encore, elles n'en sont pas des principes seulement passifs et matériels comme les catégories physiques ; ce ne sont pas davantage de pures déterminations conceptuelles *abstraites,* ni des *principes* idéaux universels qui sont à la base des faits, comme les catégories logiques ; mais ce sont des automanifestations *actives* et *concrètes* de l'esprit qui constituent des éléments spécifiques immédiats de l'histoire, tandis que les catégories précédentes n'en étaient que des moments médiats. Nous avons considéré que les catégories physiques en général avaient simplement une analogie avec le développement de l'esprit universel et nous avons reconnu que seul un petit nombre *participait* effectivement *à sa détermination* ; c'est exactement le contraire qui se produit pour les catégories de l'esprit, dans la mesure où, dans l'ensemble, elles constituent des modes réels et spécifiques par lesquels l'esprit se révèle et où seule une petite partie d'entre elles se reflètent en lui de façon *purement analogique*. Parmi elles on peut prendre comme exemple la comparaison du cours de l'histoire avec les âges de l'humanité et

quelques autres choses du même genre ; et cela se change en réalité immédiate, dès que nous individualisons l'humanité tout entière, ce qui arrive habituellement quand nous parlons d'*esprit universel.* Car ce que nous appelons individualiser l'humanité entière en tant qu'esprit universel est déjà connu de nous plus en détail sous la dénomination de développement général de l'histoire ; et même si cela pouvait nous apparaître comme une *promotion* synthétique dès que nous partons de l'esprit individuel, ce n'est pourtant en soi, d'après sa signification logique, rien d'autre que l'universel abstrait.

A cet endroit, survient une nouvelle exigence : ne plus se borner à développer la série entière des déterminations de l'esprit dans leur signification séparée, telles qu'elles sont en soi et pour soi, mais les comprendre dans leur signification *pour l'histoire.* Parvenus à cette instance supérieure, celle de l'histoire universelle, il nous faut, pour ainsi dire, les nier et montrer qu'elles acquièrent seulement dans l'histoire leur signification et leur vérité la plus haute, ainsi que leur fondement ; et la valeur qu'elles avaient jusque-là était sans doute *concrète en soi* mais tout à fait *abstraite* par rapport à l'esprit universel ; c'est pourquoi encore les déterminations de l'esprit déjà réelles et concrètes en soi et pour soi ne doivent jouer pour l'histoire que le rôle de catégories. De cette façon, tous les moments anthropologiques et psychologiques du développement s'appliquent à *l'humanité tout entière, aux peuples particuliers* et *aux individus singuliers* ; mais, dans toutes ces sphères, ils deviennent à la fois *simultanés,* donc

intemporels et ensuite, au sens propre, *momentanés*, donc temporels, dans la mesure où ils constituent le *movimentum* spécifique de *ce moment précis* ; et par conséquent, selon leur position et leur représentation, ils apparaissent toujours comme partiellement *réels* et partiellement *typiques*. De cette manière, les déterminations anthropologiques de l'âge et du tempérament, par exemple, doivent être envisagées ainsi : l'âge ne pèse pas seulement immédiatement sur la vie des individus dans l'histoire, mais en outre, comme Herder l'a montré, une époque fait partie intégrante de l'humanité tout entière ; on pourrait ajouter encore que des peuples particuliers, à des étapes particulières, nous mettent sous les yeux des époques particulières et différentes, si bien que le développement complet de l'âge n'apparaît pas seulement comme *extensif* suivant la ligne entière de l'histoire, mais aussi il déploie *intensivement* à travers ses époques particulières tous les moments qui le constituent dans un développement simultané. Il en va de même pour les tempéraments, qui ne différencient pas uniquement les individus mais aussi les peuples et qui même affirment ces différences dans le progrès général de l'histoire, puisque la vie de l'humanité elle-même est soumise à une modification des tempéraments. Quant aux déterminations qui portent le plus l'empreinte de la nature, comme par exemple le changement des jours et des années, ou même l'alternance du sommeil et de la veille, elles doivent être prises en considération dans l'histoire, mais cela ne se produit que de façon topique, ce qui leur ôte précisément cette nécessité spéculative

et cette déduction dialectique, que nous voulons revendiquer pour elles.

Que de fois on a remarqué par hasard chez les peuples ou dans l'humanité des pressentiments historiques, une connaissance des rêves et un art de les interpréter encore trop généraux ; que de fois on a considéré que des dispositions, des idiosyncrasies particulières, des passions troubles dominaient telle ou telle époque particulière ! C'est pourquoi nous demandons qu'on élimine le caractère contingent d'une telle appréciation et qu'on reconnaisse la véritable signification philosophique de toutes ces déterminations pour l'histoire universelle. Ainsi y a-t-il toujours nécessairement des époques caractérisées par le sentiment, ou par la connaissance et la volonté ; mais, en fait, à chaque étape, on doit retrouver intégralement tous les moments de l'esprit ; d'un autre côté, également, il faut reconnaître dans ses *différences* le développement phénoménologique de la conscience dans les trois secteurs désignés : elle peut bien avoir traversé toutes ses phases nécessaires chez les hommes et chez les peuples sans que l'humanité ait déjà atteint pour autant telle ou telle phase « *par excellence* », car quelque chose peut s'être développé *en acte* chez les individus par suite de leur caractère concret sans être présent autrement qu'*en puissance* dans la sphère abstraite de l'humanité. L'évolution de la conscience dans l'individu n'est pas seulement importante objectivement, mais aussi très intéressante subjectivement ; et nous faisons cette remarque à dessein, afin d'affirmer les droits encore presque ignorés de l'immédiateté et de cet élément

contingent de l'histoire qu'on qualifie de bassement psychologique ; car on tombe dans l'unilatéral par peur de l'unilatéral et les arbres vous cachent la forêt. Et certes, nous ne devons pas le moins du monde nous montrer sévères à l'égard de cette psychologie immédiate appliquée à l'histoire ; ce qui manque, en effet, à nos représentations générales de l'histoire, c'est cet élément de sympathie que nous rencontrons si souvent dans les ouvrages des anciens et si rarement dans ceux des modernes ; et pour la vie de l'idée nous n'avons pas du tout besoin de tuer la vie de la vie. Donc, lorsque Hegel nous dit que les simples particularités des individus sont *aussi éloignées* que possible du domaine de l'histoire, nous pouvons admettre *le comparatif* pour ne pas accepter au moins le *positif* absolu. Leur rejet total dans le roman, comme le demande Hegel [5], pourrait seulement contribuer à éloigner davantage la philosophie de l'histoire de l'art et de la littérature historiques. Pourtant rien ne pourrait être plus souhaitable que de dévoiler la profondeur des idées à travers leur représentation vivante.

Ces remarques ont simplement pour but de favoriser la réhabilitation des éléments qui ont été écartés par un effet de réaction ; car aussi bien dans le domaine de l'esprit que dans celui de la logique nous devons aujourd'hui rendre vie à ce qui s'est d'abord affadi, puis a été rejeté comme fruit sec inutilisable, le justifier de nouveau et le fonder plus solidement à sa place véritable. A vrai dire, cet élément ne doit pas intervenir dans la partie essentielle des lois ni apparaître comme déterminant là où il ne peut être que subordonné. Hegel lui-même l'a formulé : l'histoire doit être envisagée d'abord comme la lutte des passions, des intérêts partiaux, etc. ; mais, en nous élevant par la spéculation au-dessus de ces particularités et de ces contingences, nous ne devons pas pour autant *rejeter entièrement* le point de vue immédiat et donner, au lieu d'une véritable identification de la pensée et de l'être, une prépondérance marquée à l'universalité de la pensée sur la particularité de l'être. Ajoutons encore la belle et profonde formule de Herbart : « La philosophie restera unilatérale aussi longtemps qu'elle considérera l'homme comme étant isolé [6]. » Il faut donc qu'il y ait une psychologie de l'humanité et des peuples comme il y a une psychologie de l'homme individuel [7].

Les moments de l'esprit ultérieurs et à chaque fois plus élevés constitueront finalement les véritables éléments de l'histoire et les plus importants. Religion, langue, art, science, droit, Etat, etc., telles sont les productions de l'histoire, car ce sont en même temps les plus hautes déterminations de l'esprit. Leur déduction au sein de l'histoire universelle, c'est-à-dire leur compréhension non dans leur sens *propre*, mais comme moments *constituants* de l'esprit universel, a déjà reçu des

5. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, 3e éd., § 549, Remarque.

6. La *Psychologie* de Herbart, dernier chapitre.

7. Condorcet et Kant ont déjà fourni de précieuses contributions à un tel projet.

contributions très appréciables [8]. Il reste donc à l'historiosophie la tâche d'intégrer dans notre point de vue et de déduire à la lumière de ce dernier tous ces éléments qui sont déjà organisés partiellement, mais en grande partie sont encore à organiser.

Dans cette perspective, tous les moments du système philosophique apparaissent dans *leur relation* et *leur application particulières à l'histoire de l'humanité* ; et la raison en est que l'histoire, comme nous l'avons dit plus haut, à cause de sa place la plus élevée et la plus concrète dans l'évolution de l'esprit, constitue le macrocosme vers lequel doivent converger toutes les déterminations inférieures. L'histoire universelle est aussi le *sensorium commune* * de l'univers. Un seul être se trouve au-dessus de l'histoire universelle, c'est l'esprit absolu, Dieu. Aussi bien, de même que tout dans le monde est subordonné à l'histoire, de même cette dernière, à son tour, n'est subordonnée qu'à Dieu. Tout comme l'histoire universelle est le tribunal du monde, Dieu, pour sa part, est le juge de l'histoire universelle ; et cette suprématie de Dieu sur l'histoire universelle, alors que l'histoire universelle elle-même règne sur toutes choses, sera précisément notre dernier résultat, qui est en même temps le premier : dans ce cas comme dans tous les autres, ce sera l'alpha et l'oméga. C'est pourquoi les deux premiers fondateurs de la conception philosophique de l'histoire, saint Augustin et Bossuet ont vu dans ce règne de Dieu le principe de l'histoire universelle ; c'est pourquoi aussi les derniers penseurs qui se sont penchés sur cette question ont abouti aux mêmes résultats, car il s'agit à la fois d'un principe et d'un résultat. Jusqu'ici, ce règne n'a été établi la plupart du temps que de façon purement assertorique ; mais il nous faudrait le mettre en évidence à travers ses trois modes de révélation :

1. Immédiatement dans le passé à travers la réalisation des promesses divines dans le *commencement* particulier de l'histoire.

2. Médiatement dans le présent par la découverte de la raison divine dans le *cours* universel de l'histoire.

3. Suivant une finalité dans le futur par l'accession à la félicité, fin dernière de Dieu, dans *l'achèvement* téléologique de l'histoire conduit délibérément.

Le *premier* mode de révélation sera prouvé *par les faits* dans la partie empirique de l'historiosophie ; il forme l'élément spécifique de la *croyance* ; le deuxième mode se déduit abstraitement et génétiquement dans la partie spéculative, où les catégories, dont nous n'avons donné qu'un schéma rapide, constituent les moments déterminés du développement ; par opposition, ce mode forme l'élément spécifique du *savoir* ; quant au troisième mode, il devra être développé dans la partie synthétique de façon concrète, libre et *réelle*, conformément à la téléologie intérieure de l'esprit ; il constitue l'élément spécifique du culte suprême,

8. De la part des coryphées des écoles de Berlin, de Munich et de Vienne, en Allemagne ; sans mentionner de nombreuses monographies étrangères tout à fait importantes.

* Sens commun : *chez Aristote, le sens qui ferait la synthèse des impressions issues des cinq sens. (N. D. T.)*

car l'élévation de l'homme jusqu'à Dieu *par l'action* est sans aucun doute supérieure à celle qui se fait par le sentiment ou par la pensée. Ainsi cette puissante intervention de la divinité dans l'histoire, cette providence rationnelle supposée ne restent pas une idée vide ; mais elles forment, conformément au concept et d'une manière déterminée, ces colonnes de lumière que l'humanité doit suivre au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit.

Au chapitre 1 nous posions l'exigence suivante : la raison qui est annoncée comme la puissance régnant sur l'histoire universelle, doit être développée organiquement et déduite elle-même rationnellement, c'est-à-dire conformément aux lois déterminées de la raison ; et par conséquent, vue sous cet *aspect formel*, l'histoire elle-même doit être systématisée comme une totalité idéale ; nous avons à l'instant considéré la deuxième exigence, selon laquelle il faut organiser également dans leur totalité distincte le *contenu* de l'histoire et les catégories qui le déterminent et qui en constituent précisément les éléments et les moments. Ainsi, au début, seul le point de vue spéculatif universel devait être revendiqué pour la totalité de l'histoire universelle ; mais à présent, ce que nous avons encore à faire, c'est de mettre en relief la totalité des *multiples* points de vue *particuliers*, donc de procéder pour le contenu de la même façon que pour la forme et la méthode de l'histoire. De même qu'au chapitre 1 nous avons mis en évidence la structure organique idéale du cours universel de l'histoire et de sa méthode

objective, nous posons à présent la même exigence d'une structure organique idéale pour les catégories de l'histoire. Par là, d'un côté comme de l'autre, nous nous sommes contenté de rendre la philosophie de l'histoire adéquate à la conception hégélienne de la philosophie en général, quant à sa méthode et au développement de son contenu ; car d'après ce que nous avons dit jusqu'ici, il ressort suffisamment que la philosophie de l'histoire de Hegel n'a pas été conforme à son propre système. Ce que nous avons traité jusqu'à présent n'a donc été qu'un complément et une comparaison pour le système de la philosophie en tant que telle. En revanche, ce qui va suivre dans le chapitre 3 doit aller au-delà du système général lui-même, donc consistera non seulement à s'adapter pleinement au point de vue, mais à y faire positivement une brèche. Nous ne pourrons donc plus, dans ce qui suit, incriminer Hegel pour son inconséquence ou du moins pour une déduction et une réalisation incomplètes sur le terrain de ses propres principes, mais au contraire il nous faudra reconnaître sa stricte cohérence, mais pour cette raison aussi la laisser de côté. Ainsi, nous avons à nous opposer à lui aussi bien pour son inconséquence que pour sa cohérence. Cela n'est pas douteux : comme nous l'avons remarqué plus haut, si Hegel en était venu à transformer en un ouvrage ses leçons sur la philosophie de l'histoire et *à approfondir plus encore* qu'il ne l'a fait cette étape supérieure de l'esprit, les exigences formulées plus haut se seraient d'elles-mêmes présentées à lui et nous aurions ainsi un ouvrage beaucoup plus organique

avec une dialectique plus rigoureuse et mieux achevée d'une part et un développement plus concret des déterminations élémentaires d'autre part. Par contre, Hegel n'aurait jamais pu corriger le défaut de sa philosophie de l'histoire que nous aurons à discuter au chapitre 3, car nous le trouverons là parfaitement à sa place et tout à fait fidèle à ses positions philosophiques générales [9].

Les exigences que nous avons fait valoir dans ces deux chapitres au profit de l'historiosophie future, non seulement en compliquent infiniment la tâche mais même la rendraient impossible si nous n'étions pas en droit d'attendre le concours de monographies convergentes. Lorsque, par exemple, nous considérons la mise en œuvre des catégories dans la matière de l'histoire, la difficulté nous paraît d'autant plus grande que nous sommes persuadés qu'elles n'ont pas encore connu en soi et pour soi leur déduction absolue et décisive à travers l'ensemble du système. Cet achèvement du système philosophique lui-même est justement aujourd'hui la tâche véritable des penseurs

9. Soit dit en passant, voici quelque chose de remarquable : ce que nous aurons à combattre ultérieurement chez Hegel est précisément ce que nous ne pouvons pas considérer comme une erreur de sa part, car c'est la conséquence directe de son point de vue philosophique en général ; cela figure justement dans la partie de l'introduction aux *Leçons sur la philosophie de l'histoire* qui, d'après les indications de son éditeur, est entièrement de lui et qu'il a lui-même remaniée pour l'impression. Ce texte n'avait donc plus à être modifié. Cette circonstance nous autorise à croire qu'il serait parvenu à une totale cohérence de ses idées philosophiques générales et n'aurait pas laissé à un successeur le soin de parfaire sa conception mais seulement celui de la dépasser.

actifs ; le système lui-même doit donc, si l'on pouvait s'exprimer ainsi, être fini en soi, avant d'être à même de trouver son fondement et sa mise à l'épreuve les plus élevés au sein de l'histoire universelle. Cela a constitué pour nous une base importante en vue d'établir les tâches de l'historiosophie.

