

## EN QUEL SENS LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE DE L'HISTOIRE EST-ELLE UNE THÉODICÉE ?

Gilles Marmasse

Presses Universitaires de France | « [Revue de métaphysique et de morale](#) »

2015/1 N° 85 | pages 77 à 95

ISSN 0035-1571

ISBN 9782130651253

Article disponible en ligne à l'adresse :

-----  
<http://www.cairn.info/revue-de-metaphysique-et-de-morale-2015-1-page-77.htm>  
-----

Pour citer cet article :

-----  
Gilles Marmasse, « En quel sens la philosophie hégélienne de l'histoire est-elle une théodicée ? », *Revue de métaphysique et de morale* 2015/1 (N° 85), p. 77-95.  
DOI 10.3917/rmm.151.0077  
-----

Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

© Presses Universitaires de France. Tous droits réservés pour tous pays.

La reproduction ou représentation de cet article, notamment par photocopie, n'est autorisée que dans les limites des conditions générales d'utilisation du site ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Toute autre reproduction ou représentation, en tout ou partie, sous quelque forme et de quelque manière que ce soit, est interdite sauf accord préalable et écrit de l'éditeur, en dehors des cas prévus par la législation en vigueur en France. Il est précisé que son stockage dans une base de données est également interdit.

# En quel sens la philosophie hégélienne de l'histoire est-elle une théodicée ?

RÉSUMÉ. — *L'article examine en quel sens Hegel présente sa philosophie de l'histoire comme une « théodicée ». Les hypothèses défendues sont les suivantes : pour Hegel, le mal n'est pas la cause positive mais ce contre quoi le bien s'établit ; s'il serait absurde de soutenir que le mal n'existe pas, en revanche il est vrai que le bien est vainqueur ; cependant le mal présent dans un moment quelconque n'est vaincu qu'« idéellement », dans la mesure où cette victoire signifie seulement que le moment ultime, dans un cycle systématique, se réconcilie en lui-même en se subordonnant le mal des moments précédents.*

ABSTRACT. — *This paper examines in what way Hegel presents his Philosophy of History as a "theodicy". The following hypotheses will be defended : according to Hegel, evil is not a positive cause but that against which good establishes itself ; while it would be absurd to claim that evil does not exist, it is true that good overcomes evil ; however, evil which is present in some moment or other is defeated only "ideally" as far as this victory merely implies that the final moment of a systematic cycle reconciles itself in itself by subordinating the previous moment's evil.*

---

Hegel, comme chacun sait, présente sa philosophie comme une théodicée. Toutefois, s'il invoque bel et bien l'héritage de Leibniz, il affiche en même temps une certaine distance à son égard : « Dans cette mesure, notre forme d'observation est une théodicée, une justification [*Rechtfertigung*] de Dieu, celle que Leibniz a tentée à sa manière, métaphysiquement, dans des catégories encore abstraites et indéterminées<sup>1</sup>. » Quelle est alors l'originalité de la démarche hégélienne ? La question se pose d'autant plus qu'on a souvent interprété l'hégélianisme comme ne faisant que reprendre, sur un mode radicalisé, le raisonnement leibnizien selon lequel tout mal aurait une raison d'être et concourrait à un bien supérieur. Selon Frederick Beiser par exemple, « dans le compte-rendu fondamentalement optimiste de Hegel, rien n'est perdu ni accompli en vain dans le royaume de l'his-

1. *Introduction de 1830-31 à la philosophie de l'histoire* (désormais *PH* 1830-31), *Gesammelte Werke*, Hambourg, Meiner, 1968, 18, p. 150 ; tr. fr. M. Bienenstock (dir.), Ch. Bouton, J.-M. Buée, G. Marmasse, N. Waszek et D. Wittmann, Paris, Le Livre de poche, 2009, p. 61. [L'ouvrage traduit également la *Leçon de 1822-23* (désormais *PH* 1822-23), éd. K. H. Ilting, K. Brehmer et H. N. Seelmann, Hambourg, Meiner, 1996.]

toire<sup>2</sup> ». Paul Ricœur, de même, se demande « si cette dialectique ne reconstitue pas, avec des ressources logiques dont ne disposait pas Leibniz, un optimisme issu de la même audace, mais d'une hybris rationnelle peut-être plus grande encore<sup>3</sup> ». Selon cette voie interprétative, la connaissance spéculative, à la différence de la connaissance d'entendement, consisterait à abandonner le point de vue des hommes pour adopter celui de Dieu<sup>4</sup>. Le philosophe spéculatif, constatant que ce qui passe communément pour injustifié s'inscrit en réalité dans le projet divin, se rendrait indifférent à l'infortune des humains et se réjouirait sans réserve de l'excellence du réel considéré en sa totalité.

Mais il y a plus. La théodicée hégélienne véhiculerait, dit-on, l'idée que le mal ne serait pas seulement une condition inévitable du bien, imposée en quelque sorte par la logique de la recherche de l'*optimum*, mais qu'il serait produit par Dieu de manière volontaire et réfléchi. Le Dieu de Hegel ne serait pas soumis, comme celui de Leibniz, à une rationalité face à laquelle il serait sans pouvoir, mais déterminerait lui-même les fins et les moyens de son action sur le monde. On passerait ainsi d'une théodicée qui, chez Leibniz, consisterait à montrer que le mal s'impose même à Dieu, à une théodicée qui, chez Hegel, tendrait à établir que le mal est délibérément choisi par Dieu<sup>5</sup>. Finalement, c'est la différence même entre le bien et le mal qui serait mise en cause, l'hégélianisme tendant à légitimer tout ce qui est<sup>6</sup>.

Il n'est pas sûr, toutefois, que ces lectures fassent justice aux textes, car elles ne prennent pas en compte l'originalité de la notion de négativité. Notre hypothèse est quant à elle la suivante : a) Pour Hegel, le mal n'est pas la cause *positive* mais ce *contre quoi* le bien advient. Il n'est un moyen qu'à titre de matériau ou d'occasion, non pas à titre de cause. b) Hegel n'invoque aucun calcul d'optimisation mais fait valoir que le mal – la contingence, la finitude – ne peut s'opposer au déploiement du bien – la liberté, la réconciliation. Pour lui, plus fondamentalement, chaque étape de l'histoire, quels que soient sa déficience et les malheurs qu'elle charrie, est l'œuvre de la liberté de l'esprit. La philosophie a dès lors pour tâche de reconnaître dans l'histoire, outre les causes relatives, la souveraineté de l'esprit libre. c) Il n'empêche, toutefois, que, pour Hegel, le mal ne disparaît pas, car la victoire du bien à son encontre est « idéelle » et non pas « réelle »<sup>7</sup>.

2. F. BEISER, *Hegel*, New York, Routledge, 2005, p. 272.

3. P. RICŒUR, *Le Mal, un défi à la philosophie et à la théologie*, Genève, Labor et Fides, 1996, p. 32.

4. Voir par exemple H. NIEL, « Hégélianisme et histoire », in *Philosophies de l'histoire. Recherches et Débats*, Cahier 17, 1956, p. 42.

5. Voir P. CORNEHL, *Die Zukunft der Versöhnung : Eschatologie und Emanzipation in der Aufklärung, bei Hegel und in der Hegelschen Schule*, Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1971, p. 159.

