

UCL

Université
catholique
de Louvain

Faculté de philosophie, arts et lettres (FIAL)
Ecole de philosophie (EFIL)

Hegel et la Barbarie

Figures du non-européen au cœur de l'idéalisme absolu

Mémoire réalisé par
Manuel Tangorra

Promoteur(s)
Marc Maesschalck

Année académique 2016-2017
Master en Philosophie

EFIL : Place du Cardinal Mercier, 14 bte L3.06.01, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique

Place Blaise Pascal, 1 bte L3.03.11, 1348 Louvain-la-Neuve, Belgique www.uclouvain.be/fial



UNIVERSITE CATHOLIQUE DE LOUVAIN
FACULTE DE PHILOSOPHIE, ARTS ET LETTRES
ÉCOLE DE PHILOSOPHIE



Hegel et la Barbarie: Figures du non-européen au cœur de l'idéalisme absolu

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **Master en Philosophie**
Sous la direction du Pr Marc MAESSCHALCK
Par Manuel TANGORRA

ANNEE ACADEMIQUE 2016-2016

“Lo que Sarmiento no vio es que civilización y barbarie eran una misma cosa, como fuerzas centrífugas y centrípetas de un sistema de equilibrio. No vio que la ciudad era como el campo y que dentro de los cuerpos nuevos reencarnaban las almas de los muertos. Esa barbarie vencida, todos aquellos vicios y fallas de estructuración y de contenido, habían tomado el aspecto de la verdad, de la prosperidad, de los adelantos mecánicos y culturales. Los baluartes de la civilización habían sido invadidos por espectros que se creían aniquilados, y todo un mundo sometido a los hábitos y normas de la civilización, eran los nuevos aspectos de lo cierto y lo irremisible.”

Ezequiel Martínez Estrada, *Radiografía de la Pampa*

Remerciements

Ce travail représente l'aboutissement de mon parcours dans le Master *Europhilosophie*. Je tiens à remercier mes professeurs, tout particulièrement Marc Maesschalck, Jean-Christophe Goddard et Diogo Ferrer, pour leurs conseils et pour la confiance qu'ils m'ont accordée. Je remercie également mes compagnons de route pendant ces deux années, Juliano Bonamigo et Eduardo Jochamovitz, et ma tante Carolina qui m'a tellement aidé pour la rédaction de ce mémoire. Finalement, je remercie chaleureusement ma famille, Julia, Luis et Eloy, et ma compagne de vie Marina pour leur soutien précieux.

Table des sigles

LPR - Hegel, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Trad. Gilles Marmasse. Vrin, Paris 2010.

RH - Hegel, G.W.F. *La Raison dans l'Histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. UGE, Paris, 1965.

PHN - Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit*. Trad. Jean Hyppolite. Aubier, Paris, 1975.

ENC - Hegel, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques 3.Philosophie de l'Esprit*. Trad. Bernard Bourgeois. Vrin, Paris, 2006.

GPR - Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. Werke: [in 20 Bänden]. Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1970. Vol. VII

Introduction

Sans aucun doute la pensée de Hegel occupe une position centrale dans le développement de la rationalité moderne européenne. Certes, c'est d'abord la propre histoire de la philosophie hégélienne qui s'est couronnée elle-même en tant qu'aboutissement spéculatif de l'esprit absolu, comme le moment où la vérité de l'Idée vient au jour dans la conscience philosophique. Cependant, les traditions postérieures de la pensée moderne ont assuré la position privilégiée du philosophe allemand. Du marxisme à la psychanalyse, de l'existentialisme au structuralisme, la philosophie occidentale – apologiste ou détractrice - n'a pas cessé de rendre hommage à la centralité de Hegel. Longtemps, la conscience européenne s'est pensée elle-même, et d'une certaine façon elle continue à le faire, à travers la pensée hégélienne. L'objectif de ce travail est d'analyser comment la philosophie de Hegel jette les bases pour l'opération à travers laquelle, la conscience européenne se rapporte à sa propre altérité radicale, le mouvement par lequel celle-là se pose en tant que fin et centre du développement rationnel en poussant les existences non-européennes à l'extérieur du déploiement historique de l'esprit.

L'hypothèse principale qui nous accompagnera dans cette lecture est la suivante : l'opération du discours spéculatif hégélien face aux existences non-européennes est constitutive du travail qu'entreprend la civilisation euro-centrée pour définir sa propre limitation. La construction d'un savoir de la barbarie – religieuse, culturelle, politique – fait partie de la démarche de la conscience rationnelle pour se dé-limiter, pour s'affirmer au-dessus de son enracinement dans l'existence naturelle. La notion de progrès qui parcourt l'œuvre hégélienne, entraîne en contrepartie l'identification d'une altérité radicale qui est exclue de la démarche rationnelle de l'Idée dans le monde, mais qui fonctionne en tant qu'extérieur constitutif de la réalisation de l'esprit dans l'existence. Le rapport entre la conscience de soi rationnelle et l'identification d'une existence humaine défaillante, va certainement estomper la frontière entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'auto-détermination de l'histoire universelle aboutissant à l'Europe civilisée et le fond non-historique des formations spirituelles barbares. En assumant la profondeur du caractère paradoxal de ce clivage entre civilisation et barbarie, nous ne prétendons pas accomplir une synthèse conclusive qui ferait disparaître la contradiction dans l'identité à soi d'un humanisme global. Dans ce sens, notre travail ne propose ni de dépasser

dialectiquement la fracture interne de l'esprit - entre la rationalité civilisée et son extériorité barbare – dans une identité pacificatrice ; ni de simplement dénoncer la réflexion hégélienne comme une démarche « biaisé » ou « partielle » à l'égard de l'exclusion des humanités non-européennes qu'elle opère lorsqu'elle érige la civilisation européenne en aboutissement de la réalisation objective de l'esprit. Ainsi, loin de vouloir ratifier ou contredire le succès de la dialectique, notre intention sera de révéler la profondeur des paradoxes qui émergent lorsque la réflexion spéculative de la conscience rationnelle s'attaque à définir *son* extériorité radicale.

Le travail que nous entreprenons ici, trouve des importants antécédents dont certains seront relevés et discutés tout au long de notre démarche. Nous voudrions souligner que nous trouvons, dans certains commentaires de la réception française de Hegel¹, des lectures qui nous fournissent un cadre interprétatif général précieux en vue d'aborder, dans toute sa radicalité, le problème de la réalisation existentielle de l'universalité spirituelle. Contre toute tentation de situer la vie absolue du Concept dans l'inaccessibilité d'un au-delà transcendant, ces interprétations nous permettent de resituer la médiation absolue comme une opération agissante dans et par la réalisation dans l'existence empirique et non pas comme une activité logique suprasensible qui viendrait s'effectuer *a posteriori* dans un donné spatio-temporel. Dans ce sens, les termes « réalisation », « incarnation » et « enracinement », que nous utiliserons avec fréquence, ne font, en aucun cas, référence à une dichotomie métaphysique entre une idéalité immatérielle et une existence mondaine dépourvue en elle-même de signification. Contre tout écart unilatéral entre le Logos et le monde matériel, la philosophie hégélienne vise à montrer la relation d'immanence entre les deux ; la manière dans laquelle, au sein de la conscience ancrée dans une existence historique, géographique et corporelle, se manifeste la vérité de l'activité universelle de l'esprit. Cette perspective résulte cruciale pour refuser rapidement la compréhension de la

¹ Nous pensons particulièrement à l'ensemble de lectures qui se sont développées en France à partir de la moitié du XXème siècle. Le texte qui à notre avis représente le point de basculement, c'est *Logique et Existence* de Jean Hyppolite (cf. Hyppolite, Jean. *Logique et Existence*. Paris, PUF, 1952.) De ce texte se sont nourris un grand nombre de penseurs qui seront importants pour notre travail. Nous pensons par exemple à Jacques Derrida et à Gérard Lebrun. Pour Derrida, cf. Derrida, J. « De l'économie restreinte à l'économie générale, pour un hégélianisme sans réserve » dans *L'Écriture et la Différence*. Editions du Seuil, Paris, 1967, Derrida, J. « Le puits et la Pyramide » dans *Marges de la philosophie*. Editions de Minuit, Paris, 1972 et Derrida, J. *Glas*. Galilée, Paris, 1974. Pour Lebrun, cf. Lebrun, Gérard. *La Patience du Concept*. Paris, Gallimard, 1972 et Lebrun, G. *L'Envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*. Éditions du Seuil, Paris, 2004.

fracture anthropologique entre civilisation et barbarie comme une simple facticité sensible, causée par le caractère déchu de l'existence mondaine, qui pourrait, en dernière instance, être dépassée dans la vie absolue de l'esprit, qui en elle-même ne serait pas atteinte par les conflictualités de l'ici-bas. Nous sommes désormais face au déficit de concevoir la différence géo-anthropologique comme un trouble constitutif de la réalisation de l'universel, étant donné que celui-ci opère exclusivement dans et par son incarnation dans une existence historique particulière.

Au-delà de cette matrice interprétative générale, nous aurons affaire aux interprétations qui ont spécifiquement conceptualisé le lien entre la pensée de Hegel et la construction de l'universalité euro-centrée moderne. Dans ce sens, nous ne considérerons pas uniquement les analyses issues des commentateurs strictement hégéliens, mais nous souhaitons inclure aussi des interprétations provenant de penseurs de ce que l'on appelle le « tournant décolonial ». L'esprit de notre analyse de Hegel, la tentative de montrer le lien constitutif entre la production d'un savoir du « non-européen » et l'auto-détermination de la rationalité civilisée et civilisatrice, se reconnaît en partie dans ce sillage herméneutique et dans ce mouvement de mise en évidence de la codétermination de la rationalisation philosophique et de l'entreprise coloniale européenne.

Bien que le sujet de notre analyse relève fondamentalement de la philosophie de l'histoire de Hegel, nous nous attaquerons aussi à certains éléments de la philosophie du droit et de la philosophie de la religion. Dans la première partie, nous explorerons le traitement qu'entreprend Hegel de l'aspect religieux des formations spirituelles barbares. Lorsqu'il s'adresse aux religions primitives, notamment aux religions de la nature des peuples non-européens, Hegel développe un savoir anthropologique qui vise à identifier une réalisation défailante de l'automanifestation du divin dans ces consciences religieuses barbares. Nous nous arrêterons ainsi dans la double opération que Hegel effectue sur l'histoire des religions déterminées, qui d'un côté inscrit l'altérité religieuse à l'origine de l'éveil de la spiritualité humaine ; et de l'autre exclue cette religiosité pathologique du progrès de la culture à cause de son enracinement dans une existence désirante compulsive qui ne parvient pas à se réaliser dans une représentation stable du divin.

Dans la deuxième partie, qui sera déjà strictement focalisée sur la philosophie de l'histoire, nous viserons à dégager les enjeux géographiques et anthropologiques de la

non-historicité des peuples non-européens. Nous mettrons l'accent sur la perspective avec laquelle Hegel, tout en échappant aux différents versants du déterminisme naturaliste, identifie des existences corporellement et géographiquement situées, lesquelles sont mises en marge de la réalisation objective de l'esprit à travers l'histoire. Ce moment de notre analyse sera l'instance privilégiée pour cerner la structure de la conceptualisation hégélienne des sujets non-européens, qui identifie une médiation insuffisante entre esprit et nature, laquelle ne parvient pas, par elle-même, à participer de plein droit de la vie historique de l'esprit du monde. Nous analyserons alors les enjeux de cette fracture qui écarte les peuples non-européens de l'activité historique de l'humanité, et particulièrement le rôle de l'opération racialisante dans cette marginalisation. A cet égard, la conceptualisation de l'Afrique en tant que formation géo-anthropologique constitue, dans le cadre de la philosophie de l'histoire hégélienne, la situation existentielle la plus radicalement marquée par sa non-historicité. Une analyse du regard hégélien envers les africains, ainsi que de certains débats que cette vision a suscités, nous permettra de saisir, dans toute sa profondeur, l'opération de stratification et d'exclusion que Hegel accomplit à propos des humanités non-européennes.

Enfin, dans le troisième et dernier moment de notre travail, nous nous consacrerons à montrer le rapport entre la fracture interne de l'esprit – qui exclut certaines existences humaines du progrès historique, culturel, religieux – et l'affirmation de l'universalité de la démarche spirituelle dans l'histoire de l'humanité. Nous essayerons de mettre en évidence comment la pensée hégélienne construit une compréhension de l'esprit du monde universel qui s'inscrit inexorablement dans l'existence spirituelle concrète du sujet européen, lequel détient désormais la tâche d'accomplir le déploiement mondial de cette universalité. Les éléments anthropologiques qui constituent le rapport différentiel entre les peuples historiques et les peuples sans histoire, joueront un rôle déterminant dans la justification de la mission civilisatrice que les États rationnels européens doivent mener pour normaliser l'existence spirituelle défaillante des peuples non-européens. Cette partie du travail mettra en relief la relation paradoxale entre l'universalité de la démarche spirituelle et la matérialisation d'une exclusion des existences barbares, entre l'unité et l'identité de soi à soi de l'humanité et une réflexion anthropologique différentielle qui légitime l'exercice du pouvoir colonial euro-centré.

L'ensemble de notre lecture du texte hégélien essaiera ainsi de mettre en évidence le rapport entre l'affirmation de l'universalité du développement spirituel et la hiérarchisation sur laquelle repose l'entreprise coloniale. Nous chercherons à rendre visible comment la construction d'un savoir sur l'instabilité des consciences religieuses pathologiques, le découpage géo-spatial des situations existentielles non-historiques, ainsi que l'opération ethno- raciale de différenciation des subjectivités humaines, ne sont pas des simples descriptions accidentelles et contingentes, mais conforment la structure hiérarchisée dans laquelle se fonde l'universalité euro-centrée.

Dans le cadre de ce travail nous ferons appel à des notions centrales qui parcourent l'ensemble de l'œuvre de Hegel et – bien que non sans transformation – les différentes périodes de sa pensée. Les concepts de peuple, d'esprit du monde et de progrès historique, parmi d'autres, peuvent être reconstruits à partir de multiples formulations dans la vaste production du philosophe. Cependant, nous concentrerons notre lecture sur certains textes qui nous permettent de relier ces notions au problème des formations non-européennes qui nous concerne. Ainsi, deux textes hégéliens occuperont un rôle fondamental dans notre commentaire : en premier lieu, les *Leçons sur la Philosophie de la Religion*², spécialement celles de 1824 et de 1827, dans lesquelles nous nous appuyerons, surtout au cours de la première partie, pour saisir la conceptualisation hégélienne des religions primitives. Le deuxième texte que nous privilégierons ce sont les leçons sur la philosophie de l'histoire, particulièrement l'édition de Johannes Hoffmeister publiée sous le titre *La Raison dans l'Histoire [Die Vernunft in der Geschichte]*³. A partir de cet ouvrage, nous essayerons de montrer la spécificité du traitement hégélien des peuples non-européens à l'égard de leur exclusion de l'histoire universelle et le rôle du conditionnement géographique dans cette caractérisation. Le passage sur l'Afrique nous fournira des éléments précieux pour comprendre

² Nous utiliserons la traduction de Gilles Marmasse (Hegel, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Trad. Gilles Marmasse. Vrin, Paris 2010) qui correspond à l'édition allemande suivante : Hegel, Georg Wilhelm Friedrich : *Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Felix Mainer Verlag, Hamburg, 1983-1971, Vol.IVb.

³ Nous utiliserons la traduction suivante de l'édition de Hoffmeister : Hegel, G.W.F. *La Raison dans l'Histoire*. Trad. Kostas Papaioannou. UGE, Paris, 1965. Bien que cette édition soit considérée fiable, il faut avoir présent à l'esprit qu'elle est issue d'un travail de compilation et que seulement une partie provient de Hegel directement. Aussi, avons-nous aussi consulté le texte dans l'édition de Myriam Bienenstock (Hegel, G.W.F. *La Philosophie de l'Histoire*. Ed et Trad. Myriam Bienenstock. Le Livre de Poche, Paris, 2009) qui traduit directement les transcriptions des Leçons du semestre d'hiver 1822-1823.

l'identification de l'altérité spirituelle la plus radicale, ainsi que les conceptualisations des formations religieuses, culturelles et politiques de la barbarie non-européenne. Nous accompagnerons la lecture et le commentaire approfondis de ces deux textes avec des références et allusions à certaines œuvres centrales de Hegel, en particulier, à la *Phénoménologie de l'Esprit*, *l'Encyclopédie des Sciences Philosophiques* et les *Principes de la Philosophie du Droit*.

I^{RE} PARTIE

LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA CIVILISATION

CHAPITRE I

Les Religions de la Nature

Dans le cadre du système hégélien de la religion, le parcours des déterminations ethniques de l'automanifestation divine introduit le concept du religieux dans la réalisation concrète de ses particularités historiques. Il s'agit du moment où le concept du religieux, afin de réaliser la vérité de son idée, se plonge dans les déterminations de la nature et travaille pour dépasser les moments des représentations insuffisantes du divin. L'immédiateté du concept se fracture par les conditions de sa propre réalisation géo-historique. Dans la caractérisation et la catégorisation des religions déterminées, dans la production de ce savoir anthropologique des religions, la dialectique hégélienne trouve un champ inépuisable de contradictions et d'inadéquations. Tout au long de son exposé et avec la progressivité qui caractérise son concept d'histoire, Hegel parcourt les différentes religions de l'histoire du monde, les différentes représentations de l'esprit absolu qui, bien que partielles, participent déjà au mouvement par lequel le divin prend conscience de lui-même à travers la conscience religieuse finie. L'insuffisance et l'unilatéralité demeure néanmoins le trait distinctif de ce moment ethnico-historiquement déterminé de la religion. Dans les images, les idoles et les cultes qui se succèdent dans l'analyse des *Leçons*, la conscience se hausse effectivement au-dessus de la vie organique, elle arrive à poser une spiritualité absolue mais toujours marquée par l'inadéquation à l'égard de la vie en-soi et pour-soi de l'esprit absolu. Dans ce chapitre nous aborderons les enjeux dialectiques du premier moment de ce mouvement progressif des déterminations religieuses, afin de dévoiler les difficultés rencontrées par la rationalité hégélienne au moment de traiter la genèse ethnico-historique du fait religieux.

Comme souvent dans le système hégélien, le problème du premier mouvement dialectique – ou bien le premier mouvement *de* la dialectique – se pose à nouveau. Où commence, au sens historique, le développement des formations religieuses ? Où s'arrêtent les simples interactions naturelles et se constitue, pour la première fois, le rapport représentatif entre l'esprit fini et l'esprit infini ? Pour accomplir le projet systématique d'une histoire des religions, il est essentiel d'identifier le moment de l'immédiateté ethnique de la religion, c'est-à-dire, l'instance déjà religieuse où la médiation spiritualisante de la religion soit posée en tant que supprimée, c'est-à-dire en tant que négation. Il doit s'agir d'un moment où la supériorité de l'esprit sur la nature est déjà établie mais sous la forme de l'existence purement immédiate, c'est-à-dire naturelle. Ce moment religieux, historique, géographique

et ethniquement immédiat, Hegel l'identifie avec l'ensemble des formes, nécessairement paradoxales et aporétiques, de la Religion de la Nature.

Néanmoins, cette catégorisation est susceptible de se prêter à plusieurs équivoques et Hegel est parfaitement conscient de la nécessité de les écarter. Parcourons avec Hegel ces éclaircissements. Premièrement, la Religion de la Nature n'a rien à voir avec la « Religion Naturelle » propre du projet philosophique de l'*Aufklärung* allemande du XVIII^{ème} siècle. Ce concept, qui cherchait à dégager une structure métaphysique commune à toutes les religions, participe, selon Hegel, de la prétention formaliste de la pensée des Lumières qui opère une séparation unilatérale entre le concept divin objectif en soi et les représentations subjectives et historiques qui s'incarnent dans les différentes religions particulières. Aux yeux de Hegel « toute religion est naturelle »⁴ dans le sens où elle repose sur la « nature » spirituelle de la conscience de soi. Cependant, l'abstraction d'une essence formelle du religieux produit une scission entre le concept et ses représentations, entre l'absolu et ses manifestations, qui empêchent de reconstruire une histoire rationnelle de l'auto-présentation du divin dans le monde⁵.

Par ailleurs, afin de dissiper des malentendus qui sont certainement enracinés dans l'esprit intellectuel de l'époque, Hegel s'attaque à établir une autre distinction – à notre avis peut-être plus importante – entre les religions de la nature et une prétendue religion du culte de la nature. L'adoration de la nature comme principe déterminant d'une formation religieuse n'a jamais existé selon Hegel ; comprendre les religions primitives comme des simples vénération des objets naturels suppose une incompréhension du principe spirituel qui fonde l'attitude de toute conscience de soi religieuse :

La religion de la nature contient le moment spirituel, en ce que le spirituel, pour l'homme, désigne ce qui est suprême. Par là est exclue la représentation selon laquelle la religion de la nature serait telle que l'homme adorerait les objets naturels comme des dieux. On trouve certes aussi des exemples [de cette attitude] mais sur un mode subordonné. Même dans les religions les pires, le spirituel, pour l'homme en tant qu'homme, est toujours supérieur au naturel. Pour elles, le soleil n'est pas supérieur à un principe spirituel. La religion de la nature n'est donc pas une religion dans laquelle les objets extérieurs et physiques seraient divinisés et vénérés comme des dieux. Bien

⁴ Nous travaillons avec l'édition des Leçons sur Philosophie de la Religion suivante : Hegel, G.W.F. *Vorlesungen, Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte*, Hrsg. Walter Jaesche. Band IV A. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1985. Nous utilisons aussi la traduction française de Gilles Marmasse : Hegel, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de la religion*. Vrin, Paris 2010. Désormais, nous citerons les Leçons *LPR* et nous indiquerons la pagination de la traduction. *LPR*, p.315

⁵ « La religion naturelle, comme on a entendu le mot à une époque récente, a également désigné une religion simplement métaphysique, pour autant que la métaphysique a eu le sens de la pensée de l'entendement. La religion moderne résulte des Lumières. Elle relève de l'entendement, elle est ce qu'on nomme déisme, le savoir de Dieu comme d'un être abstrait, un Dieu qui serait le père des hommes. » *LPR*, p. 315

plus-tôt elle est telle que, pour l'homme, le spirituel est sans conteste ce qu'il y a de suprême, mais le spirituel tout d'abord sur un mode immédiat et naturel.⁶

Les religions de la nature ne sont donc pas des pratiques religieuses qui conçoivent comme objet la nature, *de la même manière* dans laquelle les religions révélées conçoivent leur Dieu. Dans ce cadre, la nature n'est pas nécessairement l'objet de la vénération – bien qu'elle peut l'être aussi – mais la structure qui organise le rapport entre la conscience finie et l'absolu. En d'autres termes, la Religion de la Nature, visée par Hegel dans ce cadrage historico-anthropologique, ne signifie en aucun cas une Religion *sur* la nature – ou une Religion où la nature occupe la place de l'objet divin : elle désigne les formes religieuses où la médiation entre le fini et l'infini demeure encore *naturelle*. Certes, il s'agit de consciences de soi qui se sont déjà établies dans la supériorité de l'esprit par rapport au donné naturel, qui ont déjà interrompu le règne de l'enchaînement causal physique avec la position de la suprématie spirituelle. Cependant, le *mode* de cette supériorité, l'opération par laquelle elle se met en place, relève encore de l'immédiateté naturelle.

Dans ce sens, nous sommes déjà dans un moment de l'esprit, et lorsque Hegel s'adresse à la vie religieuse des peuples barbares et primitifs il ne fait en aucun cas référence à une simple naturalité animale mais à des subjectivités humaines qui, bien qu'absolument non-développées, se trouvent dans le *milieu* de la liberté spirituelle. L'évolution des religions déterminées ne peut pas se concevoir alors comme un simple passage de la nature à l'esprit, de l'animalité à l'humanité, sinon comme une activité évolutive qui opère au niveau des modes de partage entre esprit et nature au sein de chaque formation religieuse.

Le progrès religieux, le déploiement des représentations de l'absolu, est ainsi marqué par un travail dialectique de dépassement de la religiosité barbare et primitive, par l'*Aufhebung* des formations spirituelles qui sont habitées par une naturalité présente à l'intérieur du mouvement d'automanifestation de l'absolu. Dans ce sens, la démarche spirituelle sensible et géo-temporelle – nécessaire pour une « histoire progressive des religions » comme celle que Hegel promet – ne peut pas s'effectuer dans l'établissement d'une transparence spirituelle immédiate de soi à soi. Bien au contraire, cette réalisation justifie son caractère absolu dans le dépassement des opacités que le déploiement dans le monde sensible implique. Ce qui demeure agissant et dominant dans les consciences de soi de la religion de la nature, ce n'est pas la nature comme ensemble d'objets extérieurs donnés mais la

⁶LPR, p.323 Egalement, dans le texte relatif aux leçons de 1831 cette distinction demeure centrale : « Or, par « religion naturelle » en tant que forme religieuse primordiale on entend habituellement une religion où l'on vénère des objets naturels : le soleil, la lune, les montagnes, les fleuves, etc. Mais cette conception est fautive. Même au degré le plus précoce de sa conscience de soi, l'homme perçoit le spirituel – ce qu'il est soi-même – comme supérieur à la nature car la religion prend place que dans le règne de l'esprit. » LPR, p. 433

naturalité inhérente à toute existence spatiale et historique de la conscience. Il s'agit ainsi d'une naturalité qui demeure la condition essentielle du développement spirituel dans le monde sensible, une fracture interne nécessaire au mouvement de déploiement historique rationnel, la chute perpétuelle à dépasser pour que l'esprit puisse s'affirmer en tant que tel.

Malgré une modalité insuffisante et précaire, Hegel remarque à plusieurs reprises comment la religion de la nature représente le premier acte d'une subjectivité libre qui surmonte l'état de dépendance absolue de l'homme à l'égard de la nature. Cette conscience religieuse primitive participe pleinement de ce que Hegel conçoit comme la structure essentielle de la religion, à savoir, la supériorité de l'esprit infini face à la finitude du donné naturel. Cependant – et cela se manifeste spécialement, comme nous le verrons ci-dessous, dans la religion de l'enchantement – cette primauté s'exprime dans une figure religieuse défailante qui est en contradiction avec le principe de la subjectivité spirituelle qui, malgré tout, l'anime. L'esprit dépasse la nature et la comprend comme assujettie et dominée ; or pour s'insérer dans le progrès religieux civilisateur, il doit désormais surmonter la figuration *pathologique* de ce même dépassement. Ce mouvement constitue l'intentionnalité de la philosophie spéculative à l'égard des formations religieuses qui, à cause de leur enchevêtrement dans l'existence sensible⁷, subsistent dans une opération de figuration naturelle de *leur* propre principe spirituel.

Prenons, à mode d'exemple, le rapport à la mort que Hegel identifie dans certaines formations religieuses des peuples africains et nord-américains. Comme nous le savons depuis la *Phénoménologie de l'Esprit*, la conscience de soi commence à dépasser son enracinement sensible quand elle comprend la mort comme *sa* propre limite naturelle. Expérimenter la liberté de risquer sa vie, c'est intérioriser la finitude naturelle comme moment de l'activité spirituelle. Comprendre la supériorité spirituelle par-dessus la finitude de la corporalité mortelle représente alors l'un des moments fondamentaux dans la conquête, de la part de l'esprit, de sa propre vérité. Les peuples barbares participent de ce dépassement de la finitude naturelle de la mort et se situent ainsi dans le chemin spirituel d'intériorisation de la propre limitation :

Il faut ici remarquer qu'il y a des peuples nègres que, depuis la fin du XVIème siècle se sont révélés extraordinairement brutaux. Ceux-ci, comme d'autres, croient que nul homme n'est susceptible de mourir d'une mort naturelle. Pour eux, l'homme dans la force de sa conscience est trop haut pour que quelque chose d'inconnu comme la puissance de la nature puisse le tuer. C'est pourquoi il arrive souvent que des malades,

⁷ « Mais dans la religion immédiate, l'esprit n'est immédiatement encore que naturel, il est tel qu'il n'a pas encore fait la distinction entre l'esprit comme puissance universelle et soi-même comme principe particulier, contingent et accidentel. » *LPR*, p.433

qu'on tente en vain de soigner avec de la magie, soient mis à mort par leurs propres amis. Les sauvages d'Amérique tuent également leurs parents affaiblis par l'âge. Il ne faut pas méconnaître la signification de cet acte : l'homme ne doit pas mourir de façon naturelle, mais un homme doit lui faire l'honneur⁸.

La signification de cette attitude religieuse est, selon Hegel, tout à fait rationnelle en vue d'affirmer la supériorité de l'esprit par-dessus la limitation matérielle. Il devient alors nécessaire de se demander en quoi l'*expression* de cette même signification demeure contradictoire et échouée. La supériorité spirituelle est certainement proclamée, mais les termes dans lesquelles cette primauté s'exprime appartiennent encore au régime ontologique de la finitude physique. La religiosité barbare est déjà consciente du fait que la simple nature ne peut pas mettre fin à la vie de l'esprit, et pourtant, à partir de ce constat, elle ne conclue pas que l'âme humaine dépasse *spirituellement* la mort physique mais qu'une autre conscience spirituelle doit être la cause de l'événement biologique du décès. « La nature ne tue pas l'esprit » c'est la signification profonde de cette attitude religieuse. Cependant, ce principe se manifeste dans une simple substitution qui attribue à l'action spirituelle d'une autre conscience la causalité *naturelle* de la mort, tout en respectant la structure cause-effet de la finitude physique. En d'autres termes, bien que l'action du meurtre soit occasionnée par la puissance spirituelle d'une conscience de soi, les termes dans lesquels se définit l'action de tuer relèvent absolument de l'interaction naturelle.

Ce décalage fondamental entre le principe spirituel qui anime le dépassement de l'état de nature et sa manifestation défectueuse, constitue, de notre point de vue, la marque de naissance de l'histoire hégélienne des déterminations ethniques de la religion. Le travail de la rationalité spéculative ne vise pas, comme point de départ, une sauvagerie dépourvue de conscience religieuse, mais elle identifie une inadéquation radicale entre le fondement spirituel de la conscience et la figuration religieuse représentative qui existe effectivement dans les consciences situées géo-historiquement.

A cet égard, la représentation, dans la religion de la nature, présente de grandes difficultés. Elle est incohérente en toute chose. Elle est cette contradiction en soi-même selon laquelle le spirituel qui est essentiellement libre, d'un côté est posé, et de l'autre est représenté dans une détermination naturelle, dans une singularité, avec un contenu qui est affecté d'une particularité fixe, donc est tout à fait inapproprié à l'esprit, puisque celui-ci est essentiellement libre. [...] Dans la religion de la nature, il reste toujours une inadéquation entre la figure et ce qui est censé être son assise, le spirituel.⁹

On pourrait objecter, certes, que la distorsion entre l'assise spirituelle et la figuration religieuse demeure, d'une façon ou d'une autre, inhérente à toute religion en tant que telle.

⁸ LPR, p.159

⁹ LPR, p.154

Sans aucun doute, l'inadéquation entre fondement et représentation est une contradiction qui n'est pas exclusive de la Religion de la Nature ; elle parcourt, bien que dans des modes radicalement divergents, toutes les déterminations religieuses qui se développent dans l'histoire. Cependant, ce stade religieux exprime la manifestation plus profonde du caractère déchu, essentiel à toute figuration religieuse qui se donne dans les conditions historiques, géographiques et corporelles d'une conscience de soi existant effectivement dans le monde. Nous reviendrons plus tard sur les enjeux du rapport entre barbarie et représentation religieuse, limitons-nous ici à montrer que ce que Hegel vise dans ces religions primitives n'est pas une figure inadéquate du principe spirituel mais une inadéquation fondamentale dans l'opération même de figuration.

Dans ce sens, la rationalité religieuse hégélienne – qui prétend en même temps s'ériger en auto-présentation universelle du divin, s'incarner dans la détermination positive de la « religion accomplie » chrétienne – rencontre une altérité qui demeure, malgré tout, interne à sa propre démarche spirituelle. C'est n'est pas une un *Autre* naturel extérieur que l'esprit civilisateur de la dialectique hégélienne doit dépasser, mais une relation *autre*, un partage inadéquat entre esprit et nature qui entrave le triomphe de la vérité religieuse.