En ébauchant cette chaîne de catégories nous avons très souvent évoqué des penseurs qui ont particulièrement insisté sur l'une ou l'autre d'entre elles et *posé* comme point culminant de leurs considérations ce que nous demandons ici de mettre en relation avec l'ensemble. Cette mise en place de principes spéciaux et le développement exhaustif de leur signification pour l'histoire universelle sont précisément le concours que nous réclamons et qui, bien qu'ayant déjà gagné beaucoup de terrain et occupé de nombreuses positions, est encore néanmoins un objectif à atteindre dans le futur. En effet, si la structure dialectique universelle de l'histoire doit être établie d'un seul jet, pour ainsi dire conformément à l'art et à l'idée, comme une architectonique harmonieuse, le système des éléments particuliers de l'histoire doit être porté à sa totalité achevée comme les constructions *gothiques* en quelque sorte, c'est-à-dire *peu à peu*, de différents côtés et par différentes personnes. Mais dans la mesure où les catégories forment en elles-mêmes une structure organique complète et articulée, leur mise en place dans le temps constitue un processus spéculatif qui, tout en étant bien loin d'être terminé, se laisse néanmoins saisir dans son cours tout entier. Ainsi *l'histoire de la philosophie de*

l'histoire devrait être elle-même comprise de façon organique et il resterait à accomplir en sa faveur un travail analogue à celui que Hegel a fourni pour l'histoire de la philosophie en tant que telle. Mais comme le plan de cette construction gothique de l'historiosophie (par opposition à l'édifice *classique* du chapitre 1) a été établi dans ce chapitre 2, il sera facile à tout futur constructeur de choisir le moment qu'il souhaite façonner en vue de la reconstitution progressive de l'ensemble à partir de contributions aussi hétérogènes ; à cette occasion il peut se faire que, par la suite et avec l'évolution du travail de l'esprit, le plan primitif lui-même évolue — phénomène que nous apercevons presque toujours dans les constructions médiévales et qui n'est nullement dû au hasard, mais correspond parfaitement au concept de la formation des choses particulières. Aussi, nous ne doutons pas un instant que l'aperçu que nous avons donné des catégories, tout en étant conforme au point de vue actuel de la philosophie, ne soit perfectionné dans la suite, sans que la structure essentielle en soit pour autant affectée. Par conséquent, l'architectonique classique de l'histoire universelle que nous avons mise en place au chapitre 1 n'a pas à être changée le moins du monde, car elle est la forme réelle et tout à fait appropriée de la matière de l'histoire. Par contre, l'architectonique romantique de notre chapitre 2 peut fort bien subir bon nombre de modifications ; cela dépend d'une multitude de flèches et de voûtes qui doivent toutes y être travaillées pour elles-mêmes et dont la connexion idéale ne peut se faire qu'au niveau

universel. Nous convions à cette tâche les penseurs individuels : le but est d'édifier, dans le temps et avec le temps, en suivant l'idée directrice et à l'aide de matériaux aussi disparates, le temple de l'histoire.

Ainsi, après avoir établi le *comment* et le *quoi* de la structure organique de l'histoire universelle, nous passerons maintenant à son *pourquoi*, qui doit être compris, lui aussi, dans un processus génétique.

3. LA TÉLÉOLOGIE DE L'HISTOIRE UNIVERSELLE

Esprit, viens à mon aide ! Soudain, je vois la solution. Et confiant, j'écris :
A la fin sera l'action.

Gœthe.

Lorsque la théorie insipide de la perfectibilité parut insuffisante à la conscience philosophique de l'histoire universelle, la première conception téléologique se fit jour et, parce qu'elle était précisément la première, elle était nécessairement la plus immédiate et la moins élevée dans le développement de l'Idée. En effet, la téléologie de l'histoire universelle doit aussi parcourir une évolution et marquer les étapes déterminantes de l'Idée séparément et par degré. Il nous faut connaître ici, de nouveau, la *structure organique* de ces étapes, c'est-à-dire le cours spéculatif complet de la téléologie.

L'Idée dans son immédiateté — dans sa forme première, extérieure et naturelle — est l'idée *du*

Beau et de *l'Art*. Ceci a été fort bien compris par Hegel dans sa théorie de l'Esprit absolu, bien qu'il ne l'ait pas déduit logiquement avec tellement de clarté. Cette immédiateté demeure la vraie place *du Beau* et de *l'art*, bien qu'on ait essayé par la suite, comme *Weisse* par exemple, d'assigner une autre place à son idée, et qu'on ait même voulu considérer, par ailleurs, l'idée de la beauté comme l'unité spéculative de l'idée du Vrai et de celle du Bien, donc comme la synthèse du théorique et du pratique. La raison de cette erreur réside dans la volonté de revendiquer la première place pour la vérité, la beauté devant avoir la vérité pour condition préalable ; or, pourtant, c'est l'inverse qui se passe, dans la mesure où la Vérité est une détermination ultérieure et plus haute, même si elle entre en opposition avec la première, ce que Hegel, déjà, a très bien démontré dans le passage de l'art à la philosophie. Mais la seconde erreur provient sans aucun doute de ce que dit Hegel dans l'*Esthétique*, là où il désigne le Beau comme la réunion des deux points de vue de l'intelligence *finie* et de la volonté *finie*, ce qui est vrai également ; mais il n'est question que de cela et non de l'unité du Vrai et du Bien *absolus*. Par ailleurs, cette conception a *dans une certaine mesure* raison de considérer le beau comme une unité de cette sorte, à cette différence près qu'il s'agit d'une unité *immédiate*, inachevée, donc *thétique* et nullement *synthétique* et *médiatisée absolument* ; il ne s'agit que d'une indifférenciation naturelle, qui n'a *pas encore* connu le processus de la séparation et n'est donc cette unité qu'*en soi*.

Poser l'idée du Beau comme le premier stade du processus téléologique de l'histoire universelle était bien conforme à l'essence de l'Idée. Sa détermination la plus proche, du point de vue historique, est *la culture, l'humanisme, la formation esthétique du genre humain*. Le premier penseur à avoir établi le point de vue téléologique dans l'histoire est apparu muni de ces concepts ; et même si l'idée de la culture a été mise en évidence par *Iselin* avant *Herder*, ce fut de façon si imprécise qu'on ne peut guère le citer que pour mémoire dans l'exposé du développement de la téléologie historique. Ce qu'Iselin avait *introduit (einführte)* dans l'histoire universelle de façon imprécise, abstraite et pour ainsi dire instinctive, Herder l'a mis en œuvre *(durchgeführt)* précisément, concrètement et consciemment à l'aide des matériaux empiriques de l'histoire universelle, jusqu'à ce que Schiller, enfin, *l'achevât* de manière spéculative et tout à fait conforme à l'Idée — et cet achèvement *(Ausführung)* contient aussi une évasion *(Herausführung)* vers un point de vue plus haut et plus vaste. Mais avant de passer à ce dernier auteur, nous devons nous familiariser avec la signification du premier.

Si l'art est la *première* réconciliation de l'esprit avec la nature et, d'une manière générale, de l'opposition fondamentale de l'univers, la formation esthétique et l'humanisme qui lui correspondent dans l'histoire universelle sont la première détermination de l'humanité. Tel est le centre de la raison du monde selon Schiller et Herder ; et même Schiller l'a formulé très consciem-

ment [1]. La réconciliation déjà réellement synthétique et qui rend justice aux deux termes de l'opposition est l'exigence absolue que ce point de vue suppose — « par conséquent, si le caractère moral ne peut s'affirmer que par le sacrifice du *naturel*, cela doit témoigner à chaque fois d'une culture défectueuse [2] ». Cependant, cette réconciliation, même si elle est déjà absolue, parce qu'elle est la première et la plus immédiate dans cette absoluité, doit parvenir à l'existence sous la forme de l'*individualité naturelle*. Il ne pouvait en être autrement chez les philosophes « *du savoir immédiat* », lequel part de la « *vérité perçue* », et de la « *croyance, résultat de l'expérience auquel la raison doit obéir* », ainsi que chez le poète-philosophe, dont la vision philosophique du monde devrait toujours *prendre la forme* de la poésie et de l'art. La « coïncidence des contraires » est considérée, pour l'histoire aussi, comme le point culminant de cette étape ; mais comme l'expression elle-même l'indique, elle se trouve entachée de contingence et de particularité. Ce *n'est*, en effet, *qu'une coïncidence* et nullement une identité spéculative. C'est pourquoi cette unité se fait et se rencontre dans *l'expérience*, de façon naturelle et sensible ; c'est pourquoi aussi la culture est seulement *une culture individuelle*. Aussi Herder prend-il pour tâche de s'occuper de

1. Dans l'ouvrage si important et *si peu connu* eu égard à cette importance : *Ueber die aesthetische Erziehung des Menschen (L'éducation esthétique de l'homme)*.

2. Schiller, *Aesthet. Erziehung*, Brief 4. (*Education esthét.*, lettre 4.)

l'humanisme individuel, faisant abstraction de la substantialité de l'Etat, et considère-t-il le progrès de l'humanité vers cet humanisme comme un fait *contingent qui aurait très bien pu se passer autrement* ; mais si l'homme entre dans la société, c'est qu'il est *né* pour cette fin [3].

En outre, ce but de l'humanité est encore déduit de l'organisation *physique* et *sensible* de l'homme. L'organisation est pour lui l'*œuvre d'art* par laquelle il signale sa signification téléologique. Tout ce qu'il y a de plus élevé est *présent dans le sensible* et la moindre vétille de l'organisation sensible est l'expression ou le signe les mieux appropriés à la détermination de l'humanité. Il faut le reconnaître : c'est le point de vue authentique de l'art transposé à l'histoire universelle.

Ce que Herder réclame pour les individus, Schiller le réclame de façon analogue pour les peuples ; mais de plus, il élève cette conception artistique à une généralité plus haute lorsqu'il dit : « La totalité du caractère doit être trouvée dans le peuple [4]. » A travers la culture artistique du peuple, nous voyons donc dans cette exigence de conserver tous les traits divers de la nature des peuples le même critère de l'art revendiqué pour l'esprit universel que *Hirt* mettait en avant pour le beau en général et qui, sous l'angle formel et abstrait, est bien le vrai critère. Mais Schiller n'en reste pas là et pénètre plus avant dans le contenu,

3. Herder, *Ideen zu einer Philosophie der Geschichte der Menschheit (Idées pour une philosophie de l'histoire de l'humanité)*, livre IV, chap. 6.

4. Schiller, *op. cit.*, lettre 4.

qu'il trouve dans la réconciliation par l'art de l'antagonisme universel ; et, sur ce point nous voyons que déjà il est en accord avec Schelling.

Mais ce n'est pas simplement la *vision* téléologique de ces penseurs *subjectifs* qu'il nous faut saisir à propos de cette première étape ; cela ne serait une fin *en soi* que si nous nous la *proposions*, mais nous devons encore la présenter en tant qu'elle est *posée* dans la réalité. L'esprit universel à l'époque de l'art est l'esprit grec ; l'histoire grecque et la vie grecque sont classiques *par excellence* *. Schiller a compris également ce point de vue artistique dans l'histoire comme quelque chose de déjà dépassé et c'est pourquoi il écrit à si juste titre : « L'apparition de l'humanité grecque fut sans contredit un maximum qui ne pouvait ni s'arrêter à ce stade ni aller plus loin. Il ne pouvait s'y arrêter, car immanquablement la raison était obligée, par l'acquis dont elle disposait déjà, de se séparer de la sensation et de l'intuition et de tendre à la clarté de la *connaissance* ; il ne pouvait pas davantage aller plus loin, car seul un certain degré de clarté peut coexister avec un certain volume et une certaine chaleur. Les Grecs avaient atteint ce degré et s'ils voulaient progresser vers un *plus haut* niveau de culture, il leur fallait, comme à nous, ***rejeter*** la totalité de leur essence et suivre la vérité dans des voies *tout à fait différentes* [5]. »

Si Schiller reconnaît lucidement que cette unité naturelle devait trouver son terme et sombrer

* *En français dans le texte. (N. D. T.)*

5. Schiller, *op. cit.*, lettre 6.

dans la contradiction, il n'en reste pas là néanmoins et, après avoir vu dans la contradiction le lot du présent, il établit pour l'avenir l'exigence d'une unité nouvelle et plus haute et il lui donne pour *but* d'édifier un *art plus élevé* sur les ruines du *premier* qui a été détruit.

Voici ce qu'il en est de cette exigence, si nous la considérons avec notre conscience *actuelle*. Le point de vue de l'esprit universel tourné vers la beauté et l'art dans la Grèce antique était un *état naturel*. La subjectivité n'eut aucune influence ni sur son apparition ni sur son maintien, car elle n'était pas elle-même encore développée ; c'était donc un état purement objectif, qui par là se bornait à *être* et qui, dès qu'on se mit à le *penser*, se désagrégea du même coup. Mais aujourd'hui, *la pensée s'est elle-même pensée jusqu'au bout* ; elle s'est réconciliée avec l'être, car elle tend à se confondre avec l'être, non pas en tant qu'*état*, mais en tant que *culture* qui a la tâche de constituer un art ayant déjà subi l'action de la pensée et donc médiatisé par elle. Ainsi, la vie artistique du passé a le même rapport avec celle de l'avenir que le *fait* avec l'*acte* (le *factum* avec l'*actum*) [6]. A. W. Schlegel appelle très pertinemment la culture grecque une éducation naturelle parfaite. Après son effondrement, il faut donc mettre en place une éducation *artistique*, substituer à une formation artistique *de fait* une formation artistique *active* ; tel est le but suprême que Schiller veut atteindre, et ce le serait en

6. *Cf.* le premier chapitre de ces *Prolégomènes.*

vérité, *si l'art en tant que tel pouvait être le but suprême*.

C'est de cette manière que Herder et Schiller ont posé les bases de la véritable *esthétique de l'histoire universelle* ; à ce niveau, la vie de l'humanité est une formation artistique, les individus et les Etats sont des œuvres d'art et les grands hommes enfin des artistes politiques. Mais en passant à présent à la deuxième étape, nous rencontrerons d'abord la véritable *philosophie de l'histoire universelle*, et, à ce stade, la vie de l'humanité est un perfectionnement de la conscience, les Etats sont des idées et enfin les grands hommes (nous le disons sans aucune ironie) des philosophes politiques. La culture *esthétique* doit donc ici s'effacer devant la culture *philosophique*.

C'est une formule de Schiller qui nous servira encore de transition ; ce dernier finit par être conscient de l'insuffisance de son point de vue et le considérer comme un moyen et un stade transitoire. Il dit, en effet : « La beauté est ce par quoi on accède à la liberté[7]. » Cette phrase est à la fois très *vraie* et très *fausse*. Ne voir dans la beauté qu'une forme transitoire serait un préjudice porté à l'art ; la formation esthétique de l'humanité n'est pas seulement un moyen, c'est aussi un but en soi, une détermination réelle de l'esprit universel ; mais c'est un but en soi sous une *forme* encore immédiate, donc *insuffisante* et c'est en ce sens que la phrase est vraie. L'art *est déjà* cette réconciliation absolue, cette haute détermination synthétique, qui n'est pas simplement un moyen et un lieu de transit mais une détermination téléologique réelle. Mais la synthèse elle-même est une *totalité*, qui renferme en elle les étapes du développement à leur tour différentes ; dans le cas qui nous intéresse ici, celui de l'histoire universelle, la première de ces étapes est la culture esthétique. Ainsi, tout en étant déjà, *en soi*, l'élément suprême, elle renvoie pourtant à quelque chose de supérieur ; c'est de cette manière que se différencie l'élément suprême universel, en ce qu'il contient en lui-même à la fois le supérieur et l'inférieur.

Donc pour cette étape aussi bien que pour la suivante, il ne faut pas se contenter de cette reconnaissance simplement formelle de sa justification en tant que but en soi, il faut établir dans les faits qu'il s'agit d'un but en soi ; mais pour cela, après avoir présenté le cours abstrait des développements téléologiques ainsi que leur réalité plus concrète dans l'histoire (comme cela a déjà été fait dans l'établissement de la téléologie esthétique et de la place de l'esprit universel qui lui correspondait réellement dans la culture grecque), nous envisagerons ces étapes pour la *troisième* fois *au niveau le plus concret* et nous leur donnerons leur fondement essentiel dans la téléologie absolue de l'histoire universelle. Cette conception supérieure et conforme à l'idée médiatisera la conception unilatérale et ainsi seulement cette téléologie absolue parviendra à l'action réelle par l'intermédiaire du *fait* dans l'histoire et de sa *conscience* dans l'historiosophie. Mais cela ne pourra se produire tant que nous n'aurons pas passé en revue les autres formes de cette téléologie abstraite.

7. Schiller, *loc. cit.*, lettre 2.

Dans la mesure où la beauté se comprend comme n'étant plus suffisante, puisqu'elle n'est que l'élément *inférieur* du bien *suprême*, elle doit se retourner dialectiquement en son contraire. Le renversement s'opère précisément par la mise en évidence de ce qu'il y a d'essentiel en elle, et comme cet élément essentiel s'est révélé inadéquat, l'élément opposé, à l'inverse, doit apparaître comme adéquat. L'élément essentiel de la beauté et de l'art est justement l'immédiateté, l'extériorité naturelle et artistique, dans lesquelles le bien suprême vient à l'existence *spontanément*, mais non de *son propre gré* (c'est-à-dire spontanément au sens de *la génération spontanée*, mais non *sponte sua*). De là naît le besoin du terme opposé, *de la réflexion pour soi*, de l'intériorité supra-sensible, dans laquelle ce bien suprême doit se développer à présent sous la forme de *la pensée* et de *la conscience*. Le beau devient donc réellement une transition, situation que Hegel [8] a très exactement caractérisée en disant que l'œuvre d'art est à mi-chemin entre la sensibilité immédiate d'une part et la pensée idéale d'autre part. Hegel pouvait seulement exprimer la claire conscience de l'étape précédente et c'est pourquoi il reconnaît dans le beau artistique « *une des médiations* qui peut résoudre et ramener à l'unité cette opposition et cette contradiction de la nature et de l'esprit reposant abstraitement en soi [9] ».

