



Collection
FIGURES NORMALIENNES



DANS LA MÊME COLLECTION

ALAIN, LITTÉRATURE ET PHILOSOPHIE MÊLÉES, sous la direction de Michel Murat et Frédéric Worms, 2012, pages.

SIMONE WEIL, LECTURES POLITIQUES, sous la direction de Valérie Gérard, 2011, 144 pages.

MAURICE HALBWACHS, SOCIOLOGUE RETROUVÉ, sous la direction de Marie Jaisson et Christian Baudelot, 2007, 168 pages.

RAYMOND ARON, LA PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE ET LES SCIENCES SOCIALES, Alain Boyer, Georges Canguilhem, François Furet et Jean Gatty, textes édités par Jean-Claude Chamboredon, préface de Philippe Raynaud, 2005, 2^e éd., 112 pages.

GEORGES CANGUILHEM, SCIENCE ET NON-SCIENCES, Claude Debru, 2004, 112 pages.

CHARLES PÉGUY, L'ÉCRIVAIN ET LE POLITIQUE, textes édités par Romain Vaissermann, 2004, 336 pages.

SIX JOURS EN URSS (SEPTEMBRE 1932). RÉCIT DE VOYAGE INÉDIT, Florence et Élie Halévy, 1998, 140 pages.

Jean Hyppolite,
entre structure et existence

Sous la direction de
Giuseppe Bianco

ÉDITIONS **NSRUED'ULM**

Giuseppe Bianco remercie Claude Chippaux-Hyppolite
pour les photographies qu'elle lui a aimablement communiquées
ainsi que Françoise Dauphagne qui lui a donné accès
aux archives Hyppolite de la Bibliothèque
de l'École normale supérieure.

*Ouvrage publié avec le soutien de la Fondation Singer-Polignac
et du Centre international d'étude de la philosophie française
contemporaine de l'École normale supérieure.*

Tous droits de traduction, d'adaptation et de reproduction par tous
procédés réservés pour tous pays.

© Éditions Rue d'Ulm/Presses de l'École normale supérieure, 2013
45, rue d'Ulm – 75230 Paris cedex 05
www.pressens.fr

ISBN 978-2-7288-0490-0

ISSN 1766-3067

Les auteurs

Alain BADIOU, professeur émérite à l'École normale supérieure.

Étienne BALIBAR, professeur émérite à l'université de Paris Ouest.

Giuseppe BIANCO, docteur en philosophie, chercheur associé au Centre international d'étude de la philosophie française contemporaine (Cirphles, CNRS-ENS) et à l'université de Warwick.

Stefanos GEROULANOS, assistant professor à New York University.

Leonard LAWLOR, professeur à Penn State University.

Jérôme LÈBRE, professeur de philosophie au lycée Henri-Martin de Saint-Quentin.

Pierre MACHEREY, professeur émérite à l'université de Lille 3.

— |

| —

— |

| —

Sommaire

Introduction : Jean Hyppolite, intellectuel-constellation par Giuseppe BIANCO	9
Entre philosophie et histoire de la philosophie : le Hegel de Jean Hyppolite par Pierre MACHEREY	31
Du commun et de l'universel dans la <i>Phénoménologie</i> de Hegel par Étienne BALIBAR	49
Un hégélianisme sans refuge : la pensée de l'aliénation chez Jean Hyppolite par Jérôme LÈBRE.....	63
L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite par Stefanos GEROULANOS	83
La dialectique bavarde et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite par Giuseppe BIANCO.....	107
Jean Hyppolite : un style philosophique par Alain BADIOU	133
«L'immanence est complète» ou l'héritage de la pensée de Jean Hyppolite par Leonard LAWLOR.....	143

Jean Hyppolite, entre structure et existence

TEXTES DE JEAN HYPOLITE (1932-1968)

L'originalité de la géométrie cartésienne.....	167
Classe de philosophie et problèmes actuels.....	173
Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience	179
Henri Bergson et l'existentialisme	187
Une chronologie de l'existentialisme français	195
Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme.....	199
Histoire de la pensée philosophique : résumés des cours.....	225
La philosophie et son histoire : entretien entre Jean Hyppolite et Alain Badiou.....	259
Travaux et interventions de Jean Hyppolite.....	271

Introduction

Jean Hyppolite, intellectuel-constellation¹

Giuseppe BIANCO

Dans la conclusion de sa thèse de philosophie, Georges Canguilhem opposait, à l'« échelle macroscopique » usuellement adoptée en histoire des sciences, une « échelle microscopique »² : seule la seconde aurait permis d'apprécier l'importance de la pensée de Thomas Willis, pourtant supérieure à celle de Descartes, s'agissant d'estimer la transformation de la physiologie neuromusculaire.

On pourrait utiliser la même image au sujet du rôle *central* joué par Jean Hyppolite dans la philosophie française d'après la Seconde Guerre mondiale. Hyppolite ne fut certes pas l'auteur d'une « grande œuvre », comme ce fut le cas de son camarade Jean-Paul Sartre. Il n'a jamais appartenu à cette catégorie d'auteurs-philosophes – « tout-puissants étrangers, inévitables astres », pour le dire avec le Valéry de la *Jeune Parque* – dont les écrits sont perçus comme étant marqués par une originalité indubitable, sont supposés être le signe de l'existence d'un *génie* philosophique ; il incarne bien plutôt le modèle, tout « universitaire³ », de l'historien de la philosophie – modèle qui trouve son origine, en France, à la fin du XIX^e siècle, au moment de l'émergence et de l'autonomisation du champ philosophique⁴. Hyppolite fut, pour emprunter une expression utilisée par son élève Gilles Deleuze au sujet de François Châtelet, une « étoile de groupe⁵ ». Point apparemment le moins lumineux d'une constellation intellectuelle⁶, il la rendit pourtant possible en en constituant le centre. Traducteur et commentateur

de Hegel, Hyppolite fut un véritable passeur de textes et de concepts ; historien de la philosophie contemporaine, il fut capable de faire dialoguer des textes et des auteurs très éloignés les uns des autres ; professeur, directeur de travaux universitaires et organisateur de la recherche, il fut – comme l’a souligné Alain Badiou – un véritable « protecteur de la nouveauté ⁷ ».

De ce qu’Hyppolite a occupé une telle position, centrale au sein d’une constellation intellectuelle complexe et mobile, témoigne notamment sa correspondance (laquelle inclut des échanges avec des institutions, des collègues et des élèves). Conservés dans un important fonds documentaire qui fut déposé à la bibliothèque de l’École normale par M^{me} Chippaux-Hyppolite, ces textes sont l’objet d’un projet de recherche que je mène dans le cadre de l’USR 3308 Cirphles ⁸. On ne peut évaluer l’importance qu’a eue Hyppolite comme « étoile de groupe » sans le réinscrire dans la constellation des relations qu’il a entretenues avec ses contemporains, des institutions qu’a traversées sa trajectoire dans l’espace-temps singulier qu’il a, à la fois, occupé et contribué à rendre possible.

Né en 1907 à Jonzac (Charente-Maritime) d’une famille d’officiers de marine, Jean Gaston Hyppolite découvre la philosophie en lisant Henri Bergson ⁹, d’abord au lycée de Rochefort-sur-Mer où il est l’élève de Camille Planet ¹⁰, puis à Poitiers où il est celui du philosophe alinien Georges Bénézé ¹¹. En 1925, il entre à l’École normale supérieure où il rencontre Jean Cavaillès (qui était à l’époque agrégé répétiteur), Vladimir Jankélévitch, Georges Friedmann, Jean-Paul-Sartre, Paul Nizan, Raymond Aron, Georges Canguilhem, Maurice de Gandillac (son camarade de promotion) et Maurice Merleau-Ponty (qui sera l’ami de toute une vie). En 1928, il écrit son mémoire pour le diplôme d’études supérieures ¹² : « Mathématique et méthode chez Descartes des *Regulae* au *Discours* ». De celui-ci, il tirera son premier article qui sera publié trois ans plus tard ¹³ dans une éphémère revue animée par des professeurs de lycée réunis autour de Bénézé : *Méthode*.

Revue de l'enseignement philosophique ¹⁴. Cette revue témoigne d'une volonté de rénover l'enseignement de la philosophie dans le secondaire ; elle voulait le mettre à l'épreuve des « problèmes contemporains ¹⁵ ». Hyppolite, comme son ami Canguilhem, gardera constamment en vue l'idéal alinien de la classe de philosophie comme espace ouvert, où l'on peut « donner à tous le sens de la liberté et de l'égalité de la pensée dans son rapport au monde ¹⁶ ».

En 1929, il passe l'agrégation ; il est classé troisième après Jean-Paul Sartre et Simone de Beauvoir. Comme Georges Politzer et Paul Nizan, et comme presque toute sa génération, il se montre insatisfait face aux deux courants qui dominent le champ philosophique des années 1910-1920 : le bergsonisme d'un côté, le néokantisme de Léon Brunschvicg de l'autre. Pourtant, il ne cessera jamais de respecter tant Bergson – sur l'œuvre duquel il reviendra à partir de la fin des années 1940 – que Brunschvicg – qu'il continuera à considérer comme le « maître dont nous n'aurions pas voulu manquer le cours ¹⁷ ». C'est sous l'influence d'Alain ¹⁸ dont il suit « clandestinement » les cours au lycée Henri-IV ¹⁹ lorsqu'il est à l'École normale, ainsi que sous l'impulsion de Jean Cavaillès ²⁰ et de son directeur de thèse, Émile Bréhier ²¹, qu'Hyppolite décide de s'intéresser à Hegel ²². Méprisé par Brunschvicg ²³, mais placé par les surréalistes au panthéon des auteurs les plus importants pour la nouvelle génération intellectuelle ²⁴, Hegel avait fait l'objet d'une tentative de réintroduction en France : par Jean Wahl qui avait publié, en 1929, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* ²⁵ et, peu après, par Henri Lefebvre et le groupe de jeunes philosophes marxistes réunis dans la *Revue marxiste* et dans *Avant-poste*. En 1932, dans le numéro un de la revue *Méthode* où Hyppolite publie son premier article, paraît un court texte de Raymond Aron, écrit en réponse à l'enquête sur les études hégéliennes que Lefebvre avait lui-même lancée dans la revue *Université syndicaliste* afin de réagir au « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France » qu'Alexandre Koyré ²⁶ avait rédigé en 1930. Tout en reprochant au questionnaire de Lefebvre

un « style communiste militaire » et une « allure doctrinale », Raymond Aron²⁷ y avance que la disparition « proprement scandaleuse » de Hegel en France est due, principalement, au fait que l'enseignement supérieur est, en ce pays, « fondé sur le principe absurde de la préparation aux examens et concours » et, partant, sur le « repli de l'université sur elle-même »²⁸. C'est cette lacune que Jean Hyppolite, initié à Hegel par Alain, Bréhier et Cavaillès, et animé par un double désir de rénovation des institutions et de rigueur philosophique et historique, décide de combler.

Contrairement à son ami Merleau-Ponty et à tant d'autres de ses contemporains, Hyppolite ne fréquente pas le séminaire d'Alexandre Kojève à l'École pratique des hautes études ; il en ignore l'existence à l'époque²⁹. En revanche, il lit avec intérêt³⁰ les premiers écrits sur Hegel que Koyré publie peu après son rapport³¹. Pendant les années 1930, enseignant dans quelques « obscurs lycées de la province française³² » (Limoges, Tulle, Bourges, Lens et Nancy), il consacre son temps à rédiger ses premiers essais, et à traduire, en germaniste autodidacte, *La Phénoménologie de l'esprit*³³. Ce travail sera publié pour la première fois en français, en deux tomes, en 1939 et en 1941, dans la collection « Philosophie de l'esprit » dirigée par Louis Lavelle et René Le Senne³⁴.

De 1939 à 1941, Hyppolite enseigne dans les hypokhâgnes des lycées Lakanal et Louis-le-Grand et, de 1941 à 1945, dans celle du lycée Henri-IV, où il a comme élèves, entre autres, Jean D'Ormesson, Gilles Deleuze et Michel Foucault. Tous garderont de lui un souvenir très vif : Hyppolite avait « un visage puissant, aux traits incomplets, et scandait de son poing les triades hégéliennes, en accrochant les mots³⁵ » ; « arrondi derrière son pupitre, la parole riante, encombrée, rêveuse et timide, allongeant ses fins de phrases de pathétiques aspirations, éclatant d'éloquence à force de la refuser, il [...] expliquait Hegel à travers *La jeune Parque* et *Un coup de dés jamais n'abolira le hasard*³⁶ », sa voix « ne cessait de se reprendre comme si elle méditait à l'intérieur de son propre mouvement », on y entendait

« quelque chose de la voix de Hegel, et peut-être encore la voix de la philosophie elle-même »³⁷.

Pendant l'Occupation, et immédiatement après la Libération, Hyppolite participe aussi, avec régularité, aux salons littéraires promus par trois intellectuels chrétiens, autrefois proches des cercles personalistes : les médiévistes Maurice de Gandillac et Marie-Madelaine Davy, ainsi que Marcel Moré, un mécène travaillant à la Bourse de Paris. Ces rencontres se déroulent dans l'appartement de Moré ou dans le château de la Fortrelle, près de Rosay-en-Brie. Gandillac tente de récréer, en ce château qui appartenait à Davy, l'atmosphère des décades de Pontigny. Il y réunit une partie des auditeurs des cours de Kojève, mais encore des personnages aussi différents que Jean-Paul Sartre, Georges Bataille, Maurice Blanchot, Simone de Beauvoir, Albert Camus, Jacques Couturier, Jean Daniélou, Dominique Dubarle, Pierre Klossowski, Jacques Madeule, Jean Prévost, Jacques Lacan, et de jeunes étudiants comme Gilles Deleuze, Michel Butor ou Michel Tournier. Entre 1945 et 1948, Hyppolite contribue, par quelques comptes-rendus et un court article, à la revue qui émane de ce même groupe : *Dieu vivant. Perspectives religieuses et philosophiques*³⁸. L'un des problèmes centraux traités par ces intellectuels, celui de l'eschatologie en tant que trait distinctif du message chrétien, rejoint le problème qui préoccupe Hyppolite³⁹ : celui de la présence d'une téléologie implicite dans la philosophie de l'histoire hégélienne.

En 1945, après le départ de Martial Gueroult, nommé à la Sorbonne sur la chaire de son maître Léon Brunschvicg, Hyppolite devient maître de conférence à l'université de Strasbourg. Il y retrouve Canguilhem qui enseigne sur le poste qui lui a laissé Jean Cavaillès en 1940. Après avoir soutenu sa thèse, consistant en une traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* et un fidèle commentaire du texte⁴⁰, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*⁴¹, Hyppolite devient, en 1948, professeur à la Sorbonne sur le poste laissé par Raymond Bayer ; il l'occupera jusqu'au milieu des années 1950.

La période qui suit la Libération est marquée, d'un côté par l'«existentialisme» et sa confrontation avec le marxisme et le personalisme catholique, de l'autre par l'affrontement entre Truman et Jdanov. Hyppolite s'intéresse au rapport qu'entretiennent à l'hégélianisme, les philosophies de l'existence (Sartre, Heidegger, Kierkegaard, Jaspers) d'une part, et la pensée de Marx⁴² d'autre part. En s'appuyant sur des analyses textuelles précises, Hyppolite s'oppose à toute rupture nette entre la pensée du jeune Marx et la pensée de sa maturité, et entre l'idéalisme allemand et le marxisme. Niant l'originalité absolue de la pensée de l'auteur du *Capital*, Hyppolite, qui est sympathisant socialiste depuis les années 1940, s'attire l'hostilité des philosophes et intellectuels communistes : au premier chef, celle du jeune Louis Althusser. En 1950, tandis qu'il est secrétaire du département de philosophie de l'École normale et s'inscrit en thèse avec Hyppolite, Althusser publie, sous un pseudonyme, dans *La Nouvelle critique* : «Le retour à Hegel, dernier mot du révisionnisme universitaire⁴³». Hyppolite y est accusé d'être un mystificateur qui tente d'amoindrir la portée révolutionnaire de cette conception scientifique de l'histoire qu'est le matérialisme dialectique, en falsifiant «la véritable signification historique de Hegel». Ainsi, comme le soulignera⁴⁴ son ami Canguilhem, l'interprétation hyppolitienne de Hegel se démarque de l'interprétation marxiste de Henri Lefebvre, de l'interprétation athée de Kojève et, enfin, des interprétations théologiques du père Gaston Fessard⁴⁵ ou de Henri Niel⁴⁶.

Pendant ses années à la Sorbonne, la réflexion d'Hyppolite prend une nouvelle ampleur. À l'occasion de l'agrégation de 1948 et de 1949, il relit et réévalue l'œuvre de Bergson ; il lui consacre des essais, des cours et des conférences, et devient un membre actif de l'Association des amis de Bergson⁴⁷. Il publie des essais sur Valéry, sur Alain et sur Gaston Bachelard. Il participe enfin, avec Raymond Aron, aux débats autour du statut du temps historique, qui sont organisés par le Centre catholique des intellectuels français, dont son ami, l'historien Henri-Irénée Marrou,

auteur d'une thèse sur *La Connaissance historique*⁴⁸, est l'un des principaux animateurs.

C'est à ce moment même que la lecture de la «deuxième» philosophie de Martin Heidegger, à laquelle il consacre quelques essais, bouleverse les cadres de sa réflexion sur l'action, l'histoire et la dialectique, autant que son interprétation de Hegel⁴⁹ restée jusqu'alors compatible avec le paradigme existentialiste⁵⁰. Sa deuxième monographie sur le philosophe allemand (*Logique et existence*), qui date de 1953, se termine sur une aporie : celle du rapport entre logique et phénoménologie, entre temps logique et temps humain. Cette aporie qui appelle une nouvelle conception de la différence, capable de rendre compte d'un temps historique ouvert⁵¹, autant qu'une lecture antihumaniste de Hegel tournée vers l'auto-développement de l'Être en tant que Logos, influencera la plupart des élèves d'Hyppolite : Althusser, Foucault, Derrida et Deleuze. Georges Canguilhem déclarera que c'est sous l'influence d'Hyppolite «que la philosophie française [...] [avait] commencé à perdre conscience de ce qu'était pour elle, auparavant, la Conscience⁵²», et Foucault que ce livre avait posé «tous les problèmes⁵³» que les élèves d'Hyppolite étaient désormais tenus de résoudre.

Durant ses années d'enseignement à la Sorbonne, Hyppolite – qui, face au succès de l'existentialisme et aux nouvelles figures du travail intellectuel, est resté fidèle au modèle de l'«universitaire⁵⁴» – commence à tenir un rôle important comme directeur de travaux d'élèves. Ayant déjà eu la charge de diriger plusieurs mémoires de diplôme d'études supérieures⁵⁵, il sera, pendant les années 1950 et 1960, le directeur de dizaines de thèses. Il suivra notamment Michel Foucault⁵⁶, Gilles Deleuze⁵⁷, Louis Althusser⁵⁸, Jacques Derrida⁵⁹, François Châtelet⁶⁰, Michel Henry⁶¹, Gilbert Simondon⁶², Dominique Janicaud⁶³, René Scherer⁶⁴, Pierre Trotignon⁶⁵, Michel Serres⁶⁶, Jean-Claude Pariente, Gérard Granel⁶⁷, Henri Birault, René Scherer⁶⁸, Jacques d'Hondt⁶⁹, Bernard Bourgeois, Dominique Julia⁷⁰ et Georges Lantéri-Laura⁷¹. La majeure partie de ces thèses

sera publiée dans la collection « Épiméthée ». Inaugurée en 1952, cette collection qu'Hyppolite dirigera jusqu'à sa mort devient vite une référence pour le monde universitaire⁷².

Le pouvoir d'influence qu'a Hyppolite sur les nouvelles générations se trouve amplifié par la position institutionnelle qu'il occupe à partir de 1954⁷³. À la mort de Fernand Chapouthier⁷⁴, il devient le quatrième directeur philosophe de l'École normale supérieure, après Francisque Bouillier (1867-1871), Ernest Bersot (1871-1880) et Célestin Bouglé (1935-1940). Détaché de la Sorbonne pendant neuf ans, Hyppolite apprend « ce que signifient la patience et le travail du négatif », en faisant « vivre des laboratoires scientifiques » et en assistant à l'ouverture de nouveaux « domaines de recherche »⁷⁵. Entre 1954 et 1963, installé dans le grand appartement directorial de la rue d'Ulm, Hyppolite devient le « régent⁷⁶ » de l'École normale. Son travail s'articule sur deux plans. En ce qui concerne l'organisation générale de l'institution, il réalise, ou propose⁷⁷, des réformes qui marqueront le destin de l'École normale⁷⁸. Il renforce ses liens avec les institutions internationales et avec un public non normalien ; il essaye d'affranchir la recherche de la contrainte que constitue la préparation de l'agrégation avec le décret du 3 octobre 1962 qui stipule que la vocation de l'École normale est celle « de la recherche et de l'enseignement » ; il favorise les échanges entre les différentes disciplines et crée une section de « sciences humaines », auparavant absente. En ce qui concerne le département de philosophie, il installe un dispositif original. Élaboré en étroite collaboration avec Roger Martin, philosophe et logicien, directeur de la bibliothèque et responsable d'un séminaire de philosophie des mathématiques et de logique, et surtout avec Louis Althusser, secrétaire et caïman du département de philosophie, ce dispositif est tripartite. Il comprend son cours magistral hebdomadaire (celui-ci se déroule dans la salle des Actes devant un auditoire hétérogène, composé d'élèves et d'auditeurs libres), les séminaires d'Althusser, et une série de conférences données par des professeurs invités

(par exemple, dans les années 1950 : André Ombredane sur la psychologie, Jean Beaufret et Henri Birault sur Heidegger, Jules Vuillemin et Michel Serres sur la philosophie moderne, Victor Goldschmidt sur la philosophie antique⁷⁹). Dans le même temps, il encourage les étudiants à suivre les cours qui se déroulent à la Sorbonne, comme ceux de Paul Ricœur, Georges Canguilhem et Raymond Aron. Enfin, en 1957, Hyppolite est l'un des promoteurs de la création d'un centre pour les archives d'Edmund Husserl, dont Merleau-Ponty sera le premier directeur, avant Paul Ricœur et Henri Birault. Alain Badiou, élève à l'École entre 1957 et 1960 et ami du directeur, dira plus tard que la philosophie française des années 1960 n'aurait jamais pu devenir ce qu'elle a été sans ce dispositif.

Cette vocation pour la pédagogie et l'organisation de l'enseignement et la recherche, Hyppolite la concrétise encore peu de temps après, en collaborant à la série d'émissions télévisées, « Le temps des philosophes⁸⁰ », qui est conçue par son amie Dina Dreyfus, inspectrice de l'enseignement de l'Académie de Paris. Pendant les années 1950, la population des universités et des lycées avait connu une augmentation exponentielle et ce phénomène avait conduit à de nombreuses réformes, comme celle mise en place par Christian Fouchet. Hyppolite n'avait cependant pas cessé de défendre l'institution de la classe de philosophie, en participant à des colloques et des rencontres sur ce thème.

Durant cette même période, il multiplie les liens avec diverses institutions étrangères ; il participe à des colloques internationaux en Suède, en Angleterre, en Argentine, en Italie, en Belgique, en Autriche, au Mexique, aux États-Unis, et intensifie sa présence à la Société française de philosophie. Il s'intéresse à de nouveaux auteurs et de nouveaux objets : à la psychanalyse (en se confrontant à Jacques Lacan dont il suit les séminaires à Sainte-Anne), à Husserl et Fichte (qu'il rapproche l'un de l'autre pour leur tentative commune de décrire les conditions de possibilité d'une expérience ouverte sur la nouveauté), à la naissance de la linguistique structurale, à la théorie de l'information,

aux développements de la génétique (dans un dialogue avec Georges Canguilhem⁸¹ et avec Étienne Wolff⁸²), au nouveau roman, au roman policier ou encore à la musique de Pierre Boulez. Il est actif politiquement : il critique les conséquences désastreuses de la guerre d'Algérie, tente d'organiser un forum de discussion à ce sujet à l'École normale, et participe en 1958, avec Merleau-Ponty, à la création de l'Union des forces démocratiques (UFD).

En 1963, au moment du départ de Martial Gueroult de la chaire d'« Histoire et technologie des systèmes philosophiques », Hyppolite quitte l'École pour enseigner au Collège de France sur une chaire qu'il intitule : « Histoire de la pensée philosophique ». Dans son discours inaugural⁸³, il exprime le vœu de tenir ensemble « l'existence et la vérité⁸⁴ », c'est-à-dire de concilier la rigueur de l'enquête sur les formes et les systèmes de rationalité, qui est propre à Gueroult et au structuralisme, avec l'exploration de l'expérience vécue, pré-réflexive, ouverte au non-philosophique, qui est poursuivie, après Bergson, par Merleau-Ponty. D'une certaine manière, il s'agit pour Hyppolite qui tente de réparer la fracture naissante entre Lévi-Strauss et Sartre, entre le « structuralisme »⁸⁵ et l'« existentialisme », de tenir ensemble – selon la distinction que Michel Foucault rendra célèbre quelques années plus tard⁸⁶ – *concept* et *intuition*. Dans les cours qu'il donne au Collège de France – cours dont les résumés sont reproduits ici (*infra*, p. **) –, Hyppolite ne cesse de poursuivre un double objectif : d'une part commenter Hegel, d'autre part, remettre en scène ses auteurs préférés (Husserl, Heidegger, Bergson, Bachelard, Fichte) afin d'approfondir l'aporie qui l'occupe depuis *Logique et existence* : celle du rapport entre forme et devenir, sens et temps, structure et expérience, qu'il avait esquissée dans sa leçon inaugurale. Canguilhem écrira à ce sujet :

à l'exemple de ce que [fit] Hegel, Hyppolite [a] traité dans ces cours de technologie et d'économie, de biologie, d'informatique, de linguistique, de poésie. Il [a] pris son bien chez

Jean Hyppolite, intellectuel-constellation

Mallarmé et Claudel comme chez Freud et Marx, chez Saussure comme chez Watson et Crick. Et pourtant ses cours [n'ont] [...] jamais été que des cours de philosophie⁸⁷.

Dans son séminaire sur Hegel, Hyppolite invitera certains de ces anciens étudiants (Badiou, Janicaud, Derrida, Althusser, d'Hondt)⁸⁸, mettant encore une fois en pratique sa conception collaborative de la recherche⁸⁹, et Hegel à l'épreuve de la réflexion de disciples ouvertement opposés à la dialectique⁹⁰. De cette hyperactivité, résulte un certain épuisement intellectuel et existentiel. Dans une conférence faite à Montpellier en 1968, Hyppolite se dit «épouvanté» par le nombre de livres qu'il reçoit⁹¹, par «toutes les thèses» qu'il doit lire, par «tout ce que l'humanité a acquis et qu'il faut que les générations nouvelles» parviennent à rendre «vivant», tout en portant sur elles «le poids des bibliothèques»⁹².

Hyppolite, qui, durant les événements de mai 1968, s'était montré attentif aux revendications des étudiants et favorable à la réouverture de la Sorbonne⁹³, n'aura le temps ni de donner ses premiers cours de l'année académique 1968-1969, ni de suivre l'organisation du colloque Hegel, qui devait se dérouler au Collège de France au printemps 1969⁹⁴. Emporté par une crise cardiaque le 27 octobre 1968, il est enterré à Bellechaume. Le 19 février 1969, Althusser, Canguilhem, d'Hondt et Foucault organiseront à l'École normale une journée en son honneur, afin d'évoquer «ce visage inconnu parce que trop connu⁹⁵». Deux initiatives éditoriales verront le jour peu de temps après : le volume *Hommage à Jean Hyppolite*, rassemblant les textes disparates de certains de ses élèves et amis, et les deux tomes du recueil *Figures de la pensée philosophique*.

Ce livre rassemble, d'une part, les communications qui ont été présentées par d'anciens élèves ainsi que par des chercheurs français et étrangers lors du colloque organisé le 27 mai 2007 à l'École normale supérieure, d'autre part, un certain nombre d'écrits d'Hyppolite qui n'avaient pas été inclus dans le double recueil *Figures de la pensée philosophique*, et notamment son premier⁹⁶ et son dernier essai⁹⁷. Nous voudrions contribuer ainsi à rendre sa visibilité

au visage de Jean Hyppolite, à celui qui fut un passeur, un professeur, un organisateur et un homme d'institution, un historien de la philosophie et un philosophe.

Pendant les années 1960, Hyppolite avait annoncé vouloir travailler à un livre, *Existence et structure*, dont ses cours au Collège de France devaient constituer le chantier (il est fait mention de ce livre dans une lettre envoyée à Alain Badiou⁹⁸). Il avait déclaré à son élève vouloir aborder ce livre « par des tas de chemins » car « l'itinéraire ou le labyrinthe ne [...] [permettrait pas] de donner un livre entier »⁹⁹. Peut-être Hyppolite, qui se faisait historien du présent, souhaitait-il lui-même conserver une position discrète au sein de cette constellation d'astres lumineux. Commentateur et historien de la *pensée* philosophique, il avait décidé d'effacer sa subjectivité d'auteur. Sans doute considérait-il que sa voix philosophique propre ne pourrait se faire entendre qu'une fois devenue – comme le disent les vers de « La Pythie » de Valéry qu'il aimait citer – « la voix de personne¹⁰⁰ ».

Notes

1. Les références complètes des textes de Jean Hyppolite cités en note figurent en bibliographie, *infra*, p. *-*.
2. Georges Canguilhem, *La Formation du concept de réflexe aux XVII^e et XVIII^e siècles*, Paris, Vrin, 1955, p. 174.
3. Voir Georges Canguilhem, « Témoignage », *Bulletin de la Société des amis de l'École normale supérieure*, t. 72, n° 186, déc. 1991, p. 20-23, en part. p. 21.
4. Voir à ce sujet Jean-Louis Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.
5. Gilles Deleuze, « Il était une étoile de groupe » [1985], *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995*, Paris, Minuit, 2003, p. 247-250.
6. Voir les articles qui, inspirés par l'œuvre de Dieter Heinrich, sont contenus dans le recueil dirigé par Martin Mulsow et Martin Stamm : *Konstellationsforschung* (Francfort, Suhrkamp, 2005) ; ainsi que l'article de M. Mulsow : « Qu'est-ce qu'une constellation philosophique ? Propositions pour une analyse des réseaux intellectuels », *Annales HSS*, n° 1, janv.-fév. 2009, p. 81-109.

Jean Hyppolite, intellectuel-constellation

7. Entretien entre Alain Badiou et Frédéric Taddéi, dans l'émission *Le Tête-à-tête*, France Culture, 11 décembre 2011.
8. Le projet est financé par la Fondation Singer-Polignac.
9. Georges Canguilhem, «Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968)», *Revue internationale de philosophie*, vol. 90, n° 4, 1969, p. 548-550, en part. p. 548.
10. Camille Planet deviendra plus tard l'un des meilleurs amis de Georges Canguilhem et, en 1939, il rédigera avec lui un manuel, le *Traité de logique et morale* (cf. Georges Canguilhem, *Écrits philosophiques et politiques 1926-1939*, Paris, Vrin, 2012, p. 630-974).
11. Sur Hyppolite à Poitiers, voir Jacques D'Hondt, «Jean Hyppolite. Un homme de parole», *L'Actualité Poitou-Charentes*, n° 62, oct.-nov. 2003, p. 22-23. De Jacques D'Hondt, voir aussi «Jean Hyppolite. In memoriam», *Les Études philosophiques*, t. 30, n° 1, 1969, p. 87-92, et l'entrée «Jean Hyppolite» in Denis Huisman (dir.), *Dictionnaire des philosophes*, t. I, Paris, PUF, 1984.
12. Cf. Jean Hyppolite, «Du sens de la géométrie de Descartes dans son œuvre» [1957], in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 7.
13. «L'originalité de la géométrie cartésienne», *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n° 1, mai 1932, p. 11-16, reproduit *infra*, p. **.
14. Fondée en 1932 par Paul Arrousse-Bastide et Georges Bénézé, la revue existe entre 1932 et 1934 et publie six numéros. Essentiellement rédigée par Bénézé, elle avait également hébergé les premiers articles de Georges Canguilhem, de Raymond Aron et d'Albert Lautmann, tous proches de la galaxie alinienne.
15. Voir Jean Hyppolite, «Classe de philosophie et problèmes actuels», *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n° 5, fév. 1933, p. 1-4; reproduit *infra*, p. **.
16. Les positions formulées par Hyppolite en 1932, dans «Classe de philosophie et problèmes actuels», ne sont pas très différentes de celles exprimées en 1965, au cours d'un entretien avec Alain Badiou dans «Philosophie et histoire de la philosophie», reproduit *infra*, p. **.
17. Voir l'intervention du 2 juin 1962 à l'occasion de la «Commémoration du cinquantenaire de la publication des *Étapes de la philosophie mathématique* de Léon Brunschvicg», dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 57, n° 1, 1963; voir aussi la «Préface» à Marcel Deschoux, *La Philosophie de Léon Brunschvicg*, Paris, PUF, 1949.
18. Voir Jean Hyppolite, «Témoignage de Jean Hyppolite», *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n° 27, déc. 1968, p. 57. Hyppolite

Jean Hyppolite, entre structure et existence

a écrit deux essais sur Alain et, d'après Claude Chippaux-Hyppolite, il est resté « très proche » de celui-ci jusqu'à sa mort (entretien du 23 juillet 2012).

19. Pour le Hegel d'Alain, cf. Bernard Bourgeois, « Alain, lecteur de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 92, 1987, p. 238-256.