6. Voir L. FERRY, *Philosophie politique* 2, Paris, Puf, 1984, pp. 57-64.

7. Nous n'aborderons pas, dans le cadre de cet article, le thème du Dieu hégélien et de son intervention dans l'histoire. Nous avons défendu dans notre article « La fin de l'histoire et la ruse de la

## PRENDRE LE MAL AU SÉRIEUX

L'hégélianisme ménage-t-il une place au mal ? À cette question, on répondra que le mal est omniprésent dans le parcours encyclopédique. En effet, chaque figure du développement systématique, comme phase déterminée du progrès vers la réconciliation, est caractérisée par une certaine abstraction et une certaine contradiction. Si chacune des étapes apparaît comme une solution à la déficience de l'étape précédente, elle constitue toutefois une nouvelle forme d'imperfection. Même la figure ultime, à savoir la philosophie spéculative elle-même, dans la mesure où elle est un processus, comprend une phase d'inadéquation<sup>8</sup>.

Au-delà du caractère structurel de la déficience dans le progrès systématique, les textes de Hegel sont nombreux qui dépeignent les injustices commises par les hommes et les malheurs dont ils sont victimes. Par exemple, Hegel dénonce en termes très vifs la brutalité de l'État romain<sup>9</sup> et la corruption de l'Église médiévale<sup>10</sup>. De manière synthétique, un texte de l'introduction des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* évoque, pêle-mêle, les imperfections et les vices des hommes, l'infortune à laquelle sont en butte les meilleurs d'entre eux et les coups du sort qui frappent les empires les plus brillants. L'élément le plus affligeant étant, en définitive, la disproportion qu'on observe entre la somme des efforts consentis par les peuples et les faibles résultats que ceux-ci obtiennent :

Lorsque nous contemplons ce spectacle donné par les passions, lorsque nous voyons à quoi mène leur violence, et quel manque d'intelligence s'associe non pas seulement à ces passions, mais aussi, et même surtout, à ce qui est fait de bonnes intentions, de buts justes ; lorsque devant nos yeux, dans l'histoire, nous trouvons le mal, la méchanceté, la destruction des peuples et des États les plus nobles qui soient, l'effondrement des règnes les plus florissants qu'ait produits l'esprit humain, nous ne pouvons – lorsque nous considérons les individus, avec une sympathie profonde pour leur détresse sans nom – que finir par nous affliger, surtout de cette caducité ; et plus encore, nous affliger moralement d'un tel spectacle, avec l'emportement du bon sens, [...] parce que cet effondrement-là n'est pas seulement l'œuvre de la nature, mais de la volonté de l'homme<sup>11</sup>.

raison chez Hegel », in G. MARMASSE (dir.), *L'Histoire*, Paris, Vrin, 2010, p. 97 sq., l'interprétation selon laquelle l'histoire, pour Hegel, est autonome et s'explique par une raison immanente – ce qui, cependant, laisse ouverte la question de la théodicée.

8. Voir G. MARMASSE, « Hegel et le retard de la fondation », in G. MARMASSE et A. SCHNELL (dir.), *Comment fonder la philosophie ?*, Paris, Éditions du CNRS, 2014, p. 265 sq.

9. Voir *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, éd. K. Hegel (désormais LPH), in *Werke in zwanzig Bänden*, éd. E. Moldenhauer et K. M. Michel, Francfort-sur-le-Main, Suhrkamp Verlag, 1970 (désormais W), 12, pp. 345-346 ; tr. fr. J. Gibelin, Paris, Vrin, rééd. 1998, p. 220.

10. Voir PH 1822-23, éd. cit. p. 497 ; tr. fr., p. 518.

11. PH 1830-31, GW 18, p. 156 ; tr. fr., p. 66.

On peut, sans exagération rhétorique et en faisant simplement la liste exacte des malheurs dont ont souffert les États et les peuples les plus splendides, ainsi d'ailleurs que les vertus privées, ou du moins l'innocence, dresser le tableau le plus effroyable de telles réussites<sup>12</sup>.

Si l'on compare la conception hégélienne du mal avec celle de Leibniz, on voit qu'un nouveau type de mal apparaît : au-delà du mal physique, moral et métaphysique, Hegel prend en compte la souffrance et la mort d'individus et d'États pleins de brio et de noblesse. C'est un mal moral, si l'on veut, sauf qu'il n'est pas considéré dans celui qui le commet, à savoir le coupable, mais dans celui qui le subit, à savoir la victime. S'agit-il d'une injustice ? Le mot n'est pas prononcé, et il faudra se demander pourquoi. Il n'empêche que le contraste entre le mérite des acteurs historiques et leur triste destin est intensément souligné.

L'intérêt de ce texte tient aussi à l'importance qu'il accorde aux sentiments des spectateurs. Certes, ces sentiments ne constituent pas, pour Hegel, une connaissance au sens fort du terme. Le philosophe doit se refuser d'« emprunter la voie de la réflexion qui part de cette image du particulier<sup>13</sup> ». Pour autant, un tel sentiment n'a rien d'une illusion, et, aux yeux de Hegel, le décalage entre la vertu et le malheur enduré est bien tel qu'il est ressenti. Dès lors, comme on le verra, la spéculation ne consistera pas à répudier la « réflexion », mais à l'intégrer dans un point de vue plus englobant.

Le mal, pour Hegel, est essentiellement lié à la finitude, c'est-à-dire au fait, pour un étant quelconque, d'être borné par l'altérité<sup>14</sup>. Un étant est fini quand il se rapporte à l'autre sur un mode particulier et non pas universel, c'est-à-dire quand il lui fait violence ou s'en rend dépendant. En d'autres termes, la finitude correspond à l'absence de réconciliation avec l'autre, elle se traduit par une altération qui n'est adéquate ni à l'un ni à l'autre des étants concernés. Quand une chose est finie, elle subit ses modifications au lieu de les produire elle-même. Alors elle est tributaire des circonstances extérieures et par conséquent vulnérable, au lieu d'être le sujet actif de ses changements et de garantir par elle-même son intégrité.

Pourquoi, demandera-t-on, un étant est-il fini plutôt qu'infini ? Chez Hegel la

12. *Idem*.

13. *Ibidem*, *GW* 18, p. 157 ; tr. fr., p. 67.

14. Voir *Leçons sur la philosophie de la religion* II, éd. W. Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1985, p. 507 ; tr. fr. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2010, p. 369 : « Le fini [...] s'affirmant comme fini et autosubsistant face à l'infini et à l'universel, et s'affirmant par là comme leur contraire, est le mal » ; *Leçons sur la philosophie de la religion* III, éd. W. Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1984, p. 234 ; tr. fr. P. Garniron, Paris, Puf, 2004, p. 228 : « Le mal est la naturalité de l'être et du vouloir humain, autrement dit l'immédiateté. [...] Avec l'immédiateté est en même temps posée la finitude, et cette finitude ou naturalité est inadéquate à l'universalité de Dieu. »

finitude, au sens de ce qui est non réconcilié, est première, et l'infinité au sens de ce qui est chez soi dans son autre, bref au sens de la subjectivité concrète, ne peut être qu'un résultat. La finitude est soit le commencement d'un cycle systématique (moment de l'immédiateté), soit la première négation de ce commencement (moment de la particularité, de la scission). Le mal, en tant que commencement, n'a pas d'explication, il n'est qu'un donné factuel. Par exemple, dans le cycle de la volonté telle qu'elle est présentée dans la Remarque du § 139 des *Principes de la philosophie du droit*, la première figure est celle de la volonté « naturelle », « innocente », de l'enfant ou de l'homme inculte. D'un point de vue hégélien, par définition, rien ne rend compte de l'inculture. Puis, dans le moment ultérieur, si le mal en tant que particularité, en tant qu'opposition, est bien médiatisé, il n'est pourtant pas justifié. Pour rester sur l'exemple précédent, la seconde figure du cycle est celle de la volonté mue par ses penchants : s'il y a bien ici une médiation, celle-ci n'est pas un principe intérieur mais une cause extérieure, l'excitation provoquée par l'objet<sup>15</sup>. Ni l'immédiateté ni la scission ne possèdent de raison immanente.