Par conséquent, le spirituel de la religion de la nature est pour nous difficile à apprendre. **Nous** sommes accoutumés à la distinction du spirituel et du naturel. Dans ce rapport, nous avons présentes à l'esprit les déterminations de cause et d'effet, de fondement, de domination, etc. Cependant elles ne sont plus valides ici. Le spirituel et son unité immédiate avec le naturel sont ici posés sur un mode singulier.¹⁰

Cette « difficulté » c'est l'expression, à notre avis, de la fracture interne que suppose la démarche civilisatrice de la dialectique hégélienne (en l'occurrence une entreprise civilisatrice religieuse). Elle manifeste le trouble qui se produit dans le désir de catégoriser une religiosité radicalement différente qui, tout en appartenant à la démarche rationnelle de l'esprit dans le monde, met en crise le cadre onto-logique de la conscience religieuse européo-chrétienne. Le procès civilisateur religieux n'a pas affaire ici avec une nature corruptrice qui se présente comme une différence externe, mais avec *sa* propre dysfonction qui s'enracine dans la condition historico-spatiale de son développement. Face à cette vie spirituelle autre, qui brouille la limite (proprement rationnelle) entre la nature et l'esprit, le « nous » évoqué par Hegel doit agir dans un mouvement d'assimilation et de différenciation simultanées. Nous verrons par la suite comment ce travail de redressement du trouble interne au développement religieux de la rationalité historique s'attaque à la formation la « plus rude et fruste » de la conscience spirituelle : l'enchantement.

¹⁰LPR, p.154

CHAPITRE II

L'enchantement et le cercle du désir

Les premiers moments de la genèse historique du religieux s'avèrent fondamentaux pour saisir le mode dans lequel l'anthropologie hégélienne produit un savoir positif à l'égard d'une altérité culturelle radicale. Hegel trouve dans la structure de l'enchantement [*Zauberei*] la formation spirituelle qui exprime, dans toute sa clarté, le rapport dysfonctionnel entre esprit et nature, caractéristique de la barbarie religieuse. Dans cette détermination ethnico-historique de la religion, « la plus ancienne et sauvage », la conscience spirituelle s'érige en puissance qui domine la nature de façon immédiate. Le caractère pathologique de cette genèse historique du religieux est désormais identifié dans toute sa radicalité. Hegel catégorise l'enchantement comme l'incarnation la plus sévère et contradictoire de l'inadéquation entre la vie spirituelle et sa propre représentation :

Le fait est que tout d'abord, comme conscience empirique et singulière, l'homme n'a aucun savoir de ce qui serait supérieur à ce qu'il est comme conscience de soi. [...] Le spirituel est la puissance qui s'exerce sur la nature. Telle est la religion que nous pouvons appeler la religion de l'enchantement. C'est là le mode le plus ancien de religion, sa forme la plus rude et fruste.¹¹

Une première médiation entre la finitude naturelle et l'infinitude spirituelle est ainsi établie et la démarche historique de dépassement de l'état de nature est déjà en marche. Cependant ce qui se pose ici comme absolu, c'est la conscience empirique du sujet agissant par le contrôle immédiat des forces de l'ordre naturel. La religion de l'enchantement est ainsi le premier mouvement par lequel la conscience exprime la liberté absolue de la vie spirituelle, pourtant cette absolutisation se réalise dans la puissance infinie de la conscience naturelle immédiate. La volonté qui s'élève au-dessus du monde naturel qui l'entoure, c'est la volonté empirique qui est présente dans l'agir de l'homme concret et individuel. A cause de ce caractère empirique et immédiat de l'élément absolutisé, le rapport de domination – un rapport qu'effectivement exprime une médiation mais qui n'est pas encore comprise et réfléchié comme telle – ne peut être conçu que dans les termes de la causalité naturelle extérieure.

¹¹LPR, p. 155 La définition des Leçons de 1827 introduit le caractère non-théorétique de l'enchantement, sur lequel nous reviendrons : « Ici l'homme reste encore à son désir immédiat, à sa force, il agit selon son vouloir immédiat. Il ne pose pas encore aucune question théorétique : d'où vient ceci ? Qui a fait cela ? Ceci doit-il avoir une cause ? » LPR, p.325

L'ethnologie religieuse que Hegel développe à propos de l'enchantement manifeste de façon paradigmatique les vicissitudes du projet d'un savoir anthropologique qui, en même temps qu'il identifie l'altérité radicale de la barbarie, doit y reconnaître son caractère humain et spirituel. Ce mouvement ambivalent qui consiste à poser la religiosité magique en dehors du concept de religion en même temps qu'elle constitue le premier mouvement de la réalisation déterminée du religieux, désigne le registre sous lequel va se déployer toute l'analyse hégélienne de l'enchantement. Le progrès rationnel des représentations religieuses dépend de ce travail dialectique du concept qui intériorise en permanence sa non-identité. L'ambiguïté et le paradoxe sont désormais les traits distinctifs de cette approche de la religiosité de l'enchantement – « Cette religion est davantage enchantement que religion » –, néanmoins la supériorité par rapport au simple état de nature est à plusieurs reprises établie :

L'élément principal, dans la sphère de l'enchantement, est la domination directe sur la nature par la volonté – une conscience de soi par laquelle l'esprit est quelque chose de supérieur à la nature. Aussi déplaisante que cette description puisse sembler d'un côté, à dire vraie et en un sens, elle a, d'un autre côté, quelque chose de plus haut que lorsque l'homme est dépendant de la nature et qu'il la craint.¹²

Dans les Leçons de 1827, la définition porte la même intention de dessiner une césure – et une hiérarchie – entre l'enchantement et la pure animalité naturelle :

C'est pour cette première forme de religion – certes, il ne faudrait pas l'appeler religion – que nous disposons du terme enchantement. En lui, le spirituel exerce une puissance sur la nature. Mais le spirituel n'est pas encore présent comme esprit, il n'est pas encore présent en son universalité, mais il n'est tout d'abord que la conscience singulière et contingente de l'homme qui, en sa conscience de soi –quoiqu'il ne soit qu'un simple désir – se sait supérieur à la nature, et sait qu'il est une puissance à son égard¹³.

La dialectique peut établir alors une première différenciation évolutive à l'intérieur des religions de la nature. Cependant, ce qui détermine les étapes de ce développement ne sont pas les contenus des religions impliquées mais les formes de l'objectivation de la puissance spirituelle. Ce chemin qui appartient déjà au règne de l'esprit va de l'enchantement le plus barbare à la position d'un principe spirituel comme quelque chose d'existant de façon indépendante¹⁴.

¹² LPR, p. 159

¹³ LPR, p.326

¹⁴ Hegel distingue très clairement l'objectivation formelle de l'objectivation absolue. Cette objectivation demeure « formelle » dans le sens où l'objet, bien qu'indépendant, demeure objet *pour* la conscience. L'objectivation absolue est uniquement atteinte dans la divinité en-soi et pour-soi, dont la conscience religieuse subjective en est la manifestation. « Ici l'objectivation est seulement formelle et doit être distinguée

Hegel décrit alors trois types différents de rapport entre la conscience religieuse et l'objet divin. (1) Dans la première relation, c'est la structure plus immédiate de l'enchantement qui se présente : la conscience de soi est « seigneur et maître » des objets de la nature, elle se pose elle-même en tant que puissance spirituelle vivante absolue¹⁵. (2) Dans le deuxième moment, la conscience de soi subjective de l'homme devient dépendante d'un objet physique qui détient maintenant le pouvoir spirituel. Toutes les divinisations des objets de la nature et les différentes manifestations du fétichisme se retrouvent dans cette deuxième division du rapport religieux entamé par l'enchantement. (3) Dans le troisième moment, où la religion abandonne déjà la sphère de l'enchantement proprement dit, la conscience reconnaît la liberté de la supériorité spirituelle et pose, en tant qu'objectivité divine, une puissance autonome et autosuffisante. Il s'agit de l'étape de la *libre vénération* par laquelle la subjectivité religieuse divinise librement un objet qui vaut par son essentialité spirituelle et non pas à cause de ces caractères physiques déterminés.

Ces trois moments de l'enchantement représentent un chemin progressif où le rapport entre la conscience et l'objet devient de plus en plus médiatisé, de plus en plus spirituel. Cependant c'est le premier moment, celui de l'enchantement le plus simple et primitif, qui nous permet d'analyser l'enjeu profond de cette analyse hégélienne de la barbarie religieuse. C'est là où la puissance de la vie spirituelle est prisonnière d'une dynamique qui relève totalement du monde naturel ; bien que l'enchantement entame un rapport de domination absolue entre l'esprit et la nature, la structure de ce rapport appartient toujours au mouvement de la naturalité inconsciente. La puissance pure est exercée sur l'objet extérieur par une subjectivité libre mais opère selon le régime onto-logique de la causalité mécanique, extérieure et irréfléchie. La médiation spirituelle entre le fini et l'infini – qui constitue l'essence du fait religieux en tant que tel – est déjà présente, mais dans une manifestation extrêmement mal formée car elle s'exerce dans un pouvoir d'interaction externe avec les objets, dans une force qui ne se reconnaît pas elle-même en tant que libre.

L'enchantement est une élévation *naturelle* de l'esprit par-dessus la nature. Cette opération paradoxale est fondée sur le fait que la puissance de l'enchanteur possède son objet *en dehors* de soi. La spécificité dysfonctionnelle de l'enchantement c'est que celui-ci reproduit

de l'objectivité absolue. Dans l'objectivation formelle, la puissance spirituelle en général, [c'est à dire] Dieu, est [simplement] représentée comme agissant de manière indépendante. L'objectivation absolue implique que Dieu est, et est su, comme étant en et pour soi, et ceci conformément aux déterminations qui reviennent à l'esprit en et pour soi. » *LPR*, p.160

¹⁵ « Tout d'abord, c'est dans ce rapport que la conscience de soi subjective, [c'est-à-dire] la spiritualité subjective, demeure encore le seigneur et le maître – la puissance vivante, la puissance consciente de soi. L'idéalité de la conscience de soi est une puissance face à un objet seulement faible et formel, elle reste ce qui est efficient, la puissance qui conserve son pouvoir. » *LPR*, p.160

le rapport qui existe entre les divers objets de la nature, entre l'animal et le milieu avec lequel il interagit, mais dans ce cas – et voici l'élément troublant de la barbarie – cette relation se reproduit en tant que perturbation interne du *milieu* spirituel de la religion. L'enchantement est une conscience de soi qui, dans sa domination de la nature, agit comme la pure négativité d'un autre qui lui échappe nécessairement en tant qu'autre et qu'elle ne parvient jamais à intérioriser. La liberté subjective est déjà agissante, mais elle est plongée dans une dynamique inconsciente : elle s'exprime comme une force naturelle qui frappe son objet de l'extérieur, sans retour à soi et donc condamnée à ne pas s'appréhender elle-même comme esprit. La liberté s'exerce mais elle ne se réfléchit pas *librement* :

La puissance comme telle est la négativité, l'essentialité, cependant seulement en relation à un autre qu'elle nie. Elle est la négativité de l'autre. Elle n'est pas libre en elle-même, elle n'est pas une puissance à son propre égard mais à l'égard de quelque chose [d'autre], si bien qu'il y a toujours une relation à un autre¹⁶.

La barbarie religieuse, hypostasiée dans la religion de l'enchantement, représente ainsi cet entre-deux : moment déjà religieux car la conscience se pose comme entité supérieure, mais encore naturel car la forme de cette supériorité implique la pure négativité d'un contenu positif qui relève du donné. Le mouvement paradoxal de cette *supériorité hétéronome* de l'esprit qui caractérise la genèse historique du religieux, naît dans une structure universelle constitutive de la conscience naturelle dans son rapport à l'objet, à savoir, *le désir*. C'est l'identification d'une subjectivité désirante qui agit dans la puissance de l'enchantement ce qui permet à Hegel de situer la barbarie religieuse dans une dérive pathologique de la pulsion, qui doit être redressée dans le développement de l'histoire rationnelle de la culture. La religion de l'enchantement en tant que rapport de domination irréfléchi entre l'infinité de la conscience et la finitude de l'objet naturel, est identifiée comme une altération dysfonctionnelle du caractère désirant de la subjectivité humaine. Hegel ramène alors la particularité ethnique de l'enchantement à la structure anthropologique universelle du désir, qui représente justement le premier point de rupture avec l'attitude naturelle, celle-ci marquée par l'extériorité constitutive du sujet à l'objet¹⁷. Analysons maintenant le passage

¹⁶ LPR, p.179

¹⁷ Voilà pourquoi c'est avec le désir et pas avec la crainte que la religion *commence*. La possibilité de penser la genèse phénoménologique du religieux dans le sentiment de la crainte [*Furcht*] – position fortement répandue dans la tradition de la pensée moderne – est réfutée par Hegel à plusieurs reprises. La crainte, au moins dans sa première signification, ne parvient pas à dépasser l'extériorité unilatérale entre conscience et objet, elle est une attitude que Hegel renvoie tout simplement à l'animalité et donc qui ne pourrait jamais être à la base du surgissement de la conscience de soi religieuse. L'attitude religieuse ne peut pas être fondée simplement sur le fait de l'homme qui craint la nature car ici la conscience continue à supposer la nature comme une objectivité extérieure et, donc, à ne pas s'affirmer en tant que liberté négatrice de cette limite : « [L'enchantement] Ce n'est pas la religion de la crainte, elle ne commence pas par la crainte, mais par la liberté, par cette liberté non libre, selon laquelle la conscience de soi singulière sait qu'elle est une puissance,

où Hegel décrit la médiation désirante de l'enchantement qui constitue l'avènement de la conscience religieuse :

La religion est l'unité du fini et de l'infini, du concept et de la réalité. Tels sont les deux moments que nous devons essentiellement considérer au sein de l'Idée, afin de voir comment Dieu se détermine. Le fini est la conscience de soi immédiate, [c'est-à-dire] cet homme, ces hommes : tel est l'aspect de la détermination du contenu. L'autre aspect l'infini, est la puissance générale de l'esprit sur le contingent, sur l'extériorité sensible. La puissance est donc ici la détermination fondamentale. Elle est l'aspect de l'infini, de l'essentiel, la puissance qui s'exerce sur l'inessentiel. Mais le contenu de cette puissance n'est pas encore objectif en soi et pour soi, il n'est pas encore essentiel, [puisque] ce sont des désirs sensibles qui forment ce contenu, la fin dont la puissance se rend maître¹⁸.

Nous l'avons dit à plusieurs reprises, la religion est pour Hegel l'unité du fini et de l'infini, pourtant, si nous sommes à ce stade-ci de l'analyse du développement de la conscience religieuse c'est parce que cette unité peut se présenter sur des formes radicalement différentes. Le désir représente l'avènement de l'essentialité spirituelle, l'appropriation consciente du monde naturel, il s'agit néanmoins de la forme immédiate de la négativité qui se réalise dans le sujet existant corporelle et sensiblement. Le contenu de la puissance de l'essentialité spirituelle – étant celle-ci certainement infinie – devient alors le contenu d'une activité désirante sensible. C'est ainsi que se manifeste le décalage fondamental sur lequel s'appuie la dialectique de l'histoire civilisatrice : le décalage entre l'infinitude de la puissance du désir et la finitude de l'enracinement existentiel du sujet désirant. Montrer

que elle est supérieure aux choses naturelles, et ce savoir et de prime abord dénué de médiation.» *LPR*, p.177 (p.155) Cependant, nous sommes obligés d'introduire une complexité additionnelle dans la conceptualisation hégélienne de la crainte. Il existe un deuxième type de crainte qui effectivement appartient exclusivement au champ de l'activité spirituelle de l'homme. Hegel la désigne dans les Leçons comme la crainte de Dieu. Il ne s'agit pas d'une crainte de quelque chose, d'une peur face à un objet déterminé de la réalité, mais d'une crainte existentielle qui justement dissout la particularité de l'être en soi de la conscience et qui, dès lors, pousse à la conscience à se retrouver en tant que pur être pour soi spirituel. Hegel est taxatif à l'égard de cette distinction : « L'homme peut craindre le soleil, l'orage, etc. : mais la crainte devant une puissance naturelle de cette sorte n'est pas véritablement religieuse. Car la religion n'a essentiellement son siège que dans le domaine de la liberté. Craindre Dieu [véritablement suppose] une **autre** crainte que celle qu'on éprouve face à une puissance [naturelle]. La crainte comme commencement de la sagesse ne peut survenir au sein de la religion de la nature. Une telle crainte consiste en ce que l'homme frémit en soi-même, dans sa singularité et qu'en quelque sorte il tressaille tout entier parce qu'il effectue une abstraction pour penser à titre de libre essence spirituelle. Là, ce n'est pas seulement la vie naturelle qui tremble, mais l'esprit. Donc on ne trouve pas encore, dans la religion de la nature, la crainte dans ce sens supérieur. [Mais] c'est tout aussi peu la crainte devant la puissance naturelle qui constitue le commencement de la religion » *LPR*, p.153 La crainte ainsi entendue, en tant qu'expérience nettement spirituelle du sujet, non seulement appartient à la manifestation de la liberté de la conscience de soi mais elle joue aussi un rôle fondamental en termes concrets de *libération*. La centralité de la crainte dans le mouvement de dés-objectivisation de la conscience servile dans la dialectique du maître et l'esclave de la *Phénoménologie* témoigne clairement du rôle que joue cette expérience dans la constitution de la subjectivité.

¹⁸*LPR*, p.179

l'insuffisance d'une subjectivité désirante qui ne parvient pas à appréhender une objectivité en soi et pour soi, une pathologie du désir qui demeure aux portes de la représentation religieuse, constitue l'intention fondamentale de l'analyse hégélienne de l'enchantement :

Nous avons donc vu que l'objectivité ne consiste que dans une universalité formelle. En effet le contenu n'est encore que le monde sensible tel qu'il est appréhendé par la conscience la plus fruste. La fin est [définie par] le désir, et la chose naturelle est considérée selon la satisfaction qu'elle peut procurer au désir. L'objectivité formelle n'est pas encore une objectivité en et pour soi, elle n'est pas encore un contenu tel que nous pourrions le reconnaître comme véritable. Ce n'est que la puissance de l'homme sur ce qui est naturel¹⁹.

Le mode dans lequel le désir de l'enchantement se pourvoit d'un contenu, c'est ce qui fait des peuples qui pratiquent l'enchantement une altérité méconnaissable – de ce point de vue-là – pour la rationalité européenne. Le type d'objectivité que pose la conscience religieuse barbare soumet la liberté de la puissance spirituelle à un donné extérieur auquel le désir immédiat est inexorablement lié. La puissance des enchanteurs sur la nature, manifestation de la liberté humaine qui s'approprie le monde physique, porte le germe d'un blocage dans la structure hétéronome de la reproduction du désir. L'enchantement s'exerce dans un pouvoir immédiat sur quelque chose d'autre, en même temps que ce pouvoir se reproduit, cet autre dont il demeure dépendant doit se perpétuer également. La négativité de la liberté subit les conséquences de l'existence physique dans laquelle elle opère et tombe ainsi dans la reproduction de son hétéronomie :

La puissance comme telle est la négativité, l'essentialité, cependant seulement en relation à un autre qu'elle nie. Elle est la négativité de l'autre. Elle n'est pas libre en elle-même, elle n'est pas une puissance à son propre égard mais à l'égard de quelque chose [d'autre], si bien qu'il y a toujours une relation à un autre.²⁰

La puissance de l'enchantement en même temps qu'elle représente la première manifestation de la liberté de la conscience de soi, est condamnée à ne pas pouvoir réaliser cette liberté dans une objectivité subsistante en soi et pour soi. Cette identification du désir dans le commencement de la détermination ethnique des religions se correspond avec le cadre anthropologique que Hegel déploie dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. Dans le célèbre quatrième chapitre, le désir marque la genèse – la genèse phénoménologique bien entendu – de la conscience de soi, la première transgression spirituelle de la scission unilatérale de la conscience et l'objet. La vie organique qui se développait face à la conscience comme une altérité devient maintenant *sa* propre altérité, et la négativité du désir consolide la conscience de soi qui s'érige en essence négative de la vie physique :

¹⁹ LPR, p. 179

²⁰ LPR, p.179

Le Moi simple est ce genre ou l'universel simple, pour lequel les différences sont néant ; mais il l'est seulement quand il est l'essence négative des moments indépendants qui se sont formés. Ainsi la conscience de soi est certaine de soi-même seulement par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme vie indépendante ; elle est désir.²¹

Supprimer l'altérité naturelle constitue l'opération auto-fondatrice de la subjectivité désirante. Cependant, le désir – livré à sa propre dynamique inhérente – débouche rapidement sur une dialectique insuffisante et hétéronome :

Mais dans cette satisfaction, la conscience de soi fait l'expérience de l'indépendance de son objet. Le désir et la certitude de soi atteinte dans la satisfaction du désir sont conditionnés par l'objet ; en effet la satisfaction a lieu par la suppression de cet autre. Pour que cette suppression soit, cet autre aussi doit être. La conscience de soi ne peut donc pas supprimer l'objet par son rapport négatif à lui ; par là elle le reproduit plutôt comme elle reproduit le désir²².

Ce fragment de la *Phénoménologie* montre le passage abrupt de la genèse universelle de la conscience désirante à la dérive pathologique qui reproduit le désir qui nie une objectivité qui lui échappe nécessairement. La formation religieuse de l'enchantement montre à notre avis le même mouvement : la puissance de domination de la nature, bien qu'elle manifeste les premières aubes de la liberté humaine, elle expérimente aussi la limite de l'impossibilité de réaliser la liberté dans une objectivité subsistante et autonome. L'enchantement est captif de la forme de la causalité naturelle ; il est dès lors condamné à s'adresser à l'objet naturel extérieurement et ne parvient jamais à se réaliser en tant que puissance spirituelle objectivement existante. Il n'y a pas d'objet religieux – à proprement parler – sur lequel la conscience peut se reposer et s'y reconnaître ; l'absence d'une réalité religieuse stable et consolidée c'est la conséquence de la dynamique compulsive de la barbarie religieuse.

Dans les Leçons, Hegel identifie ce *cercle du désir* comme la constitution structurelle de la barbarie religieuse radicale de l'enchantement. Cette disposition se montre dans toute sa spécificité dans la forme la plus simple et immédiate de l'enchantement, mais elle se reproduit aussi dans les religions magiques où la puissance est transférée arbitrairement à un objet déterminé de la nature. Dans des nombreux peuples, le même principe de la puissance immédiate sur la nature présente les premières médiations, les premières formes de l'objectivité divine et les premiers éléments d'une représentation religieuse. Cependant, le cercle pathologique de la conscience religieuse barbare n'est pas encore dépassé, l'objet qui est exalté en tant que référent de la puissance spirituelle demeure contingente aux circonstances sensibles de l'invocation de la part de la conscience désirante :

²¹ PHN p. 152

²² PHN p.152

Dans la mesure où, la conscience naturelle reste au point de vue du désir et dans le **cercle du désir** singulier, elle n'a, à dire vrai, pas encore de rapport à ces objets comme à une nature universelle, elle n'a pas encore l'intuition de leur universalité. Une telle universalité – le soleil, la lune, leur cours [dans le ciel], ce qu'ils produisent... - n'est qu'un cours uniforme. Leur mode d'action est constant. Cependant la conscience qui en reste encore au point de vue de l'unité naturelle, pour laquelle ce qui est constant n'a pas d'intérêt ne se rapporte à ces objets naturels que d'après ses souhaits contingents, d'après ses besoins et ses intérêts. Ou bien elle ne se rapporte aussi à eux que dans la mesure où leur effet lui apparaît comme singulier et contingent. A ce point de vue, le soleil ne suscite l'intérêt de l'homme que lors des éclipses, la lune lors des éclipses de lune, la terre lorsqu'elle tremble. [...] Le fleuve n'a d'intérêt pour les hommes que lorsque ceux-ci doivent le traverser. Il n'y a pas d'intérêt théorique mais seulement le comportement pratique lié aux besoins contingents²³.

L'enchanteur vénère des objets de la nature qu'il pose comme des divinités. Or, la condition existentielle désirante de cette position empêche de concevoir les objets divins dans leur universalité et autosubsistance. Le soleil, quand il est vénéré par les peuples barbares, est posé comme objet divin par l'arbitre de la volonté empirique des individus. Bien que nous nous trouvions ici devant un premier rapport représentatif, une première objectivation où la conscience s'oppose à quelque chose d'autre qu'elle-même, le mouvement de cette objectivation se produit selon le régime onto-logique de l'immédiateté naturelle. En dernière instance, cette précaire objectivité divine trouve son fondement non pas dans son universalité naturelle – c'est-à-dire dans son fonctionnement autonome en tant qu'événement physique - mais dans la contingence des besoins concrets de la subjectivité désirante. Le cercle du désir, la reproduction compulsive d'une puissance spirituelle qui n'arrive pas à se réaliser dans une objectivité solide en-soi et pour-soi, demeure la dynamique dominante dans toute la variété des objectivations formelles qui caractérisent les différentes expressions de ces religions primitives.

La possibilité d'établir une religion communautaire stable – c'est-à-dire une pratique religieuse constante et inter-subjectivement partagée – dépend du type d'objectivité religieuse qui est en jeu²⁴. L'absence d'une objectivité spirituelle solide autour de laquelle la communauté des consciences peut se constituer, empêche les religions de l'enchantement de devenir un culte religieux au sens propre du mot. Le cercle du désir irréflecti, c'est paradoxalement le début du phénomène religieux dans l'histoire en même temps que le blocage de la conscience dans une spiritualité pathologique qui ne parvient pas à

²³ LPR, p.165

²⁴ C'est dans ce sens que l'analyse anthropologique en termes de *culte* religieux ne peut commencer qu'avec les religions orientales où une certaine objectivation fixe s'est déjà stabilisée. L'épistémologie du savoir anthropologique qui vise les formations communautaires des déterminations religieuses repose sur une opération de fixation où le mouvement destructurant du désir est apaisé. Cf. LPR, p.165

s'objectiver librement comme culture. Le progrès dialectique que signifie « la sortie » du cercle désirant de l'enchantement représente ainsi le redressement de l'instable répétition pulsionnelle qui emprisonne les subjectivités barbares dans la non-historicité.

Cependant, *l'historicité* des religions – la non-immédiateté de sa réalisation déterminée – porte nécessairement la trace de son commencement déchu dans ce moment ambigu de la religiosité primitive. Dans ce sens, le passage aux religions orientales qui représente – dans le schéma hégélien de l'évolution spirituelle – l'abandon du cercle de l'enchantement, est caractérisé, non pas comme l'avènement immédiat d'une spiritualité intérieure de la conscience, mais comme un processus de stabilisation de la puissance désirante de l'enchantement immédiat. L'évolution dialectique se manifeste dans un travail de mitigation du désir extériorisant de l'enchantement, et affirme sa spécificité par et dans ce travail que nous pouvons caractériser comme thérapeutique, d'apaisement de la reproduction compulsive du désir. C'est ainsi que fonctionne le travail de la dialectique dans le passage de la religiosité immédiate de l'enchantement – nous pourrions maintenant aussi dire, en assumant l'ampleur du paradoxe, la religion non religieuse de l'enchantement – aux religions orientales, qui tout en étant primitives possèdent déjà une objectivité religieuse autonome et subsistante :

Ici, la détermination de la conscience est l'être-en-soi-même en repos, et la brutalité [Wildheit] est apaisée. Le désir s'élève à l'absence de désir, il renonce à soi sans sacrifice. La communauté a donc pour caractère une tonalité tranquille et en repos, faite de douceur et d'obéissance. Il y a une absence de désir ou bien quelque chose de supérieur à lui, et la vie de ces hommes est dominée par la tranquillité et la douceur.²⁵

Le mouvement spirituel qu'implique le passage aux religions orientales – en particulier, au bouddhisme et à l'hindouisme – c'est le retour sur soi de la puissance. La conscience religieuse se détache de la circularité de la reproduction du désir en se prenant elle-même comme objet. Néanmoins, « l'absence de désir » n'est pas tout à fait équivalente à l'inexistence du désir : la puissance négative désirante de l'esprit fini est toujours présente mais elle se délie de la dynamique à laquelle son enracinement sensible la soumet, et elle parvient ainsi à sortir du cercle de l'hétéronomie extérieure en se désirant elle-même. Il s'agit alors d'une stabilisation de la pulsion sensible extériorisante dans laquelle s'ancrait la puissance de l'enchantement ; la possibilité d'une première religiosité théorétique dépend étroitement de cet apaisement de l'activité désirante du sujet religieux :

Le théorétique dans le vouloir est ce que nous appelons l'universel, le juste, le devoir – il consiste en lois, en détermination fixes, en limites pour la volonté subjective. Ce sont

²⁵ LPR, p.182

des pensées, des formes universelles qui appartiennent à la pensée de la liberté. Elles sont distinctes de l'arbitraire subjectif, du désir, du penchant. Tout cela est dominé et inhibé par l'universel, et rendu conforme à lui. Le vouloir naturel du désir est transformé et rendu conforme au vouloir et à l'agir à partir de ces points de vue universels.²⁶

La division entre un stade de la conscience religieuse et un autre, qui constitue le noyau de l'histoire hégélienne des religions, se complexifie radicalement. Il ne s'agit pas d'un passage d'un contenu religieux à un autre – étant tous les deux extérieurs entre eux – qui serait conçu par une rationalité classificatoire abstraite. Bien au contraire, la « classification » et la « hiérarchisation » impliquent un travail de redressement et de correction de la subjectivité barbare plongée dans la reproduction de la puissance de l'enchantement. L'enchaînement de ce progrès spirituel de la religion est fondé sur l'opération thérapeutique civilisatrice sur les formations religieuses pathologiques dont la propre démarche d'une histoire universelle des religions a inexorablement besoin. La réalisation existentielle de la détermination religieuse – le moment ethniquement située de l'auto-présentation du divin – suppose un enracinement dans la condition pulsionnelle sensible. Dès lors, pour que cette réalisation soit progressive, elle exige une normalisation de la subjectivité barbare qui demeure absolument captive de cette situation désirante. La structure épistémologique avec laquelle Hegel s'attaque au projet d'une Histoire des religions, démontre et manifeste à notre avis, que la barbarie religieuse n'est pas simplement un contenu culturel déterminé – encore moins un contenu naturel – qui peut être simplement délimité et poussé en dehors du champ de la civilisation humaine, mais qu'elle fonctionne au contraire comme le fond pathologique sur lequel l'opération civilisatrice doit inexorablement s'exercer.

²⁶LPR, p.326

CHAPITRE III

La représentation dans l'arène du combat civilisateur

Le développement des déterminations historiques et ethniques de la religion résulte dans la philosophie hégélienne d'un travail avec les consciences religieuses ancrées dans une existence naturelle, c'est-à-dire dans une existence inéluctablement située dans une corporalité sensible et localisée dans une condition géo-spatiale. L'identification d'une formation religieuse où la pulsion de la puissance spirituelle est imbriquée au désir sensible, révèle, comme nous venons de voir, la dérive pathologique que la démarche de réalisation existentielle du religieux implique. Nous essayerons dans ce chapitre de cerner de plus près les enjeux de l'existence religieuse en tant que telle, et de montrer le type d'altération constitutif de la barbarie religieuse. Nous devons alors nous attaquer à la représentation comme élément d'existence de la religion²⁷.