20. Pierre-Maxime Schuhl, « À la mémoire de Jean Hyppolite (1907-1969) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 158, n° 2, 1968, p. 425-426 : « Je me rappelle Cavaillès, alors caïman, me disant : 'Je lance Hyppolite sur Hegel', mais Hyppolite m'a dit que de son côté il s'y était déjà attaché. »

21. Voir Georges Canguilhem, « Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968) », art. cité, p. 550. Bréhier avait écrit, outre son essai sur *Schelling* (Paris, Alcan, 1912), une *Histoire de la philosophie allemande* [1921] (Paris, Payot, 1955).

22. Pour le rapport entre Hyppolite et Hegel, outre les trois premiers articles de ce volume, on peut se référer à l'essai de Bernard Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel » (d'abord publié dans le *Bulletin de la Société des amis de l'École normale supérieure*, t. 71, n° 186, 1991, puis dans *Les Études philosophiques*, n° 2, 1993, p. 145-159) ainsi qu'à l'article de Jean Lacroix, « Hyppolite et Hegel », *Le Monde*, 21-22 mai 1972.

23. Voir, par exemple, Léon Brunschvicg, *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale* [1927], Paris, PUF, 1953.

24. Voir le témoignage de Raymond Queneau dans « Premières confrontations avec Hegel », *Critique*, t. 19, n° 195-196, 1963, p. 694-700.

25. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Alcan, 1929.

26. Alexandre Koyré, *Études d'histoire de la pensée philosophique* [1961], Paris, Gallimard, 2^e éd., 1971, rapport sur le congrès « Hegel » tenu à La Haye.

27. Raymond Aron, « À propos d'une enquête », *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n° 1, mai 1932, p. 28-30.

28. *Ibid.*, p. 29.

29. Voir Jean Hyppolite, « La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée contemporaine », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 236.

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

Jean Hyppolite, intellectuel-constellation

31. Alexandre Koyré, « Hegel à Iéna » [1935], in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, p. 160-175.
32. *Ibid.*
33. Cf. le compte-rendu de Ferdinand Alquié, « *La Phénoménologie de l'esprit* by G. W. F. Hegel, Jean Hyppolite », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 134, n° 1/3, janv.-mars 1944, p. 65-70.
34. Ce n'est pas un hasard si cette traduction a été publiée dans une collection qui avait été présentée et encensée par la revue *Méthode* (Louis Lavelle et René Le Senne, « Une nouvelle collection d'ouvrages philosophiques », *Méthode*, t. 2, n° 1-2, oct.-déc. 1933, p. 19-21, et Georges Canguilhem, « R. Le Senne. *Le Devoir* », fév. 1933, p. 25-27). Professeur de khâgne aux lycées Louis-le-Grand et Henri-IV, Le Senne occupait une place importante dans l'enseignement de la philosophie en France.
35. Gilles Deleuze et Claire Parnet, *Conversations*, Paris, Flammarion, 1977, p. 21.
36. Jean d'Ormesson, *Au revoir et merci*, Paris, Gallimard, 1976, p. 71. La volonté d'Hyppolite de tenir ensemble littérature et philosophie est manifeste dès son premier article publié, reproduit *infra*, p. **.
37. Michel Foucault, « Jean Hyppolite (1907-1968) » [1969], in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 779-785, en part. p. 781.
38. Voir à ce propos Étienne Fouilloux, « Une vision eschatologique du christianisme : *Dieu vivant* (1945-1955) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, t. 57, n° 158, 1971, p. 47-72. La bibliothèque d'Hyppolite conserve tous les numéros de *Dieu vivant*. Hyppolite donna aussi un article (« Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience », reproduit *infra*, p. **) à *La Vie intellectuelle*, une revue catholique créée en 1928 par le père dominicain Marie-Vincent Bernadot, à la demande du pape Pie XI et avec l'appui de Jacques Maritain, et dont la parution cessera en 1956. Voir, pour cette revue, Jean-Claude Delbreil, *La Vie intellectuelle*, Paris, Le Cerf, 2008.
39. Voir le volume *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1948 ; les comptes-rendus d'Alphonse de Waelhens (*Revue philosophique de Louvain*, t. 47, n° 13, 1949, p. 147-150) ; et Émile Bréhier (« Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* », *Revue philosophique*, n° 4-6, 1950).
40. Lors de la soutenance, Hyppolite répondra à une question de Jean Wahl – qui soulignait la relation entre la pensée du jeune Hegel, la phénoménologie et l'existentialisme – en disant que son œuvre était essentiellement celle d'un commentateur. Voir le compte-rendu anonyme, « Soutenance de thèses (18 janvier 1947) », *Revue de métaphysique et de morale*, vol. 52, n° 2, avril 1947, p. 188-189, en

Jean Hyppolite, entre structure et existence

part. p. 189. Voir aussi Mikel Dufrenne, « À propos de la thèse de Jean Hyppolite », *Fontaine*, n° 61, 1947, p. 461-470.

41. Ce titre, *Genèse et structure*, aura une fortune considérable pendant les années 1950 et au début des années 1960, pour ce qu'il résume le problème du rapport entre les vérités (ou idéalités) et leur caractère historique, qui occupe les philosophes et historiens de la philosophie. Il sera repris en 1959, lors du célèbre colloque de Cerisy, dans Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann et Jean Piaget (dir.), *Genèse et Structure*, Paris, Hermann, 2011 ; mais aussi dans plusieurs titres de thèses et livres (entre autres : *Genèse et structure de l'anthropologie de Kant*, thèse secondaire de Michel Foucault, *Genèse et structure du champ littéraire* de Pierre Bourdieu, etc.). Vraisemblablement le titre de la thèse d'Hyppolite avait une double inspiration. D'une part, pendant les années 1930, une série de discussions parmi des historiens de la philosophie visait à sauver des approches historique et sociologique, la philosophie entendue comme un système ou une structure composée de vérités ou d'idéalités. Ces débats avaient comme protagonistes Lévy-Bruhl, Gilson, Gouhier et Bréhier. Dans un livre de 1940, *La Philosophie et son passé* (Paris, PUF), Émile Bréhier, directeur de la thèse d'Hyppolite, avait parlé, probablement en pensant aux catégories mobilisées par Lucien Lévy-Bruhl dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, de la philosophie comme d'une « certaine structure mentale qui appartient par accident au passé » (p. 41). D'autre part, et au même moment, Albert Lautman, camarade d'Hyppolite à l'École normale, proche de Jean Cavailles, avait publié une thèse d'épistémologie des mathématiques (*Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique*, Paris, Hermann, 1937) dans laquelle il utilisait les deux notions de « schémas de structure » et de « schémas de genèse ». Hyppolite, également ami de Cavailles, était présent lors de la discussion qui eut lieu, autour des thèses de ce dernier et de Lautman, à la Société française de philosophie le 4 février 1939 (« La pensée mathématique », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 40, n° 1, 1945).

42. Voir les essais recueillis dans le volume *Études sur Marx et Hegel* (Paris, Rivière, 1955) et les comptes-rendus du livre, écrits par Jean-Yves Calvez (« Marxisme, idéologie et philosophie », *Critique*, t. 10, n° 111-112, 1956, p. 777-796) et Louis Millet (« Études sur Marx et Hegel », *Les Études philosophiques*, t. 11, n° 1, janv.-mars 1956, p. 119-120).

43. Louis Althusser, « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire », in *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock-IMEC, 1997, p. 258-268.

44. Georges Canguilhem, « Hegel en France », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, t. 28-29, 1948-1949, p. 282-297. À ce

Jean Hyppolite, intellectuel-constellation

propos, voir aussi les réactions de Maurice de Gandillac (« Ambiguïté hégélienne », *Dieu vivant*, 1948, n° 11, p. 125-144), de Ferdinand Alquié (« Études hégéliennes. Jean Hyppolite – *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 140, n° 1, 1950, p. 191-195), de Roger Callois (« *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* par Jean Hyppolite », *Les Temps modernes*, t. 4, n° 31, 1948, p. 1898-1904), de Mikel Dufrenne, (« Actualité de Hegel », *Esprit*, n° 16, 1948, p. 396-408, maintenant dans *Jalons*, La Haye, 1966, p. 70-83), de Henri Féraud (« Un commentaire de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel », *La Revue internationale*, n° 17, 1947), de Gaston Fessard (« Deux interprètes de la phénoménologie de Hegel : Jean Hyppolite et Alexandre Kojève », *Études*, t. 255, 1947, p. 368-373) et de Claude Marcoux (« *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel* par Jean Hyppolite », *Les Études philosophiques*, t. 3, n° 1, janv.-mars 1948, p. 49-62).

45. Voir, par exemple, Gaston Fessard, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, textes et documents inédits présentés par Michel Sales, Paris, PUF, 1990.

46. Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*, Paris, Aubier, 1945.

47. Voir la section « Henri Bergson » dans *Figures de la pensée philosophique*, et l'essai « Henri Bergson et l'existentialisme », publié dans le même volume.

48. Henri-Irénée Marrou, *La Connaissance historique*, Paris, Le Seuil, 1954.

49. Son élève Michel Déguay parle dans un entretien avec Dominique Janicaud d'une véritable « foudre heideggérienne » (voir Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, t. 2, p. 68).

50. Voir, à ce sujet, l'essai « Une chronologie de l'existentialisme français », publié à la fin de ce volume, *infra*, p. **.

51. Pour ces pistes, voir le compte-rendu que Gilles Deleuze publie dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1954 (« Jean Hyppolite, *Logique et existence* », maintenant in Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 18-23). Cf. aussi Jean Wahl, « Sur *Logique et existence* », *Critique*, n° 79, juil.-nov. 1953, p. 1050-1071, et André Ouy, « Connaissance de Hegel », *Mercure de France*, n° 1078, 1953, p. 365-368.

52. Georges Canguilhem, « Jean Hyppolite (1907-1968) », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 74, n° 2, avr.-juin 1969, p. 129-130, en part. p. 130.

Jean Hyppolite, entre structure et existence

53. Michel Foucault, « Jean Hyppolite (1907-1968) », in *Dits et écrits*, *op. cit.*, p. 785.
54. Voir Georges Canguilhem, « Témoignage », art. cité, p. 21.
55. Parmi lesquels ceux de Michel Henry, de Jacques Martin, de Michel Foucault et de Gilles Deleuze.
56. Hyppolite, qui, dans un premier temps, aurait dû diriger *Folie et déraison*, deviendra le directeur de la thèse secondaire de Foucault, qui était une traduction, précédée par une introduction, de l'*Anthropologie pragmatique* de Kant (voir Emmanuel Kant/Michel Foucault, *Anthropologie du point de vue pragmatique. Introduction à l'anthropologie*, Paris, Vrin, 2008).
57. La thèse principale de Deleuze, *Différence et répétition* (Paris, PUF, 1968), dirigée par Maurice de Gandillac, était initialement dirigée par Hyppolite et portait sur « l'idée de problème ».
58. Althusser ne terminera jamais cette thèse, enregistrée sous le titre « Politique et philosophie au XVIII^e siècle ». Une partie de ses réflexions seront publiées dans l'ouvrage *Montesquieu : la politique et l'histoire* (Paris, PUF, 1959).
59. La thèse de Derrida, enregistrée en 1957 et jamais terminée, portait sur « l'idéalité de l'objet littéraire » (voir Jacques Derrida, « Ponctuations : le temps d'une thèse », *Le Droit à la philosophie*, Paris, Galilée, 1990).
60. François Châtelet, *La Naissance de l'histoire*, Paris, Minuit, 1961.
61. Michel Henry, *Philosophie et phénoménologie du corps. Essai sur l'ontologie biranienne*, Paris, PUF, 1965.
62. Gilbert Simondon, *L'Individuation à la lumière des notions de forme et d'information*, Paris, Jérôme Millon, 2005.
63. Dominique Janicaud, *Une généalogie du spiritualisme français. Aux sources du bergsonisme : Ravaisson et la métaphysique*, La Haye, Nijhof, 1969.
64. René Schérer, *La Phénoménologie des recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 1967.
65. Pierre Trotignon, *Réflexion et immédiat. Introduction à une théorie générale de la subjectivité*, Paris, Université de Paris, 1969.
66. Michel Serres, *Le Système de Leibniz et ses modèles mathématiques*, Paris, PUF, 1969.
67. Gérard Granel, *Le Sens du temps et de la perception chez Edmund Husserl*, Paris, Gallimard, 1968.
68. René Schérer, *La Phénoménologie des recherches logiques de Husserl*, Paris, PUF, 1967.

Jean Hyppolite, intellectuel-constellation

69. Jacques D'Hondt, *Hegel philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF, 1968.

70. Dominique Julia, *La Question de l'homme et le fondement de la philosophie*, Paris, Aubier, 1965.

71. Georges Lanteri-Laura, *Phénoménologie de la subjectivité*, Paris, PUF, 1974.

72. À ce propos, voir les considérations de Jean-Luc Marion, directeur de la collection à partir de 1972, dans l'article intitulé « Hyppolite et Épiméthée », *Bulletin de la Société des amis de l'École normale supérieure*, t. 72, n° 186, 1991, p. 24-28. La bibliothèque de Jean Hyppolite conserve tous les livres publiés dans cette collection entre 1953 et 1972.

73. Hyppolite fut, en outre, à plusieurs reprises, membre du jury de l'agrégation, du Comité consultatif des universités de France, du Conseil supérieur de la recherche scientifique et de la Commission de philosophie du Centre national de la recherche scientifique.

74. Voir Anonyme, « Le discours du président », *Bulletin de la Société des amis de l'École normale supérieure*, t. 35, n° 70, juil. 1954, p. 8-15.

75. Jean Hyppolite, « Leçon inaugurale au Collège de France », in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 1004.

76. Cf. Alain Badiou, entretien avec Peter Hallward du 6 mai 2007, « D'une théorie de la structure à une théorie du sujet », <http://cahiers.kingston.ac.uk/interviews/badiou.html>.

77. Parmi lesquelles la tentative, qui échouera, d'unir l'École normale supérieure de la rue d'Ulm et l'École normale de Sèvres. Althusser rappelle, dans *L'Avenir dure longtemps* (Paris, Stock, 1992, p. 330), qu'Hyppolite lui avait dit avoir voulu exercer plus d'influence intellectuelle sur l'École normale, mais avoir eu l'impression de n'être considéré que comme « le directeur qui avait institué le système des tickets » du restaurant.

78. Sur ce point, voir Jean Hyppolite, « Introduction », in Pierre Jeannin, *École normale supérieure, livre d'or*, Paris, Office français de diffusion artistique et littéraire, 1963, p. 5-20, et « La nouvelle École », communication à l'Académie de sciences morales et politiques du 22 avril 1963, *Bulletin de la Société des amis de l'École normale supérieure*, juin 1963, t. 44, n° 97, p. 12-20 et discussion, p. 20-28.

79. Hyppolite avait tenté de réconcilier Sartre et Merleau-Ponty, en invitant expressément le second à la conférence que le premier donna à l'ENS en 1960, sur l'invitation d'Alain Badiou, Emmanuel Terray et Pierre Verstraeten.

Jean Hyppolite, entre structure et existence

80. Ces entretiens ont été retranscrits et publiés dans un numéro spécial des *Cahiers philosophiques* (n° 55, juin 1993). Voir, notamment, «La philosophie et son histoire», dans ce volume, *infra*, p. **.

81. Voir, à ce propos, l'essai de François Dagognet, «Vie et théorie de la vie selon J. Hyppolite», in AA. VV., *Hommage à Jean Hyppolite*, Paris, 1971, p. 181-194.

82. Étienne Wolff est l'auteur de la notice nécrologique consacrée à Hyppolite dans l'*Annuaire du Collège de France* (Étienne Wolff, «Jean Hyppolite [8 janvier 1907-27 octobre 1968]», *Annuaire du Collège de France*, vol. 69, 1969).

83. Jean Hyppolite, «Leçon inaugurale au Collège de France», in *Figures de la pensée philosophique*, p. 1008.

84. Voir aussi le compte-rendu de la leçon d'A.-A. Devaux, «Existence et vérité. À propos de la leçon inaugurale de M. Jean Hyppolite au Collège de France (16 décembre 1963)», *Revue philosophique de Louvain*, t. 62, n° 73, 1964, p. 152-155.

85. En 1966, à Baltimore, à l'université Johns Hopkins plus précisément, Hyppolite participe au fameux cycle de conférences et de rencontres sur le structuralisme auquel sont aussi invités, entre autres : Derrida, Girard, Vernant, Goldmann, Poulet, Barthes, Lacan (voir Richard Macksey et Eudenio Donato [dir.], *The Structuralist Controversy : The languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, 2007). Jean Hyppolite y présente une intervention sur «La structure du langage philosophique selon la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit de Hegel*» (publié dans le premier tome de *Figures de la pensée philosophique*). Selon François Cusset, l'histoire de la French Theory commence à ce moment (voir son *French Theory*, Paris, La Découverte, 2007).

86. Voir l'écrit que Michel Foucault a consacré à Canguilhem, «La vie : l'expérience et la science» [1985], in *Dits et écrits*, t. IV, *op. cit.*, p. 763-777.

87. Georges Canguilhem, «Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968)», art. cité, p. 550.

88. La plupart des interventions sont publiées dans le volume *Hegel et la pensée moderne*, Paris, PUF, 1971.

89. Dans l'annuaire du Collège de France de 1967-1968, il dira avoir «dirigé un groupe de chercheurs».

90. En 1966, lors du colloque à l'université Johns Hopkins, Hyppolite ouvrit sa communication en se demandant explicitement s'il n'était pas trop tard pour parler de Hegel.

Jean Hyppolite, intellectuel-constellation

91. Une partie de la bibliothèque personnelle de Jean Hyppolite a été léguée à l'École normale supérieure.
92. Jean Hyppolite, «La première philosophie de l'esprit de Hegel», in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 328.
93. Un dossier de presse concernant Mai 1968, conservé parmi ses papiers, atteste son intérêt pour la question étudiante.
94. Voir, à ce propos, Wilhelm Raimund Beyer, «Hommage à J. Hyppolite et introduction au VII^e congrès international Hegel», *Hegel-Jahrbuch*, 1968-1969, p. 1-7.
95. Cf. Anonyme, «Hommage à Jean Hyppolite», *Bulletin de la Société des amis de l'École normale*, t. 50, n^o 114, p. 27.
96. «L'originalité de la géométrie cartésienne».
97. «Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme».
98. Alain Badiou, lettre du 12 mai 1963, Fonds Jean Hyppolite, archives de la Bibliothèque de l'École normale supérieure, Paris.
99. Jean Hyppolite, lettre du 25 mai 1963, Fonds Jean Hyppolite, archives de la Bibliothèque de l'École normale supérieure, Paris.
100. «Honneur des hommes, Saint LANGAGE, / Discours prophétique et paré, / Belles chaînes en qui s'engage / Le dieu dans la chair égaré, / Illumination, largesse ! / Voici parler une Sagesse / Et sonner cette auguste Voix / Qui se connaît quand elle sonne / N'être plus la voix de personne / Tant que des ondes et des bois !», Paul Valéry, «La Pythie», *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1957, t. 1, p. 136. Hyppolite cite ce poème en exergue du deuxième chapitre de *Logique et existence* (p. 27). Plus tard, Lacan l'utilisera aussi.

— |

| —

— |

| —

Entre philosophie et histoire de la philosophie : le Hegel de Jean Hyppolite

Pierre MACHEREY

Le partage entre histoire de la philosophie et philosophie présente aujourd'hui une double forme : institutionnelle, dans la mesure où il scinde, sur le plan d'un cursus de formation, deux types d'intervention spécialisées relevant de méthodes et appelant des formes d'exercices qui, sans être divergentes, sont censées, comme des lignes parallèles, destinées à ne pas se rencontrer, tout en restant corrélatives l'une à l'autre ; mais aussi touchant au fond, au moment où le débat entre philosophie continentale et non continentale a fait passer au premier plan le dilemme entre, d'une part, le fait de se confronter directement, hors de toute approche historique, à des problèmes philosophiques posés pour eux-mêmes, comme celui de savoir si le café est sucré dans la tasse ou dans la bouche, problèmes dont les attendus sont supposés invariables, et, d'autre part, l'exigence de suivre les démarches de la pensée philosophique en les replaçant dans le contexte et dans la logique des discours doctrinaux qui les exposent ou les ont exposées, ce qui revient à lier la considération des problèmes traités par la philosophie à la prise en compte de leur histoire, au risque d'en disperser, et éventuellement d'en dissiper le contenu à travers l'infinie diversité des textes et des intérêts éventuellement inconciliables qui leur correspondent. Nul mieux sans doute que Jean Hyppolite, dans la période qui nous sépare de la Seconde Guerre mondiale, n'a contribué à remettre en question ce double partage, ce à quoi il est parvenu en

conférant un tour éminemment paradoxal, sinon tout à fait hétérodoxe, à la pratique de l'histoire de la philosophie entendue au sens de la lecture des grands textes de la philosophie, pratique à laquelle il est parvenu à restituer une dimension philosophique forte.

Au début d'une allocution d'hommage prononcée le 19 janvier 1969, publiée dans le deuxième numéro de la *Revue de métaphysique et de morale* de cette même année, Foucault a rendu compte de ce paradoxe dans les termes suivants :

Historien de la philosophie, ce n'est pas ainsi qu'il se définissait lui-même. Plus volontiers, plus exactement, il parlait d'une histoire de la pensée philosophique. Dans cette différence se logeaient sans doute la singularité et l'ampleur de son entreprise¹.

Pour prendre la mesure de cette singularité et de cette ampleur, il suffit de reprendre la démarche de Jean Hyppolite à son point de départ, la publication d'une traduction² puis d'un commentaire³ de l'ouvrage mythique que Hegel avait réalisé à la fin de son séjour à Iéna, en 1807. Ce point de départ cumule trois traits distinctifs. D'abord, il n'était pas si commun d'être, à la fois et dans cet ordre, le premier traducteur et le commentateur d'une grande œuvre philosophique, rendue ainsi accessible à un public non spécialisé mis en mesure de se faire une idée par lui-même de son contenu, comme déjà, et pratiquement le seul de ce type, Barni avait pu le faire pour Kant dans la seconde moitié du XIX^e siècle. D'autre part, dans la période cruciale des années 1940-1950 où les intérêts philosophiques, en grande partie sous la pression des événements extérieurs, ont basculé en France et où la pensée hégélienne commençait, de tous bords, des officines des Jésuites aux coulisses du Parti communiste, à faire l'objet d'une préoccupation certaine, cette pensée restait toujours en proie à l'ostracisme que lui avait opposé l'institution universitaire depuis Victor Cousin, ostracisme qui n'avait été levé, occasionnellement, quoique notablement, que

par la publication isolée, en 1929, de l'ouvrage de Jean Wahl sur *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*⁴ ; au milieu du XX^e siècle, le fait de consacrer un travail de recherche à la philosophie hégélienne ne constituait pas la garantie de réaliser une grande carrière universitaire, telle que celle que Jean Hyppolite, le premier dans cette catégorie, est parvenu à suivre, en levant ce qui jouait encore, de fait, comme un interdit : rappelons qu'il a fallu attendre 1967 pour que Hegel figure enfin au programme d'écrit de l'agrégation de philosophie ce qui, automatiquement, l'accréditait en tant que « grand philosophe », statut qui lui avait été dénié jusqu'alors. Enfin, aborder l'étude de la pensée hégélienne par une lecture de la *Phénoménologie*, aboutissement de l'itinéraire suivi par le jeune Hegel, et non par celle de la *Science de la logique* ou des *Principes de la philosophie du droit*, donc valoriser Iéna par rapport à Nuremberg et à Berlin, choix qui avait été aussi celui de Kojève, n'allait pas de soi, et répondait à une intention précise, qui s'inscrivait dans le cadre d'un projet philosophique global ; celui-ci, traversant l'œuvre de Hegel, allait bien au-delà des limites dans lesquelles l'enfermaient son discours pris à la lettre, comme le suggérait, à la fin de l'Avertissement du traducteur placée en tête du tome I de l'édition française de la *Phénoménologie*, cette sommaire indication :

La *Phénoménologie* vaut par son contenu, et on doit se plonger en lui. Elle est une conquête du *concret*, que notre temps, comme tous les temps sans doute, cherche à retrouver en philosophie.

Autrement dit, pour Jean Hyppolite, la *Phénoménologie* n'était pas seulement une grande œuvre du passé historique de la philosophie, l'un de ses monuments qui, assez inexplicablement, restait encore en France à découvrir et à explorer, de manière autant que possible dépassionnée et objective, mais elle répondait aux besoins, aux urgentes nécessités d'une actualité philosophique singulièrement trans-temporelle, qui devait rendre à tout moment un lecteur suffisamment attentif de cette *Phénoménologie* contem-

porain du mouvement de pensée qui y était en œuvre, au présent d'une pensée en acte, donc bien au-delà des limites imparties à son moment historique propre, un moment dont, à près d'un siècle et demi de distance, l'actualité particulière se trouvait de fait renvoyée à l'ordre d'un passé éloigné du présent et éventuellement périmé.

Le premier trait distinctif de la démarche de Jean Hyppolite qui vient d'être souligné a été particulièrement mis en valeur par Canguilhem dans un article publié en 1948 dans la *Revue d'histoire et de philosophie religieuses* de l'université de Strasbourg, où Hyppolite et lui étaient alors collègues, intitulé « Hegel en France » (cet article a été republié en 1991 dans le numéro 293 du *Magazine littéraire* consacré à « Hegel et la *Phénoménologie de l'esprit* »). Canguilhem y présentait les travaux d'Hyppolite traducteur et commentateur de la *Phénoménologie*, en soulignant ce qui les séparait d'autres publications contemporaines, qui avaient fait un certain bruit à l'époque, comme *La Médiation dans le système de Hegel* du R. P. Niel, et *l'Introduction à la lecture de Hegel* d'Alexandre Kojève, deux ouvrages qui, comme *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, avaient paru au lendemain de la guerre, en 1946 : les ouvrages de Niel et de Kojève, ainsi que le commentaire polémique de ce dernier qu'en avait proposé Tran Duc Thao dans un article paru alors dans *Les Temps modernes* qui avait pour titre « *La Phénoménologie de l'esprit* et son contenu réel », représentaient, Canguilhem le donnait clairement à entendre entre les lignes de son article, un effort de récupération de la pensée hégélienne, mise au service, dans un cas, d'une tentative de renouveau de la théologie catholique et, dans l'autre, d'une entreprise de légitimation théorique du concept politique de lutte des classes appuyée sur une anthropologie athée de la finitude, en rapport dans l'un et l'autre cas avec des enjeux de propagande qui appelaient une notable, et sans doute excessive, liberté vis-à-vis de la littéralité du texte hégélien que ces deux tentatives traitaient comme un prétexte davantage que comme un objet. Selon Canguilhem, il fallait savoir gré à Hyppolite,

auquel ses détracteurs de l'époque avaient reproché de ne pas prendre parti et de se réfugier, en universitaire qu'il était, dans une prudente réserve, de ne pas se contenter de procéder à une reprise intéressée du texte, par le biais de citations convenablement choisies de manière à pouvoir être intégrées à l'interprétation tendancieuse qui en était proposée, mais de donner au public auquel cette ouverture à la pensée hégélienne était proposée les moyens d'opérer lui-même et par lui-même un retour au texte dans lequel elle se formulait restitué en intégralité dans sa langue. Dans une allocution prononcée après la mort d'Hyppolite en même temps que celle de Foucault qui a déjà été citée, et également publiée dans le numéro 4 de l'année 1969 de la *Revue de métaphysique et de morale*, Canguilhem remarque encore dans ce même esprit :

Quoi de plus simple – mais quelle singularité à l'époque –, que cette déclaration dans la Préface à la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* : « C'est en préparant un travail d'ensemble sur la *Phénoménologie* que nous avons été conduit à rédiger cette traduction. »⁵ Hyppolite traduit le texte qu'il entend commenter, en publie la traduction avant le commentaire, met n'importe qui en mesure de confronter le commentaire au texte. La probité, en philosophie comme ailleurs, consiste à exposer sa preuve à l'improbation éventuelle⁶.

Autrement dit, Hyppolite, au lieu d'asséner dogmatiquement un contenu spéculatif déjà tout élaboré et imputé plus ou moins aventureusement à Hegel, s'était ingénié à faire du texte hégélien l'instrument d'une réflexion philosophique effective, toujours en cours, dont le destinataire était appelé à se faire lui-même partie prenante, comme l'énonçait déjà la conclusion de l'article de 1948 de Canguilhem :

Mais enfin qu'attend-on d'un travail philosophique ? Qu'il nous fournisse dogmatiquement les résultats d'une recherche, ou qu'il nous soutienne dans la poursuite de la nôtre ? Selon moi, le mérite inappréciable des travaux de Jean Hyppolite c'est autant d'avoir introduit Hegel dans les lectures des Français

que d'avoir introduit les Français à la lecture de Hegel, c'est d'avoir par là permis l'ouverture d'une foule de problèmes philosophiques concrets⁷.

Rappelons que c'est précisément cet appel à une « conquête du concret » qu'Hyppolite avait discrètement formulé à la fin de l'Avertissement placé en tête de sa traduction. Que signifie cette assignation de la réflexion philosophique à des problèmes philosophiques concrets, et quelle est au juste la nature de ces problèmes dont on ne voit pas comment ils pourraient ne pas déborder les limites à l'intérieur desquelles l'historien de la philosophie poursuit son investigation particulière ? Nous aurons à revenir sur ce point important, qui, pour être compris, doit être référé à un projet philosophique global. Contentons-nous pour le moment de remarquer qu'une telle assignation se trouve directement corrélée par Hyppolite à une mise en présence du texte hégélien, que son lecteur français devenait en mesure de voir fonctionner et de faire fonctionner, sous sa responsabilité propre, éventuellement en requérant, en raison des innombrables difficultés et obscurités présentées par ce texte surprenant, les lumières d'un commentateur autorisé, sans toutefois que l'aide apportée par celui-ci dégénère en la tyrannie d'une vérité établie prétendant détenir exclusivement, et abusivement, le « contenu réel » de la pensée hégélienne. Pour fournir cette assistance, Hyppolite n'avait d'ailleurs pas attendu de publier en 1946 son grand commentaire, puisque déjà, dans son édition des deux volumes de la *Phénoménologie* en langue française, prenant prétexte de points particuliers de terminologie, il avait systématiquement introduit en bas de page des notes particulièrement éclairantes qui accompagnaient le texte et en offraient une sorte de « commentaire perpétuel », du type de celui dont, au XIX^e siècle, Alexandre Véra, un Italien réfugié politique en France, et premier traducteur français attentif et fiable de Hegel, avait assorti sa propre traduction de l'*Encyclopédie*. Et ce mode de présentation, le texte en pleine page, et le commentaire rejeté en note, avant d'être repris sous la forme d'un ouvrage autonome rendant compte

de l'ensemble du livre de Hegel de nouveau suivi pas à pas au fil de la progression de son argumentation, répondait à un objectif philosophique précis, c'est-à-dire à une conception de l'activité philosophique en tant que telle, à laquelle Hegel était appelé à participer, hors d'une entreprise de récupération ou de commémoration, comme le témoin et l'instrument de ce que nous avons appelé précédemment une pensée en acte, dans la dynamique de laquelle tout lecteur de son texte se trouve au présent entraîné, précisons : entraîné librement, en prenant la part de responsabilité que suppose un véritable travail de lecture, à la fois engagé et créatif sur un plan strictement philosophique.

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, où il succédait à Hyppolite, Foucault a repris l'argument de Canguilhem en déclarant :

D'abord Jean Hyppolite avait pris soin de donner une présence à cette grande ombre un peu fantomatique de Hegel qui rôdait depuis le XIX^e siècle et avec laquelle obscurément on se battait⁸.

Dans la bouche de Foucault, la formule « Hegel présent » ou « présence de Hegel » résonnait étrangement, dans la mesure où Foucault était justement l'un de ceux qui, à l'époque, avaient tenu, suivant le fil de leur réflexion philosophique propre, à s'absenter de Hegel et de la tradition de pensée à laquelle celui-ci était censé appartenir, et avaient ainsi contribué à renouveler, quoique de façon tout à fait originale, l'interdit traditionnel porté à l'encontre de la dialectique. En réalité, la relation entretenue à l'égard de Hegel et de son hypothétique « présence » était tout sauf simple et univoque, puisque, dans le même texte, quelques lignes plus haut, Foucault reconnaissait à propos d'Hyppolite :

Infatigablement il a parcouru pour nous et avant nous ce chemin par lequel on s'écarte de Hegel, on prend distance, et par lequel on se trouve ramené à lui mais autrement, puis contraint à le quitter à nouveau⁹.

C'est donc dans l'inconfort et dans l'inquiétude, et non avec la bonne conscience du savant innocemment convaincu de la consistance pleine et positive de son objet d'étude, qu'Hyppolite, selon Foucault, se serait rapproché du texte hégélien en vue d'en mesurer au plus juste la signification, de manière à en dégager les apports sans en ignorer les inconvénients et les limites, ce qui impliquait une difficile négociation entre ses aspects positifs et ses aspects négatifs, entre « ce qui est vivant et ce qui est mort dans la pensée de Hegel » pour reprendre le titre d'un ouvrage de Croce.