Où Hegel situe-t-il la finitude ? Oppose-t-il une région ontologique qui serait bonne à une région ontologique qui serait mauvaise ? Nullement, car, d'une part, le fini est une notion structurelle, qui caractérise les deux premiers moments de tout cycle systématique, d'autre part, tout moment est constitué de l'articulation de plusieurs cycles. Or, un même moment peut avoir, dans chacun de ces cycles, alternativement le rang de l'immédiateté, de la particularité ou de la subjectivité concrète. Par exemple, la famille relève à la fois de l'esprit, de l'esprit objectif et de la vie éthique. Elle est infinie en tant qu'esprit (troisième moment du cycle logique-nature-esprit), finie en tant qu'esprit objectif (deuxième moment du cycle esprit subjectif, esprit objectif, esprit absolu), infinie à nouveau en tant que vie éthique (troisième moment de l'esprit objectif), mais finie, derechef, en tant qu'immédiateté de la vie éthique. La famille est bonne en ce qu'elle est essentiellement libre (esprit) mais déficiente en ce qu'elle est multiple (esprit objectif), elle est bonne en tant qu'institution reposant sur une volonté partagée (vie éthique) mais mauvaise dans la mesure où cette volonté ne relève que du sentiment et non pas d'une décision délibérée (immédiateté de la vie éthique)... Comme on le voit, le bien et le mal ne s'apprécient que *relativement* aux cycles d'appartenance du moment considéré.

Or y a-t-il chez Hegel une instrumentalisation du mal ? Peut-on dire par exemple : s'il n'y avait pas eu de monde romain (par hypothèse oppressif), alors il n'y aurait pas eu de monde germanique (par hypothèse libérateur), donc

15. Voir *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 139, W 7, pp. 261-262 ; tr. fr. J.-F. Kerégan, Paris, Puf, 2013, pp. 655-658.

le monde romain est la condition du monde germanique, et il est produit par l'absolu, précisément, de manière à rendre possible l'avènement du monde germanique ? En réalité, ce raisonnement ne peut être que fallacieusement prêté à Hegel. En effet, pour lui, les moments n'entretiennent pas les uns avec les autres un rapport de causalité, que celle-ci soit efficiente ou finale, mais un rapport d'opposition. Le monde germanique ne peut expliquer positivement le monde romain car il ne se constitue qu'en rompant avec lui. D'un côté, lorsque le monde romain advient, comme tout moment du processus systématique, il est strictement auto-subsistant (*selbständig*). On ne peut donc pas soutenir qu'il existerait *en vue* du monde germanique. De l'autre, ce dernier ne s'impose sur la scène mondiale qu'au prix de la chute de Rome. On peut certes affirmer que le monde germanique fait du moment qui le précède une condition, mais il faut alors préciser que cette condition est négative. Elle n'est qu'un matériau. Elle ne produit pas par elle-même des effets mais permet seulement, à titre d'adversaire, l'auto-affirmation du monde germanique. Le mal n'est pas apprêté par ou pour le bien, car, alors que règne le mal, nul bien n'est à l'horizon. Et le bien, quant à lui, a son fondement médiatisant en lui-même et se développe *contre* le mal.

Précisons ce point. Si l'on considère le déroulement de l'histoire, peut-on soutenir que les moments antérieurs adviennent en vue, par exemple, du moment ultime ? Si tel était le cas, alors les moments antérieurs ne seraient, pour l'un, ni véritablement immédiat, pour l'autre, ni véritablement scindé. Car l'immédiateté aurait un fondement médiatisant et la scission un principe d'unité. Lire le système hégélien à partir du moment ultime (ou lire chaque cycle à partir de son moment dernier) est illégitime dans la mesure où l'ordre systématique est un ordre d'engendrement. Par exemple, à l'époque (ou dans l'espace) du despotisme oriental, par définition, il n'y a rien d'autre qu'un tel despotisme. Celui-ci advient de lui-même, en vertu de sa seule immédiateté et non pas à titre de moyen de la monarchie post-antique à venir. De même, le monde gréco-romain ne répond qu'à une médiation extérieure (les oracles, les esclaves...), et non pas, à titre de médiation intérieure, au monde européen chrétien à venir. Le mal, chez Hegel, est sans excuse.

## LA VICTOIRE DE L'INFINI SUR LE FINI

Toutefois l'hégélianisme a pour originalité d'affirmer que le tout, c'est-à-dire ce qui se légitime soi-même, en vient, en chacune de ses figures, à s'affirmer et à triompher de ce qui est partiel et dépourvu de raison intérieure. L'hégélianisme est une théodicée au sens où il saisit que la finitude n'est pas le dernier mot du

processus systématique, mais se subordonne à l'infini, au sens de ce qui est chez soi dans son autre. La théodicée hégélienne ne signifie pas que le mal n'existe pas, ni qu'il est négligeable en regard du bien qui l'accompagne, ni enfin qu'il contribue à un bien plus grand, mais qu'il est vaincu. Tel est le sens de l'*Aufhebung*, c'est-à-dire de la relève processuelle de l'immédiateté et de la scission. La thèse de Hegel n'est pas qu'il n'y aurait pas d'injustice, mais que l'injustice est vouée à être exorcisée :

Cette réconciliation [qu'est la théodicée] ne peut être atteinte que par la connaissance de l'affirmatif, dans lequel [le] négatif disparaît en devenant quelque chose de subordonné [*ein Untergeordnetes*] et de surmonté [*ein Überwundenes*]<sup>16</sup>.

La justice [...] est la manifestation de la nullité du fini, de son idéalité, selon laquelle un tel être n'a pas de véritable autosubsistance<sup>17</sup>.

C'est ainsi que le résultat de l'histoire est double : d'un côté, les régimes infondés perdent leur prééminence et leur vitalité, de l'autre apparaît un régime auto-fondé, c'est-à-dire reposant sur une volonté universelle immanente. Au demeurant, les deux éléments se tiennent : la suppression des États injustes, parce qu'elle est le fait d'un État juste, est elle-même juste.

Toutefois, pourquoi le mal est-il vaincu ? Comment rendre compte de la possibilité de l'*Aufhebung* ? Cette dernière, comme on le sait, consiste à inscrire le donné particulier dans une totalité de sens. Pour cette raison, elle repose sur la décision du sujet agissant d'être libre et de reconnaître l'autre comme un *alter ego*. Par exemple, le passage du monde gréco-romain, scindé, au monde germanique, unifié, repose sur la volonté qu'ont les citoyens des États germaniques de considérer que tout homme est libre. Or rien, dans la réalité, ne peut s'opposer à une telle volonté. L'*Aufhebung* est en effet un acte purement idéal. Elle ne consiste pas à transformer réellement l'objet donné mais à conférer à ce donné une nouvelle signification.

Comprendre la théodicée hégélienne requiert de comprendre ce que signifie l'*Aufhebung*, par l'esprit, de la finitude – la sienne, celle des autres – avec laquelle il est en rapport. Comme on l'a dit, l'*Aufhebung* consiste à changer le sens (théorique) ou la règle (pratique) des choses. Plus précisément, à établir un sens ou une règle d'ensemble là où, originellement, ni l'un ni l'autre ne sont présents, ou seulement sur un mode fragmentaire. Or le donné réel ne peut opposer aucune résistance à sa mise en forme idéale. Il n'y a là, d'un point de vue hégélien, aucun miracle :

16. *PH* 1830-31, *GW* 18, p. 150 ; tr. fr., p. 61. Voir P. CHÉTELAT, « Hegel's Philosophy of World History as Theodicy: On Evil and Freedom », in W. DUDLEY, *Hegel and History*, Albany, SUNY, 2009, p. 220 *sq.*, pour qui la liberté selon Hegel consiste précisément à surmonter le mal.