Pas plus que Schiller, Hegel n'en reste à cette connaissance rétrospective ; il va de l'avant à la

8. *Leçons sur l'esthétique.*
9. *Op. cit.*, p. 711.

recherche de l'*autre médiation* qui nous apparaîtra plus tard comme la véritable *médiation des médiations*. Pour lui, « la forme supérieure — *par opposition* à la représentation à travers le concret sensible — est la *pensée* — ce qui est à vrai dire *relativement abstrait* — mais ce ne doit pas être une pensée unilatérale, elle doit être concrète si elle veut être une pensée vraie et rationnelle [10] ».

C'est précisément le point auquel nous voulions parvenir et qui, pour notre objet, constitue le fondement de la véritable *philosophie de l'histoire*, par opposition à l'*esthétique de l'histoire* antérieure. De même que, dans le premier point de vue téléologique, l'histoire était seulement appréhendée selon sa forme naturelle et individuelle, elle l'est à présent selon son universalité objective. La beauté est passée dans la vérité, la vie artistique de l'humanité s'est absorbée dans son idée philosophique — et au lieu de l'humanisme et de la culture du beau, c'est, au cœur de l'esprit, la véritable *conscience* de sa liberté qui s'exprime en tant que « fin dernière du monde [11] ».

Ce deuxième point de vue de la téléologie de l'histoire, à savoir celui qui est vraiment *philosophique* et que Hegel est le premier à avoir présenté dans sa plus pure clarté, doit d'abord être reconnu dans son opposition avec le premier stade esthétique, puis *connu* dans sa vérité, pour être ensuite lui-même *dépassé* et dissous dans un

10. *Op. cit.*, pp. 93-94.
11. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, p. 20.

troisième point de vue plus élevé. Mais nous pourrons être bref, d'une manière générale, sur l'essence de ce point de vue, car c'est précisément le point de vue *actuel* de la science ; en outre, les deux premiers chapitres de cet écrit doivent être regardés comme des contributions à son perfectionnement et à son achèvement (ayant atteint ce point, il ne lui reste plus qu'à se dissoudre et à trouver une place plus élevée). Il nous suffit de considérer la définition hégélienne de l'histoire universelle, qui se trouve au début de ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, pour saisir le point de vue tout entier dans sa plus parfaite clarté. Il y est dit : « L'histoire universelle est le progrès de la conscience de la liberté — progrès que nous avons à connaître dans sa nécessité. » L'analyse de cette définition ainsi que sa comparaison avec l'étape écoulée nous fera découvrir tout le système ; ainsi cette définition peut-elle fort bien passer pour l'opinion de Hegel.

a. Dans l'étape précédente, nous avons découvert la connaissance d'un progrès naturel, sensible et extérieur au sein de la culture du beau ; ici, au contraire, nous ne découvrons que la connaissance du progrès de la *conscience* ; si l'on veut éclairer la définition par d'autres citations, ce progrès est « l'impulsion de la vie spirituelle *en elle-même* à percer l'écorce de sa propre existence naturelle, sensible et étrangère, et à parvenir à la lumière de la conscience, c'est-à-dire à elle-même ». Ici, l'opposition est si bien marquée par les mots qu'il n'y a rien à y ajouter.

b. Dans l'étape précédente, nous avons vu, en outre, qu'on supposait la *contingence* de ce progrès — selon Herder, le perfectionnement de la culture pouvait se faire *ainsi* ou *autrement* ; pour Schiller, l'ensemble des particularités caractéristiques formait l'essentiel. — Ici, en revanche, Hegel exige la connaissance de *la nécessité* de ce progrès, qui n'est aucunement une galerie d'œuvres d'art individuelles, mais un enchaînement apodictique d'idées générales.

c. Enfin, en ce qui concerne la liberté, comme Hegel lui-même le reconnaît, son concept est exposé à tant de malentendus que nous devons donner au préalable quelques éclaircissements. Nous pensons pouvoir prévenir un de ces malentendus grâce à la définition logique de la liberté ; celle-ci ne doit nullement être prise pour le terme unilatéral d'une opposition, donc en contradiction avec un terme opposé tel que la nécessité par exemple ; mais elle est déjà elle-même une détermination vraiment *synthétique*, en ce sens qu'elle contient l'identité achevée de la contingence et de la nécessité, donc, à un plus haut niveau, la solution et la réconciliation effective du libre arbitre et de la contrainte. Cette hypothèse fausse, bien que très enracinée dans la conscience commune, à propos de la signification de la liberté, est à la base de la plupart des inconséquences qui tournent autour de cette question. Par ailleurs, il faut encore bien saisir le concept même de la liberté comme une totalité distincte en soi, où le concept, dans son devenir, s'appuie tour à tour sur les dif-

férentes directions qui le constituent, pour en fin de compte parvenir authentiquement à soi-même et s'y maintenir. Personne ne sera donc surpris et cela ne pourra être tenu pour contradictoire, si nous différencions la liberté elle-même en : a) *liberté contingente ;* b) *liberté nécessaire* et c) *liberté libre.* Certes, il semble qu'il y ait, dans ces termes, des contradictions manifestes, mais elles sont déjà résolues sur le plan spéculatif. Pour donner à cela une détermination plus précise, disons que l'esprit est a) assurément libre, quand il crée des œuvres d'art, mais sa liberté est *contingente,* car elle est dans un rapport contingent α) *subjectif,* avec le génie individuel et les idiosyncrasies de l'artiste, β) *objectif,* avec les différentes propriétés des matériaux sensibles ; — b) en revanche, lorsque l'esprit produit des pensées, il est toujours aussi libre, mais sa liberté est *nécessaire,* car elle est nécessairement dépendante de la dialectique spéculative de l'objet qu'elle pense, de l'objectivité universelle de la pensée. D'un côté comme de l'autre, c'est une *liberté dépendante* et une *libre dépendance* ; et bien qu'elles soient semblables de ce point de vue, elles sont cependant opposées. Quant à la liberté libre, qui doit être la réunion *par excellence* de la nécessité et de la contingence, nous aurons l'occasion d'en reparler plus loin.

La liberté selon Hegel est donc une liberté véritable et réelle, qui est marquée, pourtant, par une *prépondérance* de la nécessité ; la raison de cette prépondérance réside dans le principe même de l'idéalisme absolu, ce que nous aurons à discuter maintenant. Elle s'oppose abstraitement à

la liberté de Schiller, affectée par la contingence immédiate. On pourrait réduire à la connaissance de cet aspect toute la justification de la polémique bien connue contre la liberté hégélienne ; cette polémique était fausse dans la mesure où elle s'attaquait non pas au résultat, mais au principe ; car une liberté fondée dans la pensée doit être absolument conçue comme ne pouvant pas ne pas être. Quant au fait que la liberté hégélienne soit encore entachée de nécessité et qu'ainsi, tout en étant véritablement concrète, elle reste encore en partie unilatérale, c'est une chose tellement connue, reconnue et méconnue, que nous n'avons pas besoin de nous y attarder davantage pour l'instant.

Donc, à cette étape, la pensée est la forme la plus haute de l'esprit, la raison est le fil conducteur et la vérité objective de l'histoire, enfin la conscience constitue le but et le besoin les plus élevés de l'humanité. Ce qui auparavant pouvait être considéré comme contingent s'explique ainsi : le développement de l'esprit universel dans l'histoire était conçu comme le corollaire du développement phénoménologique de la conscience et il s'associa d'abord tout naturellement à la critique de la conscience. La conscience est, en effet, chez Hegel, l'alpha et l'oméga ; il en déduit, d'une façon générale, le système entier de sa philosophie ; et nous voyons ici qu'il y ramène tout le processus de l'histoire universelle. C'est d'ailleurs ce qui donne une si grande importance à la *Phénoménologie* pour l'histoire de la philosophie elle-même : en effet, avec cet ouvrage, avec cette genèse de la conscience, l'esprit qui

s'accomplit sous la forme de la pensée est lui-même parvenu justement *à la conscience par excellence*, c'est-à-dire que le point de vue de Hegel occupe dans l'histoire de la philosophie la même place que la conscience en tant que telle dans le système de la philosophie. C'est pourquoi la conscience est le noyau spécifique de la philosophie hégélienne ; et bien que son développement même accompagne le processus entier de l'histoire *in extenso*, néanmoins pour Hegel, elle *coïncide qualitativement avec elle-même* ; c'est pour cette raison que la conscience est ici *conscience par excellence*. Cette coïncidence peut bien de nouveau se rompre, mais le résultat de la coïncidence qui s'est réalisée est déjà un acquis ; aussi la séparation ne constitue plus une rupture mais *un prolongement de soi-même*, c'est-à-dire une séparation qui demeure toujours identique à elle-même. Ainsi nous est déjà donné le germe de la dissolution de ce point de vue et nous est indiquée, en même temps, la raison pour laquelle nous nous trouvons *aujourd'hui* au point d'inflexion de l'histoire universelle où les faits doivent se transformer en *actes*. En effet, la conscience occupe une place déterminée dans le vrai système de la philosophie, donc l'univers ne s'achève pas avec elle. Ce qui est devant elle (selon la pensée) est inconscient, c'est le fait ; mais ce qui est derrière elle doit se développer consciemment et c'est *l'action*.

Grâce à la conquête définitive de la conscience, l'esprit se développera donc désormais avec une tout autre détermination sur le chemin qui lui reste à parcourir et, à partir de maintenant, il

se trouvera chez lui dans ses métamorphoses objectives et absolues.

Mais, dans l'étape antérieure de la téléologie historique, nous ne nous sommes pas satisfait d'un point de vue *présupposé*, mais nous l'avons reconnu comme étant *posé* dans la réalité en développement, ce que nous avons découvert sous la forme du beau dans le monde antique, principalement dans le monde grec ; il en est de même pour cette étape-ci, et pourtant il doit être parfaitement clair, d'après ce qui a été dit, que le développement réel de l'esprit qui lui correspond est précisément celui de l'époque moderne. A vrai dire, du point de vue de la philosophie en général, cette période avait trouvé son commencement avec « la pensée de la pensée * » d'Aristote ; mais ce n'était rien d'autre qu'un commencement que seule la philosophie chrétienne, la philosophie de la pensée, était en mesure de développer plus avant et de manière absolue dans son élément *intérieur* véritable et dont la fin et l'achèvement réels sont l'œuvre récente du second Aristote, celui de notre temps. Ainsi, de même que l'Antiquité classique et en particulier la Grèce étaient le monde de l'art et de la beauté immédiate, de même l'époque moderne chrétienne est le monde de la pensée, de la conscience et de la philosophie. Ce monde qu'Aristote a inauguré avec *la pensée de la pensée*, Hegel l'a achevé de façon plus concrète par *la pensée de l'identité de l'être et de la pensée* ; car c'est là, du point de vue de Hegel, la plus haute définition de la

* «νόησις νοήσεως» *en grec dans le texte allemand. (N.D.T.)*

philosophie [12]. Mais ce monde, même comme abstraction et comme terme franchement opposé au précédent, doit nécessairement se dissoudre et trouver sa transition formelle dans l'exigence d'un *troisième* monde. C'est l'idée que la conscience, comme nous l'avons dit, n'est pas l'élément suprême, mais qu'elle doit progresser en s'élevant au-dessus d'elle-même ou mieux encore en *sortant d'elle-même*, c'est cette idée qui forme le contenu de la transition ; et cette dernière se présente comme l'exigence d'une unité substantielle de l'être et de la pensée, qui ne soit plus simplement *en soi* et *pour soi* mais qui produise également un substrat *hors de soi*.

Mais, pour aborder cette transition, laissons de côté les considérations particulières sur l'historiosophie et adoptons un point de vue plus général et beaucoup plus vaste.

En affirmant que « la théorie est ce qu'il y a de plus éminent », Aristote, par cette formule même, a porté à l'art un coup mortel. Certes, elle avait été énoncée dans une tout autre perspective, mais cette répercussion sur l'art n'en a pas moins été sa signification spirituelle absolue, et par suite, la philosophie fut intronisée à la place de ce dernier. Ainsi, comme l'art cessait d'être la valeur suprême dans l'esprit de l'humanité, cette signification, à savoir : être la valeur suprême,

12. Même s'il ne la présente pas littéralement ainsi, ce n'en est *pas moins sa* véritable définition. D'ailleurs, la définition qu'il donne, à savoir que « la philosophie est la science de la raison, dans la mesure où celle-ci prend conscience d'elle-même comme de tout être » ; s'accorde parfaitement avec la précédente.

échut à la pensée intérieure, à la théorie, en un mot à la philosophie [13].

Cette signification suprême de la philosophie s'est maintenue jusqu'à nos jours, où l'époque de l'intelligence a atteint son apogée. Cela est très bien compris de ceux qui ne réalisent pas clairement la tâche essentielle qui reste encore à la philosophie, une fois découverte la méthode absolue. On a atteint la méthode absolue et elle forme le noyau de la philosophie ; aussi, ce serait méconnaître la grandeur et la signification de Hegel pour l'histoire universelle que de ne pas voir en lui au moins le *commencement de la fin* de la philosophie (pour reprendre l'utilisation faite par Weisse du mot d'esprit de Talleyrand), comme il faut situer chez Aristote *la fin du commencement* de la philosophie, sans en être le commen-

13. Il ne saurait être question, ici, de religion ; car, dans la vérité de son concept, et comme Hegel la conçoit aussi dans sa généralité, au paragraphe 554 de l'*Encyclopédie* (3e édition), la religion contient la sphère absolue de l'esprit dans son ensemble, où l'art, la philosophie, etc., ne sont que des étapes particulières, ce que Richter a très clairement établi et exposé dans sa *Lehre von den letzten Dingen (Théorie des choses dernières)*. La religion n'est donc pas le moins du monde un moment assimilé et coordonné à ces étapes mais justement l'élément substantiel le plus haut de toute la sphère ; elle règne de façon absolue sur ces étapes, dans la mesure où elle se réfléchit constamment en elles et où elle ne s'en *sépare* pas comme quelque chose de *distinct*, ainsi que Hegel et son école le supposent habituellement. Or, quand nous disons que l'art fut la valeur la plus haute de l'Antiquité, la religion aussi est comprise en tant qu'art ; de même que, plus tard, l'opposition de la philosophie à l'art se manifeste aussi sous la forme de la religion, la religion chrétienne apparaissant, face à la religion antique, comme la religion philosophique, celle de la pensée, de la croyance et de la conscience.

cement véritable. A coup sûr, chez Hegel la pensée a achevé sa tâche essentielle, et même si le cours de son développement n'est nullement terminé, elle doit cependant redescendre de son apogée et s'effacer en partie devant la montée d'une étoile nouvelle. Exactement comme l'art, après avoir atteint la forme classique, s'est dépassé lui-même, et s'est dissous dans la forme romantique de l'art, la philosophie, à son tour, se trouve, dans l'instant présent, au même point de classicisme où elle doit aller au-delà d'elle-même et céder en même temps à une autre instance la véritable hégémonie mondiale. Ce point de vue nous permet de voir que ceux qui promettent encore à la philosophie de nombreux changements et progrès et ceux qui, conscients de l'importance des positions acquises, exigent d'elle une auto-modération absolue, ont raison les uns comme les autres. Car on peut bien s'attendre encore à des changements dans la philosophie, même à de très importants, mais le principal appartient au passé ; et plus elle ira en progressant, plus elle s'aliénera elle-même et s'éloignera de son classicisme. Ce n'en sera pas moins un progrès de l'esprit, de même que le romantisme, par rapport à l'art antique, constitua un progrès réel de l'idée du Beau.

