

Laval théologique et philosophique



Philosophie hégélienne de l'actualité et actualité de la philosophie hégélienne

Bernard Bourgeois

Volume 51, Number 2, juin 1995

Hegel aujourd'hui

URI: <https://id.erudit.org/iderudit/400911ar>

DOI: <https://doi.org/10.7202/400911ar>

[See table of contents](#)

Publisher(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

ISSN

0023-9054 (print)

1703-8804 (digital)

[Explore this journal](#)

Cite this article

Bourgeois, B. (1995). Philosophie hégélienne de l'actualité et actualité de la philosophie hégélienne. *Laval théologique et philosophique*, 51(2), 229–238. <https://doi.org/10.7202/400911ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 1995

This document is protected by copyright law. Use of the services of Érudit (including reproduction) is subject to its terms and conditions, which can be viewed online.

<https://apropos.erudit.org/en/users/policy-on-use/>

Érudit

This article is disseminated and preserved by Érudit.

Érudit is a non-profit inter-university consortium of the Université de Montréal, Université Laval, and the Université du Québec à Montréal. Its mission is to promote and disseminate research.

<https://www.erudit.org/en/>

PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE DE L'ACTUALITÉ ET ACTUALITÉ DE LA PHILOSOPHIE HÉGÉLIENNE

Bernard BOURGEOIS

RÉSUMÉ : La philosophie hégélienne de l'actualité est telle qu'elle reste actuelle, non seulement en sa forme, mais encore, pour une bonne part, en son contenu même, au point que, en son originalité même, notre époque continue de hégélianiser.

Hegel s'est voulu un *philosophe de l'actualité*. Sa première publication (la traduction commentée des *Lettres* de Cart sur la situation en Suisse) et sa dernière publication (l'article sur le *Reformbill* anglais) sont des écrits d'actualité ; il fut lui-même pendant dix-huit mois le rédacteur en chef du *Journal de Bamberg*, et ce au lendemain même de la composition de la *Phénoménologie de l'esprit*, c'est-à-dire en osant en quelque sorte incarner immédiatement le savoir absolu, dont celle-ci fondait l'affirmation, dans cette culture de l'actualité qui constitue le travail du journaliste ; il justifie cette identification en la médiatisant, à travers un célèbre aphorisme de la période d'Iéna, par l'évocation du culte religieux : car, si la lecture des gazettes est la traduction réaliste de la prière du matin, elle est bien en soi philosophique puisque la philosophie se veut elle-même, en Hegel, la rationalisation de la religion ! En tant qu'une telle philosophie de l'actualité, le hégélianisme — comme nous le rappellerons en un *premier* moment de cet exposé — fixe les traits essentiels, généraux, formels, de ce qu'il consacre ainsi comme l'objet privilégié de son affirmation, et de toute affirmation sensée des choses, d'une manière telle qu'il permet aux actualisations ultérieures de cette affirmation, même les plus critiques à l'égard de lui-même, de se réclamer encore pourtant de lui : Marx savait bien qu'il hégélianisait encore en reniant Hegel, et, chez Merleau-Ponty comme chez Foucault et bien d'autres, la pensée contemporaine se reconnaît encore déterminée par lui, au cœur même de ses efforts pour lui échapper. Toutefois, une semblable actualité

de la philosophie hégélienne de l'actualité reste, comme l'objet dont elle incarne la forme dans un autre contenu, une actualité elle-même purement formelle. Demi-actualité qui ne semble d'ailleurs pouvoir être accordée que si l'on néglige ce qui — dans la forme même de l'actualité de l'être telle que la conçoit Hegel — exige la clôture du contenu historique destiné à la remplir : le caractère total du système hégélien n'exclut-il pas que l'on puisse être hégélien à moitié ? Aussi bien, des disciples non parricides de Hegel — songeons à Kojève — ont-ils affirmé que le *contenu* actuel du monde était celui-là même que le philosophe de la fin de l'histoire avait présenté comme le contenu définitif de l'actualité éclos en son temps. Il conviendra donc, dans un *deuxième* moment de l'analyse, de rechercher en quoi notre temps peut paraître réaliser le temps décrit par Hegel comme achevant l'histoire universelle. Enfin, au cours d'une *troisième* et dernière considération, il restera à examiner si et comment, en faisant retour à la théorie hégélienne de la forme de l'actualité, il ne serait pas possible de confirmer, à travers même les démentis matériels apportés par notre présent à la philosophie de Hegel, la thèse même de son actualité. Alors, dans le cas de Hegel, la *philosophie de l'actualité* assurerait *l'actualité de sa philosophie*.