17. *Leçons sur la philosophie de la religion* II, éd. cit. p. 567 ; tr. fr., p. 401.



La pensée est [...] la négativité la plus intime, en laquelle toute détermination se trouve dissoute, dans laquelle ce qui est objectif, [c'est-à-dire] l'étant, se supprime [*sich hebt auf*]<sup>18</sup>.

Considérons par exemple la victoire de la Grèce sur la Perse, c'est-à-dire de la « belle liberté » sur le despotisme. Elle s'explique par une différence de disposition d'esprit. Les Perses sont irréflechis et se laissent mener par un monarque qui lui-même est mû par des désirs immédiats. À l'opposé, les Grecs se caractérisent par leur excellence et leur aspiration à la liberté objective. Le résultat de Marathon et de Salamine n'est aucunement inexplicable, mais fondé sur la capacité d'une volonté autonome à s'imposer à une volonté aliénée. L'universel l'emporte sur le particulier parce qu'il consiste, par définition, à gouverner le particulier tandis que ce dernier ne peut être que dépendant. Allons plus loin : pour le particulier, la règle universelle n'est pas une contrainte mais une libération<sup>19</sup>. Il y a une victoire immanquable de la règle sur l'anomie dès lors que la première cherche à se faire valoir. Certes, une règle peut résister à une autre règle de même rang. Mais ce qui est désorganisé ne résiste pas en tant que tel à un principe d'organisation.

Néanmoins, si l'*Aufhebung* consiste en une opération d'universalisation, cette opération est elle-même d'un degré plus ou moins élevé. Par exemple, la vie éthique opère l'*Aufhebung* de la moralité – mais, comme moment de l'esprit seulement objectif, elle demeure affectée de contradiction. De même, si le monde germanique opère l'*Aufhebung* du monde gréco-romain, il reste tributaire des limites propres à l'histoire en général<sup>20</sup>.

Mais il y a plus. Non seulement l'*Aufhebung* ne transforme pas réellement le mal en bien, mais elle se borne à permettre à une instance supérieure (par construction, bonne) de se réconcilier *en elle-même* avec l'instance inférieure (par construction, mauvaise). On peut donc se demander si le mal lui-même est concerné par la réconciliation.

Prenons l'exemple du passage de la société civile (institution éclatée, mue par des intérêts égoïstes) à l'État (institution qui unifie ses membres en leur confé-

18. *PH* 1822-23, éd. cit. p. 51 ; tr. fr., p. 150.

19. Il est instructif, par exemple, de comparer l'idée d'éducation chez Hegel et chez Nietzsche. Le second, par exemple dans la deuxième dissertation de la *Généalogie de la morale*, insiste sur la violence et les souffrances requises par l'éducation de l'humanité. Pour le premier, en revanche, si l'éducation suppose le sacrifice de la particularité, ce sacrifice est une pure et simple libération. Pour Nietzsche, il y a quelque chose d'artificiel et de torturant dans le Moi unitaire moderne. Pour Hegel, au contraire, c'est la particularité naturelle qui est source de souffrance.

20. Comme le note O. MARQUARD à propos de Hegel : « Du fait qu'une chose est devenue meilleure, il ne résulte pas qu'elle ne continue pas à être mauvaise. Le niveau atteint n'est pas toujours le bon niveau » (*Des difficultés avec la philosophie de l'histoire*, tr. fr. O. Mannoni, Paris, Éditions de la Maison des sciences de l'homme, 2002, p. 58).

rant une conscience civique). D'un point de vue hégélien, l'État ne met pas fin aux inégalités sociales, ni n'amène les bourgeois à renoncer à défendre leurs intérêts propres. Mais il se pose comme une sphère originale, celle de l'activité politique, dans laquelle l'exigence éthique est de conformer sa volonté au bien commun. La victoire sur le mal ne consiste pas à métamorphoser le mal en bien mais à permettre au bien de se constituer concrètement en se subordonnant ce qu'il y a de mal dans sa sphère propre. Le mal est vaincu, cependant non pas en lui-même mais dans le moment ultérieur. De même, le monde européen post-antique vainc le monde gréco-romain en reconnaissant la valeur infinie de tout individu. Mais, bien évidemment, le monde gréco-romain n'est quant à lui aucunement transformé par là. Le mal n'est donc qu'extérieurement vaincu – ce qui est peu surprenant puisque le mal, en l'occurrence, consiste dans la scission et l'extériorité. Le mal sert d'instrument à l'auto-révélation du bien mais reste abandonné à lui-même. L'optimisme de Hegel (qui au demeurant ne reprend jamais cette notion à son compte) est en ce sens très relatif.

Faut-il cependant considérer que, pour Hegel, tout mal se ramènerait au mal métaphysique, de sorte que les individus n'en seraient pas responsables ? En réalité, au moins dans le cas de l'esprit, la finitude est aussi une détermination librement assumée. Par exemple, s'il est clair qu'un Romain ne peut sauter à pieds joints par-dessus son temps, et qu'il serait anachronique de lui reprocher d'avoir pensé et agi conformément à la disposition d'esprit propre à son peuple, il ne se contente pourtant pas de *naître* dans son milieu anthropologico-historique. Car il *se produit* lui-même comme citoyen romain, en décidant d'obéir aux lois de son État. Autrement dit, comme tout sujet spirituel, il opère l'*Aufhebung* de sa condition originare en l'élevant à une identité voulue pour elle-même. C'est pourquoi on ne peut considérer que sa finitude soit pour lui un état de fait qui lui arriverait malgré lui. Au demeurant, si le Romain ne peut considérer sa position en se plaçant au point de vue de la forme ultérieure de l'esprit, à savoir l'esprit germanique-chrétien, néanmoins il n'est pas aveugle aux carences de son époque, puisqu'il est inévitablement victime de sa violence. On peut donc dire qu'il connaît et veut sa finitude, bref qu'il en est responsable :

Si l'on veut dire que, parce que le mal réside dans le concept [au sens du principe intérieur] et parce qu'il est nécessaire, l'homme serait dépourvu de responsabilité morale [*ohne Schuld*] lorsqu'il s'en saisit, il faut rétorquer que la résolution [*Entschließung*] de l'homme est sa propre œuvre, l'œuvre de sa liberté et de sa responsabilité morale [*das Tun ist seiner Schuld*]<sup>21</sup>.

21. *Principes de la philosophie du droit*, Add. du § 139, W 7, p. 265 ; tr. fr., p. 657.

Considérons, à titre d'exemple, la mort d'un soldat perse lors de la conquête de l'Asie par Alexandre. Cette mort doit-elle être considérée comme juste ou injuste ? D'un point de vue hégélien, cette mort est juste, dans la mesure où elle exprime la défaite du despotisme oriental, dont le soldat est par hypothèse solidaire, face à la « belle liberté » à laquelle, par la même hypothèse, il s'oppose. C'est pourquoi : « On ne doit pas répéter ce que les historiens disent habituellement, par exemple : s'il n'y avait eu aucune effluve de sang, Alexandre serait grand. On doit en finir avec ces discours sur le sang et la guerre, quand on aborde l'histoire mondiale, car ce sont là les moyens par lesquels l'esprit du monde accomplit sa progression<sup>22</sup>. » Hegel, ici, ne fait pas l'apologie de la violence pour elle-même mais comme instrument de justice<sup>23</sup>.