La dissolution du point de vue présent se produira dès que nous l'aurons clairement compris A cette fin, nous utiliserons un texte du professeur Michelet qui convient parfaitement ici ; nous y lisons « que le caractère général de tous les systèmes philosophiques récents n'est pas seulement une interpénétration de l'être et de la pensée, du

sujet et de l'objet en général, mais une interpénétration telle que la pensée ou l'idée y soit reconnue comme principe et, pour reprendre une expression aristotélicienne, comme le plus éminent des deux moments reliés entre eux. Le caractère particulier de chacun de ces systèmes peut donc seulement être conçu comme telle ou telle forme d'*idéalisme*. (...) Finalement, Hegel, qui (...) a réuni intimement l'idéalisme et le réalisme, a conduit la philosophie jusqu'à ce sommet de son achèvement, auquel on peut donner le nom *d'idéalisme absolu* [14]. »

L'unilatéralité de ce point de vue apparaît ici en pleine lumière, car il est dit expressément que cette identité de l'être et de la pensée n'est pas à envisager, en général, en tant que telle, mais qu'elle est marquée par la prédominance de la pensée, donc *d'un terme* de l'opposition. Elle demeure donc une identité *idéaliste*, même si cet idéalisme est qualifié d'*absolu* ; certes, il est vraiment absolu, mais *pour soi, dans sa sphère*, donc il est absolu seulement en tant *qu'idéalisme* ; mais précisément parce qu'il demeure un idéalisme, *il ne peut en être l'absolu absolument*. L'unilatéralité, ici, n'est pas même déguisée ; elle est exprimée ouvertement et appréciée comme un avantage. Sans doute ce fait trouve-t-il sa justification dans l'opposition nécessaire de *l'idéalisme* absolu *de la philosophie* au *réalisme* immédiatement absolu *de l'art*. Car, de même que nous avons défini plus haut la philosophie comme étant « *la pensée*

14. Michelet, *Geschichte der letzen Systeme der Philosophie von Kant bis Hegel*, 1[re] partie, pp. 33-34.

de l'identité de l'être et de la pensée », de même la définition de l'art la plus vraie, par opposition à la première, est : *l'être* de l'identité de l'être et de la pensée. Ainsi, d'une part, l'art est supérieur à l'être abstraitement fini, en ce qu'il n'est pas simplement *un existant* en général, mais une existence, ce qui correspond parfaitement à l'intériorité de son concept ; et d'autre part, la philosophie est supérieure à la pensée abstraitement finie, car elle n'est pas seulement un *pensé* en général, mais précisément une pensée qui possède l'objectivité la plus concrète. Ce sont donc toutes deux de hautes déterminations synthétiques, néanmoins encore marquées par le caractère unilatéral de l'opposition. Et de fait, si nous voulons, par exemple, analyser la définition de la philosophie ci-dessus d'une manière entièrement formelle, donc mathématique, nous trouvons une équation dans laquelle un des facteurs apparaît deux fois, tandis que le deuxième n'apparaît qu'une seule fois. Exprimée mathématiquement, la philosophie serait, par conséquent, le carré de la pensée multipliée par l'être ; l'art serait, en revanche, le carré de l'être multiplié par la pensée. Mais un carré multiplié par un nombre simple donne un *cube*, c'est-à-dire une *puissance troisième*, c'est-à-dire la dimension véritablement réelle et concrète, alors que les rapports des lignes et des plans ne sont que des abstractions. D'où il ressort que l'art comme la philosophie sont des déterminations déjà réellement *triples, concrètes et synthétiques* et non pas abstraites et thétiques ou antithétiques. Ce sont des *cubes* et des puissances *troisièmes*, qui sont précisément les plus vraies,

mais elles sont opposées dans leur rapport mutuel, car dans l'une et l'autre, *le facteur opposé* est élevé au carré [15].

Nous avons, plus haut, différencié en lui-même le concept de la liberté et mis en évidence dans cette détermination synthétique des antithèses internes ; nous avons même admis aussi que la téléologie, le point de vue le plus élevé qu'on puisse prendre sur l'histoire universelle, se développe organiquement, à son tour, en étapes inférieures et supérieures ; de la même façon, il s'agit d'établir ici, à propos du problème de la plus haute synthèse absolue, la même différenciation et le même processus de développement, car même l'identité la plus haute comprend des étapes différentes dans son développement et, bien qu'elle soit dès l'origine ce qu'elle doit être selon son concept, elle devient toujours *plus élevée, plus*

15. Ceux qui ne veulent accorder aucune valeur aux opérations mathématiques sur le terrain de la spéculation, se trompent lourdement, car ils font même abstraction de la première *abstraction fondamentale*. Que les mathématiques soient insuffisantes pour développer la totalité des concepts, est une chose certaine ; mais elles n'en restent pas moins le premier fondement, et celui qui en fait abstraction pour penser, s'imagine-t-il, selon la raison, ne pense même pas selon l'entendement. Il faut en finir une fois pour toutes avec ce mépris de l'entendement, qui est le fil conducteur des mathématiques ; et il serait facile de montrer qu'en croyant si souvent s'élever au-dessus de l'entendement, on ne comprend pas soi-même ce que l'on veut. En un mot, les mathématiques n'expriment pas tout, mais ce qu'elles expriment est le plus fondamental, dans la mesure où cela constitue le principe fondamental de toutes choses. En tant que principe fondamental, ce n'est pas le plus élevé, mais *le plus bas*, mais en tant qu'il est le plus bas, il est le plus solide et le soutien de toutes choses.

parfaite et *plus concrète*. C'est pourquoi on peut facilement avoir l'illusion d'une indistinction d'étapes en elles-mêmes déterminées, dans la mesure où l'on se borne à atteindre le point de vue synthétique *en général*, sans faire de distinction à l'intérieur de ce point de vue, le laisser à son progrès et rendre ainsi la synthèse encore *plus synthétique*. Donc, même dans la synthèse absolue, il nous faut distinguer les moments de *la thèse*, de *l'antithèse* et de *la synthèse* en tant que tels. L'*art* est déjà cette valeur suprême, cette synthèse absolue, laquelle demeure encore au stade de la *thèse*, n'étant qu'une identité *en lutte*. Par contre, *la philosophie* est également cette synthèse absolue, mais au stade de *l'antithèse* ; libérée de l'immédiateté sensible, elle *repose* en son élément abstrait. Mais que l'on n'aille pas se méprendre et se figurer que nous rabaissons la philosophie au niveau d'une abstraction vide ; nous avons dit, bien au contraire, qu'elle était déjà, comme l'art, une *identité concrète* absolue ; il faut seulement *différencier* ce caractère concret même et reconnaître la prépondérance de l'un ou l'autre des termes opposés. Tel est précisément le travail le plus difficile de la spéculation : une fois l'indifférenciation différenciée, puis rendue à l'identité, ne pas laisser se perdre dans cette identité l'autonomie des éléments qui y concourent et ne pas sacrifier leur *intégrité* au profit de *leur intégration*. Hegel dit lui-même : « En fait, la philosophie se tient sur le terrain de la pensée, elle n'a donc affaire qu'à des *généralités, son contenu est abstrait*, mais *seulement* selon la forme, l'élément ; en elle-même, l'Idée est *essen-*

tiellement concrète, elle est l'unité de déterminations distinctes. » C'est précisément ce que nous avons en vue à propos de la différenciation de la synthèse suprême ; et de même que la philosophie est marquée, de façon unilatérale et abstraite, par la prépondérance d'un des deux côtés, celui de la pensée et de l'idéalisme, de même l'art est unilatéral en sens inverse, dans la mesure où il est, selon son élément, abstraitement sensible et immédiatement naturel et n'a par conséquent affaire qu'à des *particularités* ; et ceci, bien qu'il soit lui-même concret et qu'il soit l'unité de déterminations distinctes.

Ainsi, résoudre la contradiction entre l'art et la philosophie, supprimer dans l'identité la prépondérance de l'être ou de la pensée et, à partir de cette identité formelle, développer une identité substantielle, enfin *synthétiser même* la synthèse la plus haute en la portant véritablement à sa puissance *troisième*, voilà la nouvelle exigence que nous devons formuler.

L'art s'occupe de la *représentation de ce qui est intérieur*, c'est-à-dire de *l'objectivation du sens*. La philosophie, au contraire, s'occupe du *sens de l'objectivité*. Donc l'art, comme la philosophie, est l'identité de la pensée et de l'être, de l'intérieur et de l'extérieur, du sujet et de l'objet. Mais dans l'art, cette identité est encore insuffisante, justement parce qu'elle est première, par conséquent naturelle et sensible ; en revanche, dans la philosophie, cette identité est réalisée pour la seconde fois ; et c'est précisément pour cette raison qu'elle est également défectueuse, car elle ne constitue que l'antithèse réfléchie du premier point

de vue et son unilatéralité réside dans son caractère supra-sensible. Ainsi existe-t-il une très forte contradiction entre l'art et la philosophie ; cette contradiction ne pouvait pas être mise en évidence jusqu'à présent, car d'un côté, le deuxième terme de l'opposition, à savoir la philosophie, n'était pas encore parvenu à sa *maturité classique* et ne pouvait donc pas être mis sur un pied d'égalité relative avec l'art qui, lui, s'était déjà développé ; d'un autre côté, plus une opposition est concrète et de niveau élevé, moins elle se manifeste de façon voyante. C'est pourquoi la contradiction qui règne entre l'art et la philosophie n'est pas aussi visiblement marquée qu'au cours des étapes inférieures ; c'est, en effet, dans les déterminations les plus pauvres et les plus immédiates que les termes opposés sont les plus éloignés l'un de l'autre ; mais plus nous nous élevons, plus ils prennent d'importance et de complexité, mais aussi moins il y a d'écart entre eux ; si bien qu'au stade absolu, ils atteindraient leur signification la plus haute, mais en même temps leur écart le plus infiniment petit et, par suite, coïncideraient d'emblée, pour l'entendement, dans l'unité abstraite, immédiate et naturelle. (C'est pourquoi on dit aussi, du point de vue de l'entendement, qu'il n'y aurait rien de contradictoire en Dieu ; mais pour la spéculation, ces contradictions sont portées à leur sommet et se dissolvent ainsi dans l'unité la plus haute, sans renoncer pour autant à leur pouvoir de différenciation ; et dans cette perspective, la spéculation peut affirmer que Dieu est rempli de contradictions, car il est l'unité la plus haute et le fondement de toutes les contra-

dictions.) Si donc la contradiction qui règne entre l'art et la philosophie est *moins apparente* que d'autres contradictions inférieures, elle est par là même *plus importante*, parce qu'elle accapare les plus grands intérêts de l'esprit et que les contradictions ne sont de qualité médiocre que là où elles *se bornent à apparaître*. C'est pourquoi aussi les déchirements silencieux de l'âme et les contradictions psychiques internes sont si intenses et si graves, car ils sont très peu apparents et passent presque pour inexistants aux yeux de la *masse des gens*, qui regardent tout de façon extérieure. Or la contradiction entre l'art et la philosophie suffirait à elle seule à exprimer l'immense fossé séparant le monde antique du monde moderne, tant son importance est considérable. Résoudre cette contradiction et combler, en même temps, le fossé en question, telle est la mission de la *vie sociale* pratique la plus haute, qui ranimera l'art déclinant d'un côté, et de l'autre la philosophie, à bien des égards sclérosée.

Pour combler ce fossé, il nous faut poser ces questions : Quel élément la philosophie a-t-elle résolument nié dans l'art ? Où se trouve le point d'inflexion de l'unilatéralité ? Car ce sera l'affaire du progrès ultérieur que de nier à son tour cette négation et de réintégrer l'unilatéralité première. La sensibilité immédiate de l'art est passée dans la supra-sensibilité de la pensée et, dans la philosophie, la pensée s'est vengée aux dépens de l'être du préjudice qu'elle avait subi de l'art précédemment. Donc, pour résoudre la contradiction et supprimer l'unilatéralité, un retour au

premier point de vue est indispensable ; un retour, pourtant, qui ne soit plus marqué par la contradiction et la prépondérance, mais qui soit la seule identification harmonieuse des deux termes ; et cette dernière ne doit pas se développer uniquemet d'une manière formelle, comme indifférenciation neutre, mais aussi de façon *substantielle*, en tant que *restructuration positive*. La pensée absolue doit aussi revenir à l'être absolu, sans s'aliéner pour autant. Cet être restitué ne sera pas l'être antérieur, passif et déjà là, mais l'être créé, produit à la lumière de la conscience et qui constitue l'action absolue. Il n'est plus question ici d'une *simple* identité de la pensée et de l'être ; cette identité s'exprime sur le mode du *substrat* en une nouvelle affirmation, qui est alors l'identité réelle et véridique. Ainsi, après que la pratique immédiate de l'art ait cessé d'être la chose la plus éminente et que ce prédicat ait été dévolu à la théorie en tant que telle, il se détache à présent de cette dernière, dans la mesure où se constitue la pratique synthétique post-théorique, laquelle a d'abord pour mission d'être le fondement et la vérité de l'art comme de la philosophie. L'élément absolument pratique, la vie et l'action sociales au sein de l'Etat (qu'on doit bien se garder de confondre avec les faits et gestes *finis*), devient désormais l'élément déterminant ; et l'art et la philosophie qui passaient jusqu'à présent pour les identités les plus hautes, verront maintenant leur signification réduite à celle de prémisses abstraites de la vie politique. L'*être* et la *pensée* doivent donc *disparaître* dans *l'action*, *l'art* et *la philosophie* dans *la vie sociale*, pour y reparaître et

refleurir dans leur vérité et conformément à leur ultime vocation.

La philosophie de Hegel reprochait à celle de Kant de retomber dans l'unilatéralité subjective du transcendantal, aussitôt après avoir atteint la connaissance rationnelle objective ; il nous faut faire à notre tour le même reproche à la philosophie hégélienne, mais dans un sens plus élevé et plus large. En effet, il n'est plus du tout question ici, comme chez Kant, d'opposition entre subjectif et objectif, transcendant et transcendantal, noumène et phénomène, etc. ; car, à ce stade, ces oppositions sont déjà surmontées : mais il s'agit ici de l'*opposition capitale* entre l'être et la pensée ; et même si elle a trouvé sa solution la meilleure, cette opposition demeure encore abstraite : d'une part, elle ne va pas hors de soi [16] et ne produit *rien de substantiel* à partir de son identité ; d'autre part — et ce reproche est analogue à celui qu'on a fait à la philosophie kantienne — elle retombe dans l'idéalisme absolu et, ainsi, le côté de l'être se trouve toujours lésé au profit de la pensée. Telle est justement la vérité de l'accusation, devenue banale et triviale, portée contre Hegel, à savoir qu'il *évapore* tout le contenu de la réalité dans l'idée logique. Une pareille supputation est *foncièrement erronée*. Car, bien loin de tout réduire à l'élément logique, Hegel laisse, au contraire, la logique se développer jusqu'à la réalité la plus concrète ; là où il pèche, là où il procède unilatéralement et où

16. Il faut bien distinguer cet *hors de soi* d'un *en-dehors-de-soi*.

réside la raison précise de ce défaut ressenti, sans être clairement compris (dont ses adversaires l'accusent), c'est quand il maintient et met sur un piédestal la conscience *pour soi*, à laquelle rien ne peut être supérieur ; c'est en cela justement que consiste le retour unilatéral à l'idéalisme (même absolu). Souvent nous voyons Kant parvenir au sommet de la spéculation pour retomber toujours dans sa propre finitude ; le cas est le même pour Hegel. La raison peut apparaître, chez Hegel, comme la plus objective et la plus absolue qui soit, elle n'en demeure pas moins la *simple* raison ; c'est la valeur suprême *pour la philosophie*, mais non pour l'Esprit absolu en tant que tel. *C'est la volonté absolue qui aujourd'hui doit être élevée à un tel sommet de la spéculation, comme ce fut le cas auparavant pour la raison ;* Fichte, notre prédécesseur, nous donne déjà en ce sens des indications très profondes qui ne sont encore, malgré leur importance, que de *simples indications*, analogues aux spéculations que nous voyons apparaître chez Kant, mais dont nous devons à Hegel la découverte réelle et complète. Nous avons déjà remarqué, au cours du chapitre 1, que dans la philosophie comme dans la vie, on ne pouvait emprunter aucune grande direction nouvelle ni accomplir aucune découverte importante, sans qu'elle ne se soit annoncée au préalable à la façon d'un météore. Ceci est également valable pour l'orientation nouvelle que l'Esprit doit adopter aujourd'hui ; la philosophie, abandonnant le point de vue qui lui est le plus propre et conforme, se transportera sur un terrain qui lui est étranger, mais qui conditionne entière-

ment son évolution ultérieure, à savoir le terrain *absolument pratique* de *la volonté* ; nous y reconnaîtrons ce que les philosophes les plus récents ont souvent annoncé et son rôle dans le développement de la philosophie aura la même signification que le romantisme pour l'art. La vérité, l'Idée et la raison, tel est le noyau véritable de la philosophie en général et, dans la mesure où elle a justement atteint son accomplissement classique absolu, elle vise à présent à le dépasser ; assurément, on pourrait dire de la philosophie qu'elle redescend de son sommet, tandis que, pour l'Esprit en général, il s'agit d'un formidable essor.

Hegel a seulement conduit l'Esprit jusqu'à l'*en-soi* et au *pour-soi*. Mais l'*en-soi* et le *pour-soi* ne trouvent leur pleine vérité que dans le *hors-de-soi* ; et celui-ci ne doit absolument pas être confondu avec l'*en-dehors-de-soi*, lequel serait une catégorie bien immédiate et abstraite en comparaison de la première si élevée et si concrète. En effet, le *hors-de-soi* signifie produire hors-de-soi sans pour autant s'aliéner, donc nullement sortir de soi ni même rester en dehors-de-soi. Aussi bien, le *hors-de-soi* est d'abord le résultat de l'*en-soi* et du *pour-soi*, l'unité substantielle et permanente de ces prémisses qui, en face d'elle, ne sont elles-mêmes que des abstractions ; néanmoins le *hors-de-soi* ne les exclut nullement de lui-même et n'en fait pas abstraction. Le *hors-de-soi* se réfléchit également, comme troisième sphère, dans le cours normal de la pensée et, par suite, la raison spéculative, *en tant qu'elle est cette troisième étape*, n'est pas seulement une pensée en-soi et pour-soi, mais une pensée hors-de-soi en général

— ce qui fait de la pensée une pensée réellement *active* ou active par elle-même. L'esprit n'est esprit que dans la mesure où il est le *même* ; *le même* est l'élément spécifique de l'esprit comme l'*autre* est spécifique de la nature. Les formes essentielles de l'esprit sont donc :

a. *L'être-même.*
b. *La pensée-même.*
c. *L'action-même.*

a. En tant qu'il est *en soi-même,* l'esprit est l'*être-même,* c'est-à-dire une individualité idéale, vivante, qui se sépare d'abord de la nature et a son centre *en elle-même* ; c'est le premier stade naturel de l'esprit, sa *sensibilité.*

b. En tant qu'il est *pour-soi-même,* l'esprit est la *pensée-même,* c'est-à-dire la *conscience* ; d'une façon générale, c'est le stade de la réflexion de l'esprit.

c. En tant qu'il est *hors-de-lui-même,* l'esprit est l'*action-même,* c'est-à-dire la *libre activité* comme telle, ce qui constitue le développement le plus concret de l'esprit.