*
* *

« Concevoir ce qui est, telle est la tâche de la philosophie¹ », mais — comme le soulignent aussi les *Principes de la philosophie du droit* — cet être dont la philosophie doit être la pensée ne peut se réduire à l'être pensé, seulement pensé, à l'essence qui aurait hors d'elle l'être purement empirique du phénomène. Pour une philosophie qui fait représenter la vérité absolue par la doctrine chrétienne du Dieu incarné, l'être n'est plénier qu'autant qu'il inclut dans sa totalité le moment décisif de l'*empirique* : l'absolu est ici et maintenant, ce qui devient, advient, survient, le vrai est événement. Cependant, si l'*être est* ainsi, absolument, *présent* — à tel point que le philosophe, en tant que penseur de ce qui est, n'a affaire « ni avec ce qui, seulement, a été, ni avec ce qui, seulement, sera, mais avec ce qui est² » —, *tout* ce qui est *présent n'est pas* absolument. Ce qui est présent *n'est* dans son présent que : 1) s'il est lié à ce qui est passé et à ce qui est futur — car le présent est le futur passé —, donc s'il est la présence même du *devenir* ; 2) si, pour être, le devenir surmonte son évanescence en se fixant, en s'identifiant dans sa différence d'avec soi, c'est-à-dire en s'intériorisant ou réfléchissant dans son *sens* ; et 3) si ce sens du devenir s'identifie à lui-même comme sens total n'ayant rapport qu'à soi, ce qui le constitue en *raison éternelle*. Ce qui est présent empiriquement n'est qu'autant qu'il réfléchit en son devenir l'effectuation de soi de la raison éternelle : « concevoir ce *qui est*, telle est la tâche de la philosophie, car ce qui est, c'est la raison³ », et « nous avons affaire [...] dans la philosophie, avec ce qui *est* et qui est

1. HEGEL, *Grundlinien der Philosophie des Rechts* [*Principes de la philosophie du droit*], J. Hoffmeister, éd., Hambourg, F. Meiner Verlag, 1962, p. 16.

2. *Id.*, *Die Vernunft in der Geschichte* [*La raison dans l'histoire*], J. Hoffmeister, éd., Hambourg, F. Meiner Verlag, 1963, p. 210.

3. Cf. ci-dessus, note 1.

éternel, avec la raison⁴ ». L'actuel, c'est le présent empirique en tant que, et seulement en tant qu'il est l'actualisation de soi du sens total de la raison éternelle.

Le sens de l'actualité est donc en quelque sorte la rationalisation quotidienne de l'Incarnation. Le vrai journaliste, c'est le philosophe, mais le philosophe ne peut se faire le vrai journaliste qu'en assumant l'héritage de la religion et de la théologie. L'aphorisme d'Iéna soulignait bien la convergence de la lecture des journaux et de la prière du matin dans le fait que, à travers toutes deux, « on oriente son attitude face au monde selon Dieu ou selon ce qu'est le monde » de telle sorte qu'« on sache où l'on en est⁵ ». Alors, on peut appréhender, et exploiter pratiquement, le sens du présent en saisissant dans celui-ci ce par quoi il est un moment du sens total ou absolu : l'actualité du présent se livre au regard rempli de l'esprit universel, de l'esprit divin-providentiel ou de l'esprit du monde proprement dit, de cet esprit qui agit dans les grands hommes de l'histoire mondiale et qui se réfléchit chez le philosophe de cette histoire. C'est un tel regard, qui réconcilie l'identité à soi — divine — du sens et la réalité — mondaine — de la différence, dans l'identification immanente de la différence pourtant reconnue comme telle, c'est-à-dire dans le processus dialectique, que Hegel a défini et mis en œuvre à l'aube de la modernité. En donnant à la dialectique historique un contenu tout autre que ne l'avait fait Hegel, le marxisme, à travers aussi la dénégation qu'il a suscitée, l'a cependant popularisée à tel point que la vision hégélienne de l'actualité comme actualité, en sa forme d'actualité, est aujourd'hui, pour une large part, après la négation de la négation marxiste du hégélianisme, encore actuelle.