On peut songer, à titre d'analogie, à l'analyse que fait Hegel de la culpabilité tragique. Les héros de tragédie ne sont pas innocents au sens où leur souffrance ne procède pas simplement d'un destin qui les frapperait de l'extérieur. Leur malheur est provoqué par leur volonté même. Allons plus loin : les héros sont coupables précisément parce que leur action est éthiquement nécessaire : « Dans le tragique véritable, il faut que des deux côtés les puissances éthiques qui entrent en collision soient des puissances légitimes<sup>24</sup>. » Les héros n'agissent ni sous la contrainte, ni en situation d'ignorance, mais au nom de lois justes – lesquelles, cependant, sont tout autant injustes : « Ils ont fait quelque chose qui est au plus au point justifié. Oreste punit la meurtrière de son père – mais c'est sa mère. C'est là, indissociablement, une atteinte énorme à quelque chose qui, tout autant, est infiniment justifié<sup>25</sup>. » C'est pourquoi, à un héros de ce genre, on ne saurait faire pire injure que de lui dire qu'il a agi innocemment : « C'est l'honneur des grands caractères d'être coupables [*schuldig*]<sup>26</sup>. » L'action des héros tragiques est sérieuse au plus haut point, et en même temps objectivement condamnable : c'est à ce titre que leur châtement est juste.

Un reproche classiquement adressé aux auteurs de théodicées est leur indifférence à l'égard des victimes. De fait, Hegel semble adopter une telle attitude :

22. *PH* 1822-23, éd. cit. pp. 386-387 ; tr. fr., p. 423.

23. Il faut en outre souligner que le caractère *sacrificiel* du progrès de la raison dans l'histoire, à savoir le fait que l'individu ou l'État soit immolé pour le bien du tout, renvoie, pour l'essentiel, à l'esprit *objectif* et à ses contradictions. Par contraste, dans l'esprit *absolu*, le fini est à la fois subordonné à l'infini et *valorisé* : ainsi l'homme est beau dans l'art, il est sanctifié dans la religion et rendu savant dans la philosophie. Le sacrifice du fini est une marque de l'insuffisance de la raison historique, non de son caractère adéquat. Les individus, dans l'histoire, sont rationnels au sens où ils agissent en citoyens, mais ils sont insuffisamment rationnels au sens où ils ne défendent que les intérêts de leur État particulier : c'est pourquoi ils ne peuvent survivre au progrès historique.

24. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, *W* 18, p. 447 ; tr. fr. P. Gamiron, 7 vol., Paris, Vrin, 1971-1991, t. II, p. 278 ; tr. fr. (mod.).

25. *Principes de la philosophie du droit*, § 118, note marginale de Hegel, *W* 7, p. 221.

26. *Cours d'esthétique* III, *W* 15, p. 546 ; tr. fr., p. 514.

« La raison ne peut pas s'éterniser auprès des blessures infligées aux individus car les buts particuliers se perdent dans le but universel<sup>27</sup>. » Deux points sont cependant à noter. a) L'injonction citée ci-dessus ne concerne que l'exercice de la philosophie comme activité spécifique. Hegel ne soutient pas que la déploration des malheurs individuels serait absurde, mais fait valoir que la tâche de la philosophie est autre. La philosophie, dit-il, n'est ni sentimentale ni intéressée par les situations singulières, car elle est théorique et se rapporte à l'universel. b) Néanmoins, c'est bel et bien le mal en général qu'elle pense. La spéculation consiste à universaliser les sentiments particuliers, et à les intégrer dans une théorie d'ensemble. Elle met ainsi en évidence la vulnérabilité et la corruptibilité des individus et des peuples, donc le caractère laborieux et incertain du progrès de la liberté. On ne peut reprocher à l'hégélianisme de s'immuniser contre la question du mal et du malheur en général.

Pour revenir à la question de la mort, il faut distinguer celle qui frappe chacun parce qu'il est un être humain – malheur indéniable mais banal, quel que soit au demeurant le type de mort dont il périt – de celle qui s'explique par des raisons proprement historiques. Plaindre un grand homme simplement de ce qu'il est mort, c'est réduire la seconde à la première. Par exemple, plaindre César parce qu'il a été assassiné reviendrait à nier sa grandeur :

C'est le genre de regrets dont les bonnes femmes des petites villes ont immédiatement à revendre. Or, l'homme noble et grand ne veut pas qu'on ait pitié de lui et compatisse de la sorte. Dans la mesure, en effet, où il n'y a que le côté nul, que la négativité du malheur qui soit exhibée, il y gîte un abaissement du malheureux<sup>28</sup>.

Cela ne signifie pas que, pour Hegel, la mort « banale » ne serait pas un malheur, mais que la mort « historique » requiert un discours d'un autre niveau. Car cette dernière renvoie à un conflit de légitimité. Le soldat perse, au cours des guerres médiques, meurt parce qu'il est coupable de solidarité avec le despotisme. Le grand homme meurt pour son projet politique. Or à ce degré, dit Hegel, la pitié a toute sa place, toutefois non pas comme déploration du trépas mais comme reconnaissance de la valeur de l'homme frappé par l'infortune : « La véritable pitié est [...] la sympathie [...] avec la légitimité éthique de celui qui souffre, avec ce qu'il y a nécessairement d'affirmatif et de substantiel en lui<sup>29</sup>. » On

27. *Raison dans l'histoire*, éd. J. Hoffmeister, Hambourg, Meiner, 1955, p. 48 ; tr. fr. K. Papaioannou, Paris, UGE, 10/18, 1965, p. 68.

28. *Cours d'esthétique* III, W 15, p. 525 ; tr. fr. J.-P. Lefebvre et V. von Schenck, Paris, Aubier, 1997, p. 495. On songe au bavardage des commères lors de l'exécution d'un condamné à mort tel que le met en scène l'article de jeunesse « Qui pense abstraitement ? », *GW* 5, p. 385 ; tr. fr. O. Tinland, in O. TINLAND (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, Le Livre de poche, 2005, p. 28 sq.

29. *Cours d'esthétique* III, W 15, p. 525 ; tr. fr., p. 495.

mesure la noblesse du spectateur à l'objet de son intérêt : d'un point de vue hégélien, seul un contenu véritable ébranle un cœur noble, tandis que le vulgaire s'émeut pour n'importe quel gredin.

Il n'empêche que, dans un cas comme dans l'autre, la mort n'est que la rançon de la finitude. Et ceci, non pas parce que la finitude réclamerait un châtement, mais parce qu'elle est un germe de mort. La destruction ne fait qu'accomplir la déficience originaire du fini. C'est donc moins le trépas que la finitude en général qui est à déplorer. D'une certaine manière, on n'a pas à verser de larmes sur la mort plus que sur la naissance : car cette dernière est une entrée dans la finitude, laquelle est le malheur véritable. On trouve une illustration frappante de cette vision tragique de la finitude dans les textes de la maturité consacrés à Jésus. Dans ces textes, très inspirés par l'épître de saint Paul aux Philippiens, la croix n'est que la radicalisation de l'incarnation, laquelle est le malheur principal : « C'est Dieu qui souffre dans la mesure où il est homme, dans la mesure où il est prisonnier de ces bornes déterminées<sup>30</sup>. »