Cela permet de mieux comprendre pourquoi Hyppolite s'était intéressé à « cette grande ombre un peu fantomatique de Hegel qui rôdait depuis le XIX^e siècle », à laquelle il aurait pu adresser la parole d'Hamlet au spectre de son père, rejouée ensuite par Hegel lui-même, puis par Marx : « Bien creusé vieille taupe ! » En effet, la tradition française en philosophie s'était évertuée à occulter et à enfouir dans les profondeurs de l'oubli la lignée de pensée issue de Hegel, et ceci dès 1818, où Victor Cousin, revenu d'un voyage en Allemagne qui l'avait amené à séjourner à Heidelberg et à y prendre connaissance de l'*Encyclopédie* qui venait d'y être publiée, avait prononcé le grand cours qui a lancé sa carrière philosophique en France, dont il devait beaucoup plus tard effectuer personnellement la rédaction et la publication sous le titre *Du vrai, du beau, du bien*, qui a été un best-seller de l'édition philosophique en France durant la seconde moitié du XIX^e siècle. Dans ce cours, suivant la voie déjà tracée par Royer-Collard, avaient été posés les jalons d'une philosophie nationale française destinée à donner son armature intellectuelle à une réforme globale de l'instruction publique, ce qui a été ensuite l'occasion d'un conflit durable avec le clergé, la « querelle du panthéisme » dans sa forme proprement française qu'il ne faut pas confondre avec le *Pantheismusstreit* allemand qui avait précédé cette querelle de plusieurs décennies et ne visait pas les mêmes cibles. Ce cours tel que Cousin l'avait professé en 1818 devant plusieurs milliers d'auditeurs passionnés, au nombre desquels le tout jeune Balzac, était intimement nourri d'hégélianisme,

bien que le nom de Hegel n'y soit jamais prononcé, mais d'un hégélianisme rectifié, fortement édulcoré, et de ce fait retourné contre lui-même, de par un véritable tour de passe-passe, qui a permis à Cousin, en même temps qu'il introduisait à sa façon Hegel en France, de préparer son refoulement ultérieur, une opération parfaitement réussie puisque ses effets s'en sont fait ressentir matériellement pendant plus d'un siècle : le même Cousin, grand promoteur de l'édition de textes philosophiques, une tâche dont il avait compris l'importance stratégique, ne devait autoriser que la médiocre traduction réalisée par Charles Bénard entre 1840 et 1852 des *Leçons sur l'esthétique*, texte qu'il estimait inoffensif ; et sans Véra, réfugié en France sous le second Empire, qui y a réalisé par son initiative propre, sans appui institutionnel, de belles, mais confidentielles, traductions des trois parties de l'*Encyclopédie*, les principales œuvres de Hegel seraient restées inaccessibles au public de langue française, qui a dû attendre le milieu du xx^e siècle pour pouvoir lire, grâce à Hyppolite, la *Phénoménologie*, puis, véritable déferlante, les *Principes de la philosophie du droit*¹⁰, les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* (trad. de J. Gibelin parue chez Vrin en 1945), la *Science de la logique* (trad. de S. Jankélévitch parue chez Aubier en 1947), un ensemble significatif quoique encore lacunaire auquel il convient d'ajouter l'utile recueil de *Morceaux choisis* de Hegel réalisé par Lefebvre et Guterman (paru chez Gallimard en 1939). C'est de cette manière que la pensée hégélienne, qui outre son implantation en Allemagne, en particulier par l'intermédiaire des jeunes hégéliens, s'était parfaitement acclimatée dans des pays comme l'Angleterre et l'Italie, où, dès le xix^e siècle, les écrits de Hegel avaient été attentivement lus, médités et discutés et avaient donné lieu à la constitution d'écoles philosophiques reconnues, était devenue en France, comme le dit Foucault, une « grande ombre fantomatique qui rôdait depuis le xix^e siècle » et à laquelle, les philosophes professionnels s'en étant détournés, s'étaient intéressés de manière privilégiée, mais marginale, des littérateurs, comme Villiers de l'Isle Adam et Mallarmé

avant Breton, avec comme principal appui documentaire pour nourrir cet intérêt l'étude sur l'esprit d'ensemble du hégélianisme publiée par Edmond Scherer dans *La Revue des deux mondes* en 1861, depuis Strasbourg, lieu de passage crucial pour la communication intellectuelle entre l'Allemagne et la France¹¹.

L'étonnant dans cette affaire est que Cousin, qui en était le maître d'œuvre, avait été à la fois attiré et repoussé par la philosophie hégélienne, qui lui avait inspiré une sorte de terreur sacrée. Ce qui l'avait fasciné chez Hegel, c'était, par le biais du concept d'absolu, un mot qu'on n'avait plus entendu prononcer en France depuis fort longtemps, s'il y avait même jamais été prononcé dans ce sens, la résurgence de la métaphysique, que la tradition idéologique issue de Condillac avait écartée, selon une tendance qui, sous une forme infléchie, devait être poursuivie au XIX^e siècle par Comte et les positivistes. Or Cousin, qui était à sa manière un grand politique, proche de Guizot, pensait avoir besoin d'une métaphysique pour consolider la conception qu'il défendait d'une raison générale publique, incarnée dans le pouvoir de l'État. Et il avait perçu ce qui faisait la singularité du renouveau de la métaphysique dont Hegel, après Schelling, était l'inspirateur, singularité due au lien fort établi entre cette métaphysique et une philosophie de l'histoire, qui permettait de fonder la représentation d'une rationalité humaine en progrès, en marche vers l'absolu qui constituait son but. De cette rationalité en progrès, Cousin prétendait lui-même rendre compte en la ramenant au passage d'une « raison spontanée » à une « raison réfléchie », une idée qui devait avoir ensuite une grande fortune, et qui a été en particulier à la base des recherches de Renan sur l'histoire de la conscience religieuse. La raison spontanée, c'était la conscience populaire de Caliban, enlisée dans l'immédiateté, infestée par la superstition, fond de commerce du clergé ; et la raison réfléchie, c'était la même conscience humaine, mais corrigée et éclairée par l'intervention des élites intellectuelles après que celles-ci aient pris le contrôle du pouvoir civil en vue de mettre en place un système rationnel d'éducation, une

démarche qui constitue l'une des sources de l'idée de laïcité en France. Cette conception de l'évolution humaine, que Cousin et son groupe sont parvenus à inscrire durablement dans les institutions, s'inspirait de loin du modèle d'histoire universelle théorisé par Hegel, mais en le ramenant à un schéma à deux termes, ce qui revenait à en expurger le processus de son moyen terme, le moment négatif qui assure le passage de l'un des extrêmes du syllogisme dialectique, la conscience immédiate, à l'autre, le savoir absolu reflété temporellement dans les structures de l'État : en effet, dans l'esprit de Cousin la chose ne faisait aucun doute, le négatif, c'est la contestation, le désordre, et à terme la révolution, c'est-à-dire en clair le débordement par les masses ignorantes du système promu par l'intelligence souveraine, bref un retour en arrière au confusionnisme et à la violence populaires, qu'il fallait éviter à tout prix. C'est la raison de fond, politique en dernière instance, de l'éviction de Hegel du dispositif culturel français, qu'il a ainsi été condamné à hanter secrètement comme une ombre, d'autant plus inquiétante qu'elle avait été drapée dans un manteau d'ignorance qui en dissimulait les attendus théoriques véritables.

On comprend pourquoi, dans ces conditions, la reprise en considération de la philosophie hégélienne, dont Hyppolite a assumé la responsabilité sur le strict plan de la recherche universitaire, constituait un événement fort, un véritable retournement de situation, qui, implicitement, remettait en question la fonction de légitimation remplie par l'enseignement de la philosophie à l'égard du pouvoir établi. Hyppolite, qui en politique devait par la suite être un mendésiste fervent, n'était certainement pas un révolutionnaire, comme pouvait sembler l'être Kojève, le « marxiste de droite » ainsi qu'il se désignait lui-même, émule déclaré de Staline, qui, avant Hyppolite, et dans un tout autre esprit, avait été l'opérateur souterrain d'un retour à Hegel, ce qui l'a mis en position d'exercer une influence considérable sur la pensée philosophique française du XX^e siècle, comme le montre de façon convaincante

Vincent Descombes dans son ouvrage *Le Même et l'autre*. Mais le fait de n'être pas un révolutionnaire n'a pas empêché Hyppolite de transformer à sa manière en profondeur la sphère d'activité dans laquelle il avait pied, tout simplement en assurant la désoccultation et la normalisation d'un courant de pensée dont il serait difficile, même si on en rejette les options fondamentales, de nier l'importance et l'originalité, et qui avait été opportunément forclos du champ de la réflexion philosophique, pour des raisons à la fois internes et externes à celui-ci.

Toutefois, ce n'était pas n'importe quel Hegel, mais un Hegel bien particulier qu'Hyppolite s'était proposé d'accréditer dans l'Université française : celui qui avait été redécouvert en Allemagne au début du xx^e siècle grâce à Dilthey et à Nohl, le jeune Hegel qui avait également retenu l'attention de Wahl, et auquel il serait difficile d'objecter un quelconque « panlogisme », un argument qui avait conduit à un certain moment la rumeur publique à traiter Hegel, pour reprendre la formule de Marx, « en chien crevé ». À s'en tenir à des œuvres de la maturité comme la *Science de la logique* et l'*Encyclopédie*, l'effroi suscité dans l'esprit de Cousin par la négativité hégélienne paraît dérisoire : car l'esprit du système, une fois mises en place toutes les pièces de son dispositif, consistait précisément, comme l'avaient parfaitement compris en Allemagne les hégéliens de droite, dans un effort en vue de dompter et d'absorber la négation, en la retournant contre elle-même, ce qui était le sens profond de la notion de négation absolue, clé d'une téléologie rationnelle faisant de cette négation un moyen, un instrument au service d'un but qui la dépasse, suivant la logique propre de l'*Aufhebung*. Sans doute, cette logique de la relève était déjà à l'œuvre dans la *Phénoménologie*, mais dans un contexte bien différent, celui d'une histoire des expériences pratiques de la conscience individuelle et collective, entraînée dans une succession de tentatives qui se révèlent à son point de vue comme autant d'échecs enchaînés les uns aux autres, dans la mesure où elles témoignent toutes sans exception de l'incapacité de cette conscience à

surmonter par ses forces propres la contradiction de l'objectif et du subjectif, de la vérité et de la certitude, ce qui fait de son itinéraire un véritable chemin de croix, jusqu'au moment où, ultime déchirement, elle découvre qu'elle doit définitivement disparaître en tant que conscience incarnée dans des figures pour céder la place à l'Esprit qui, lui, fait table rase de ses problèmes spécifiques, et reprend à son commencement, à son point zéro, le parcours de la recherche de la vérité et de la connaissance de soi, en s'engageant dans les entreprises successives d'une science de la logique, d'une philosophie de la nature et d'une philosophie de l'esprit, où la conscience et son drame permanent ont cessé d'occuper le premier plan. Cela fait de la *Phénoménologie* un livre d'intranquillité, d'inquiétude et de doute, où est racontée une histoire assez tragique qui aboutit à l'épisode final d'une disparition autoprogrammée : bref un parcours où c'est la tonalité du négatif qui domine largement, jusque dans son énigmatique ultime étape, celle du savoir absolu qui, telle qu'elle est présentée dans le cadre de la *Phénoménologie*, apparaît avec une vertigineuse abstraction comme un lieu vide encore à remplir. C'est cette dominance du négatif, marque à ses yeux de la destination historique de l'humanité, de ses luttes et de ses travaux, qui avait déjà retenu l'intérêt de Kojève, même si celui-ci, en nourrissant le mythe d'une hypothétique fin de l'histoire, avait prétendu résoudre cette négativité en la faisant aboutir à l'apaisement, à la *Befriedigung* d'un état post-historique dans lequel il n'y avait d'ailleurs plus de place pour la philosophie en tant que telle, comme recherche douloureuse d'une vérité qui se dérobe et que le fait d'en être privé fait aimer d'autant plus passionnément. Or, ce qui a attiré Hyppolite vers ce même ouvrage, précisément, ce n'était pas le désir d'abolir la tension du mouvement de pensée propre à la philosophie, mais, au contraire, l'intention de saisir cette tension à son point d'acuité maximal, en préservant le déchirement crucifiant qui, à ses yeux, caractérise par essence la démarche de la philosophie.

Dans sa leçon inaugurale au Collège de France, prononcée le 19 décembre 1963, Hyppolite devait de nouveau justifier l'attention privilégiée qu'il avait portée à la *Phénoménologie*, qu'il présentait comme étant « cette œuvre qui est bien la plus étonnante de toute la littérature philosophique ». Et il précisait :

Ce qui nous a séduit en elle, ce n'est pas la place qu'elle occupe dans un système qui finit par se fermer sur lui-même et ignorer sa propre situation historique, c'est le rapport concret, existentiel qu'elle établit entre la diversité des expériences vécues, morales, esthétiques, religieuses, politiques et la réflexion philosophique. Le philosophe, selon la *Phénoménologie*, ne doit pas se substituer aux expériences de l'homme. Il n'a qu'à les recueillir et les déchiffrer telles que l'histoire nous les livre¹².

À plus de vingt ans de distance, c'est donc toujours la même référence au concret qui justifiait l'importance reconnue à ce livre pas comme les autres, témoin exemplaire d'une conception tout à fait originale de la pensée philosophique. Cela nous ramène à l'idée avancée par Foucault lorsque, dans son allocution de 1969, il présente comme crucial le basculement opéré par Hyppolite d'une histoire de la philosophie, au sens ordinaire du terme, vers une « histoire de la pensée philosophique », ce qui constituait précisément l'intitulé de la chaire occupée par Hyppolite au Collège de France. Reprenons trois passages de cette allocution à tous égards mémorable, qu'il faudrait relire dans son intégralité :

Par pensée philosophique, il entendait aussi ce moment si difficile à saisir, recouvert dès son apparition, où le discours philosophique se décide, s'arrache à son mutisme, et prend distance par rapport à ce qui dès lors va apparaître comme la non-philosophie ; la pensée philosophique est alors moins la détermination obscure et préalable d'un système, que le partage soudain et sans cesse recommencé par lequel il s'établit.

Entre philosophie et histoire de la philosophie

En prenant pour thème la pensée philosophique, M. Hyppolite voulait dire sans doute que la philosophie n'est jamais actualisée ni présente dans aucun discours ni aucun texte ; qu'à vrai dire la philosophie n'existe pas ; qu'elle creuse plutôt de sa perpétuelle absence toutes les philosophies, qu'elle inscrit en elles le manque où sans cesse elles se poursuivent, se continuent, disparaissent, se succèdent, et demeurent pour l'historien dans un suspens où il lui faut les reprendre¹³.

Pour lui Hegel marquait le moment où le discours philosophique a posé lui-même, et à l'intérieur de soi, le problème de son commencement et sa fin : le moment où la pensée philosophique se donne pour labeur inépuisable de dire le champ total de la non-philosophie, et entreprend de parvenir, en toute souveraineté, à énoncer sa propre fin¹⁴.

En relisant d'une certaine manière Hyppolite à la lumière de Blanchot et de sa problématique du « livre à venir », dont chacune de ses réalisations particulières n'offre, interminablement et inépuisablement, que la présence en creux, Foucault allait au cœur de la conception de la pensée philosophique que celui-ci cherchait à promouvoir. Selon cette conception, la pensée philosophique se définit par l'effort qui la propulse vers une philosophie avérée, qu'elle cherche sans jamais la trouver, ce que Foucault résumait brutalement à travers la formule : « À vrai dire, la philosophie n'existe pas¹⁵. » Et Hegel, du moins le Hegel de la *Phénoménologie*, serait le représentant par excellence de cette inexistence de la philosophie, qui constitue paradoxalement la garantie d'existence d'une pensée philosophique. On mesure par là à quelles extrémités, à quelle prise de position radicale à l'égard de l'entreprise philosophique, pouvait conduire la lecture d'un texte philosophique, lecture qui était tout sauf innocente et neutre.

Nous comprenons du même coup ce que voulait dire Hyppolite lorsqu'il prescrivait comme objectif à la pratique de la philosophie, à travers la lecture d'un ouvrage comme la *Phénoménologie de l'esprit*, de s'engager dans une conquête du concret, à savoir la nécessité de maintenir jusqu'au bout ouverte la confrontation de la philosophie avec la « non-

philosophie». Ce point fortement souligné par Foucault se trouvait déjà formulé par Hyppolite au début de sa leçon inaugurale de 1963, où il expliquait, à propos de la chaire d'histoire de la pensée philosophique qu'il avait obtenu d'occuper, qu'elle répond entièrement à son projet.

Elle doit me permettre en restant historien des systèmes de philosophie de mesurer la pensée philosophique à ce qui n'est pas elle, de chercher cette pensée à l'état naissant dans la non-philosophie. Par là même je voudrais étudier ce qui constitue cette pensée, ce qu'elle ajoute à l'expérience vécue quand on la réfléchit, ce qu'elle en détruit peut-être ou ce qu'elle en récupère¹⁶.

Par non-philosophie, il faut alors entendre l'ensemble des expériences originaires de la pensée humaine, en tant qu'elles appartiennent au plan de l'existence, ce qui rattache expressément Hyppolite au courant contemporain de l'existentialisme philosophique, en référence, de sa part, moins à Sartre qu'à Merleau-Ponty. Introduire dans la pratique de l'histoire de la philosophie la perspective propre à l'existentialisme, défini par son souci à l'égard du non-philosophique de l'expérience, tel en particulier qu'il était révélé par les investigations des sciences humaines : tel était donc le projet fondamental d'Hyppolite qui, après ses premiers travaux, a soutenu toutes ses recherches ultérieures et a conduit celles-ci à maintenir une étroite proximité entre les démarches de la philosophie et de l'histoire de la philosophie.

Notes

1. Michel Foucault, «Jean Hyppolite. 1907-1968» [1969], in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1994, p. 779-785, en part. p. 780.
2. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier Montaigne, t. I, 1939 ; t. II, 1941.
3. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, Paris.
4. Jean Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* [1929], Paris, PUF, 1951.

Entre philosophie et histoire de la philosophie

5. Jean Hyppolite, «Avertissement du traducteur», in Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. I, p. vi.
6. Georges Canguilhem, «Hommage à Jean Hyppolite», *Revue internationale de philosophie*, t. 90, n° 4, 1969, p. 549.
7. Georges Canguilhem, «Hegel en France», *Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, t. 28, n° 4, 1948-1949, p. 294; *Magazine littéraire*, n° 290-294, 1991, p. 29.
8. Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971, p. 75.
9. *Ibid.*
10. Hegel, *Principes de la philosophie du droit*, trad. fr. André Kaan, Paris, Gallimard, 1940.
11. Edmond Scherer, «Hegel et l'hégélianisme», *Revue des deux mondes*, 15 février 1861, p. 812-856. Repris ensuite dans : *Mélanges d'histoire religieuse*, Paris, Michel Lévy frères, 1865.
12. Jean Hyppolite, «Leçon inaugurale au Collège de France», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 1014.
13. Michel Foucault, «Jean Hyppolite. 1907-1968», in *Dits et écrits*, op. cit., p. 780.
14. *Ibid.*, p. 783.
15. *Ibid.*
16. Jean Hyppolite, «Leçon inaugurale au Collège de France», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 1005.

— |

| —

— |

| —

Du commun et de l'universel dans la *Phénoménologie de Hegel*¹

Étienne BALIBAR

*En souvenir des leçons de Jean Hyppolite à l'ENS
(1960-1961)*

De grands commentateurs (Kojève, Marcuse, Lukacs), en partie inspirés par le marxisme et par l'existentialisme, ont conféré une fonction centrale dans leur interprétation de la *Phénoménologie de l'esprit* à l'énoncé qui définit la « substance » (*Substanz*) spirituelle comme une « œuvre » (*Werk*) résultant de l'activité de tous et de chacun (*das Tun aller und jeder*)². Il faudrait ajouter Sartre, dont la *Critique de la raison dialectique* non seulement comporte une allusion explicite au « règne animal de l'esprit³ », mais peut être lue comme une gigantesque tentative de reformulation de la dialectique de « l'action commune » comme praxis individuelle collectivisée (et aliénée) fondant le passage de l'expérience à l'historicité, en permanente altercation avec Hegel. Ils ont ainsi puissamment contribué à installer la réflexion sur l'historicité dans une dialectique de la « conscience de soi » et de la « praxis », conférant au traité de 1807 une fonction d'origine et de référence permanente pour la philosophie contemporaine. À rebours, un autre courant, qui prolonge le discours hégélien sur le mode de la « déconstruction », s'est efforcé de séparer les notions de la *communauté* (ou de l'être en commun) et de l'*œuvre* (ou de l'agir, comme production d'une œuvre). Je pense ici, évidemment, à la thématique de la « communauté désœuvrée » développée par Jean-Luc Nancy à partir de Bataille et de Blanchot (lui-même inventeur du « désœuvrement »), et à l'écho qu'elle a trouvé chez Derrida⁴. Le texte qui fait la « jonction » entre les

deux lectures que je distingue est l'essai de Blanchot : « La littérature et le droit à la mort », qui se fonde explicitement sur Kojève, mais – reprenant l'interprétation du *geistiges Tierreich* comme satire du monde des « intellectuels » – déporte la dialectique de la « tromperie » inhérente à la chose même du côté de l'écriture et de sa capacité de « détruire le langage tel qu'il est », pour aboutir à un renversement de l'interprétation hégélienne de la Terreur⁵.

Dans le présent exposé, me référant obliquement à ces débats, je voudrais – de façon très schématique – esquisser une interprétation structurale de l'énoncé hégélien (que je désignerai par *TAJ*) et de sa fonction dans l'ouvrage, dont j'espère en retour une meilleure compréhension de ce qui, au sein du « système » et parfois contre lui, fait l'irréductible singularité de la *Phénoménologie*. Quand je parle ici de la *Phénoménologie*, il s'agit naturellement de l'ouvrage de 1807. La question des remaniements auxquels Hegel a dû le soumettre pour inclure dans l'*Encyclopédie* un « moment » de portée beaucoup plus réduite et d'objectif différent, qui porte également ce titre et en reprend certains des matériaux, ainsi que la question corrélatrice de savoir comment l'écriture de la *Phénoménologie* au cours des années 1806-1807 a en quelque sorte « échappé » à son plan initial, a fait l'objet de nombreuses discussions, qui ne l'épuisent pas pour autant⁶.

L'équation du sujet et ses transformations

Dans son commentaire, auquel (je n'en fais pas mystère) toutes ces pages doivent beaucoup, Jean Hyppolite a montré la nécessité d'associer étroitement l'interprétation du *TAJ* avec celle d'un autre ensemble d'énonciations remarquables, qui scandent la progression de la *Phénoménologie* en proposant une série de transformations dialectiques et d'explicitations des virtualités de l'équation du sujet : « *Ich = Ich* » (ou « *Ich gleich Ich* »). On sait qu'au début Hegel présente cette équation (inventée par Fichte) comme l'expression du formalisme de la réflexion telle que l'aurait conçu la philo-

sophie transcendantale (c'est-à-dire identifiant la condition de possibilité de l'expérience à une conscience de soi « vide » ou « tautologique », une simple *forme d'identité* qui reste elle-même extérieure à cette expérience, ou indépendante de ses contenus phénoménaux), tandis qu'à la fin il la présente au contraire comme l'expression de l'autodétermination du *Selbst* (ou de l'esprit parvenu au savoir « absolu » de soi-même), auquel aucun contenu d'expérience n'est étranger et qui les incorpore tous à son concept parce qu'il a acquis la capacité de se penser *dans son autre* (l'objectivité naturelle, historique et culturelle), et trouvé le moyen de conférer à cette objectivité le sens d'une réflexion de ses propres différences, selon un double mouvement permanent d'*Ent-äusserung* et d'*Er-innerung*. Or, entre les deux points extrêmes de ce renversement dramatique Hegel ne s'est pas contenté de *répéter* périodiquement l'énoncé de l'équation *Ich = Ich* pour en mesurer en quelque sorte le changement de référence, mais il en a proposé des *transformations*, qui sont autant d'aliénations ou de façons pour le « soi » de se contempler hors de soi, ou de contempler son propre revers (ce qui se passe, disait l'Introduction, « dans le dos » de la conscience).

La première de ces transformations énonce la réciprocité du singulier et du pluriel à l'intérieur même de l'unité du sujet, comme un jeu de voix alternées : « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* », ou (ce) Je que Nous sommes, (ce) Nous que Je suis. Hyppolite restitue d'emblée cette formule derrière l'explicitation de l'esprit comme « opération de tous et de chacun ». Elle lui permet de faire de Hegel le premier philosophe à poser comme telle la question de *l'intersubjectivité* :

L'esprit apparaît donc ici comme l'expérience du « Cogitamus » et non plus du seul « Cogito ». Il suppose à la fois le dépassement des consciences singulières et le maintien de leur diversité au sein de la substance [...] La conscience de soi universelle que prétend atteindre Hegel n'est donc pas le « Je pense en général » de Kant, mais la réalité humaine comme

une *intersubjectivité*, un Nous qui seul est concret. L'esprit est précisément ce Nous en tant qu'il actualise en même temps l'unité et la séparation des Moi⁷.

L'expression stylisée « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* » (IWWI) ne figure pourtant pas en toutes lettres dans l'introduction du chapitre sur l'esprit où Hegel reprend la caractérisation de *l'œuvre universelle* comme TAJ, mais Hyppolite est justifié de l'y insérer ou de l'y lire entre les lignes, car c'est elle qui avait permis à Hegel d'annoncer de loin, dans l'introduction du chapitre sur la « Vérité de la certitude de soi-même », *l'entrée en scène* du concept de l'esprit, en tant que structure de « reconnaissance » :

Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est aussi bien Moi (*Ich*) qu'objet. – Ainsi pour nous est déjà présent le concept de *l'esprit*. Ce qui viendra plus tard pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue, qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité : un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*. Dans la conscience de soi comme concept de l'esprit la conscience atteint le moment de son tournant ; de là elle chemine hors de l'apparence colorée de l'en-deçà sensible et hors de la nuit vide de l'au-delà supra-sensible, pour entrer dans le jour spirituel de la présence⁸.

Mais la référence conjointe à la « catégorie » institue un chiasme de cette formule (IWWI) avec une autre variante remarquable de l'équation du sujet, tout aussi décisive bien que de signification apparemment opposée, puisque « l'autre » dont elle pose la réciprocité avec le sujet pris en soi (*Ich*) n'est pas lui aussi un sujet (pluriel : *Wir*), mais l'objectivité rencontrée sous toutes ses formes dans l'expérience, ici désignée comme *l'être (Sein)*. Ce que Hegel appelle « la catégorie », en détournant la terminologie kantienne, on le sait, c'est précisément *l'universel commun* à la pensée rationnelle et aux « choses » ou « objets » qu'elle connaît, un universel qui selon lui ne peut exister réellement si la raison demeure « observante », extérieure aux objets, mais

seulement si elle se fait pratique, intériorisant les choses au mouvement de son activité⁹. Dans la section sur l'individualité, la « catégorie » est donc identifiée à la *Sache selbst*, « l'affaire » ou la « cause commune » des agents qui contribuent à une même œuvre, et le *TAJ* est identiquement défini comme « l'être qui est moi, ou le moi qui est être » (*das Sein, das Ich, oder Ich, das Sein ist*) (SIIS).¹⁰

Ce que suggère en somme Hyppolite, c'est de combiner ou de fusionner les deux formules : ce qui fait que *l'être est le moi*, c'est que *le moi c'est nous* (dans l'opération de tous et de chacun), mais cela doit aussi se comprendre comme un devenir sujet « pour soi » de la communauté agissante, *un nous qui est un moi*, et comme tel acquiert une réalité effective, ou se réalise activement dans l'être (dans les choses) : c'est alors *moi qui suis l'être* (SIWWIS). *TAJ* exprime donc bien, alternativement dans la modalité de la « chose même » ou de l'action commune, et dans la modalité de « l'esprit » ou de l'historicité, une même réflexivité, un même *Selbst* en soi et pour soi, mais la réalité d'expérience ou la vérité phénoménologique de cette identité conceptuelle demeure suspendue, précisément, à la possibilité de parler ou de pratiquer *identiquement, in-différemment*, le langage du « nous » et celui de « l'être ».

Das All-gemeine : dialectique du commun et de l'universel

Sera-ce jamais le cas ? On peut en douter, du moins si l'on ne confond pas ce qui est posé spéculativement et programmatiquement avec ce qui est effectivement *présenté*, écrit et décrit par Hegel. Plus exactement on peut voir que la solution présentée par Hegel consiste dans une *répétition du problème* (qui est proprement ce que les logiciens nomment « aporie »). C'est ma deuxième observation. Là encore je suis obligé de couper court : disons que la *Phénoménologie*, à partir de son « tournant » central, peut être lue comme une longue enquête sur la possibilité d'*universaliser l'être en*

commun et, corrélativement, *d'instituer l'universel* dans le cadre et la modalité d'une communauté, dont les figures «historiques» (ou comme on dirait aujourd'hui, «culturelles») qu'elle reconstruit à la suite forment autant de tentatives de réalisation. Ce double mouvement est nécessaire pour que l'universel dont il s'agit (moral, juridique, religieux, politique, pédagogique, scientifique) devienne *concret*, sortant ainsi de l'utopie ou de l'idéalité pure, et pour que la communauté possède bien en elle-même une *puissance d'unification*, capable de transcender les différences et les conflits qu'elle subsume, non pas en les refoulant hors de soi mais en les «réfléchissant» comme *ses* différences.

On voit bien, formellement, que le «Nous» du *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*, issu du schème de la «reconnaissance», est du côté de la *communauté*, alors que «l'être» du *Sein, das Ich, und Ich, das Sein ist*, est une détermination transcendante de l'universel «abstrait»¹¹. Les formes sous lesquelles Hegel décrit la tension de ces deux pôles tout au long des chapitres VI et VII de la *Phénoménologie* – depuis la figure du «monde éthique» (la cité grecque, telle que l'interprètent les tragiques) jusqu'à celle de la «religion révélée» (le christianisme fondant l'unité invisible de son église sur l'événement de la «mort de Dieu») – n'ont évidemment rien d'uniforme : elles ne constituent pas les illustrations interchangeable d'une même «contradiction dialectique» définie *a priori*. Au contraire, à chaque fois, dans leurs modalités et dans ce que l'on est tenté d'appeler leurs *péripéties* – compte tenu de l'élément narratif qui devient ici essentiel au développement phénoménologique et qui puise largement à l'expérience de la littérature (ou dégage la vérité inhérente à ses fictions) – elles dépendent de *discours* où des sujets qui sont aussi des acteurs historiques ont exprimé leur conscience de l'universel (et continuent de l'exprimer, dans le présent spéculatif ou spirituel où subsistent ensemble, «pour nous», tous ces discours singuliers). Tout se passe donc comme si Hegel *redéfinissait* à chaque fois, en jouant de répétitions et de différences, *les termes mêmes de ce problème* récurrent, qui

se pose historiquement à toute « communauté » et détermine toute énonciation effective de l'universel. Les mots de *communauté* (*Gemeinschaft*, *Gemeinwesen*, *Gemeinde*) et d'*universalité* (*Allgemeinheit*, dont il faudrait aussi rapprocher toute la terminologie de l'infini et de l'essence) ne sont d'ailleurs eux-mêmes, pris à la rigueur, que des termes « historiques », dont le sens n'est jamais dissociable des discours déterminés où nous les trouvons (le droit, la croyance, la science, la culture...). Et le métalangage transhistorique dont nous nous servons lorsque nous généralisons l'idée de ce conflit n'a de sens philosophique que s'il est ramené au sein des configurations singulières de l'esprit. Il peut néanmoins nous aider à comprendre ce qui en elles se répète au moyen d'une incessante variation, acquérant le sens d'une tentative toujours recommencée et toujours avortée (ou toujours prématurée) pour *échapper à la finitude de la représentation, ou pour en « libérer » le concept pur*¹². Tentative qui seule produirait l'adéquation du commun et de l'universel (ferait de l'*Allgemeinheit* un « esprit » qui soit *allen gemein*, « commun à tous »), mais dont l'aboutissement priverait en fait le concept de toute dimension d'expérience ou d'historicité, et ainsi se contredirait lui-même.

Ce qui se répète, c'est d'abord le fait que la dialectique de la communauté et de l'universalité constitue en général une relève (*Aufhebung*) de celle qui avait organisé toutes les figures de la première partie du livre : celle de la « certitude » (*Gewissheit*) et de la « vérité » (*Wahrheit*), ou de la subjectivité et de l'objectivité du vrai. Elle lui permet ainsi de se refonder historiquement, puisque la communauté a toujours une dimension de certitude collective qui doit pouvoir être éprouvée par l'individu, et l'universel une prétention de vérité qui doit se manifester dans l'objectivité des institutions et des pratiques sociales. La tension irréductible de la communauté et de l'universalité, en procurant à la différence de la certitude et de la vérité une existence substantielle et pas seulement subjective, ne l'abolit pas, au contraire elle achève de dissoudre les

apparences d'une différence simplement contingente ou psychologique, elle l'identifie à une négativité inhérente au mouvement même de l'esprit, c'est-à-dire à sa réalité. De nouveau nous devrions parler ici de *différance* : la certitude en tant qu'identique à la vérité et « différant » d'elle (ou différant son apparition), la communauté en tant qu'identique à l'universalité et « différant » d'elle (ou différant sa réalisation), *voilà l'esprit* comme tel.

C'est ensuite le fait que – par une sorte de destinée tragique des communautés – le moment où elles parviennent au plus près d'instituer l'universalité, c'est-à-dire inventent pour l'universel un langage historique ou une culture originale (par exemple celle de la « loi » pour la cité, ou celle de l'intelligence des Lumières et de la raison critique, ou celle de la vision morale « protestante » du monde) – est aussi celui où elles font de nouveau l'épreuve de leur particularité ou de leur finitude, comme l'envers de leur prétention à l'universalité, la marque de ses contradictions internes qui peuvent la conduire à l'effondrement. *Énoncer l'universel*, et plus précisément l'énoncer « pour tous », *sub specie universitatis*, c'est du même coup le dé-terminer et donc le particulariser. Mais inversement – idée très profonde – du fait que la particularité d'une énonciation déterminée de l'universel n'existe pas « en soi », mais seulement *pour une autre*, dans une relation conflictuelle, un processus de *scission* essentielle, il y a en elle *de l'universel* qui l'excède. La détermination de l'universel énoncé (ou proclamé) historiquement dans le cadre d'une communauté ne le détruit donc pas, elle exhibe plutôt une identité de contraires ou un paradoxe qui lui est inhérent et qui fait, en un sens, toute la puissance de l'exigence – ou du désir – d'universalité¹³.