L'attention au présent de nos contemporains consiste bien à l'assumer en son actualité comprise formellement à la manière de Hegel, c'est-à-dire comme advenir progressif sensé, intelligible, *nécessaire*, de la raison qui n'a rapport qu'à soi en sa vie totale ainsi *libre*. L'affirmation d'une telle actualisation nécessaire progressive de la liberté s'implique elle-même dans ce qu'elle affirme et, par conséquent, se vit comme un vouloir de plus en plus libre dans la reconnaissance de plus en plus lucide de son conditionnement historique. Le déclin de l'historicisme marxiste libère alors la conscience de soi philosophante de l'actualité ainsi comprise dans un sens qui — quoi qu'elle pense parfois — ramène bien plutôt à Hegel qu'elle n'en éloignerait à travers le rejet de sa « réalisation » dialectique : car la philosophie hégélienne de la philosophie définit bien l'actualité vraie de celle-ci par la décision absolument libre qui lui fait assumer positivement l'auto-négation historique de la vie socio-politique réelle qui se récapitule nécessairement en elle. En ce sens, la libération illusoirement proclamée d'avec un hégélianisme dénoncé comme la réduction historiciste de la philosophie illustre bien encore, en vérité, et donc confirme comme actuelle, la philosophie hégélienne de l'actualité de la philosophie.

Il est vrai que la philosophie post-hégélienne a pu objecter à un tel enfermement hégélien d'elle-même, à ses yeux purement prétendu, que le hégélianisme lui-même

4. Cf. ci-dessus, note 2.

5. HEGEL, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, J. Hoffmeister, éd., Stuttgart, Frommanns Verlag, 1936, p. 366.

avait, par une telle prétention, contredit sa philosophie même de l'actualité de la philosophie. Cette prétention s'exprime dans la théorie — hégélienne — de la fin de l'histoire de la philosophie, aspect particulier de la fin de l'histoire en général avec le monde pensé par le hégélianisme. Mais l'affirmation que notre monde, en sa philosophie aussi, actualise encore celui de Hegel ne s'appuie-t-elle pas alors sur ce qui enlève déjà toute actualité au monde hégélien et à sa philosophie, au monde tel que Hegel le décrit dans sa philosophie ? En arrêtant et figeant ainsi son temps historique et sa pensée de ce temps, en bloquant dans le repos définitif — éternel ! — du vrai l'unification dialectique, vivante, de son advenir, Hegel n'a-t-il pas, avec l'*activité* qui la sous-tend, anéanti l'*actualité* de sa philosophie comme pensée de soi d'un tel temps ? N'est-ce pas le philosophe post-hégélien qui seul, en relisant Hegel à partir de sa pensée vivante de son temps lui-même libéré vers son avenir, pourrait découvrir rétrospectivement l'actualité vraie qui fut celle du hégélianisme ? Du moins le semble-t-il. Mais encore faut-il s'en assurer, en vérifiant, par l'examen du monde présent, en ce qu'il a de plus objectif — et ce n'est pas sa multiforme expression philosophique idéale, mais sa réalité socio-politique générale —, qu'il est bien différent de ce que Hegel avait décrit comme le sens définitif de son monde, comme l'« esprit objectif » s'avérant dans sa philosophie. Notre monde contredit-il bien le contenu de la théorie hégélienne de l'esprit objectif ? Telle est la question à laquelle il faut maintenant répondre, avant — si une réponse négative devait se révéler possible — d'examiner pour finir si l'actualité alors *hégélienne* d'un tel monde pourrait cependant encore avoir le sens d'une véritable *actualité*.