Pour Antoine Grandjean, selon Hegel, « si la raison ne s'attarde pas à l'individu, c'est parce que l'individu n'en vaut pas la peine<sup>31</sup> ». La justification du mal ne repose pas sur l'utilité du mal, mais sur la nullité de l'individu. Nous sommes d'accord avec cette analyse, à la condition toutefois d'identifier « individualité » et « finitude ». C'est d'ailleurs une remarque sur le fini qu'Antoine Grandjean cite à l'appui de son interprétation : la philosophie dans son ensemble « est seulement le monstration de ceci, que le fini n'est pas, c'est-à-dire n'est pas le vrai<sup>32</sup> ». Or, si la notion d'individualité, chez Hegel, renvoie régulièrement à la particularité abstraite, qui est exclusive et donc finie, elle renvoie aussi fréquemment à la singularité concrète, dans laquelle l'universel s'exprime adéquatement, et qui est donc infinie. Le passage suivant est significatif :

La religiosité, l'éthique d'une vie bornée – celle d'un berger, d'un paysan – possède, dans son intériorité concentrée et dans sa limitation [...] une valeur infinie. Elle a la même valeur que la religiosité et l'éthique de quelqu'un qui aurait des connaissances élaborées et une existence riche par l'envergure de ses relations et de ses actions. Ce centre intérieur, cette région simple où se situe le droit de la liberté subjective, ce foyer du vouloir, de la décision et de l'agir [...] [en ce lieu] sont comprises la responsabilité et la valeur de l'individu ainsi que son jugement éternel<sup>33</sup>.

30. *Cours d'esthétique* II, W 14, p. 50 ; tr. fr., p. 46.

31. A. GRANDJEAN, « Philosophie de l'histoire, théodicée spéculative et métaphysique », in A. GRANDJEAN (dir.), *Théodicées*, Hildesheim, Olms Verlag, 2010, p. 135.

32. *Encyclopédie* III, R. du § 386, W 10, p. 35 ; tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988, p. 181.

33. *PH* 1830-31, *GW* 18, p. 170 ; tr. fr., p. 78.

Au demeurant, le système hégélien fait de la reconnaissance de cette valeur le critère du progrès historique, le monde germanique étant un achèvement précisément parce qu'il reconnaît la valeur infinie de tout homme<sup>34</sup>.

Il y a injustice, pour Hegel, quand l'individu est abattu par un principe de moindre valeur – par exemple quand la nature commande à la pensée ou à la volonté, quand les intérêts « bourgeois » prennent le pas sur le patriotisme, quand les Perses vainquent les Grecs, quand la philosophie adopte une forme littéraire, etc. Ce type d'injustice existe indéniablement. Mais il suffit que l'esprit veuille être par lui-même pour qu'il se subordonne sa finitude propre : « S'il y avait quelque chose que le concept [c'est-à-dire le principe intérieur] ne pouvait pas digérer, dissoudre, rendre idéal, c'est là ce qui lui ferait face, ce qui constituerait son déchirement le plus grand et sa plus grande infortune. [Cependant] le concept dissout toute chose et peut renouveler encore et encore cette dissolution<sup>35</sup>. »

### LA CONSOLATION PHILOSOPHIQUE

Le bien, donc, n'est qu'un résultat. Or il y a, dans le système encyclopédique, un moment qui consiste purement et simplement à se produire comme résultat, à savoir l'esprit. C'est pourquoi, dans l'économie générale du système, alors que la nature, « contradiction non résolue<sup>36</sup> », « déchéance de l'Idée<sup>37</sup> », est « abandonnée à la déraison de l'extériorité<sup>38</sup> », l'esprit se caractérise essentiellement par la liberté et la vérité<sup>39</sup>. Tandis que Hegel condamne le règne de la nature – ou rien n'est entièrement par soi –, il fait l'éloge de l'esprit en soulignant que, même dans ses œuvres les plus sottes et les plus détestables, l'esprit est auteur de lui-même et à ce titre digne d'estime : « Si la contingence spirituelle, le [libre] arbitre, progresse jusqu'au mal, cela même est encore quelque chose d'infiniment plus élevé que le cours des astres, qui est conforme à des lois, ou que l'innocence de la plante, car ce qui s'égare ainsi est encore esprit<sup>40</sup>. » Il y a là une proposition

34. Voir *LPH*, W 12, p. 404 ; tr. fr., p. 257.

35. *PH* 1822-23, éd. cit. p. 56 ; tr. fr., p. 154. Voir cette remarque de Schiller, qui anticipe clairement la conception hégélienne : « Ce qui est objet pour l'homme n'a pas de pouvoir sur lui, car cet objet ne peut être tel qu'en subissant son pouvoir à lui. Dans la mesure où il donne une forme à la matière et aussi longtemps qu'il la donne, l'homme est invulnérable aux atteintes de l'objet ; car rien ne peut porter atteinte à un esprit sauf ce qui lui ravit sa liberté ; or l'esprit atteste précisément qu'il est libre en conférant une forme à ce qui n'en a pas » (*Lettres sur l'éducation esthétique de l'homme*, lettre XXV, tr. fr. R. Leroux, Paris, Aubier, 1992, p. 325).

36. *Encyclopédie* II, R. du § 248, W 9, p. 27-28 ; tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2004, p. 187.

37. *Idem*.

38. *Ibidem*, R. du § 248, W 9, p. 28 ; tr. fr., p. 188.

39. Voir *Encyclopédie* III, Add. du § 382, W 10, p. 26 ; tr. fr., p. 392.

40. *Encyclopédie* II, R. du § 248, W 9, p. 29 ; tr. fr., pp. 188-189.

lourde de conséquences : pour Hegel, dans la mesure où l'esprit est par soi, il est essentiellement légitime.

Mais, dira-t-on, une telle conception ne conduit-elle pas à nier la présence de tout mal dans l'esprit ? Cette position serait, à l'évidence, en contradiction avec l'hypothèse avancée précédemment, selon laquelle il n'existe pour Hegel aucun bien « pur et simple », puisque le bien ne s'établit qu'en combattant et en intégrant un mal préalable. En réalité, comme on l'a dit plus haut, un même moment peut être bon à certains égards et mauvais à d'autres. Par exemple, d'un point de vue hégélien, on peut soutenir à la fois que la forme politique de tout État est fondée sur la volonté de son peuple – ce qui fait que la forme en question est essentiellement légitime –, et que les différents régimes ne se valent pas, puisque certains sont oppressifs et d'autres libérateurs. Ainsi, à l'intérieur d'une légitimité politique fondamentale (l'institutionnalisation politique du peuple), on observe le passage d'une volonté illégitime car instinctive à une volonté légitime car reposant sur un pouvoir articulé.

Dès lors, on peut faire de la *Philosophie de l'esprit* une lecture conservatrice aussi bien que progressiste. D'un côté, dans la mesure où l'esprit se produit par définition comme un résultat, il est essentiellement bon et échappe à la condamnation. De l'autre, dans la mesure où tout moment de l'esprit s'articule en lui-même et commence par une phase de déficience, il n'atteint sa vérité qu'*in fine*. Donc, si dans l'esprit tout est bon, néanmoins l'esprit n'est jamais *immédiatement* entièrement bon. Ces deux propositions s'annulent-elles ? Non, car les niveaux sont hiérarchisés. L'esprit est bon *principiellement* et mauvais *accessoirement* (alors qu'il en va à l'inverse dans la nature, qui est fondamentalement dissociée, même si, dans la sphère organique, elle parvient à une esquisse de subjectivité concrète). On peut donc dire que, s'agissant au moins de l'esprit, Hegel est optimiste et conservateur davantage qu'il n'est critique et progressiste.

Cette priorité du bien sur le mal s'exprime régulièrement dans les textes. Par exemple, on lit que, même si l'Église du Moyen Âge est corrompue, néanmoins elle enseigne la vérité :

On peut l'accuser de transgression, d'abus, de vices, de crimes : ce ne sont là cependant que des défauts singuliers. Le contenu est la doctrine du christianisme : la doctrine de la vérité suprême et de la réalisation effective de cette doctrine ; et l'Église est ce qui expose et dispense sans interruption tous les trésors de l'esprit<sup>41</sup>.