C'est aussi souvent le point où Hegel, poussant jusqu'au bout cette dialectique et produisant ses développements les plus frappants, nous montre comment la quête de l'universalité (tout à la fois *désir* vivant et exigence *spirituelle*) conduit au renversement des formes de conscience communautaires en leur contraire au moins

apparent. Elle engendre aussi les expériences de la *solitude* existentielle qui reconduisent le sujet à la forme « vide » de sa tautologie, ou à la *non-communauté*, faite d'individualités incommunicables : la « personne abstraite » de l'État de droit, la « liberté négative » et autodestructrice de la Terreur révolutionnaire, le narcissisme de la « belle âme », le « malheur de la conscience » entretenu par la religion révélée et la théologie de la « mort de Dieu ».

Enfin, toutes ces répétitions nous conduisent à un point « final » assez troublant : c'est le fait que le « savoir absolu » où l'on pourrait dire que certitude et vérité se sont enfin rejointes et sont devenues exactement coextensives (ce qu'exprime le passage terminologique de la conscience, *Bewusstsein*, au « soi », *Selbst*, et de l'expérience, *Erfahrung*, au « savoir », *Wissen*), ne correspond plus à aucune figure de la *communauté* qui soit repérable, nommable ou descriptible. Il n'y a pas en effet chez Hegel de « communauté du savoir absolu » – comme il y a semble-t-il, chez Spinoza, une communauté philosophique des *sapientes*, même hautement paradoxale. Dans la lecture de Kojève, qui projette ici sur la *Phénoménologie* une autre composante du système hégélien (en l'interprétant à sa façon), cela se lit ainsi : le discours du « savoir absolu » serait implicitement le discours de l'État achevé (ou de la « fin de l'histoire » dans l'universalité concrète de l'État, dont les citoyens sont comme autant de « fonctionnaires »). Or l'État (moderne) dissout en lui-même toutes les communautés. De son côté Hyppolite, après avoir marqué à juste titre que Hegel a renoncé à fonder une « philosophie de l'Église » ou une « philosophie de l'humanité » sur la base de sa phénoménologie de la conscience religieuse, conclut que, comme « moment de l'histoire du monde réconciliant ce moment temporel avec une vérité en soi intemporelle », c'est-à-dire adéquation du commun et de l'universel, le savoir absolu est « trop vague » pour proposer une solution déterminée¹⁴. Il suggère que, dans cette indétermination, s'inscrit la possibilité de *plusieurs* « post-hégélianismes », en particulier celui de Marx (« transformer le monde », en reprenant l'idée de la *Sache*

selbst dans la perspective d'une action révolutionnaire). Mais pour rester fidèle à Hegel, il préfère s'interroger sur l'idée de la *logique* comme relève de la *phénoménologie*. Ce qui revient à suivre la voie que Hegel lui-même a commencé d'indiquer dès la Préface rédigée après coup, mais aussi à sortir de la question qui avait animé tout l'ouvrage.

Cette absence, ou peut-être même cette négation de la communauté, qui correspondrait au « savoir absolu » si celui-ci était encore une figure de l'esprit au sens antérieur, peut s'interpréter (sans doute est-ce même l'interprétation la plus traditionnelle) comme une *transcendance de l'universel* par rapport à la finitude de la communauté (donc de l'institution, de la représentation, de la temporalité, de la conflictualité), qui serait le résultat ultime de la démarche hégélienne : les configurations historiques de l'esprit ne désigneraient alors, au fond, qu'autant d'erreurs ou de tentatives avortées, même si elles sont inévitables, pour saisir l'irreprésentable dans les cadres de la représentation. La *Phénoménologie* ne serait pas seulement, dans ces conditions, une entreprise critique, voire déconstructrice, mais une entreprise d'élimination de l'histoire par l'histoire même, un véritable jeu de massacre rétrospectif. Parvenus au « terme », « il y a eu de l'histoire, mais il n'y en a plus », dira ironiquement Marx dans un autre contexte... Et puisque la question de la communauté y constitue, dans la variété même de ses formes, l'enjeu central d'une réflexion sur l'historicité, elle serait au bout du compte une *réfutation de l'idée même de communauté*, ou de sa « fausseté » intrinsèque, au profit du savoir absolu « sans communauté ».

Mais puisque Hegel ne cesse de répéter que le « soi » de l'esprit ou le savoir absolu n'a pas d'autre contenu que l'intériorisation (*Er-innerung*) de toutes ces figures « extérieures » les unes par rapport aux autres, et que d'ailleurs le chapitre du « savoir absolu » ne comporte aucune définition *positive* de l'universel, mais seulement un *passage à la limite* des conditions représentatives et temporelles de l'historicité, il faut aussi tenter une autre lecture. Elle revient à supposer que la « vérité » finale de

la *Phénoménologie*, comme je le disais plus haut, possède un caractère aporétique, c'est-à-dire concerne précisément la *différence* perpétuelle du commun et de l'universel, qui les rend à jamais indissociables et creuse toujours à nouveau en leur sein un écart irréductible. C'est donc cet *indépassable de la finitude*, dans la multiplicité de ses formes récurrentes (car au bout du compte la « leçon » du *grand récit* de la *Phénoménologie* est bien plutôt la *contemporanéité* hétérogène des figures de l'esprit, quel que soit le « moment » initial de leur surgissement, que leur dépassement selon une temporalité linéaire)¹⁵, que Hegel aurait voulu illustrer, en faisant de l'universalité la « fin » immanente et impossible à la fois de chaque communauté. Remarquons-le, une telle lecture n'est pas simplement sceptique, elle est surtout *critique*, beaucoup plus profondément que ne le serait une simple antithèse « platonicienne » du concept spéculatif et de la représentation, car elle peut se lire aussi en creux comme une description (voire une démonstration) de la façon dont s'engendre *l'illusion d'absolu* propre aux individualités communautaires à travers l'histoire (d'où elles tirent leur consistance subjective) : précisément par la certitude qu'elles nourrissent à chaque fois (et qui est la condition même de leur possibilité transindividuelle : *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist*) d'atteindre et d'instituer l'universel, ou d'avoir « enfin trouvé » (comme dira plus tard Marx à propos de la Commune), à la différence de toutes les autres, la formule de l'adéquation entre la communauté et l'universalité comme telle. Une telle lecture permet aussi de comprendre en quel sens la *Phénoménologie*, plus que tout autre ouvrage de Hegel, constitue le modèle des grandes entreprises de « critique des idéologies », ou de *l'effet de méconnaissance idéologique* comme tel. Mais cela appellerait une autre discussion.

Notes

1. Je remercie Giuseppe Bianco et ses collègues d'avoir bien voulu accepter d'inclure le présent essai dans leur volume d'hommage à Jean Hyppolite. Ce texte reprend les exposés de la journée qui nous avait réunis en mai 2006 à l'ENS, et qui est tiré d'un article plus long, dont

Jean Hyppolite, entre structure et existence

une partie (ici omise) a paru dans le numéro spécial «Bicentenaire de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel» de la revue *Iride* (n° 52, 2008); l'ensemble constitue le chapitre 7 de mon *Citoyen sujet et autres essais d'anthropologie philosophique* (Paris, PUF, 2011).

2. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel (Leçons de 1933 à 1937)* [1947], Paris, Gallimard, 1986, p. 200; Herbert Marcuse, *L'Ontologie de Hegel et sa théorie de l'historicité* [1932], Paris, Gallimard, «Tel», 1991, § 23, p. 284 sq.; Georg Lukacs, *Le Jeune Hegel (Der junge Hegel. Über die Beziehung von Dialektik und Ökonomie)* [1948], trad. fr. Robert Legros et Guy Haarscher, Paris, Gallimard, 1981.

3. Jean-Paul Sartre, *Critique de la raison dialectique* [1960], t. I, Paris, Gallimard, 1985, p. 224.

4. Jean-Luc Nancy, *La Communauté désœuvrée*, Paris, Christian Bourgois, 1990; Maurice Blanchot, *La Communauté inavouable*, Paris, Minuit, 1983; Jacques Derrida, *Politiques de l'amitié*, Paris, Galilée, 1994.

5. Maurice Blanchot, «La littérature et le droit à la mort», paru dans *Critique* en 1948 (rééd. comme conclusion de *La Part du feu*, 1949). Voir le remarquable commentaire de James Swenson, «Revolutionary sentences», *Yale French Studies*, n° 93, 1998, p. 11-29.

6. Cf. en particulier Otto Pöggeler, «Die Komposition der Phänomenologie des Geistes», in Hans Friedrich Fulda et Dieter Henrich (dir.), *Materialien zu Hegels «Phänomenologie des Geistes»*, Berlin, Suhrkamp, 1973, p. 329-390.

7. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 311-314.

8. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, trad. fr. Jean Hyppolite, Paris, Aubier-Montaigne, 1939, t. I, p. 154. Dans une étude précédente, j'ai essayé d'examiner plus en détail les sources de cette formule et sa trace dans la *Phénoménologie* : «Première modernité, seconde modernité : de Rousseau à Hegel» (La philosophie au sens large, groupe de travail de Pierre Macherey, université Lille 3, séance du 3 mai 2006) : <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/seminaires/philosophie/macherey/macherey20052006/machereybalibar2.html>>

9. Voir en particulier les commentaires de Franck Fischbach dans *L'Être et l'acte. Enquête sur les fondements de l'ontologie moderne de l'agir*, Paris, Vrin 2002, chap. II : «L'esprit en acte : Hegel».

10. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit, op. cit.*, t. I, p. 343.

11. C'est en somme une reformulation des grandes formules fondatrices : *tauton gar estin noein te kai einai*, ou *ordo et connexio idearum idem est ac ordo et connexio rerum*, ou «les conditions

Du commun et de l'universel dans la Phénoménologie de Hegel

de possibilité de notre expérience des objets sont les mêmes que les conditions de possibilité des objets de notre expérience», mais laissant en suspens la question de savoir à quel « nous » renvoie précisément ce « notre » ...

12. Dans cette présentation schématique, j'emploie concurremment « finitude » et « représentation » comme marques de l'historicité des figures de l'esprit, ou je suggère que le problème « phénoménologique » du développement du concept dans le champ de la représentation n'est autre que celui de l'existence de l'infini dans le fini (ou mieux : comme fini), dont il diffère sans pouvoir être séparé de lui. Il faudrait le montrer plus rigoureusement, en particulier en relisant de près le chapitre sur le « savoir absolu » dont c'est en fait l'objet. Il me paraît certain en tout cas que dans la *Phénoménologie* l'élément de la « représentation » ne désigne pas seulement les opérations de la raison théorique, mais aussi et surtout les institutions de l'esprit historique et la modalité de leur « sens », y compris pour ce qui concerne l'ultime proposition critique de Hegel : la religion révélée institue une communauté dans laquelle l'esprit se « contemple » lui-même comme sujet, et pourtant cette contemplation (*Anschauung*) est aussi ce qui l'écarte de lui-même, car elle se fait nécessairement « dans la forme d'une représentation » (*in der Form des Vorstellens für sie*). Voir le grand livre (difficile...) de Gérard Lebrun, *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Paris, Gallimard 1972 ; et François Dastur, *Philosophie et Différence*, Paris, Éditions de la transparence, 2004.

13. Étienne Balibar, « Sub specie universitatis », *Topoi*, t. 25, n° 1-2, sept. 2006, numéro spécial, « Philosophy : What is to be done ? », p. 3-16.

14. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit*, p. 578.

15. Rien n'est moins « historiciste », en fait, que l'historicité pensée et transcrite par Hegel dans la *Phénoménologie* : nous ne sommes pas moins les « contemporains » d'Antigone que des débats des Lumières entre matérialisme et idéalisme, ou foi et raison, ni du « souverain du monde » que de la Terreur révolutionnaire.

— |

| —

— |

| —

Un hégélianisme sans refuge : la pensée de l'aliénation chez Jean Hyppolite

Jérôme LÈBRE

Est-ce une même voix qui se reprend de siècle en siècle ? Ou des voix différentes trouvent-elles des oreilles semblables ? Où bien des oreilles dissemblables entendent-elles une phrase qui se répète, avec un sens différent ? Foucault commence son hommage à Hyppolite en évoquant un souvenir d'étudiant : « dans cette voix qui ne cessait de se reprendre comme si elle méditait à l'intérieur de son propre mouvement, nous ne percevions pas seulement la voix d'un professeur ; nous entendions quelque chose de la voix de Hegel, et peut-être la voix de la philosophie elle-même¹ ». H. G. Hotto, un célèbre disciple de Hegel, évoquait ainsi ses cours : « reprenant soucieusement, sans arrêt, ce qui avait été dit antérieurement [...], le plus étonnant des fleuves de pensée avançait imperturbablement² ».

Hyppolite reprenait donc la parole de Hegel, qui elle-même se reprenait sans cesse. Hotto précise cependant que Hegel se servait « d'expressions *presque* identiques » : tout est alors dans ce presque, dans cette différence glissée au cœur de l'identité. Si l'on perd le fil de l'identité qui seul permet ici de passer d'une phrase à l'autre, alors on se perd au moment où l'on croit se reprendre : « Si l'attention, fatiguée et distraite, se détournait du cours pour y revenir après quelques minutes en se reprenant soudain, elle se trouvait alors, pour sa punition, évincée de tout contexte. » Or Hegel avait un mot pour cette différence, inscrite dans le

langage, qui exige la reprise la plus attentive : l'aliénation. Pour Hyppolite, l'aliénation est alors partout, elle devient à la fois le risque et l'autre nom de la différence : « dans le langage, autant que dans l'œuvre, l'argent, l'homme s'aliène toujours ; c'est bien cette aliénation qui est le problème de Hegel ». Un peu plus loin, il se reprend : « il y a un problème philosophique de l'aliénation »³. Nous ne visons alors qu'à reprendre ces phrases presque identiques : l'homme s'aliène toujours, même si l'aliénation semble avoir quitté le lexique des philosophes et des hommes politiques ; et c'est l'insistance sur ce problème qui fait d'Hyppolite un passeur, d'une phrase à l'autre, de ses phrases aux nôtres.

L'aliénation, genèse d'un problème

Il semble que dans le domaine de l'hégélianisme français, on ait circonscrit puis oublié la question de l'aliénation en l'estimant réglée par les traductions de la *Phénoménologie de l'esprit* qui ont succédé à celle d'Hyppolite. Il est admis que dans le mouvement de la conscience que retrace l'œuvre, l'*Entfremdung* (aliénation ou étrangeté) est une perte de (la) conscience dans un objet étranger, qui peut être conjurée par une véritable *Entäusserung* (extériorisation), un devenir-autre ou un passage en lequel la conscience se reconnaît toujours. En traduisant les deux termes par « aliénation », Hyppolite aurait manqué cette articulation et dramatisé le mouvement phénoménologique⁴. Mais il faut d'emblée tenir compte ici d'une remarque de Lukács :

Les expressions *Entäusserung* et *Entfremdung* ne sont pas neuves. Ce sont simplement les traductions allemandes du mot « aliénation » [en français dans le texte], qui fut utilisé tant dans l'économie anglaise pour caractériser la cession (*Veräusserung*) de la marchandise que, dans la quasi-totalité des théories du contrat social basées sur le droit naturel, pour désigner la perte de la liberté originaires, le transfert (*Übertragung*), la cession (*Veraüßerung*) de la liberté originaires à la société née du contrat social⁵.

Cette profusion de mots allemands pour un seul mot français donne un exemple de cette abondance vide de la langue dont parle Hegel dans sa Logique. Le principe de traduction d'Hyppolite, qui consiste à tirer parti de la sobriété du français, trouve alors, dans le choix du mot « aliénation », la preuve de sa fidélité à Hegel. L'aliénation ne cache pas de problème de traduction.

Mais « une traduction ne saurait être un commentaire⁶ ». Est-ce alors le commentaire qui fait de l'aliénation le problème de Hegel ? Rien n'est moins sûr. L'aliénation est certes un concept clef de la *Phénoménologie*, cette science de l'expérience de la conscience : « On nomme justement expérience, dit Hegel, ce mouvement au cours duquel l'immédiat, le non-expérimenté, c'est-à-dire l'abstrait, appartenant soit à l'être sensible, soit au simple seulement pensé, s'aliène et de cet état d'aliénation retourne en soi-même⁷. » Le mouvement de l'objet *pour* la conscience provoque son désespoir, elle se perd à chaque fois en perdant son objet ; mais l'expérience lui permet de se saisir comme le sujet qui en expérimentant l'objet le change et se change. L'aliénation n'est alors qu'un moment bientôt résolu de chaque figure de l'expérience. En d'autres termes, elle n'a jamais été un problème « pour nous » (Hegel, Hyppolite ou nous). Pour preuve, cette note discrète du commentaire : « le problème de l'individualité est le problème central de l'hégélianisme⁸ ». Or l'individualité, ce n'est pas l'aliénation, c'est la conscience singulière découvrant progressivement la teneur universelle de son objet. Ce problème, le plus ample qui soit, est résolu par la totalité des figures de l'expérience : la conscience découvre finalement que cet objet universel est le sien, c'est-à-dire qu'elle est universelle.

Le commentaire historique trouve cependant bien une vraie forme problématique quand il se dégage de la linéarité du texte pour saisir dans la genèse du système hégélien une « expérience vivante⁹ » de la pensée. Ainsi dans son *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Hyppolite se démarque de la tendance hégélienne à résoudre dans une logique dégagée du temps tous les

problèmes philosophiques posés au cours de l'histoire. La démarche génétique révèle alors que le jeune Hegel « se préoccupe plus de problèmes religieux et historiques que de problèmes proprement philosophiques¹⁰ ». À Francfort, on trouve Hegel plongé dans une profonde crise spirituelle, provoquée par l'inéluctable positivité des religions. Une religion est positive quand elle ne lie plus chaque individu au tout vivant et universel de l'esprit d'un peuple, mais se fige et s'impose. La positivité est alors le destin inéluctable et tragique des peuples, car aucun ne peut échapper au poids mort de sa singularisation historique. C'est le tragique de la vie : elle est infinie mais ne vit qu'en tant qu'elle s'oppose à elle-même comme à une force étrangère, le destin, et devient une vie finie, mortelle. La crise de Hegel a cependant une issue quand elle apparaît sous la forme d'une tragédie de l'esprit lui-même. Celui-ci reconnaît dans la singularité naturelle de chaque peuple son destin, il en fait le moment négatif de sa propre activité et s'étend alors à toute l'histoire des peuples. Cette histoire sera certes toujours habitée par un reste de fixation « positive », de retard de la religion ou de la politique. Mais le problème francfortien est bien résolu par le « travail du négatif » que l'esprit accomplit sur lui-même¹¹. Or cette négativité a déjà un autre nom qu'Hyppolite n'utilise guère encore, celui d'aliénation. L'aliénation est alors la *solution* que Hegel trouve au problème religieux de la positivité, et même celle qui lui ouvre le champ de la philosophie de l'histoire.

Comment devient-elle donc elle-même un *problème* ? Pour le comprendre il faut se référer à un ouvrage achevé en 1938, mais dont la guerre a empêché la parution avant 1948, l'année où paraît également l'*Introduction à la philosophie de l'histoire* d'Hyppolite. Cet ouvrage, c'est *Le Jeune Hegel* de Lukács. Je le cite : « le développement de la philosophie hégélienne ne met à l'écart que le terme "positivité" et non le problème qui fut qualifié de la sorte à Francfort¹² ». Et plus loin : « Au cours de cette évolution, le terme aliénation (*Entäusserung, Entfremdung*) acquiert sa signification centrale au sein du système hégélien¹³. »

Lukács ne reprend pas ici la parole de Hegel. Il fait plutôt retour sur le jeune Hegel pour reprendre la parole du jeune Marx, lequel montre, dans ses *Manuscrits* de 1844, que la grandeur de la *Phénoménologie* consiste justement à formuler un problème insoluble pour la philosophie, celui de l'aliénation. Les deux premiers manuscrits se consacrent, sans citer Hegel, à la critique de l'économie politique. L'aliénation (la vente) des biens privés est le fait central de cette économie, parce que son essence inaperçue est l'aliénation du travail dans la production d'un bien marchand. L'économie fait donc du travail lui-même une marchandise. Elle en devient inhumaine en toute bonne conscience : elle donne pour fin au travail non sa réalisation dans un objet, mais sa non-réalisation dans une somme d'argent qui tend d'elle-même vers l'inexistence, c'est-à-dire un salaire qui tend à baisser. Seule la pensée aliénée par la réalité sociale du travail, celle du droit et de la science économique, peut donner une justification illusoire à cette aliénation. Dans le troisième manuscrit, Hegel survient pour formuler l'autojustification philosophique de la conscience aliénée. Certes, la *Phénoménologie* montre déjà que l'homme réel s'objective dans un travail qui lui procure une satisfaction réelle. Mais cette vérité est immédiatement inversée, aliénée : cette *objectivation* prend immédiatement la forme d'une *aliénation* de l'homme dans un objet *autre*. Cet objet autre devient l'essence de l'homme, sa conscience de soi abstraite, spirituelle, qui d'elle-même s'objective et s'aliène dans l'homme réel. Dans le savoir absolu qui termine la *Phénoménologie*, la conscience supprime définitivement l'objet de son activité pour s'identifier à son essence aliénée : ainsi la suppression finale de l'aliénation, chez Hegel, finit de l'affirmer. Dans les termes de Feuerbach, la philosophie répète à sa manière (celle du concept) l'aliénation de l'homme par la religion. Celle-ci n'a, dans ce contexte, de solution que dans le passage de la philosophie à la pratique : il faut supprimer l'aliénation économique par une activité réelle, la révolution. Ainsi l'homme retrouve son être réel, conclut Marx.

Lukács tente alors « d'appliquer à l'évolution de sa jeunesse l'interprétation géniale de Marx ¹⁴ ». La parole du jeune Hegel confrontée au problème religieux de la positivité offrirait déjà la traduction inversée, aliénée, d'un problème économique, même si ce dernier mot « n'a pas encore été prononcé ¹⁵ ». La perte de liberté due à la religion positive marque implicitement l'avènement de la société bourgeoise, qui donne à la liberté individuelle la teneur extérieure, aliénante, d'une marchandise. La crise mystique vécue par Hegel à Francfort s'explique par la montée en puissance de cette société : le *fait* tragique, inhumain, du travail aliéné s'impose au philosophe qui l'accepte en le refusant, c'est-à-dire en le présentant sous la forme non économique, purement tragique, d'un destin inéluctable. Hegel sort de cette crise en saisissant comme une contradiction *de la vie et de la pensée* la contradiction de la société, c'est-à-dire l'objectivation aliénée de la liberté individuelle ¹⁶. Philosophe de son temps, il ne peut cependant dépasser cette pensée inversée de la société qui a le mérite de placer en son centre, non plus la liberté abstraite de l'individu, mais bien son activité de transformation des choses. Seul Marx peut aller au-delà, c'est-à-dire penser vraiment l'*aliénation* en la distinguant de l'*objectivation* réelle de la liberté humaine. Ainsi, dans le tournant économique de Marx, l'aliénation philosophique et religieuse est dépassée au profit de la pratique historique.

Or Hyppolite a recensé l'ouvrage de Lukács et vu en lui un « intérêt considérable » : précisément celui de montrer que l'aliénation est « le terme nouveau qui, substitué à celui de positivité et de destin, permettra à Hegel de poser le problème humain dans toute son ampleur ¹⁷ ». Après avoir repris Lukács, Hyppolite en vient à cette phrase décisive qui est bien de lui : « Dans le langage, autant que dans l'œuvre, l'argent, l'homme s'aliène toujours : c'est *bien* cette aliénation qui est le problème de Hegel, la clé de la future *Phénoménologie*. » C'est donc *bien* elle, le problème et la clef, donc la *clef* du problème, situé en lieu et place

de cette solution à la positivité que donnait la philosophie de l'histoire¹⁸.

« Cette critique des concepts d'objectivation et d'aliénation nous paraît si importante que nous voudrions la reprendre ici¹⁹ », dit Hyppolite. Mais la reprise se mue alors en critique. Car l'objectivation, en supprimant l'aliénation, ne fait que créer un nouveau mythe, celui de l'homme pleinement réconcilié par son travail avec son objectivité la plus immédiate, la nature. Le communisme, comme suppression du savoir absolu, est, dit Marx cité ici, « la véritable fin de la querelle entre l'homme et la nature, entre l'homme et l'homme²⁰ ». Mais la vraie grandeur du hégélianisme, selon Hyppolite, se trouve justement dans l'identification de l'aliénation et de l'objectivation. L'une ne va pas sans l'autre et c'est ainsi que se maintient la différence de l'existence et de l'essence de l'homme : « que l'homme s'aliène, se fasse autre et découvre dans cette objectivation une altérité insurmontable et qu'il faut pourtant tenter de surmonter, c'est là une *tension inséparable de l'existence*²¹ ». Cette phrase reprend presque la parole de Hegel, elle est *presque* une traduction de la phénoménologie : « on nomme justement expérience ce mouvement au cours duquel l'immédiat [...] s'aliène et de cet état d'aliénation retourne en soi-même²² ».

Évidemment, la traduction est un peu libre. Le mot français d'aliénation y exprime non seulement *Enttäusserung* et *Entfremdung*, mais aussi *Vergegenständlichung*, c'est-à-dire l'objectivation. Or cette liberté pourrait bien être un peu aliénante. Que l'on pense aux jeunes hégéliens dont parle Marx dans la *Sainte Famille*, adeptes de cette « traduction caractéristique » qui consiste à supprimer les distinctions « dans les écrits des *autres* », en choisissant quelques concepts parmi ce qu'ils nomment « le grand ramassis des mots étrangers inintelligibles²³ ». La phrase cinglante que Lukács adresse à Hyppolite dans l'avant-propos du *Jeune Hegel* rajouté en 1954 se révèle alors fidèlement marxiste :

Jean Hyppolite, entre structure et existence

Les tentatives qui furent faites en France de « moderniser » Hegel dans un sens existentialiste et irrationaliste – cela paraît surtout dans le livre célèbre de Jean Hyppolite – ne donnent pas le moindre motif de changer, ou même seulement de compléter mes exposés sur quelque point que ce soit²⁴.

Mais Lukács s'interdit ainsi de voir que la problématique de l'existence permet de reprendre la parole de Hegel sans courir le risque de l'irrationalisme : loin de fondre dans une identité mystique des différences réelles, elle montre qu'il n'y a pas d'identification possible de l'homme à l'homme, que l'adéquation de l'existence et de l'essence ne peut venir *de* l'homme. Ainsi la déshumanisation que Hegel a su saisir au cœur de l'activité de transformation des choses n'a pas de solution dans l'homme. Il est vrai que cet existentialisme d'Hyppolite est une critique radicale de l'humanisme marxiste.

Le marxisme comme l'hégélianisme a une tendance néfaste à faire régner la philosophie de l'histoire de la philosophie :

Kant genuit Fichte qui genuit Schelling qui genuit Hegel, mais aussi Hegel genuit Feuerbach qui genuit Marx. Or cette systématisation de l'histoire est toujours l'abandon de l'expérience vivante de la pensée. C'est pourquoi le marxisme croit donner une solution économique au problème de l'aliénation, supprimer celle-ci en identifiant l'homme à l'homme. Dans cette solution humaniste demeure finalement l'identification immédiate entre le sujet et l'objet qui caractérise chez Hegel la belle-âme, laquelle se réfugie à l'intérieur d'elle-même pour ne pas se confronter à la tension propre de l'expérience vivante, c'est-à-dire maintenant de l'existence. Il reste quelque chose en lui du refus de la parole et du refuge dans le silence interne²⁵.

Hyppolite entend bien alors faire ressortir Hegel du silence en retraduisant la *Phénoménologie* après Marx. Et cela justement parce que l'aliénation n'a pas de solution économique et résiste, comme problème philosophique.

L'aliénation, structure de l'existence

« Dans le langage, autant que dans l'œuvre, l'argent, l'homme s'aliène toujours. C'est bien ce problème qui est le problème de Hegel. » Le problème *philosophique* de l'aliénation reste bien, pour Hyppolite, celui *de Hegel*. Mais cela suppose que l'on puisse saisir ce qui est vraiment absolu dans le savoir absolu, ce qui est absolument inaliénable dans le *savoir*. C'est pourquoi il faut reprendre cette traduction purement philosophique de la phénoménologie dont Hegel se charge dans sa logique. Ainsi s'explique un paradoxe : Hyppolite préfère les premières œuvres écrites par Hegel, jusqu'à la *Phénoménologie*, pour leur aspect vivant et concret ; mais son grand livre de philosophie se nomme *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*. Ce paradoxe, c'est celui de la tension irréductible entre la genèse d'un côté, la structure de l'autre ; maintenant l'aliénation doit devenir un problème structurel.

« Dans le langage, autant que dans l'œuvre, l'argent, l'homme s'aliène toujours » : l'aliénation commence donc non dans le travail, mais dans le langage, ce nouveau « centre de tous les problèmes philosophiques »²⁶. On le voit dans le passage hégélien de la *Phénoménologie* à la *Logique*, qui s'effectue à vrai dire dès la première figure phénoménologique, la certitude sensible. La conscience naturelle y affirme que son objet le plus immédiat *est*, puis qu'elle *est* face à son objet. Ainsi elle fait de *l'être* l'essence de son objet comme d'elle-même ; cette affirmation est bien pauvre, précise Hegel, mais avec elle le langage est déjà dans le vrai. Le langage est « nul », corrigeront Feuerbach et Marx, puisqu'il est dépendant de la présence immédiate de l'objet. Le langage est dans le vrai, corrige Hyppolite, car il n'y a pas de refuge possible de la conscience dans l'ineffable, dans ce qui *est* silencieusement en deçà du langage. Ainsi l'homme se dit par la médiation de cette conscience parlante qui prend conscience de soi en s'aliénant dans le discours de l'être. Réciproquement, ce dernier, qui se nomme savoir absolu ou logique, n'est parole que par

la médiation de l'homme, donc par « le passage inverse de la pensée à son aliénation propre, son être-là²⁷ ». Alors que pour Marx, la logique spéculative est la pensée aliénée de la logique de l'argent, l'aliénation de l'homme dans la logique n'a en fait rien d'humain, rien d'économique. Elle n'est pas ce nomos de l'Oïkos (du foyer, du refuge) que pense Marx après Hegel, et qui reste aliéné tant que ceux qui travaillent ne peuvent se payer un foyer, et se ruinent dans le loyer d'une caverne. Par la logique la conscience s'aliène et retourne chez soi, mais ce retour n'est pas un retour de l'homme dans son foyer, il est plutôt une sortie de la caverne²⁸.

La logique est donc la pensée qui se précède elle-même dans toute parole. C'est pourquoi elle ne peut coïncider avec le calcul mathématique, qui entraîne la réflexion de l'homme en dehors de l'être en identifiant le sensible et le sens sans aliéner le sens dans le sensible. Ainsi la prose mathématique reste pauvre, aveugle, silencieuse et mécanique. La logique ne peut non plus s'accomplir dans la poésie. Les symboles poétiques entraînent l'irréflexion de l'homme dans l'être en identifiant le sensible et le sens sans aliéner le sensible dans le sens. Ils ne livrent qu'une parole enrichissant la prose par magie. Tout au plus peut-on parler d'un « poème rigoureux de l'être²⁹ », la poésie s'aliénant dans la rigueur. Hyppolite semble donc loin de Heidegger, qui recherche dans le poème et la traduction l'enrichissement ontologique d'un langage pauvre. « L'homme habite en poète », dit Heidegger reprenant Hölderlin, mais Hyppolite se refuse à faire de la poésie le refuge ou la demeure de l'être, il la trouve inauthentique et ainsi se rapproche plutôt de la phénoménologie husserlienne. L'aliénation de l'homme dans le langage, dit-il, est une « réduction de la condition humaine » et le savoir absolu est une « réduction de l'être au sens »³⁰. Il commentera d'ailleurs plus tard la première des *Recherches logiques*, où la réduction s'invente avant l'heure dans la logicité du langage. La mise entre parenthèses de l'écriture et de la communication entre hommes permet ainsi de décrire la visée dans le signe linguistique de l'idéalité

du sens : dans cette visée il ne reste plus que « la possibilité de la voix » et « la parole vivante de l'être »³¹, commente Hyppolite. Cela le rapproche également du structuralisme, car la parole s'aliène dans la *structure* de la langue qui la précède pour inventer des expressions nouvelles. Ou, encore, l'aliénation est proche de la traduction, car traduire c'est exprimer l'exprimé grâce au lien structurel, logique entre les langues ; c'est effectuer une « transposition dans le milieu même du langage universel sans passer par un sens nu »³².

L'aliénation dans le langage est peut-être aussi ambiguë que la réduction. Elle tend en effet à faire de la logique « la demeure de l'être comme sens » et de l'homme « la demeure du logos »³³. Sans *refuge* humaniste, l'hégélianisme d'Hyppolite n'est donc pas sans *demeure* ontologique. C'est toute l'ambiguïté de la conclusion de *Logique et existence*. Celle-ci reprend implicitement la recension du livre de Lukács. On y trouve le même refus de verser dans l'anthropologie en distinguant aliénation et objectivation. Hegel « a vu dans l'objectivation une aliénation du logos »³⁴. Dès lors, « il n'y a pas de second monde, il y a pourtant un logos et une vie spéculative absolue »³⁵. Mais si ce logos dans lequel l'homme s'aliène n'est pas un monde, il reste une demeure réduite, un refuge, un refuge où l'homme n'est pas chez lui, donc une caverne, un dernier refuge ou une dernière demeure.