*
* *

L'actualité de la théorie hégélienne de l'esprit objectif comme monde socio-politique historique a été maintes fois affirmée à notre époque. Mais dans une affirmation qui fut souvent soit essentiellement théorique et métaphysique, car fondée sur la considération de l'essence absolument vraie, donc indépassable, de la structure socio-politique présentée par Hegel comme achevant l'esprit objectif — c'est le cas chez Kojève, qui, d'ailleurs, annule la spécificité hégélienne de cette structure socio-politique en la découvrant aussi chez Marx —, soit positivement avérée par une exploration empirique de la situation présente du monde, mais dans la déformation du contenu théorique hégélien — c'est le cas, tout récemment, chez Fukuyama⁶, qui fait de Hegel, à travers une grande incertitude quant au sens respectif et à l'articulation du socio-économique et du politique dans le hégélianisme, le chantre de la démocratie libérale ! Une affirmation de la confirmation réciproque de la théorie hégélienne adéquatement ressaisie et du devenir post-hégélien du monde socio-politique caractérisé en sa teneur réelle s'était cependant déjà rencontrée chez le jeune Marx. Dans la *Contribution à la critique de la philosophie du droit de Hegel*, il présentait bien cette philosophie comme la vérité anticipée du développement — encore totalement à venir en Allemagne — de l'État bourgeois

6. Cf. F. FUKUYAMA, *La fin de l'histoire et le dernier homme*, New-York, 1992 ; traduction française par D.A. Canal, Paris, Flammarion, 1992.

le plus réel, mais l'actualité du hégélianisme devait nécessairement avoir une fin, à savoir dans le triomphe de l'association prolétarienne renvoyant conjointement au passé aussi bien l'État bourgeois réel que son reflet hégélien. L'effondrement des régimes socialistes de l'Est européen ne peut-il pas conduire à la généralisation de la portée de l'anticipation hégélienne : n'est-ce pas de tout l'État post-hégélien que Hegel a proposé la théorie définitive ? Ne convient-il pas de dire, comme Alain, que les vues hégéliennes sur la vie socio-économico-politique « sont [...] le texte unique des réflexions efficaces dans le siècle de Hegel et dans celui-ci⁷ » ?

L'actualité de Hegel dans le champ de l'existence socio-politique — de ce que lui-même appelait la « vie éthique », réalisation concrète de ce qu'il désignait par l'« esprit objectif » — vient de ce qu'il pose comme problèmes fondamentaux de cette sphère ceux qui sont encore, et même de plus en plus, les nôtres — et ce dans des termes qui sont ceux du présent —, et de ce qu'il propose des solutions qui, au moins dans leur sens principiel, sont celles qui tendent de plus en plus à prévaloir à notre époque. Il ne saurait s'agir ici de faire un recensement complet de tous les thèmes hégéliens à travers lesquels notre monde se pense ou pourrait se penser en son actualité la plus intense, mais de fixer les grands moments ou aspects de cette actualité où, généralement sans le savoir, il hégélianise. Ils concernent tous, en leurs modalités diverses, le problème essentiel de la réalisation à la fois conjointe et antinomique, comme telle caractéristique du monde contemporain, des exigences respectives de la particularité et de l'universalité, de l'individu et du tout, de la liberté et de la solidarité, de l'unicité et de l'unité. Envisageons-les dans les deux grands champs de la relation objective de l'individualité et de la totalité, le champ intra-étatique (politique intérieure) et le champ inter-étatique (politique extérieure).

L'affirmation conjointe de l'individu et du tout à l'intérieur de la sphère englobante de l'État requiert que, d'une part, l'affirmation du tout — politique — ne nie pas l'individu et soit donc limitée, à son propre niveau, par un autre tout où les individus s'affirment comme tels, le pseudo-tout de leur interaction *sociale*, et que, d'autre part, l'affirmation de l'individu — ainsi social — ne nie pas le tout — proprement politique —, et soit donc limitée, à son propre niveau, par un autre individu où le tout s'affirme comme tel, le pseudo-individu de la différenciation *civique* de l'État, le citoyen. Hegel concrétise bien le problème traditionnel de la relation de l'individu et du tout, de la liberté et de l'autorité, en le posant comme celui de l'articulation, dans le tout, de l'État et de la Société et, dans l'individu, du bourgeois et du citoyen, également reconnus.