Plus généralement, un passage des *Leçons sur la philosophie de la religion* affirme que, en dépit de leurs bizarreries, voire de leurs côtés barbares, les reli-

41. *PH* 1822-23, éd. cit. p. 478 ; tr. fr., p. 502.

gions telles qu'elles se développent dans l'histoire expriment la vérité. Le philosophe n'a pas à justifier ce qu'elles contiennent d'absurde mais à reconnaître la légitimité de leurs principes :

Se réconcilier en même temps avec ce qui se présente d'horrible, d'absurde [dans l'histoire des religions], le justifier, le trouver bien, vrai tel qu'il est dans tous ses traits (sacrifier des hommes, des enfants), il n'en est pas question ; mais en reconnaître au moins le principe, la source comme quelque chose d'humain [...] – c'est là la réconciliation supérieure<sup>42</sup>.

Une remarquable addition de la *Science de la logique* de l'*Encyclopédie* affirme que l'histoire spéculative est le point de vue de la consolation (*Standpunkt des Trostes*), au sens où elle établit, suivant le proverbe, que « chacun est l'artisan de sa propre fortune » (*ein jeder ist seines eigenen Glückes Schmied*). Pour Hegel, ce proverbe ne signifie certes pas que l'homme pourrait se rendre indépendant des circonstances extérieures, tant il est vrai « qu'il y a dans ce qui nous arrive [...] beaucoup de contingent ». En revanche, il signifie que cet élément de contingence est secondaire, puisque l'homme est capable d'opérer l'*Aufhebung* de ses affections extérieures en les subordonnant à son vouloir autonome, et ainsi de se mettre en accord avec lui-même. Ainsi « la disgrâce qui lui arrive ne détruit pas l'harmonie de son âme, la paix de son cœur<sup>43</sup> ». Par cette formulation un peu sentencieuse, Hegel affirme que l'esprit est avant tout liberté et auto-détermination. C'est à ce titre qu'il est justifié, quand bien même il y a en lui de la finitude et du mal.

La vraie réconciliation, cependant, n'advient que dans la philosophie, moment ultime du parcours systématique. Que celle-ci opère l'*Aufhebung* de son objet implique, par construction, que ce dernier est en proie à la contradiction, mais que la philosophie, quant à elle, se réconcilie entièrement avec elle-même :

[La philosophie] produit certes une réconciliation, mais une réconciliation non pas dans l'effectivité en tant que telle, mais dans le monde de la pensée<sup>44</sup>.

On voit surgir [...] face au monde phénoménal un nouveau royaume qui certes est la vérité de l'effectif, mais qui est une vérité qui ne redevient pas manifeste à nouveau dans l'effectif comme puissance configuratrice et âme propre de celui-ci. La pensée n'est qu'une réconciliation du vrai et de la réalité *dans le penser*<sup>45</sup>.

42. *Leçons sur la philosophie de la religion I*, éd. W. Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1983, p. 108 ; tr. fr. P. Garniron, Paris, Puf, 1996, p. 101.

43. *Encyclopédie I*, Add. du § 147, W 8, p. 292 ; tr. fr. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1970, pp. 583-584.

44. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, Introduction, éd. P. Garniron et W. Jaeschke, Hambourg, Meiner, 1986, p. 241 ; tr. fr. G. Marmasse, Paris, Vrin, 2004, pp. 120-121.

45. *Cours d'esthétique III*, W 15, p. 244 ; tr. fr., pp. 225-226. Nous soulignons.



Prenons l'exemple de la *philosophie* de l'histoire. Comme on l'a dit plus haut, elle pense l'histoire de manière unitaire alors que cette dernière est objectivement composite. De même que la philosophie de la nature, dit Hegel, appartient au « chemin du retour »<sup>46</sup>, la philosophie de l'histoire opère l'inscription, dans la subjectivité pensante constituée en totalité, de ce qui est unilatéralement objectif et scindé. La philosophie transfigure toute finitude en une pensée infinie :

La raison ne peut pas en rester au fait que des individus singuliers ont été blessés ; les fins particulières se perdent dans l'universel. Dans la naissance et l'extinction, la raison voit l'œuvre que produit le travail universel du genre humain<sup>47</sup>.

La philosophie est une théodicée en ce que, comme tout moment de l'esprit mais sur un mode qui lui est propre, elle se réconcilie avec son objet et ainsi obtient la paix avec elle-même : « La philosophie [en général] est la véritable théodicée [...], elle est cette réconciliation de l'esprit, et de l'esprit qui s'est saisi dans sa liberté et dans la richesse de sa réalité effective<sup>48</sup>. » On retrouve ici l'idée classique selon laquelle la philosophie ne consiste pas à nier l'imperfection de l'objet mais, en comprenant cette imperfection, à échapper au trouble et à l'insatisfaction. Qu'on songe à la sentence de Spinoza : « J'ai mis tous mes soins à ne pas tourner en dérision les actions des hommes, à ne pas pleurer sur elles, à ne pas les détester, mais à en acquérir une connaissance vraie<sup>49</sup>. » Ou encore à la remarque de Fichte :

N'attendez cependant ici, ni le ton de la plainte, ni celui de la satire, encore moins celui de la satire personnelle. Pas celui de la plainte, car la plus douce récompense de la réflexion philosophique est précisément de trouver tout nécessaire, et donc bon, étant donné qu'elle considère toute chose dans son contexte et rien isolément, et de s'accommoder de tout ce qui existe, tel qu'il est<sup>50</sup>.

L'opposition suivante peut être éclairante. Dans l'histoire, moment de l'esprit objectif, la réalisation du principe totalisant – l'esprit du monde – a lieu à même l'*objet*, lequel est par définition dissocié, puisqu'il s'agit des peuples multiples. En revanche, dans la philosophie, moment de l'esprit absolu, la réalisation du

46. *Encyclopédie* II, Add. du § 247, W 9, p. 24 ; tr. fr., p. 347.

47. *Raison dans l'histoire*, éd. cit. pp. 48-49 ; tr. fr. (mod.), pp. 68-69.

48. *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W 20, p. 455 ; tr. fr., t. VII, p. 2111. On peut donc s'accorder avec G. LEBRUN, qui écrit que, chez Hegel, « la véritable théodicée [...] n'entend pas de transformer le fortuit en significatif, mais de montrer que cette mêlée confuse produit du sens à mesure qu'elle passe » (*L'Envers de la dialectique*, Paris, Seuil, 2004, p. 42).

49. SPINOZA, *Traité politique*, I, IV ; tr. fr. Ch. Appuhn, Paris, GF, 1966, p. 12.

50. FICHTE, *Les Caractères de l'époque actuelle*, SW 7, p. 14 ; tr. fr. I. Radrizzani, Paris, Vrin, 1990, p. 30.

principe – l'esprit philosophant – a lieu à même le *sujet*, par définition unifiant. Pour Hegel, dans l'activité philosophique, tout objet d'investigation est investi de l'intérieur par l'esprit philosophant. Des objets différents se succèdent certes, mais la philosophie ne se divise pas, car c'est en elle-même qu'elle change<sup>51</sup>. En revanche, dans l'histoire, on observe une pluralité de peuples en conflit réciproque. Bref : l'esprit philosophant travaille subjectivement *sur lui-même*, tandis que l'esprit du monde se divise en une *multiplicité d'étants distincts*. De manière générale, l'esprit objectif est le lieu de la totalité extérieure, « additive », tandis que l'esprit absolu est le lieu de la totalisation intérieure, « organique ». Le premier est conflictuel tandis que le second est pacifiant.