Il y a cependant une réponse d'Hyppolite à ce problème : « Dans le langage, autant que dans l'œuvre, l'argent, l'homme s'aliène *toujours*. » L'œuvre ne peut être le dernier refuge de l'aliénation dans le langage, pas plus que le langage poétique ne peut être le dernier refuge d'une aliénation dans l'œuvre. Il ne demeure que la possibilité de l'être. Mais une possibilité pure est impossible : une « possibilité séparée de l'être, un mirage ontologique qui fait croire à une métaphysique »³⁶. Elle n'a donc d'être que si elle s'aliène dans l'effectivité d'une œuvre. L'aliénation est ainsi la logique de l'être scindé entre sa possibilité et son effectivité, son essence et son existence. Elle est la logique *de* l'existence, sa structure même : « l'être, pour se comprendre, pour se poser, s'aliène

à soi-même. L'essence est ce moment dialectique de cette aliénation de l'être³⁷ ». Et comme ce moment structurel de la logique est celui de l'apparition de l'être dans son autre, il est aussi la structure que la phénoménologie transforme en genèse : la conscience, c'est en effet l'être qui a oublié que son essence était la manifestation de l'être, ce que ne manque pas de lui rappeler son existence.

Ce rappel à soi de la conscience en manque d'essence peut alors tout autant se nommer *désir*. Mais abordé de cette manière, il devient impossible d'interpréter le désir dans un sens existentialiste et humaniste, comme l'on fait Kojève, Sartre et d'autres, dont Hyppolite avant qu'il ne découvre le problème de l'aliénation. Pour eux, le désir est humain, trop humain. Il place l'homme dans une alternative projetée dans une lutte fameuse pour la reconnaissance : exister en niant son essence dans la jouissance animale que procure la satisfaction de ses besoins, ou nier son existence par une identification à son essence qui n'est autre que la mort. D'un côté le choix de l'esclave, de l'autre celui du maître. Mais seul l'esclave *existe* vraiment, puisqu'il travaille et transforme la nature en une *œuvre* humaine, tandis que le maître se complaît dans une jouissance animale, désœuvrée. Cette figure devient ainsi le centre de la phénoménologie, orientée par l'histoire de l'esclave qui lutte pour supprimer son aliénation, s'objectiver dans son travail et être reconnu. « L'histoire est l'histoire de l'esclave travailleur³⁸ », dit Kojève, « la maîtrise véritable appartient dans l'histoire à l'esclave travailleur³⁹ », reprend Hyppolite. Kojève finit cependant par ironiser sur cette objectivation : la fin de l'histoire laisse les hommes satisfaits au point qu'ils ne leur restent qu'à vivre comme des animaux en construisant « leurs édifices et leurs ouvrages d'art comme les oiseaux construisent leurs nids ». Hyppolite, lui, ne construit pas des refuges animaux car il identifie aliénation et objectivation. La lecture anthropologique de Hegel n'est alors plus pour lui qu'un « contresens génial⁴⁰ », et sa propre lecture change d'indice. Elle ne continue plus la dialectique maîtrise et servitude, qui chez Hegel lui-même

s'interrompt dans l'inégalité et dans l'aliénation. Ainsi, la conscience de soi « se refuse à n'être que son œuvre, à coïncider avec cette apparition pour l'autre qu'il ne peut réaliser complètement⁴¹ ». Et, par suite, l'aliénation de l'homme dans l'œuvre n'est autre que son aliénation dans le langage. La phénoménologie, dit Hyppolite en 1967, est « dominée par le problème du langage⁴² ».

Cela paraît difficile à montrer à propos de la lutte et de l'inégalité entre deux consciences silencieuses. Marx voit en elles un dialogue de sourds entre les classes qui se continue dans le silence des armes⁴³, mais ici, c'est Lacan qui travaille pour (et avec) Hyppolite. Certes, tant que Lacan conçoit l'aliénation comme la projection désirante du moi dans sa propre image, elle se fonde sur une satisfaction sans parole (le Ah ! narcissique de l'enfant face au miroir) ou une agressivité silencieuse envers ce moi autre désiré par l'autre. Mais, ensuite, ce dédoublement devient pour Lacan une structure symbolique. Ce que le moi imaginaire méconnaît, c'est alors lui-même comme sujet aliéné dans le langage de l'Autre, c'est-à-dire l'inconscient. D'où la possibilité de la folie, ce langage sans parole, et de la névrose, cette parole séparée de son langage. D'où la possibilité également de la cure, ce travail dans le langage qui recherche une parole pleine : en celle-ci le sujet aliéné se reconnaît par la médiation de l'autre et peut advenir à soi-même. Hyppolite se joint entièrement à cette approche, qui vise à « délivrer la parole d'un discours d'aliénation⁴⁴ ».

Dès lors, toute la *Phénoménologie* traduit la même « fonction d'inconscience de la conscience⁴⁵ », la même méconnaissance de soi dans son œuvre, et tend vers la même vérité : l'homme s'aliène dans l'œuvre en s'aliénant dans le langage, si bien qu'il supprime son aliénation au moment où se résout pour lui « le problème du sens⁴⁶ ». Ainsi la conscience qui pense être la règle immédiate de toute justice et affirme la loi de son cœur contre le cours du monde est une conscience paranoïaque, aux prises avec une agressivité imaginaire qui attend sa résolution symbolique⁴⁷. La conscience du *Règne animal de l'esprit*, qui entend

exprimer sa nature dans une œuvre mais la voit se dissoudre dans l'œuvre commune, est à la recherche d'un impossible refuge animal dans l'originalité de la langue. Elle se trompe elle-même, ce qui est un privilège de l'homme existant. De même, la belle âme qui se refuse à agir est, de fait, prise dans « le refus de la parole et le refuge dans le silence interne⁴⁸ ». Bref, expliquer la *Phénoménologie* par l'aliénation dans le langage rend compte du problème *philosophique* de l'aliénation et prépare sa résolution logique.

À moins que l'on ne se heurte ici à un problème, au moment où nous allions dire, pour la dernière fois : « dans le langage, autant que dans l'œuvre, l'argent, l'homme s'aliène toujours ». L'aliénation dans l'argent prend, dans la *Phénoménologie*, la figure d'une aliénation dans la richesse. La richesse, dit Hegel, c'est l'autre du pouvoir d'État. Dans l'ancien régime, les nobles entendent faire œuvre politique en se sacrifiant à l'État, mais découvrent que leur action les soumet à un autre, le monarque, qui les rétribue selon son bon vouloir. Il n'y a plus, dès lors, d'œuvre politique ni d'héroïsme silencieux, mais seulement un langage qui rapporte, une aliénation rétribuée comme telle, la flatterie adressée au monarque. Cette aliénation dans la richesse est donc bien encore une aliénation dans le langage. Elle aliène le pouvoir lui-même, qui n'est plus qu'un dispositif discursif. La conscience de cette situation transforme alors la flatterie en arrogance, et rit de la contingence de la richesse ; c'est alors le seul moment où Hegel cite vraiment une œuvre littéraire, et c'est une œuvre en français – *Le Neveu de Rameau*. Rien de plus français que cette arrogance mêlée d'ironie, rien de plus français que cette *aliénation* qui se pense elle-même dans les Lumières. Séparé en lui-même, déchiré par son propre langage, cet esprit des Lumières refuse la fuite dans le refuge de la foi, et aliène sa pensée, pourtant universelle et rationnelle, dans le monde de la jouissance immédiate, le monde de l'utilité : l'aliénation dans la richesse est devenue aliénation dans *l'argent* de la société civile bourgeoise. Celui-ci n'est plus contingent, il se mérite, il dépend de l'utilité des choses et de l'utilité des

hommes, de leur aliénation extrême dans l'être-pour-un-autre. Mais pour Hegel, à travers l'aliénation de l'homme, il faut toujours saisir l'aliénation du langage, le *discours* des Lumières s'aliénant dans l'utilité. Le dernier stade de ce mouvement, c'est alors la Révolution, où la pensée supprime l'utilité au nom de sa liberté absolue, et parle le langage impossible de la loi universelle, qui anéantit toute liberté singulière et tout individu : c'est la Terreur.

Où se situe donc le problème ? Dans la traduction. Tout ce mouvement se nomme en allemand « Der sich entfremdete Geist. Die Bildung ». Or ici, où il est précisément question de l'aliénation à la française et en français, Hyppolite ne traduit pas *Entfremdung* par aliénation. Il préfère dire « l'esprit étranger à soi-même », « l'extranéation » de l'esprit. Faux problème, indique une note de bas de page, puisque *Entfremdete* est le participe du verbe *entfremden* que l'on peut rendre sans « aucune difficulté » par l'expression *devenir étranger*, de façon à réserver le mot aliéner pour traduire *entäussern*, ce dont Hyppolite ne se soucie nulle part ailleurs. Le seul inconvénient, c'est que « devenir étranger » ne peut se substantiver, d'où la nécessité d'inventer « extranéation » pour traduire *Entfremdung*⁴⁹. Aucun problème, donc, sinon que dans l'avant-propos de sa traduction Hyppolite dit avoir tout fait pour éviter d'inventer des mots et de rajouter des notes de bas de page. Une traduction n'est pas un commentaire⁵⁰. Mais où est le problème, puisque le commentaire de la *Phénoménologie* n'en parle pas, titre tranquillement « le monde de la culture et de l'aliénation », et fait au passage disparaître même le terme allemand d'*Entfremdung* : « Le monde spirituel est le monde de la culture (*Bildung*) et de l'aliénation (*Entäusserung*)⁵¹. » Il n'y a pas de problème, juste un signifiant manquant, qui est aussi un signifiant de trop et qui interdit à Hyppolite de reprendre la parole de Hegel et sa propre parole de traducteur. Le problème philosophique de l'aliénation, c'est donc, finalement, celui du refoulement de l'extranéation poussé jusqu'à la dénégation, l'*Aufhebung* du refoulement (selon la définition d'Hyppolite lui-même).

« Cette extranéation arrive seulement dans le langage⁵² », dit Hegel traduit par Hyppolite. Mais il faut bien tenter d'analyser ce qui arrive dans ce mot *étranger*, qui brise la continuité de la parole. Disons d'abord que, selon Hegel, l'aliénation dans le monde de la culture est extrême : « tout est en dehors de soi dans un esprit étranger⁵³ ». L'aliénation devient même ici le mal absolu, c'est-à-dire non le mal opposé au bien, mais le passage incessant de l'un dans l'autre : la politique est affaire d'argent, la richesse est outil du pouvoir, le langage même est une universelle tromperie qui se trompe elle-même en se croyant rationnelle. Même le retour à la moralité qui suit cette aliénation ne se remet pas de cette falsification du langage par lui-même, de cette aliénation radicale du sens. On ne se remet pas de ces Lumières qui « accomplissent l'extranéation⁵⁴ » : ce petit monstre linguistique assume ainsi tout le poids de l'aliénation après Marx, inhumaine, irrécupérable, impossible à objectiver. Quant à Hyppolite, il le rencontrera en chair et en os, après l'avoir fui, en visitant l'asile de Charenton.

L'asile est le refuge de ceux qui ne peuvent plus ou qu'on ne peut plus faire vivre dans notre milieu interhumain, écrit-il après sa visite ; si cependant l'asile représente un refuge, une fuite du monde quotidien, il m'apparaît aussi [...] comme un échec de l'homme⁵⁵.

Refuge de l'échec et échec du refuge, l'asile pose directement la « problématique de l'aliénation mentale », terme qu'Hyppolite oppose à ceux des psychiatres, « parce qu'il renferme en lui depuis Rousseau, Hegel et Marx, un nœud de problèmes *philosophiques*⁵⁶ ». On assiste alors à une tentative de décliner l'extranéation elle-même, qui se nomme maintenant « l'aliénation au sens profond du terme⁵⁷ ». L'aliénation au sens profond brise l'identité de l'être et du sens, rend impossible toute parole pleine. Elle est un échec ontologique, un échec de notre rapport à l'être ou de notre authenticité. Elle tend un miroir à l'aliénation sociale dans le monde du travail et des machines, et révèle sa face ontologique. Mais en déclinant ainsi l'extériorisation, Hyppolite n'a renoncé à rien. Pour lui, l'asile, ce refuge en

échec qui révèle l'inauthenticité de la vie sociale, indique négativement la possibilité de quelque demeure authentique. Et cette demeure ontologique, dont l'adresse est si difficile à connaître, se mue ici en conscience morale. Car Hyppolite, toujours hégélien, conçoit *aussi* la folie comme un simple dérangement de l'esprit aliéné dans son corps. Il se fie à son propre Pinel, le docteur Baruck, qui « croit que les caractères moraux de l'homme [...] sont ce qui disparaît le plus tard ». Bref, Hyppolite, se réfugiant dans la morale, échoue lui-même dans sa déclinaison de l'extérioration, cette étrange aliénation.

Conclusion

Est-ce une même voix qui se reprend elle-même de siècle en siècle ? Sûrement pas, car il n'y a pas de parole pleinement vivante, pleinement consciente de soi, si bien qu'aucune parole ne se passe de cette manière. Hyppolite en convient lui-même, dans un texte où il ne vise rien moins que la description de « notre situation humaine⁵⁸ ». Cette description passe alors encore par la voix ou plutôt l'écrit d'un autre. Cette fois-ci, c'est Platon : nous sommes « dans le cas d'un enfant supposé, nourri au sein des richesses, dans une famille nombreuse et considérable, au milieu d'une foule de flatteurs et qui, arrivant à l'âge d'homme, s'apercevrait qu'il n'est pas le fils de ceux qui se disent ses parents et ne pourrait retrouver ses parents véritables ». Le commentaire vient ensuite : ce qu'énonce ici Platon, déjà, à travers les siècles, c'est la situation de l'Aufklärung, des Lumières, et c'est notre temps. Impossible, donc, de retrouver la parole pleine de nos pères véritables, et Hyppolite le dit en reprenant Nietzsche : « nous sommes tous des orphelins, nous n'avons point de père ».

Cependant, Hyppolite a aussi toujours pensé que l'aliénation du mot dans une expression rigoureuse faisait naître une totalité de sens qui se ressaisit en elle-même en supprimant ses différences. Ainsi, il ne renonce jamais à

l'unité de la philosophie de l'histoire et de l'histoire de la philosophie, il les vise en permanence. Et pourtant, ses meilleurs auditeurs n'ont pas vraiment entendu cela. Ils ont retenu qu'« il n'y a pas de problème nu », que la pensée vient toujours d'un autre. Mais c'est alors un signe qui est passé d'Hyppolite à eux, un signifiant qui n'existe pas dans notre langue tout en lui appartenant, un signifiant manquant ou un signifiant de trop : l'extranéation.

Gageons que c'est lui qui fait dire à Foucault à propos d'Hyppolite : « tous les problèmes qui sont les nôtres [...] c'est lui qui les a établis pour nous⁵⁹ ». Gageons aussi que ce mot, la parole vivante et fluide d'Hyppolite ne l'a pourtant jamais prononcé. Que ses auditeurs, Derrida, Foucault, Deleuze, ne l'ont jamais entendu. Mais ils ont lu cette trace écrite sans la reprendre, en la retraduisant à leur manière : comme différence inscrite dans la répétition (Deleuze), la discontinuité (Foucault), la différance (Derrida). Cette dernière, la « différance », avec un a, rend le signe irréductible en chaque parole, et fait que contre Hyppolite, il faut bien suivre la voie qui conduit « au monde des traces ». Encore cette expression est-elle d'Hyppolite lui-même. Il la réutilise pour parler du monde de la technique, des langages codés de l'informatique, qui nous font courir le risque de « pénétrer dans un monde fait de traces et de traces de traces, sans parole vivante ». Mais tant que l'on oppose le monde des traces à celui de la parole vivante, le monde traduit toujours à la fois la demeure et le refuge. Or si Hyppolite est bien un passeur, ses successeurs ne reprennent ni sa parole, ni celle de Hegel, mais tentent de penser l'aliénation (ce terme oublié) ou l'extranéation (ce terme impossible) sans refuge.

Notes

1. Michel Foucault, « Jean Hyppolite. 1907-1968 » [1969], in *Dits et écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 2001, p. 807.
2. Heinrich Gustav Hotho, *Vorstudien für Leben und Kunst*, in Theodor H. Adorno, *Trois études sur Hegel*, trad. fr. Theodor Leydenbach et Éric Blondel, Paris, Payot, 2003, p. 145-146.
3. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 135 et p. 144.

Un hégélianisme sans refuge

4. C'est Pierre-Jean Labarrière qui insiste le plus sur cette différence.
5. György Lukács, *Le Jeune Hegel*, trad. fr. Robert Legros et Guy Haarscher, Paris, Gallimard, 1981, t. II, p. 50.
6. Jean Hyppolite, «Avertissement du traducteur», in Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, t. I, p. vii.
7. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. I, p. 32.
8. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, t. I, p. 53, note 1.
9. Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, p. 11.
10. *Ibid.*, p. 9.
11. *Ibid.*, p. 79.
12. György Lukács, *Le Jeune Hegel*, t. II, p. 345.
13. *Ibid.*, p. 346.
14. *Ibid.*, p. 70.
15. *Ibid.*
16. *Ibid.*, t. I, p. 209.
17. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 133.
18. *Ibid.*, p. 136.
19. *Ibid.*
20. *Ibid.*, p. 140.
21. *Ibid.*, p. 141-142.
22. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., t. I, p. 32.
23. Karl Marx, *La Sainte Famille*, trad. fr. Maximilien Rubel, Paris, Gallimard, 1982, p. 430.
24. György Lukács, *Le Jeune Hegel*, op. cit., t. I, p. 49.
25. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 127.
26. *Ibid.*, t. II, p. 920.
27. Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, p. 31.
28. *Ibid.*, p. 81.
29. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 158.
30. Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, p. 50 et p. 179.
31. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 964 et p. 965.

Jean Hyppolite, entre structure et existence

32. Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, p. 58.
33. *Ibid.*, p. 92 et p. 215.
34. *Ibid.*, p. 236.
35. *Ibid.*, p. 71.
36. *Ibid.*, p. 226
37. *Ibid.*
38. Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, Paris, Gallimard, 1983, p. 26.
39. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, t. I, p. 165.
40. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 240.
41. *Ibid.*, p. 241.
42. *Ibid.*, p. 343.
43. Dans le livre I du *Capital*.
44. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 970.
45. *Ibid.*, t. I, p. 215
46. *Ibid.*, p. 230.
47. *Ibid.*, p. 224.
48. *Ibid.*, p. 144.
49. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, t. II., p. 49.
50. Jean Hyppolite, «Avertissement du traducteur», in Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, p. VI.
51. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, t. II, p. 372.
52. Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, *op. cit.*, t. II., p. 69.
53. *Ibid.*, p. 60.
54. *Ibid.*, p. 112.
55. Jean Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 886.
56. *Ibid.*, p. 887.
57. *Ibid.*, p. 884.
58. *Ibid.*, t. I, p. 5.
59. *Ibid.*, t. II, p. 813.

L'ascension et la marionnette : l'homme d'après Jean Hyppolite

Stefanos GEROULANOS

Road-kill dialectique et l'en deçà (« Humanisme et hégélianisme », version courte)

Dans « Humanisme et hégélianisme », un court texte de 1949, publié dans la collection posthume *Figures de la pensée philosophique*, Jean Hyppolite définit l'humanisme athée comme une philosophie de l'immanence, opposée à toute pensée de la transcendance¹. Il en vient alors à considérer l'humanisme comme une anthropologie philosophique à distinguer doublement des philosophies de la nature (pour lesquelles l'homme ne vit qu'une vie humaine, et donc *naturelle*²) et des philosophies religieuses (qui placent l'homme sous le drapeau d'une quête de l'*au-delà*³). Pour Hyppolite, ces définitions ont une fonction tant philosophique que d'autopositionnement intellectuel. Si elles permettent d'expliquer la pensée de Hegel et de s'en servir pour considérer l'humanisme moderne, elles visent encore à réorganiser stratégiquement le terrain de la pensée contemporaine à partir d'une interprétation particulière de Hegel, qui doit servir de point d'entrée pour poser de nouveaux problèmes philosophiques. La conclusion de ce texte rend bien compte de ce qu'Hyppolite adopte cette *double* approche :

L'intérêt de ces rapports entre l'hégélianisme et l'humanisme, c'est de saisir l'ambiguïté de la position de Hegel et d'apercevoir [...] *en elle* [...] *les directions déjà indiquées* de nos problèmes contemporains⁴.

Ainsi cette définition de l'humanisme comme immanence ne vient pas seulement s'opposer aux autres définitions historiques de l'humanisme (à celles de la Renaissance ou des Lumières, notamment⁵), elle vient encore conférer une place précise à l'hégélianisme dans la pensée contemporaine. Elle n'en souligne pas seulement l'importance – importance qui « dans l'histoire de la culture européenne et dans l'histoire de la pensée humaine ne saurait être exagérée » –, elle précise encore en quoi elle diffère de l'existentialisme et du marxisme. Hyppolite les considère comme des appropriations réductives et populaires de la pensée hégélienne qui témoignent, certes, de l'influence de Hegel⁶, mais dont sa pensée même doit aussi bien permettre de dévoiler certaines des ambiguïtés et présuppositions⁷. La résurgence de l'humanisme dans l'après-guerre (que ce soit dans le marxisme ou dans l'existentialisme que Sartre considère comme la seule pensée susceptible de restituer à l'homme sa dignité⁸) est à vrai dire, pour Hyppolite, l'occasion de montrer les limites philosophiques qui affectent tout humanisme. Ainsi Hyppolite part d'une perspective hégélienne pour considérer aussi bien l'humanisme de la Renaissance et de l'*Aufklärung* que l'ascétisme chrétien. La reconstruction qu'il opère alors, de ce qui constitue, pour ainsi dire, une histoire conceptuelle gréco-chrétienne, lui permet de critiquer implicitement l'interprétation de la modernité qui avait été proposée par Weber – interprétation selon laquelle la sécularisation aurait produit une laïcisation et une transposition sociale et philosophique du dogme protestant⁹. Cette interprétation, remarque Hyppolite, n'est jamais que l'expression de la manière dont il est devenu classique de poser le problème de l'humanisme après Feuerbach, Marx et Nietzsche : « Si Dieu est mort, il faut que l'homme s'élève à Dieu et réalise en soi le divin.¹⁰ » Mais – et c'est là tout l'intérêt de sa pensée – Hyppolite se refuse tout justement à adopter une telle position. Selon lui, ce n'est pas l'homme, mais l'histoire que divinise Hegel ; une histoire qui, souligne-t-il, a le mérite de faire apparaître les valeurs humaines et le droit, mais dont il reste à craindre qu'elle

viennaise nier la personnalité humaine¹¹. Hyppolite considère ici que la divinisation de l'histoire est une conversion de la transcendance verticale en une transcendance horizontale, et non l'introduction d'une véritable immanence. En ce sens, la pensée hégélienne résiste à l'interprétation humaniste qui en est faite par un existentialisme valorisant la dignité humaine comme par un marxisme soucieux de l'égalité sociale. Dans ces deux dernières conceptions, l'immanence impliquait la conception d'un système non historique et fermé, d'un système qui ne pouvait conduire, en outre, qu'à nier les revendications mêmes de ces conceptions, quant à la priorité de l'individu et la résolution historique de leurs problèmes. « *[S]* 'élever à Dieu et réaliser en soi le divin » est impossible. Ce qui est bien plutôt en jeu avec le Hegel d'Hyppolite, c'est la découverte d'un équilibre instable entre l'individu humain et cette histoire divinisée, qui forme la synthèse de l'esprit humain sans égard pour l'individu. Dans ce texte, comme dans la conférence donnée au colloque « Humanisme et machiavélisme » en 1949, à Venise, Hyppolite formule de fortes objections à l'endroit de toute pensée qui privilégierait l'un ou l'autre de ces pôles. Suggérant que la valorisation de l'un ou de l'autre conduit à un humanisme inacceptable, il en appelle à la nécessité de penser un équilibre instable entre l'homme et l'histoire.

Ni dieux ni hommes : une courte histoire de l'antihumanisme (1925-1950)

Afin d'approcher au mieux la question de savoir ce que peut recouvrir l'équilibre non humaniste, je décrirai brièvement la constellation historique que l'on a appelé « antihumanisme¹² ». Et je la considérerai d'abord dans sa dimension philosophique. La pensée française du XX^e siècle, que je qualifie ici d'« antihumanisme », est un ensemble configuré de trois problématiques plus ou moins distinctes : (1) les critiques politiques et intellectuelles qui voient dans l'humanisme une fantaisie utopique et bourgeoise, qui est

insuffisante voire destructive, et qui a surtout échoué ; (2) l'athéisme antimoraliste et anti-utopiste qu'Émmanuel Levinas qualifia d'« athéisme qui n'est pas humaniste ¹³ » ; (3) l'anthropologie philosophique *négative* ¹⁴. Les tenants et les aboutissants de ces deux premières problématiques apparaissent assez clairement. Il est en revanche plus compliqué de définir l'anthropologie négative. De même que la théologie négative prétend approcher un Dieu impossible à définir positivement, de même les philosophes qui participent d'une telle anthropologie négative ignorent – voire souvent récusent de manière explicite – l'idée de nature humaine ; ils s'opposent à toute approche qui conférerait à l'homme une signification fixe, ou ne serait-ce qu'une position fondamentale, centrale, dans la pensée philosophique et dans les sciences humaines. (Et, à ce sujet, il est important de noter que la critique de l'anthropologie qui se fait au nom de l'ontologie n'aboutit pas à un abandon de la question de l'homme dont il s'agit seulement de relever l'insuffisance.) Ces problématiques doivent à mon sens être conçues, non comme des axes normatifs, mais comme les dimensions générales d'une structure qui, recouvrant en son émergence historique des mouvements philosophiques bien différents, vient reconstruire une pensée moderne de l'homme, tout en refusant les conceptions politiques, morales et utopiques. Au sein de cet ensemble, on trouve des motifs devenus classiques : l'idée d'une mort de l'homme défendue par Kojève et Foucault, l'affirmation heideggérienne selon laquelle « il ne s'agit pas principalement de l'homme mais de l'être », la revendication structuraliste de la priorité du signe qui a conduit à une « dissolution du sujet classique », ou, en se situant cette fois en dehors du contexte français, la critique arendtienne des droits de l'homme et le double assaut que réalise Adorno contre la déshumanisation et le jargon de l'authenticité.

Considérons maintenant cette constellation du point de vue historique. L'immédiat après-guerre est souvent perçu comme le moment du premier succès de l'antihumanisme français. Cette perception est, sinon erronée, à tout le

moins insuffisante. Il faudrait en effet commencer par recenser les tendances philosophiques et intellectuelles qui émergent dès les années 1920, et notamment : (1) la présentation de la culture européenne comme une culture morte ou obsolète, que l'on retrouve, par exemple, dans la *Tentation de l'Occident* de Malraux, dans des textes pessimistes de Paul Valéry sur l'Europe ou dans certains écrits d'intellectuels dits « non conformistes » ; (2) la fragmentation de l'imaginaire humaniste survenue au cours des années 1930, lorsque penseurs communistes, non conformistes et catholiques luttèrent les uns contre les autres pour conquérir le drapeau d'un humanisme véritable que tous croyaient détruit par l'individualisme bourgeois. Dans ce contexte, le fait que de jeunes philosophes se tournent vers la phénoménologie d'un côté, et vers une épistémologie anti-idéaliste et antifondationaliste de l'autre, conduit à une nouvelle conception du sujet et du pouvoir qui est le sien. Cette conception, qui est caractérisée par un anti-anthropocentrisme, fait fond sur l'idée d'un échec du sujet à connaître et contrôler le monde (cette idée est présente chez Wahl et Levinas, mais aussi chez Sartre et Bataille). On retrouve à l'œuvre un tel anti-anthropocentrisme dans l'École des *Annales* et dans certains courants de l'anthropologie sociale. Pendant et après la guerre, l'existentialisme fait de la facticité de l'existence le nouveau fondement de la subjectivité ; de ce fondement, il tire aisément des conséquences morales et politiques, mais en comprenant l'existence comme un engagement moral et politique *a priori*, l'existentialisme trahi l'esprit anti-anthropocentrique caractéristique de la pensée de l'existence des années 1930.

Si la culture intellectuelle de l'immédiat après-guerre est dominée par l'héritage de la Résistance, et notamment par l'espoir d'un triomphe social et par le désir sartrien de donner à l'existentialisme un impact politique fort, ni le marxisme ni l'existentialisme ne parviennent à répondre aux critiques dirigées contre leurs prétendus idéalisme et humanisme. En même temps qu'une génération plus jeune, presque tous les philosophes qui avaient participé

au dépassement quasi phénoménologique et anti-idéaliste de l'humanisme des années 1930 s'opposent à présent à la conjonction de l'existentialisme et d'un marxisme trop facilement dénoncé comme totalitaire. Heidegger, Koyré, Kojève, Wahl, Bataille, Blanchot, Levinas, tous ont écrit contre la prétention sartrienne de mettre l'inspiration phénoménologique, l'ambiguïté politique et l'imaginaire anti-utopien, au service d'un humanisme guidé par une théologie politique de la dignité humaine, de la décision éthique et de la pratique du compagnonnage de route. Vers la fin des années 1940, avec le déclin de l'imaginaire prosoviétique, la fragmentation de la mémoire de la Résistance et le moralisme montant de l'existentialisme, l'alternative antihumaniste voit sa popularité et sa vigueur intellectuelle augmenter.

Entre 1947 et 1949, apparaissent alors une série de travaux dirigés contre les nouveaux humanismes ; tentant d'aborder de manière inédite le sujet humain, ces études n'acceptent pas que la facticité de l'existence puisse constituer le fondement de la subjectivité humaine ou le motif de sa défense *politique*. Radicalisant les approches qui avaient précédemment insisté sur l'incapacité du sujet à connaître et contrôler le monde dans lequel il se trouve, cette nouvelle anthropologie négative soutient que la postériorité formelle de l'homme, c'est-à-dire sa dépendance par rapport aux constructions historiques, ontologiques et culturelles, compte plus que toute définition positive de l'humain. La *Lettre sur l'humanisme* de Heidegger (fin 1946), l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève (parue en mars 1947), *De l'existence à l'existant* de Levinas (1947), *Le Très-Haut* de Blanchot (1948), *La Part maudite* de Bataille (1949), *Les Structures élémentaires de la parenté* de Lévi-Strauss (1949), et même *Molloy* et *En attendant Godot* de Beckett (fin des années 1940), tous ces ouvrages participent d'une seule tentative : mettre en cause la possibilité même d'une politique humaniste¹⁵. Même la défense radicale du communisme que Merleau-Ponty réalise dans *Humanisme et Terreur* rejette déjà la possibilité d'une

politique qui soit comme telle humaniste ; elle annonce en cela les travaux ultérieurs du philosophe qui mèneront à une critique bien plus systématique de l'humanisme¹⁶. Ces travaux viendront précisément nourrir toute une nouvelle génération de philosophes, d'Hyppolite à Beaufret, d'Axelos à Althusser, de Deleuze à Derrida, etc.

Cela ne signifie pas que l'antihumanisme ait de suite investi l'imaginaire intellectuel. Contrairement à une tendance apparue au milieu des années 1930, la tendance antihumaniste met un certain temps à être perçue dans toute sa force ; ce n'est qu'au cours des années 1950 qu'elle apparaît dans son caractère véritablement systématique. En 1951, Jean Beaufret défendait encore les humanismes hégéliens et marxistes en lesquels il voyait les fers de lance d'un *nouvel humanisme*¹⁷. Au début des années 1950, Merleau-Ponty revient sur les propos qu'il a tenus dans *Humanisme et Terreur* où il adopte une position d'ontologie anthropologique bien moins radicale politiquement. La conversion de Lévi-Strauss à un structuralisme linguistique s'oppose à la sociologie marxiste, et entérine l'impossibilité de penser l'homme à partir de lui-même. Lorsque l'on parle d'une situation d'équilibre ou d'équivocité durant cette période, c'est précisément de ce mélange de formalisme ontologique, d'opposition aux pensées d'un dépassement de l'homme et de retrait de la politique (retrait de la politique qui procède d'une méfiance envers les humanismes et ne met pas pour autant en cause la notion du sujet humain dans le champ du politique) dont on parle. C'est dans ce climat qu'il faut resituer l'émergence de l'idée d'*équilibre instable* proposée par Hyppolite, pour en comprendre les enjeux et toute la radicalité. Dans l'autre version de ce texte, c'est-à-dire la conférence « Humanisme et hégélianisme » qui est présentée en 1949 au colloque « Humanisme et machiavélisme », ces enjeux sont énoncés d'une manière particulièrement claire.

L'homme suspendu (« Humanisme et hégélianisme », deuxième version)

La deuxième version d'« Humanisme et hégélianisme » est considérablement plus longue, ses passages sont organisés différemment et elle se caractérise par un propos philosophique très systématique. Les conclusions de la première et courte version du texte (celle concernant l'*équilibre instable*, par exemple) servent ici de point d'entrée dans des problèmes plus complexes. Ce texte propose en outre une définition bien plus élaborée de l'humanisme et de ses problèmes, ainsi qu'une évaluation beaucoup plus claire de ses enjeux contemporains. Encore une fois, Hyppolite définit l'humanisme comme un appel à l'immanence, et l'oppose aussi bien à la transcendance horizontale (l'histoire) qu'à la transcendance verticale (Dieu). Qu'en est-il du second contraste entre l'ascétisme chrétien et l'humanisme grec qu'esquissait la première version de l'essai ? Hyppolite suggère désormais que l'oscillation entre ces deux positions et, surtout, la montée de l'humanisme au cours de la modernité conduisent à penser l'homme et l'humanité historique comme « la mesure de toutes choses ou, mieux, le sens de toutes choses¹⁸ ». Selon cette organisation conceptuelle, Hyppolite affirme que des problèmes actuels importants ont été mal posés. Il produit alors une histoire alternative de l'humanisme, en prenant cette fois appuie sur une lecture des sections de la *Phénoménologie de l'esprit* consacrées à la conscience-de-soi et à la raison. Hyppolite considère que le terme de ce mouvement est significatif de ce que les conceptions contemporaines de la dignité humaine dépendent encore d'un fond transcendantal.