Il est le premier philosophe à le faire. Kant ne concevait pas de communauté à la fois réelle et positive (bonne) en dehors de l'État. Selon lui, il y a bien une communauté *positive* non étatique, celle des personnes constituant le « règne des fins », mais cette communauté éthique est purement *idéale*, et il y a bien, inversement, une société *réelle* non étatique, mais elle est condamnée à la *négativité* de la violence, de la guerre de tous contre tous qui marque l'état de nature, pré-civil ou

7. ALAIN, *Idées. Introduction à la philosophie. Platon. Descartes. Hegel. Comte*, Paris, Paul Hartmann, 1939, p. 259.

politique. Pourtant fondé sur des principes humanistes, l'État kantien — parce qu'il réduit ainsi le social — soumet en fait les individus à un traitement rigoriste parfois fort inhumain. Fichte marque un progrès pour autant qu'il reconnaît une *égale* réalité positive à la société et à l'État, mais cette reconnaissance n'est *pas simultanée*. Quand, dans ses textes initiaux, « révolutionnaires », il célèbre la vie sociale, qui cultive en les libérant les individus en interaction, c'est pour dénoncer la répressivité de l'État promis par lui au dépérissement ; lorsque, au contraire, il identifie plus tard — dans l'ouvrage de 1796 sur le droit naturel — la réalisation de la liberté par le droit à la vie dans l'État rationnellement organisé, c'est pour justifier la répression policière de la vie socio-économique à laquelle appellera le texte de 1801 sur « l'État commercial fermé ». C'est Hegel qui — reprenant la distinction faite par Ferguson entre « société civile » et société politique ou État — proclamera la rationalité de l'institution conjointe et articulée d'une vie proprement sociale et d'une vie proprement politique dans la communauté objective vraie des hommes.

L'État hégélien réconcilie en lui la puissance et l'autorité du tout et la liberté des individus en libérant en lui, de lui-même, une vie socio-économique où ceux-ci peuvent s'affirmer pleinement comme tels, mais sans que cette libération puisse menacer dans un développement anarchique l'existence même de l'État. Comme toujours, chez Hegel, la relation des termes différents est portée par l'un des deux, et c'est l'État qui maîtrise le rapport, ainsi hiérarchisé, de lui-même à la société qu'il abandonne par là relativement, mais réellement, à son dynamisme propre. Celui-ci libère pour eux-mêmes les deux moments dont l'État, comme tel, assure l'intégration, le moment de la particularité — l'individu œuvrant pour lui-même, dans la satisfaction de son intérêt propre — et de l'universalité — la réalisation, par delà les frontières étatiques, du marché mondial, vérité socio-économique du cosmopolitisme. Un tel schéma, absolument vrai dans le domaine de l'esprit objectif tel que Hegel en fixe l'organisation rationnelle, n'est-il pas celui dont la chute du communisme a généralisé la réalisation dans le monde actuel ? Dans l'égal refus du libéralisme politique et du totalitarisme socio-économique, n'est-ce pas le modèle hégélien d'un État politiquement fort capable par là même de libérer en lui et de lui une vie sociale dynamique, qui tend à s'implanter partout ou du moins, ainsi défini, mobilise comme idéal les aspirations contemporaines ?

À l'intérieur même de chacune des deux sphères ainsi concrètement reliées entre elles, la sphère sociale et la sphère étatique, Hegel établit un rapport de l'individu et du tout que l'actualité semble bien également vérifier, au moins dans ses tendances essentielles. Pour ce qui est de la *vie sociale* qui, à la fois, libère l'initiative individuelle tout en intensifiant, à travers la division du travail, sa soumission à un destin de plus en plus universel, notre monde, après une longue hésitation historique, a reconnu et hiérarchisé comme Hegel les deux exigences assumant ces deux caractères de la société économique moderne. Après la période de l'opposition entre un libéralisme absolutisant la libre initiative des agents économiques en négligeant le souci de la solidarité sociale, et un socialisme considérant qu'un tel souci devait faire taire toute nostalgie libérale, se sont opposées ces deux versions elles-mêmes opposées à une « troisième voie » qu'ont constituée, d'un côté, le libéralisme social,