Peut-on dès lors considérer que la philosophie hégélienne de l'histoire serait principalement à interpréter comme une théodicée ? – la théodicée étant comprise, de manière classique, comme « la défense de la sagesse suprême de l'auteur du monde<sup>52</sup> » à travers la mise en évidence du fait que ce monde est le meilleur des mondes possibles<sup>53</sup>. On connaît l'interprétation que propose Bertrand Binoche s'agissant d'Iselin, de Herder et de Kant : les philosophies de l'histoire de ces trois auteurs relèvent de la théodicée en ce qu'elles tendent à montrer « en quoi le mal est un bien » et « comment l'histoire de l'humanité se définit comme une *Vervollkommung* [perfectionnement] collective<sup>54</sup> ». Si le raisonnement est convaincant à propos de ces trois philosophes, peut-on cependant l'appliquer à Hegel ?

Sans même revenir sur le caractère problématique de la lecture selon laquelle, pour Hegel, le mal serait un bien, on fera les remarques suivantes :

a. Admettons que le concept d'*optimum* ait chez Hegel un équivalent dans le concept de réconciliation, et plus précisément de réconciliation achevée. On note alors que l'histoire hégélienne, comme moment de l'esprit objectif, n'est pas entièrement réconciliée. En effet, elle reste marquée par le particularisme indépassable des peuples, lequel se traduit par leur corruptibilité. Pour Hegel, il n'y a pas de peuple mondial, chaque peuple ne défendant que ses intérêts propres, et cela sur un mode tendanciellement belliqueux. Il y a une dimension passionnelle irréductible dans l'agir historique des hommes, ce qui les voue au malheur : « Le plus noble et le plus beau nous fut arraché par l'histoire : les passions humaines

51. On pourrait faire une remarque similaire à propos de l'idéal dans l'art ou du divin dans l'histoire des religions : dans chacun de ces moments, l'esprit absolu unifie *de l'intérieur* son contenu sensible ou représentatif.

52. KANT, *Sur l'insuccès de toutes les tentatives philosophiques en matière de théodicée*, Ak. 8, p. 255 ; tr. fr. J.-L. Delamarre, in *Œuvres philosophiques*, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de la Pléiade », 1980-1985, t. III, p. 1393.

53. Voir LEIBNIZ, *Essais de Théodicée*, I, 8, éd. J. Brunschwig, Paris, GF-Flammarion, 1969, p. 108.

54. B. BINOCHÉ, *Les Trois Sources de la philosophie de l'histoire*, Paris, Puf, 1994, p. 155.

l'ont ruiné<sup>55</sup>. » Au demeurant, c'est précisément en raison des carences de l'esprit objectif que le passage à l'esprit absolu est indispensable.

b. Il faut noter que ce n'est pas seulement sa philosophie de l'histoire que Hegel baptise « théodicée », mais sa philosophie en général<sup>56</sup>. La philosophie de l'histoire, de ce point de vue, n'a guère de privilège, elle est un cas particulier de la théodicée hégélienne en général.

c. Hegel, enfin, s'intéresse-t-il aux reproches que l'on pourrait adresser à Dieu et cherche-t-il à plaider la cause de ce dernier ? En aucune façon. De manière générale, la philosophie selon Hegel n'a pas à défendre un point de vue contre un autre, elle a à penser ce qui est. Il ne s'agit pas, pour elle, d'examiner des hypothèses d'école plus ou moins convaincantes mais de penser l'expérience, celle-ci présentant d'elle-même, et intégralement, son contenu. C'est en ce sens que la philosophie est spéculative et non pas réflexive. L'idée que le philosophe devrait se faire l'avocat d'une cause quelconque, fût-elle celle de Dieu, n'a pas de sens. Car la finalité de la philosophie est interne : celle-ci tend seulement à penser adéquatement, c'est-à-dire librement<sup>57</sup>.

La philosophie hégélienne de l'histoire ne prétend pas que ce qui fut n'aurait pas pu ne pas être – car l'histoire n'obéit à aucune nécessité aveugle. Elle ne dénie pas non plus la réalité du mal – car il y du contingent et de l'inexcusable dans l'expérience. Mais elle se réconcilie avec lui en l'inscrivant dans le cadre d'un savoir libre : « Le mal dans l'univers, y compris le mal moral, doit être conçu et l'esprit pensant doit se réconcilier avec le négatif<sup>58</sup>. » On soulignera cependant les limites de la victoire du bien. Car cette victoire n'abolit pas ce qui est mauvais mais se contente de l'intégrer dans une signification qui, elle, est valide en elle-même. On sait que Hegel refuse le programme fichtéen de l'établissement du bien par un effort indéfini. D'un côté, on n'arrivera jamais, dans l'histoire, à supprimer le mal réel, lié au soubassement naturel de toute institution spirituelle. De l'autre, si rien ne s'oppose à l'instauration de l'idéal, c'est parce

55. *Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 35 ; tr. fr., p. 54, cité dans Y.-J. HARDER, « La philosophie de l'histoire est-elle la véritable théodicée ? », in P. RATEAU, *L'Idée de théodicée de Leibniz à Kant : héritage, transformations, critiques*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2009, p. 213.

56. Voir le passage cité plus haut, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W 20, p. 455 ; tr. fr., t. VII, p. 2111. Voir aussi la lettre à Zellmann du 23 janvier 1807, *Briefe von und an Hegel*, Hambourg, Meiner, 1952-1960, I, p. 137 ; tr. fr. J. Carrère, 4 vol., Paris, Gallimard, 1962-1967, t. I, p. 129 : « La science seule est la théodicée. »

57. Les remarques goguenardes de Hegel sur l'entreprise leibnizienne ne manquent d'ailleurs pas. Ainsi : « Dieu est pour ainsi dire la rigole [*Gosse*] où tombe toutes les contradictions. [...] Il s'agit toujours de raffiner pour découvrir toutes sortes de faux-fuyants [*Ausreden*] » (*Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W 20, p. 255 ; tr. fr., t. VI, p. 1639).

58. *Raison dans l'histoire*, éd. cit. p. 48 ; tr. fr. (mod.) p. 68.

que la réconciliation, dans l'histoire, ne se joue que sur le terrain du savoir et du vouloir.

Comment, en définitive, présenter la différence entre la théodicée de Leibniz et celle de Hegel ? a) Pour Hegel, le mal n'est pas considéré statiquement, comme dans un tableau que Dieu contemple, avant la création sous la forme d'un monde possible, après la création sous la forme du monde réel. Car, pour lui, le mal est toujours processuel et relatif, il correspond, à l'intérieur de chaque cycle systématique, aux phases d'immédiateté et de scission. b) À ses yeux, pour établir la prévalence du bien, il n'y a pas à remonter à Dieu, mais, au contraire, à descendre aux sujets actifs dans le monde et à leurs œuvres. La priorité du bien n'est pas déduite d'une considération abstraite de l'origine des choses mais reconnue dans l'expérience. La théodicée, chez Hegel, ne consiste pas à justifier Dieu en une formule, et une fois pour toutes, mais à contempler le processus concret par lequel le bien se fait valoir aux dépens du mal. c) Enfin, Hegel ne soutient pas que le mal serait justifié, fût-ce indirectement. Pour lui, c'est précisément parce que le mal est dépourvu de toute raison d'être qu'il ne peut rien contre le bien. La finitude est vraiment mauvaise. Mais il y a quelque chose de plus grand qu'elle, à savoir la réconciliation.

Gilles MARMASSE  
*Université de Poitiers*