Au contraire, la nature ne peut jamais nous offrir qu'un *l'un-dans-l'autre,* un *l'un-pour-l'autre,* un *l'un-hors-de-l'autre.* Son être est un être étranger, aussi n'est-elle qu'un *moyen* ; sa pensée est la conscience *d'un autre sur elle-même* ; son action, enfin, est une action *posée* de l'extérieur ; c'est pourquoi elle est subordonnée à ses lois

physiques ; c'est pourquoi, également, aucun miracle ne peut se produire dans la nature. Seul l'esprit est capable de miracles, parce que seul il est *autonome.* Cette autonomie de l'action-même est l'élément suprême, ce que l'on peut désigner comme étant l'Absolu.

Il en résulte que l'esprit n'est pas *seulement* activité, il est l'activité *en général.* En effet, la pensée, dans son élément le plus pur, est *le logique* en tant que tel ; l'être, au contraire, dans son élément le plus authentique, est le *physique* ; donc, l'action est l'élément véritable du *spirituel* et l'esprit *l'activité par excellence.* Comme il a été dit, l'esprit est d'abord *en soi sensibilité* et c'est ce qui constitue chez lui le côté de l'être ; ensuite, il est *pour soi conscience* et c'est en lui le côté de la *pensée* ; en dernier lieu, il est *libre activité* et c'est là sa troisième détermination, celle qui lui est *la plus propre.* Donc, lorsque Hegel nous dit que l'esprit est d'abord immédiat dans un premier temps et qu'ensuite il se double, dans la mesure où il *devient pour soi* grâce à la *conscience,* cela est tout à fait exact ; il faut simplement ajouter que la détermination suivante de l'esprit est de *se tripler,* en ce sens qu'il doit *reproduire la conscience hors-de-lui, pratiquement,* et *traduire la pensée en être* ; cette reproduction et traduction ne constitue pas seulement un *moment* de la conscience (par exemple, le pratique opposé au théorique) ; c'est bien au contraire *un stade spécifiquement supérieur* à la conscience ; un stade où la conscience débouche et que l'esprit doit atteindre pour satisfaire à sa véritable destination, ce qu'il ne peut faire dans la théorie en tant que

telle. Je sais très bien que, ce faisant, je réduis l'importance de la théorie elle-même et que l'on m'accusera de retomber dans l'opposition déjà historique de la théorie et de la pratique. Mais d'abord, en ce qui concerne les dimensions de cette importance, elles sont disproportionnées, car elles ne pouvaient avoir de valeur qu'aussi longtemps que la théorie elle-même était la chose *la plus éminente* et qu'elle *passait pour* l'élément dominant et conditionnant toutes choses, bref aussi longtemps que la plus haute synthèse ne s'était développée que *sous la forme de la pensée*. Mais, pour ce qui est de l'opposition en question, il faut se garder de confondre *identité* avec *indifférenciation*. L'importante formule de Spinoza : « *Voluntas et intellectus unum et idem sunt* * » doit bien être comprise dans le premier sens et non dans le second et il ne faut pas *poser* la distinction autrement que comme *une étape du développement* ; en sorte que le rapport entre la pratique et la théorie est le même qu'entre la pensée spéculative et la pensée réfléchie. Hegel, qui a su si bien discerner l'essence du pratique [17], est pourtant celui qui a le plus contribué à ce malentendu parmi les philosophes récents ; il est vrai qu'on ne doit pas parler ici de véritable malentendu, mais plutôt d'une *connaissance qui n'est pas encore venue à maturité*. En effet, *le pratique*, chez Hegel, est *encore absorbé* par *le théorique*, il ne s'en est pas encore *distingué*, il est toujours considéré, pour ainsi dire, comme une *émanation secondaire* du théorique. Or, sa destination propre et véritable est d'être un stade séparé, spécifique, voire même le stade *le plus haut* de l'esprit. Pour sa part, la question du supérieur et de l'inférieur a été résolue d'avance par la distinction entre *une pratique antérieure à la théorie et une pratique qui lui est postérieure* (respectivement inconsciente et consciente) ; d'où il ressortait que les deux points de vue ont leur fondement au-delà ; il importe seulement de définir de quelle pratique il s'agit, soit de la pratique immédiate, que la théorie a encore *en dehors d'elle* comme un futur, soit de la pratique absolument médiatisée, déjà pénétrée par la théorie et donc qui la contient *en soi*. Selon Hegel, la volonté est un mode particulier de la pensée et c'est là mal la concevoir ; bien plutôt, la pensée n'est qu'un élément constituant de la volonté, car la volonté et l'action ne sont pas autre chose que la pensée qui *revient à l'être*. Pour Hegel, tout acte de l'esprit n'a pour but que de se rendre *conscient* de l'unification des côtés subjectif et objectif [18]. Envisagé abstraitement, cela est vrai, mais phénoménologiquement, il serait beaucoup plus exact d'*inverser* le rapport et de dire : toute conscience spirituelle n'a pour but que de *réaliser* cette unification *activement, hors d'elle-même*. Le principe tout à fait exact du point de vue phénoménologique [19] :

* « *La volonté et l'entendement sont une seule et même chose.* » *(N. D. T.)*

17. Par exemple, dans les paragraphes introductifs de la *Philosophie du droit*.

18. Hegel, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*.

19. Nous employons ici à dessein le prédicat phénoméno-

« Nihil est in intellectu quod non fuerit in sensu » (Il n'est rien dans l'entendement qui n'ait d'abord été dans les sens) s'élève à présent d'un degré dans le développement de l'esprit et s'énonce alors : « Nihil est in voluntate et actu quod prius non fuerit in intellectu » (Il n'est rien dans la volonté et l'action qui n'ait été d'abord dans l'entendement).

Ainsi est établie l'identité effective du savoir et de la volonté, sans que leur différence n'en soit nullement atteinte. Dans toute son activité, laquelle est, comme nous l'avons dit, l'attribut le plus essentiel de l'esprit et doit donc apparaître à chacune de ses étapes, la conscience n'est pas encore activité *pure*, mais demeure entachée de passivité. Par conséquent, son activité est encore une *activité passive*, ce qui, nous l'espérons, ne sera plus regardé comme une contradiction, pas plus que *la liberté nécessaire*. *L'activité active* (qui, loin d'être un pléonasme, d'après ce qui a été dit, représente l'activité *par excellence*, qui s'exprime sans aucune influence étrangère) se développera seulement dans le futur :

a. *subjectivement*, par le perfectionnement adéquat de la volonté ;

b. *objectivement*, par le perfectionnement adéquat de la vie politique ;

---

logique, car, d'un autre point de vue, comme Hegel l'a montré, c'est le contraire qui est vrai. Mais, sous l'angle de la phénoménologie, Locke a dit l'exacte vérité. Notre principe, à son tour, peut être interprété ainsi, car rien ne peut être produit dans la pensée, que nous n'ayons *voulu* penser. Mais, dans le développement normal de l'esprit, la pensée doit précéder la réalisation consciente.

c. *absolument*, par la réalisation de l'unité substantielle et supérieure de l'être et de la pensée, en laquelle consiste l'action absolue.

La volonté doit donc suivre son processus phénoménologique comme auparavant la raison a suivi le sien. Pour sa part, la vie politique doit affirmer sa suprématie universelle de la même façon que l'art et la philosophie l'ont fait successivement. L'action absolue doit enfin se manifester comme l'action téléologique *par excellence*, car elle est essentiellement processus ; elle porte en elle la lutte de façon permanente, elle franchit tous les obstacles et ne cesse de remporter des victoires. Ainsi la synthèse *en lutte* et la synthèse *immobile* passent-elles dans la synthèse *créatrice*. Que la synthèse réalisée par l'art ait été uniquement une synthèse en lutte, donc insuffisante, est assez prouvé *par les faits*, à travers sa disparition ; que, de son côté, la synthèse réalisée par la philosophie est elle aussi défectueuse, nous croyons l'avoir démontré *théoriquement* en mettant en lumière son unilatéralité et son abstraction tout en reconnaissant son caractère *relativement concret*. Pour rendre la chose plus évidente, on peut comparer la deuxième synthèse, c'est-à-dire celle de la philosophie, à l'aiguille aimantée, dont les deux pôles sont bien reconnus comme identiques, mais où l'on considère néanmoins, de façon tout à fait unilatérale, le pôle nord comme plus important que le pôle sud, puisque c'est le seul *pôle indiqué*. Dans l'identité hégélienne, *la pensée* est le *pôle indiqué* ; également, sa méthode constitue la *boussole*, où le pôle nord jouit d'une plus grande considération, bien qu'on n'ignore pas que le pôle sud

possède autant de droits. Mais ensuite, dans le processus électro-magnétique, le pôle nord perd l'autorité prépondérante qu'il conserve encore dans la boussole et doit être reconnu à égalité de droits avec le pôle sud du point de vue *dynamique* ; de même, dans le perfectionnement futur de la philosophie, la polarité prépondérante de la pensée sera rejetée et s'intégrera normalement dans le processus de l'*action*.

Le passage du point de vue classique de la philosophie, l'idéalisme absolu précisément, à un nouveau domaine encore étranger, qui restera le sien tout en étant un autre, est *tout à fait analogue* au passage de l'art classique à l'art romantique. De même que l'art, au cours de ce passage, avait perdu sa première place et sa suprématie universelle, la philosophie, à présent, doit s'attendre à un sort semblable. Mais de même qu'il n'en était résulté aucun préjudice pour le progrès ultérieur de l'art, à son tour l'abdication de la philosophie en tant que telle ne doit être qu'un progrès dans son développement. Pour le caractériser, nous ne pouvons mieux faire que de reprendre, *à peu de chose près*, les propres expressions de Hegel appliquées à l'art, avec simplement quelques modifications exigées par la différence des objets et le *déplacement* de la synthèse *d'un degré vers le haut*. En comparant ce qui va suivre avec ce qu'on trouve dans les *Leçons sur l'esthétique* (1re partie), on devra reconnaître que, véritablement, nous puisons dans Hegel pour apporter son témoignage.

L'idéalisme absolu a atteint le plus haut niveau dont la philosophie était capable ; et si quelque

chose en lui est défectueux, ce ne peut être que la philosophie elle-même et la limitation de la sphère philosophique. Cette limitation doit être envisagée ainsi : la philosophie en général transforme l'universel infiniment concret et éminemment *actif* selon son concept, à savoir l'*esprit*, en objet sous forme *supra-sensible* et abstraite ; et dans l'idéalisme absolu, elle accueille en elle l'intégration achevée de l'être et de la pensée comme une *simple* médiation unilatérale. Mais en fait, dans cette identité, l'esprit ne parvient pas encore à sa destination véritable et suprême, à son identité la plus haute. L'esprit, en effet, n'est pas seulement *l'intériorité* absolue ; il ne peut même pas adopter librement la forme de l'en-soi, du pour-soi ou du hors-de-soi, si on lui assigne cette intériorité comme son mode d'existence approprié. Partant de ce principe, la forme future de la philosophie supprime, à son tour, cette unité spéculative de l'idéalisme, car elle a acquis un contenu qui dépasse l'idéalisme. Maintenant, le stade supérieur consiste dans l'*action* de cette unité existant en soi et pour soi, la même unité que la forme absolument idéaliste de la philosophie a comme contenu achevé à l'état de pensées. Mais la promotion de *l'en-soi* et du *pour-soi* dans l'*action autodéterminée* fait apparaître une différence énorme. C'est la différence infinie qui sépare l'homme abstrait en général de l'homme *qui s'est approprié le développement concret de ses déterminations* dans les plus hautes sphères de l'esprit, c'est-à-dire qui sépare le moi relativement abstrait de celui qui se forge, hors-de-soi, l'individualité la plus concrète. Donc l'en-soi et le pour-

soi des étapes antérieures, la synthèse la plus élevée, sont passées, de cette façon, d'une unité simplement *immédiate* d'une part, puis uniquement *consciente* d'autre part, à une troisième unité *autoconstituée* ; dans ce cas, l'élément spécifique, conforme à la réalité de ce contenu, n'est plus :

a. l'existence sensible et immédiate du spirituel, par exemple la forme corporelle humaine, en tant qu'*extériorité naturelle*, ni :

b. l'intériorité consciente de soi, en tant que supra-sensibilité abstraite. Mais il est :

c. la première émergence réelle de l'extérieur et de l'intérieur dans le processus de l'action absolue, par quoi l'extérieur *remémoré* dans l'intérieur *s'extériorise de nouveau, sans pour autant s'aliéner.*

Ainsi, l'unité de la nature humaine et de la nature divine cesse-t-elle d'être, d'une part, une simple unité individuelle et sensible, point de vue depuis longtemps dépassé ; d'autre part, une unité purement consciente, qui ne peut se réaliser que dans l'esprit et par le savoir de l'esprit ; mais elle devient, à présent, une unité *autoconstituée* par la *volonté* de l'esprit dans le *processus* de l'*action* absolue. Par suite, le nouveau contenu acquis de la sorte n'est plus lié à la représentation sensible comme étant celle qui lui *correspond* ; il n'est pas non plus simplement affranchi de cette existence immédiate, qui a dû être posée négativement, dépassée et réfléchie dans l'unité de l'esprit. Mais il est, *en troisième instance,* un contenu produit à partir de lui-même, qui certes apparaît de nouveau dans la sensibilité, mais enrichi par la médiation et non pas de façon immédiate comme au premier stade ; nous aurons ici la véritable *réhabilitation de la matière* et la réconciliation absolue et substantielle du réel avec l'idéal, qui est également fondée des deux côtés. De cette façon, la philosophie future sera le dépassement de la philosophie au-delà d'elle-même mais toujours à l'intérieur de son domaine et sous sa forme propre. Nous pouvons donc ne pas nous attarder sur l'idée que l'objet de cette troisième étape est constituée par la *spiritualité libre et concrète* qui doit se développer comme spiritualité au profit de *l'intérieur et de l'extérieur de l'esprit.* Conformément à cet objet, la philosophie ne peut plus simplement œuvrer pour la pensée intellectuelle, mais aussi pour la réalité coïncidant avec son propre concept, c'est-à-dire avec elle-même, pour l'objectivité du sujet, la volonté spéculative, qui, en tant que spirituelle, tend d'elle-même à la liberté, cherche et trouve enfin sa réconciliation dans la réalité absolument spirituelle. Ce monde *remémoré* mais recréé constituera le contenu de l'avenir et, par suite, se représentera lui-même adéquatement dans l'extérieur, comme étant cet intérieur. Ainsi, la paix absolue entre l'intériorité et l'extériorité est conclue et fait apparaître dans l'extérieur comme dans l'intérieur leur victoire mutuelle qui tire l'apparence sensible du mépris où elle était tenue.

Ainsi avons-nous décrit la transition dans les propres termes de Hegel et nous n'y avons changé que les résultats ou, à proprement parler, nous avons déplacé ces derniers d'un degré vers le haut ; car ce qui apparaissait déjà comme résul-

tat chez Hegel et voulait passer pour l'élément dernier, nous a servi seulement d'intermédiaire et sa place légitime est l'*avant-dernière*. Nous avons reconnu ce fait en le saisissant dans la contradiction et c'est de là qu'est née l'exigence de progresser vers une nouvelle synthèse. Pour la philosophie comme telle nous annonçons donc une nouvelle ère, où, tout en abandonnant son élément et son point de vue propres, elle constituera néanmoins un progrès de l'esprit. Mais, par ailleurs, nous avons vu que l'art, dès qu'il fut allé au-delà de lui-même et malgré son passage à une étape supérieure, avait dû s'effacer devant le soleil levant de la pensée et de la philosophie et renoncer à sa valeur absolue pour se mettre au service de l'intériorité de la pensée ; de la même façon, la philosophie, à l'avenir, doit consentir à être essentiellement *appliquée*, et, de même que la poésie de l'art est passée dans la prose de la pensée, la philosophie doit descendre des hauteurs de la théorie jusque dans le champ de la praxis. Etre la philosophie pratique ou, plus exactement, la *philosophie de la praxis*, avec une influence la plus concrète possible sur la vie et sur les rapports sociaux, être le développement de *la vérité* dans *l'activité concrète*, tel est le sort futur de la philosophie en général. Il ne faut pas voir là une situation indigne d'elle, pas plus que, pour l'art, sa subordination à l'intériorité de la pensée romantique. Mais d'un autre côté, on ne peut pas nier qu'il y ait là un déplacement de son essence propre et une *abdication* partielle ; la raison en a été suffisamment indiquée à travers l'impossibilité pour la pensée d'accéder à l'étape la plus haute

de l'identité. Mais comme la réflexion et la pensée ont supplanté les Beaux-Arts, l'action et l'intervention sociale supplanteront désormais la *véritable* philosophie. Aussi la conscience, à cet instant précis, se hâte-t-elle de pénétrer partout et à peine parvenue à elle-même, cherche maintenant à précipiter l'action. Cette circonstance phénoménologique est la raison pour laquelle, précisément à notre époque, le passé comme l'avenir deviennent clairs tout d'un coup. La conscience est venue à maturité, sa tête de Janus a ouvert les yeux.