de l'autre, le « socialisme à visage humain ». Le cours de l'histoire a tranché en faveur de la voie libérale de la synthèse du libéralisme et du solidarisme social : on ne peut aller de la solidarité posée d'abord — les « libertés réelles » — à la libération des individus — les « libertés formelles », mais il faut, sur la base de la reconnaissance absolue de la libre initiative des individus, promouvoir les institutions destinées à garantir la sécurité et l'assistance sociale. C'était bien là la solution hégélienne : la « police » et la « corporation » dont l'exposé clôt, chez Hegel, la théorie de la « société civile », sont l'*auto*-négation — donc encore l'affirmation — des principes individualistes qui la définissent fondamentalement. Et quant à la modalité même de cette organisation sociale du déploiement des énergies individuelles, elle ne doit pas être régie positivement par la volonté étatique, mais — seulement contrôlée par celle-ci, dont l'agir, réel, est alors essentiellement négatif — profiter du dynamisme naturel des structures socio-économiques. Tout cela n'a-t-il pas à la fois été dit par Hegel et actualisé de plus en plus par notre monde ?

La doctrine hégélienne de l'*État* semble obtenir une égale confirmation de la part de ce monde. Inversant dialectiquement la tendance qui, dans le champ socio-économique, lui fait affirmer les *sujets* par la structuration immanente, seulement contrôlée par le vouloir politique, de la production marchande, le monde d'aujourd'hui tend, à l'intérieur de l'*État*, à faire affirmer celui-ci en ses *structures* par l'intervention croissante des volontés personnelles. Certes, la structuration institutionnelle — d'abord constitutionnelle — de l'*État* moderne est bien loin de déperir ! Elle peut même apparaître, en son contenu, de plus en plus lourde. Mais sa mise en œuvre est de plus en plus arrachée à sa pesanteur bureaucratique-technocratique et confiée aux volontés subjectives animant alors le tout politique qui se réfléchit en elle à travers leur civisme ou patriotisme. Participation, auto-gestion, décentralisation..., à la base de l'organisation étatique, pouvoir présidentiel à son sommet, sont bien des traits majeurs de la vie politique présente. Or ce sont là aussi des déterminations fondamentales de l'*État* rationnel où, selon Hegel, se clôt l'histoire. Contrairement à ce qu'on a trop souvent dit, l'*État* hégélien n'est pas d'abord l'*État* des structures, de la bureaucratie, des fonctionnaires : il l'est, certes, aussi, mais le principe de la raison qui veut que la substance ou objectivité soit élevée à la subjectivité fait vivre les structures et organisations gouvernementales et administratives des décisions des personnes. En bas, il s'agit de l'auto-gestion des communes ; en haut du pouvoir décisionnel ultime du Prince. Assurément, au plus loin de tout arbitraire, car les institutions sont là ; mais aussi instituée et organisée que soit la vie de l'*État*, aussi préparée techniquement que soit son actualisation, la décision politique qui commande celles-ci en excède toutes les conditions objectives. Ici, l'*État* contemporain s'est bien pensé en Hegel.

On tempèrera peut-être cette exaltation de l'actualité de Hegel en considérant la situation présente des relations entre les États, domaine où, selon Hegel lui-même, l'esprit objectif atteint à une plus grande vérité de lui-même. Car il semble bien que, dans ce domaine, le discours hégélien soit réfuté par le mouvement même de la vie internationale, soit à l'échelle du monde soit, plus près de nous, à l'échelle du continent européen. Que nous offre-t-elle, en effet, là comme ici ? Depuis le

premier conflit mondial, un effort sans cesse repris, en dépit de ses interruptions parfois totales, d'organisation et d'union planétaires des nations ; et, depuis le second conflit mondial, une entreprise, récemment intensifiée, en vue de créer, en Europe, une unité politique de plusieurs nations. Or, la théorie hégélienne de l'État culmine dans l'absolutisation de la forme nationale singulière de celui-ci — ce qui rend vide de sens une expression comme celle de « Nations Unies » —, et interdit particulièrement toute constitution d'une Europe politiquement unie.