L'analyse sur la fonction de la représentation religieuse en tant que structure logique essentielle au déploiement de l'esprit objectif, ne peut pas se borner au traitement de la Religion de la Nature ; nous devons avoir à l'esprit le travail de Hegel sur l'ensemble des formations ethno-historiques de la religion. L'Histoire de la Religion que Hegel entend construire est fondée sur le repérage et l'identification des traces de l'insuffisance représentative à l'égard de la vie en soi et pour soi du concept. Face à chaque formation religieuse particulière – bien que, d'une certaine façon, nous pourrions élargir cela à l'ensemble des discours représentatifs, l'art, les sciences positives, etc. – le discours spéculatif signale la naïveté de la conscience qui se rapporte à l'absolu sous la forme de l'altérité transcendante. Ainsi le Logos hégélien dénoue, à chaque fois, la déficience de la conscience religieuse qui se rapporte à l'absolu avec le code onto-logique de l'*au-delà*. Pourtant, la philosophie de Hegel, n'est pas *destructrice* à l'égard de la religion, au sens où elle postulerait que les religions sont des représentations qui n'atteignent jamais un absolu

²⁷ « L'élément d'existence de l'Esprit universel, qui est, dans l'art l'intuition et l'image, dans la religion, le sentiment et la représentation, dans la philosophie, la pure et libre pensée, est dans l'histoire du monde l'effectivité spirituelle dans toute son extension en matière d'intériorité et d'extériorité ». *GPR* § 341 p.503 La présence du sentiment au même niveau que la représentation mérite un éclaircissement. Dans son analyse de la Religion déterminée, Hegel n'accorde pas d'importance aux enjeux de l'existence sentimentale du religieux car ce qui l'intéresse c'est l'aspect objectif des déterminations ethniques et historiques de la religion. « Mais si l'on réduit de la sorte le contenu divin – la révélation de Dieu, le rapport de l'homme à Dieu, l'existence de Dieu pour l'homme – au seul sentiment, on le limite au point de vue de la subjectivité particulière, de l'arbitraire, du caprice » *RH* p. 64. Dans le cadre d'une anthropologie de la religion comme celle qui entame Hegel, l'élément d'existence qui fournit la structure logique pour produire un savoir historique des formations religieuses, résulte, incontestablement, la représentation.

qui leur échappe nécessairement et que, en conséquence, elles sont condamnées à disparaître. Bien au contraire, la pensée hégélienne ébranle la logique représentative même, celle qui conduit à penser l'absolu comme quelque chose à atteindre²⁸. Ce rapport entre le discours spéculatif de la philosophie et les consciences religieuses, cette mise en crise de la logique de la représentation à l'intérieur même des représentations religieuses, est ce qui détermine l'historicité propre de l'analyse hégélienne des religions. Le *progrès* de l'esprit dans le développement religieux repose sur ce déplacement, qui fait comprendre que le contenu religieux représentatif est un moment du déploiement de ce qu'il prétend représenter²⁹.

Cependant, face aux Religions de la Nature, et particulièrement face à la religion de l'enchantement, Hegel se trouve dans une toute autre situation. Il ne peut plus procéder, comme il le fait par exemple avec la religion grecque ou le judaïsme, en identifiant une structure représentative qui détermine le degré de développement de la conscience. Hegel doit construire un savoir sur une conscience religieuse tellement différente que les bases mêmes de ce qu'il comprend comme religion basculent. La conscience religieuse barbare

²⁸ Nous suivons ici la lecture proposée par Gérard Lebrun dans son ouvrage *La Patience du Concept*. Lebrun postule que le rapport entre les discours représentatifs et le discours spéculatif ne peut jamais se comprendre comme une « traduction », au sens où la philosophie viendrait exposer le même contenu que la religion mais dans une forme plus digne et élevée. Le discours spéculatif travaille plutôt sur la mise en lumière de la naïveté de la conscience représentative qui n'arrive pas à voir qu'elle-même, en tant que conscience religieuse, est déjà un moment dans l'auto-présentation du divin lui-même. « [...] Il n'y a pas de commune mesure entre compréhension représentative et compréhension spéculative. Celle-ci n'est pas la bonne interprétation qui succéderait aux interprétations partiales et maladroites, mais le dénouement de la méprise interprétative. Il ne s'agit plus d'ôter aux signes leur ambiguïté ni d'être en mesure de viser les contenus dans leur plénitude, bref d'atteindre le réglage optimal qui laisserait paraître les « choses mêmes ». Il s'agit de montrer que les signes ne sont pas des instruments, - que du « signifié » véritable ils n'étaient pas les approches, mais déjà des plus dans son déploiement, déjà des « moments du contenu présent depuis toujours. Ou encore : tandis que la Représentation croit parler-sur, cette parole est toujours situable dans le développement de ce dont elle parle. » Lebrun, G. *La Patience du Concept*. Paris, Gallimard, 1972. p. 89. Cette approche nous permet de mieux comprendre le travail d'historisation que le discours spéculatif exerce sur les contenus représentatifs. La dialectique spéculative construit l'histoire des déterminations religieuses en situant les *représentations* comme des moments de la *présentation* du divin. Dans ce sens, la situation paradoxale d'une religiosité non-représentative constitue la limite de ce développement de l'automanifestation de l'absolu. En d'autres termes, l'enchantement semble constituer le fond non-représentatif sur lequel peut se découper l'histoire des déterminations religieuses comme une dialectique progressive.

²⁹ C'est dans ce sens que le christianisme constitue la religion accomplie. Dans le Christ, la représentation atteint sa consommation dans le sens où le « représentant » se révèle comme incarnation de ce qu'il est censé représenter. Dans le christianisme, la finitude de Jésus, symbolise et signifie non seulement l'absolu, mais surtout, elle constitue un moment de son développement. « [...] Jésus n'est plus compris comme un être naturel, porteur, en sus, d'une signification que lui demeurerait étrangère. La conscience ne se le représente plus comme symbole-de, mais comme développement de la Subjectivité divine, car Subjectivité s'oppose ici au symbole. A la situation « Nature-Créateur » qui ne permettait que le rapport de symbolisation, succède la relation du Père au Fils, pensée comme division de « Dieu » d'avec Lui-même. Non plus une nouvelle figure (même si la conscience représentative l'entend de la sorte), mais suppression de toute figuration possible. Lebrun, G. *La Patience du Concept*. Paris, Gallimard, 1972. p. 143

ne trouble pas la rationalité hégélienne à cause du caractère physique et sensible de son *objet*, mais à cause de la persistance d'une existence désirante qui empêche la subjectivité d'accomplir une véritable *objectivation*. En d'autres termes, cette religiosité autre n'implique pas une représentation religieuse *différente* – qu'en fin des comptes, aussi monstrueuse soit-elle, trouverait sa place rassurante dans la grammaire ontologique de l'au-delà – mais une subjectivité religieuse radicalement différente à celle de la conscience représentative.

Dans la description de la barbarie religieuse la rationalité hégélienne fait face à l'existence inouïe d'une religion *non-représentative*. Dans les passages dédiés à l'enchantement, Hegel se base dans les récits ethnographiques de l'époque afin de s'attaquer aux différents peuples qui présentent cette subjectivité religieuse paradoxale. L'analyse de la religion des Esquimaux est un exemple paradigmatique de la façon dont Hegel s'intéresse à cette activité religieuse pré-représentative. Hegel construit cette analyse anthropologique à partir du témoignage de deux explorateurs britanniques³⁰ qui ont recueilli une certaine quantité d'informations à propos de la vie religieuse des peuples du Pôle-Nord. Nous examinerons avec attention cette analyse de Hegel, car elle expose la situation limite à laquelle est poussée la rationalité anthropologique spéculative lorsqu'elle doit construire un savoir sur une existence religieuse qui ne parvient pas à stabiliser une représentation de quelque chose de transcendant à sa vie naturelle.

« Voici ce que raconte le capitaine Parry. Les Eskimos ne savent aucunement qu'il y a un monde au-delà du leur. Ils vivent parmi les rochers, la glace et la neige, et, au bord de la mer, [se nourrissent] de phoques, d'oiseaux et de poissons, et ne savent pas qu'existe une autre nature que la leur. ³¹»

La particularité des Esquimaux réside dans le fait que leur vie religieuse – souvenons-nous que Hegel insiste, malgré tout, dans la caractérisation de l'attitude des Esquimaux en tant qu'activité spirituelle – demeure absolument immanente à l'activité vitale naturelle. Chez eux l'enchantement n'opère pas le détachement représentatif à l'égard de la vie naturelle qui est propre à la notion hégélienne de religion. La supériorité de la conscience sur la nature est déjà reconnue – « on trouve chez eux la croyance selon laquelle la conscience de

³⁰ Il s'agit des explorateurs William Edward Parry et John Ross. Tous les deux ont été chargés des différentes explorations dans le but de trouver le *Northwest Passage* entre l'Atlantique et le Pacifique. Le texte auquel a eu accès Hegel est probablement le journal de voyage de J. Ross (*A voyage of discovery, made under the orders of the Admiralty, in His Majesty's ships Isabella and Alexander, for the purpose of exploring Baffin's Bay, and inquiring into the probability of a north-west passage*. London : J. Murray), écrit lors d'une expédition en 1818 et traduit en allemand quelques années plus tard. Les britanniques étaient accompagnés d'un interprète esquimau qui avait vécu en Angleterre et qui travaillait comme « traducteur » dans la rencontre avec les *Angekoks*.

³¹ *LPR*, p.156

soi exerce une puissance sur la nature³²» – mais cette supériorité se manifeste dans le développement d'un pouvoir immédiat de contrôle sur la nature. Il s'agit d'une puissance religieuse qui, de par son enchevêtrement dans l'activité pulsionnelle sensible – en dépit de son appartenance au « règne de l'esprit » – ne s'hypostasie pas dans une représentation transcendante, dans une « autre nature que la leur ».

« Grâce à lui [à l'interprète], Ross et Parry s'aperçurent que ce peuple n'a pas la moindre représentation de l'esprit, d'une essence supérieure, d'un esprit, d'un principe invisible qui se tiendrait au-dessus d'eux, d'une substance essentielle qui ferait face à leur existence empirique. Ils n'ont pas de représentation de l'immortalité de l'âme, de l'éternité de l'esprit, de l'être en et pour soi de l'esprit singulier, ou d'un esprit mauvais. Ils ont certes le plus grand respect du soleil, de la lune, des étoiles et des choses semblables, mais ne les vénèrent pas. Ils n'avaient pas non plus d'images, et nul homme, nul animal ni rien de tel était vénéré chez eux.³³»

La structure logique essentielle et fondatrice de la représentation religieuse, c'est le rapport entre la conscience de soi finie et l'absolu spirituel, celui-ci étant nécessairement quelque chose d'autre, c'est-à-dire un élément subsistant de façon indépendante³⁴. C'est cette *juxtaposition extérieure* de la conscience religieuse et de la divinité qui fait défaut dans l'enchantement ; aucune intuition, image ou idée des Esquimaux n'est rapportée à une puissance spirituelle transcendante quelle qu'elle soit – ni esprit absolu, ni esprit singulier, ni « esprit mauvais ». Pourtant, le principe spirituel opère. Mais ce principe spirituel de la conscience s'engage dans la reproduction d'un désir qui ne parvient pas à se stabiliser dans un *objet* de vénération, c'est une activité de puissance absolue mais qui ne se rapporte pas à quelque chose d'autre, en tant que « autre ». Elle ne renvoie même pas à elle-même en tant qu'objet ; le dédoublement représentatif est ébranlé, y compris sous la forme d'une auto-vénération de la puissance spirituelle de la conscience envers elle-même. Le retour sur soi, le recueillement de la conscience ayant un écart représentatif avec soi-même, est ici empêché par la puissance désirante qui subvertit la fixation de la juxtaposition extérieure. L'enchanteur esquimau – l'Angekoks – n'abroge pas seulement le cadre onto-logique de la religion des divinités transcendantes, mais il trouble la structure profonde du discours représentatif.

« En revanche, ils avaient parmi eux des individus qu'ils nommaient des « Angekoks » - des enchanteurs ou des exorcistes. On fit venir un tel individu. Il déclara spontanément qu'il était capable de faire se lever la tempête, d'apaiser le vent, d'attirer les baleines, etc., et qu'ils avaient appris cet art des Angekoks d'autrefois. Ces hommes

³²LPR, p.157

³³LPR, p.156

³⁴ « A la religion appartient essentiellement le moment de l'objectivité, selon lequel la puissance spirituelle apparaît à l'individu, à la conscience singulière empirique, comme un universel essentiel. Selon ce moment, la puissance spirituelle apparaît à la conscience de soi empirique comme une altérité indépendante. » LPR, p.160

sont craints ; pourtant, dans chaque famille, il y a au moins un enchanteur de cette sorte. Les voyageurs avaient donc un Angekok devant eux, qui s'attribuait [le pouvoir] de faire lever et d'attirer les baleines. Il déclara que cela s'opérait par des paroles et des gestes. Cependant, les paroles qu'ils lui firent dire n'avaient pas de sens et n'étaient adressés à aucun être censé assurer une médiation, mais étaient adressées directement à l'objet naturel sur lequel il voulait exercer sa puissance. Il ne requérait l'assistance d'aucun être, quel qu'il fût. ³⁵»

Ce récit montre à notre avis la condition limite que l'enchantement incarne par rapport au savoir anthropologique hégélien de la religion. L'altération fondamentale que Hegel identifie ici n'est pas celle des représentations – trop sensibles, trop imagées, trop abstraites – des religions qui, malgré tout, cheminent activement dans la voie du progrès de l'esprit objectif. Le travail avec cette religion pathologique, n'est plus de corriger la signification – ou de montrer la même signification mais d'une façon plus spéculative –, mais d'inhiber le mouvement compulsif du désir, qui rend impossible le structure même de la signification. L'histoire hégélienne des religions est une histoire de *contenus* religieux, et le rôle de la rationalité philosophique est de les transposer et les renvoyer au développement génétique du concept. Du moment où il n'existe plus, du moins dans des termes strictement hégéliens, de contenu religieux, l'intériorisation de l'enchantement et son absorption en tant que moment de l'auto-présentation du concept semblent toucher à sa limite constitutive. Le noyau de l'interprétation anthropologique, le déchiffrement des contenus des formations ethniques particulières se trouve désormais au pied du mur, non pas à cause de l'« inaccessibilité » de la vérité de la détermination ethnique, mais parce que c'est la matrice logique de l'*accès* interprétatif même qui se voit perturbée. L'interprète que les britanniques avaient avec eux, le Esquimau-Anglais qui était chargé de traduire le sens des actes et des mots des Angekoks, perd nécessairement toute efficacité ; pas du tout à cause d'une incapacité à développer son rôle, mais parce que l'interprétation, en tant que fonction anthropologique, est désormais neutralisée.

Les paroles proférées par l'enchanteur « n'avaient pas de sens ». Qu'est-ce que cela peut bien vouloir dire ? Dans quelle mesure l'enchantement est-elle une activité religieuse *insensée* ? Afin de pouvoir répondre à ces questions, nous devons reconstruire quelques notions centrales de la philosophie hégélienne du langage, ou plus précisément, de la sémiologie hégélienne. Ce détour devient nécessaire du moment où l'impossibilité radicale de l'interprétation – de l'interprète anglo-esquimau, des explorateurs britanniques, de Hegel lui-même – qui cherche à tirer une signification des bruits que profère l'enchanteur Angekok, trouble la structure dialectique de la théorie hégélienne du signe.

³⁵LPR, p.157

Dans la dialectique du signe exposée dans l'*Encyclopédie*, le signifiant extérieur sensible – audible, visible, lisible, peu importe ici³⁶ – est intériorisé en tant que moment du développement du signifié. Bien que le sens se développe *dans* l'extériorisation langagière – rien de moins hégélien que l'allusion à un sens silencieux et ineffable antérieur à toute expression –, c'est toujours dans la réappropriation de la signification que celui-là s'accomplit. L'intuition sensible que constitue le signifiant ne vaut pas comme sa propre matérialité, mais comme représentation de l'intelligence qui désormais l'habite. La matérialité sensible trouve sa place dans le développement dialectique du langage du moment où elle est niée dans sa substantialité et comprise en tant que moment du déploiement de sa signification intellectuelle. Autrement dit, les mots ne trouvent pas son sens en eux-mêmes – en tant qu'événements extérieures – mais en ce qu'ils *veulent dire*.

Dans cette unité procèdent de l'intelligence, unité de la représentation indépendante et de l'intuition, la matière de celle-ci est, évidemment, tout d'abord quelque chose de perçu, quelque chose d'immédiat ou donné (par exemple la couleur de la cocarde ou des choses semblables). Mais dans cette identité, l'intuition ne vaut pas comme positive ou comme se représentant soi-même, mais comme représentant quelque chose d'autre. L'intuition est une image qui a reçu en elle, à la manière d'une âme, une représentation autonome de l'intelligence, elle a reçu sa signification. Cette intuition c'est le signe.³⁷

L'extériorité, bien qu'elle constitue un passage nécessaire et obligé, est dépassée dans l'intériorité de la signification, qui « digère » le moment sensible dans l'activité intellectuelle autonome. Dans *Le Puits et la Pyramide*, Jacques Derrida, met en lumière les enjeux dialectiques de cette sémiologie qui se révèle structurellement « logos-centrique ». Derrida s'attaque à montrer comment la philosophie hégélienne, bien qu'elle conçoive le signe en tant que moment essentiel du développement spirituel, elle est fondée sur le manque d'autosubsistance du signifiant qui doit nécessairement se reconnaître comme moment de la signification pour rejoindre sa vérité. Le sens ne se conquiert que dans ce dépassement, dans cette négation –qui, bien entendu, conserve en tant que moment – de l'extériorité signifiante :

« Ainsi caractérisée, l'opération du signe pourrait étendre infiniment son champ. Hegel en réduit néanmoins la portée en l'incluant aussitôt dans le mouvement et la structure d'une dialectique qui la comprend. Le moment du signe est de provision, de réserve

³⁶Certes, dans la lecture proposée par Jacques Derrida, dont nous ferons un commentaire ci-dessous, cela est d'une importance majeure. Tout le propos de Derrida est de montrer comment il y existe une *anticipation téléologique* dans la matérialité du signifiant, qui manifeste une hiérarchie entre les différentes formations langagières. C'est dans ce sens, que la matérialité qui prédispose le moins de *résistance* au mouvement d'idéalisation du signe c'est le langage parlé. A partir de cette « puissance d'idéalité » qui est prédisposée dans la parole, Derrida dénonce la structure « phono-centrée » de la philosophie hégélienne du langage.

³⁷ENC § 458 p.253

provisoire. Cette limite est celle de la formalité abstraite. Le moment sémiotique reste formel dans la mesure où le contenu et la vérité du sens lui échappent, dans la mesure où il leur reste inférieur, antérieur et extérieur. Pris en lui-même, le signe se tient seulement *en vue* de la vérité.³⁸ »

Le signifiant, tout comme le signe religieux représentatif, possède un caractère provisoire par rapport à une vérité qui est, en lui, simplement signifiée. Mais du moment où la pratique religieuse de l'enchantement se dérobe à cette structure dialectique du signe, elle n'est pas surmontable dans l'intériorité d'une signification, elle n'est plus appréhensible en tant qu'instance d'un contenu autre qu'elle-même. Dans ce sens, l'opacité de l'enchantement est absolue, celui-ci ne *signifie* rien d'autre que ce qu'il opère en tant qu'activité spirituelle pulsionnelle enracinée dans l'existence désirante sensible. C'est le caractère *performatif* de cette pratique religieuse qui la situe en tant que trouble radical de la rationalité religieuse représentative. Il y a pas de *message* dans les mots des Angekoks, aucun *vouloir dire* ne se cache derrière ces bruits et ces sons que, malgré le paradoxe, Hegel – ou les explorateurs – se voit obligé à considérer comme des *paroles*. Aucune intériorité ne s'abrite dans ces actes du sujet désirant, car il n'y a rien là qui se *dit*, mais seulement quelque chose qui se *fait*. Il n'existe dans l'enchantement nulle demande adressée à « aucun être censé assurer une médiation », aucune sollicitude à l'égard d'une justification transcendante. La structure dialectique du sens est interrompue par une puissance désirante qui s'exerce en tant qu'autoréférentielle et auto-justificatrice. Derrida cite Hegel en montrant l'importance du dédoublement représentatif pour justifier la genèse du signe :

Il [le langage] fait passer de l'existence sensible à l'existence représentative ou intellectuelle, à l'existence du concept. Un tel passage est précisément le moment de l'articulation qui transforme le son en voix et le bruit en langage : « Le son s'articulant ensuite pour les représentations déterminées, le discours [die Rede] et son système, la langue [die Sprache] donne aux sensations, aux intuitions une seconde présence, plus haute, que leurs présences immédiates, en général une présence qui vaut dans le domaine de la représentation.³⁹

Cette *seconde présence* fait défaut – « ils n'ont pas d'autre nature que la leur » – l'activité performative de l'enchantement ne produit pas de signification extérieure à sa propre opération. L'interprétation, l'éclaircissement du contenu représentatif – sur lequel se fonde

³⁸ Derrida, J. « Le Puits et la Pyramide » dans *Marges de la philosophie*. Editions de Minuit, Paris, 1972. p. 92

³⁹ Ibid. p.104

le discours spéculatif qui vise les formations religieuses déterminées – fait face à sa limite radicale⁴⁰.

Dans ce sens, le passage du théorétique au pratique, le passage qui va de l'enchantement aux religions orientales, n'est pas analogue au passage entre les différentes religions qui participent déjà pleinement du progrès des déterminations religieuses. La transition de la conscience religieuse désirante, qui est plongée dans la performativité du pratique, aux religions représentatives n'est pas une simple transition entre deux religions différentes, mais une transition qui s'opère dans la limite même du concept de religieux, ou en d'autres termes, dans la frontière entre la religiosité proprement religieuse et la pathologie religieuse d'une subjectivité spirituelle non-représentative. L'établissement du rapport religieux théorétique entre la conscience et la divinité, c'est-à-dire l'inhibition de la pulsion de l'enchantement qui déstructure l'écart représentatif, jette les bases onto-logiques sur lesquelles tous les contenus religieux vont pouvoir être analysés, comparés et, en dernière instance, dépassés par le discours philosophique spéculatif⁴¹. Avec l'avènement de ce deuxième moment, celui de l'objectivité religieuse auto-subsistante, ce n'est pas simplement une religion déterminée qui se constitue, mais la condition même d'une histoire progressive de la détermination religieuse.

Le second moment est la réflexion en soi, l'être-en-soi-même. Celui-ci est l'assise fondamentale de toute idée divine. L'identité avec soi est la détermination fondamentale ; C'est ici seulement qu'on trouve un véritable terrain pour la religion [...] C'est à ce point de vue qu'il y a plénitude. Le concret est intuitionné comme étant, et non plus comme [un être] négatif, soumis à une puissance. Dans la puissance seul le pratique est objectif, non pas le théorétique. Ici au contraire, le théorétique est laissé

⁴⁰ Dans *Le Puits et la Pyramide*, Derrida signale le symbolisme égyptien du hiéroglyphe comme la matérialité qui, dans l'histoire universelle hégélienne, exerce une *résistance* au principe d'idéalisation de la signification. Le passage de l'Égypte à la Grèce constitue le dépassement du symbole polysémique et le déchiffrement du caractère énigmatique de cette matérialité qui résiste à l'absorption dans la structure du signe. « Cette polysémie est si essentielle, elle appartient si nécessairement à la structure du hiéroglyphe, que la difficulté du déchiffrement ne tient pas à notre situation et à notre retard. Elle a dû limiter, précise Hegel, la lecture des Égyptiens eux-mêmes. Dès lors, le passage de l'Égypte à la Grèce, c'est le déchiffrement, la déconstruction du hiéroglyphe, de sa structure proprement symbolique qui se symbolise elle-même dans la figure du Sphinx. La Grèce, c'est la réponse d'Œdipe que Hegel interprète comme le discours et l'opération de la conscience elle-même. » Derrida, J. « Le Puits et la Pyramide » dans *Marges de la philosophie*. Editions de Minuit, Paris, 1972. p. 116. Nous croyons, que tout en suivant l'esprit de la lecture de Derrida, il est possible de penser que l'altérité des peuples que Hegel identifie avec la barbarie anhistorique est encore plus profonde que celle de la civilisation égyptienne. C'est dans ce sens que nous proposons de lire la barbarie de l'enchantement non pas comme la résistance de la démarche interprétative mais comme sa *limite*.

⁴¹ Dans le même sens, Derrida remarque cette contradiction constitutive entre l'activité désirante et l'attitude théorique : « La théorie hégélienne du désir est la théorie de la contradiction entre la théorie et le désir. La théorie est la mort du désir, sinon le désir de la mort. Toute l'introduction à l'Esthétique démontre cette contradiction entre le désir (*Begierde*) qui pousse à la consommation, et « l'intérêt théorique », qui laisse être les choses dans leur liberté. » Derrida, J. « Le Puits et la Pyramide » dans *Marges de la philosophie*. Editions de Minuit, Paris, 1972. p. 106

libre. Nous sommes au degré de l'élément théorétique. [...] Toutes les déterminations, celles qui sont des moments absolument nécessaires du concept, aussi bien que celles qui existent en tant qu'objets sensibles, reçoivent ici leur autosubsistance. Dans la mesure où le théorétique est la détermination fondamentale, tout le contenu est représenté sur le mode de l'autosubsistance⁴².

Ces textes manifestent, à notre avis, le mode dans lequel le passage au religieux théorétique aboutit à la consolidation de l'assise de tout contenu religieux. Le travail de la dialectique hégélienne vis-à-vis de l'enchantement est donc d'une toute autre nature que celle qui opère ailleurs dans l'histoire des contenus religieux. L'altérité radicale de l'enchantement opère un mouvement religieux défaillant, qui s'engage dans une activité pulsionnelle, qui entrave le repli représentatif sur soi de la conscience – fondement de tout rapport religieux représentatif – et qui neutralise l'historicité du concept de religion hégélien. La dialectique assume alors la tâche thérapeutique de l'apaisement, le travail fondamentalement normalisateur d'une religiosité pathologique qui conteste le code onto-logique de la représentation. Cette normalisation ne peut cependant pas prendre la forme de l'implantation d'un contenu déterminé dans l'intériorité de la conscience religieuse barbare, au contraire elle doit refouler le fond troublant de la pulsion qui empêche la fixation de la dichotomie entre l'extériorité signifiante et l'intériorité de la signification. La dialectique se manifeste ainsi comme une opération répressive qui doit rendre possible, face à la limite pathologique de l'extériorité compulsive, l'ancrage d'une intériorité religieuse. En d'autres termes, elle doit rendre possible une âme.

« L'intuition est une image qui a reçu en elle, à la manière d'une âme, une représentation autonome de l'intelligence, elle a reçu sa signification », cette analogie proposée par Hegel prend ici un sens qui dépasse largement la simple métaphore. Pour reprendre, encore une fois, les mots de la lecture de Derrida, nous pouvons signaler ici que cette « incarnation »⁴³ du représenté dans la matière sensible du représentant, devient le moment inaugural de la détermination religieuse proprement dite. La dialectique du progrès religieux exclut alors cette altérité radicale, qui doit être considérée à la base de la genèse historique du religieux, mais qui demeure pourtant la limite troublante de la rationalité religieuse.

L'inhibition de la puissance désirante compulsive de l'enchantement est le mouvement par lequel la rationalité religieuse s'affirme par-dessus sa propre pathologie. La progression

⁴² LPR, p.187-190

⁴³ « Le contenu de ce vouloir-dire, cette *Bedeutung*, Hegel lui donne le nom et la dignité d'une âme (*Seele*). Ame déposée dans un corps, bien sûr, dans le corps du signifiant, dans la chair sensible de l'intuition. Le signe, unité du corps signifiant et de l'idéalité signifiée, devient une sorte d'incarnation » Derrida, J. « Le Puits et la Pyramide » dans *Marges de la philosophie*. Editions de Minuit, Paris, 1972. p. 94

religieuse, la ligne historique du déploiement de la présentation du divin dans le monde, repose sur le refoulement du cercle désirant qui limite la structure dialectique de la signification. La matrice anthropologique hégélienne montre ainsi une fracture – qualitativement bien plus sévère que celle qui divise les religions représentatives entre elles – entre la rationalité religieuse et la déraison religieuse, entre le progrès civilisateur de l'histoire des religions et la dysfonction anhistorique de la barbarie.

Ce refoulement du fond pulsionnel du désir est cependant à la base de la constitution de la religiosité représentative qui assure la démarche civilisatrice de l'esprit. Encore une fois, la lecture de Derrida, cette fois-ci dans son livre *Glas*, nous permet de saisir le rapport essentiel entre représentation et refoulement. La structure de la représentation est fondée sur le refoulement du *Trieb*, c'est-à-dire sur l'opération de normalisation de la subjectivité désirante enracinée dans une existence pulsionnelle sensible.

La limitation animale, je la ressens, en tant qu'esprit, comme une contrainte négative dont je cherche à me libérer, un manque que je cherche à combler. Cette tension, cette tendance à me libérer du sentir, je la partage avec tout vivant. Hegel appelle cela *Trieb*. On ne peut traduire ici *Trieb*, comme on l'a fait, par désir ou par pulsion. Disons poussée pour ne rien décider encore. L'homme ne passe du sentir au concevoir qu'en réprimant la poussée, ce que l'animal, selon Hegel, ne saurait faire. L'idéalité, comme la pensée de l'universel, naît puis porte la marque d'une répression de la poussée [...] Le saut de l'animalité à l'humanité, comme saut du sentir au penser, prend élan dans une répression de la poussée. L'homme a des poussées, comme l'animal, mais il peut, lui, les inhiber, réprimer, retenir, freiner, contenir. Ce pouvoir négatif - qu'on ne se hâte pas de nommer le refoulement - est son propre. C'est en lui qu'il devient conscient et pensant. Le procès d'idéalisation, "la constitution de l'idéalité comme milieu de la pensée, de l'universel, de l'infini, c'est la répression de la poussée. L'*Aufhebung* est donc aussi une contre-poussée répressive, une contre-force, une *Hemmung*, une inhibition, une sorte d'anti-érection⁴⁴.

Avec la même structure que cette genèse phénoménologique du concevoir, la démarche religieuse civilisatrice prend la forme d'une contre-force répressive face au caractère pathologique d'une conscience religieuse plongée dans l'existence pulsionnelle sensible. Nous voudrions, néanmoins, introduire une nuance par rapport à l'analyse de Derrida. Ce qui est refoulé dans l'émergence de la représentation religieuse, ce n'est pas simplement le désir naturel qui est présent dans l'animal, mais l'activité désirante, qui bien qu'ancrée dans l'existence sensible, est néanmoins déjà spirituelle. Le passage de l'enchantement à la représentation religieuse, de la barbarie à la civilisation, présente des difficultés au moment d'être compris comme un « saut de l'animalité à l'humanité ». Dans ces termes, le refoulement de l'activité civilisatrice de la dialectique serait simplement le refoulement

⁴⁴ Derrida, J. *Glas*. Galilée, Paris, 1974. p. 32 -34

d'une altérité extérieure à la spiritualité proprement humaine. A notre avis, l'animalité refoulée dans ce premier progrès religieux n'est pas seulement l'animalité de l'homme⁴⁵, mais une animalité qui est déjà humaine. Cette frontière anthropologique-religieuse doit être conçue, à notre avis, comme une fracture interne à la propre spiritualité. La différence, l'altérité refoulée, ne tombe pas à l'extérieur du champ que constitue l'humain, mais elle manifeste le trouble pathologique qui hante intérieurement la rationalité spirituelle humaine dans son développement géo-historique. La rationalité religieuse ne profite pas d'une homogénéité immédiate fondée sur la négation de l'instinct simplement naturel, mais elle travaille à la normalisation d'une pulsion spirituelle qui, à cause de son enchevêtrement avec le désir sensible, manifeste la limite pathologique de la détermination religieuse.

L'enchantement incarne ainsi l'activité déstructurante de la matrice onto-logique de la représentation religieuse. Nous avons vu que cette puissance ne représente pas une limite à l'égard d'un ou plusieurs contenus religieux, mais la limite du développement dialectique du sens, qui se déploie dans et à travers l'ontologie représentative. Ce n'est pas une autre religion qui est visée dans cette analyse anthropologique des Leçons, mais une religiosité autre, l'altération radicale de toute rationalité religieuse. Dans les chapitres qui suivent nous continuerons à explorer, dans d'autres domaines comme ici dans la religion, ce rapport entre la dialectique de la rationalité historique et le fond troublant d'une déraison barbare qui hante, de l'intérieur, la progressivité de l'expérience civilisatrice européenne.

⁴⁵ « Suivant cette détermination (Bestimmung), l'homme est la même chose que l'animal, car il n'y a pas de conscience de soi dans la poussée. Or l'homme se connaît lui-même et par là se distingue de l'animal. » Derrida, J. *Glas*. Galilée, Paris, 1974. p. 33. Pour Derrida, c'est le refoulement de ce qui est purement animal dans l'homme ce qui permet la fixation de la représentation. Cependant, dans le développement ethno-historique que nous sommes en train d'analyser, c'est l'inhibition d'une pulsion déjà humaine et religieuse que la dialectique doit résoudre. La rationalité historique hégélienne ne cherche pas seulement à distinguer l'homme de l'animal, mais surtout à distinguer entre humanité civilisée et humanité barbare.