On objectera peut-être que la philosophie, loin de s'éteindre ainsi, paraît au contraire s'épanouir aujourd'hui et asseoir sa suprématie universelle. Mais ce serait faire la même erreur que de confondre l'apogée du soleil avec son lever. Au moment où la Grèce se délectait des œuvres d'un Phidias, l'art était déjà près de son heure dernière. Hegel est le Phidias de la philosophie. Il a pensé jusqu'au bout l'univers en général et, sans aller jusqu'à prétendre qu'il n'y a plus aucune place, après lui, pour la recherche spéculative, il faut reconnaître qu'il a déjà découvert l'essentiel. La découverte de la méthode est véritablement la découverte de la *pierre philosophale* si souvent espérée ; ce qui importe à présent, c'est de *produire les miracles* qui sont dans le pouvoir de cette pierre. La philosophie a, certes, encore beaucoup de découvertes à faire, mais *déjà, elle s'est découverte elle-même* et c'est pourquoi, au même instant, elle se survit à elle-même. L'ère de la philosophie n'a d'ailleurs porté aucun préjudice au développement de l'esprit universel, car, depuis Aristote

jusqu'à Hegel, elle n'a cessé de célébrer sa prospérité. Donc, quand la pensée atteint aujourd'hui son point culminant, après avoir achevé sa tâche essentielle, le *progrès* lui-même l'oblige à *rétrograder*, c'est-à-dire à perdre sa pureté pour passer dans un élément étranger. Par conséquent, nous ne craignons pas de le dire, la philosophie est désormais sur le point d'être *appliquée*. Ce faisant, elle demeure toujours une fin en soi, ainsi que l'art, mais en cessant de passer pour le centre principal de l'esprit, elle entre dans une servitude *relative*. Son destin ultérieur sera de se vulgariser, de perdre son caractère ésotérique pour devenir exotérique, en un mot, si l'on permet cette expression antinomique, elle doit *se rendre superficielle dans les profondeurs* ; car tout le monde en a la vocation et tout individu, qui *veut* penser, est un de ses *élus*. Maintenant va commencer son influence normale sur les rapports sociaux de l'humanité, en vue de développer la vérité absolument objective non seulement dans la réalité existante mais aussi dans la réalité qui se forge elle-même. C'est à partir de là que peut se comprendre le goût furieux, porté de nos jours jusqu'à la monomanie, d'édifier des systèmes sociaux et de construire la société *a priori*, mais ce goût n'est encore que le vague pressentiment d'une exigence qui n'est pas encore parvenue à la conscience claire. Doit-on, pour cela, la qualifier d'anomalie ? Peut-être d'après le contenu, mais selon la forme certainement pas ; car de façon formelle, la conscience se sent aujourd'hui justifiée à guider les véritables actions, à ne plus reconnaître la réalité en tant que simplement existante, mais à la

déterminer en tant que réalité *connue* et *voulue* ; mais comme, jusqu'à présent, ce *n'*était chez elle *qu'un sentiment*, et qu'elle se trouvait toujours, sur ce point, au stade de l'impression et de l'intuition, elle ne pouvait pas encore atteindre *le contenu véritable* ; c'est pourquoi son contenu reste encore en dehors de la norme. Mais, dans la mesure où, à présent, la conscience va *hors-de-soi*, son chemin est désormais tracé sur le champ fécond de l'esprit objectif et les découvertes qu'elle fera dans cette nouvelle voie seront précisément les résultats de l'orientation future de la philosophie. Par contre, ce serait une erreur grossière que de méconnaître, pour l'amour de la philosophie, le caractère normal de la tendance universelle *à l'action* en général, qui fait son apparition de nos jours [20].

---

20. Ces considérations touchant le développement absolu de l'esprit en général ainsi que ses principales formes spécifiques étaient tout à fait indispensables pour que nous puissions parvenir au troisième point de vue de l'histoire universelle, à savoir le point de vue téléologique, qui n'est pas encore établi. Bien que je n'aie donné, ici, que de rapides indications sur une discussion que l'avenir devra régler, je crois pourtant en avoir dit assez pour *susciter* les plus graves malentendus. En effet, les déterminations que nous avons données comme formant l'élément déterminant de l'orientation future, précisément parce qu'elles doivent recevoir dans *le futur* seulement *une élaboration déterminée*, ont été jusqu'à présent ou bien négligées ou bien traitées d'une manière fausse ; pour cette raison, une foule de *préjugés* scientifiques se dresseront, à coup sûr, contre l'innovation. Ainsi, par exemple, la volonté sera vraisemblablement entendue dans sa pure subjectivité, voire même dans sa particularité et sa contingence ; ainsi le bien sera considéré comme quelque chose de mesquinement pratique, où l'utilité passera pour la valeur suprême, et comme étant marquée par l'opposition du

Tout ce qui a été jusqu'ici peut se formuler dans ce tableau des principales étapes de l'esprit :

1. Le stade de la beauté, où l'intérieur (le concept) correspond à l'extérieur (l'objectivité), mais seulement sous la forme *du particulier,* du *ceci* immédiat de la particularité, de la chose extérieure, etc.

---

théorique et du pratique. Avec l'action, peut-être ne parviendrons-nous pas à la clarté dès le début, dans la mesure où elle semble être encore quelque chose d'étranger en comparaison des autres *objets* de la philosophie. En outre, je suis certain que ce genre de fausses discussions naîtra dans des têtes spéculatives qui, après m'avoir prêté leurs conceptions, s'efforceront ensuite de combattre en long et en large ce qu'on s'imagine être mon opinion. En effet, ceux qui se tiennent sur des hauteurs spéculatives considérables sont souvent pris de vertige, au point de ne voir clairement que ce qui est à leur *niveau,* et non ce qui est réellement plus bas et où ils ont eu à se débattre. Quant à ce qui les dépasse réellement, ils le transportent par une illusion d'optique dans une région inférieure et ils le considèrent, la conscience sereine et de bonne foi, comme quelque chose qu'ils ont transcendé depuis longtemps. Et même il leur semble en avoir si clairement conscience qu'ils sont capables de déterminer le *nombre* exact *d'échelons* qui les en séparent. Devant un si grand aveuglement, il n'y a pas d'autre moyen que d'attendre quelques années de progrès qui feront la lumière sur le rapport exact de ces étapes. Je sais fort bien que l'illusion peut se trouver des deux côtés ; d'une part, ceux qui, selon leur système et le processus de la conscience, peuvent s'attribuer une place déterminée, où l'erreur prétendue doit résider, sont à même de puiser dans cette conscience une grande force de négation pour résister à cette innovation tenue pour une vieillerie. Mais d'autre part, je ne puis m'empêcher de faire remarquer qu'assigner ainsi des places systématiquement et abstraitement et tenir pour assurées de telles considérations peut fort bien être fondé non sur des concepts mais sur des opinions et des idées préconçues ; et ces préjugés, à leur tour, ont leur origine dans le contenu

2. Le stade de la vérité, où, à l'inverse, l'objectivité correspond au concept, où ce n'est plus l'extérieur qui est le réceptacle de cette unification, mais l'universel lui-même ; non plus le ceci, la chose, etc., mais tout le réel, l'essence, l'Idée.

3. Le stade du Bien dans sa signification la plus haute, non pas comme étant simplement opposée au vrai, mais comme l'identité supérieure du concept et de l'objectivité ; et cette identité apparaît :

a. non plus seulement de façon extérieure, dans le ceci en tant que *particularité* ;

b. non plus seulement intérieur, dans toute chose, en tant qu'*universalité* ;

---

de la philosophie qui n'est pas encore absolument achevée : car même si un philosophe actuel peut être séduit par l'importance de la méthode découverte, aucun, assurément, n'affirmera que le système de la philosophie est absolument constitué ; par conséquent, là où existent des lacunes et des déterminations fallacieuses, là peut se cacher justement la raison pour laquelle on tiendrait l'erreur pour vraie et on ne tiendrait pas pour telle, au contraire, la vérité supérieure.

Bien que je sois ennemi des polémiques anticipées, je me vois souvent obligé d'y entrer, afin d'épargner à mes adversaires éventuels des objections incongrues. A mon avis, tout écrit *positif* est souillé par la polémique, mais seul le penseur, qui est solidement installé et à l'abri sur le terrain de la science, peut en faire totalement abstraction, car son pouvoir déjà reconnu et aussi les semences qu'il a su faire lever le protègent suffisamment contre les attaques ; mais nous qui sommes les derniers rejetons dans le champ de la connaissance, nous devons fréquemment nous armer d'épines pour résister au *servum pecus* (troupeau servile) qui paît autour de nous.

c. mais intérieurement et extérieurement en tant qu'*individualité* concrète et cette *individualité est purement et simplement son propre agent.*

Ce n'est donc plus l'immédiat, et par conséquent *le non suffisant,* en tant que pure *correspondance* dans la relation avec l'*autre* ; par ailleurs, ce n'est plus le simple médiatisé, ce qui est venu clairement *à soi* dans son rapport *avec soi* ; mais c'est le pleinement concret, le médiatisé absolu, l'être *auto-agissant hors-de-soi,* qui, à cause de son caractère concret, comprend l'*antérieur* en soi, et par conséquent, est à la fois entièrement en soi et pour soi, le bien, l'action, la volonté, tel est le point central de la nouvelle orientation à emprunter.

Dans l'art, l'identité de la pensée et de l'être est déjà réalisée pour la première fois, mais d'une manière unilatérale, immédiate, sensible ; dans la philosophie, elle est réalisée *pour la deuxième fois,* mais, à l'inverse, d'une manière supra-sensible, réfléchie, donc aussi unilatérale. Dans la vie et l'action sociales, cette unité est réalisée pour la troisième fois, mais de façon *éminente,* omnilatérale et absolument médiatisée ; et ceci au détriment du *devoir,* car c'est seulement à cette étape, en réalité, que le devoir passera *de la pensée à l'être par l'intermédiaire de l'action.* L'action apparaîtra donc comme le moyen terme dans le grand raisonnement de l'univers, bien qu'à d'autres égards le syllogisme puisse prendre des formes différentes.

Mais, pour revenir à l'objet particulier de notre recherche, nous pouvons exprimer notre nouveau point de vue téléologique sur l'histoire universelle à travers la définition suivante :

L'histoire universelle est le processus de développement de l'esprit de l'humanité dans la sensation, la conscience et la mise en œuvre du Beau, du vrai et du bien, processus de développement qu'il nous faut connaître dans sa nécessité, sa contingence et sa liberté.

L'analyse de cette définition nous dévoilera le point de vue dans sa totalité. Comme il s'agit d'un *troisième* point de vue, il est *synthétique* en général, c'est-à-dire qu'il ne se contente pas d'établir un principe *spécifique,* qui serait distinct des précédents, bien qu'il en soit issu ; mais, en outre, il supprime spéculativement ces principes précédents, c'est-à-dire qu'il les intègre en lui-même comme ses propres moments. C'est pourquoi, dans cette définition, nous ne nous limitons pas à l'élément nouveau venu, mais nous le laissons se refléter dans les étapes révolues, comme inversement nous déterminons *le reflet des étapes antérieures dans l'étape nouvelle.* A partir de là nous disposons de neuf facteurs qui sont présents dans la définition et que nous devons combiner de la façon suivante :

A. *Le monde antique* est le monde de la *sensation* immédiate ; et la *beauté,* la *vérité* et la *liberté* se sont développées en lui, sous cette forme de l'esprit, en tant que première totalité ;

a. la beauté, sous cette forme, était dans son élément, car l'art est justement l'étape immédiate

et sensible de la synthèse ; néanmoins, l'Antiquité est la *période de l'être* ;

b. cependant, la vérité s'offrait à nous sous une forme anticipée ; c'est pourquoi, à cette époque, la philosophie consiste en fragments, comme la philosophie orientale ou celle de la Grèce archaïque, ou encore en œuvres d'art, comme par exemple la philosophie platonicienne ; et ceci jusqu'à Aristote (c'est lui, en effet, qui, dans le domaine de la pensée, a véritablement inauguré l'ère nouvelle, laquelle date des Grandes Invasions sur le terrain réel des événements historiques) ; ou bien enfin elle n'était qu'une imitation contingente et passive, comme la philosophie romaine ;

c. le bien pratique, du même coup, est l'objet d'une anticipation encore plus marquée ; comme ce troisième terme contient un *retour* à l'immédiateté *première,* il apparaît, dans le monde antique, comme doué d'une *beauté naturelle.* Aussi les Etats de l'Antiquité sont-ils, en général, des *Etats naturels* ; caractère dont reste empreint l'Etat grec lui-même, car la moralité grecque est une moralité *innée, toute faite, instinctive* et nullement médiatisée par la subjectivité de la pensée. Par conséquent, Hegel commet une erreur en affirmant que la conscience s'est éveillée pour la première fois en Grèce. Nous affirmons, au contraire, qu'il ne s'agissait que d'une *sensation* de liberté et que *la conscience* de cette dernière a sommeillé jusqu'au christianisme. Et de fait, la liberté grecque est une liberté des particularités et de l'immédiateté sans conscience ; ce n'est pas l'homme en tant qu'homme, c'est-à-dire selon

son universalité abstraite, qui était *reconnu* comme libre, comme fin en soi (ce qui est la valeur la plus haute de la téléologie), mais celui qui était né grec par un hasard de la nature. Le cas fut le même pour Rome, à cette différence près que l'esprit s'y élança vers l'extérieur, tandis que l'esprit grec se satisfaisait de lui-même. Or la *particularité* et la *contingence* sont précisément *la forme de la sensation,* tandis que l'universalité et la nécessité sont l'apanage de la *conscience vraie.* Il y a bien aussi de la conscience dans la sensation, mais seulement de la conscience en soi, non pas de la conscience en tant que telle, laquelle n'accède à son déploiement et à sa signification propres que dans la connaissance.

B. *La conscience* de l'esprit universel s'est éveillée pour la première fois avec *le christianisme.*

a. son rapport avec la beauté fut d'abord celui du *dépassement* ; l'art à son apogée était pour elle quelque chose de révolu ; c'est pour cette raison que l'intérieur (le concept) prit de vitesse l'extérieur (l'objectivité) et que l'art plastique se changea en romantisme pensant. Mais comme la position parfaitement adéquate du classicisme se trouvait ruinée, la conscience *s'opposa* à la sensation et finalement la pratique immédiate de l'art ou, en termes de subjectivité, *l'inspiration,* se transforma en sa *théorie* et l'esprit universel, au lieu d'œuvres d'art, produisit alors l'*esthétique.*

b. au contraire, la conscience se trouve, à cette étape, dans ses *rapports normaux* avec *la vérité.* Car le monde moderne est *la période de la pensée.*

Avec le christianisme, l'esprit universel entra *en soi*, la religion elle-même prit la *forme de la pensée et de la connaissance*, la croyance fut posée comme salvatrice et le christianisme nous a aussi révélé *la vérité suprême*. C'est pourquoi il convenait parfaitement que, dans les débuts, *la pensée de la pensée*, c'est-à-dire la philosophie, entrât au service de la théologie ; car là, *le contenu de vérité* lui était donné dans toute son ampleur. Sa séparation ultérieure d'avec la théologie n'eut lieu qu'au profit de l'unification plus haute qui apparaît de nos jours ; en effet, la vérité qui a surgi, avec le christianisme, sous la forme immédiate de la représentation religieuse, a été portée à présent au sommet de la pensée par la spéculation ; et la pensée la reconnaît comme son contenu unique et achevé. En fin de compte, la conscience en elle-même s'est hissée jusqu'à son apogée et la pensée, ainsi qu'on l'a dit, s'est posée comme le principe dominant de la synthèse universelle.

c. quant au rapport de la conscience au bien, c'est encore celui d'une prémisse à sa conséquence ; et par suite, il occupe encore une place *abstraite* et non adaptée concrètement. C'est pourquoi la liberté qui, d'après son concept, doit être absolument concrète, n'est présentée ici que dans son abstraction idéale et qu'au moment où la conscience s'éveille, seul est reconnu pour libre l'homme *abstrait*, c'est-à-dire dans sa pure universalité, par opposition à l'élément particulier de l'Antiquité. A ce stade, la liberté est donc uniquement idéale, tandis qu'au stade précédent, elle

était uniquement réelle, ce qui, dans un cas comme dans l'autre, est insuffisant. Le caractère abstrait de ce point de vue est porté à son sommet par *la subjectivité, qui est ici l'élément moteur*, ce qui a engendré le Protestantisme dans le domaine de la religion et le Libéralisme dans le domaine de la politique. Mais ces deux formes de la vie religieuse et politique ne sont le sommet que de la subjectivité abstraite ; et cette unilatéralité dont l'un et l'autre sont marqués, ainsi que le vide qui en résulte, est précisément ce qui dresse contre eux les conservateurs et les partisans de l'autorité.