Si l'humanisme consiste dans l'affirmation de la dignité et de la grandeur de l'homme, cette dignité et cette grandeur sont placées au-delà de l'homme individuel, et c'est l'idée de Dieu qui énonce cette transcendance¹⁹.

Cette idée de Dieu permet alors de produire une nouvelle analyse de l'opposition existant entre le christianisme et

l'humanisme postchrétien – et c'est cette analyse qui insiste sur la nécessité d'un « au-delà » ou d'une transcendance, qui est au cœur de l'argument d'Hyppolite. Ce dernier soutient que le christianisme tire son essence de la reconnaissance de l'identité des natures humaine et divine²⁰, c'est-à-dire de l'incarnation et de son devenir dans l'*ἐκκλησία* chrétienne. Si la communauté religieuse s'inspire des actions du Dieu-Homme pour se réformer sans cesse²¹, l'incarnation *comme* fondement du christianisme doit aussi bien être compris comme le fondement de l'humanité.

Mais, précisément, cette compréhension et cette réforme répétée de l'*ἐκκλησία* à travers l'incarnation, la mort et la résurrection du Dieu-Homme, dirige la communauté vers sa transfiguration en communauté religieuse, vers une perte du christocentrisme de la Bible, vers une reformulation de l'absolu en termes anthropocentriques. Or, dans la *Phénoménologie*, Hyppolite oppose l'espoir du salut divin qui anime la communauté religieuse, à ce qui en est la conséquence : la révélation totale de Dieu ou de l'*esprit humain* dans l'histoire²². En faisant écho à la lecture de Hegel réalisée par Gaston Fessard²³ (selon laquelle l'histoire est en elle-même une théodicée²⁴) tout en la déchristianisant, Hyppolite souligne que l'histoire n'est rien moins que la révélation du transcendant, une expression de l'absolu qui n'a pas lieu « dans l'homme » :

Si toutefois Hegel ne pousse pas jusque là son analyse du rapport de l'homme à Dieu, c'est parce qu'il aperçoit que [la] réduction de l'homme à lui seul, [la] réduction de tout le divin à l'humain, aboutissent à une perte de l'homme²⁵.

Hyppolite évite à la fois la lecture chrétienne de Hegel, qui aboutit à un impératif religieux, et son alternative athée aux accents feuerbachiens ou kojévien. Il s'oppose tout particulièrement à l'idée que le triomphe de l'*Aufklärung* permette la libération de l'homme ; il considère que l'*Aufklärung* est, au contraire, la source de sa « dégénérescence²⁶ ». Quand la croyance en Dieu suppose l'idéalisation par l'homme de sa subjectivité (selon une transcendance

verticale), enlever à Dieu sa place, c'est aussi interdire l'aspiration de l'homme à accéder à cette place, ce que demande l'humanisme moderne. Alors que, dans son court essai, Hyppolite n'éclairait pas vraiment la manière dont cet *équilibre instable* entre l'histoire et l'individu pouvait être atteint, il nie à tout le moins ici explicitement que l'homme ait la capacité de se servir de ce lieu de transcendance, sans médiation ni représentation. Il critique explicitement l'interprétation humanisante de Hegel qui court chez Feuerbach, Marx, et Nietzsche – interprétation qu'il juge insuffisante et politiquement motivée²⁷ – en considérant que l'appel à un dépassement de l'homme qu'elle contient est fondé sur le langage humaniste de l'*Aufklärung*²⁸. Le schéma conceptuel de Hegel n'accepte d'interprétation humanisante que sur la base d'une transformation de la transcendance verticale en une transcendance horizontale, soit qu'à condition qu'elle soit immédiatement annulée. Sans cette transformation, l'homme sans Dieu court à sa propre « perte²⁹ », car, dans l'immanence de l'humanisme, aucune représentation idéale, et partant rien de radicalement nouveau, n'est possible.

Avec ce thème de l'histoire divinisée, apparaît une toute autre série de problèmes. D'un côté, l'histoire peut remplacer l'absolu déchu au profit des droits de la communauté³⁰, et permet de raconter l'émergence de certaines valeurs humanistes, et plus particulièrement l'émergence, avec la modernité, de l'État du droit privé³¹. Mais, de l'autre, le droit ne concerne l'homme qu'en sa qualité de membre du troupeau humain³². Et comme l'histoire n'a aucun sens et que la dialectique opère expressément contre les particularités, la communauté ou l'État de droit ne peuvent conserver pour l'individu le sens de l'absolu.

L'homme, ne pouvant se saisir lui-même dans cette certitude absolue de soi, finit par mettre son absolu dans les choses finies, dans le *droit privé*, dans les *contrats*, dans l'*argent* qui condense à lui seul l'universel du monde moderne, et comme ces choses finies lui échappent nécessairement, l'homme est victime d'une dialectique qu'il ne domine pas³³.

Entre communauté postchrétienne et immanence de l'humanisme, l'homme se trouve dépourvu de signification propre et transformé en *proie* et victime. Il n'est pas seulement en victime de l'histoire, mais aussi de ses propres créations (droit privé, contrats, argent, etc.) qui travaillent contre la force de l'histoire.

Ce modèle d'émergence de la modernité permet à Hyppolite d'offrir une alternative à diverses interprétations de la modernité. Premièrement, il lui permet de répondre aux interprétations kantienne ou wébérienne voyant l'homme parvenir à une sorte de subjectivité séculaire et autarcique, ou à un cosmopolitisme fondé sur l'égalité. Hyppolite s'oppose par conséquent à l'humanisme sartrien ou marxiste car ces derniers dépendent d'une éthique de la *libération* et de la conception d'un rapport étroit entre le sujet moderne, son engagement politique et sa dépendance par rapport à l'histoire.

Deuxièmement, l'argument d'Hyppolite lui permet de casser l'interprétation, selon lui *classique*, qui repère une ascension de l'humanisme dans la *Phénoménologie* de Hegel elle-même, c'est-à-dire l'interprétation des jeunes hégéliens, de Kojève et de Merleau-Ponty. Dans la conférence, il critique la notion de « tribunal de l'histoire » telle qu'elle sert de base à un humanisme³⁴ et écrit cinq fois que l'individu devient une victime de la dialectique. L'hégélianisme « vrai » n'est donc pas un humanisme : il suppose de reconnaître que la particularité du sujet humain ne peut être sauvée de l'agression de l'histoire, que l'homme reste un être suspendu à l'incarnation du divin, une incarnation perdue au bénéfice d'une divinisation de l'histoire et des choses finies en elle.

Le problème que se pose alors Hyppolite est d'accepter la dévaluation de l'homme, son effacement comme catégorie de la pensée : il rejette l'humanisation de l'histoire que réalisent les autres hégéliens, et considère que c'est l'un des mérites de la *Phénoménologie* que de participer à cette démarche de déconstruction, voire de destruction, du particulier humain. Mais s'il dédaigne l'immanence, ce n'est pas pour se situer du côté du sujet contre l'histoire

divinisée, penser un salut du sujet contre la transcendance ; un tel salut ne peut aboutir selon lui qu'à la réduction de l'humanité du sujet à l'animalité.

Cette réduction de l'homme à lui seul, cette réduction de tout le divin à l'humain, aboutissent à une perte de l'homme. Quand Hegel étudie le phénomène historique de la lutte de l'Aufklärung contre la foi, il est tout près de justifier cette lutte contre un au-delà dans lequel l'homme tente de se réfugier pour fuir l'en deçà, mais il découvre en même temps les conséquences de cette victoire de l'Aufklärung, le risque que court l'Humanité, réduite à elle seule, de s'enliser dans un monde qui ne sera plus qu'un monde animal, une société comparable à une société animale³⁵.

Voilà donc le rôle de l'équilibre instable, de l'équilibre entre transcendance horizontale (l'histoire) *et* immanence (humanisme du sujet), humanisme *et* christianisme, acceptation du droit et crainte que celui-ci ne vienne détruire l'individualité moderne et la communauté chrétienne³⁶. Plus que les soupçons qu'il formule à l'égard de l'humanisme hégélien³⁷ ou de l'annonce d'un quelconque antihumanisme (comme chez Foucault ou Kojève), ce qui compte, chez Hyppolite, c'est l'anthropologie philosophique que forment ces équilibres. En celle-ci, l'homme est *suspendu* d'une part à l'histoire dialectique et divine qui écrase sa particularité, de l'autre aux finitudes de l'argent, du droit privé, etc., lesquelles viennent, dès que l'homme les absolutisent, écraser l'absolu. Comme nous l'avons vu, Hyppolite use, pour décrire cette position de l'homme, des termes d'animalité, de proie, de négation du soi et de perte. C'est que cet équilibre instable ne permet pas, comme on pourrait le croire, de défendre l'individu, puisque cet équilibre fait perdre à l'homme sa capacité à agir et parler comme individu libre et historique. Cet homme qui est suspendu entre l'impuissance, la victimisation et la perte de particularité, c'est précisément celui qu'Hyppolite décrit comme l'homme moderne. Dans l'impossibilité de produire ces idéalisation et définition de soi qui donnent accès à la transcendance, à la connaissance de soi et au salut, dépourvu de pouvoir

d'agir, privé de relations directes à l'absolu et ainsi forcé à croire à ces faciles réductions qu'en sont l'argent ou les contrats³⁸, l'homme se trouve *in fine* lui-même dépourvu de sens ; il se perd lui-même dans l'effort qu'il fait pour retrouver le sens qui a disparu avec la perte de Dieu.

Kojève, Merleau-Ponty, Hyppolite

La nouveauté de cette conception de l'homme « en suspens » n'apparaît presque plus aujourd'hui ; parce que celle d'Adorno lui ressemble et en raison des objections que Bataille a formulées contre Kojève, mais encore à cause de l'influence que cette conception a pu exercer sur la pensée française, par exemple sur certains des développements que Jean-Luc Nancy consacre à la communauté. Cette conception se trouve en outre largement complexifiée par les thèses qu'Hyppolite développe ultérieurement dans *Logique et existence* ; dans cet ouvrage, l'homme devient une véritable marionnette³⁹. Afin de mieux rendre compte de la singularité et de l'importance de l'anthropologie négative d'Hyppolite, j'aimerais opérer un léger détour et comparer celle-ci à l'anthropologie d'Alexandre Kojève qui, non moins négative, est pourtant *très différente*. Cette comparaison permettra de comprendre quels ont été les rôles respectifs de ces deux auteurs dans l'histoire de l'hégélianisme en France. Je l'ai déjà suggéré, Hyppolite insiste souvent sur les réserves qu'il porte à l'interprétation kojévienne de Hegel, et il a lui-même contribué à ce que l'on se souvienne de Kojève comme d'un penseur marxiste. Dans un texte de 1957 intitulé « La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine⁴⁰ », Hyppolite confirme que c'est bien l'œuvre de Kojève qu'il vise quand il parle de l'hégélianisme humaniste dans « Humanisme et hégélianisme ». Cette première approche de la critique hyppolitienne de Kojève ne peut pourtant suffire. Il me faut préciser les différences qui subsistent entre (a) l'ontologie

de Kojève, (b) l'image qu'Hyppolite construit d'elle, et (c) le Hegel d'Hyppolite lui-même.

L'ontologie de Kojève (on la trouve présentée dans *L'Athéisme*, dans quelques notes de *L'Idée du déterminisme* et dans un court essai publié sous le titre « Note sur Hegel et Heidegger ») est fondée sur l'idée que l'on peut établir un parallélisme entre, d'une part, l'opposition que l'indéterminisme de Heisenberg instaure entre systèmes observant et systèmes observés, et, d'autre part, la distinction que réalise Heidegger entre une ontologie du *Dasein* et une ontologie du *Vorhandensein* (ou si l'on préfère entre ontologie de l'existant humain et ontologie de la mondialité du monde). Kojève applique directement ces deux distinctions à sa conception propre d'une opposition entre le monde qui est donné et l'homme qui est la négation de ce donné. Dans son célèbre séminaire, il superpose cette ontologie à sa lecture de Hegel. Il l'utilise pour glisser de l'*Aufhebung* hégélienne à la conception d'une négation du monde donné correspondant toujours à l'homme⁴¹. Dans un tel cadre ontologique, le rôle de Hegel se limite, pour Kojève, à fournir une anthropologie intimement liée à l'histoire – une anthropologie en laquelle Kojève conçoit l'homme comme cet être qui tente de devenir Dieu, de s'identifier avec la nature à la fois divine et humaine du Christ. Selon Kojève, ce devenir Dieu de l'homme accomplit la fin de l'histoire. Mais en devenant Dieu, l'homme se confond avec la nature ou le donné qu'il vient égaler ; l'ontologie duelle se brise, l'homme perd sa différence ontologique d'avec la nature. Il devient l'indifférencié de l'être et de la nature. À travers l'histoire, l'homme n'a pas de fondement, il n'est rien que la négation de tout le monde qui l'entoure, de tout fond ; il n'a ni *nature* ni *essence* propre, il n'est rien d'autre qu'une transformation qui est destruction continuelle. Et en cette fin ambiguë de l'histoire, la divinisation de l'homme conduit aussi à sa déshumanisation : l'homme ne trouve son fondement qu'en perdant du même coup son existence, puisque celle-ci n'est que négation.

Si l'on reprend cet assaut contre l'idéalisation de l'homme qu'ont produit le néocriticisme et le rationalisme progressiste, si l'on poursuit l'effort de produire un cadre philosophique athée dans lequel aucune identification ne peut être établie entre l'homme et ses fondements dans le monde, on aboutit alors, selon la formule même de Kojève, à une conception explicitement christo-mimétique de l'homme comme *individu libre et historique*. Mais cette conception n'est nullement satisfaisante pour Hyppolite. Celui-ci ramène la pensée de Kojève à sa vision de la *Phénoménologie* comme d'une anthropologie, et utilise contre lui l'argument que Marx avait précisément développé contre Feuerbach – un argument dans lequel Kojève n'aurait jamais pu se reconnaître. Hyppolite est partiellement d'accord avec Kojève sur le « fait » que le Christ est le paradigme de la réalisation par l'homme de sa nature surhumaine. Il partage aussi le soupçon hégélien/nietzschéen que porte Kojève à l'égard de l'*Aufklärung*, surtout ses objections contre l'en soi kantien. Enfin, il partage encore avec Kojève l'idée que l'homme doit être conçu comme une négativité créatrice, et non pas comme essence statique⁴². Cependant, Hyppolite s'oppose explicitement au dualisme ontologique que Kojève voit à l'œuvre chez Hegel et identifie un peu trop vite à celui de *L'Être et le Néant*⁴³ ; il insiste contre Kojève sur la différence entre le processus de l'*Aufhebung* et l'homme. Il pense que cette ontologie et cette identification kojèviennes ont des conséquences tant politiques qu'historiques. Elles accordent trop d'importance à la figure de Napoléon afin de conduire l'histoire humaine à une fin, et de pouvoir identifier l'histoire humaine avec l'absolu. Selon Hyppolite, Kojève se place dans une position paradoxalement anhistorique, depuis laquelle confirmer le succès de l'homme dans l'histoire. En mettant en scène la fin de l'histoire, en regardant passivement le *post-scriptum* de l'ascension historique de l'homme, la conception de Kojève devient bien trop humaniste : elle conçoit la fin conciliatoire de l'histoire comme un « tribunal de son cours⁴⁴ », et l'homme comme un acteur toujours capable de participer à cette histoire, bien trop facilement

assimilée à l'État universel. Cet effort pour penser l'homme comme l'équivalent de la négation déterminée, et comme un être sans fondement dans l'histoire, ne peut alors que conduire à un scénario du type Napoléon/Staline⁴⁵. D'après Hyppolite, cette interprétation ignore le caractère tragique d'une Histoire qui progresse en ignorant l'individu particulier. De plus, elle minimise précisément l'originalité de Hegel et reste aveugle face à tout ce qui rend sa pensée irréductible à l'anthropologie et à la théologie : notamment sa découverte du spéculatif et sa pensée de la révélation absolue⁴⁶. En cherchant à concevoir le sujet comme un être toujours menacé, et en refusant en même temps l'humanisme impliqué par la défense d'un tel sujet, Hyppolite tente de nier toute possibilité d'identifier l'homme au passage de l'histoire, et de trouver alors en elle un fondement suffisant de l'existence humaine. En prenant l'idéal et le fond pour cibles, Kojève en vient à faire de l'homme cet individu libre et historique qui, n'ayant pas de contenu, est l'agent de l'histoire ; chez Hyppolite, en revanche, l'homme n'est qu'une non-catégorie, une force en suspens, une particularité menacée, une forme disponible pour le contenu qui lui est accordée⁴⁷.

Néanmoins, l'opposition d'Hyppolite à l'interprétation kojévienne de Hegel ne suffit pas à expliquer la charge anti-anthropologique de son texte. La deuxième cible d'Hyppolite, dont je ne traiterai que rapidement ici, est un autre participant du colloque sur « L'humanisme et le machiavélisme » – son ami Maurice Merleau-Ponty. Dans son ouvrage *Humanisme et Terreur*, ce dernier avançait, comme justification éthique et politique de son compagnonnage de route avec le Parti communiste, la nécessité d'« être du juste côté de l'histoire ». La chose est bien connue, Merleau-Ponty avait assisté aux dernières séances du séminaire de Kojève. De plus, il n'avait écrit la longue préface et la conclusion d'*Humanisme et Terreur* qu'après la publication de l'*Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève (ce sont les deux sections qui formalisent la philosophie de l'histoire et l'appel éthique de ce livre).

Humanisme et Terreur est un ouvrage important du point de vue d'Hyppolite parce qu'il élabore quelque chose qui manque encore chez Kojève : la vision d'une téléologie utopique comme commandement éthique – vision qui correspond à la croyance explicite dans le « fait » que la vie quotidienne dans le communisme produit l'humanisme que la violence des combats politiques mine, que cette vie quotidienne est ce qui justifie en dernière instance le soutien à l'Union soviétique. Condensé dans la maxime de *situation politique d'aujourd'hui* qui affirme qu'il est tout aussi impossible d'être communiste qu'anticommuniste, le soutien de Merleau-Ponty à l'humanisme communiste ne fait que refléter la position marxienne (qui est quasiment celle de Kojève) voulant que la libération qui clôt l'histoire soit ce qui donne à l'homme sa dignité. On trouve dans « Humanisme et hégélianisme » une réponse implicite d'Hyppolite à Merleau-Ponty ; elle se laisse deviner dans la critique qu'Hyppolite réalise ici de l'humanisation qui a été faite de la pensée de Hegel, et surtout de Marx (et à travers lui de Kojève). Précisément, elle vise l'idée selon laquelle le manque d'engagement historique et humaniste conduirait à un nihilisme immoral. D'une manière générale, quand Hyppolite parle de la violence d'une transcendance horizontale, c'est une radicalité toute autre que celle-ci, qu'il entend assumer : la radicalité d'un antihumanisme formel qui en appelle au dépassement de l'homme comme catégorie unifiée de la pensée et de la politique. Hyppolite n'en appelle pas à rebours à un humanisme qui prétendrait défendre le sujet contre la force de l'histoire, soit à cet humanisme que Merleau-Ponty méprise, pour ce qu'il est à ses yeux le produit de l'impérialisme occidental. Il insiste tout au contraire sur la nécessité de privilégier un antihumanisme susceptible de s'opposer à toute pensée qui croirait être parvenue à apprivoiser la transcendance horizontale, soit cette Histoire venue dépasser et oblitérer tout à la fois, la relation que l'homme entretenait précédemment à son idéalisation en Dieu.

La marionnette (*Logique et existence*)

La solution offerte par Hyppolite aux problèmes de l'hégélianisme contemporain, consiste à fonder une position anthropologique sur l'ontologie du sujet humain qu'il élabore dans *Logique et existence*. Ce dernier livre procède directement des problèmes qui ont été posés dans « Humanisme et hégélianisme », en même temps qu'il insiste sur le caractère politique de ces problèmes, et non plus tant sur leur portée ontologique. En revanche, son Hegel nous invite ici nouvellement à penser une suspension de l'humain. Une suspension qui (1) procède d'un questionnement spécifiquement ontologique, (2) aboutit à une théorie de la production du sens et (3) n'en revient pas à présenter l'homme ou l'histoire comme les garants de ce sens. La conclusion de *Logique et existence* reprend une suite d'arguments déjà présentés. Et c'est ici que la lecture de la *Lettre sur l'humanisme* et de l'essai « Qu'est-ce que penser ? » de Heidegger s'impose⁴⁸ ; non qu'Hyppolite s'aligne sur l'opposition heideggérienne à l'idée de « redonner un sens au mot humanisme », mais parce qu'il fait sienne la re-prioritisation opérée par Heidegger de la relation entre l'homme et l'être, le sujet et le logos. Cette re-prioritisation, Hyppolite la légitime, pour sa part, en se tournant vers la *Logique* de Hegel.

La difficulté maîtresse de l'hégélianisme est la relation de la *Phénoménologie* et de la *Logique*, nous dirions aujourd'hui de l'anthropologie et de l'ontologie. L'une étudie la réflexion proprement humaine, l'autre la réflexion absolue qui passe par l'homme⁴⁹.

Ce rapprochement avec le Heidegger de la deuxième période (qu'il n'invoque pas explicitement, mais fond dans du Hegel comme Kojève vingt ans auparavant), permet à Hyppolite de réinscrire le sujet humain dans la *Logique* de Hegel et ainsi de souligner la priorité du logos et de l'être. Les termes de cette réinscription sont, encore une fois, et comme dans « Humanisme et hégélianisme », ceux de la

critique de l'hégélianisme anthropocentrique et d'une prise de position contre l'immanence humaniste.

L'humanité comme telle n'est pas pour Hegel la fin suprême. Quand l'homme se réduit à lui-même il se perd ; ainsi en est-il dans la comédie antique et au cours de l'Aufklärung. Il use de sa liberté pour se retirer dans la certitude abstraite de soi, mais cette certitude est sans contenu et s'en donne un projet fini. L'homme est un carrefour, il n'est pas un être-là [un *Dasein*] naturel qui aurait une positivité primordiale⁵⁰.

C'est ainsi qu'Hyppolite arrive à une formule faisant écho – tout en modifiant le sens – à l'affirmation heideggérienne selon laquelle « le langage est la demeure de l'être » :

La liberté qui permet à l'homme d'errer de déterminations en déterminations, ou de se dissoudre dans le néant abstrait, ce n'est pas l'homme qui la possède, c'est elle qui possède l'homme. [...] Par cette liberté, [...] l'homme ne se conquiert pas lui-même comme homme mais devient la demeure de l'Universel, du Logos de l'Être, et devient capable de la Vérité⁵¹.

La reconnaissance d'une telle priorité ontologique de l'être et de son logos, le dépassement des humanismes respectivement fondés sur l'histoire et sur l'individualité et la perspective d'une construction conséquente de la vérité, voici la triple base à partir de laquelle il est possible de rebâtir une théorie de la subjectivité et de l'action humaine. Sur une telle base, la conception de l'humain sera bien moins dystopique (la dissolution du particulier dans le langage le rendra bien moins fragile face à la logique de l'histoire divinisée), mais la positivité de l'action humaine sera quant à elle bien plus limitée (l'individu conservant le statut de véhicule d'instances qu'il ne peut comprendre ou partager).

Il reste que *Logique et existence* ne fait pas disparaître ce balancement de l'homme entre histoire et particularité, qu'avait introduit « Humanisme et hégélianisme ». Si ce livre détruit la priorité ontologique du sujet humain, c'est pour mieux souligner la double dépendance de ce dernier vis-à-vis, d'une part, d'une situation d'équilibre

historico-anthropologique et, d'autre part, de la construction ontologique de l'être, de l'universel et du logos – construction qui, du point de vue historico-anthropologique, paraît bien plus *formelle*. Autrement dit, l'anthropologie est suspendue *et* à l'histoire *et* à l'ontologie. Même si, d'après *Logique et existence* (ce point n'était pas défendu dans « Humanisme et hégélianisme »), c'est cette construction ontologique que l'on se doit de considérer comme la plus fondamentale.

C'est dire que l'homme est attaqué à la fois du dedans et du dehors ; il est la proie de l'histoire, perte en soi de l'individualité, vecteur de l'être, véhicule du logos. La dignité humaine et l'égalité sociale perdent alors tout contenu essentiel ; elles cessent d'être des catégories fondamentales de l'existence humaine. Elles deviennent les objets d'une philosophie de l'histoire et d'une ontologie pour lesquelles particularité et subjectivité n'impliquent nullement capacité à agir de manière indépendante, à opérer des choix, etc. Si la subjectivité humaine peut bien se voir attribuer un rôle ou une valeur positive, ce rôle ou cette valeur restent singulièrement dépendants de l'organisation du logos et de l'être qui, dans ce contexte dominé par l'histoire, traversent la facticité de l'individu, son existence et sa relation aux « autres ». Et si on maintient une distinction entre le logos, l'universel et l'être (comme ne cesse jamais de le faire Hyppolite), alors l'homme qui exprime tous ces transcendants à la fois, n'est plus qu'une marionnette de l'absolu, perd toute force ontologique et historique⁵².

L'ambiguïté alors...

Revenons au point de départ de cet article et rappelons que l'approche qu'Hyppolite a de l'humanisme doit être comprise non seulement dans son enjeu proprement philosophique mais aussi en ce qu'elle correspond à une stratégie intellectuelle. Il importe de relire ici la dernière phrase de la version courte d'« Humanisme et hégélianisme ».

L'ascension et la marionnette

L'intérêt de ces rapports entre l'hégélianisme et l'humanisme, c'est de saisir l'ambiguïté de la position de Hegel et d'apercevoir [.] *en elle* [.] *les directions déjà indiquées* de nos problèmes contemporains⁵³.

J'ai déjà indiqué que l'« ambiguïté de la position de Hegel » intéresse la situation de l'antihumanisme en France vers la fin des années 1940. Dans sa conclusion, Hyppolite pose que son hégélianisme est le seul correct, et l'oppose aux autres interprétations ou appropriations contemporaines de la pensée de Hegel, notamment à celles de Kojève, de Merleau-Ponty, de l'existentialisme et du marxisme. Mais, sur le plan stratégique, on peut aussi dire que cette « ambiguïté » vient inscrire l'hégélianisme contemporain dans le cadre de l'antihumanisme, puisqu'elle suggère que « l'humanisme » historique n'entretient *in fine* qu'une relation ténue avec le sujet humain et les humanismes politiques. Si on peut « apercevoir [.] en [cette ambiguïté] les directions déjà indiquées de nos problèmes contemporains », c'est qu'elle légitime les travaux antihumanistes de Kojève, de Merleau-Ponty, et même de l'existentialisme ou de certains mouvements marxistes (tous ces travaux ont en effet été compris comme antihumanistes), même s'ils manquent, aux yeux d'Hyppolite, de rigueur ontologique et philosophique. En faisant comme si l'hégélianisme était l'horizon de toute la pensée contemporaine, Hyppolite peut présenter sa version de l'anthropologie négative comme étant plus radicale que celle des autres : quand bien même elle manque d'une orientation politique explicite, son interprétation de l'homme comme cet être toujours en suspens (ou ce que j'ai appelé « marionnette de l'absolu ») suppose, elle, une transformation fondamentale de la philosophie.

Si l'on compare ce langage de l'équilibre, cette rhétorique de la victimisation, de la proie et du suspens, au langage bien moins pardonnant de Kojève et de Bataille, à l'évocation de la violence après guerre chez Sartre et Merleau-Ponty, ou même à l'annonce faite par Heidegger d'un antihumanisme à venir, on comprend en quoi a consisté l'effort d'Hyppolite. Son effort

pour dépolitiser, ontologiser et formaliser le sujet humain a été un effort pour échapper à cette violence. Il est clair, de ce point de vue, qu'Hyppolite en appelle à l'ambiguïté contre les excès politiques de l'héritage de l'anti-anthropocentrisme des années 1930, que l'expérience de la guerre, de l'Occupation, de la Libération et de la Guerre froide, a transformé. L'effort hyppolitien est en fait porteur d'une radicalité toute autre, d'une anthropologie qui nie les aspects pour ainsi dire « naturels » de l'existence humaine ainsi que toute priorité ontologique et historique du sujet ou de l'humain.

Notes

1. Jean Hyppolite, « Humanisme et hégélianisme », in *Figures de la pensée philosophique*, t. 1 ; *id.*, « Hégélianisme et humanisme », in Enrico Castelli (éd.), *Umanesimo e scienza politica*, Milan, C. Marzorati, 1951. Dorénavant, j'utiliserai « HH1 » et « HH2 » pour désigner ces deux textes.
2. « HH1 », p. 148.
3. *Ibid.*, p. 148 et p. 147.
4. *Ibid.*, p. 149.
5. *Ibid.*, p. 147.
6. *Ibid.*, p. 146.
7. Il est important de souligner à ce propos qu'Hyppolite critique explicitement l'argument selon lequel « Hegel engendre Feuerbach qui engendre Marx à son tour » (voir « HH1 », p. 146).
8. « HH1 », p. 148.
9. *Ibid.*, p. 149.
10. *Ibid.*
11. *Ibid.*
12. Je donne une version beaucoup plus détaillée de cette approche dans *An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
13. « La pensée contemporaine nous réserve la surprise d'un athéisme qui n'est pas humaniste : les dieux sont morts ou retirés du monde, l'homme concret, même raisonnable, ne contient pas l'univers. Dans tous ces livres qui dépassent la métaphysique, nous assistons à l'exaltation d'une obéissance et d'une fidélité qui ne sont pas obéissance ni fidélité à quelqu'un. » Emmanuel Levinas, *Sur Maurice Blanchot*, Paris, Fata Morgana, 1975, p. 10.

L'ascension et la marionnette

14. Mon usage de ce terme s'aligne sur l'utilisation poético-philosophique qu'en fait Michel Déguay dans *Sans retour* (Paris, Galilée, 2004, p. 113-115). En revanche, je ne cautionne pas celui qu'en fait Ulrich Sonnemann dans son *Negative Anthropologie* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1969), car je considère les philosophes qu'il critique comme des figures importantes pour la transformation intellectuelle que je décris (laquelle est présentée par ce dernier en d'autres termes). Theodor W. Adorno marque son affinité avec Sonnemann dans *Negative Dialektik*. Le traitement de la déshumanisation par Adorno, ainsi que sa critique du « jargon de l'authenticité », peuvent aussi être décrits en termes d'anthropologie négative. Voir la conclusion de son essai « Jargon der Eigentlichkeit » (in Theodor W. Adorno, « *Ob nach Auschwitz noch sich leben lasse* ». *Ein philosophisches Lesebuch*, Leipzig, Suhrkamp, 1997), mais aussi son essai sur Beckett (*Notes sur Beckett*, trad. fr. Christophe David, Paris, Noos, 2008) ou son cours sur la *Métaphysique* (trad. fr. Christophe David, Paris, Payot, 2006).

15. Voir Jacqueline Lévi-Valensi et Jeanyves Guérin, « Peut-on être humaniste dans la France des années 1950 ? », *Cahiers de Fontenay*, n° 39-40, sept. 1985.

16. Et cela, même si ses travaux ultérieurs ont tourné vers une suspicion bien plus systématique à l'endroit des affirmations humanistes.

17. Jean Beaufret, « Sur un nouvel humanisme », *La Nef*, n° 60, déc. 1949-janv. 1950, p. 123.

18. « HH2 », p. 217.

19. *Ibid.*, p. 220.

20. *Ibid.*, p. 223.

21. *Ibid.*

22. *Ibid.*, p. 224.

23. *Ibid.*

24. Gaston Fessard, *Hegel, le christianisme et l'histoire*, Paris, PUF, 1990, p. 139.

25. « HH2 », p. 21.

26. *Ibid.*, p. 221.

27. *Ibid.*, p. 220 et 222.

28. *Ibid.*, p. 220 et 221.

29. *Ibid.*, p. 220.

30. *Ibid.*, p. 224.

31. *Ibid.*, p. 221.

Jean Hyppolite, entre structure et existence

32. *Ibid.*

33. *Ibid.*

34. *Ibid.*, p. 224.

35. *Ibid.*, p. 221.

36. *Ibid.*, p. 224. Dans son histoire de l'hégélianisme français, Michael S. Roth écrit aussi qu'Hyppolite a abandonné l'humanisme hégélien pour l'être heideggérien. (Voir Michael S. Roth, *Knowing and History : Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 66, p. 74-75 et p. 77.

37. Voir le compte-rendu de *Logique et existence* que Deleuze publie dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1954 (maintenant dans Gilles Deleuze, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 18-22). Voir aussi Michael S. Roth, *Knowing and History...*, *op. cit.*

38. «HH2», p. 221.

39. Jean Hyppolite, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*.

40. Jean Hyppolite, «La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine», in *Figures de la pensée philosophique*, t. I.

41. Pour une critique de l'argument proposé par Vincent Descombes dans *Le Même et l'autre* (Paris, Minuit, 1979), selon lequel Kojève aurait «humanisé le néant», voir mon *An Atheism that is not Humanist Emerges in French Thought*, dont le troisième chapitre est consacré aux textes que Kojève a écrit entre 1931 et 1939.

42. «HH1», p. 239.

43. *Ibid.*, p. 240.

44. *Ibid.*, p. 238.

45. *Ibid.*, p. 237-238.

46. *Ibid.*, p. 241.

47. Voir Georges Canguilhem, «Jean Hyppolite (1906-1968)», *Revue de métaphysique et de morale*, t. 74, n° 4, avr.-juin 1969, p. 129-130.

48. Voir Michael S. Roth, *Knowing and History...*, *op. cit.*

49. Jean Hyppolite, *Logique et existence*, p. 247.

50. *Ibid.*, p. 243.

51. *Ibid.*, p. 244.

52. Ce propos est donc une critique de la position que tient Jean-Luc Marion dans la quatrième de couverture du livre, lorsqu'il propose de faire de l'homme l'objet d'une conciliation.

53. «HH1», p. 149.