II^E PARTIE

HISTOIRE, GEOGRAPHIE ET RACE

CHAPITRE IV

L'Histoire et son Seuil

Bien que l'analyse hégélienne des religions de la nature et particulièrement de l'enchantement ouvre un angle d'approche de la conceptualisation sur la barbarie, il résulte évident que c'est dans la philosophie de l'histoire que cette figure paradoxale se manifeste dans toute sa spécificité. L'altérité radicale de l'histoire des représentations religieuses était constituée de la conscience magique de l'enchantement qui ne parvenait pas à s'enchaîner dans l'évolution des contenus religieux, c'est-à-dire, dans le progrès des déterminations du divin dans son auto-présentation. Dans la philosophie de l'histoire, l'extérieur pathologique de la barbarie est caractérisé par un ensemble de peuples qui demeurent en dehors de l'auto-compréhension consciente de l'esprit. Afin de mieux comprendre comment certains peuples peuvent constituer la situation paradoxale d'une incarnation non-historique de l'esprit qui anime l'histoire universelle, il résulte utile de revenir sur quelques notions générales de la philosophie de l'histoire hégélienne et sur les rapports entre les nations et l'histoire universelle, entre les esprits du peuple et l'esprit du monde, tous compris comme des moments d'auto-négation de l'esprit absolu. A partir de ces notions, nous proposerons, dans le cadre de ce chapitre, d'analyser la notion de seuil de l'histoire que Hegel construit dans sa compréhension de la barbarie. Pour conclure, nous analyserons certaines relectures psychanalytiques de ce seuil de l'histoire basées sur la division entre conscience et inconscient.

...

L'histoire est l'*élément* dans lequel l'esprit se détermine en tant qu'objectif et dans lequel il se comprend en tant qu'existant concret. Les faits historiques ne sont pas livrés à la contingence de leur empiricité sensible, mais ils sont le milieu de réalisation de l'activité spirituelle qui se consolide dans des formations objectives, lesquelles deviennent, dans le progrès historique, de plus en plus rationnelles. Dans le cadre de la philosophie hégélienne de l'histoire, la vision qui trouve dans l'histoire du monde des faits matériels simplement enchaînés par la causalité naturelle – et, au mieux, reliés par un entendement formel – devient rapidement le synonyme de l'abstraction et de la stérilité de la pensée. La rationalité qui se veut véritablement spéculative, qui veut se dépouiller de la finitude de l'entendement abstrait, en d'autres termes, qui se veut libre,

ne peut jamais se contenter de connecter extérieurement les faits ou tout simplement de décrire les spécificités des formations historiques – culturelles, politiques, religieuses – leur fonctionnement, leur structure, etc. La rationalité doit pouvoir concevoir en elle-même la nécessité spirituelle du processus, le mouvement par lequel l'idée se pose en tant qu'esprit objectif effectivement existant dans le monde.

« La raison gouverne le monde⁴⁶ ». Certes, il s'agit d'une affirmation hégélienne contre toute intention empiriste – même contre celle qui se fait présente, selon Hegel, dans la philosophie théorique kantienne – qui voudrait pousser la détermination des événements historiques dans une « chose en soi » inconnaissable, ou dans l'indétermination d'un hasard insaisissable. Cependant, nous pourrions rapidement manquer le sens profond de cette affirmation si nous continuions à considérer la Raison comme une région ontologique transcendante qui exerce son contrôle de façon extérieure sur la facticité des événements. Dans ce sens, Hegel signale l'insuffisance de la représentation d'un être providentiel qui présiderait au développement historique. L'idée chrétienne de la Providence exprime, certes, la vérité du concept ; néanmoins, elle le fait d'un mode insuffisant et unilatéral. La conscience qui se représente un Plan de la divinité déjà donné dans l'éternité d'un principe transcendant, n'est pas encore une conscience philosophique, car elle demeure dans la simple représentation du premier principe, et ne parvient pas à saisir son développement nécessaire, son activité en tant qu'esprit qui s'autodétermine dans l'histoire du monde⁴⁷. Selon Hegel, un chemin univoque relie l'abstraction qui prétend comprendre l'histoire à travers un premier principe transcendant avec l'obscurité d'une certaine théologie qui déclare que nous ne pouvons rien connaître des intentions de Dieu. De ce versant participent aussi les philosophies de la métaphysique dogmatique qui reposent sur le formalisme de l'entendement qui reste aux déterminations extérieures, juxtaposées, et unies abstraitement par une réflexion abstraite.

Face à cette réflexion de l'histoire qui pose son objet en dehors du savoir qu'elle agence, Hegel propose de découvrir le processus par lequel le principe spirituel se détermine

⁴⁶ *RH* p. 47

⁴⁷ « Lorsqu'on dit de la Raison qu'elle règne sur le monde, on l'a réduit à un mot aussi vague que la Providence. D'ailleurs, on parle tout le temps de la Raison sans être capable de préciser son contenu et sa détermination et d'indiquer le critère qui nous permettra de juger si quelque chose est raisonnable ou non. Mais toutes les généralités qu'on peut énoncer au sujet de la raison ne sont que des mots. Saisir la raison dans sa *détermination*, voilà chose. » *RH* p. 49

dans une auto-différentiation qui se fait présente dans la finitude des formations historiques objectives. L'*intérieurité des déterminations*, c'est le mot d'ordre hégélien pour la réflexion philosophique de l'histoire. La raison qui « gouverne » les faits historiques n'est pas l'attribut d'un entendement divin transcendant, mais la rationalité immanente à la facticité historique qui se détermine *dans* et *par* l'histoire du monde. Dans ce sens, la *Weltgeschichte* est le mouvement de négation de l'absoluité spirituelle dans l'élément spatial et temporel, sa des-absolutisation dans les déterminations sensibles. Néanmoins, cette négation est opérée par l'esprit même, et se comprend, dans la pensée, comme l'auto-négation intérieure de l'esprit qui se déchire dans son autre géo-spatiale, scission dont il demeure le sujet du moment où il s'agit d'une différence qui se détermine comme *son* autre et non pas d'une différence indéterminée. La liaison intérieure entre l'histoire et la vie en soi et pour soi de l'esprit est désormais menée jusqu'aux conséquences les plus radicales. Cela aboutit, dans le discours hégélien, à une intériorisation de la propre réflexion qui, en tant que réflexion philosophique spéculative, se comprend elle-même comme moment du devenir-monde de l'esprit absolu.

Quelles sont alors les formes dans lesquelles l'esprit se détermine dans l'histoire ? Quelles modalités font de cette auto-aliénation de l'esprit un processus proprement *historique* ? Pour Hegel, les peuples constituent la forme concrète de la détermination historique de l'esprit. Dans l'esprit du peuple [Volkgeist], l'esprit se détermine en tant qu'existant, comme une particularité naturelle, dans sa double extériorité, temporelle et spatiale. La forme de détermination de l'esprit n'est pas alors l'homme individuel en tant que tel, mais l'individu participant d'une formation éthique – qui implique une organisation politique, religieuse, etc. –, d'une détermination qui bien qu'elle soit particulière, constitue déjà une universalité pratique⁴⁸. L'esprit du peuple est ainsi la limitation et la particularisation de l'esprit qui se borne dans une existence géo-temporellement située, dans une objectivité éthique qui se développe selon son principe interne et qui exprime – par et dans ce développement – une auto-détermination de l'absoluité spirituelle.

⁴⁸ « La forme concrète qui revêt l'Esprit (que nous concevons essentiellement comme conscience de soi) n'est pas celle d'un individu humain singulier. L'Esprit est essentiellement individu ; mais dans l'élément de l'histoire universel nous n'avons pas affaire à des personnes singulières réduites à leur individualité particulière. Dans l'histoire, l'Esprit est un individu d'une nature à la fois universelle et déterminée: un peuple. » *RHP*. 80

L'esprit objectif qui se développe dans l'histoire universelle au sein des esprit-du-peuple particuliers, c'est ce que Hegel appelle l'esprit du monde [Weltgeist], lequel incarne, à son tour la réalisation objective universelle de l'esprit absolu⁴⁹. Ce surgissement de l'esprit du monde au sein des esprits des peuples ne doit pas néanmoins se comprendre comme un emboîtement des différents contenus l'un dans l'autre mais comme un processus de réalisation immanente⁵⁰. Ce qui détermine le progrès d'un peuple c'est le degré de compréhension qu'il a de sa propre particularité et de l'esprit dans son absoluité, en d'autres termes, ce qui constitue la particularité de l'esprit-du-peuple c'est la forme dans laquelle, en lui, l'esprit absolu prend conscience de lui-même.

Les esprit-du-peuple à leur tour se distinguent selon la représentation qu'ils se font d'eux-mêmes. Selon la superficialité ou la profondeur avec laquelle ils ont saisi l'esprit. L'ordre éthique des peuples et son droit constituent la conscience que l'esprit a de lui-même. Ils sont le concept que l'esprit a de lui-même. Ce qui se réalise dans l'histoire est donc la représentation de l'esprit. La conscience des peuples dépend du savoir que l'esprit a de lui-même ; et la conscience ultime à laquelle tout se ramène est celle de la liberté humaine⁵¹.

Un peuple déterminé n'est pas un instrument qu'un esprit universel abstrait manipulerait pour accomplir ses fins, mais il constitue le mode d'existence concrète – historique, géographique - de la prise conscience de soi à soi de l'esprit absolu. L'esprit se réfléchit lui-même et il n'est rien d'autre que cette activité d'autoposition – tel est le principe de l'activité libre –, mais cette réflexion ne se donne pas dans la neutralité d'une conscience intemporelle, mais au contraire dans les incarnations positives des esprits particuliers. La particularité de l'esprit du peuple, n'est pas alors donnée par la condition naturelle dans laquelle elle se déploie – il n'est pas une *adaptation* de l'esprit absolu à la situation sensible – mais, d'un mode plus fondamental, c'est l'autolimitation spirituelle de l'esprit

⁴⁹ « Il y a, en vérité, deux moments idéalement distincts dans un tel processus menant de l'esprit objectif à l'esprit absolu : le moment pour lui-même encore objectif du surgissement, dans l'esprit-du-peuple particulier, de l'esprit objectif universel ou de l'esprit-du-monde, et le moment en soi déjà absolu du surgissement dans cet esprit-du-monde, de l'esprit universel absolu. En réalité, l'auto-négation objective et l'auto-négation absolue de l'esprit objectif s'élaborent simultanément, de telle sorte que l'esprit-du-monde n'est pleinement affirmé que pour autant qu'en lui l'esprit nie son objectivité et en se posant comme esprit absolu [...] » Bourgeois, B. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Vrin, Paris, 1991. p. 18

⁵⁰ « L'esprit-du-peuple est essentiellement un Esprit particulier, mais en même temps il n'est autre que l'Esprit universel absolu – car celui-ci est Unique. L'Esprit du monde est l'Esprit de l'Univers tel qu'il s'explicite dans la conscience humaine. » *RH* p. 81 « Le passage de l'esprit objectif à l'esprit absolu manifeste ainsi la totale immanence de l'un à l'autre : c'est dans l'esprit objectif en sa positivité étatique que se déploie l'esprit-du-monde, dont la réalisation est elle-même, du fait de la négativité infinie de la pensée, la venue au jour de l'esprit absolu. » Bourgeois, B. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Vrin, Paris, 1991. p. 19

⁵¹ *RH* p. 80

dans une existence sensible déterminée. Autrement dit, la différence entre les esprits des peuples, est une différenciation posée et opérée par l'activité spirituelle ; elle ne doit pas être attribuée à la particularité de l'existence naturelle géo-temporelle qui les entoure, mais à la forme dont l'esprit se connaît lui-même dans une conscience finie ancrée dans cette existence⁵². Dans l'élément de l'histoire – ce qui le différencie nettement de l'élément naturel – la détermination est toujours auto-particularisation de l'esprit. Le rapport intérieur de l'esprit avec sa détermination, du principe avec sa manifestation, constitue la matrice onto-logique de la rationalité historique :

Nous avons donc à considérer le concept déterminé, le principe interne de chaque esprit du peuple. Ce principe est en lui-même très riche et se déploie en formes multiples. Car l'esprit est vivant et actif et il s'affaire autour de sa propre production. C'est lui qui se manifeste dans toutes les actions et les aspirations du peuple, c'est lui qui se réalise, jouit de lui-même et se connaît lui-même. Il s'explicité et se développe dans la religion, la science, les arts, les destins, les événements. C'est bien cela, et non la détermination naturelle du peuple (comme pourrait le suggérer l'étymologie du mot « nation » de « nasci »), qui confère à un peuple son caractère particulier.⁵³

Si la particularisation qu'implique l'histoire universelle est déterminée fondamentalement par l'autolimitation spirituelle, la problématique de cerner un « début de l'histoire » est désormais en vigueur. De lors que le progrès historique est marqué par la prise de conscience de soi de chaque peuple – et dans le même mouvement par la prise de conscience soi de l'esprit absolu lui-même⁵⁴ –, il faut identifier un premier moment où le rapport de soi à soi de l'esprit se trouve dans sa négation et son

⁵² « Si l'esprit d'un peuple est limité ou particularisé, ce n'est pas essentiellement d'abord parce qu'il est celui d'un peuple parmi d'autres – différence extérieure, par elle-même sans signification –, mais parce que son contenu éthico-étatique est borné, non encore rationnel, universel, total, bref unifié en un « monde ». Ou, en d'autres termes, l'esprit d'un peuple n'est pas soumis à l'esprit du monde en tant que celui-ci commanderait extérieurement l'histoire des peuples en lui préexistant à titre de simple intériorisation de leur (pseudo) totalité géographique, mais comme au sujet rationnel qui se réalise en lui selon un degré particulier. » Bourgeois, B. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Vrin, Paris, 1991. p. 19-20

⁵³ *RH* p. 86

⁵⁴ « En effet, l'esprit-du-peuple non encore devenu le porteur adéquat de l'esprit-du-monde, c'est-à-dire non encore parvenu à la rationalité objective assume son contenu comme un Autre, en ne s'identifiant pas à lui-même dans la différence de ce contenu ou en vivant son identité à soi dans celui-ci comme différence, bref est présent à lui-même sur le mode de la contingence, que celle-ci l'affecte comme une contingence en soi dans la « coutume éthique inconsciente » ou sous la forme d'une contingence pour soi dans la conscience qu'il a de sa particularité temporelle ou de sa relation extérieure à une nature et à un monde s'imposant à lui comme donné ou un altérité absolue. » Bourgeois, B. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Vrin, Paris, 1991. p. 21

immédiateté absolue. Toute l'analyse de Hegel sur la préhistoire et sur la figure paradoxale des peuples sans-histoire, est axée sur cette problématique-ci.

A cet égard, Hegel s'attaque à contester les opinions philosophiques qui – conformément à une certaine interprétation des écritures – veulent construire la préhistoire comme une sorte « âge d'or » de l'humanité, où celle-ci aurait possédé une conscience immédiate de Dieu et de la nature. Ce « primitivisme romantique » – que Hegel identifie dans les philosophies de l'histoire de Schlegel et dans un certain moment de la pensée de Schelling – ne peut concevoir l'histoire autrement que sous le signe de la décadence, de la corruption infinie à partir d'un premier stade idyllique et harmonieux. Bien que Hegel désapprouve cette idéalisation romantique du passé et affirme, au contraire, le travail progressif de la liberté de l'esprit dans l'histoire⁵⁵, il voit dans cette opinion philosophique une intuition correcte, à savoir, l'idée que le travail du progrès ne commence pas dans la simple animalité sinon toujours à partir d'une vie spirituelle déjà humaine :

« L'élément philosophique dans cette idée de la perfection originelle est qu'elle montre que l'homme n'a pas pu commencer par un état de torpeur animale. Cela est vrai : l'homme ne pourrait évoluer en partant d'un état animal. Mais il a pu évoluer en partant d'un état de torpeur humaine. Une humanité animale c'est **toute autre chose** que l'animalité. C'est l'esprit qui a déclenché l'histoire, bien que l'esprit soit d'abord en soi ; il est esprit naturel, mais il porte pleinement la marque de l'humanité. ⁵⁶»

Cette idée – qui soutient que la préhistoire ne peut en aucun cas être constituée par une animalité purement naturelle – est ce qui sous-tend l'analyse hégélienne des peuples qui demeurent en dehors de l'histoire universelle. Quand Hegel se réfère à l'existence des nations qui sont exclues des conditions de la conscience historique, il fait appel à une vie spirituelle qui ne parvient pas à s'objectiver elle-même dans un état, une religion, un langage, mais qui appartient cependant pleinement à l'humanité en tant que telle. La détermination des peuples non-historiques est aussi opérée par l'autolimitation de l'esprit – ils ne sont pas naturellement mais spirituellement préhistoriques –, cependant

⁵⁵ « L'homme a toujours été une intelligence, mais dire que dans son état primitif l'homme a eu la pure conscience de Dieu et de la nature, qu'il est parvenu d'emblée au centre de toutes les choses – sciences et arts – que nous avons péniblement conquises, c'est ignorer totalement ce qu'est l'intelligence et la pensée. C'est ignorer que l'Esprit est ce mouvement infini : *Ενέργεια, ἐντελέχεια*, (énergie, activité), qui ne s'arrête jamais et qui a abandonné cet état primitif et se trouve poussé vers un état autre qu'il prépare et trouve en lui par son travail. C'est par son travail que l'Esprit pose devant soi l'Universel, son Concept, et devient réel. Cela n'est pas un état primitif, mais l'état final. » *RH* p. 191

⁵⁶ *RH* p. 190

ces peuples ne parviennent pas à prendre conscience de ce mouvement d'auto-détermination. Cette absence d'(auto)compréhension, dans le cadre de l'élément historique, empêche les peuples barbares de parvenir à la réalisation de leur principe spirituel dans une objectivité concrète.

L'autolimitation de l'esprit dans l'élément – doublement négatif – de l'espace et du temps, n'est pas une activité homogène qui se distingue simplement par l'objectivation finie qui se produit au sein de chaque peuple. Il se crée ainsi une fracture - essentielle pour la conception hégélienne de l'histoire universelle - qui sépare les peuples qui parviennent à la conscience historique et ceux qui demeurent au *seuil de l'histoire*, dans une activité spirituelle mais préhistorique où l'esprit est purement en-soi, c'est-à-dire où il ne possède pas encore conscience de lui-même. Dans l'esprit-nature propre au peuple sans histoire, l'esprit n'est pas seulement limité – dans un sens, dans tous les peuples l'esprit est limité –, mais il est inconscient de son propre mouvement d'autolimitation. Le développement du principe spirituel – qui agit, malgré tout, dans les peuples barbares – ne s'accomplit pas du même mode que dans les civilisations historiques. Les peuples qui possèdent une conscience historique ne demeurent pas figés dans une formation donnée, ils parcourent une évolution – qui contient un passage de la grandeur au déclin – où se développe le principe qui leur donne leur spécificité. Dans le cas des peuples non-historiques, du moment où le principe spirituel ne parvient pas au *jour de la conscience*, il est purement en soi et n'arrive pas à se déployer comme sujet de sa propre transformation. La philosophie hégélienne de l'histoire doit alors produire un savoir sur une activité spirituelle qui est désormais exclue de la réalisation proprement historique de l'esprit. En dépit de son caractère paradoxal, cette fracture demeure fondamentale dans la justification de la mission civilisatrice de certains peuples colonisateurs et, en conséquence, pour le projet de construction d'une histoire du monde.

Le seuil de l'histoire est ainsi déterminé comme le seuil de la conscience de soi à soi de l'esprit. Les peuples sans histoire se constituent par des subjectivités imbriquées dans l'existence naturelle sous une forme telle qu'elle empêche la manifestation, dans ces consciences, du principe spirituel pour soi. Le seuil désigne une certaine zone de l'humanité, un espace géo-historiquement déterminé des consciences, où l'esprit ne parvient pas à se rendre transparent à l'égard de soi-même. L'analyse hégélienne de l'Afrique est à part entière marquée par la délimitation d'une vie spirituelle inconsciente

– bien qu’il s’agisse d’une inconscience qui habite des consciences de soi humaines – qui demeure empêchée du développement proprement historique de ses déterminations.

L’Afrique, aussi loin que remonte l’histoire, est restée fermée, sans lien avec le reste du monde ; c’est le pays de l’or, replié sur lui-même, le pays de l’enfance qui, au-delà du jour de l’histoire consciente, est enveloppé dans la couleur noir de la nuit⁵⁷.

Ce passage – parmi bien d’autres qui réaffirment la participation de Hegel dans la construction de l’épistémologie colonisatrice du XIX^{ème} siècle – ouvre la possibilité de lire le rapport entre histoire et préhistoire qui se constitue dans la pensée hégélienne, dans les termes d’un rapport entre la conscience et l’inconscient⁵⁸. Dans un ouvrage paru récemment, Matthew Altman et Cynthia Coe ont abordé l’ensemble de la pensée philosophique de l’idéalisme allemand à la lumière de la psychanalyse freudienne, et ont ainsi essayé de saisir la convergence de ces deux traditions dans une matrice anthropologique qui postule la fracture interne constitutive du sujet rationnel. Dans le chapitre consacré à Hegel, les auteurs visent à montrer que le mode dans lequel Hegel exclue les peuples non-historiques du progrès civilisateur peut s’interpréter, en termes freudiens, comme un refoulement de certains contenus irrationnels de la propre démarche civilisatrice. Ce que signalent, à juste titre, les auteurs c’est le fait que dans la philosophie de l’histoire hégélienne le passé barbare préhistorique devient, dans un certain sens, absolument dépassable et assimilable dans la rationalité historique des peuples civilisés. Cela trace une différence nette avec la matrice psychologique freudienne qui postule que l’auto-possession rationnelle du soi est toujours confrontée à un passé, qui peut bien être refoulé, mais qui persiste en tant que vie inconsciente de la subjectivité, et qui fait irruption dans la conscience sous la forme du symptôme. Ainsi, selon Altman et Coe, la psychanalyse freudienne, à contre-courant de la philosophie de l’histoire hégélienne, postulerait l’activité irréductible d’un *passé indigestible*.

Contrairement à Hegel, Freud insiste sur l’idée d’un passé que nous excluons de l’histoire mais qui continue à réclamer dans la vie consciente. Là où Hegel imagine la conscience de soi comme un processus d’incorporation, Freud soutient que le

⁵⁷ RH p. 247

⁵⁸ Le texte de Derrida auquel nous avons déjà fait référence représente aussi une tentative de lecture de la préhistoire hégélienne comme l’inconscient de l’histoire rationnelle : « Il [le fétichisme] appartient plus précisément à l’Afrique intérieure. C’est-à-dire, si l’on extrait le schéma logique de l’analyse, à un inconscient qui ne se laisse pas dialectiser en tant que tel, n’a pas d’histoire, se tient avec entêtement au seuil du procès historique-dialectique. Mais cette non-dialecticité, cette an-historicité peut toujours être interprétée comme négativité, résistance propre à l’économie dialectique, et dès lors internée dans le procès spéculatif. » Derrida, J. Glas. Gallilée, Paris, 1974. p. 232

“passé muet” – les événements qui tombent en dehors du registre de l’histoire écrite – demeurent non digérés. Freud s’affronte à l’idéalisme hégélien en soutenant que le non-historique a une signification pour nous même s’il n’a pas de lieu dans notre entendement conscient de nous mêmes. La pré-condition non-historique de la conscience historique peut bien être refoulée, mais ne peut pas être effectivement réduite au silence [...] De plusieurs façons, Freud partage avec Hegel le désir de l’auto-possession, du moment où le but de la thérapie implique une illumination du matériel refoulé et son incorporation à la conscience. Mais, comme nous avons noté tout au long de ce livre, Freud reconnaît que cet objectif ne peut pas être atteint, l’esprit demeure opaque à soi même⁵⁹.

Dans cette optique – qui correspondrait à ce que les auteurs caractérisent comme une notion freudienne de l’histoire –, l’activité des peuples barbares, bien qu’elle ne se manifeste pas en tant que moment de la conscience historique, elle opère une signification en tant que présence symptomatique ; en d’autres termes, le refoulement ne s’accomplit pas dans une incorporation dialectique transparente effectuée par l’autonomie rationnelle du présent. Au contraire, la justification rationnelle de l’exclusion du passé à l’égard d’un présent auto-subsistant est un mécanisme de défense, un processus d’occultation qui utilise une dialectique rationnelle pour masquer l’action agressive et violente du refoulement du naturel dans l’homme. Selon les auteurs, la pulsion hégélienne – de leur point de vue irrationnelle – de distinguer absolument l’humanité de l’animalité sensible, « l’anxiété autour de la frontière entre culture et nature⁶⁰ », pousse la pensée spéculative à refouler la barbarie, à exclure de l’histoire l’élément qui justement met en cause la limite nature-culture.

La rationalisation hégélienne ambivalente du génocide colonial européen, incluant l’institution de l’esclavage, exprime une anxiété culturelle plus générale à propos de la frontière entre nature et culture et la perméabilité de cette frontière. Il s’agit d’une tentative de marquer une distance entre ceux qui sont considérés sans équivoque comme des humains et les peuples non-historiques qui sont considérés comme des animaux, mais la logique de ces affirmations échoue par le fait que cette distinction, selon sa propre philosophie de l’histoire, ne peut pas être clairement tracée. Dans des termes freudiens, ces contradictions sont symptomatiques des mécanismes de défense qui présentent l’esclavage comme une forme de la générosité européenne, projettent le mal de la déshumanisation dans les pratiques des indigènes africains et conteste la rigidité du système de caste Hindou dans une hiérarchie raciale. Ces affirmations lui permettent à Hegel de refouler les formes de barbarie internes à la civilisation européenne⁶¹.

⁵⁹ Altman, M.C. et Coe, C.D. *The fractured Self in Freud and German philosophy*. Palgrave Mcmillian, New York, 2013. p. 141-142

⁶⁰ Ibid. p. 146

⁶¹ Ibid. p. 146

Nous sommes entièrement d'accord avec les auteurs dans l'affirmation du fait que la délimitation de la barbarie, dans le cadre du savoir anthropologique hégélien, répond intrinsèquement aux besoins d'autojustification de la mission colonisatrice européenne en tant que projet de pouvoir et de domination. Cependant, nous aimerions introduire une nuance dans la conclusion que tirent Altman et Coe de cette interdépendance entre le projet civilisateur et la délimitation de la barbarie. Dans leur lecture, les auteurs postulent que les ambivalences de Hegel à l'égard de l'humanité des peuples barbares – par exemple, sa valorisation de la tâche civilisatrice de l'esclavage en Afrique en dépit de sa condamnation universelle de l'esclavage en tant que contraire à l'essence humaine –, répondent au besoin d'occulter l'irrationalité de la violence colonisatrice euro-centrée. De notre part, nous avons du mal à concevoir l'analyse hégélienne de la barbarie, certainement paradoxale, comme une « incohérence » ou une « hypocrisie »⁶² à l'égard des propres postulats de sa philosophie. Les « formes de barbaries » – racisme, colonialisme, impérialisme – ne sont pas, à notre avis, des traces d'irrationalité tout simplement « internes » à la civilisation européenne, mais constitutives de la rationalité même qui anime l'expérience civilisatrice de la modernité. Les différenciations que Hegel établit à l'intérieur de l'humanité – nous verrons par la suite comment elles sont compréhensibles en termes de racialisation – ne sont pas incohérentes avec sa justification de l'histoire universelle, mais elles sont au contraire le présupposé nécessaire de la réalisation concrète d'une telle démarche spirituelle.

L'analyse comparative entre la psychanalyse freudienne et la philosophie de l'histoire hégélienne est effective pour éclaircir la non-identité de soi à soi de l'histoire universelle hégélienne, cependant la comparaison semble éprouver certaines limites. La fracture interne de l'esprit, qui fait que le projet civilisateur doit poser, en tant que contre-figure pathologique, une humanité qui demeure au seuil de l'histoire, n'est pas l'occultation d'un rapport de domination irrationnel mais la justification de la raison historique elle-même sur laquelle repose le pouvoir colonisateur. Nous avons des difficultés pour considérer la construction du savoir colonial – ici dans son versant hégélien – sous le mode d'une violence originaire non-rationnelle, laquelle trouverait a posteriori son processus de légitimation dans l'imposture d'une rationalité universaliste. Notre lecture de la dialectique hégélienne de l'histoire nous amène à penser plutôt, que le seuil entre la

⁶² Cf. Ibid. p. 146

civilisation et la barbarie, entre une humanité pleine et une humanité pathologique⁶³ est posé et construit par la raison civilisatrice elle-même. Cette fondation réciproque de la frontière anthropologique et du projet civilisateur ne nous conduit pas à l'optimisme à l'égard du succès de la tâche rationnelle d'une société « civilisée » universellement harmonique. Bien au contraire, nous pensons que cela indique que la rationalisation hégélienne – et dans un sens plus vaste l'ensemble de la justification philosophique de la mission colonisatrice européenne – n'est pas simplement un artifice pour justifier la domination irrationnelle, mais qu'elle constitue déjà elle-même une opération de domination. A ce stade-ci, nous soupçonnons que les justifications hégéliennes du pouvoir colonial demeurent absolument « cohérentes » avec sa philosophie de l'histoire et que sa défense de la pratique esclavagiste et racialisante est bien plus qu'une simple hypocrisie contradictoire⁶⁴. Nous essayerons, par la suite, de confirmer ce soupçon en montrant la façon dont Hegel engage les éléments géographiques, biologiques et culturels pour opérer la fracture anthropologique sur laquelle repose la rationalité de la démarche colonisatrice du projet européen.

⁶³ Nous croyons que notre différence à l'égard de la lecture d'Altman et Coe est aussi fondée sur un désaccord autour de la frontière anthropologique que veut construire Hegel au sein de sa philosophie de l'histoire. Nous l'avons déjà signalé, à notre avis, la construction hégélienne du savoir anthropologique sur les formations spirituelles barbares ne vise pas à tracer un seuil entre l'animalité et l'humanité, mais entre une humanité pleine et une humanité défaillante, pathologique, dysfonctionnelle. La rationalité colonisatrice et racialisante s'engage ainsi dans une différenciation interne de l'esprit au sein de sa réalisation géo-historique, différenciation qui distingue, en même temps, une humanité destinée à porter la mission de la raison universelle.

⁶⁴ « Aussi bien dans les civilisations que dans les individus, le refoulement ne triomphe que partiellement dans l'occultation, à l'égard de la conscience, de la signification d'un conflit. Pourtant, le conflit continue à nous affecter. Au sein de la philosophie de l'histoire de Hegel, ces symptômes se manifestent comme une série d'affirmations incohérentes sur la race. Etant donné l'anxiété pour différencier la simple animalité de l'humain et la tentative ultérieure de subordonner l'animalité à la raison, il résulte entièrement prédictible le fait que la tentative d'expliquer comment le monde se hausse par en-dessus du monde naturel pourrait s'avérer contradictoire. » Ibid. p. 145

CHAPITRE V

La Barbarie, entre Histoire et Géographie

Nous avons décrit la manière dont Hegel construit une frontière interne de la subjectivité humaine, laquelle s'avère essentielle pour la réalisation objective de l'esprit dans la détermination spatio-temporelle. Le seuil qui traverse l'humanité divise ainsi les incarnations spirituelles des peuples civilisés – où l'esprit devient, au sein de l'esprit-du-peuple, conscient de soi – et les manifestations dysfonctionnelles – où l'esprit ne parvient pas à la connaissance de soi, et ne conçoit pas la nécessité de sa propre transformation. La position de ce seuil nous laisse entrevoir, sinon une définition, au moins un des traits fondamentaux sur laquelle est axée la réflexion hégélienne sur la barbarie. Une formation spirituelle barbare est celle qui – à cause de la non-transparence de soi à soi de l'esprit qui se fait présent en elle – demeure sous le signe de la non-historicité. La frontière anthropologique ne divise pas des formations historiques différentes mais, plus profondément, elle oppose l'historicité progressive de la civilisation à la non-historicité déstructurante de la barbarie. Néanmoins, en tant que différence interne et altération pathologique du propre esprit, cette frontière fonctionne comme la condition de la rationalité de l'histoire universelle et de la construction de la totalité globale du monde historique. Par la suite, nous essayerons de caractériser le rôle de la détermination géographique à l'égard de l'épistémologie anthropologique que Hegel met en jeu, pour pouvoir juger la non-historicité des peuples qui tombent en dehors de la progressivité de l'histoire euro-centrée.