Le *moi* est assurément le grand principe moteur que les temps nouveaux ont promu et dont le bien-fondé constitue sa part de vérité dans notre sphère ; mais sa part de non-vérité consiste à en rester à cette vacuité relative. Le moi doit devenir *concret* et cela ne peut avoir lieu qu'à travers le processus de l'action. Or dans la pensée, même si c'est là son étape spéculative la plus concrète, son rapport avec l'univers demeure toujours abstrait. L'homme abstrait, en tant que moi purement universel, reste abstrait aussi longtemps qu'il n'est pas propriétaire ; c'est seulement en tant que *propriétaire* que l'homme est *proprement* et *véritablement* homme ; et cela est le stade le plus immédiat de son existence concrète, que nous envisageons ici sous l'angle de la moralité la plus élevée et non du droit abstrait.

On a donc eu tout à fait raison de dire que les mouvements révolutionnaires de notre temps étaient sortis *de* la philosophie ; mais on aurait dû ajouter qu'une fois atteinte son époque clas-

sique, on devrait s'attendre en retour à une évolution de la philosophie qui médiatise l'abstrait directement issu d'elle et le transforme *en concret positif*. Cela ne signifie pas du tout que l'on retombe dans les anciennes ornières ; car ce que l'histoire universelle a jugé ne doit plus être ranimé, mais il s'agit de *reconnaître la positivité* du point de vue abandonné et *l'abstraction et le vide relatifs* que le pur théorique a produits dans la pratique. Cet aspect une fois saisi spéculativement, nous pourrons passer au *troisième* point de vue, à savoir :

C. *A la mise en œuvre* effective de tous les éléments précédents, qui sera, à son tour, l'orientation dominante de *l'avenir*. A ce stade :

a. le rapport de l'esprit universel avec le *Beau* sera tel que le réclamait Schiller, lequel a fondé la véritable téléologie de l'histoire universelle, du point de vue de l'art. La formation artistique absolue de l'humanité constituera, dans une certaine mesure, un retour au monde antique, sans qu'il y ait séparation d'avec le monde moderne. Ce sera un jeu de la vie, sans nul dommage pour l'intériorité se retrouvant profondément en soi ; seule sera supprimée la coupure, qui a causé tant de maux mais aussi tant de joies intérieures à l'humanité. Ce ne sera donc point revenir en arrière et retomber dans la vie naturelle, mais recueillir et élever jusqu'à nous cette vie selon la nature. Mais la conscience étant présente, la fraîcheur de la vie naturelle se transformera en une vie esthétique plus riche encore. Au contraire, notre vie actuelle est bien une vie *artistique*, mais

non une véritable *vie esthétique*, à laquelle nous n'avons fait qu'aspirer jusqu'à présent. Or, comme il nous faut reconnaître que notre vie est réellement *dénaturée* *, la nostalgie de la nature ne doit pas être définie par la formule célèbre : « Retournons à la nature ** », mais bien plutôt par l'expression : « *Elevons la nature jusqu'à nous* ». Cela revient à dire que le perfectionnement de la nature doit en venir au point où celle-ci apparaît comme un réceptacle approprié à l'esprit ; également que la réconciliation graduelle de l'esprit avec la nature, tout à fait analogue à la réconciliation de l'homme avec Dieu, dans les étapes passées de sa révélation, *doit* parvenir à son stade absolu.

Ici, comme dans toute la suite, *le devoir n'est absolument pas un défaut de la spéculation ;* car les déterminations, que nous mettons en évidence, sont *des éléments du futur* auxquels une place bien précise est assignée dans le développement de l'esprit universel. D'une manière générale, le devoir n'est complètement supplanté que par *l'action*.

b. en revanche, le rapport de l'esprit universel avec *le vrai* ne sera pas un retour en arrière, puisqu'il se situe précisément à cette étape ; mais il consistera essentiellement (outre la conscience de ses actes) dans *le passage de la vérité de la pensée à l'action*. La célèbre formule de Hegel tant décriée, à savoir que tout le rationnel est réel et tout le réel rationnel, appelle encore cette correc-

* *En français dans le texte. (N. D. T.)*
** *En français dans le texte. (N. D. T.)*

tion : le rationnel aussi bien que le réel ne sont que des résultats du développement, c'est-à-dire qu'ils coïncident à certains stades de l'esprit, mais qu'ensuite, tour à tour, l'un prend le pas sur l'autre dialectiquement ; et c'est de là que viennent les époques de séparation dans l'histoire universelle. La réalité se rend toujours *plus conforme* à la rationalité ; et c'est pour cette seule raison que le processus de développement de l'une et de l'autre se divise en deux côtés, pour coïncider de nouveau à l'étape *supérieure*.

Par conséquent, puisque aujourd'hui *le rationnel* est parvenu à résoudre ses contradictions internes, *la même victoire* doit être remportée dans la réalité : en effet, si dans le développement de l'esprit il n'existe qu'*une* philosophie qui ait pour vocation finale de s'atteindre elle-même et de se comprendre organiquement, le même processus s'applique également à la réalité ; et il n'y a qu'*un seul* développement normal de la *vie sociale*, laquelle peut à présent, avec la maturité de la pensée, se frayer sa voie *véritable*. Ainsi la *dialectique* réellement *objective de la vie* se rapproche-t-elle de son point de vue le plus hautement médiatisé et les *contradictions de l'époque* ne prennent un aspect aussi voyant que parce qu'elles mûrissent et s'acheminent vers leur renversement et leur solution. J'attire ici l'attention des penseurs spéculatifs sur le système de Fourier, non que je veuille méconnaître les défauts essentiels qui de ce système font encore une utopie, mais afin de montrer qu'un pas important a été fait en vue de développer *la vérité organique au sein de la réalité*. A vrai dire, cette structure organique

demeure encore *au stade du mécanisme*, mais elle est tout de même organique ; et si certains ne s'en aperçoivent pas, c'est qu'ils n'ont pas devant les yeux le germe vivant mais seulement son enveloppe encore inerte. En tant que réconciliation *immédiate* entre le principe de *Platon* et celui de *Rousseau*, cette utopie est d'une immense portée *pour l'avenir* ; mais je dis : seulement en tant que réconciliation *immédiate* ; car si elle constituait déjà la réconciliation suprême entre ces deux principes opposés et qui sont les *prototypes des deux périodes* de l'histoire universelle et qu'elle donnât, en outre, à son germe organique un développement non moins *organique*, elle cesserait, du même coup, d'être une utopie. C'est pourquoi on peut dire que Fourier est le plus grand, mais aussi le dernier des utopistes. L'imperfection majeure de l'utopie est, en général, de ne pas se développer elle-même en même temps que la réalité, mais *de vouloir s'y introduire* ; or, elle ne peut jamais le faire, car, à partir du moment où elle *est* une utopie, il existe un fossé infranchissable entre elle-même et la réalité : d'ailleurs, si le développement de son principe n'était pas utopique, le rationnel devrait coïncider parfaitement avec le réel, comme il a été dit. Mais comme à vrai dire la conscience doit, à présent, anticiper l'action, on peut entreprendre sans crainte la construction des rapports sociaux ; en effet, ce qui manque justement aux utopies, ce n'est pas d'être trop rationnelles pour la réalité mais, au contraire, *de ne l'être pas assez*. Alors qu'elle croit s'approcher au plus près de la réalité, l'utopie, précisément, s'en éloigne. On ne procède jamais assez *idéale-*

ment quand il s'agit de déployer une vérité, car le bien réel est l'autre côté de cette dernière. Le système de Fourier est donc une utopie en ce qu'il fait trop de concessions à une réalité *préconçue* ; néanmoins, ce qui a été dit au sujet des rapports actuels de la vie est l'élément le plus spéculatif, même si sa forme et la conscience qui l'accompagne ne sont pas spéculatives ; et cela sera perçu par tous ceux qui sont en mesure de reconnaître le spéculatif comme un produit purement instinctif au milieu de l'océan des contingences. Ainsi, l'avenir n'appartient pas au système de Fourier, comme il l'a cru, mais son système lui-même appartient à l'avenir, c'est-à-dire qu'il constitue un *moment* significatif dans l'élaboration de la réalité *vraie*, mais seulement un moment et même dans une sphère très *limitée*. De même qu'aucune nouveauté ne vient au monde en une seule fois, aucune utopie ne peut être réalisée d'emblée ; le rationnel étant séparé du réel, l'un et l'autre doivent s'attirer mutuellement et se rapprocher toujours davantage dans une réconciliation imparfaite, jusqu'à leur coïncidence organique finale. Mais il ne faut pas se figurer que l'un puisse rejoindre l'autre d'un mouvement unilatéral.

La beauté de la vie, son perfectionnement esthétique et *la réintégration de la nature* étaient notre première exigence ; la seconde exigence que nous formulons pour l'avenir porte sur la *vérité de la vie* et *la solution véritable* des *contradictions sociales* au sein de la réalité.

c. par rapport au Bien, l'activité de l'esprit uni-

versel, de ce point de vue, se comporte comme dans son élément authentique ; car, en ce qui concerne la beauté, nous avons vu qu'il ne pouvait la retrouver que par *un retour en arrière* ; en revanche, pour ce qui touche à la vérité, dont il est en possession, il doit la *faire passer* dans la réalité objective. L'esprit universel a la tâche de développer hors de soi-même le bien positif, c'est-à-dire ce qui est réellement téléologique. Ce n'est plus, en aucune façon, l'élément abstrait, mais l'élément absolument concret et déterminé par rapport à l'histoire universelle ; en effet, par son *devenir* antérieur, l'Esprit est parvenu à une *existence* déterminée, qui reste pourtant un devenir, c'est-à-dire qu'il prend la forme d'une existence en perpétuel développement. Ce devenir universel de l'Esprit qui se déploie à travers les principales formes particulières de l'histoire universelle est le *résultat positif* du processus entier, les créations effectives de l'humanité, sous forme d'abord de *faits inconscients* puis d'*actions conscientes*, qui constituent les *institutions*.

Le système des institutions est dans le même rapport avec l'idée de l'histoire universelle que le système des arts particuliers avec l'idée de la beauté en général. Les différentes directions de l'esprit universel, qui se sont résolues si souvent en contradictions, atteignent ici la *concentration* organique ; et chaque élément abstrait de la vie de l'humanité y trouve le *champ approprié à cette vie* dans *l'objectivité*, où il peut se mouvoir de façon *autonome* (car l'autonomie est ici synthétique et non plus saisie dans l'opposition et par conséquent elle renferme en elle l'hétéronomie).

Ce système des institutions, positif et organique en soi, constitue la véritable liberté *concrète* ; par contre, il n'est rien moins que cet élément abstrait et vide, issu unilatéralement de la subjectivité, qu'on honore encore aujourd'hui de ce nom ; en effet, là où il n'y a pas de fondement positif, d'existence déterminée, on pourrait dire : là où il n'y a pas de réalité limitée par le concept (tout réel étant limité), là il n'y a pas non plus de liberté spéculative. Comme la liberté en général est un être synthétique, le libre arbitre n'en constitue nullement le principe, il n'est que l'*un* de ses principes. Si Leibnitz, pour sa part, a osé dire : « Du simple libre arbitre de Dieu rien absolument ne peut sortir * », pourquoi voudrions-nous faire surgir le bien « à partir du simple libre arbitre de l'homme ** » ? Si la liberté est le *bien suprême*, la liberté abstraite est le mal suprême, le vrai péché originel dans le domaine social ; et ce péché sera racheté par l'humanité à travers son état organique, comme il le fut déjà par cet homme particulier qui ressuscita.

Certes, l'objectivité de la liberté s'est développée progressivement à travers tout le processus de l'histoire ; mais comme jusqu'à présent nous n'avons franchi que deux étapes essentielles de l'esprit, nous sommes seulement en possession de deux *catégories d'institutions*, à savoir les institutions *juridiques* et *morales*. La première catégorie

---

* *En latin dans le texte : « Ex mero Dei arbitrio nihil ommino proficisci potest. » (N. D. T.)*

** *En latin dans le texte : « Ex mero hominis arbitrio. » (N. D. T.)*

a connu à Rome, donc avant le christianisme, son achèvement et sa maturité complète et c'est pourquoi le système du droit romain est et demeure le plus parfait dans son abstraction et il n'est guère possible de le porter au-delà de ce point de maturité. La moralité intérieure qui s'est éveillée avec le christianisme et a traversé toute la période chrétienne-germanique est, elle aussi, déjà absolument développée et le principe moral universel, mais qui n'est appliqué qu'aux rapports et, par suite, est abstrait dans sa pure intériorité, ne peut plus rien produire de meilleur que ce qui s'est déjà révélé au sein de l'esprit universel. Mais la moralité qui devait apparaître comme *troisième* sphère *concrète* dans les deux sphères abstraites précédentes, sans y trouver un terrain qui lui corresponde, est appelée à commencer son véritable développement et à atteindre un degré de perfectionnement aussi grand que le droit et la moralité. Les rapports de la famille, de la société civile, de l'Etat, etc., étaient certes présents à chaque stade de l'esprit universel, mais ils étaient encore marqués par le caractère unilatéral et insuffisant des prémisses respectives, où ils apparaissaient, si bien qu'il reste maintenant à en tirer les conséquences réelles et absolues. Que ce soit là l'exigence réelle de notre temps, nous le voyons à l'agitation instinctive qui se fait autour des intérêts essentiels de l'humanité, tant spirituels que matériels. Cette agitation ne peut être désignée autrement que comme un véritable processus élémentaire de la vie, qui s'annonce par une fermentation, voire même par un pourrissement.

L'homme surgit donc hors de son abstraction et

devient l'individu social « par excellence ». Le *moi dépouillé* perd son universalité et *se définit* comme *personnalité* concrète aux *multiples rapports.*

L'Etat abandonne lui aussi son caractère de séparation abstraite et devient un élément de l'humanité et de la *famille* concrète *des peuples.* L'état naturel des peuples se transforme en état social et le droit des peuples encore très récent se développe avec toujours plus d'ampleur en morale et en moralité des peuples.

En fin de compte, l'*humanité* dont l'universalité avait quelque peine à exister dans la conscience et la pensée, se conçoit de façon concrète et vivante et se change en *humanité organique,* que l'on pourrait appeler une église au sens le plus haut du terme.

Ainsi l'esprit universel se concentre organiquement grâce à *la mise en œuvre du Beau, du Vrai et du Bien* et se développe concrètement en une totalité structurée d'institutions réelles.

Mais, du point de vue du caractère total de l'esprit universel, la mise en œuvre

a. du Beau s'effectue dans le sentiment — *l'amour...*

b. du Vrai dans le savoir — *la sagesse...*

c. du Bien dans la volonté — *la force et la toute-puissance de la vie...*

C'est de cette façon que la vie de l'humanité doit prendre part à ces trois prédicats les plus hauts de l'Absolu, ce qui constituera la *transfiguration* suprême de l'esprit universel.

Il nous faudrait encore étudier la troisième classe des facteurs déterminants de notre définition de l'histoire universelle, à savoir les *prédicats* de ce processus et également caractériser leur intervention dans l'histoire ainsi que l'historiographie.

a. La contingence de la marche de l'histoire est l'intuition la plus immédiate que l'on puisse avoir à partir des mouvements de l'esprit universel. Il n'est pas possible d'en avoir une autre à l'époque de la beauté et de la sensation ; et c'est précisément là que réside en elle l'élément artistique et charmant. Mais cette contingence constitue seulement l'être

b. de la nécessité, qui est, de son côté, *l'essence* du processus de développement. Ce deuxième point de vue devait se changer totalement en son contraire dans le revirement de l'esprit ; car la nécessité est le prédicat de la vérité, de la conscience et de la pensée en général dans le syllogisme considéré. A cette deuxième sphère principale de l'histoire universelle appartient donc la conception philosophique de cette histoire, qui a pris sa source chez saint Augustin et a été portée à son sommet par Hegel et où l'essence apparaît comme prenant corps nécessairement dans l'événement qui se produit.

c. Pourtant, le phénomène est *essentiel* à l'essence, mais le *phénomène en général,* non *tel ou tel* phénomène à l'exclusion des autres. Le phénomène doit être *absolument conforme* à l'essence,

mais le champ de cette conformité est vaste et la nécessité dispose de l'ensemble des possibilités adéquates pour entrer dans la réalité. En établissant ainsi la nécessité du processus essentiel, nous ne portons aucun préjudice à la contingence ; au contraire, nous y revenons ; car seule l'interpénétration de ces moments produit la *liberté*, véritable *concept* du processus de développement.