La dialectique bavarde et le cercle anthropologique : Michel Foucault et Jean Hyppolite

Giuseppe BIANCO

Après avoir passé presque dix ans à l'École normale supérieure en tant que directeur, Jean Hyppolite fut élu, en avril 1963, professeur au Collège de France. Parmi les lettres de félicitations que lui adressèrent ses anciens élèves (ces lettres sont conservées dans le Fonds Jean Hyppolite), on trouve celle de Michel Foucault, alors maître de conférences en psychologie à l'université de Clermont-Ferrand. Foucault lui confiait l'importance que représentait cet événement pour les gens de sa génération : le maître avait constitué pour eux, écrivait-il, le « seul exemple philosophique¹ ». Un tel jugement revint au cours de l'allocution que Foucault prononça en l'honneur d'Hyppolite à l'ENS le 9 janvier 1969² et surtout, l'année suivante, dans *L'Ordre du discours*, sa leçon inaugurale au Collège de France³. Foucault y déclarait que tous les « problèmes philosophiques » que sa génération se trouvait tenue d'aborder, ont été posés par Hyppolite dans son livre de 1953, *Logique et existence*⁴, un livre auquel il a, ajoutait-t-il, emprunté « le sens et la possibilité » mêmes de son travail⁵.

Que Foucault s'exprimât ainsi n'avait rien de surprenant. En 1970, deux ans après le décès d'Hyppolite, l'élève avait succédé au maître. La chaire de Foucault, « Histoire des systèmes de pensée », dont la création avait été soutenue par Jules Vuillemin, avait remplacé celle d'Hyppolite, « Histoire de la pensée philosophique ». Dans l'exemplaire dédié

des *Mots et les Choses* qu'il offrit à Marguerite Hyppolite en 1975, Foucault y écrivait « tout⁶ » devoir à son mari. Foucault avait rencontré Hyppolite presque vingt ans plus tôt, lorsque celui-ci était professeur en khâgne au lycée Henri-IV⁷. En 1949 Hyppolite, alors professeur à la Sorbonne, dirigea son mémoire de DES sur « La constitution d'un transcendantal historique dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel ». À partir de cette date, les deux philosophes ne cessèrent de se croiser à l'École normale (où Foucault fut chargé d'un cours de psychologie entre 1953 et 1955). Enfin, quand, en 1957, Foucault proposa à Hyppolite de diriger sa thèse, *Folie et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique*, Hyppolite déclina cette offre, mais accepta de suivre sa thèse secondaire sur l'*Anthropologie du point de vue pragmatique*⁸.

On peut néanmoins se demander dans quelle mesure Hyppolite a pu constituer le « seul exemple philosophique » de toute une génération et, surtout, en quoi son livre a pu donner à la recherche foucauldienne, son « sens » même. Dans sa lettre de 1963, Foucault revint sur un épisode qui concernait sa thèse principale :

J'ai hoché la tête un jour où vous disiez que mon livre [l'*Histoire de la folie*] était hégélien ; mais au fond j'étais ému : ce qu'il pouvait y avoir de philosophique [...] était vôtre, et par délicatesse vous avez sans doute feint de reconnaître quelqu'un d'autre⁹.

Si cette phrase était bien l'aveu d'une réelle dette philosophique, et non une simple flatterie de circonstance, il nous reste à comprendre ce qu'a pu avoir d'« hyppolitien » la démarche générale de la recherche de Foucault, et plus précisément d'hégélien l'*Histoire de la folie* – un ouvrage dont Hyppolite fut sans aucun doute un lecteur attentif¹⁰. Répondre à cette question nous permettra d'appréhender l'évolution de la pensée de Foucault pendant les années 1950, et d'évaluer quelle fut l'importance d'Hyppolite pour toute une nouvelle génération de philosophes.

Dans un premier temps, nous prendrons en considération l'état de la recherche d'Hyppolite pendant les années 1950,

en décrivant les effets de l'influence de la « deuxième » philosophie heideggérienne sur son interprétation de Hegel. Ensuite, nous analyserons deux conférences qu'Hyppolite a données avant le départ de Foucault pour la Suède en 1955 – deux conférences que le troisième moment de cet article viendra mettre en relation avec les premiers écrits de Foucault, tandis que, dans la quatrième et dernière partie, il s'agira pour nous de revenir sur l'*Histoire de la folie*.

L'hégélianisme n'est pas un humanisme

En France, les années 1940 sont dominées par une interrogation quasi obsessionnelle sur la relation de l'homme à l'histoire. Cette problématique se trouve entièrement renouvelée quand, au début des années 1950, survient un événement qu'Anson Rabinbach qualifia d'événement textuel¹¹ : la publication de la « Lettre sur l'humanisme » – en 1948 d'abord, dans une version incomplète, dans la revue *Confluences*, puis en 1953, dans son intégralité cette fois, dans *Les Cahiers du Sud*. Cet écrit (avec la série de ses traductions venant problématiser l'interprétation jusqu'alors simplement « humaniste » de la pensée heideggérienne) a pour principale conséquence de dissoudre la confiance – implicitement contenue dans les lectures kojévienne¹² de Hegel, les interprétations « humanistes » de Marx et la philosophie « existentialiste » de Sartre et Merleau-Ponty¹³ – en une subjectivité humaine, agent et centre de l'histoire.

Comme beaucoup de ses contemporains, Hyppolite est frappé par ce que son élève, Michel Déguay, n'hésitera pas à appeler une « foudre heideggérienne¹⁴ ». Cette foudre, telle un courant électrique, se répercute sur la plupart de ses élèves, y compris ceux qui ne deviendront jamais ni phénoménologues, ni heideggériens : Foucault est l'un d'entre eux, et ce n'est certes pas un hasard si, entre 1951 et 1952, il commence, à en croire ses biographes, à lire Heidegger.

Hyppolite, sans doute en partie par l'intermédiaire de son thésard Henri Birault¹⁵, était parfaitement au courant de l'avancée de la recherche du philosophe allemand. Il avait essayé de participer à sa diffusion en France en publiant la traduction du *Poème de Parménide* que Jean Beaufret avait réalisée dans la collection «Épiméthée» qu'il dirigeait, en assistant au colloque de Cerisy¹⁶ sur le philosophe, et même en tentant d'inviter celui-ci à l'École normale¹⁷. Il avait fait paraître plusieurs essais sur Heidegger et lui avait encore consacré deux cours universitaires en 1951-1952 et 1952-1953 (un long commentaire de «L'essence de la vérité» et un cours intitulé «Ontologie et anthropologie ou rapports entre la finitude et l'ontologie»). Dans un essai qui date des années 1950, tandis qu'il traite l'ami Sartre de «simple moraliste¹⁸», Hyppolite avance que Heidegger est «le plus grand philosophe contemporain», celui qui a redonné aux philosophes la possibilité de «croire, face à la science et aux techniques de domination du monde, à la validité de la philosophie, à la place première de l'ontologie¹⁹». À Heidegger, ajoute-t-il, les contemporains doivent «cette philosophie de la philosophie, cette question de l'être – et de l'être de l'être – qui constitue l'élément originaire²⁰». Hyppolite considère que le philosophe allemand a, le premier, ouvert une «nouvelle problématique de l'être»; une problématique qui permet enfin d'aller «aux choses elles-mêmes»²¹ et, partant, «plus loin» que le «positivisme» de Husserl et de Bergson. La philosophie heideggérienne ne se laisse pas, contrairement à celles de ces deux auteurs, «enliser dans une anthropologie²²» puisqu'elle conçoit le «voilement et l'errance» de l'homme voulant accéder à la vérité comme «un caractère même de l'être»²³. Ainsi Hyppolite clôt pendant les années 1950 presque tous ses essais en soulignant la nécessité d'ouvrir la dimension proprement anthropologique des questions qu'il aborde, à un traitement «ontologique» et «fondamental. De même que *Sein und Zeit* (ouvrage que la publication de *L'Être et le néant* a rendu fameux) n'est qu'une introduction anthropologique à l'ontologie, de même la *Phénoménologie* de Hegel ne doit plus être lue autrement que comme une introduction à la *Logique*.

C'est que la « foudre heideggérienne », qui frappe Hyppolite, se répercute aussi bien, et même surtout, sur ses études hégéliennes, au premier chef sur son ouvrage, *Logique et existence*, publié en 1953. L'interprétation kojévienne de la *Phénoménologie de l'esprit* avait débouchée sur une ontologie dualiste qui avait profondément influencé Sartre, Merleau-Ponty, Bataille et une bonne partie des auteurs de cette génération (une ontologie opposant l'action humaine, conçue comme le moteur négatif de l'histoire, à la plénitude de la nature). En prenant en considération la *Science de la logique*, Hyppolite refuse cette lecture kojévienne de Hegel pour ce qu'elle reste, à ses yeux, « purement anthropologique²⁴ ». L'interprétation qu'Hyppolite donne de Hegel à partir de *Logique et existence* n'est plus centrée sur la compréhension du sujet humain comme source de la négation, mais sur l'étude du développement dialectique de l'être – développement qu'il s'agit d'interpréter « phénoménologiquement » comme celui du sens se réalisant dans le savoir absolu. Selon Hyppolite, l'apparition du savoir absolu ne doit pas être située, comme Kojève le pensait, au niveau de la transition vers l'autoconscience qui parfait la dialectique de la conscience présentée dans la *Phénoménologie*, mais au niveau de la transition vers la logique qu'appelle la fin de ce même livre. En cette fin d'ouvrage, l'autoconscience se révèle n'être qu'une simple étape de l'autoréflexivité de l'être. Par conséquent, la *Phénoménologie* qui décrit l'itinéraire à suivre pour aboutir au savoir absolu, présuppose une réflexion ontologique surpassant l'homme et coïncidant avec l'auto-expression de l'absolu. Cette auto-expression, ce logos qu'Hyppolite décrit en des termes bien heideggériens n'est pas le discours de l'homme sur l'être ; c'est le discours de l'être à travers l'homme. Selon Hyppolite, Hegel pense « l'aventure de l'être et non de l'homme²⁵ », et « l'aventure de l'homme est aussi une aventure de l'être ». Cette aventure est une « aventure spéculative à travers l'homme et sa conscience de soi, une aventure de l'être, comme sens de l'être²⁶ ». Or, c'est seulement grâce à la dialectique qui « pousse

la différence jusqu'à l'opposition » et rend compte de la diversité empirique suivant le concept de *différence interne*, que la philosophie hégélienne peut passer d'une philosophie de l'essence en laquelle la pensée et l'être, l'idée et l'empiricité, sont séparés, à une *ontologie ou logique du sens* en laquelle le sens est immanent à l'expérience (humaine et historique). Et c'est en ce sens qu'Hyppolite – utilisant une expression qui sera reprise par Deleuze – peut affirmer que « *l'immanence est complète* » dans le système hégélien. Hyppolite met souvent en relation la vocation à l'immanence de ce système avec la célèbre phrase de Nietzsche sur la mort de Dieu²⁷.

Ainsi, dans le rapport problématique entre logique et existence (rapport qui se pose dans et par le langage), c'est l'existence qui doit être sacrifiée. Afin de comprendre la Logique, l'idée même de sujet et d'homme doit être « réduite », « mise entre parenthèses »²⁸; c'est à cette seule condition qu'il sera possible de faire « retour aux choses elles-mêmes »²⁹. Hyppolite jouera une telle *epoché* à plusieurs occasions, et notamment au cours du colloque sur Husserl de 1957 quand il formulera l'hypothèse d'un « champ transcendantal sans sujet »³⁰. Georges Canguilhem dira dans un discours prononcé le 18 janvier 1969, que l'un des mérites de Jean Hyppolite fut de faire perdre à la philosophie française « la conscience de ce qu'était pour elle, auparavant, la Conscience »³¹.

Logique et existence met donc fin à toutes les lectures humanistes de Hegel. Cet ouvrage constitue une véritable rupture³². Cependant, comme Foucault le soulignera dans son discours d'hommage de 1969, le livre d'Hyppolite se termine sur une aporie, ou plutôt un problème, qu'Hyppolite n'arrive pas à résoudre et dont ses élèves héritent. C'est que la nécessaire historicité du savoir absolu pose, Hyppolite le reconnaît lui-même, de « nouveaux problèmes, peut-être insolubles »³³. En effet, quand le logos et son mouvement d'autodétermination dialectique sont éternels et que l'histoire peut toujours être conçue comme l'autonégation de cette éternité, aucune négation interne à l'histoire ne

permet pourtant de la rattacher à cet éternel mouvement. L'histoire est donc le lieu d'un passage, mais d'un passage qui n'est pas, pour lui-même, un fait historique. Ce n'est alors qu'en recourant à un logos transcendant, situé dans un « au-delà » de l'histoire, que l'on peut conférer à l'histoire une signification et une direction. Ainsi la téléologie hégélienne risque toujours de retomber dans l'anthropologisme. Ce problème, qui n'est autre que celui de la relation *différentielle* entre genèse et idéalité, histoire et logique, devenir et origine, devient le problème *crucial* de la transition des années cinquante. La plupart des élèves d'Hyppolite viendront le résoudre en réduisant l'histoire à une série de discontinuités dépourvues de sens, et en se mettant à la recherche d'un nouveau concept de différence sans négatif, sans possibilité de réconciliation.

Après sa lecture « heideggérienne » de la *Logique* de Hegel, Hyppolite aura en tous cas bel et bien changé son approche de l'histoire et de l'histoire de la « pensée philosophique ». Ne pouvant plus être soutenu par un mouvement dialectique qui risquerait de faire retomber la philosophie dans l'anthropologie, le développement historique ne se présentera plus que comme un mouvement répétitif par lequel l'être se révèle à travers l'homme ; de même, l'histoire de la philosophie ne sera plus conçue que comme le lieu où l'être s'exprime à *travers* les philosophes. Hyppolite en viendra même à dire que l'homme existe seulement en ce qu'il est philosophe³⁴ et, à ce titre, « révélateur » du sens de l'être.

Pathologie mentale et problématique fondamentale

À partir de la rentrée 1952, après avoir obtenu un diplôme de psychologie et l'agrégation de philosophie, Foucault est chargé d'un cours de psychologie à l'université de Lille et à l'École normale – grâce aux soutiens de Jules Vuillemin et de Louis Althusser. Le futur auteur de *Pour Marx* est, depuis

1948, « caïman » et promoteur du cercle « Georges Politzer » dont l'objectif est de faire se rencontrer les élèves normaliens et les cadres ou intellectuels du Parti communiste³⁵. Dès la fin des années 1940, la ligne idéologique du parti traverse une période de durcissement : condamnation de l'existentialisme et de la psychanalyse, lyssenkisme, jdanovisme généralisé, etc. Les attaques prononcées à l'encontre des intellectuels et savants non marxistes visent toutes à dénoncer le caractère aliénant, mystificateur, et donc « antihumain », de l'idéologie bourgeoise, ainsi qu'à opposer à cette dernière la seule philosophie « humaniste » possible – la dialectique matérialiste. Foucault prend certes congé du Parti en 1951, mais il en reste longtemps un sympathisant, devenant un « communiste nietzschéen ». Sa position est irénique : il prend des notes sur Heidegger au dos des tracts des étudiants communistes et lit à la fois Pavlov et Husserl, Marx et les psychopathologues existentialistes. En 1953-1954, il rédige, plus au moins en même temps, deux textes : *Maladie mentale et personnalité*, commandé par Althusser, et une « Préface » à *Traum et Existenz* de Ludwig Binswanger, sollicité par Jacqueline Verdeaux et dont il envoie une copie à Jean Hyppolite. Cette copie porte une dédicace qui rend clairement compte de l'idée que Foucault se faisait de la hiérarchie entre psychologie et philosophie : « À Monsieur Hyppolite – écrit-il – ces pages si peu psychologiques, mais qui nous servent pour prétexte à la philosophie – en hommage, et en signe de reconnaissance³⁶. »

Durant cette période, Foucault poursuit son apprentissage de psychologue à l'hôpital Sainte-Anne. Hyppolite participe pendant toute une année aux séminaires du docteur Jacques Lacan (lequel n'est pourtant pas encore connu en tant que « Lacan³⁷ ») qui se déroule dans ce même hôpital, et assiste, à l'asile de Charenton, aux consultations du docteur Henri Baruk³⁸. Outre le « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud³⁹ », le nouveau directeur de l'École normale donne deux conférences ayant directement trait aux intérêts de Foucault : « Psychanalyse et philosophie⁴⁰ » et « Pathologie mentale et organisation⁴¹ ».

Dans « Psychanalyse et philosophie », Hyppolite met d'abord en relation existentialisme et psychanalyse ; il souligne alors l'intérêt de l'explication psychanalytique de l'« homme concret » donnée par Sartre et Binswanger. Mais, tout de suite après cette ouverture « humaniste », Hyppolite nous invite à « aller plus loin », à dépasser l'anthropologie qui est « toujours insatisfaisante »⁴². La question cruciale à ses yeux n'est plus la question kantienne « Qu'est-ce que l'homme ? », mais la question heideggerienne « Qu'est-ce que l'être ? ». Bien que les démarches psychanalytique et heideggerienne⁴³ aient des points communs, les différences l'emportent sur les similitudes : « la psychanalyse s'enlise dans une base anthropologique », tandis que « ce qui fait l'originalité de Heidegger », c'est précisément sa tentative de dépassement de l'anthropologie. Le geste important de Heidegger, c'est « d'avoir défini le *Dasein* [...] par [...] la question de l'être [...], et d'avoir défini l'homme [...] par la question même de la métaphysique, d'avoir fait l'exégèse de cette métaphysique dans son histoire, dans son originaire, dans son sens, dans ses phénomènes de répétition⁴⁴ ».

Dans « Pathologie mentale et organisation », le mouvement de l'argumentation est analogue. Hyppolite part de son expérience de philosophe à l'asile de Charenton : cette expérience l'a convaincu, dit-il, de ce que « l'étude de la folie – l'aliénation au sens profond du terme – l'este au centre d'une anthropologie⁴⁵ ». Fréquenter cet asile, ce lieu, qui « est le refuge de ceux qui ne peuvent plus [...] vivre dans notre milieu interhumain⁴⁶ », permet au philosophe d'analyser la séparation entre fous et « normaux⁴⁷ » et, à travers cette dernière, d'illustrer la question de « l'aliénation mentale » qui se pose à « l'homme dit normal »⁴⁸. Hyppolite conclut que l'aliénation mentale n'est pas le simple résultat d'un échec de la relation de l'homme à son milieu, elle procède aussi bien de l'échec du rapport du *Dasein* à l'être. Le problème se situe donc « entre l'anthropologie et l'ontologie⁴⁹ » : la fuite de l'inauthenticité de la vie quotidienne, en laquelle consiste la folie, n'est pas seulement la perte d'« un équilibre qui pourrait être défini techniquement⁵⁰ », elle est encore

– comme l’enseigne dans *L’Essence de la vérité*⁵¹ un Heidegger qui n’est pourtant pas nommé ici – « l’errance elle-même ». La folie pose donc « dans toute sa profondeur la question de l’essence humaine et de [...] notre rapport à l’être » ; elle « nous place au cœur de l’errance humaine entre la fuite d’un monde [...] trop humain [...] inauthentique, et une authenticité qui, dans son sens ontologique, pose la problématique même de l’être »⁵². Le seul philosophe à avoir compris ce problème, conclut Hyppolite, c’est Nietzsche, même si celui-ci « n’a pu ainsi saisir n’importe quel problème qu’en risquant lui-même de sombrer »⁵³.

Anthropologie et ontologie

Les deux articles que je viens d’évoquer – le texte « existentialiste », « Introduction à *Traum und Existenz* », et le texte « marxiste », « Maladie mentale et personnalité » – se présentent comme de véritables réponses aux premiers travaux de Foucault. Ou plutôt, ils semblent permettre la remise en question, à la lumière de l’« ontologie fondamentale » heideggérienne, du paradigme « humaniste » que partagent la plupart des orientations philosophiques en vogue dans l’immédiat après-guerre – notamment le marxisme et la phénoménologie existentialiste.

Dans sa préface au livre de Binswanger, Foucault annonce vouloir « situer l’analyse existentielle dans le développement [plus général] de la réflexion contemporaine sur l’homme » et « montrer, en suivant l’inflexion de la phénoménologie vers l’anthropologie, quels fondements ont été proposés à la réflexion concrète sur l’homme »⁵⁴. Ce projet n’est pas clair ; il semble appartenir à une phase de transition de la pensée foucauldienne, une phase sans doute aporétique. Dans sa préface à Binswanger, Foucault écrit lui-même que « la ligne de partage » entre *Dasein* et *Menschsein*, entre « ontologie et anthropologie », paraît « difficile à tracer » ; il avoue que les « conditions ontologiques de l’existence font problèmes », déclarant d’un ton prophétique se réserver « d’autres temps pour les aborder »⁵⁵.

Maladie mentale et personnalité est, pour sa part, un ouvrage très marqué par une version du marxisme conforme à celle, humaniste, du Parti communiste français – même si cette version se trouve enrichie par l’apport des psychopathologues « existentialistes ». L’objectif de ce livre est de confronter la représentation de la maladie mentale, qui est propre au savoir scientifique, à « une réflexion sur l’homme lui-même », à « un certain rapport, historiquement situé, de l’homme à l’homme fou et à l’homme vrai »⁵⁶. Ce livre vise donc à encadrer le problème de la maladie mentale par une anthropologie. Dans les deux derniers chapitres, dans lesquels Foucault traite de la folie, on retrouve les termes ou l’apparat conceptuel qu’Hyppolite problématisera dans ses conférences. Dans l’avant-dernier chapitre intitulé « La maladie et l’existence », la maladie mentale est dite correspondre à un « abandon à l’inauthenticité du monde »⁵⁷ ; dans le dernier chapitre (« La psychologie du conflit »), elle est conçue comme le résultat « non dialectisé » d’une « contradiction entre l’individu et son milieu ». La maladie mentale relève donc « de deux sortes de conditions : les conditions sociales et historiques, qui fondent les conflits psychologiques sur les contradictions réelles du milieu ; et les conditions psychologiques qui transforment le contenu conflictuel de l’expérience en forme conflictuelle de la réaction⁵⁸ ». La dérive mentale de l’homme provient de son incapacité à résoudre le conflit qu’il entretient avec son milieu : l’homme est aliéné parce qu’il « ne peut pas se reconnaître, en tant qu’homme, dans des conditions d’existence que l’homme lui-même a constituées⁵⁹ » ; ces conditions sont évidemment historiques et, par conséquent, susceptibles de changer. La « vraie psychologie » est alors celle qui cherche à « désaliéner » l’homme⁶⁰, en tenant compte de ces deux dimensions psychologique et historique de la folie.

Le modèle de cette psychologie est sans doute repris chez Georges Politzer (auteur cher à Merleau-Ponty dont Foucault suivit les cours de psychologie à la Sorbonne et au Collège de France), mais surtout des marxistes. Didier Éribon rapporte qu’entre la fin des années 1940 et le début des années 1950, Foucault « fait grand cas d’un livre qui a

marqué toute cette génération – la *Critique des fondements de la psychologie* de Politzer, un ouvrage de 1928 [sic], épuisé –, et dont les normaliens se prêtent avec ferveur l'unique exemplaire disponible⁶¹». *Maladie mentale et personnalité* – livre qui regorge de termes politzériens tels que «drame», «dramatique» ou «homme concret» – ne s'éloigne pas des dogmes du Parti communiste, dogmes qui avaient été fixés quelques années auparavant par Jean Kanapa dans la «Préface» qu'il avait écrite pour un recueil de textes de Politzer sur la psychologie⁶².

Or, ce traitement marxien de la folie (alors conçue comme une aliénation résultant d'une série de contradictions sociales irrésolues) est complètement abandonné dans la seconde version du livre datant de 1962 – *Maladie mentale et psychologie* –, et dans *Folie et déraison* (thèse que Foucault rédige en Suède pendant la seconde moitié des années 1950 et qu'il soutient en 1961). Dans ces deux ouvrages, le Marx «politzérien» et humaniste fait en effet place à un Nietzsche «heideggérien». Foucault résume l'évolution de son parcours dans un célèbre entretien des années 1970 : il y explique comment, après avoir étudié Hegel, il est passé de Marx à Heidegger pour enfin découvrir Nietzsche, précisant qu'il n'aurait jamais pu découvrir ce dernier sans la lecture que Heidegger en avait donnée⁶³.

Maladie mentale et psychologie substitue à la réflexion sur «la psychopathologie comme fait de civilisation», l'étude des «conditions réelles [sociales] de la folie». Le chapitre v de cet ouvrage ne s'interroge plus sur «le sens historique de l'aliénation», mais sur «la constitution historique de la maladie mentale». Le chapitre vi, quant à lui, abandonne «la psychologie du conflit» au profit d'une compréhension de la folie comme d'une «structure globale». Comme l'écrit justement Pierre Macherey, le mythe marxien d'une essence humaine désaliénée est remplacé par la «représentation d'un rapport définitif de l'homme à lui-même, qui précède toutes ses expériences historiques et les relativise en les mesurant à sa propre vérité fondamentale⁶⁴». Dans ces deux ouvrages datant de 1961 et 1962, Foucault passe donc d'une

question anthropologique concernant la maladie mentale, à une question ontologique concernant la folie. Et Macherey de conclure que s'esquisse dans la conclusion de *Maladie mentale et psychologie* « une interprétation de l'histoire comme processus d'occultation de la vérité, dont l'inspiration est indiscutablement heideggérienne : s'il n'y a pas de vérité psychologique de la folie – *l'homo psychologicus* n'étant qu'une invention tardive de notre culture –, c'est que la folie elle-même, dans sa vérité essentielle et intemporelle, déchire l'histoire de ses éclairs⁶⁵ ».

L'un de ces éclairs, comme l'avait déjà indiqué Hyppolite, c'est Nietzsche. Celui-ci fait son apparition, aux côtés de Bataille, d'Artaud, de Van Gogh et de Strindberg, dans le dernier chapitre de *Folie et déraison* intitulé « Le cercle anthropologique ». Foucault y souligne qu'une « pensée anthropologique court et se maintient sous la diversité des formulations scientifiques⁶⁶ », dès qu'il s'agit d'analyser les phénomènes de maladie mentale.

C'est, plus largement, dans l'*Histoire de la folie* que l'histoire cesse d'être présentée comme dans *Malade mentale et personnalité*, telle un processus de résolution de contradictions, et notamment de cette contradiction qui produit l'*aliénation* mentale. L'histoire de la folie n'est plus, au contraire, que la *répétition* du même geste d'exclusion de la folie de l'espace du logos qui est langage, histoire, culture, humanité. Comme Foucault l'écrit en toutes lettres dans sa « Préface » à l'*Histoire de la folie*, la folie, en tant que « bruit » et « murmure » « sans sujet parlant et sans interlocuteur » et, partant, en tant qu'un phénomène innommable voire « inhumain », constitue la « condition de possibilité » – ou le « transcendantal » qui n'est pas historique, mais plutôt « historial » – de l'histoire humaine conçue comme plénitude de sens⁶⁷. Le partage entre raison et déraison, structure historique qui occulte la « vérité de la folie », n'est pas sans rappeler l'idée heideggérienne d'une histoire qui est histoire de l'oubli de l'être, de sa réduction à l'étant. On ne peut parler de la folie comme de l'être heideggérien qu'en les effaçant, en les écartant, même s'ils

constituent tous deux une condition quasi transcendantale du langage humain. Cette interprétation constitue aussi bien une sorte de perversion de la logique hégélienne décrite par Hyppolite dans *Logique et existence*. Dans l'hommage qu'il rend à son maître, Foucault semble utiliser des expressions heideggériennes ; c'est le cas lorsqu'il dit que la voix d'Hyppolite était celle de « la philosophie elle-même », qu'un « discours philosophique se décide, s'arrache à son mutisme » ou encore lorsqu'il conclut que, pour Hyppolite, « la philosophie n'est jamais actualisée ni présente dans aucun discours ni aucun texte » parce que « la philosophie n'existe pas » mais « creuse plutôt de sa perpétuelle absence toutes les philosophies » en inscrivant « en elles le manque où sans cesse elles se poursuivent, se continuent, disparaissent, se succèdent, et demeurent pour l'historien dans un suspens où il lui faut les reprendre »⁶⁸.

Cette mutation dans la pensée de Foucault est confirmée par une lettre adressée à Hyppolite depuis Uppsala, en novembre 1956. Foucault lui confie qu'en Suède on « reparle beaucoup [...] de M. Hyppolite, de l'École et de la mort de Dieu ». Il achève sa missive en souhaitant « que M. Hippolyte [*sic*] revien nen » en Suède⁶⁹. Celui-ci venait en effet d'y donner une série de conférences, sur l'invitation de son ancien élève. Dans sa conférence « Histoire et existence⁷⁰ » prononcée à Uppsala, Hyppolite avait retracé les aventures de la réflexion française sur l'histoire depuis l'existentialisme. Le concept d'existence, de *Dasein* ou d'« être-là » – avait-il souligné – renvoie au concept de « situation » et, même, de « situation historique », tandis que le problème du sens de la situation historique renvoie, lui, au problème du *sens général* de l'histoire. La conférence se terminait sur deux observations. La première concernait la différence des prises de position de Sartre et de Merleau-Ponty vis-à-vis du communisme, différence qui avait été à l'origine de leur rupture. La seconde visait à « ouvrir un autre problème⁷¹ » : il s'agissait de mettre en rapport la philosophie française de l'existence et les nouveaux aspects de la philosophie heideggérienne. Ainsi Hyppolite prenait de la distance

La dialectique bavarde et le cercle anthropologique

vis-à-vis de ses deux collègues : tout existentialiste reste un humaniste pour autant qu'il considère que l'histoire est l'histoire des hommes et non l'histoire de l'être. Seul Heidegger parvient à «élargir [...] le problème» en prenant en considération une temporalité qui n'est plus proprement historique, parce que les hommes y sont destitués de leur rôle d'acteurs. Cette «histoire» n'est rien d'autre que le «dévoilement de l'être qui s'opère à travers eux dans une certaine temporalité [...]. La liberté de l'homme serait – conclut alors Hyppolite – moins son aventure que l'aventure même de l'être à travers lui »⁷². Par conséquent, l'interrogation sur l'homme par l'homme, l'interrogation anthropologique, doit être subordonnée à une interrogation plus fondamentale de l'homme sur l'être ; cette dernière interrogation doit en dernière instance être entendue comme le discours de l'être lui-même, un discours de l'être se faisant dans l'histoire, non pas *grâce* à l'homme mais *malgré* lui.

La dialectique bavarde

Cette refonte épistémologique touche aussi bien le concept d'aliénation, que Foucault avait abondamment utilisé jusqu'en 1954. L'emploi de ce concept, centrale chez Hegel et Marx, se fonde sur le postulat suivant : il existe une identité ou essence humaine susceptible de servir d'étalon, à partir de laquelle juger du degré de dépossession ou d'aliénation des hommes. Aussi ce concept constitue-t-il la pièce maîtresse d'une philosophie de l'histoire qui reste anthropocentrique, qui laisse subsister le concept d'homme, tel un résidu anhistorique.

Or, cette catégorie se trouve violemment récusée dans l'*Histoire de la folie*, notamment dans le dernier chapitre intitulé «Le cercle anthropologique» qui fait apparaître Nietzsche en un coup de théâtre. Foucault y fait la généalogie du dispositif anthropologique qui structure les savoirs sur l'homme – y compris la psychiatrie et la psychologie – depuis la fin du XVIII^e siècle. Ce dispositif se condense

dans une notion d'aliénation que Foucault n'hésite pas à qualifier de « mythologique ». Cette notion d'aliénation implique et produit tout à la fois des pratiques véritablement aliénantes : pour le dire plus justement, ce sont ces pratiques ainsi que les institutions qui les déploient, qui permettent à ce concept « mythologique » d'aliénation de se constituer. Ainsi c'est la série « institution asilaire – *a priori* de la perception médicale – vérité de l'être humain », série que Foucault décrit de manière très fine, qui rend possible la formation de ce concept d'aliénation qui constitue un élément fondamental du dispositif anthropologique.

Cependant, comme l'a souligné un récent essai dont nous ne reprenons ici que les points saillants⁷³, l'histoire de l'émergence du concept d'aliénation que réalise Foucault emprunte de manière surprenante des figures hégéliennes. Elle est notamment guidée par les développements sur la conscience malheureuse que l'on trouve dans la *Phénoménologie de l'esprit*, et par l'interprétation qu'Hyppolite donne de ces derniers dans son célèbre *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*.

La conscience malheureuse est une conscience dédoublée parce qu'elle a intériorisé l'opposition entre maître et esclave. Elle est déchirement, ou plutôt hésitation, entre la pure détermination contingente et la certitude immuable de soi. Au dernier stade de la conscience malheureuse, la conscience singulière veut aliéner sa volonté particulière afin de n'être plus que la volonté universelle qu'elle situe en Dieu. Cette aliénation qui se concrétise dans une volonté d'ascèse impossible et coupable reste pourtant privée de toute possibilité de dépassement dialectique, et la conscience ne cesse alors de s'humilier en constatant son exil dans l'être, l'impossibilité en laquelle elle se trouve d'échapper à sa singularité.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette figure de la conscience malheureuse est dépassée par celle de la raison, conscience de soi universelle, identique à l'être en soi, première figure de l'esprit avant qu'il ne s'objective dans l'histoire. Ce sont ces deux figures qu'Hyppolite utilise

dans *Genèse et structure* (plus précisément au terme de son commentaire) pour porter un jugement sur l'ensemble des philosophes français :

[ceux-ci] préfèrent [...] la conscience malheureuse à [...] l'esprit; ils reprennent volontiers la description de cette certitude de soi qui ne parvient pas à être en-soi et qui pourtant n'est que par son dépassement vers cet en-soi, mais ils abandonnent l'hégélianisme quand la conscience de soi singulière – la subjectivité – devient conscience de soi universelle – ou choséité – par quoi l'être est posé comme sujet et le sujet comme être⁷⁴.