Si nous voulons continuer à penser – comme nous l'avons fait jusqu'à présent – que l'identification d'une humanité non-historique s'inscrit dans une l'opération de scission interne à la vie spirituelle, nous ne pouvons pas attribuer unilatéralement l'absence d'histoire à une simple détermination naturelle donnée. Nous n'avons en aucun cas affaire à une non-historicité naturelle, mais à une non-historicité déterminée par la naturalisation immanente à la réalisation de l'esprit. Aussi paradoxal que cela puisse paraître, la non-historicité doit demeurer une détermination spirituelle, une altération de l'auto-négation historique de l'esprit à l'occasion du milieu naturel où elle se réalise. C'est dans l'existence en soi de l'esprit dans une corporalité, dans l'esprit-nature [Naturgeist] de l'âme humaine⁶⁵

⁶⁵ Le *Naturgeist*, c'est justement ce qui constitue l'objet de l'anthropologie hégélienne. « L'esprit subjectif est : A. En soi ou immédiat ; ainsi, il est l'âme ou l'esprit-nature – l'objet de l'anthropologie » *ENC* p. 183 § 387. Comme nous le verrons plus loin, au niveau des peuples, cette naturalité ou cet aspect naturel de l'incarnation de l'esprit, ce sont les nations. Ainsi, nous pourrions dire que la nation est à l'esprit du peuple ce que l'âme est

– première détermination de l'autolimitation spirituelle dans le sujet fini – que s'enracine la barbarie des peuples. Dans cette première médiation, dans ce premier rapport entre le *principe* spirituel et la *condition* naturelle – qui ne sont, en aucun cas, dissociables l'un de l'autre –, se joue la possibilité ou l'impossibilité de l'existence historique pour certains peuples. Pour Hegel, l'élément qui offre le conditionnement pour la constitution des esprits-nature dans le cadre de l'histoire universelle c'est la Géographie.

L'histoire, nous l'avons déjà remarqué, constitue la réalisation simultanée de l'autoposition de l'esprit absolu et de l'auto-négation de l'esprit objectif. L'élément fondamental de ce passage, le milieu où il se déploie, c'est le temps⁶⁶. Dans le temps, les déterminations historiques s'intériorisent les unes aux autres ; c'est l'action négative de la temporalité qui arrache les formations historiques de leurs fixations objectives et les transpose en tant que *moments* du développement de l'esprit. Le temps c'est ce qui reconstruit l'unité à partir de la chute de la réalisation spirituelle dans la multiplicité sensible, en d'autres termes, c'est l'action du temps qui constitue l'identité de soi à soi de l'histoire universelle. Cependant, l'histoire universelle qui s'incarne dans les esprits des peuples porte inexorablement la trace d'une aliénation plus profonde, à savoir, l'espace. Si le temps opère une différenciation interne des déterminations – le passage d'un peuple à l'autre comme des moments d'une et une seule histoire universelle – l'espace constitue une différenciation extérieure qui juxtapose les déterminations dans l'immédiateté de leur réalisation matérielle et qui nie l'identité de soi à soi du développement spirituel⁶⁷.

à l'esprit fini : « Cette différence se développe pour passer dans les particularités que l'on peut appeler des esprits locaux, et qui se manifestent dans la manière extérieure de vivre et de s'occuper, la conformation et disposition corporelle, mais, plus encore dans la tendance et aptitude intérieure du caractère intellectuel et éthique des peuples. Aussi loin que l'histoire des peuples remonte, elle montre la constance de ce type de caractéristique des nations particulières» *ENC* p. 190-191 §394.

⁶⁶ « Il est conforme au concept de l'Esprit que l'évolution de l'histoire ce produise dans le temps. Le temps contient la détermination du négatif. Pour nous il est quelque chose de positif, un fait positif ; mais il peut aussi signifier le contraire. Cette relation avec le néant est le temps [...]» *RH* p. 181.

⁶⁷ «Cela signifie que la différenciation de soi de l'esprit foncièrement identique à soi, c'est-à-dire sa réalisation essentiellement historique – puisque le temps est l'intériorisation de la différence dans l'identité –, s'extériorise par rapport à elle-même en se naturalisant dans et comme une différenciation spatiale ou géographique. [...] Une telle réalisation spatiale naturelle du temps qu'est l'esprit, qui fait que « les peuple comme configurations spirituelles, sont aussi par un coté, des êtres naturels », que les États naissent précisément en tant que « nations », soumet leur développement – d'abord dans son existence même, puis dans son processus – au principe de l'extériorité constitutif de la nature. Ainsi en raison de l'identité naturelle d'un moment (de l'esprit) et d'un lieu (de la nature) la vie d'un peuple peut être rivée au moment immédiat, non proprement spirituel, de l'esprit, ou, si elle parcourt, comme historique ses moments ultérieurs successifs n'est vraiment chez-elle, n'est vraiment elle-même, que dans l'un de ceux-ci, et c'est pourquoi l'esprit-du-monde séjourne successivement dans autant de peuples existants qu'il a des moments essentiels. – bref, l'identité à soi de l'histoire s'aliène dans la différence d'avec soi de la géographie » Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 243-244.

Nous comprenons ainsi pourquoi c'est dans la détermination de l'élément géographique que se découpent les formations déstabilisantes de l'identité à soi de l'histoire universelle. C'est dans la division géographique de l'histoire du monde – impliquée dans l'élaboration d'un savoir sur la totalité globale – que se joue la division entre la réalisation historique de l'esprit et les formations spirituelles non-historiques. C'est la construction d'un monde géographiquement divisé, découpé en zones qui conditionnent des réalisations spirituelles déterminées, ce qui permet de délimiter le théâtre où se joue la pièce du développement historique de l'esprit :

L'homme est perpétuellement obligé de tourner son attention vers la nature. L'homme utilise la nature pour ses fins, mais là où elle est trop puissante, elle ne se laisse pas réduire à l'état de moyen. La zone chaude et la zone froide ne sont donc pas le théâtre de l'histoire universelle. Sur ce plan, l'esprit libre a rejeté ces extrêmes. En somme c'est la zone tempérée qui a servi de théâtre, c'est à son tour la zone nordique qui est seule apte à remplir ce rôle⁶⁸.

La réalisation spatiale de l'esprit, bien qu'elle constitue la plus radicale négation de l'identité à soi de l'esprit, elle engage une distribution fondamentale pour la mission colonisatrice européenne et pour le projet du savoir anthropologique qui la soutient. Cette « zonification » de l'espace qui distingue les territoires selon les conditions qu'ils offrent pour le développement de la vie humaine, est constitutive de la répartition des positions sur l'histoire civilisée et la non-historicité de la barbarie. Cependant, ce traçage géographique n'est pas une détermination simplement naturelle et physique, mais une détermination du mode dans lequel l'esprit s'incarne dans une formation spirituelle géo-localisée. C'est dans le rapport particulier qui s'établit – sous la condition existentielle géographique – entre nature et esprit que se distinguent les peuples civilisés des peuples sans histoire. Les peuples des zones froides et des zones chaudes, ne sont pas non-historiques parce que l'esprit ne peut pas se libérer de la nature ; ils sont privés d'histoire à cause de la libération encore naturelle de l'esprit qui s'opère dans certains milieux naturels. Malgré l'apparence, cette distinction n'est pas superflue : dans la philosophie de Hegel, l'esprit humain est toujours en soi libre, il ne peut pas être fatalement déterminé par l'environnement naturel en tant que simple disposition physique. Le dépassement de la nature en tant que position – encore irréfléchie et inconsciente – de la supériorité de l'esprit n'est jamais contestée par Hegel. Cependant, c'est la manière dont cette liberté opère, dans la condition existentielle sensible, ce qui fait de ces peuples une altérité spirituelle non-historique. Bernard Bourgeois, dans un texte sur le rapport entre histoire et géographie dans la philosophie hégélienne, présente la condition des peuples qui ne participent pas du théâtre de l'histoire,

⁶⁸ *RH* p. 221

non pas comme un emprisonnement ferme de ces sujets dans l'existence naturelle, mais comme des subjectivités qui sont engagées dans une libération naturelle de l'esprit à l'égard de la nature :

Ce qui veut dire que la vie de l'esprit – dont le sens est pourtant d'être une libération de soi-même d'avec la nature, la substitution de l'auto-détermination à la détermination par le dehors – apparaît comme étant elle-même déterminée par cette nature. L'esprit se pose dans une négation de la nature qui, comme auto-négation de celle-ci, est encore l'affirmation d'elle-même : libération encore naturelle de la nature! – « Tout développement – déclare ainsi Hegel – est une réflexion en soi-même de l'esprit face à la nature. Il est une particularisation de l'esprit en lui-même à l'encontre de cette sienne immédiateté qui est précisément la nature. Dans cette particularisation tombe lui-même le moment de la naturalité, précisément parce qu'elle est une particularisation »⁶⁹.

Dans les zones chaudes et dans les zones froides, le caractère non-historique des peuples n'est pas donné par le fait que la force de la nature triomphe sur l'esprit, mais par une résistance interne à la médiation nature-esprit qui empêche d'intérioriser la nature comme simple moyen de l'activité humaine. En d'autres termes, la force de la nature ne perturbe – ni n'anéantit – pas du dehors une spiritualité déjà incarnée ; en revanche, la condition même de la réalisation sensible du principe spirituel entrave la possibilité d'une médiation vraiment spirituelle entre esprit et nature, c'est-à-dire une médiation historique.

Dans ce sens, c'est n'est pas dans la description de la nature physique des environnements où il faut aller chercher la détermination du caractère des peuples, mais dans la manière dont l'esprit s'enracine à cette existence spatiale. Cet aspect naturel de la réalisation historique des peuples – qui ne peut pas être confondue avec la nature physique qui les entoure – est ce qui constitue les peuples en tant que particularités naturelles, c'est-à-dire en tant que *nations* :

Dans la mesure où elle se manifeste dans la nature, cette particularité est particularité naturelle, c'est-à-dire qu'elle existe comme principe naturel, comme détermination naturelle particulière. C'est la raison pour laquelle chaque peuple représentant un degré particulier du développement de l'Esprit, est une nation. Sa configuration naturelle correspond à ce qui, dans la suite des formes spirituelles, est le principe spirituel. Cet aspect naturel nous fait entrer dans le domaine de la détermination géographique [...] ⁷⁰

La détermination géographique qui opère la fracture entre l'histoire et la non-historicité doit être comprise comme touchant intérieurement la réalisation objective de l'esprit. Ce n'est pas l'espace naturel terrestre qui est visé, mais la spatialisation de l'esprit du monde dans son développement nécessaire. La géographie hégélienne se distingue rapidement d'un

⁶⁹ Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 244

⁷⁰ *RH* p. 217

projet de savoir sur la seule composition physique du monde. Elle construit, en revanche, un savoir des déterminations que nous pourrions appeler géo-spirituelles – dans lequel il est possible d’entrevoir les premiers indices de ce qu’aujourd’hui nous appelons géopolitique ; un savoir sur le monde qui vise les enjeux de l’aspect naturel de la réalisation spirituelle des peuples⁷¹. L’utilité d’un discours géographique au sein de la philosophie de l’histoire n’est pas d’établir une simple base naturelle pour le déroulement ultérieur du jeu spirituel – et qui pourrait en tout cas l’influencer extérieurement –, mais bien au contraire, d’identifier les implications de la nécessaire spatialisation de l’esprit dans une vie située, ancrée, dans une zone qui est déjà médiatisée par l’activité de l’homme. Cet entre-deux – de l’esprit déjà incarné et de la nature déjà médiatisée – constitue le caractère national des peuples, et c’est précisément dans cette instance que s’agence la géo-localisation hégélienne de la barbarie.

Nous partageons l’analyse de Bourgeois sur la géographie hégélienne quand il postule que l’élément géographique n’opère d’aucune façon une *détermination absolue* du milieu naturel sur le caractère des peuples :

D’abord, pour Hegel, la détermination *géographique* de l’histoire ne peut constituer une détermination *absolue* de l’homme par la nature. Elle est, bien plutôt, une détermination de l’esprit par une nature qu’il a mise à distance de lui – la nature extérieure –, dont il est par conséquent *en soi* libéré, précisément en tant qu’il re-pose en lui, comme esprit-nature, qu’il l’a et ne l’est plus véritablement⁷².

Cela est corroboré par la contestation du fatalisme géographique qui se fait présente dans le passage sur les conditionnements naturels de l’histoire. Le lien intérieur entre l’immédiateté spatiale et la réalisation spirituelle des peuples, empêche la conception d’un lien de détermination causale extérieure entre le milieu et le caractère des peuples :

Or ce caractère donne en même temps la manière dont les peuples se présentent dans l’histoire du monde, y prennent place et position. Cette connexion entre la nature et le caractère de l’homme semble bien être en opposition avec la liberté du vouloir humain. L’élément sensible en général est fait de ce lien, et l’on pourrait bien penser que l’homme possède sa liberté en lui-même, indépendamment de la nature. En fait, il ne faut pas considérer cette connexion comme un rapport de dépendance signifiant que le caractère des peuples serait formé par la seule détermination naturelle du sol. L’Esprit ne doit pas être pensé comme quelque chose d’abstrait qui recevrait après coup son contenu de la nature. Bien au contraire, les esprits qui se présentent dans l’histoire sont

⁷¹ Hegel affirme « L’histoire universelle est donc en général l’explication de l’Esprit dans le temps de même que l’Idée s’explique dans l’espace comme nature » *RH* p. 182. Jusqu’ici tout semble s’ordonner parfaitement dans les divisions schématiques hégéliennes, l’espace est l’élément de la nature, le temps celui de l’esprit. Cependant, Hegel introduit tout de suite une complexification : « En outre, les peuples en tant que formations spirituelles sont également, par un certain côté des êtres naturels. Les diverses figures [des peuples] se manifestent également comme existant dans l’espace l’une à côté de l’autre, dans une indifférence réciproque et avec la même tendance vers la pérennité » *RH* p. 183.

⁷² Bourgeois, B. *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 245

des esprits particuliers, déterminés. [...] Ses considérations semblent s'accorder avec ce qu'on dit au sujet de l'influence du climat sur les situations humaines. C'est l'opinion universellement admise que l'esprit particulier d'un peuple se rattache au climat de la nation. Une nation c'est un peuple en tant qu'il est né. Toutes ces idées sont très répandues. Cependant, si nécessaire que soit le lien du principe spirituel avec le principe naturel, il ne faut pas s'en tenir à ce qu'on dit généralement et attribuer au climat des effets et des influences trop particulières⁷³.

Ainsi, la géo-localisation de la barbarie ne constitue absolument pas une détermination naturaliste de la non-historicité. Elle résulte, plutôt, en la disposition d'une fracture géo-spirituelle dont a besoin le caractère « mondial » du développement de l'histoire universelle. Ancrée dans la condition spatiale de la réalisation historique, cette fracture est alors une différenciation qui s'effectue au sein de l'unité de l'humanité. La position – de la part d'un savoir géo-anthropologique – de l'humanité-autre du barbare, de son humanité non-historique, relève de l'opération spirituelle qui justifie le développement du dépassement de sa non-identité *dans* et *par* l'exclusion d'une altérité radicale.

Nous pensons que l'interprétation de Bourgeois trouve dans le texte hégélien des éléments solides pour postuler le refus du destin naturel de certains peuples à la barbarie. Cependant, nous nous éloignons légèrement de la conclusion que le commentateur tire de ce constat. Ce que Bourgeois déduit à partir de l'anti-naturalisme hégélien c'est la certitude que Hegel postule, sans réserve, l'universalisme et l'identité à soi de l'humanité en tant que telle⁷⁴. Selon Bourgeois, le fait que la barbarie relève d'une condition et non pas d'une détermination naturelle, laisse ouverte la possibilité pour que les peuples non-historiques puissent participer un jour de l'histoire universelle :

C'est pourquoi l'inhumain de la situation ou de condition n'est pas imposé par l'esprit-du-monde à tel groupe d'hommes comme un destin absolu. [...] C'est ainsi que Hegel qui a décrit la race « éthiopienne » comme incapable originellement de s'élever à l'historicité, c'est-à-dire à l'humanité véritable, et ce en tant qu'elle vit dans le « pays fermé sur soi », comme tel (encore) non pénétrable, qu'est le continent noir – libère tout à fait, par une telle explication, la possibilité de son développement culturel, individuel et collectif, à travers la mise en rapport négative d'abord forcée des peuples africains avec d'autres peuples. Si, originellement le nègre – dont l'esprit, en son « intensité » concentrée sur soi, intériorise la masse compacte, sans différence, du pays africain – ne peut ressentir la contradiction impliquée dans « toute impulsion intérieure

⁷³ RH p. 219

⁷⁴ « C'est pourquoi, si les différences essentielles entre les hommes sont – ne sont que – des différences géographiques, elles ne sont pas des différences vraiment essentielles, des différences d'essence. Telle est la raison qui fait que dans l'hégélianisme, le thème de la race ne peut aucunement compromettre l'affirmation de l'identité universelle de l'homme à lui-même » Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 245-246.

en direction de la culture », il a cependant en lui originellement une « aptitude à la culture »⁷⁵.

L'aptitude à la culture – que Hegel attribue effectivement aux peuples non-historiques en tant qu'esprits humains – signifie pour Bourgeois que, dans le cas d'une transformation de ses conditions existentielles, l'humanité-autre des barbares peut devenir une humanité véritable, avec l'historicité et les droits que cela implique⁷⁶. A notre avis, la frontière civilisation-barbarie, que Hegel détermine géo-spirituellement, est essentielle à la réalisation historique de l'esprit et, dès lors, elle n'est pas dépassable dans une simple affirmation de l'identité de soi à soi du genre humain. L'aptitude à la culture des barbares, de notre point de vue, ne désigne pas tant la possibilité pour les peuples non-historiques de participer de plein droit à l'activité spirituelle de dépassement de la nature, mais, bien au contraire, elle implique et justifie la tâche civilisatrice des peuples historiques – et plus précisément des peuples chrétiens européens qui constituent l'aboutissement du progrès historique – de domination de ces formations spirituelles encore trop naturelles. Le fait que Hegel échappe au déterminisme géographique-physique le plus élémentaire, loin de le pousser vers la contestation des rapports de domination de l'altérité culturelle, le conforte dans la justification de la « mise en rapport négative, d'abord forcée » qui constitue le système global de pouvoir colonial. L'aptitude de cette humanité-autre à devenir humanité pleine, ne parle pas seulement de la non-historicité des barbares, mais de la tâche (absolument historique) des peuples véritablement historiques, de la mission civilisatrice essentielle des peuples qui profitent de l'incarnation plus développée de l'esprit dans le monde. A notre avis, la possibilité pour les barbares de changer de condition – « l'homme peut justement changer son milieu et de milieu : à la différence de l'animal, il peut vivre partout⁷⁷ » – ne relativise en aucun cas la fracture géo-anthropologique immanente à la réalisation historique de l'esprit ; bien au contraire, elle réaffirme sa nécessité, elle montre comment l'antagonisme entre civilisation et barbarie – justement dans la mesure où celle-ci devient potentiellement civilisable – est essentiel au développement de l'esprit dans une histoire universelle.

Si le passage de la liberté en soi du barbare à la liberté pour-soi propre des peuples historiques doit s'effectuer par une influence *nécessairement* extérieure, l'identité à soi de l'humanité devient beaucoup moins transparente. Les peuples sans histoire n'échappent pas

⁷⁵ Ibid. p. 247

⁷⁶ « Il est patent que la reconnaissance, par Hegel, de la base naturelle-géographique de l'histoire ne peut le moins du monde justifier de sa part une quelconque modération de son affirmation universaliste de l'homme et ses droits » Ibid. p. 248.

⁷⁷ Ibid. p. 246

à leur condition par l'activité d'une liberté qui est la leur, mais justement par un extérieur civilisateur qui est déterminé par la même fracture anthropologique. Si ces peuples n'ont pas de « destin absolu » marqué par leur existence géographique, c'est parce qu'ils reçoivent extérieurement la domination d'une activité civilisatrice qui les prend comme objet d'un processus de normalisation existentielle, et non parce qu'ils peuvent parvenir par eux-mêmes (c'est-à-dire librement) à l'indépendance de l'esprit à l'égard de sa condition spatiale. Ainsi, l'affirmation que « l'homme peut vivre partout » – qui serait pour Bourgeois le constat de l'unité de soi à soi du genre humain en dépit de la division géo-spirituelle – résulte pour nous l'ouverture à l'exercice concret de la fracture coloniale. « L'homme peut vivre partout » n'implique pas la possibilité pour les peuples non-historique de se déplacer librement, de transformer de façon autonome leur condition naturelle-existentielle, mais la possibilité d'être (librement) *déplaçables* par l'action civilisatrice qui, dans le développement libre et historique de son principe spirituel, opère la transformation de la condition des barbares. La possibilité en soi du barbare pour devenir humain au sens plein, son aptitude à être conduit par un autre dans le véritable chemin de l'histoire, ne nuance pas la fracture interne de l'esprit objectif, mais renforce la supériorité des peuples historiques, qui ne seront pas, désormais, simplement des peuples civilisés, mais essentiellement des peuples *civilisateurs*.

CHAPITRE VI

Le racisme hégélien en question

Si l'analyse du rapport entre histoire et géographie nous a permis de reconstruire l'opération de géo-localisation des peuples non-historiques, nous avons jusqu'ici éludé le rôle que joue la détermination du caractère racial de la barbarie. Nous avons désormais à penser la spécificité de la conceptualisation hégélienne de la race et à tenter d'identifier le sens que cette notion possède dans le discours anthropologique hégélien. Les passages des Leçons sur la philosophie de l'histoire à propos du continent africain – auxquels nous pouvons ajouter les passages sur l'esprit-nature dans l'Encyclopédie – constituent, sans aucun doute, des textes incontournables pour penser la problématique de la race chez Hegel. Les affirmations de Hegel à cet égard ont suscité des vifs débats dans un bon nombre de lecteurs et exégètes de son œuvre. L'abondante et riche réception de Hegel chez des intellectuels africains, à propos de laquelle nous ne pouvons pas approfondir dans le cadre de ce travail, témoigne aussi de la présence de la conceptualisation de la race dans le débat autour de la philosophie de l'histoire hégélienne. Au cours de ce chapitre, nous aborderons en première instance les passages hégéliens autour desquels se construit le débat sur la notion de race. Deuxièmement, nous présenterons brièvement les enjeux du débat entre lecteurs et interprètes de Hegel autour de la composante raciste de la philosophie hégélienne de l'histoire. Finalement, nous essayerons, à l'aide de quelques conceptualisations contemporaines sur la racialisation, de resituer le discours hégélien sur la race dans l'opération de délimitation d'une frontière interne de l'esprit humain qui demeure nécessaire pour la justification d'un système de domination.

L'analyse du concept hégélien de seuil de l'histoire que nous avons entrepris ci-dessus, nous ayant permis une première approche de l'analyse géo-anthropologique de l'Afrique qui s'opère dans les leçons, permettons-nous de revenir sur ces lignes qui représentent indubitablement une des sources essentielles pour penser la portée de la détermination raciale dans la conceptualisation hégélienne de la barbarie. Selon Hegel l'Afrique est divisée en trois zones géographiques sur lesquelles reposent, à la fois, trois principes spirituels historiquement différents : l'Afrique du nord, méditerranéenne, rattachée toujours à l'histoire européenne ; l'Égypte, pays constitué autour du fleuve, lié au moment historique du principe asiatique ; et finalement « l'Afrique proprement dite », le continent replié sur soi où les formations spirituelles demeurent extérieures à l'histoire universelle. Ce continent – ou cette zone qui exprime le principe « continental » – va être décrit par

Hegel comme l'emplacement géographique de l'humanité la plus barbare parmi toutes les formations spirituelles de la planète. La description des africains occupe ainsi une place dans la philosophie de l'histoire du moment où elle manifeste l'exposition de la plus sévère altération de la réalisation proprement historique de l'esprit dans le monde :

L'Afrique proprement dite est la partie de ce continent qui en fournit la caractéristique particulière. Ce continent n'est pas intéressant du point de vue de sa propre histoire, mais par le fait que nous voyons l'homme dans un état de barbarie et de sauvagerie qui l'empêche encore de faire partie intégrante de la civilisation⁷⁸.

D'un trait, Hegel éclaircit en quoi l'Afrique est « intéressante » pour sa philosophie de l'histoire ; c'est-à-dire la raison pour laquelle elle s'inscrit dans le discours de la progression historique de l'esprit : L'Afrique en tant que trame géographique et spirituelle, constitue l'élément perturbateur de l'historicité spirituelle qui ne peut pas être assimilé par le progrès civilisateur. Le déchirement le plus profond de l'humanité, celui qui manifeste une humanité-autre absolument empêchée de se réaliser en tant qu'humanité véritable, doit être cherché dans le caractère des africains.

Dans son analyse anthropologique des africains, Hegel souligne l'incommensurabilité de leur vie par rapport à la vie spirituelle civilisée – qui est d'ailleurs celle qui constitue le sujet d'énonciation de ce discours historico-anthropologique – et identifie crûment « le nègre » à la vie qui dissout ce que constitue proprement la spiritualité humaine :

Pour tout le temps pendant lequel il nous est donné d'observer l'homme africain, nous le voyons dans l'état de sauvagerie et de barbarie, et aujourd'hui encore il est resté tel. Le nègre représente l'homme naturel dans toute sa barbarie et absence de discipline. Pour le comprendre, nous devons abandonner toutes nos façons de voir européennes. Nous ne devons penser ni à un Dieu spirituel ni à une loi morale ; nous devons faire abstraction de tout esprit de moralité, de tout ce qui s'appelle sentiment, si nous voulons saisir sa nature. Tout cela, en effet manque à l'homme qui en est au stade de l'immédiateté : on ne peut rien trouver dans son caractère qui s'accorde à l'humain⁷⁹.

Nous assistons ainsi à une particulière et paradoxale déshumanisation de l'homme africain, à l'introduction d'un décalage à l'intérieur de la sphère de l'humanité en tant que réalisation en soi de l'esprit. Cette césure divise les hommes qui s'accordent sur l'humanité authentique et développent une objectivation de l'esprit pour soi dans la loi morale, la religion ; et d'autre part, les hommes dont l'humanité, dans sa vérité spirituelle, est anéantie. Bien que dans les Leçons la conceptualisation des « nègres » en tant que race ne soit pas explicite, un passage, analogue à celui-ci, des agrégats de l'Encyclopédie expose le

⁷⁸RH p. 247

⁷⁹RH p. 251

caractère géo-spirituel des africains sous la détermination de la « race éthiopienne ». Dans ce texte, la différenciation raciale est comprise comme une détermination physique et spirituelle de l'esprit-nature de l'homme où la composante naturelle, géographique et physiologique est enchevêtrée avec la formation spirituelle qui s'inscrit dans cette existence humaine naturelle⁸⁰ :

Après que nous avons ainsi tenté d'établir que les différences des continents ne sont pas des différences contingentes mais des différences nécessaires, nous voulons déterminer sous le rapport physique et sous le rapport spirituel les diversités raciales qui sont liées à des telles différences. La physiologie différencie, eu égard au premier rapport, la race caucasienne, la race éthiopienne et la race mongole ; s'y rattachent encore la race malaise et la race américaine, qui forment, cependant, [chacune.] davantage un agrégat de particularités infiniment diverses qu'une race strictement différenciée⁸¹.

La condition existentielle physiologique de la race joue alors un rôle dans la différenciation des âmes naturelles dans lequel l'esprit s'incarne⁸². La diversification de l'esprit du monde dans des esprit-nature existants du point de vue géo-spatial, implique l'ancrage de l'esprit en soi dans une corporalité physique déterminée. La question se pose alors : cette identification de la race « éthiopienne » avec la dissolution de l'humanité, est-elle une opération que nous pourrions qualifier de raciste ? Et si nous répondons affirmativement, quel est l'enjeu du racisme hégélien, quelle est la spécificité de l'opération racialisante d'une philosophie qui se veut une philosophie de l'esprit absolu ?

Considérons maintenant quelques positions parmi les lecteurs et les interprètes de Hegel à l'égard de ces questionnements. Le débat autour du racisme hégélien s'est étendu bien au-delà des commentateurs européens de Hegel et il se fait notamment présent dans la réception africaine⁸³ et Nord-Américaine du philosophe. Dans le cadre de cette dernière, il

⁸⁰« La différence des races d'hommes est encore une différence naturelle, c'est-à-dire une différence concernant tout d'abord l'âme naturelle. Cette différence, en tant que telle est liée aux différences géographiques du sol sur lequel les hommes se rassemblent en grandes masses. » *ENC* p. 415 add. §393

⁸¹*ENC* p. 416 add. §393 L'influence de J.F. Blumenbach s'aperçoit clairement, non seulement dans la division en cinq races principales, mais aussi dans l'importance que Hegel attribue à la détermination crânienne dans sa description physiologique.

⁸²Nous ne pouvons pas manquer de signaler la manière dans laquelle, au sein d'une philosophie de l'esprit, surgit une description strictement physique de la localisation raciale-corporelle de la réalisation en-soi de l'esprit : « Les nègres ont des crânes plus étroits que les Mongols et les Caucasiens, leurs fronts sont bombés, mais bosselés, leur maxillaires font saillie, leurs dents vont en oblique, leur mâchoire inférieure est très en avant, leur couleur de peau est plus ou moins noire, leurs cheveux sont laineux et noirs. » *ENC* p. 416 add. §393

⁸³La contre-lecture des intellectuels africains de l'analyse hégélienne de l'Afrique résulte extrêmement intéressante. L'œuvre d'Amady Ali Dieng, *Hegel et l'Afrique noire – Hegel était-il raciste*, a le mérite d'offrir un recueil de débats autour du racisme hégélien dans le monde intellectuel africain. Néanmoins, la position de Dieng est clairement située dans une ferme défense du philosophe allemand à l'égard de l'accusation de racisme : « En conclusion, nous pensons que Hegel n'est pas raciste. Fondamentalement, il est anti-

s'est développé, dans les années 2000, une polémique issue de l'analyse hégélienne de l'Afrique qui a opposé Joseph McCarney à Robert Bernasconi dont l'œuvre est une référence importante pour penser le rôle de la racialisation dans l'ensemble de la tradition philosophique de la modernité. Dans un échange paru dans la revue *Radical Philosophy*, les interprètes discutent autour de l'usage hégélien de la détermination raciale dans sa philosophie de l'histoire. McCarney, qui prétend défendre Hegel, conteste les thèses des travaux de Bernasconi⁸⁴ en affirmant que la pensée hégélienne ne peut pas être raciste car sa philosophie de l'histoire ne relève point de la détermination naturelle des individus, mais du principe spirituel que chaque peuple est voué à développer :

Le point important pour à ces effets est qu'une nation doit être distinguée de un peuple. Un peuple c'est une « individualité spirituelle », une communauté constituée à travers une forme particulière de l'esprit, c'est-à-dire, une forme particulière de conscience et conscience de soi, « sa conscience de soi en relation à sa propre vérité, sa propre essence », ou ce qui peut plus généralement être considéré comme sa culture. Hegel remarque donc le fait que dans la mesure où les peuples sont aussi des nations, « leur principe est un principe naturel ». Ainsi, nous sommes encore une fois face à un aspect de la distinction entre nature et esprit, distinction qui appartient à l'architecture de sa pensée et qui a un rôle spécial et crucial dans la philosophie de l'histoire. Car l'histoire c'est précisément, sous un aspect au moins, la fuite de l'esprit à l'égard de la nature, son dépassement de toutes les déterminations naturelles telles que la descendance commune ou le rapport de sang. Comme on attend, ce sont les peuples et pas les nations, des entités spirituelles et non naturelles, celles qui sont les véhicules de ce procès. En effet, les groupes dont leur principe est naturel, comme les nations, les tribus, les castes et les races, ne peuvent pas être considérés comme des sujets historiques. En conséquence, pour Hegel il ne peut littéralement pas avoir une interprétation raciste de l'histoire⁸⁵.

Si nous nous sommes permis d'introduire une citation aussi étendue, c'est parce qu'elle permet de saisir la structure argumentative la plus répandue dans la défense des interprètes à l'égard des accusations de racisme dirigé contre le penseur berlinois⁸⁶. Selon ce genre

esclavagiste, comme tout bourgeois éclairé de son temps. À ce titre, il convient de rouvrir son dossier pour réviser le procès que des Africains ont ouvert contre lui» Dieng, A.A. *Hegel et l'Afrique noire. Hegel était-il raciste ?* Codersia, Dakar, 2006. p.127.