Le milieu même de l'esprit objectif, l'objectivité ou naturalité, c'est-à-dire la différence se développant en exclusivité et contradiction, condamne, selon Hegel, la réalisation vraie de cet esprit sous la forme de l'État-nation, à demeurer à jamais une réalisation à chaque fois singularisée, dans le contexte d'une vie internationale où la guerre est toujours possible ; le cosmopolitisme socio-économique, bien loin de favoriser une union réelle, c'est-à-dire elle-même politique, des nations, rend leur accord superficiel d'autant plus précaire que la nécessaire négativité de la vie économique, ne pouvant plus exporter ses crises dans un ailleurs exclu par la constitution d'un marché mondial, enrichit les occasions de conflits internationaux. C'est, au surplus, en Europe même qu'est le moins possible toute union politique des nations. Car le développement maximal qu'y a connu la vie sociale s'y est réfléchi dans l'universalisation idéale de la *culture*, dans laquelle l'esprit du monde, de ce monde venu concentrer tout son contenu en sa fin — géographique et historique — européenne, a établi son séjour, d'où il a pu s'élever à sa pleine réconciliation comme esprit absolu. Or l'objectivation *politique* de l'unité culturelle de l'Europe, comme unité de contenu universel, opposerait réellement, en particularisant alors *formellement* son affirmation, cette unité européenne de la culture à ses composants extra-européens, tout en réduisant en son sein la différence des cultures qui rend possible l'aliénation réciproque de celles-ci, laquelle constitue la culture même en son *contenu* universel ; en d'autres termes, elle serait la négation redoublée de cette culture universelle propre à l'Europe et, à travers elle, de l'esprit du monde qui y a établi son séjour absolu. Mais l'esprit du monde, qui est le souverain absolu, nie bien plutôt une telle négation de lui-même et la dissout en une entreprise vaine. Aussi bien, constate Hegel, l'histoire a-t-elle voué à l'échec toutes les tentatives d'unir politiquement les peuples européens.

Si la réalité politique se mesure à la puissance, il faut bien constater — de nos jours encore sinon surtout ! — le caractère bien idéal de l'activité des Nations Unies. D'ailleurs l'histoire a-t-elle jamais fourni, dans le monde en général, un exemple de plusieurs nations, existant effectivement comme telles, qui se seraient volontairement réunies pour former durablement une nation nouvelle ? Quant à la construction politique de l'Europe, en particulier, qui devrait couronner les longues années de son organisation économique, elle n'est encore qu'au stade des décisions formelles liminaires, et elle n'utilise guère les occasions d'un engagement commun (dans le sérieux, éventuellement, d'une intervention militaire) qui, seul, à supposer que cela fût possible, pourrait faire avancer une unité politique européenne. Si l'état présent du monde ne prouve pas que Hegel a eu raison, quant à ce qui concerne la vie internationale, il ne prouve pas davantage qu'il a eu tort dans ce domaine, c'est-

à-dire, aussi, au fond, en raison même du lien affirmé par lui entre la politique extérieure et la politique intérieure, dans tous les domaines de l'existence socio-politique. Et ce même lien, également reconnu par le monde actuel, peut amener à juger que la pertinence actuelle des analyses de Hegel dans le champ socio-politique intérieur témoigne en faveur de ses propos relatifs à la vie internationale. Si un penseur du passé peut-être considéré comme pensant notre monde, c'est bien en Hegel qu'on ira probablement le chercher.

*
* *

Une telle reconnaissance de l'actualité de Hegel ne saurait cependant exiger que, là même où la philosophie hégélienne apparaît, quasi immédiatement — et à la différence d'autres grandes pensées, celles de Kant ou de Fichte par exemple, qui ne peuvent fournir que des principes généraux d'une reconstruction possible du présent — comme notre monde saisi de façon pensante, elle doive saisir celui-ci en son contenu empirique le plus précis. On ne verra donc pas une réfutation du hégélianisme dans le fait que les syndicats actuels ne correspondent pas exactement aux « corporations » dont il montre la nécessité — et qui n'ont, de l'Ancien Régime, en vérité, que le nom —, ou que l'incarnation de l'unité de l'État n'est guère demandée, aujourd'hui, à l'hérédité du pouvoir princier de la décision... Hegel lui-même le rappelait : le philosophe de l'histoire n'a pas à prophétiser ; il ne faut pas le lui imposer, lors même qu'il fixe l'avenir dans le seul travail de réalisation des structures rationnelles apparues dans le présent. L'actualité définitive de son discours est suffisamment garantie par le fait que les dispositions nouvelles apportées par le cours ultérieur des choses répondent aux exigences mêmes exprimées de façon déterminée dans le contenu de ce discours.