Mais dans le système de l'historiosophie, la position des prémisses est inverse ; nous partons, en effet, de la pensée comme d'un premier terme absolu et nous devons établir, dans une première partie *spéculative a priori*, les lois nécessaires du développement, qui seront prouvées ensuite, dans une deuxième partie *empirique, a posteriori*, en tant qu'elles apparaissent à travers une foule d'événements contingents. De même que, dans la première partie, il nous faut établir apodictiquement le *concept* et la *genèse* de l'histoire universelle, la deuxième partie constituera la *réalité* de ce concept et *l'analyse* de cette réalité ; ce qui est justement le champ problématique de l'histoire ; en effet, nous avons reconnu que le cours des événements est toujours *contingent*, tout en restant conforme à l'essence au sein de cet état contingent, si nous ne voulons pas porter préjudice à la liberté de l'esprit au profit de la nécessité. Ces principes de la première partie doivent être déduits de façon rigoureusement dialectique en tant que lois nécessaires de la pensée et apparaître totalement dans le phénomène, c'est-à-dire au cœur des événements ; au contraire, ceux qui forment le contenu de la deuxième partie doivent être dépeints d'après nature, impartialement, à

condition d'y reconnaître les idées directrices. De ces considérations opposées sort finalement la troisième partie *synthétique* de l'historiosophie ; et celle-ci, suivant *l'Idée de l'humanité*, dans la liberté spéculative de son processus, à travers les directions essentielles de l'Esprit, aura pour tâche de développer l'existence qui lui est toujours plus adéquate au sein des *institutions concrètes*.

Postface

DE LA DIALECTIQUE A LA PRAXIS

August von Cieszkowski (1814-1894) est né dans le sud de la Pologne, à Sucha, non loin de Cracovie. Il était issu d'une vieille famille de comtes polonais, riche et catholique. Il passa une partie de sa jeunesse en Italie. En 1830, il prit part à l'insurrection polonaise ; puis, en 1831, peu avant la chute de Varsovie, il vint à Cracovie, où il étudia la philosophie pendant deux semestres. En 1832, il est à Berlin, où il suit, entre autres, les cours du professeur Michelet, hégélien orthodoxe, avec lequel il devait se lier d'une amitié durable. Après un voyage à travers l'Allemagne, les Pays-Bas et l'Angleterre, il regagna Varsovie. En 1838, il fut reçu docteur à Heidelberg, avec une thèse consacrée à la philosophie ionienne. Peu après, il vint pour la première fois à Paris, où il séjourna deux ans. A part quelques voyages en Italie, il passa son temps à étudier les questions économiques et sociales. Grâce à la bibliothèque de son père, il connaissait déjà très bien la France, ses courants politiques et intellectuels, la langue et la littérature. Dès 1836, il travaillait

à un ouvrage d'économie : Du crédit et de la circulation, qu'il publia à Paris, en français, en 1839. Naturellement, la littérature et la philosophie allemandes lui étaient tout à fait familières. Cette culture, riche et variée, transparaît dans son livre le plus remarquable : Prolégomènes à l'historiosophie, paru en allemand, à Berlin, en 1838. Mais, comme nous le verrons, ce n'est pas le mérite principal de l'ouvrage. Parmi les autres écrits de Cieszkowski, le plus important est Notre Père, dans lequel il expose et analyse la « crise actuelle » du monde moderne et aussi de la religion chrétienne ; l'ouvrage fut conçu avant 1840, mais ne fut publié qu'en 1848, anonymement, puis sous le nom de l'auteur, à sa mort, par les soins de son fils ; il semble que Cieszkowski ait craint ici un désaveu de l'Eglise catholique. Après ces travaux théoriques, conformément à son projet, il se tourna vers l'action politique. Il fut élu député au parlement prussien en 1849 ; en tant qu'économiste, on lui proposa même le ministère des Finances de la Prusse, en 1850.

Lorsque parurent les Prolégomènes, en 1838, Hegel était mort depuis sept ans, en pleine gloire. Le système qu'il avait édifié était devenu la philosophie officielle de la Prusse et après la disparition du Maître, ses disciples et amis ne songeaient qu'à administrer son héritage, à se partager son empire, comme les satrapes, successeurs d'Alexandre. L'impression générale prévalait en Allemagne que le dernier mot de la philosophie avait été dit. Il avait fallu attendre 1835 pour que cette unanimité apparente fût rompue. La vie de Jésus de l'hégélien Strauss en fut l'occasion. Niant l'historicité du Christ, il avait remis en question l'harmonie entre la philosophie et la religion, idée chère à Hegel. Une vive polémique s'ensuivit, qui provoqua la scission entre Vieux et Jeunes Hégéliens. Fallait-il conserver l'héritage intact ou en retrancher ce qui concernait la religion ? Tel était l'objet du débat, où l'on voyait déjà se dessiner une tendance de gauche. Mais les oppositions les plus voyantes ne sont pas toujours les plus profondes. L'attaque de Strauss était, en fait, moins dommageable à l'orthodoxie hégélienne que la critique partielle formulée trois ans plus tard par Cieszkowski. Car il ne s'agissait, pour ce dernier, que de corriger et d'achever le système du Maître. Mais, comme il arrive souvent dans le domaine des idées, conduire une théorie à ses conséquences ultimes aboutit à la renverser ; c'est ainsi, par exemple, qu'on est passé de la géométrie d'Euclide aux géométries non euclidiennes. Malgré les doutes qu'émet Horst Stuke [1], il est évident que telle est la démarche logique de Cieszkowski, quelles que puissent être ses arrière-pensées.

On peut dire, en effet, qu'avec Cieszkowski nous trouvons plus hégélien que Hegel. Les Prolégomènes à l'historiosophie se proposent d'appliquer à la philosophie de l'histoire une dialectique rigoureuse, ce que n'avait pas fait le Maître, retenu par un de ces préjugés dont les plus grands esprits ne sont pas exempts. Quel était, en l'occurrence, le préjugé ? Nulle part dans son œuvre, Hegel n'évoquait le problème de l'avenir ; il sem-

1. *Philosophie der Tat* (*La philosophie de l'action*), Ernst Klatt Verlag, Stuttgart, 1963, chap. 1, p. 92.

blait que, pour lui, la philosophie ne puisse dégager les lois de l'histoire qu'à propos du passé. Ses disciples fidèles l'appuient en ce sens : il n'a pas soumis l'histoire universelle à un schématisme préétabli. Ce à quoi Cieszkowski répond : « Ou bien les lois de la dialectique sont universelles et inéluctables et, en ce cas, elles devraient aussi manifester leur réalité dans l'histoire ; ou bien elles sont précaires, partielles et insuffisantes et alors, elles ne peuvent pas se révéler dans les autres domaines de la connaissance. » Conclusion : l'histoire forme une totalité organique et l'avenir en fait partie, comme le passé et le présent. Ainsi se trouve écartée l'objection très valable que l'on avait faite à la philosophie de Hegel : sommes-nous à la fin de l'histoire ? Selon Cieszkowski, non seulement l'avenir nous reste ouvert, mais encore il est possible de le connaître. Certes, cette connaissance ne saurait porter sur des contenus particuliers, mais elle concerne l'essence de l'avenir, c'est-à-dire si la dialectique est vraie, l'essence du progrès.

C'est, en effet, ici que Cieszkowski restitue sa rigueur à la dialectique hégélienne. Hegel avait divisé l'histoire passée *tantôt en trois, tantôt en quatre périodes ; mais de toutes manières, puisque l'histoire n'est pas arrêtée, une telle division ne pouvait convenir. La forme ternaire doit s'appliquer ici, mais s'appliquer à la* totalité *de l'histoire incluant l'avenir. Pour sa part, Cieszkowski divise l'ensemble de l'histoire en trois périodes, dont deux seulement sont écoulées, la troisième appartenant au futur. La première englobe les périodes* orientale *et* gréco-latine *de Hegel, confondues dans le*

concept de l'Antiquité. *C'est le stade de l'être et de l'immédiateté, du Beau et de l'Art. La deuxième période est la période* germano-chrétienne *(la troisième chez Hegel). Elle s'oppose à la première comme la pensée à l'être, la subjectivité à l'objectivité, la philosophie à l'art. Selon Cieszkowski, l'époque où il se trouve correspond à la fin de cette deuxième période. L'argument qu'il produit en faveur de cette idée coïncide avec l'opinion des hégéliens les plus orthodoxes, à savoir que Hegel a* achevé *la philosophie ; et même il a élevé ce qui n'était encore que* philosophia *depuis Pythagore au niveau de la* sophia, *c'est-à-dire du* savoir absolu. *Mais le savoir absolu n'est pas encore la réalisation de* l'Esprit absolu. *Celle-ci appartient à la troisième période. Quelle peut en être la détermination essentielle ? Les deux premières étapes de l'humanité étant caractérisées respectivement par* l'être *et la* pensée, *pour Cieszkowski la synthèse des deux réside dans* l'action. *L'action ou la* praxis *n'est-elle pas la réconciliation de la pensée avec l'être, la subjectivité voulant se réaliser objectivement ? Dans ce passage à la praxis, certains commentateurs voient l'influence de Fichte beaucoup plus que de Hegel. C'est le cas, notamment, de D. MacLellan*[2] *ainsi que de H. Stuke*[3]*, pour lequel « ce passage peut difficilement se faire sur le mode dialectique (...) et apparaît fondé en définitive sur un devoir moral au sens de la philosophie du devoir de Fichte ». Il est vrai que*

2. *The Young Hegelians and Karl Marx (Les jeunes hégéliens et Karl Marx)*, Introduction, Payot, Paris, 1972.
3. *Op. cit.*, chap. 1.

Ciezskowski reproche à Hegel d'avoir conçu la volonté comme un mode particulier de la pensée, alors qu'à ses yeux, au contraire, la pensée n'est qu'un élément de la volonté, « car la volonté et l'action ne sont pas autre chose que la pensée qui revient à l'être *». Mais cette critique de Hegel ne signifie pas qu'il abandonne pour autant le terrain de la dialectique et sa référence à la volonté et à l'action n'implique pas son ralliement à Fichte, même s'il l'appelle son « prédécesseur ». Ce qu'il trouve chez ce dernier, ce ne sont encore que de « simples indications » ; quant à la notion fichtéenne de devoir, elle relève unilatéralement de la pensée et l'unité de l'être et de la pensée dans l'action doit se faire « à son détriment ». Cette unité n'est donc pas un simple postulat, comme le prétend Stuke, mais résulte d'une véritable démarche dialectique : pourquoi ne pas admettre cette évidence que la praxis est bien ici la négation de la négation ? Certes, cette dialectique est idéaliste, c'est-à-dire qu'elle prétend inventer ce qu'elle découvre, mais elle ne l'est pas plus que chez Hegel. Et pourquoi ne pas prendre au sérieux la volonté affirmée par Cieszkowski de corriger et d'achever la philosophie de l'histoire élaborée par le Maître, alors que cette dernière soulève inévitablement la question de la « fin de l'histoire » ? La solution apportée apparaît, au contraire, tout à fait hégélienne ; simplement, la problématique fin de l'histoire est remplacée par la « fin de la philosophie », coïncidant avec l'avènement de la praxis, deux thèmes qui seront repris et développés par Marx. La praxis, entendue ici comme action politique et transformation de la société, est peut-être*

contraire à la pensée de Hegel, mais non à sa méthode. Quant à la fin de la philosophie, elle n'est que partielle : ce n'est pas sa suppression complète, mais la fin de sa suprématie. La philosophie subsistera dans le futur, mais simplement au service de l'action. Ainsi, pour la première fois, la praxis est portée au centre de la théorie et ceci par un achèvement dialectique de la philosophie de Hegel.

Aux yeux des spécialistes, August von Cieszkowski passe généralement pour un des pères spirituels du radicalisme hégélien, en Allemagne comme en Russie. Il est vrai que les Prolégomènes à l'historiosophie *eurent droit à un compte rendu enthousiaste dans les* Hallische Jahrbücher, *revue qui fut le centre du mouvement « Jeune Hégélien ». Il est vrai également que ce livre eut une grande influence, entre autres, sur Moses Hess, Bakounine et Herzen*[4]*, lequel se trouva d'accord avec Cieszkowski sur tous les points essentiels. Mais faut-il considérer pour autant que ce dernier fut lui-même radical ? Certains, comme A. Cornu*[5] *et surtout R. Lauth*[6]*, prennent ce parti. Le premier parle d'une « transformation révolutionnaire de la philosophie de Hegel » en l'opposant sans ambiguïté à l'utilisation réactionnaire qui en avait été faite par la politique de la Sainte-Alliance. Le second affirme que, chez Ciesz-*

4. *Cf.* A. Koyré, *Etudes sur l'histoire de la pensée philosophique en Russie*, Paris, 1950, p. 188 sq.

5. A. Cornu, *Karl Marx et Friedrich Engels*, t. 1, chap. 3, P.U.F., Paris, 1955.

6. R. Lauth, *Einflüsse slawischer Denker (L'influence des penseurs slaves).*

kowski, la philosophie devient « la servante de l'action révolutionnaire ». D'autres auteurs ont sur lui, il est vrai, une opinion diamétralement opposée, ne voyant que l'inspiration religieuse et l'expression d'un romantisme polonais. Une telle interprétation est manifestement fausse ; mais celle de Cornu et de Lauth n'est pas mieux fondée : car les modifications apportées par Cieszkowski à la philosophie de Hegel sont peut-être révolutionnaires du point de vue théorique, mais non au sens politique *du mot. Ensuite, il est bien dit, dans les* Prolégomènes, *que la philosophie est appelée à devenir la servante de l'action, mais non de l'action* révolutionnaire. *On voit bien comment le sort exceptionnel qui a été fait, par la suite, au concept de praxis a pu engendrer un tel malentendu. Il est plus que probable que Marx a connu les* Prolégomènes *et en a tiré profit, bien qu'il ait affirmé plus tard n'avoir jamais rien lu de leur auteur*[7]. *Or même si l'on admet, non sans quelque raison, la réalité de cette influence, il est difficile de voir chez Cieszkowski quelque trace de radicalisme ou d'esprit révolutionnaire. Certes, il a eu l'intuition que son siècle était une époque de transition et de transformation, « l'ère critique des révolutions ». Il s'est même intéressé aux doctrines socialistes françaises, notamment à celle de Fourier. Mais il les rejetait comme utopiques, non parce qu'elles s'écartaient de la réalité, mais parce qu'elles n'étaient pas assez rationnelles. A travers une critique de ce genre on voit à quel point l'idéalisme hégélien était enraciné en lui et il faut*

7. Dans une lettre à Engels du 12 janvier 1882.

bien reconnaître que, dans les Prolégomènes, *la dialectique du réel et du rationnel est ambiguë, ouvrant à la fois sur le progrès et sur la justification du présent. D'ailleurs, Cieszkowski a toujours gardé ses distances vis-à-vis des Jeunes Hégéliens ; il se situait lui-même à la droite de l'école hégélienne. Politiquement, il se déclarait partisan de l'évolution et non de la révolution et se présentait comme étant à la fois conservateur et progressiste.*

Cela dit, il est juste que Cieszkowski soit enfin tiré de l'oubli où il est resté jusqu'à présent et qu'il occupe, dans l'histoire des idées, la place qui lui revient. Car, même s'il ne l'a pas conduite à ses conséquences ultimes, il est néanmoins le premier à avoir fait entrer sur la scène de l'histoire l'idée de la praxis et ceci au sens le plus actuel, c'est-à-dire dans sa priorité par rapport à la théorie.

Michel JACOB.

ACHEVÉ D'IMPRIMER SUR LES PRESSES DE
L'IMPRIMERIE AUBIN 86 LIGUGÉ / VIENNE
LE 5 JUIN 1973

D. L., 2e trim. 1973. — Edit., 050. — Impr., 7188.
Imprimé en France

ISBN 2-85184-002-9

Lorsque parurent les *Prolégomènes à l'historiosophie*, en 1838, Hegel était mort depuis sept ans, en pleine gloire. Le système qu'il avait édifié était devenu la philosophie officielle de la Prusse. Quant à ses disciples, ils ne songeaient qu'à administrer son héritage, comme les satrapes, successeurs d'Alexandre. L'impression générale prévalait en Allemagne que le dernier mot de la philosophie avait été dit, même si à cause de *La vie de Jésus* de Strauss (1835) la scission avait été consommée entre Jeunes et Vieux Hégéliens. Mais, avec ses *Prolégomènes*, August von Cieszkowski se propose d'appliquer la dialectique à la philosophie de l'histoire et de dévoiler ainsi l'avenir. Selon lui, l'histoire forme une totalité organique et l'avenir en fait partie, comme le passé et le présent. Et Cieszkowski de pousser plus avant en affirmant que si les deux premières étapes de l'humanité se caractérisent par l'*être* et la *pensée*, la synthèse des deux réside dans l'*action* ou *praxis*. Ainsi s'achèverait la philosophie qui toutefois pourrait subsister en se mettant au service de la praxis. On comprend dès lors que Moses Hess, Bakounine et Herzen virent en Cieszkowski l'un des pères spirituels du radicalisme hégélien.

EDITIONS CHAMP LIBRE