⁸⁴Le principal texte de Bernasconi sur cette question, c'est le chapitre intitulé *Hegel at the Court of Ashanti*. Le texte possède une riche analyse des sources anthropologiques de Hegel et montre l'opération du philosophe pour manipuler les données ethnographiques afin de soutenir sa thèse concernant la non-historicité des africains. Cf. Bernasconi, R. Hegel at the Court of the Ashanti, dans *Hegel after Derrida* ed. Stuart Barnett, 41–63. Routledge, New York, 1998.

⁸⁵Bernasconi, R. et McCarney. J. "Exchange", dans *Radical Philosophy*, n°119, 2003. p.33

⁸⁶L'argumentation de Sandra Bonetto dans son article *Race and Racism in Hegel – an Analysis*, est pratiquement la même : « Mais pour Hegel, comme nous l'avons noté, les fondements de sa philosophie de l'histoire n'est pas la race ou le genre mais l'esprit et la réalisation progressive de sa liberté. Certes, il croit que ce progrès est moins avancé en Afrique, Asie et Amérique qu'en Europe, mais cela n'a rien avoir avec la race. Nous avons donc affaire à une hiérarchie de la liberté et aux arguments philosophiques de Hegel concernant son progrès graduel et son apparence concrète dans une série de formes extérieures de peuples et états» Bonetto, S. "Race and Racism in Hegel – An analysis" dans *Minerva* n° 10, 2006, 54.

d'approche, parce que la philosophie de l'histoire hégélienne est une philosophie du développement spirituel de l'esprit dans le monde, la détermination naturelle raciale ne joue aucun rôle dans la progression historique des formations culturelles. Si nous suivons cette lecture, la présence de la catégorisation raciale au sein de la philosophie de l'esprit, ne peut être qu'un simple agrégat descriptif qui n'aurait aucun rôle dans la détermination des moments de l'histoire universelle. Or, comme le signale très bien Bernasconi, il faut se demander pourquoi certaines nations ou races, certaines « entités naturelles », peuvent devenir des peuples historiques et d'autres en sont absolument empêchés⁸⁷. C'est cela ce qui met en crise la superposition qui opère McCarney de la dichotomie nature-esprit sur la division nation-peuple, car la nation n'est pas un simple principe naturel, mais bien avant, l'incarnation naturelle du principe spirituel qui correspond à chaque peuple. L'argumentation de McCarney pour contester le racisme hégélien, perd de sa force du moment où il croit que le principe spirituel historique et le principe naturel national sont dans un simple rapport extérieur qui se résume à une entrave du dehors effectuée par la nature géographique. Le problème ne se résout pas par l'affirmation que ce sont les esprits des peuples les seuls sujets de l'histoire ; en effet, il faut montrer pourquoi la naturalité géographique et physiologique de l'existence en soi de l'esprit opère une division absolument spirituelle – entre l'historicité et la non-historicité des peuples. Si les castes, les races, les tribus ne sont pas authentiquement des véhicules de l'histoire, ce n'est pas parce qu'elles sont non-spirituelles à la façon de la simple nature organique. Ces formations sont exclues à cause de leur spiritualité défailante, qui s'incarne dans leurs existences géographiquement et corporellement déterminées.

La contestation du racisme hégélien que réalise Bernard Bourgeois, est bien plus subtile et peut être considérée, comme lui-même le fait d'ailleurs, comme une défense proprement hégélienne de Hegel⁸⁸. Il est utile de citer quelques lignes de cette allégation du discours hégélien à l'égard de la notion de racisme, car elle expose les termes dans lesquelles le débat s'établit :

L'examen du contenu précis des attendus négatifs du verdict hégélien sur l'Afrique doit alors permettre d'établir si la non-historicité attribuée à l'Afrique par le penseur berlinois présente, à ses yeux – comme on tend à le lui faire dire, et pour le condamner

⁸⁷ « McCarney entend que pour Hegel « les groupes dont leur principe est naturel, comme les nations, les tribus, les castes et les races, ne peuvent pas être considérés comme des sujets historiques ». Mon problème n'est pas avec cette affirmation en soi, mais avec la suggestion de McCarney que cela implique que pour Hegel « il ne peut littéralement pas y avoir d'interprétation raciste de l'histoire ». Car il n'est pas suffisant de noter que pour Hegel les sujets de l'histoire sont les peuples. Il est aussi important qu'il croit que seules certaines races produisent des peuples » Bernasconi, R. et McCarney, J. "Exchange", dans *Radical Philosophy*, n° 119, 2003. p. 36

⁸⁸ Cf. Bourgeois, B. *Etudes Hégéliennes. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 261

– un caractère définitivement essentiel, ou – ce qui le disculperait de toute tentation raciste – un caractère seulement factuel, lié à une contingence elle-même purement historique. Cet examen nous fera conclure que la non-historicité de l’Afrique est, d’après les raisons hégéliennes, non pas naturelle, mais précisément historique⁸⁹.

La lecture de Bourgeois n’accomplit pas la simplification de pousser les races et les nations, en tant que simples matérialités naturelles, au-delà du domaine de l’histoire universelle ; au contraire, elle identifie clairement qu’il s’agit de manifestations naturelles de la progressivité historique spirituelle, autrement dit, du corrélat naturel de la nécessaire réalisation sensible de l’esprit. Bien plus aiguë, sa défense vise à montrer que ces manifestations sont contingentes, c’est-à-dire, qu’elles-mêmes sont données par une factualité historique et non pas par une détermination biologique absolue. La race en tant que détermination de l’esprit-nature dans sa réalisation planétaire, ne relève pas d’une spécification purement animale de l’homme, mais d’une division qui s’agence dans le moment encore naturalisé de l’esprit⁹⁰; dans l’entre deux où l’esprit nie naturellement une nature qui est déjà médiatisée par la supériorité spirituelle⁹¹ – « l’humanité animale est toute autre chose que l’animalité ». Selon Bourgeois, si la race n’est pas une détermination absolue des êtres humains, il s’en suit dès lors que la liberté essentielle de l’homme ne peut être niée à aucun individu en raison de son appartenance raciale. Ainsi, Bourgeois base toute sa défense autour d’une citation où Hegel conteste l’absolutisation naturaliste de la race à des fins de domination :

Eu égard la diversité raciale des hommes, il faut, avant tout, faire remarquer que la question [de savoir] si toutes les races humaines sont issues d’un unique couple ou de plusieurs couples ne nous concerne pas le moins du monde en philosophie. On a accordé une importance à cette question parce que l’on croyait pouvoir expliquer en admettant une provenance à partir de plusieurs couples, la supériorité spirituelle de l’une des espèces humaines sur l’autre, et que, voir même, l’on espérait prouver que les hommes étaient, suivant leurs capacités spirituelles, si divers par nature que quelques-uns pouvaient être commandés comme des animaux. Mais, de la provenance, on ne peut tirer aucun argument pour affirmer le droit ou le non droit des hommes à la liberté et à la domination. L’homme est en-soi rationnel ; en cela réside la possibilité de

⁸⁹Ibid. p. 253

⁹⁰La race n’est pas, pour Hegel, une réalité absolument naturelle, c’est-à-dire biologique (la race n’est pas une espèce). C’est une détermination de ce que Hegel appelle l’âme ou de l’esprit-nature. Elle est un moment de l’esprit, par lequel celui-ci se fait conditionner, bien loin qu’il soit déterminé, par le contenu de ce moment alors autonomisé et absolutisé, comme l’affirme le racisme » Ibid. p. 264

⁹¹« Pour Hegel, si l’absolu doit être posé comme esprit c’est parce que ses déterminations naturelles ne peuvent, comme telles constituer un être, en raison de leur contradiction (la nature, c’est la « contradiction non résolue). Comme il y a de l’être, il faut donc que soit le négatif du négatif (que c’est la nature), c’est-à-dire l’esprit. Mais puisque celui-ci a pour être l’auto-négation de la nature son contenu premier est cette nature elle-même, toutefois imprégnée en elle-même d’esprit.» Ibid. p. 262-263

l'égalité du droit de tout les hommes, – la nullité d'une différenciation rigide en espèces d'homme ayant un droit et en espèces d'hommes sans droit⁹².

A partir de cette affirmation, Bourgeois conclut que Hegel condamne absolument le racisme comme détermination par la nature de la liberté humaine et de son développement culturel. Dans cette perspective, il n'y a pas chez Hegel de refus naturaliste de l'aptitude à la culture des africains, mais seulement un conditionnement existentiel, une situation en dernière instance elle-même historique, qui empêche le développement de cette potentialité en soi pour parvenir à une spiritualité historique civilisée.

Bien que cette défense soit plus soigneuse et précise, nous pourrions néanmoins nous demander si l'argumentation de Bourgeois ne repose pas sur une idée de racisme très restreinte, absolument bornée au racisme biologiste. La théorie hégélienne de la diversification raciale de l'humanité n'aboutit certes pas à une fixation naturaliste de la non-historicité, et elle refuse donc de faire de la détermination naturelle la justification de l'asservissement des droits et de la liberté des hommes. Cependant, nous sommes conduits à penser que, ce qu'on pourrait appeler ici, une distinction spirituelle des races⁹³, débouche aussitôt dans un type particulier de racialisation, qui, bien qu'elle soit non-naturaliste, absolutise l'exclusion, au niveau de la liberté humaine, des formations spirituelles autres que celles qui participent de l'histoire euro-centrée. Si la fracture interne de l'esprit se réalisant dans l'histoire, qui nous occupe dans ce travail, est enchevêtrée dans un discours qui opère une racialisation de la différence anthropologique, pouvons-nous, si rapidement, affirmer que le discours hégélien n'est pas raciste ?

A notre avis, nous assistons avec la pensée hégélienne à un type de différenciation interne de l'humanité qui, tout en échappant à une fixation naturaliste – qu'elle soit géographique ou physiologique – participe de la racialisation essentielle du rapport colonial euro-centré. Le caractère factuel, contingent, historique de la non-historicité de la « race éthiopienne » est un exemple, à notre avis, du type d'opération que le discours spéculatif hégélien met en place. Les sujets géo-corporellement déterminés par le caractère africain, que Hegel

⁹²ENC p. 415 add. §393

⁹³Dans la lecture du racisme hégélien comme racisme *spirituel* que nous proposons, nous suivons le travail d'Adam Hutchinson, qui parle d'un *racisme métaphysique* chez Hegel : « Comme je l'ai déjà affirmé, moi aussi je trouve qu'il est difficile de lire dans les écrits hégéliens une théorie biologique de la race, mais je ne pense pas que la notion de race doive être bornée au caractère biologique. De plus, il semble que Hegel comprend la race comme quelque chose qui va au-delà de toute connexion causale entre le caractère biologique et le caractère culturel – elle concerne, bien avant, le rapport entre un peuple et la Raison. » Hutchinson, A. "Raced Recognition: Hegel, World History and the Problem of Africa" dans *APA Newsletter*, Vol. 08, N°1, 2008. p.8. Selon Hutchinson, la race pour Hegel n'est pas une particularité naturelle, mais le mode dans lequel cette particularité se rapporte à l'esprit universel.

infériorise dans son discours de l'histoire, sont objets d'une racialisation spirituelle qui fige ces hommes et femmes, non pas dans une nature en soi défaillante, mais dans la condition spirituelle de ne pas pouvoir dépasser leur situation naturelle. Leur non-historicité est contingente, mais pas à l'égard de leur propre vie spirituelle ; là où Hegel donne aux africains la possibilité de la culture l'opération d'hierarchisation raciale persiste, car cette possibilité ne peut pas être actualisée par leur propre développement autonome⁹⁴. Certes, Hegel n'autonomise et n'absolutise pas le moment racial-naturel de l'esprit en-soi, mais s'il ouvre de la sorte les races infériorisés à l'histoire, c'est pour réaffirmer la racialisation et pas pour la dissoudre. « L'aptitude à la culture » ne nuance pas la supériorité raciale, bien au contraire elle représente l'opportunité pour l'exercer, car le *sujet* du passage à la civilisation du barbare, l'entrée de l'africain dans l'histoire, demeure toujours l'europpéen civilisé. Le propre Bourgeois l'affirme quand il analyse ce qui est pour lui est un simple corolaire à la réfutation du racisme biologique :

Mais la suite de ce texte dégage aussi du fait même qui atteste (de l'être au possible, la conséquence est valable!) l'existence de l'aptitude africaine à la culture, la condition extra-africaine de la réalisation de cette aptitude. La virtualité africaine de la culture ne se réalise, aux yeux de Hegel, que par l'intervention d'un choc extérieur. L'Afrique ne peut par elle-même actualiser ce qu'elle est en puissance⁹⁵.

Si la racialisation hégélienne n'est pas naturaliste, elle demeure néanmoins absolue, du moment où l'ouverture qui autorise l'africanité à sortir de son exclusion de la civilisation humaine, reproduit la hierarchisation qui fait des africains des sujets inferieurs. L'opération de fracture racialisante se déplace certes, elle ne se loge plus dans la catégorisation du donné naturel, mais elle habite désormais la différence dans la possibilité d'un libre dépassement de cette nature. La possibilité en soi de surmonter la différence physiologique – de même que la différence géo-spatiale comme nous avons vu ci-dessus – clôt le racisme biologique mais pas la hierarchisation raciale, laquelle, devenue maintenant un clivage interne à l'esprit, justifie la domination de l'humanité véritable sur l'humanité défaillante des peuples sans histoire.

Certaines conceptualisations contemporaines du racisme peuvent nous fournir quelques éléments pour mieux comprendre la racialisation non-biologique qui s'opère dans la

⁹⁴ « Il [Hegel] affirme à la fois la possibilité d'un développement culturel des Africains, et la condition limitant – c'est-à-dire déterminant – la réalisation de cette possibilité : « l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée... Pourtant, ils ne montrent pas une impulsion intérieure [nous soulignons] en direction de la culture » ; la *dynamis* est présente, pas l'*energeia* » Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 265

⁹⁵Ibid. p. 266

philosophie de l'histoire hégélienne. Notamment dans le contexte de la pensée « décoloniale », l'analyse de la racialisation excède largement l'identification des concepts du racisme biologique. Plusieurs philosophes du tournant décolonial se sont attachés à comprendre comment l'opération de différenciation raciste participe d'une matrice épistémologique coloniale plus vaste qui est fondée sur le traçage d'une différence interne essentielle du système monde. L'analyse de Walter D. Mignolo sur le racisme, montre comment celui-là n'est pas fondé sur une simple classification physiologique – bien que ce discours puisse se développer dans certaines modalités du pouvoir colonial – mais plus généralement sur le mouvement différentiel constitutif de la rationalité coloniale qui consolide la fracture – Mignolo utilise plutôt le concept de frontière – qui hiérarchise une forme d'humanité par-dessus d'autres :

Mais afin qu'une histoire soit conçue comme la primordial, il doit y avoir un système classificatoire qui favorise la marginalisation de certaines connaissances, langues et personnes. Ainsi, la colonisation et la justification de l'appropriation de la terre et l'exploitation de la main d'œuvre dans le processus d'invention d'Amérique ont demandé la construction idéologique du racisme. L'introduction des indiens dans la mentalité européenne, l'expulsion des maures et des juifs de la péninsule ibérique dans la fin du XV^{ème} siècle et la redéfinition des noirs africains comme esclaves a donné lieu à une classification et catégorisation spécifique de l'humanité. [...] Il s'agit des fondements historiques, démographiques et raciaux du monde moderne/colonial. Dans ce contexte la question de la race ne se rapporte pas à la couleur de la peau ou à la pureté du sang mais à la catégorisation des individus selon son niveau de similitude ou proximité avec un modèle présupposé d'humanité idéal⁹⁶.

Avec une telle conceptualisation du racisme, en tant que matrice classificatoire qui hiérarchise les peuples à partir d'un centre occupé par une humanité pleine, nous pouvons tirer des nouvelles conclusions du traitement hégélien de la race. L'identification d'une existence spirituelle radicalement différente, qui, à cause de son emplacement géo-corporel, implique une humanité qui trouble l'identité à soi de l'histoire universelle, peut être comprise comme une opération classificatoire raciste. Loin d'une absolutisation de la différence biologique, Hegel situe la fracture anthropologique à l'intérieur de la réalisation de l'esprit objectif, il s'agit maintenant d'une différence spirituelle entre les peuples qui ne peuvent pas par eux-mêmes devenir historiques et les peuples qui, non seulement se trouvent déjà dans le chemin de l'histoire universelle, mais sont aussi désormais les dépositaires de la tâche de transposer les autres dans la vie historique de l'esprit. Le rôle de la diversification raciale hégélienne de l'histoire n'est pas de constituer une description d'une nature insignifiante à l'égard de la vie de l'esprit – qui serait dépassé par l'affirmation d'un humanisme universaliste spirituel – mais d'entamer un *rapport*

⁹⁶Mignolo, W. *La Idea de America Latina*. Gedisa, Barcelona, 2007. p. 40-41

*différentiel*⁹⁷, entre une spiritualité civilisée et une spiritualité barbare, essentiel pour la conception euro-centrée de l'histoire universelle. Une telle lecture du racisme hégélien, nous permet de voir comment la matrice épistémologique européenne de hiérarchisation anthropologique va bien au-delà du racisme naturaliste. La racialisation qui soutient l'entreprise de domination euro-centrée, ne relève pas nécessairement d'une classification des hommes dans des races biologiques, les unes extérieures aux autres. Le racisme compris dans ce sens plus vaste – dans lequel se reconnaissent les formes contemporaines de racisme ou les « néo-racismes » –, est fondé sur la fracture interne qui anime la mission colonisatrice, sur la stratification d'une et même humanité qui justifie, dans le cadre de l'histoire universelle, la nécessité du « *choc extérieur* » civilisateur.

⁹⁷ C'est encore Mignolo qui introduit la notion de *différentiel colonial*. Mignolo propose de ramener les « différences culturelles », les contenus culturels juxtaposés, extérieurs les uns aux autres, au rapport différentiel de la violence coloniale. « Tous ces projets surgissent de la prise de conscience qu'il ne s'agit pas de « différences culturelles », mais qu'il s'agit de « différences coloniales ». Les différences coloniales ont été construites par la pensée hégémonique à différentes époques, en signalant toujours les défauts et les excès des populations non-européennes (et maintenant non-nord-américaines), qu'il était nécessaire de corriger. La différence coloniale ou les différences coloniales ont été masquées et vendues comme « différences culturelles » pour cacher le différentiel de pouvoir ; c'est-à-dire la colonialité du pouvoir » Mignolo, Walter. *Historias locales/ Diseños globales*. Trad. Madariaga, J. et Vega Solís. Akal, Madrid, 2003. p.27.

III^E PARTIE

L'UNIVERSEL EN CONFLIT

CHAPITRE VII

L'esclavage

Dans la partie précédente, nous avons analysé les enjeux du clivage entre la civilisation et les peuples sans histoire, et identifié la composante géographique et racialisante de cette fracture anthropologique. Ainsi, nous avons vu comment Hegel s'écarte des déterminismes naturalistes – du fatalisme géographique comme du racisme biologique – en comprenant l'altérité barbare comme une différence interne à l'esprit humain – qui se manifeste au niveau de l'esprit-nature –, c'est-à-dire, comme une différence spirituelle. Nous avons aussi montré comment cette contestation du déterminisme naturaliste, loin d'aboutir à une relativisation du clivage civilisation-barbarie, était une opération de justification de la hiérarchisation à l'intérieur de l'humanité. L'ouverture de la possibilité, pour les peuples barbares, de participer à l'histoire universelle devient alors un appel à l'exercice de l'iniquité dans le rapport de domination colonisatrice. La barbarie n'est certes pas figée en tant qu'altérité naturelle, elle est susceptible d'être civilisée par le travail progressif de l'esprit, mais justement la nature de ce travail, le fait qu'il doit être vécu comme extérieur par les peuples barbares, reproduit la hiérarchie et la rend constitutive de la structure du progrès historique. Le sujet du dépassement de la condition géo-corporelle de la barbarie demeure le sujet historique européen, et le processus civilisateur doit prendre nécessairement la forme d'un « choc extérieur » qui s'exerce dans un rapport de domination. Dans ce chapitre nous analyserons les enjeux de l'analyse hégélienne de l'esclavage, en tant qu'institution de domination essentielle pour le pouvoir colonial. Nous chercherons à montrer que les « contradictions » qui émergent de l'évaluation hégélienne de l'esclavage sont issues de l'hétérogénéité fondamentale entre la dialectique progressive de l'histoire et son extérieur barbare pathologique. Nous essayerons ainsi de voir le décalage entre le traitement de l'esclavage comme moment nécessaire du progrès historique – et aussi comme figure du parcours phénoménologique de la conscience – et la condamnation de l'esclavage autochtone des africains, comme la manifestation de la fracture interne qui hante le développement de l'histoire universelle.

Cette ambivalence de Hegel sur l'esclavage nous la trouvons dans toute son ampleur dans le passage sur l'Afrique des Leçons. Un des éléments qui caractérise la barbarie des africains est l'absence d'un ordre politique stable, de formation éthique qui implique une

législation comme objectivation de la liberté ; l'impuissance des africains à réfléchir et réaliser leur liberté aboutit à l'absence d'un ordre étatique rationnel. L'activité de la liberté en soi des africains ne parvient pas à la reconnaissance d'une constitution politique objective, c'est pourquoi le seul ordre politique existant, c'est l'institution de l'esclavage. L'esclavage est déjà une manifestation de la liberté humaine, bien que cette liberté s'extériorise dans un rapport de domination violent immédiat et non pas dans l'objectivation d'une loi valable inter-subjectivement. La liberté se manifeste comme arbitre de domination et aucune objectivité éthique, qui puisse limiter ces volontés empiriques, ne parvient à se stabiliser :

Si nous nous mettons maintenant à examiner les traits principaux de la constitution, il résulte en propre de la nature des choses qu'il ne peut y avoir vraiment de constitution en Afrique. [...] Ce stade de l'évolution a pour caractéristique l'arbitraire déterminé par les sens, l'énergie de la volonté sensible. [...] Ce qui manque ainsi, c'est, d'une manière générale, un lien qui limiterait l'arbitraire. Dans des telles conditions, cette plus vaste association d'individus que nous appelons État ne peut se former, car elle est fondée sur l'universalité rationnelle qui est une loi de la liberté. Une force extérieure est nécessaire pour maintenir ensemble les volontés arbitraires. Par lui-même, en effet, l'arbitraire n'a rien qui pousse les hommes à s'accorder, car il consiste avant tout, pour l'homme de faire prévaloir sa volonté particulière⁹⁸.

La liberté des barbares, en tant que simple liberté pour soi, est absolument enracinée dans la volonté sensible. En conséquence, elle n'arrive pas à se donner un monde éthique, à se poser dans une loi objective où les arbitres individuels puissent se reconnaître et limiter leurs volontés. Ce n'est pas seulement l'État qui se trouve dans sa négation la plus absolue, mais aussi toutes les objectivités éthiques qui conforment plus généralement la *Sittlichkeit*, et particulièrement l'instance familiale. C'est pourquoi aux yeux de Hegel la polygamie qui se pratique en Afrique est l'un des éléments qui empêchent la possibilité d'une stabilité éthique commune ; l'indifférence dans les rapports entre les familiers entrave l'existence d'une vie groupale solide⁹⁹.

Dans ce contexte, l'esclavage, bien qu'il ne soit qu'un rapport de domination fondé sur la violence physique, il constitue la seule institution, la seule réalisation extérieure de la liberté. L'esclavage est possible pour Hegel du moment où il n'existe pas de considération

⁹⁸ *RH* p. 262-263

⁹⁹ « Le premier rapport éthique, celui de la famille, est absolument indifférent aux nègres. Les hommes vendent leur femmes, les parents vendent leurs enfants, et inversement, selon le rapport réciproque de puissance qui existe dans chaque cas. La violence de l'esclavage fait disparaître tous les liens de respect moral que nous avons réciproquement entre nous » *RH* p. 261.

de la vie humaine comme quelque chose détenant une valeur supérieure. Pour Hegel, il existe un lien étroit de causalité entre la valorisation de la vie humaine et la croyance en l'immortalité de l'âme¹⁰⁰. Le fait de ne pas concevoir dans l'homme quelque chose de plus que la simple matérialité naturelle périssable, entraîne la possibilité de la plus profonde dégradation de l'être humain¹⁰¹. Dépourvu du respect qu'inspire la conception d'une âme immortelle, en tant un principe spirituel qui dépasse les vicissitudes de la vie sensible, l'homme peut être réduit, sans contrainte, au statut de simple objet du désir contingent de domination :

Pour cette raison, il n'existe pas chez les Africains, ce qu'on appelle l'immortalité de l'âme. Ils connaissent, eux aussi, ceux que nous appelons chez nous des spectres mais il ne s'agit pas vraiment de l'immortalité qui implique que l'homme soit en soi et pour soi une réalité spirituelle, immuable, éternelle. Les nègres ont à cause de cela, un mépris total pour l'homme, et c'est ce mépris, qui, du point de vue juridique et éthique, constitue leur principale caractéristique¹⁰².

L'action arbitraire de la volonté empirique ne trouve donc aucune raison pour limiter sa domination envers les autres individus. Ainsi, la réduction de la liberté humaine dans l'esclavage, fondée sur un rapport de force extérieur, est la seule fixation d'une relation intersubjective solide. Dès lors, la seule objectivation de la liberté que connaissent les africains – ce qui constitue en définitive leur « droit » – c'est une objectivation absolument naturelle ; l'esclavage autochtone des africains est ainsi la réalisation barbare de l'objectivité éthique :

Une telle dévalorisation de l'homme explique que l'esclavage soit en Afrique, le rapport de base du droit. L'unique rapport essentiel que les nègres ont eu, et ont encore, avec les Européens, est celui de l'esclavage. Les nègres n'y voient rien de blâmable, et ils traitent en ennemis les Anglais qui ont pourtant fait plus que tous les autres peuples en faveur de l'abolition du commerce des esclaves et de l'esclavage. [...] L'esclavage suppose en effet, de façon générale, que l'homme n'a pas encore de conscience de sa

¹⁰⁰ Le même lien est établi dans les Leçons sur la philosophie de la religion : « En outre, la valeur de la vie croît avec l'intensité de la représentation de l'immortalité. On pourrait croire qu'il en va à l'opposé. Si l'homme croit être immortel, sa vie devrait en être d'autant plus indifférente. D'un côté, c'est bien le cas, mais, d'un autre, la valeur de la vie ne grandit, et le droit de l'individu à la vie n'est connu et reconnu que lorsque l'homme apparaît comme libre en soi-même, comme en et pour soi. L'une et l'autre détermination, celle de l'être-pour-soi subjectif et fini et celle de la puissance infinie (laquelle doit apparaître plus tard en tant qu'esprit absolu) dépendent au plus haut point l'une de l'autre » *LPR* p. 174.

¹⁰¹ D'ailleurs, la pratique cannibale s'en suit selon Hegel de la même absence de représentation de quelque chose de subsistant et de spirituel dans l'homme : « Mais on pense que cette viande est de la chair humaine, la même que celle du corps qui a une telle pensée. Le corps humain est un corps animal, mais il est essentiellement corps d'un être pensant ; il est lié à la vie de l'âme. Chez les nègres rien de tel se produit. Le fait de dévorer des hommes correspond au principe africain » *RH* p. 259.

¹⁰² *RH* p. 258

liberté, et qu'il tombe ainsi au niveau d'une chose, d'un objet sans valeur. Dans tous les royaumes africains connus par les Européens, l'esclavage est une institution indigène et domine naturellement¹⁰³.

Comme nous l'avons déjà indiqué à plusieurs reprises, la barbarie des africains est déjà une affirmation de l'esprit au-dessus de la nature ; néanmoins, cette affirmation de la liberté est purement en soi, elle demeure dans l'obscurité de l'inconscience et se manifeste donc comme une force irréfléchie. Dans ce sens, elle ne parvient pas encore à s'exercer spirituellement, c'est-à-dire à se connaître en tant que liberté humaine pour soi. Ainsi, la liberté en soi des africains peut considérer les autres individualités – en elles-mêmes libres mais pas encore conçues comme telles – comme des objets à disposition du désir arbitraire. L'esclavage indigène africain, cet « état de nature » – qui ne doit pas être conçu comme une étape précédente et extérieure à l'État, mais comme sa négation déterminée, comme un non-État – représente pour Hegel « l'état de l'injustice absolue et complète » ; la barbarie la plus profonde où la liberté humaine s'anéantit elle-même dans un rapport destructeur de domination entre les individus. A cet égard, l'affirmation universaliste hégélienne de la liberté humaine aboutit à la condamnation absolue de l'esclavage endogène africain.

Cependant, dans le cadre de la même argumentation, l'analyse hégélienne de l'esclavage se complexifie. Au même moment où Hegel décrit le rapport de domination des africains envers eux-mêmes, il est obligé de le comparer avec les formes d'esclavage qui se sont succédées dans l'histoire, ainsi qu'avec celle qui s'exerce contre les africains eux-mêmes, de façon contemporaine à Hegel, par les colonisateurs européens. A différence de ce qui arrive dans « l'état de nature » africain, l'esclavage historique s'est développé dans le cadre d'un État, dans le contexte d'une totalité éthique dans laquelle les rapports de domination trouvent leur vérité, leur sens historique rationnel. L'esclavage en Grèce ou en Rome était bien différent de l'esclavage barbare de l'Afrique, car le degré d'objectivation de la liberté de ses peuples dans des lois concrètes – particulièrement dans un droit de propriété qui légitimait l'institution esclavagiste – pouvait faire du rapport maître-esclave un facteur de progrès. Lorsque la domination et le mépris de la liberté humaine se développent dans le cadre d'une vie éthique objective, l'esclavage devient *historique*, il travaille à des fins spirituelles supérieures, il est justifié en vue du progrès de l'ensemble étatique, en définitive, il devient un esclavage rationnel :

¹⁰³ RH p.259-260

La leçon que nous pouvons tirer de l'état d'esclavage qui existe chez les nègres, leçon qui constitue le seul aspect intéressant de la question est celle que nous connaissons déjà pour l'avoir déduite de l'idée, à savoir que l'état de nature est, par lui-même, l'état de l'injustice absolue et complète. De la même façon, tous les degrés intermédiaires entre cet état et la réalité de l'État rationnel comportent encore des éléments d'injustice. C'est pourquoi nous trouvons encore l'esclavage dans l'État grec et l'État romain, et que le servage s'est perpétré jusqu'à l'époque plus récente. Mais dans la mesure où il prend place à l'intérieur de l'État, l'esclavage est en lui-même un moment de progrès par rapport à la pure existence isolée et sensible, un moment de l'éducation, une sorte de participation à une vie éthique et culturelle supérieure¹⁰⁴.

En d'autres mots, l'esclavage rationnel c'est l'esclavage d'État¹⁰⁵. Ce qui légitime la violence envers l'essence de l'homme, c'est le fait que, en faisant partie d'un système éthique universel, elle n'est pas fondée dans le simple arbitraire du rapport de force. En dernière instance ce qui fait de l'esclavage indigène un rapport barbare – qui ne contribue à aucun progrès et qui résulte, donc, non-historique – ce n'est pas l'anéantissement de la liberté humaine mais le fait que ce mépris soit occasionné par des rapports de force issus d'une causalité naturelle – ou, si l'on veut, issus d'une liberté en soi qui opère *comme* cause naturelle. La naturalité de l'esclavage endogène africain implique le fait que la répartition de positions, la différence entre maîtres et esclaves, demeure purement arbitraire. L'élément véritablement irrationnel à l'égard de la liberté humaine, ce qui rend cet esclavage non-historique tellement troublant aux yeux de Hegel, c'est cette interchangeabilité naturelle des rôles, l'instabilité spirituelle du pouvoir de domination. L'esclavage africain est barbare, dans la mesure où la division entre maîtres et esclaves ne répond à aucune différence spirituelle fixée dans une législation positive, mais au simple jeu des forces dans lequel les positions peuvent se renverser et les dominants devenir, soudainement, des dominés.