Car le philosophe de l'histoire ne prétend pas, en Hegel, maîtriser celle-ci en toute sa richesse *factuelle*, *empirique*. Ce qui l'intéresse en tant que tel, c'est l'advenir en elle des déterminations *rationnelles* de l'esprit, c'est l'émergence historique de l'universel ; *l'histoire universelle* que le philosophe veut concevoir, c'est *l'histoire de l'universel* en son apparition effective dans la conscience humaine, *l'incarnation originelle de la raison* dans l'humanité. L'important, pour le philosophe de l'histoire, c'est qu'à un moment donné, l'esprit humain découvre et affirme les déterminations fondamentales universelles, essentielles et vraies, de son existence socio-politique, comme déterminations désormais réalisables. L'histoire empirique de leur réalisation ultérieure, en toutes ses vicissitudes, dans l'avenir incertain des conflits, échappe à la maîtrise spéculative, sans toutefois pouvoir remettre en question la conviction qu'aucune structure socio-politique nouvelle à la fois universelle et fondamentale ne viendra marquer — de manière durable — l'histoire humaine ainsi, pour l'essentiel, close. Mais l'actualité, c'est bien, pour Hegel, la présence active, dans le devenir empirique — naturellement sans fin — d'une raison dont le développement, qui échappe, en tant que spirituel, au mauvais infini, la fait s'achever et se clore en sa totalité absolue.

Une telle actualité, tout en étant achevée, reste cependant elle-même, c'est-à-dire vivante. Non seulement en ce sens que la structuration vraie de l'existence

objective des hommes — l'État politiquement fort et socialement libéral — est fort éloignée de sa réalisation empirique générale, mais aussi pour autant que, là même où elle s'est établie, elle ne subsiste jamais dans une heureuse inertie. Tout résultat n'étant lui-même, ne s'affirmant en tout son sens qu'en réactualisant en lui son propre devenir, et celui-ci consistant dans la position de tous les moments abstraits qui, comme tels, tendent à nier leur synthèse résultante concrète, la réalité de la raison est sa réalisation sans cesse réactivée ; le Bien, répète Hegel, est tout autant qu'il a à être, il n'est qu'en tant qu'il a à être, c'est-à-dire qu'il est fait. Ou, pour le dire autrement, son actualité définitive — notamment comme accomplissement de l'esprit objectif — est, comme actualité du présent, l'actualité absolue. L'actualité de Hegel dans notre présent ne signifie donc nullement la sclérose de celui-ci !

*
* *

Nous avons essentiellement exploré la question de l'actualité du hégélianisme dans le champ mondain de la vie socio-politique de l'esprit, là où l'éventuelle affirmation d'une telle actualité pouvait être *objectivement* légitimée ; et il nous a semblé qu'elle pouvait l'être effectivement. Mais il eût été possible également d'examiner si notre monde ne hégélianisait pas aussi *subjectivement* lorsque, par exemple, et tout en fixant ses énergies au traitement socio-politique des problèmes — le marxisme n'y a pas été pour rien —, il refuse de s'enfermer dans un tel objectivisme et relativise bien plutôt celui-ci en affirmant l'importance, aussi pour lui, de ce que Hegel désigne comme l'« esprit absolu », en son fond religieux (car l'art est déjà religieux et la philosophie l'est encore), et de ce que notre époque — quand elle laïcise le culte — recherche dans ce qu'elle appelle la « culture ». Et c'est bien à la cime spirituelle de la subjectivité, dans la philosophie elle-même que — comme nous l'évoquions pour commencer — notre monde a reconnu la présence — parfois jugée encombrante, voire paralysante — de Hegel ! En tout cas — et c'est le moins qu'on puisse dire et qu'admettront même ceux qui voudraient rejeter le penseur dans son propre et seul temps — la question de l'actualité de Hegel est bien, elle, manifestement actuelle ! Elle l'est incontestablement beaucoup plus que celle de l'actualité de tout autre philosophe du passé. Et l'on ne nous empêchera pas de penser qu'une telle actualité de cette question témoigne bien, au fond, de l'actualité même de celui sur qui elle s'interroge !