C'est ainsi que Hegel fait cohabiter, dans le même passage, des affirmations qui pourraient sembler dans un certain sens contradictoires. D'un côté il affirme que l'esclavage est la négation de la liberté, laquelle est l'essence même de l'être humain, de l'autre il soutient que l'esclavage, dans le cadre de l'histoire des états, devient un agent du progrès de la

¹⁰⁴ RH p. 260

¹⁰⁵ Bernard Bourgeois conçoit explicitement ce dépassement de l'esclavage indigène dans l'esclavage rationnel historique dans les termes d'une étatisation : « Mais ce qu'il faut bien voir alors ici, c'est que c'est en tant qu'il vient prendre place dans L'État (proprement dit), lequel, comme universalité objectivée, enveloppe en son sens la reconnaissance de l'homme comme identité-à-soi ou liberté, c'est-à-dire la suppression même de l'esclavage, que celui-ci devient – et seulement dans cette mesure – un moment de la culture ou du processus élevant le vouloir de l'affirmation absolue de sa singularité naturelle à l'affirmation médiatisée de son universalité rationnelle. C'est cette étatisation, si l'on peut dire, de l'esclavage qui en fait « un degré nécessaire et relativement justifié » » Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 250.

culture. Dans le même passage où il entreprend un discours anthropologique sur l'esclavage indigène, Hegel développe une justification de la réduction des africains en esclaves, celle-ci opérée notamment par des États européens :

Pour les rois [africains], en effet, il est d'importance primordiale de vendre leurs ennemis prisonniers ou même leurs propres sujets, et en ce sens l'esclavage a contribué à éveiller un plus grand sens de l'humanité chez les nègres. Ils sont réduits en esclavage par les Européens et vendus en Amérique et pourtant leur sort dans leur propre pays est presque pire, dans la mesure où ils y sont soumis à un esclavage aussi absolu. [...] L'esclavage est une injustice en soi et pour soi parce que l'essence de l'homme est la liberté. Mais pour arriver à la liberté l'homme doit acquérir la maturité nécessaire. L'élimination graduelle de l'esclavage est, pour cette raison, plus opportune et plus juste que son abolition brutale¹⁰⁶.

A notre avis, la distinction entre la fin et les moyens – entre la liberté essentielle et l'esclavage qui la nie provisoirement – ne suffit pas pour comprendre cette différence interne dans la conception de l'institution esclavagiste. Bien au contraire, nous pensons que cela montre l'hétérogénéité fondamentale qui traverse la réalisation historique sous la forme d'une fracture entre l'histoire civilisée euro-centrée et la barbarie non-européenne. L'esclavage indigène demeure irrationnel dans la mesure où le rapport de domination ne se stabilise pas dans une hiérarchie fixe légitimée par une législation étatique : n'importe qui peut être le maître et n'importe qui l'esclave. L'esclavage du colonisateur européen devient rationnel du moment où il est fondé, lui-même, dans la hiérarchie stable de la civilisation par-dessus de la barbarie ; en d'autres termes, l'esclavage est historique et progressif dans la mesure où il constitue un rapport de domination ancré dans la fracture entre civilisation et barbarie. La supériorité de l'esclavage des états européens sur l'esclavage endogène des peuples sans histoire c'est la même hiérarchie qui justifie intérieurement l'esclavage civilisé lui-même, c'est ce qui fait de cette institution un rapport civilisateur, facteur de progrès nécessaire pour le développement spirituel de l'histoire universelle.

Nous avons indiqué précédemment comment, lorsque Hegel accorde aux africains « l'aptitude à la culture », il ne s'agit pas d'une révocation conciliatrice de la hiérarchie euro-centrée, mais, bien au contraire, de la justification de la mission colonisatrice qui doit développer l'humanité défaillante des peuples barbares à travers un « choc extérieur », c'est-à-dire par un rapport de domination. Maintenant nous verrons comment l'esclavage civilisateur peut bien être le signe de cette universalité fracturée qui se développe dans l'histoire du monde. Par son asservissement dans l'esclavage de l'état européen – et non

¹⁰⁶ RH p. 259-260

pas dans l'esclavage indigène où il pouvait être aussi bien l'esclave que le maître – le barbare trouve la voie pour sa participation à l'histoire du développement de l'esprit. Néanmoins, cette participation-ci se donne nécessairement à travers la différence fixe du rapport de domination colonial, dont l'esclavage civilisateur est une partie fondamentale. L'unité de l'humanité ne neutralise pas la division coloniale entre barbares et civilisés, bien au contraire l'universalité de l'histoire du monde s'affirme dans et par cette différence interne, qui fait du progrès historique un progrès civilisateur, un travail de l'esprit de redressement de sa non-identité interne, de normalisation de l'humanité autre.

Pour conclure sur cette analyse hégélienne de l'esclavage africain – qui débouche rapidement sur un traitement de l'esclavage envers les africains – nous voudrions souligner le rapport, qui a été suggéré par certaines lectures, entre l'institution de l'esclavage colonial et la célèbre dialectique du maître et de l'esclave dans la *Phénoménologie de l'Esprit*. La lecture que nous avons proposée ci-dessus empêche en quelque sorte de rapporter, sans plus de considération, l'esclavage colonial à la structure de la dialectique de la phénoménologie et cela par la simple raison que l'esclave de la phénoménologie travaille en tant qu'élément interne de la dialectique progressive de la conscience de soi : il occupe un rôle positif dans le développement des déterminations de la conscience et, à travers le moment du travail, conquiert la réalisation objective de sa vérité. Dans le cadre de l'histoire universelle, l'esclave barbare ne joue pas un rôle positif déterminant en tant que sujet interne de l'histoire, au contraire, il demeure précisément l'extériorité de cette dialectique historique, le seuil de ce développement spirituel dans le monde objectif.

Susan Buck-Morss dans son livre *Hegel et Haïti* fournit un travail très intéressant pour montrer le contraire. Celui-ci constitue la tentative la plus élaborée de reconstruction du lien entre la libération de l'esclave, en tant que figure phénoménologique de la conscience, et l'émancipation de l'esclave en tant que sujet historique concret, particulièrement à partir de la révolution haïtienne de 1804. Selon Buck-Morss, Hegel, qui était au courant des événements à Saint-Domingue¹⁰⁷, se serait inspiré de la révolte des esclaves haïtiens pour développer sa dialectique du maître et de l'esclave. De ce point de vue, l'opposition entre le colon et le colonisé – qui est, à notre avis, fondée sur le rapport différentiel entre

¹⁰⁷ Dans l'Encyclopédie, Hegel mentionne effectivement le cas haïtien comme le succès de l'évangélisation et la preuve de l'aptitude à la culture des africains : « L'aptitude à la culture ne peut leur être refusée ; ils n'ont pas seulement ici et là adopté avec la plus grande reconnaissance le christianisme, et parlé avec émotion de la liberté qu'ils ont obtenue grâce à lui après une longue servitude de l'esprit, mais ils ont aussi à Haïti, formé un état selon des principes chrétiens » *ENC* p.417.

civilisation et barbarie– constituerait l’objet d’une dialectique positive dans laquelle la différence coloniale pourrait se dissoudre dans l’universalité d’une humanité homogène, sans maîtres ni esclaves¹⁰⁸. Or, ce que nous avons essayé de montrer – certes, en nous appuyant sur des textes bien plus tardifs que la Phénoménologie¹⁰⁹– c’est que la dialectique historique, dans son mouvement de réalisation géo-spatiale, reproduit nécessairement une altérité barbare qui doit être normalisée par le progrès civilisateur.

Une autre lecture de Hegel rend compte, à notre avis, de l’hétérogénéité fondamentale qui signifie la fracture coloniale dans le cadre de la philosophie de l’histoire hégélienne et, par là, l’impossibilité de penser celle-ci dans les termes de la dialectique de la Phénoménologie. Il s’agit de la lecture de Frantz Fanon dans *Peau Noire, Masques Blancs*, qui vise à montrer l’insuffisance de la dialectique du maître et de l’esclave pour penser le rapport colonial. La dialectique progressive, qui suppose que toutes les figures contribuent au même titre à l’élaboration des synthèses, est impuissante selon Fanon, pour saisir un rapport d’altérité plus radical comme celui qui est présent dans le rapport colonial :

Il n’y a pas de lutte ouverte entre le Blanc et le Nègre. [...] Nous espérons avoir montré que le maître ici diffère essentiellement de celui décrit par Hegel. Chez Hegel il y a réciprocité, ici le maître se moque de la conscience de l’esclave. Il ne réclame pas la reconnaissance de ce dernier mais son travail¹¹⁰.

Nous pensons que les conclusions que nous avons tirées de l’analyse hégélienne de l’esclavage en Afrique se retrouvent dans l’esprit de la lecture de Fanon. La non-réciprocité constitutive de l’esclavage colonisateur est fondamentale pour comprendre son rôle dans le

¹⁰⁸ « Le but de cette libération, sans esclavage, ne peut pas être, à la fois, la soumission du maître, ce qui resterait une simple répétition de l’impasse existentiel du maître, mais plutôt la complète élimination de l’esclavage » Buck-Morss, S. *Hegel y Haïti*, Norma, Buenos Aires, 2005 p. 69. Dans un certain sens, la lecture de Bourgeois est aussi favorable à l’identification du rapport colonial avec la dialectique de la Phénoménologie. Selon Bourgeois, Hegel applique collectivement pour les Africains, ce qu’il exige de la conscience de soi individuelle dans la lutte par la reconnaissance, à savoir, la nécessité de la domination extérieure : « Cette dernière notation, qui fait contredire l’éveil de l’Afrique par la structure physique du pays africain, fermé sur soi, dans une massivité où l’esprit ne peut trouver un espace de jeu pour sa négativité, fait exclure tout caractère métaphysique, essentiel, de la condition africaine, laquelle étend simplement à tout un groupement humain l’impossibilité où se trouve tout individu d’évoluer par lui-même vers l’humanité, c’est-à-dire en dehors de la révolution de son existence par l’agression de l’autre homme. Il est bien inutile de rappeler le thème hégélien de la lutte anthropogène pour la reconnaissance, concrétisation particulière du leitmotiv de l’idéalisme allemand, à savoir que l’homme ne devient tel quel parmi les hommes. Au fond, Hegel affirme seulement qu’est valable collectivement pour les Africains ce qui est valable individuellement de tout homme » Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. p. 267.

¹⁰⁹ Buck-Morss attribue ce décalage, entre la *Phénoménologie* et la période berlinoise, pas tant à l’éventuel « tournant conservateur » de Hegel, mais plutôt au cours des événements de la révolution haïtienne. Cf. Buck-Morss, S. *Hegel y Haïti*, Norma, Buenos Aires, 2005 p.94-97

¹¹⁰ Fanon, F. *Peau noire, masques blancs*. Le Seuil, Paris, 1952. p.176 - 179

progrès civilisateur que l'Europe agence par son action de domination des peuples barbares. Quand Fanon affirme qu'il n'y a pas de lutte ouverte pour la reconnaissance dans le rapport colonial, il veut indiquer l'existence d'une hétérogénéité radicale qui empêche la participation, dans une lutte au même niveau, des figures antagonistes. Dans la dialectique de la phénoménologie, la vérité du maître passe nécessairement par la reconnaissance de la conscience de l'esclave, le maître est une conscience pour soi, non seulement pour lui mais pour l'esclave lui-même. Le maître est tel, seulement dans et par cette reconnaissance de l'esclave que, en outre, c'est ce qui va permettre le renversement du rapport de dépendance¹¹¹. Selon Fanon, dans la domination coloniale, cette reconnaissance mutuelle – qui bien qu'« inégale » constitue une sorte de réciprocité – est absolument absente. Dans l'oppression exercée par le colon, celui-ci ne réclame pas la reconnaissance de l'esclave. La dialectique de la lutte des consciences se voit ainsi perturbée, le colonisé représente l'extériorité de la reconnaissance de soi à soi du colon, et non pas un des moments positifs de sa vérité.

Ce décalage que soulève Fanon entre la structure interne de la dialectique et le rapport colonial a inspiré notre lecture de la philosophie de l'histoire hégélienne et du rôle qui y joue la domination coloniale. L'esclavage colonial, dans la lecture que nous avons proposée ici, ne peut pas être simplement un moment provisoire de conflit, en vue de l'affirmation pacificatrice de l'universalité du destin de l'humanité, mais c'est justement le constat que cette universalité est traversée inexorablement par une non-identité constitutive qui fait du rapport colonial l'essence même du progrès civilisateur de l'histoire euro-centrée.

¹¹¹ « En conséquence, la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile. Sans doute, cette conscience servile apparaît tout d'abord à l'extérieur de soi et comme n'étant pas la vérité de la conscience de soi. Mais de même que la domination montre que son essence est l'inverse de ce qu'elle veut être, de même la servitude deviendra plutôt dans son propre accomplissement le contraire de ce qu'elle est immédiatement; elle ira en soi-même comme conscience refoulée en soi-même et se transformera, par un renversement, en véritable indépendance » *PHE*. p.163.

CHAPITRE VII

L'universel et l'antagonisme

Le parcours que nous avons réalisé à travers les différents éléments – religieux, raciales, géographiques – qui sont impliqués dans l'analyse hégélienne des formations spirituelles non-européennes, nous a montré la difficulté à assumer le clivage entre civilisation et barbarie en tant qu'opposition au sein d'une dialectique positive aboutissant à une synthèse pacificatrice. La justification paradoxale de l'esclavage colonial que nous avons traitée dans le chapitre précédent nous montre comment l'universalité de l'histoire du monde – l'unité de soi à soi de la réalisation objective de l'esprit – n'implique pas une neutralisation de la fracture interne au développement géo-spirituel du progrès historique. Bien au contraire, l'universalité de l'histoire s'affirme dans et par le travail avec cette altérité anthropologique ; la possibilité d'une histoire unique du monde se fonde dans ce rapport différentiel entre une humanité pleine et une humanité défaillante. Ainsi, l'esprit du monde universel, incarné dans l'esprit du peuple germano-chrétien et dans sa réalisation étatique rationnelle, comprend en tant que moment essentiel de cette formation spirituelle, le travail thérapeutique sur l'altérité pathologique qui doit être redressée. La *mission civilisatrice* s'inscrit ainsi dans le développement du principe spirituel qui s'incarne dans les peuples qui représentent la culmination du progrès historique. La réalisation de l'universalité objective de l'esprit ne débouche pas sur une homogénéité globale paisible, au contraire, elle ancre l'universalité à l'existence d'un peuple concret qui porte en lui la tâche de civiliser les existences géo-spirituelles qui demeurent en dehors du « théâtre de l'histoire ».

Mais, étant donné que l'antagonisme entre le principe civilisateur et l'altérité pathologique de la barbarie demeure irréductible à l'histoire universelle ; qu'il opère lorsque celle-ci arrive à son aboutissement, ceci ne représente-t-il pas une entrave pour la dialectique historique hégélienne, une limite pour la « ruse de la raison » ? Le fait que la réalisation de l'universel suppose l'enracinement dans un conflit civilisateur, n'entraîne-t-il pas le discours hégélien dans ce que nous pourrions appeler une réalisation agonistique de l'universel ? A partir des éléments que nous avons analysés jusqu'à présent, ainsi qu'à l'aide de certaines interprétations et lectures, nous proposerons une réflexion autour de ces interrogations pour saisir la portée du rapport entre l'universalité rationnelle de l'histoire et l'antagonisme colonial entre civilisation et barbarie.

Pour commencer à examiner ces questions il devient nécessaire de se demander pourquoi la fracture civilisation-barbarie demeure actuelle et contemporaine à l'aboutissement de l'histoire. Certaines considérations générales sur l'achèvement de l'objectivisation de l'esprit résultent pertinentes à ce propos. Tout d'abord, il faut signaler que la réalisation de l'universalité historique qui vient au jour dans un esprit du peuple particulier, n'implique en aucun cas la réalisation *empiriquement* universelle de l'esprit objectif. Il ne s'agit pas d'une réalisation de l'esprit qui recouvre positivement la totalité géo-spatiale du monde, mais de l'achèvement du mouvement d'objectivation de l'esprit dans *une* existence sensible. En d'autres termes, le progrès historique de l'esprit objectif n'aboutit pas à une homogénéisation de l'ensemble des formations spirituelles matériellement existantes dans le monde ; bien autrement, il aboutit à un devenir-monde de l'universalité rationnelle, à une incarnation de la vérité absolue dans la particularité sensible. Comme le signale Bernard Bourgeois, la réalisation objective de l'esprit doit être prise dans un sens fondamentalement « intensif » et non pas « extensif », en d'autres termes ce qui importe pour Hegel ce n'est pas tant l'accomplissement de l'expansion empirique de l'état rationnel en tant que vérité de l'esprit objectif, mais plutôt le mouvement qualitatif du devenir mondain de l'universalité spirituelle que cet état signifie :

Le regret hégélien ne peut pas non plus se nourrir de la constatation que l'État rationnel, but absolu de l'esprit comme esprit du monde, ne se réalise pas parmi tous les peuples, dans tous les États, car la réalisation de l'absolu, à tout niveau, dans le hégélianisme, ne se mesure pas à la fréquence de son existence empirique comme telle – donc en tant que sens – de sa signification par conséquent est à entendre dans un sens non pas extensif, mais intensif : « une fois c'est toutes les fois » ; c'est partout le sens qui est unité de lui-même et de sa réalisation. Ce qui importe donc, du point de vue absolu de la spéculation, c'est que l'État rationnel soit réalisé au moins une fois, pour que l'existence de son sens médiatisé, par élévation de l'esprit fini à l'esprit absolu, la réalisation de celui-ci comme réunion de son éternité et de la temporalité de celui-là¹¹².

Selon Bourgeois, l'affirmation de Hegel à propos de la manifestation chrétienne de l'absolu, « Une fois, dans le concept, c'est toutes les fois », vaut aussi pour la philosophie de l'histoire. L'extériorisation de l'absolu dans l'histoire ne trouve pas sa valeur dans l'ampleur sensible de ce mouvement, mais dans l'auto-négation radicale de l'absoluité spirituelle dans *une* existence objective.

Cela dit, le problème de l'extension de l'universalité spirituelle objective demeure néanmoins en vigueur. La contradiction empirique géo-spatiale entre les différentes

¹¹² Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p.284

réalisations existentielles de l'esprit demeure effective, même à partir du moment où l'esprit du monde est déjà accompli dans l'État rationnel protestant. Cela fait partie de ce que Bourgeois caractérise comme la *déraison* historique, comme la détermination contingente par le dehors qui hante la rationalité de l'histoire. Cet élément irrationnel qui correspond à la multiformité de l'extériorité sensible, il est en quelque sorte toujours capturé par la ruse de l'histoire rationnelle qui agit dans et par son autre contingent – les événements hasardeux, les passions, les catastrophes etc. Cependant, la résolution de la contradiction entre la déraison et la raison historique, entre la non-réalisation extensive et la réalisation intensive de l'esprit, n'est pas, selon Bourgeois, elle-même historique¹¹³. La vertu de cette lecture de Hegel, c'est qu'elle permet de voir le caractère paradoxal de l'universalité historique hégélienne, et la nécessité de penser un aboutissement de l'histoire toujours troublé et soumis aux conflits propres de la condition sensible de l'élément historique¹¹⁴. « La fin de l'histoire » – autour de laquelle les interprétations de Hegel ont été largement débattues¹¹⁵ – ne signifie pas l'omniprésence « mondiale » de l'universalité spirituelle, mais elle assure uniquement la présence « mondaine » de l'esprit dans une existence particulière positive qui fera face à d'autres formations spirituelles où l'esprit ne se réalise pas avec la même clarté :

Assurément, la puissance – l'expansion empirique – de l'esprit d'un peuple (et le sentiment qu'il peut alors avoir de sa mission « mondiale » dans l'histoire) traduit le degré de rationalité de sa vie éthique, mais c'est bien du devenir signifiant de celle-ci qu'il s'agit essentiellement dans la réalisation de l'esprit du monde ; l'extension « mondiale » de l'esprit objectif exprime l'intensité « mondaine » de son contenu, ce

¹¹³ « De ce point de vue l'histoire universelle, universelle en son contenu-de-sens, a bien une fin. Mais cette fin est-elle celle d'une raison capable, en tant que raison historique de résoudre la contradiction qui sépare le concept de sa réalité ? » Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p. 291.

¹¹⁴ Il faut noter, que même si nous nous basons sur le diagnostique de Bourgeois, l'intention de celui-ci diffère largement de la nôtre, lorsqu'il prétend tirer, à partir de l'absence de conciliation *historique* de la raison et de la déraison, la nécessité d'une conciliation absolue, en dernière instance philosophique et religieuse. « Dans son alpha et son oméga, donc en sa réalité essentielle, l'histoire universelle n'est pour autant qu'en elle, milieu englobant de l'esprit fini, l'esprit infini vient réconcilier la contradiction (déraison) de la raison et de la déraison, que constitue la « raison » proprement historique. L'esprit du monde ne peut maîtriser par sa « ruse », en la libérant « fièrement » à travers le devenir de sa différenciation, la déraison dans l'histoire, que parce que son identité ou son être est assuré en dépit de la déraison de l'histoire, par la raison souveraine de l'esprit absolu » Ibid. p. 295

¹¹⁵ La lecture de Jean Hyppolite se trouve dans ce sens dans le même sillage que celle du Bourgeois lorsqu'elle prétend discuter l'interprétation « anthropologique » de Hegel. « C'est pourquoi l'esprit objectif de l'histoire devient l'esprit absolu, un devenir qu'il nous paraît difficile de concevoir comme une époque de l'histoire du monde » [...] « L'histoire est bien le lieu de ce passage, mais ce passage n'est pas en lui-même un fait historique ». Hyppolite, Jean. *Logique et Existence*. Paris, PUF, 1952. p. 246-247

par quoi ce dernier unifie en un « cosmos », en une totalité objective, la riche diversité de son existence extérieure¹¹⁶.

La réalisation objective de l'esprit dans l'État moderne couronne la *mondanéité* de l'esprit, mais la lutte pour la *mondialité* de cette spiritualité demeure nécessaire. C'est précisément dans les États modernes européens que le sentiment de la mission civilisatrice mondiale va naître. L'accomplissement de la dialectique historique dans la mondanéité d'une forme étatique positive enclenche le travail de mondialisation de cette même totalité éthique.

Dans ce sens, la nécessité de la mission colonisatrice de l'Europe face aux formations spirituelles barbares se comprend aussi dans cette « inadéquation » – elle-même empirique – entre la réalisation géo-spatiale et la réalisation spirituelle de l'esprit objectif. Entre la présence intensive de l'esprit enracinée dans *un* peuple particulier¹¹⁷ et le non-accomplissement de la présence extensive de l'esprit dans le monde, se loge le combat civilisateur. La fracture à l'intérieur du champ de l'humanité subsiste là où l'universel est accompli, là où l'histoire s'achève. Le rôle que Hegel attribue à l'Amérique en tant que « pays du futur » est justement celui de pourvoir à travers le travail civilisateur européen de nouvelles réalisations de l'État rationnel, même si celui-là est spirituellement déjà accompli.

Le conflit entre l'humanité civilisée et les existences barbares non-européennes subsiste ainsi à la « fin de l'histoire ». L'universalité historique qui s'enracine dans une existence géo-temporelle particulière, est obligée d'affronter des formes défailtantes de la réalisation spirituelle. La construction de la totalité éthique du monde, du moment où elle s'incarne dans un peuple particulier, elle entraîne une universalisation qui est vouée à antagoniser avec d'autres existences humaines. La condition singulière géo-localisée de la réalisation de l'esprit objectif – le fait qu'il doive s'accomplir dans *un* peuple, « une fois c'est toutes les fois » – fait de l'antagonisme, non pas une belligérance provisoire qui s'apaise une fois l'universel advenu, mais un trouble agonistique qui s'affirme là où l'universel opère. L'ensemble des guerres et situations conflictuelles qui se succèdent dans les états modernes, ne sont donc pas des retombées d'un état de nature, ou un signe d'impuissance de

¹¹⁶ Bourgeois, B. *Eternité et historicité de l'esprit selon Hegel*. Vrin, Paris, 1991. 20-21

¹¹⁷ « D'autre part, l'universalité de l'esprit du monde ne peut être prise en un sens réaliste : l'esprit n'existe empiriquement que dans la singularité des esprits-des-peuples, eux-mêmes détermination universelles fondamentales des individus singuliers : l'esprit du monde advient en chaque individu membre d'un état, et par là, en chaque esprit-d'un-peuple, en tant que la vie éthique s'universalise, quant à son sens concrètement » Ibid. p.284.

l'universel à résoudre les oppositions ; bien au contraire, la belligérance des États est une conséquence de la nécessaire réalisation *singulière* de l'esprit dans le monde :

L'État à enfin ce côté, d'être l'effectivité immédiate d'un peuple singulier et déterminé naturellement. En tant qu'individu singulier, il est exclusif à l'égard d'autres individus du même genre. Dans le Rapport qu'ils ont les uns avec les autres, l'arbitraire et la contingence ont leur lieu, parce que l'universel du droit, en raison de la totalité autonome [qu'est chacune] de ces personnes, doit seulement être entre eux, n'y est pas effectif. Cette indépendance fait du différend entre eux un Rapport de violence, un état de guerre, pour lequel l'état universel se détermine en vue du but particulier de la conservation de la subsistance-par-soi de l'État face à autres, de manière à être l'état de la bravoure¹¹⁸.

Le caractère nécessairement particulier – l'existence géo-anthropologiquement déterminée¹¹⁹ – du peuple où l'esprit se réalise, rend l'universel existant dans l'État rationnel un universel en conflit. L'universel dû à sa position existentielle « mondaine » – qui en rien ne compromet l'absoluité de l'esprit absolu – est obligé de s'heurter à des opposants et à affirmer son universalité dans et par cette conflictualité même. Dans un travail récent intitulé *Des Universels*, Etienne Balibar s'attaque au rapport paradoxal et problématique entre l'universel et l'antagonisme et ses enjeux pour la philosophie politique contemporaine. Bien que le travail analyse plusieurs auteurs et traditions philosophiques, la référence à Hegel demeure centrale et constitutive. Selon Balibar, c'est la philosophie hégélienne qui a posé la contradiction interne et indissoluble à l'existence de l'universalité, celle qui a mis en relief le paradoxe qui hante l'ensemble de la théorie politique moderne. Dans cette lecture, *La Phénoménologie de l'Esprit* manifeste le développement des incarnations paradoxales de l'universel dans la conscience bornée à une existence particulière. L'intention profonde de l'hégélianisme serait de nous montrer que toute universalité, du moment où elle réclame une existence effective, est obligée de subir le caractère particulier des conditions de sa propre énonciation. La réalisation de l'universel

¹¹⁸ *ENC* § 545 p. 325 Le traitement de l'histoire universelle dans la Philosophie du Droit rend compte également du rapport belligérant entre les États, issu du caractère particulier de l'incarnation objective de l'esprit : « Dans les rapports entre les États, étant donné qu'ils sont là comme particuliers, il se manifeste dans sa plus grande dimension le jeu extrêmement troublé de la particularité interne des passions, des intérêts, les fins, les talents et les vertus, la violence, l'injustice et le vice ; et la contingence interne ; dans ce jeu la totalité éthique même, l'indépendance des états est exposée à la contingence. Les principes des esprits du peuple sont limités à cause de la particularité dans laquelle ils trouvent leur réalité objective et leur conscience de soi comme des individus existants. » *GPR* § 340 p. 503.

¹¹⁹ « Parce que l'histoire est la configuration de l'esprit sous la forme de l'événement, de la réalité effective naturelle immédiate – alors les degrés du développement sont présents en tant que principes naturels immédiats ; et parce que ces principes sont naturels, ils sont extérieurs l'un à l'autre en tant que multiplicité ; et de telle sorte qu'en plus, à un peuple revient [chaque fois] l'un de ceux-ci, – c'est son existence géographique et anthropologique » *GPR* § 346 p. 505.

entraîne toujours l'enracinement dans une *situation* existentielle d'énonciation – bien qu'il soit l'universel qui s'énonce lui-même, qu'il s'énonce dans et par cette existence géographique, corporelle et anthropologiquement localisée¹²⁰ –, qui inscrit inexorablement cet universel au cœur d'une dynamique agonistique :

Disons ici simplement que le principe de la solution hégélienne (tel qu'il est développé en particulier dans la *Phénoménologie de l'esprit*, mais on peut en retrouver dans toutes ses autres œuvres) consiste à penser la contradiction comme inhérente, avant même l'institution, ou en son sein (de façon quasi transcendante), à l'énonciation de l'universel. Vouloir énoncer l'universel (et pour Hegel on ne peut ne pas le vouloir, c'est là le principe même du mouvement historique, et en particulier du mouvement historique de l'émancipation), ou lui donner un nom, ou formuler ses principes, les droits et les obligations qui en découlent pour ce qui est du rapport entre des hommes entre eux, c'est inévitablement toujours déjà le particulariser, alors même qu'on s'imagine n'avoir encore inscrit aucun contenu, mais seulement énoncé une forme vide. Il n'y a pas de forme sans contenu ou de forme neutre. Et ainsi l'universel est susceptible de fonctionner comme une particularité contre d'autres (qui les refoule et les disqualifie), ce qui veut dire en pratique comme une norme morale, juridique, religieuse, cachée sur l'apparence d'une constatation, ou d'une façon pour l'humanité de définir sa propre essence¹²¹.

L'universel devient ainsi – s'il ne veut pas être confiné dans l'obscurité d'un au-delà ineffable, ce que Hegel réfute exhaustivement – non pas un facteur pacificateur, mais bien au contraire, un facteur de conflit, un élément qui agence une opération normative à l'égard de laquelle des rapports de domination et des hiérarchies vont pouvoir s'établir. La justification de l'esclavage colonial, que nous avons eu l'occasion d'analyser dans le chapitre précédent, en est un clair exemple. L'affirmation de l'universalité de la liberté humaine était le mobile pour l'exercice d'une double hiérarchisation : d'un côté la justification de la violence normalisatrice de l'esclavage sur le barbare, et de l'autre une hiérarchisation des violences elles-mêmes – à travers le conflit violent en lui-même, entre la violence normalisatrice et la violence destructurante de l'esclavage indigène.

Si nous reprenons l'intention de Balibar de retourner l'aporie de l'énonciation de l'universel contre le discours historique et politique du propre Hegel, nous pouvons cerner comment l'universalité de l'histoire, ne fonctionne pas comme l'instance conciliatrice, mais

¹²⁰ « Ne nous méprenons pas, cependant, sur le sens de cet argument : ce que nous dit Hegel n'est pas que les discours de l'universel en s'énonçant ont été victimes d'une « chute » dans l'enfer du monde matériel, ou, dans un champ de réalité empirique qui les aurait trahis et privés de leur pureté originelle. Il n'est pas (néo)platonicien. Car précisément les discours de l'universel n'existent pas avant leur énonciation, ils coïncident avec son opération. » Balibar, E. *Des Universels*. Galilée, Paris, 2016. p.45

¹²¹ Ibid. p.31

comme l'agent de la fracture géo-anthropologique qui soutient l'*agōn* colonial contre les formations spirituelles barbares. A partir de cette condition paradoxale de l'énonciation de l'universel, que Balibar appelle le « *théorème hégélien* », nous pouvons donc penser que la réalisation de l'histoire universelle en tant qu'elle se réalise/s'énonce dans une existence particulière, elle est inexorablement vouée au combat des formes existentielles pathologiques qui perturbent cette humanité universelle. La mission coloniale, l'antagonisme entre la civilisation et la barbarie, s'inscrivent, dès lors, au cœur de la réalisation de l'histoire universelle.

Cela dit, nous voudrions, afin de préciser le rapport entre le projet hégélien d'une histoire universelle et l'entreprise de la mission colonisatrice, soulever une lecture contraire à celle de Balibar à l'égard du caractère antagoniste de l'universel chez Hegel. Le commentaire de Gérard Lebrun dans *L'Envers de la Dialectique*, précis et rigoureux, vise justement à montrer comment la dynamique des universels en conflit est propre au regard que l'Entendement porte sur les automanifestations de l'esprit dans les différentes représentations finies. Selon Lebrun, la philosophie spéculative pousse le conflit, l'antagonisme, la violence, dans le domaine de l'élément phénoménal, du pur évènement extérieur, en lui-même sans signification¹²². La dialectique est la dérogação de la grammaire onto-logique qui fait de l'universalité rationnelle une universalité en conflit :

Comment le dialecticien au pouvoir, représentant du Concept, pourrait-il tolérer que des opposants, par leur seule présence, le ravalent à la condition d'antagoniste ? Le Concept s'est accompli : il n'y a plus lieu de s'opposer – à moins de se placer, absurdement hors concept. A moins de se « trahir », de s'avouer irrécupérable. De quelque côté qu'on se tourne, on verra qu'il n'y a pas d'*agōn* dialectique, que la dialectique ne peut faire autre chose que futiliser ou broyer les représentations ou les comportements agonistiques¹²³.

La lecture de Lebrun voit ainsi dans l'énonciation dialectique de l'universel, précisément l'abrogation de l'extériorité des représentations opposées et l'opération réconciliatrice qui

¹²² Lebrun s'appuie sur cette affirmation de Hegel à propos du caractère phénoménal de la genèse violente des États : « Le combat de la reconnaissance et la soumission à un maître sont le phénomène au sein duquel a surgi la vie en commun des hommes, comme un commencement des États. La violence qui, dans ce phénomène, est le fondement, n'est pas pour autant le fondement du droit, bien que ce soit un moment nécessaire et justifié dans le passage de l'état de la conscience de soi enfoncée dans le désir et la singularité à l'état de la conscience de soi universelle. C'est là le commencement extérieur, ou le commencement dans le phénomène, des États, non leur principe substantiel ». *ENC* p.231

¹²³ Lebrun, G. *L'Envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche*. Éditions du Seuil, Paris, 2004. p. 109 - 110

dissout le *polemos* dans la vie absolue de l'esprit¹²⁴. Celle-ci, en tant qu'elle constitue le véritable universel en soi et pour soi, ne peut pas jamais être antagoniste, « elle est le combat et non pas un des combattants »¹²⁵, elle ne se fixe jamais dans une énonciation particulière et conflictuelle, mais elle manifeste le mouvement par lequel le sujet fini se libère de toute fixation belliqueuse. Lebrun fait référence à l'opération par laquelle Hegel neutralise l'antagonisme entre la foi religieuse et la rationalité de l'*Aufklärung*. Par là, Hegel aurait montré comment les discours qui possèdent une attitude purement polémiste sont condamnés à ne pas connaître leur propre vérité en tant que moments du déploiement du concept¹²⁶. Selon Lebrun, l'universalité dialectique – à différence de l'universalité dogmatique – est fondamentalement pacificatrice. Du moment où elle pense la guerre, elle s'attaque à montrer comment ce qui apparaît comme violence extérieure est en vérité un mouvement d'auto-différentiation intérieur du concept¹²⁷. La dialectique, même la dialectique historique qui aboutit à l'État rationnel, ne peut jamais être elle-même un

¹²⁴ Egalement, Michel Foucault conçoit aussi la dialectique hégélienne comme une « pacification autoritaire » qui « colonise » le discours de la guerre sociale: « La dialectique peut bien apparaître, au premier regard, comme le discours du mouvement universel et historique de la contradiction et de la guerre, mais je crois qu'en fait elle n'en est pas du tout la validation philosophique. Au contraire qu'elle a plutôt joué comme sa reprise et son déplacement dans la vieille forme du discours philosophico-juridique. Au fond, la dialectique codifie la lutte, la guerre, et les affrontements dans un logique, ou soi-disant, logique de la contradiction. Elle les reprend dans le processus double de totalisation et de mise à jour d'une rationalité qui est à la fois finale, mais fondamentale, et de toute façon irréversible. Enfin, la dialectique assure la constitution à travers l'histoire, d'un sujet universel, d'une vérité réconciliée, d'un droit où toutes les particularités auraient enfin leur place ordonnée. La dialectique hégélienne et toutes celles je pense, qui l'ont suivi, doivent être comprises comme la colonisation et la pacification autoritaire par la philosophie et le droit du discours historico-politique qui a été à la fois un constat, une proclamation, et un pratique de la guerre sociale » Foucault, M. *Il faut défendre la société*. Gallimard, Paris, 1997.

¹²⁵ « Chez Hegel, au contraire la lutte est prédéfinie comme le mouvement qui fait apparaître comme illusoire l'indépendance et l'indifférence des éléments : « Ce ne sont pas ici les colonnes d'Hercule, qui se tiennent ferme l'une face à l'autre..., Je suis le combat, car le combat est justement cette liaison qui n'est pas indifférence des deux termes dans leurs diversités, mais [qui est] leur être-lié. Je ne suis pas l'un des deux termes qui sont compris dans le combat : je suis les deux combattants, et le combat même » » Ibid. p. 340.

¹²⁶ « Et de ce point de vue, on reconnaîtra que l'*Aufklärung* est aussi peu lucide que la religion. De la « puissance du Concept » elle n'imité que la violence. Son intellection, elle la croît corrosive : elle croît sincèrement qu'elle dissout ce dont elle ne fait que dégager la vérité : elle croît accomplir sur la Foi chrétienne le travail de sape que Socrate avait accompli – mais lui pour de bon – sur la vie éthique athénienne. A la persuasion elle préfère donc l'ironie. Plutôt que de représenter patiemment à la conscience pieuse que « Dieu » est aussi une opération de conscience, elle proclame que « Dieu » n'est qu'un produit forgé par l'homme. Et par cette agressivité elle fait la preuve qu'elle s'est pas comprise comme la totalisation qu'elle est en réalité – qu'elle est donc encore que « l'activité inconsciente du pur Concept ». Au lieu de se déployer comme discours, elle se place en opposition : de même que la Foi opposait le moment de l'Essence et le moment de la reconnaissance de soi dans l'autre, elle oppose un antagoniste, elle prend parti. Et l'on ne peut à la fois discourir et prendre parti, *totaliser et polémiquer* » Ibid. p. 108-109.

¹²⁷ Bien entendu, pour Lebrun, extérieur ne veut pas dire fictif, la réconciliation intérieure se réalise dans le phénomène antagoniste : « Certes, l'antagonisme n'est pas une apparence à dissiper, et l'harmonie ainsi comprise n'est pas le happy end de la discorde... » Ibid. p.113.

discours engagé dans un combat – alors que le combat peut constituer une partie de son fonctionnement interne. L'État hégélien, en tant qu'image objective de la dialectique, constitue l'avènement de la totalité éthique où le régime ontologique qui permettait l'affrontement extérieur – proprement antagoniste – des subjectivités libres, individuelles ou collectives, est absolument dépassé¹²⁸.

Le commentaire de Lebrun nous montre ainsi la radicale hétérogénéité entre les représentations de l'universel qui se donnent souvent dans l'histoire sous des formes agonistiques, et la vie de l'universel en soi et pour soi qui met en crise la prétendue extériorité des ces positions et les réconcilie dans le développement du discours absolu de l'esprit. Cependant, il n'est pas moins vrai que Lebrun n'utilise que des exemples de la réconciliation de positions antagonistes qui constituent l'histoire de la culture spécifiquement européenne. Le travail dialectique à l'égard de la guerre entre l'Aufklärung et la foi chrétienne – qui représente en quelque sorte le grand antagonisme (interne) de la modernité européenne – est une claire manifestation du rôle harmonisateur de la pensée spéculative, de l'impossibilité, dans ce genre de conflit, de « totaliser et polémiquer » à la fois. Il va de même avec les guerres et les conflits entre les peuples qui constituent des moments historiques dans le développement de l'esprit dans le monde. Les violences qui font disparaître un peuple ne triomphent que là où ce peuple a déjà accompli sa tâche historique, le destin de son principe spirituel particulier étant celui-ci un moment du développement historique universel.

Le négatif apparaît ainsi comme corruption interne, comme particularisme. Pareille situation appelle en règle générale la violence étrangère qui exclut le peuple de sa souveraineté et lui fait perdre la primauté. La violence étrangère n'est pourtant qu'un épiphénomène : aucune puissance ne peut détruire l'Esprit d'un peuple soit du dehors soit du dedans, s'il n'est déjà en lui-même sans vie, s'il n'a déjà déper¹²⁹.

Ce fragment confirme, pour la philosophie de l'histoire, ce que Lebrun affirme pour l'ensemble de la pensée hégélienne. Dans le cadre d'un progrès historique dialectique, l'oppression violente d'un peuple sur un autre peuple historiquement moins développé, ne peut être que le phénomène extérieur de la mort intérieure, non conflictuelle, de l'esprit du peuple en question. Ce n'est jamais la force extérieure qui produit la soumission d'un

¹²⁸ « L'institution [étatique] n'est donc ni la prolongation ni même la sublimation de la sauvagerie archaïque. Loin de s'engendrer par la violence (même s'il s'engendre dans la violence), elle est avant tout l'annulation de tout rapport de force ; sa seule présence est la marque de la vanité de la violence » Lebrun p.76.

¹²⁹ RH p. 92

peuple historique, mais l'aboutissement du principe spirituel qui l'anime. Sous la rage des guerres et des hostilités de l'histoire, c'est la vie réconciliatrice de l'esprit qui parle.

Mais il en va autrement pour le « combat » particulier que représente la mission civilisatrice visant à normaliser les existences des peuples non-historiques. Ceux-ci ne sont pas – comme nous l'avons signalé tout au long de notre travail – des incarnations d'un moment historique de l'esprit, ce sont des formations spirituelles qui ne parviennent pas à saisir leur principe et qui ne parcourent donc pas le chemin qui va de leur « grandeur à leur décadence ». Leur condition existentielle, géographique et anthropologique, les empêche de faire partie de l'intériorité de l'histoire, qui à travers sa dialectique interne fait passer l'esprit d'un stade à l'autre du progrès rationnel, tout cela étant l'objet d'une grande et pacifique réconciliation de l'esprit avec soi-même – bien qu'extérieurement cela se passe autrement. « Tels nous les voyons aujourd'hui, tels ils ont toujours été », les peuples qui sont en marge de l'histoire euro-centrée n'ont jamais atteint la souveraineté¹³⁰ qui les habilite à une mort intérieure, spirituellement pacifique. Les peuples sans histoire ne participent pas intérieurement de la grande *réconciliation* spéculative qui aboutit à l'État rationnel européen, le rapport qu'ils ont avec celui-ci est nécessairement extérieur et oppressif. Les peuples non-historiques ne sont pas comptés parmi les combattants de l'arène de l'histoire qui, en dépit de leurs belligérances phénoménales, seraient conduits par le travail de la dialectique à se reconnaître intérieurement dans l'universalité conciliatrice de la modernité étatique. Ces peuples sont au contraire condamnés à vivre cette dialectique historique du-dehors, l'avènement chez eux de l'état moderne est inexorablement issu d'un pur « choc extérieur ». Ici, l'« antagonisme » n'est pas constitué par deux moments de la même progression historique universelle – et donc susceptibles d'une réconciliation intérieure. Il s'agit, bien autrement, d'un « conflit » tout particulier entre l'histoire internement réconciliée et son extérieur barbare. La dialectique a finalement trouvé un antagoniste ? Peut-être, mais cette question ne peut-elle pas être répondue sans ré-signifier le sens de l'antagonisme.

¹³⁰ « Un peuple n'est pas d'emblée un État, et le passage d'une famille, d'une horde, d'une tribu, d'une multitude, etc. à la situation d'un État constitue la réalisation formelle, dans cet État, de l'idée en général. Sans cette forme, ce qui manque à ce peuple, comme substance éthique qu'il est en soi, c'est l'objectivité, le fait d'avoir dans des lois, en tant que déterminations pensées, une existence universelle et universellement valable pour soi et pour les autres ; il n'est pas pour cette raison reconnu. Etant sans légalité objective et sans rationalité solide, son indépendance, seulement formelle, n'est pas souveraineté ». *GPR* § 349 p. 507

Ce qui est certain c'est le fait qu'il n'existe pas de possibilité de réconcilier *internement* l'histoire civilisée avec son extérieur barbare. Dans ce sens, la proposition de Balibar demeure absolument effective pour penser la tâche coloniale de l'universalité qui s'incarne dans les formations spirituelles de la modernité européenne. La condition existentielle d'énonciation de l'universalité de la totalité éthique européenne, agence la confrontation avec une contre-figure pathologique, qui doit être normalisée extérieurement par le travail nécessairement belligérant de la colonisation. Ils ont « l'aptitude à la culture » mais ils n'ont pas « d'impulsion interne en direction de la culture » ; à travers cette affirmation paradoxale sur la condition des sujets non-européens, Hegel légitime l'exercice de la violence extérieure sur les barbares, sans que cette violence ne soit l'« épiphénomène » d'un aboutissement pacifique intérieur du principe spirituel, dans le cas présent, des africains ; cette violence constitue le rapport que la dialectique historique a envers eux. Le discours universaliste de la mission civilisatrice des états européens qui vise à la normalisation des existences non-européennes, devient ainsi, en quelque sorte, un discours agonistique. Certes, il ne s'agit pas d'un antagonisme comme ceux qui se donnent dans les différents moments de l'histoire européenne, il ne s'agit pas d'une opposition, comme celles que décrit Lebrun, entre des combattants qui s'opposent au même niveau. Encore une fois, la phrase de Fanon devient pertinente, « il n'y a pas de lutte ouverte entre le colon et le colonisé », la mission coloniale est toute autre chose qu'un antagonisme entre deux ennemis qui se reconnaissent l'un à l'autre comme tels. Cependant, le caractère missionnaire de la rationalité des états européens dévoile l'enracinement conflictuel et violent de l'universalité historique euro-centrée. Bien qu'il ne soit pas dans le cadre d'une guerre avec un opposant reconnaissable en tant que tel, la dialectique historique hégélienne se trouve ainsi d'*un* des côtés du « choc » colonial. « Discourir et prendre partie », « totaliser et polémiquer à la fois », ce qui semblait impossible à l'égard du comportement conciliateur du dialecticien, devient désormais le trait distinctif de l'entreprise coloniale européenne.

Conclusion

C'est surtout par les missionnaires d'autrefois qu'on a des informations sur l'état de ces peuples. De nos jours les informations ne nous arrivent en revanche que de façon très restreinte, et l'on doit, pour cette raison, se méfier de certaines informations obtenues autrefois, surtout parce que les missionnaires sont les ennemis [*Feinde*] naturels des enchanteurs¹³¹.

Dans ce passage, Hegel semble être conscient de comment le savoir anthropologique qu'il vise à construire se trouve médiatisé par une fracture conflictuelle entre les États européens engagés dans la mission civilisatrice et les existences spirituelles – dans ce cas religieuses – des peuples non-européens. Certes Hegel est optimiste à l'égard de la possibilité de dépasser cette inimitié par la réflexion philosophique ; néanmoins, nous pensons que les paradoxes, inhérents au projet d'une histoire universelle de l'humanité se manifestent dans sa pensée.

L'universalité dialectique de l'histoire ne profite pas d'une identité à soi immédiatement pacifique et harmonieuse. La raison historique, par la ruse qui la caractérise, parcourt des conflits, des guerres, des antagonismes radicaux, or malgré cette rage extérieure le développement spirituel intérieur aboutit à une réconciliation de l'esprit objectif avec soi-même dans la position d'une formation étatique rationnelle. Cependant, cette universalité de l'histoire, cette unité avec soi-même de l'esprit se réalisant dans le monde, implique la délimitation d'une contre-figure pathologique, c'est-à-dire le discernement d'une humanité déficiente qui ne parvient, par sa propre activité libre, à participer de plein droit à la vie historique de l'esprit. La réconciliation de l'histoire universelle avec soi-même, coïncide avec le refoulement d'une existence humaine non-historique qui doit être redressée par la domination extérieur coloniale.

A l'occasion de la réflexion sur le savoir anthropologique du religieux que Hegel construit à propos des religions primitives, nous avons analysé la conceptualisation de l'enchantelement en tant que pure puissance de la conscience désirante. Ainsi, dans le cadre d'un savoir général de la détermination religieuse, Hegel effectue une délimitation entre l'évolution dialectique des représentations du divin – ce qui constitue proprement l'histoire progressive des religions – et les consciences religieuses compulsives qui ne parviennent pas à se stabiliser dans un contenu religieux déterminé. Ce n'est pas simplement une *autre religion*

¹³¹ LPR, p. 158

qui est dès lors identifiée, mais une perturbation de la rationalité représentative elle-même, qui, livrée à sa propre dynamique interne, demeure exclue de l'évolution religieuse. La dialectique doit alors effectuer un refoulement évangéliste du comportement désirant de l'enchantement, afin de stabiliser une objectivité religieuse susceptible de progresser par le cheminement qui aboutit à la religion accomplie du christianisme.

Ce mouvement, de position d'une universalité en soi qui habilite l'exercice d'un rapport différentiel, nous l'avons aussi repéré dans la conceptualisation hégélienne de l'histoire du monde. Dans et par une délimitation géo-spatiale de l'humanité, Hegel affirme l'unité de la formation progressive de la culture dans *une* histoire universelle, l'identité de soi à soi de l'esprit objectif dans le « théâtre de l'histoire ». La réalisation de la vérité de l'esprit du monde universel s'enracine dans l'existence particulière européenne ; ainsi la construction de l'extension mondiale de cette universalité repose sur un rapport différentiel entre la civilisation qui aboutit à l'État rationnel et les peuples sans histoire.

Dans ce sens l'opération racialisante que Hegel effectue, par exemple, envers les africains, ne fait pas simplement partie d'un ensemble de « préjugés » que notre philosophe ne serait pas parvenu à dégager à cause de la précarité de l'information disponible à l'époque. Il ne s'agit pas d'une hiérarchisation naturaliste qui nuancerait l'unité spirituelle de l'humanité ; bien au contraire il s'agit d'une stratification ethno-raciale par laquelle l'universalité de l'esprit s'exerce. La justification de l'esclavage colonial manifeste ainsi la coïncidence d'un universalisme spirituel – « l'aptitude à la culture ne peut leur être refusée » – avec l'introduction d'une fracture géo-anthropologique qui légitime la domination – « pourtant, ils ne montrent pas une impulsion intérieure en direction de la culture. »

La fracture entre civilisation et barbarie qui hante l'universel hégélien se distingue ainsi des conceptualisations de la sauvagerie caractéristiques des théories politiques du jusnaturalisme. Il ne s'agit pas d'un « état de nature » qui se déroule en-dehors de l'État rationnel, d'une sauvagerie humaine qui se déploie avant l'état, et qui cesse lorsque le contrat intersubjectif des consciences individuelles effectue le passage à l'état civil. La sauvagerie – à différence de la barbarie hégélienne, qui est spirituellement non-historique – fonctionne comme un donné naturel, comme une situation qui peut être tantôt pacifique tantôt belliqueuse, mais qui demeure toujours à la place de la préhistoire naturelle de l'état civil. La sauvagerie est une condition naturelle – nous pourrions dire spirituellement neutre – qui constitue un moment ayant un rôle positif dans la genèse des États. La barbarie que

Hegel identifie dans les peuples non-européens n'est pas une naturalité avant l'Etat, mais une perturbation de la médiation spirituelle qui entrave le chemin rationnel de la civilisation. L'Etat n'est pas un élément spirituel qui vient se superposer à une pure naturalité, au contraire il constitue le centre normatif à l'égard duquel la barbarie va être déterminée. Ainsi, la barbarie non-européenne n'existe pas avant l'Etat mais fondamentalement comme un trouble de l'Etat ; elle est sa dérive pathologique, elle manifeste l'existence déficiente qui doit être civilisée par la domination des Etats coloniaux¹³².

L'universalité hégélienne trouve dans la barbarie non-européenne la perturbation pathologique qui ne peut pas être assimilée en tant que simple moment positif de sa démarche interne. Le caractère missionnaire de l'universalité dialectique se justifie alors dans son rapport à une existence humaine qui doit être nécessairement redressée du dehors. Le « choc extérieur », la normalisation de la limite destructurante de l'histoire du monde, devient essentielle à la construction de l'universalité d'un système-monde rationnel.

Nous avons déjà fait appel à la précieuse lecture d'Etienne Balibar qui relie la conflictualité de tout universalisme à la condition d'énonciation nécessairement particulière d'un tel discours. C'est dans ce sillage que la fracture entre civilisation et barbarie devient une conséquence de la nécessaire incarnation existentielle de la vérité de l'universalité de l'humanité. Là où la dialectique engendre un développement historique qui résout les contradictions internes dans la rationalité étatique de l'Europe moderne, il s'ouvre une fracture inassimilable avec l'extérieur radical de cette auto-conciliation de l'esprit :

Or nous vivons aujourd'hui dans un âge post-historique à l'égard de cette figure de la dialectique, non pas au sens d'une disparition de l'historicité mais au sens d'une disparition du postulat, ou l'illusion, de l'univocité de l'histoire. C'est pourquoi Hegel dans toute sa grandeur ne pouvait pas comprendre, à savoir, que la dialectique de

¹³² La réflexion de Foucault sur le passage de la figure du sauvage à celle du barbare, qui s'opère dans la genèse du discours sur la lutte des races, souligne la même différence que nous venons ici d'exposer. Dans ce sens, nous croyons que cet aspect de la philosophie hégélienne se situe dans la tradition du discours de la guerre des races : « Le barbare s'oppose au sauvage, mais de quelle manière ? D'abord en ceci : au fond le sauvage, il est toujours sauvage dans la sauvagerie, avec d'autres sauvages ; dès qu'il est dans un rapport de type social, le sauvage cesse d'être sauvage. En revanche, le barbare est quelqu'un qui ne se comprend et qui ne se caractérise, qui ne peut être défini que par rapport à une civilisation, à l'extérieur de laquelle il se trouve. Il n'y a pas de barbare, s'il n'y a pas quelque part un point de civilisation par rapport auquel le barbare est extérieur, et contre lequel il vient se battre. Un point de civilisation – que le barbare méprise, dont le barbare a envie – par rapport auquel le barbare se trouve dans un rapport d'hostilité et de guerre permanente. Il n'y a pas de barbare sans une civilisation qu'il cherche à détruire et à s'approprier. Le barbare c'est toujours l'homme qui piétine aux frontières des Etats, c'est celui qui vient buter contre les murailles des villes. » Foucault, M. *Il faut défendre la société*. Gallimard, Paris, 1997 p. 174

l'universel dans l'histoire a elle aussi la fonction d'une norme, qu'elle a elle aussi par principe, comme la métaphysique de l'essence, ou la métaphysique du transcendantal, de produire ses exclusions internes, ne serait-ce qu'en traçant a priori une frontière entre la barbarie et la civilisation, ou les civilisations du « passé » et les civilisations de « l'avenir »¹³³.

Si nous suivons le cheminement proposé par Balibar, et nous considérons, dans l'énonciation de toute universalité - même de l'universalité dialectique la plus conciliatrice - l'engagement du discours dans un travail normatif avec sa non-identité radicale alors la fracture coloniale entre la civilisation et la barbarie ne peut plus être vue comme une accidentalité mondaine, en elle-même sans signification, propre de la simple apparence phénoménale du devenir monde de l'esprit et non de sa vérité intérieure. Précisément, nous avons vu qu'il ne s'agit non pas d'une perturbation à ranger du côté du simple phénomène extérieur, mais d'un trouble qui se loge dans le rapport même entre l'intériorité et son inexorable réalisation spatio-temporelle, entre la vérité en-soi de l'esprit et son développement, son inexorable sortie de soi-même.

Si nous avons ici l'intention d'effectuer une contre-argumentation dialectique, « une défense proprement hégélienne de Hegel », nous pourrions tenter de résoudre la fracture paradoxale qui traverse la réalisation géo-spirituelle de la vérité de l'humanité, par une médiation spéculative qui soit en elle-même non-historique¹³⁴. Dans cette voie, la réflexion philosophique en tant qu'aboutissement de l'esprit absolu en soi et pour soi, serait le dernier espoir de réconciliation dialectique du décalage entre le concept et la réalité de l'universel ; l'harmonisation de l'inadéquation entre l'universalité intensive absolument développée dans l'État rationnel et le conflit avec une humanité autre qui doit être dominée en vue du processus civilisateur. Cependant, nous croyons que l'activité de la conscience philosophique, même en des termes hégéliens, n'est plus désormais pensable en dehors de sa réalisation dans l'existence historique. Si nous considérons dans toute sa radicalité l'immanence de la vie spirituelle absolue au développement objectif de l'esprit, le fait que le Logos n'est pas une éternité avant le temps mais une éternité qui *dans* le temps se pose absolument en tant qu'éternité, alors le dépassement réconciliateur de la différence

¹³³ Balibar, E. *Des Universels*. Galilée, Paris, 2016. p.32

¹³⁴ Nous l'avons déjà mentionné, la lecture de Bernard Bourgeois cherche à résoudre la contradiction proprement historique entre la raison et la déraison de l'histoire dans une médiation elle-même non-historique. Dans ce « changement d'élément », de l'objectivité spirituelle étatique à l'absoluité de la philosophie et la religion, Bourgeois trouve la voie pour la résolution des inadéquations propres de la réalisation de l'universalité spirituelle dans l'histoire. Cf. Bourgeois, B. *Etudes Hégéliens. Raison et décision*. PUF, Paris, 1992. p.291-292

coloniale que la réflexion philosophique pourrait accomplir semble problématique. Du moment où la réflexion spéculative absolue se réalise dans un ancrage existentiel, lui-même engagé dans l'entreprise civilisatrice, la possibilité d'harmonisation à travers un « changement d'élément » – de l'esprit objectif à l'esprit – paraît fermée.

Ainsi, le « choc » essentiel à la mission civilisatrice, le *Stoß* colonial entre la rationalité européenne et son extériorité pathologique, ne peut pas être appréhendé au sein d'une dialectique philosophique en tant que moment provisoire susceptible d'être encadré absolument dans le processus de réconciliation de l'esprit avec soi-même. Cependant, en dépit de cette méfiance à l'égard de la toute-puissance de la réflexion spéculative pour pacifier la fracture coloniale, nous croyons que le travail philosophique peut ouvrir un chemin pour déconstruire les opérations de conscience sur lesquelles repose la hiérarchisation euro-centrée. Pour cela, la pensée philosophique – mais aussi la production du savoir anthropologique, religieux, géopolitique, etc. – ne doit pas faire abstraction de la condition existentielle d'énonciation de son discours, bien au contraire elle doit se repenser dans et par sa situation géo-anthropologique, réfléchir afin de reconduire la conscience à l'expérience spirituelle concrète dans laquelle ce savoir vient au jour. Se méfier de l'universalité à laquelle prétend la pensée occidentale et rapporter à la conscience l'effacement sournois de l'existence sensible, celles-ci semblent être des lignes directrices pour que la philosophie réussisse à contribuer à la déconstruction des universalités dominantes.

Dans ce sens, la réflexion philosophique gagnerait à s'inspirer de l'« oubli » auquel fait appel Hegel pour comprendre les existences spirituelles africaines :

Ce caractère est difficile à comprendre ; car il diffère complètement de notre monde culturel ; il a en soi quelque chose d'entièrement étranger à notre conscience. Il nous faut oublier toutes les catégories qui sont à la base de notre vie spirituelle, et cesser de subsumer les choses sous ces formes. La difficulté consiste dans le fait que nos représentations sont sournoisement présentées¹³⁵.

Nous sommes face à un « oubli » bien particulier, il ne s'agit pas pour la réflexion spéculative de se dépouiller de ses conditions existentielles d'énonciation. Au contraire, il faut désormais oublier l'opération d'universalisation des cadres onto-logiques euro-centrés, et reconduire ces représentations à une existence particulière. Sans aboutir à un relativisme stérile, la philosophie peut donc, par la mise en évidence du rapport entre l'universalité

¹³⁵ RH p. 250

civilisatrice et le différentiel colonial, replacer le clivage entre civilisation et barbarie au sein du travail de l'expérience de la modernité européenne envers sa propre limitation. Dans le cadre d'une telle réflexion philosophique, l'irruption de l'extériorité des existences non-européennes dans l'énonciation d'une signification propre est envisageable. Non pas cette fois en tant qu'une autre signification, assimilable, en dernière instance, par l'identité de soi de l'universel dominant, mais en tant qu'une *signification autre*, en tant qu'altérité qui se dérobe à toute dialectisation. Dans le dialogue issu d'un tel « oubli » philosophique, s'ouvrirait la voie pour que l'altérité non-européenne parle finalement en tant qu'Autre et non plus en tant que simple moment de l'identité.

Bibliographie

Œuvre de G.W.F. Hegel:

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte. Die Vernunft in der Geschichte.* hrsg. von Johannes Hoffmeister. Meiner, Hamburg, 1955.

Hegel, G.W.F. *Phänomenologie des Geistes.* Werke: [in 20 Bänden] Suhrkampff, Frankfurt am Main, 1970. Vol. III

Hegel, G.W.F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts.* Werke: [in 20 Bänden] Suhrkampff, Frankfurt am Main, 1970. Vol VII

Hegel, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse - 1830.* Werke: [in 20 Bänden] Suhrkampff, Frankfurt am Main, 1970. Vol VIII et IX

Hegel, G.W.F. *Vorlesungen über die Philosophie der Religion.* Vorlesungen: Ausgewählte Nachschriften und Manuskripte, Felix Mainer Verlag, Hamburg, 1983. Vol IVb

Traductions utilisées:

Hegel, G.W.F. *La Raison dans l'Histoire.* Trad. Kostas Papaioannou. UGE, Paris, 1965.

Hegel, G.W.F. *Phénoménologie de l'Esprit.* Trad. Jean Hyppolite. Aubier, Paris, 1975.

Hegel, G.W.F. *Encyclopédie des sciences philosophiques 3.Philosophie de l'Esprit.* Trad. Bernard Bourgeois. Vrin, Paris, 2006.

Hegel, G.W.F. *La Philosophie de l'Histoire.* Ed et Trad. Myriam Bienenstock. Le Livre de Poche, Paris, 2009.

Hegel, G.W.F. *Leçons sur la philosophie de la religion.* Trad. Gilles Marmasse. Vrin, Paris 2010.

Bibliographie générale :

Altman, M.C. et Coe, C.D. *The fractured Self in Freud and German philosophy.* Palgrave Mcmillian, New York, 2013.

Balibar, E. Des Universels. Galilée, Paris, 2016.

Bernasconi, R. Hegel at the Court of the Ashanti, dans *Hegel after Derrida* ed. Stuart Barnett, 41–63. Routledge, New York, 1998.

Bernasconi, R. et McCarney. J. Exchange, dans *Radical Philosophy*, n°119, 2003. Pages 32-37

Bonetto, S. “Race and Racism in Hegel – An analysis” dans *Minerva* n° 10, 2006, 35-64

Bourgeois, B. Eternité et historicité de l’esprit selon Hegel. Vrin, Paris, 1991.

Bourgeois, B. Etudes Hégéliens. Raison et décision. PUF, Paris, 1992.

Buck-Morss, S. Hegel et Haïti. Lignes-Léo Scheer, Paris, 2006

Derrida, J. « Le Puits et la Pyramide » dans *Marges de la philosophie*. Editions de Minuit, Paris, 1972.

Derrida, J. Glas. Gallilée, Paris, 1974.

Dieng, A.A. Hegel et l’Afrique noire. Hegel était-il raciste ? Codersia, Dakar, 2006.

Dussel, E. 1492, El encubrimiento del otro. Plural, La Paz, 1992.

Fanon, F. Peau noire, masques blancs. Le Seuil, Paris, 1952.

Foucault, M. Il faut défendre la société. Gallimard, Paris, 1997

Hyppolite, Jean. Logique et Existence. Paris, PUF, 1952.

Hutchinson, A. “Raced Recognition: Hegel, World History and the Problem of Africa” dans *APA Newsletter*, Vol. 08, N°1, 2008.

Lebrun, G. La Patience du Concept. Paris, Gallimard, 1972.

Lebrun, G. L’Envers de la dialectique : Hegel à la lumière de Nietzsche. Éditions du Seuil, Paris, 2004.

Mignolo, Walter. Historias locales/ Diseños globales. Trad. Madariaga, J. et Vega Solís. Akal, Madrid, 2003.

Okolo Okonda, Benoît. Hegel et l'Afrique. Thèses, critiques et dépassements. Le Cercle Herméneutique Editeurs, Argenteuil, 2010.

Serequeberhan, Tsenay. „The idea of Colonialism in Hegel's Philosophy of Right“. In International Philosophical Quarterly, Vol XXIX, N°3, 115 (September 1989), 301-308.

Table de matières

Remerciements	7
Table de sigles	9
Introduction	11
I^{re} PARTIE	
LA RELIGION DANS LES LIMITES DE LA CIVILISATION	
I. La religion de la nature	19
II. L'enchantement et le cercle du désir.	25
III. La représentation dans l'arène du combat civilisateur	35
II^e PARTIE	
HISTOIRE, GEOGRAPHIE ET RACE	
IV. L'histoire et son seuil.	49
V. La barbarie, entre histoire et géographie	61
VI. Le racisme hégélien en question	69
III^e PARTIE	
L'UNIVERSEL EN CONFLIT	
VII. L'esclavage.	81
VIII. L'universel et l'antagonisme	91
Conclusion	103
Références bibliographiques	109