Chez Hyppolite, c'était la philosophie française qui se trouvait empêtrée dans la reprise de la dialectique sans dépassement de la conscience malheureuse. Chez Foucault (lequel avait sans aucun doute lu et relu *Genèse et structure* à l'occasion de son DES⁷⁵), c'est au dispositif anthropologique animé par le « mouvement bavard de l'aliénation⁷⁶ » ou par les « engagements bavards de la dialectique⁷⁷ », d'être renvoyé à la perspective d'une dialectique incomplète, tournant en rond, s'exerçant « au jeu des reprises incessantes, des ajustements du sujet et de l'objet, de l'intérieur et de l'extérieur, du vécu et de la connaissance⁷⁸ ». Foucault reprend donc la figure de la conscience malheureuse, mais au lieu d'en limiter, comme Hegel, la portée au moment de la naissance de l'Église au Moyen Âge, ou de l'utiliser, comme Hyppolite, afin de lire la pensée française des années 1930 et 1940, il en fait la figure de toute la modernité – modernité qu'il s'agit de relire à travers l'histoire de la folie. Comme Emmanuel Gipay l'a efficacement montré, c'est cette figure qui guide l'analyse foucauldienne de la naissance de l'aliénisme. Dans cette analyse, on retrouve en effet les points saillants de la description hégélienne de la conscience malheureuse : une conscience qui aliène sa volonté à celle d'un autre, qui ressent la culpabilité de ne pas y parvenir complètement, et qui devient un objet pour elle-même. Reprenons enfin brièvement ces trois points.

Tout d'abord, Foucault souligne que le médecin, bien plus que le depositaire d'un savoir, est, pour le fou, un garant

moral ; il est le représentant des valeurs qui doivent aider le malade à réaliser l'essence de l'homme ou sa vérité. Le malade, ou « l'aliéné », n'est certes pas privé de sa vérité d'homme qui reste inaliénable. Mais la folie est néanmoins conçue comme un accident lié aux perversions du monde social – accident devant disparaître spontanément lorsque le malade est privé de toute possibilité de donner cours à ses perversions, comme dans le cas de son internement. Alors, la volonté du fou s'aliène devant la volonté générale de tous qu'incarnent le médecin et son ordre moral.

Ensuite, Foucault montre comment les pratiques mises en place par Tuke et Pinel – qu'il s'agisse des « tea-parties », de l'imposition du silence ou de celle du délire – visent à faire que le malade se perçoive comme un objet, à travers le regard qu'il porte sur les autres malades ou celui que les autres malades portent sur lui lorsqu'ils le jugent sur la base des valeurs morales véhiculées par le médecin. À travers le regard de l'autre, la subjectivité du patient se trouve divisée : d'un côté, les valeurs du médecin ou la volonté générale, de l'autre, sa singularité de malade ou sa volonté propre. La figure de la pensée qui accompagne la naissance de l'aliénisme est donc bien cette figure de la conscience malheureuse, selon laquelle le sujet, qui se saisit comme un moi déterminé, n'est pas capable de s'universaliser moralement.

Mais, de cette figure de la conscience malheureuse qui caractérise la modernité, il reste impossible, selon Foucault, d'envisager un dépassement tel que celui que défendait Hegel : le dépassement hégélien, pour autant qu'il est dialectique, ne peut être qu'anthropologique, et par conséquent nous ramener à la figure de la conscience malheureuse : le dépassement de la conscience malheureuse par la « dialectique bavarde » ne peut conduire qu'à une autre conscience déchirée. Ce dépassement sans véritable dépassement que repère Foucault ne correspond à rien d'autre qu'à la disparition même du dispositif anthropologique, qu'à l'effacement de la figure de l'homme, qu'à la mort de l'homme « normal » et la fin de toute dialectique « bavarde ».

C'est ce qui se trouve annoncé, sur un ton prophétique très heideggérien, mais non moins explicitement et noir sur blanc, au dernier chapitre des *Mots et les choses*⁷⁹ intitulé «Le cercle anthropologique».

Notes

1. Lettre du 15 avril 1963, Fonds Jean Hyppolite, Bibliothèque de l'École normale supérieure.
2. Michel Foucault, «Jean Hyppolite. 1907-1968», in *Dits et écrits*, t. 1, Paris, Gallimard, 1994, p. 779-785.
3. Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1971.
4. Michel Foucault, «Jean Hyppolite. 1907-1968», in *Dits et écrits*, *op. cit.*, t. 1, p. 785.
5. «Nous sommes plus d'un à être en dette à l'égard de Jean Hyppolite», Michel Foucault, *L'Ordre du discours*, Paris, Le Seuil, 1972, p. 75.
6. Cf. Didier Éribon, *Michel Foucault 1926-1984*, Paris, Flammarion, 1989, p. 35.
7. Le nom de Foucault n'est cité qu'une seule fois par Hyppolite, dans une conférence de 1965 où il mentionne «les meilleures réussites dans l'histoire du savoir, les archéologies du savoir : Foucault» (voir «La situation de la philosophie dans le monde contemporain», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 1035).
8. Avec plusieurs autres, cette thèse est conservée dans le Fonds Jean Hyppolite à la Bibliothèque de l'École normale supérieure.
9. Lettre du 15 avril 1963, *op. cit.*
10. Dans son *En devenant Foucault. Sociogenèse d'un grand philosophe* (Paris, Croquant, 2006, p. 45), José-Luis Moreno Pestaña observe que se référer à Hyppolite en tant que maître est l'un «de ces gestes intellectuels qui servent de ciment rituel à une génération intellectuelle».
11. Anson Rabinbach, «Heidegger's letter on humanism as text and event», *New German Critique*, n° 62, 1994, p. 3-38.
12. Pour une analyse plus détaillée du présumé «humanisme» de Kojève et des supposées interprétations «humanistes» de Heidegger pendant les années 1930 et 1940, voir Stefanos Geoulanos, *An Atheism that Is Not Humanist Emerges in French Thought*, Stanford, Stanford University Press, 2010.
13. Tandis qu'après la Libération, entre 1944 et 1948, la plupart des essais sur «l'existentialisme» cherchaient à savoir si Sartre était ou

non l'élève de Heidegger, si l'existentialisme était ou non un véritable humanisme, si Heidegger était ou non un philosophe nazi, après 1948, le questionnement se déplace vers l'ontologie fondamentale de Heidegger et sur son rapport à l'anthropologie. C'est le cas des deux articles d'Alphonse de Waelhens sur l'essence de la vérité (« Introduction et commentaire », in Martin Heidegger, *De l'essence de la vérité*, Louvain-Paris, Vrin-Nauwelaerts, 1948 et « Platon et l'humanisme », *Revue philosophique de Louvain*, n° 46, 1948, p. 490-496), de l'article de Mikel Dufrenne sur Kant et la métaphysique (« Heidegger et Kant », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 54, 1948, p. 1-28) et, surtout, des articles de Henri Birault (« Existence et vérité d'après Heidegger », *Revue de métaphysique et de morale*, n° 56, 1951, p. 35-87 ; « La foi et la pensée d'après Heidegger », *Philosophies chrétiennes*, Paris, Fayard, 1955, p. 108-132 ; « Le problème de l'être chez Sartre et chez Heidegger », *L'Année propédeutique*, t. 10, n° 7-8, 1958, p. 424-432 ; « L'onto-théo-logique hégélienne et la dialectique », *Tijdschrift voor Philosophie*, n° 20, 1958, p. 646-723).

14. Michel Deguy, « Entretien du 26 novembre 1998 », in Dominique Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, t. 2, p. 68.

15. Henri Birault, assistant de philosophie à la Sorbonne entre 1954 et 1957, ne publia qu'un seul livre, sa thèse principale, dirigée par Ferdinand Alquié et soutenue très tardivement en 1970 : « L'expérience de la pensée. Essai sur le développement de l'idée critique dans la philosophie contemporaine » (publiée sous le titre de *Heidegger et l'expérience de la pensée*, Paris, Gallimard, 1978). Sa thèse secondaire sur Nietzsche et Pascal, d'abord dirigée par Hyppolite et, après la mort de celui-ci, par Henri Gouhier, n'a jamais été publiée. Dès 1951, il fut professeur au lycée Henri-IV et membre du jury d'agrégation. Entre 1954 et 1958, il fut assistant à la Sorbonne : en 1954, il donna deux cours, l'un sur « Qu'est-ce que la philosophie ? », avant que ce texte ne soit traduit (« Qu'est-ce que la philosophie ? », *L'Année propédeutique*, Paris, CDU, vol. VII, n° 3-4, p. 136-148, n° 5-6, p. 224-235, n° 9-10, p. 411-420, n° 11-12, p. 491-501), l'autre sur « Kant et le problème de l'existence humaine ». L'ouverture de son premier essai sur Heidegger, en 1951, est paradigmatique : « Il n'y a pas de doute possible aujourd'hui : la philosophie de Heidegger, pour autant que le mot "philosophie" convienne encore à une telle "pensée" – est avant tout, de façon de plus en plus exclusive, une méditation sur l'essence de la vérité – méditation qui en s'approfondissant, se convertit en une médiation sur "vérité de l'essence" ou de l'être » (Henri Birault, « Existence et vérité d'après Heidegger », *De l'être, du divin et des dieux*, Paris, Le Cerf, 2006, p. 297).

16. « Qu'est-ce que la philosophie ? Autour de Martin Heidegger », colloque dirigé par Jean Beaufret, 27 août-4 sept. 1955.

La dialectique bavarde et le cercle anthropologique

17. Sur l'importance d'Hyppolite pour l'introduction de Heidegger au sein de l'École normale, voir aussi l'entretien entre Jacques Derrida et Michael Sprinker (*Politique et amitié*, Paris, Minuit, 2011).
18. Jean Hyppolite, «La psychanalyse chez Jean-Paul Sartre», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 786.
19. Jean Hyppolite, «Note en manière d'introduction à *Que signifie penser ?*», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 609.
20. *Ibid.*, p. 610.
21. Jean Hyppolite, «Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger», in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 613.
22. *Ibid.*, p. 624.
23. *Ibid.*, p. 620.
24. Jean Hyppolite, «La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine», *ibid.*, p. 241.
25. Jean Hyppolite, «Note sur la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit*», in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 337.
26. *Ibid.*, p. 336.
27. Voir le premier chapitre de *Logique et existence*, p. 69-70.
28. «La philosophie spéculative est une *réduction* de la condition humaine. Le discours dialectique de la Logique est le discours de l'être, la *Phénoménologie* ayant montré la possibilité de la mise entre parenthèse de l'homme comme être-là naturel.» (Jean Hyppolite, *Logique et existence*, p. 50). «L'ambition hégélienne n'est pas de se passer de l'expérience, mais de *réduire* (au sens moderne du terme) l'anthropologique.» (*Ibid.*, p. 251)
29. *Ibid.*, p. 3.
30. In Herman Leo Van Breda (dir.), *Husserl et la pensée moderne*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 319. L'idée sera reprise par Derrida, à propos de l'*écriture* dans son *Introduction à L'Origine de la géométrie d'Husserl* (Jacques Derrida, *Introduction à L'Origine de la géométrie d'Husserl*, Paris, PUF, 1962), et par Victor Goldschmidt, pour caractériser le premier chapitre de *Matière et mémoire* (Victor Goldschmidt, *Introduction*, in Frédéric Worms [éd.], *Les Annales bergsoniennes I*, Paris, PUF, 2002. p. 73-128).
31. Georges Canguilhem, «Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968)», *Revue de métaphysique et de morale*, 1969, t. 84, n° 4, p. 548-550, en part. p. 549.
32. Dans son étude sur la réception de l'hégélianisme en France, Michael S. Roth précise justement que la lecture hyppolitienne est «lourdement redevable envers Heidegger, qui fournit le langage

Jean Hyppolite, entre structure et existence

qui permet une sortie de l'historicisme [...]. L'essai d'Hyppolite de 1952 [sic] sur la *Logique* met au clair le lien entre l'intérêt pour le système de Hegel et l'abandon de l'humanisme radical des années quarante. La conception heideggérienne du rôle de la philosophie face à l'humain, de la personne comme véhicule de l'Être et non comme sujet, fournit le pont sur lequel cette retraite pouvait se faire.» (*Knowing and History : Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Ithaca, Cornell University Press, 1988, p. 69).

33. Jean Hyppolite, *Logique et existence*, p. 44.

34. «L'histoire ne produit pas le logos, le savoir de soi de l'absolu, comme on produit un effet selon un projet conçu d'avance. La philosophie n'est pas un but conscient, mais l'homme *existe* parce qu'il est philosophe», Jean Hyppolite, *Logique et existence*, p. 246. Voir aussi le commentaire de Michael S. Roth dans *Knowing and history...*, *op. cit.*, p. 77.

35. Voir Jean-François Sirinelli, «Les normaliens de la rue d'Ulm après 1945 : une génération communiste ?», *Revue d'histoire moderne et contemporaine*, n° 32, oct.-déc. 1986, ainsi que le mémoire de DEA de Jean-Pierre Mochon, «Les élèves de l'École normale supérieure de la rue d'Ulm et la politique. 1944-1962», Université de Lille 3, 1996.

36. Exemple d'Hyppolite, conservé dans la réserve de la Bibliothèque de l'École normale, cote S Phi g 3287 L B 8°. Sur ce point, voir les pages lumineuses que José-Luis Moreno Pestaña consacre à la hiérarchisation des possibles chez Foucault, dans son *En devenant Foucault...*, *op. cit.* (notamment, p. 64 sq.).

37. Foucault ne semble ni connaître, ni apprécier spécialement Lacan, pendant les années 1950. Dans *Maladie mentale et personnalité* (Paris, PUF, 1953, p. 123), Foucault disqualifie la psychanalyse pour ce qu'elle convertirait de simples constantes sociales, propres à un moment déterminé de l'histoire, en normes fondatrices de la subjectivité humaine.

38. Neuropsychiatre, Henri Baruk (1897-1999) était professeur à la Sorbonne et, dès 1932, médecin-directeur de la Maison de Charenton. Baruk adoptait une approche morale et philosophique de la maladie mentale, s'intéressant à l'intégrité de la personne (voir par exemple «Le problème de la personnalité : ses aspects psychophysiologiques, psychopathologiques, moraux et sociaux», *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 146, n° 2, 1956, p. 441-493). Il cite *Logique et existence* dans son *Traité de psychiatrie : séméiologie, psychopathologie, thérapeutique, étiologie* (Paris, Masson, 1959). Le rapport existant entre Hyppolite et Baruk est mis en relief par Didier Éribon, dans sa biographie (*Michel Foucault. 1926-1984*, *op. cit.*, p. 93).

La dialectique bavarde et le cercle anthropologique

39. Jean Hyppolite, « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 385-396.
40. Jean Hyppolite, « Psychanalyse et philosophie », *ibid.*, p. 373-384.
41. Jean Hyppolite, « Pathologie mentale et organisation », *ibid.*, t. II, p. 885-890.
42. Jean Hyppolite, « Psychanalyse et philosophie », *ibid.*, t. I, p. 383.
43. On retrouve, à plusieurs reprises, l'analogie entre existentialisme et psychanalyse dans l'œuvre d'Hyppolite ; non seulement dans deux autres textes sur Freud (outre « Philosophie et psychanalyse » et son « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud », « L'existence humaine et la psychanalyse », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 397-405, et « Philosophie et psychanalyse », *ibid.*, p. 406-442), mais aussi dans d'autres essais. Dans la conférence de novembre 1954, « Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger » (*ibid.*, t. II, p. 615-624), la problématisation du dispositif anthropologique sous-jacent à la psychanalyse est le même : « Il y a chez Heidegger une démarche aussi concrète, aussi historique que celle de Freud dans sa psychanalyse [...], mais tandis que chez Freud la question est empirique et anthropologique, qu'elle concerne tel ou tel étant – et non l'étant dans son être – l'analytique de Heidegger est orientée par cet horizon d'ouverture de l'être. »
44. Jean Hyppolite, « Psychanalyse et philosophie », *ibid.*, t. I, p. 384.
45. *Ibid.*, p. 384.
46. Jean Hyppolite, « Pathologie mentale et organisation », *ibid.*, t. II, p. 885-886.
47. *Ibid.*, p. 886.
48. *Ibid.*, p. 889.
49. *Ibid.*
50. *Ibid.*, p. 890.
51. Voir le chapitre 7 du livre, traduit comme « La non-vérité en tant qu'errance ».
52. Jean Hyppolite, « Pathologie mentale et organisation », p. 889.
53. *Ibid.*, p. 890.
54. Michel Foucault, « Introduction » [1954], in *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 65. L'anthropologie est ainsi définie (p. 66-67) : « Ce projet la situe en opposition à toutes les formes de positivisme psychologique qui pense épuiser le contenu significatif de l'homme dans le concept réducteur d'*homo natura* et il la replace, en même temps, dans le contexte d'une réflexion ontologique qui prend pour thème majeur la présence à l'être, l'existence, le *Dasein* [...]. Le thème de sa recherche

Jean Hyppolite, entre structure et existence

est celui du “fait” humain, si on entend par “fait” non pas tel secteur objectif d’un univers naturel, mais le contenu réel d’une existence qui se vit et s’éprouve, se reconnaît ou se perd dans un monde qui est à la fois la plénitude de son projet et l’“élément” de sa situation. L’anthropologie peut donc se désigner comme “science de faits”, du moment qu’elle développe de manière rigoureuse le contenu existentiel de la présence au monde. La récuser de prime abord parce qu’elle n’est ni philosophie ni psychologie, parce qu’on ne peut la définir ni comme science ni comme spéculation, qu’elle n’a pas l’allure d’une connaissance positive ni le contenu d’une connaissance a priori, c’est ignorer le sens originaire.»

55. *Ibid.*, p. 67.

56. Michel Foucault, *Maladie mentale et personnalité*, Paris, PUF, 1954, p. 2.

57. *Ibid.*, p. 69.

58. *Ibid.*, p. 92.

59. *Ibid.*, p. 102.

60. À ce propos Foucault écrit : « Vouloir détacher le malade de ses conditions d’existence, et vouloir séparer la maladie de ses conditions d’apparition, c’est s’enfermer dans la même abstraction ; c’est impliquer la théorie psychologique et la pratique sociale de l’internement dans la même complicité : c’est vouloir maintenir le malade dans son existence d’aliéné. La vraie psychologie doit se délivrer de ces abstractions qui obscurcissent la vérité de la maladie et aliènent la réalité du malade ; car, quand il s’agit de l’homme, l’abstraction n’est pas simplement une erreur intellectuelle ; la vraie psychologie doit se débarrasser de ce psychologisme, s’il est vrai que, comme toute science de l’homme, elle doit avoir pour but de le désaliéner. » (*Ibid.*, p. 110)

61. Didier Éribon, *Michel Foucault 1926-1984, op. cit.*, p. 48.

62. Georges Politzer, *La Crise de la psychologie contemporaine*, Paris, Éditions sociales, 1947.

63. Entretien avec Gilles Barbedette et André Scala, « Le retour de la morale » (in Michel Foucault, *Dits et écrits, op. cit.*, t. 2, p. 703) : « Heidegger a toujours été pour moi le philosophe essentiel. J’ai commencé par lire Hegel [i. e. la traduction et le commentaire d’Hyppolite] puis Marx [i. e. le Marx propre à la vulgate du PCF et du « Cercle Politzer » d’Althusser], et je me suis mis à lire Heidegger en 1951 ou 1952 (grâce à Hyppolite et Vuillemin) ; et en 1953 ou 1952, je ne me souviens plus, j’ai lu Nietzsche [...]. Tout mon devenir philosophique a été déterminé par la lecture de Heidegger. Mais je reconnais que c’est Nietzsche qui l’a emporté. [...] J’avais essayé

La dialectique bavarde et le cercle anthropologique

de lire Nietzsche dans les années cinquante, mais Nietzsche tout seul ne me disait rien ! Tandis que Nietzsche et Heidegger, ça a été le choc philosophique. »

64. Pierre Macherey, « Aux sources de l'*Histoire de la folie* : une rectification et ses limites », *Critique*, « Michel Foucault : du monde entier », n° 471-472, août-sept. 1986, p. 753-774, en part. p. 770.

65. *Ibid.*, p. 771.

66. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, Paris, Gallimard, 1972, p. 644.

67. Michel Foucault, « Préface », in *Dits et écrits, op. cit.*, t. 1, p. 163 : « La plénitude de l'histoire n'est possible que dans l'espace, vide et peuplé en même temps, de tous ces mots sans langage qui font entendre à qui prête l'oreille un bruit sourd d'en dessous de l'histoire, le murmure obstiné d'un langage qui parlerait tout seul sans sujet parlant et sans interlocuteur, tassé sur lui-même, noué à la gorge, s'effondrant avant d'avoir atteint toute formulation et retournant sans éclat au silence dont il ne s'est jamais défait. Racine calcinée du sens. Cela n'est point folie encore, mais la première césure à partir de quoi le partage de la folie est possible. »

68. Michel Foucault, « Jean Hyppolite. 1907-1968 », *ibid.*, p. 783, p. 780 et p. 782.

69. Michel Foucault, lettre non datée, Fonds Jean Hyppolite, archives de la Bibliothèque de l'École normale supérieure.

70. Jean Hyppolite, « Histoire et existence », in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, p. 975-986. Hyppolite y avait aussi donné une conférence sur « Hegel et Kierkegaard dans la pensée française contemporaine », *ibid.*, t. I, p. 196-208.

71. Jean Hyppolite, « Histoire et existence », *ibid.*, p. 986.

72. *Ibid.*

73. Emmanuel Gripay, « Les deux genèses du dispositif anthropologique : Foucault lecteur de Hegel et de Kant », *Lumières*, n° 16, « Foucault lecteur de Kant : le champ anthropologique », 2011.

74. Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, p. 187.

75. Ce même Hyppolite qui soulignait l'importance de la *Phénoménologie* dès la Libération : « Après 1946, la *Phénoménologie* – avec *L'Être et le Néant*, de Sartre, avec la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty – devient le livre fondamental auquel on se réfère dans tous les milieux philosophiques français. », (Jean Hyppolite, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 235.

Jean Hyppolite, entre structure et existence

76. Michel Foucault, *Histoire de la folie à l'âge classique*, op. cit., p. 547.

77. *Ibid.*

78. *Ibid.*, p. 549.

79. Un fil rouge lie *Les Mots et les choses* (1966) à la thèse secondaire sur l'*Anthropologie pragmatique* de Kant (1961) et au cours intitulé « Problèmes de l'anthropologie », que Foucault donne à l'École normale en 1954-1955, tandis qu'il est chargé de cours en psychologie (Michel Foucault, « Problèmes de l'anthropologie », transcription rééditée par Jacques Lagrange à partir de ses propres notes ; 68 pages manuscrites ; Fonds Michel Foucault, Imec, Caen, C. 2.1 / FCL 2. A03-08). Ce cours prend en considération la « théorie de l'homme » des cinquante dernières années (Husserl, Scheler, Binswanger, Jaspers, Keyler, Störms et Strauss y sont cités), dans laquelle, d'après Foucault, l'homme cesse « d'être objet, d'être nature, pour commencer à être histoire » (p. 4). Selon Foucault, ce type d'interrogation sur l'homme était déjà engagée avec Kant qui – comme Heidegger l'avait souligné dans *Kant et le problème de la métaphysique* (livre traduit à la fin de 1953) – avait, dans son cours de logique, fondé les trois premières questions critiques sur la quatrième : « Qu'est ce que l'homme ? ». Or, selon Foucault, cette question ne signifie pas « quelle est la vérité de l'être de l'homme ? », mais bien, comme le suggère Heidegger, « comment l'être humain peut-il habiter dans la vérité ? » (p. 24).

Si, d'après Foucault, l'importance de Kant tient à ce qu'il a replacé la question anthropologique dans les cadres d'une problématique critique, le philosophe allemand ne définit pas l'« essence concrète » de l'homme, et il se contente de la décalquer sur ses aspects naturels (p. 47). Cet échec sera répété dans toutes les autres tentatives anthropologiques jusqu'à Feuerbach. Seul l'évolutionnisme, et notamment la reprise de cette théorie faite par Nietzsche et par Freud, parviendra à arracher la question de l'homme à l'anthropologie : tout comme Kant avait substitué la critique de la connaissance à la « critique classique de l'erreur », l'anthropologie évolutionniste « va substituer l'étude des conditions à l'investigation de la vérité de l'homme » (p. 47).

Jean Hyppolite : un style philosophique ¹

Alain BADIOU

Pour rendre pleine justice à Jean Hyppolite, et en dépit de la nouveauté et de la consistance de ce qu'il nous a laissé, il faut absolument parler du personnage, de la singularité existentielle qui fut la sienne. Pourquoi est-elle importante ? Parce que Hyppolite a installé une sorte de médiation, tout à fait inusuelle, et du reste extrêmement fragile, entre le régime académique de la philosophie, à l'intérieur duquel il se tenait, y occupant une position importante, et son dehors. Il a été, de ce point de vue, en exception interne à l'appareillage académique de la philosophie française. Il a défini un temps singulier, une sorte d'éclaircie dans laquelle nous avons eu – « nous », ceux qui ont eu autour de vingt ans aux alentours de 1960 – la chance de tomber. Dans ces années-là, avec Hyppolite, le verrouillage philosophique académique, généralement sévère, était desserré. Il a obtenu pour cela la complicité et l'appui de Canguilhem et ils ont fait à eux deux un tandem intra-académique tourné vers le dehors, acceptant ce qu'on pourrait appeler la « leçon du dehors ». Cette ouverture a eu des effets considérables dans toute une séquence de l'histoire de la philosophie dans ce pays, celle que Frédéric Worms aime appeler « le moment philosophique des années 1960 », moment situé quelque part entre 1950 et 1980. C'est pourquoi la personne d'Hyppolite est importante.

C'est aussi pourquoi je vous demande l'autorisation d'être ici absolument anecdotique et entièrement superficiel. Comme il a été ici dit de façon très dense, Hyppolite a

monté une opération fondamentale autour de Hegel. Mais il y a une myriade d'opérations dérivées ou secondaires qui ne sont pas réductibles à l'entreprise d'une nouvelle appropriation française de Hegel, impliquant une révision du vieux verdict de Victor Cousin. Je voudrais consacrer à ces opérations dérivées une petite douzaine de vignettes.

D'abord, concernant la traduction de la *Phénoménologie de l'esprit* et son commentaire perpétuel – dont on a beaucoup et fortement parlé – qui définissent Hyppolite, selon le titre de cette journée, comme un *porteur*. Mais en quel sens ? J'ai été frappé par une observation que m'a faite l'un de mes traducteurs allemands, Jürgen Brankel, un philosophe de Hambourg. Il m'a dit être passionné par la traduction française de Jean Hyppolite infiniment plus que par le livre original de Hegel ! Il considérait que le livre en allemand était passablement informe, brouillé, un typique livre de jeunesse, et qu'Hyppolite en avait fait un véritable monument, tout à fait nouveau. Selon lui, cette « traduction » était en réalité un livre de plein exercice, dans lequel la philosophie allemande devait impérativement venir s'instruire. Cette « traduction » fonctionnait comme un exemple parfait de ce qu'est l'excellente philosophie française et montrait comment les Allemands devaient s'éduquer auprès de cette philosophie, et non pas du tout reprendre ce livre comme leur bien.

Il semble que du coup il faille prendre « porteur » en un sens tout à fait complexe. Hyppolite aurait fait (re) passer la *Phénoménologie* du côté des Allemands en tant que livre français original ! Voilà un exemple particulièrement tendu de ce que Hegel nomme « extranéation », soit l'effet radical de la médiation par l'altérité. C'est sans doute ce qui éclaire le style tout à fait particulier de cette traduction. Entrons dans l'anecdote. Il se disait parmi nous quand nous étions jeunes qu'Hyppolite ne connaissait que très mal la langue allemande, et que cette traduction était une opération philosophique dans laquelle les langues étaient vraiment les servantes du traducteur, et pas du tout le moteur. Il a été dit ce matin qu'Hyppolite avait contribué à la construction

d'un Hegel français, en quoi il était plutôt le successeur de Villiers de l'Isle Adam ou de Mallarmé que de l'Université, pourtant agent capital de l'histoire de la philosophie. Nous en avons ici un témoignage saisissant, qui du reste a défini ma première relation avec Hyppolite. Car cette traduction, je l'ai lue et pratiquée pendant longtemps sans aucune référence au texte allemand. Heureusement, j'ai appris bien plus tard, par Jürgen Brankel, que c'était la bonne méthode, qu'il fallait surtout ne lire Hegel qu'en français.

Mon deuxième contact avec Jean Hyppolite fut le concours d'entrée à l'École normale supérieure. Il interrogeait en philosophie. Il zozotait un peu, l'imitation de son langage était un exercice courant chez les normaliens. Il m'avait demandé « Monsieur Badiou, qu'est-ce qu'une chose ? », prononçant « ssoze ». J'ai répondu. Je suis encore en train de répondre à cette question, dans des livres épais, on ne se relève jamais de ses examens. J'avais établi rapidement une complicité avec lui parce que, dans ce type d'exercice rhétorique auquel nous étions formés, j'avais cité le poème de Parménide dans la traduction de Beaufret. Une phrase isolée, où Parménide parle de la lune, que je mettais en scène comme distance de la Chose : « Claire dans la nuit, autour de la terre errante, lumière d'ailleurs. » Maniant ainsi habilement une lumière d'ailleurs, j'avais vu Hyppolite s'éclairer. J'avais partie gagnée. Il m'a quand même demandé : « Mais, en définitive quelle est la différence entre une ssoze et un obzet ? » J'ai improvisé une réponse. Et je dois dire que, travaillant ces dernières années de façon très difficile sur la notion d'objet, j'avais cet avertissement en mémoire. Je crains de continuer à confondre les deux encore aujourd'hui.

À l'époque, après l'Hyppolite passeur, je rencontrais l'*organisateur* du champ philosophique, au sens de celui qui recrute, qui sait poser les bonnes questions, constituer des alliances même avec des gens très éloignés de lui. Cette fonction d'organisateur, je l'avais immédiatement perçue dans sa façon de s'adresser à moi. Ensuite, entré à l'ENS, j'ai fréquenté son séminaire, qui était sur Fichte. Nous sommes

en 1957. Il voulait nous « passer » Fichte comme il avait passé Hegel. Mais il a expérimenté que cela ne marchait pas aussi bien. Il m'a dit plusieurs fois, m'incluant dans un collectif objectivé, « Ils aiment moins Fichte que Hegel. » Il faisait de longues diagonales un peu extravagantes. Je me souviens d'un séminaire consacré en entier à des considérations sur les cosmologies contemporaines, et Hyppolite, avec son interminable fume-cigarette – on voyait toujours de la fumée monter au-dessus de sa tête, quelles que soient les circonstances –, avais déployé un savoir et une virtuosité extraordinaires en expliquant comment brûlait le cycle de l'hydrogène et de l'hélium. Dans ce discours inspiré, dans la fumée bleue qui montait, dans la grande tradition des philosophies de la nature allemandes, on voyait littéralement le cosmos tout entier se mettre à flamber. En dépit de tout cela, nous n'aimions pas Fichte. Il l'a bientôt abandonné, en constatant l'échec de sa tentative. J'emploierai ici le mot « *inducteur* », c'était quelqu'un qui avait un rapport d'induction des catégories philosophiques et des auteurs *dans le temps présent*. Il tentait d'extraire du temps présent la possibilité d'une philosophie ou d'un philosophe, et il entérinait les jugements, il acceptait les conclusions de l'expérience. C'était fondamentalement un homme du présent, y compris et surtout quand il maniait l'histoire de la philosophie, comme un exercice d'induction au passé du présent.

Un épisode fameux fut la venue de Sartre à l'École normale. Il court un certain nombre de versions différentes, qu'il faut laisser circuler, car c'est ainsi que se constitue, Lévi Strauss nous l'a enseigné, une mythologie. Mais j'ai un droit de regard : j'ai été l'un des trois organisateurs de cette venue, avec Pierre Verstraeten et Emmanuel Terray. C'est nous qui avons été discuter avec Sartre de ce qu'il dirait. Hyppolite nous avait vivement encouragés. Il se reconnaissait dans une opération consistant à faire comparaître devant les élèves d'une institution dominante un personnage typique du dehors, qui certes avait comme tout le monde transité par l'École normale supérieure, mais n'avait eu strictement aucun destin académique.

Sartre a été professeur de lycée et ensuite philosophe *free lance*. Le côté médiateur d'Hyppolite jouait ici à plein. Sartre était en train d'achever sa gigantesque *Critique de la raison dialectique*. Il faut se souvenir qu'il envisageait de la construire comme une symphonie en deux mouvements. D'abord, un mouvement régressif, une « théorie des ensembles pratiques », mouvement fondateur et abstrait. Puis un mouvement progressif, celui de la « totalisation sans totalisateur », qui devait restituer la rationalité intégrale de l'Histoire. C'est évidemment fort occupé par ce second mouvement qu'il nous avait dit, de sa voix étrange, à la fois nasillarde et caverneuse : « Je pourrais vous parler de l'Égypte », ce qui nous avait profondément déconcertés. On l'a ramené plutôt vers les ensembles pratiques. Sartre donc est venu, dans la même salle des Actes où nous officions aujourd'hui, et il y a eu cette scène tout à fait extraordinaire des retrouvailles avec Merleau-Ponty. Sartre a été comme électrocuté par cette apparition presque spectrale : cela faisait presque dix ans qu'ils ne se voyaient plus. Après la conférence, Hyppolite, toujours très à l'aise dans sa situation de médiateur, a emmené tout son monde au café, Sartre et Merleau-Ponty, Canguilhem, Verstraeten, Terray et votre serveur. Ce fut un moment de convivialité bistrotière comme il n'y a pas dû y en avoir beaucoup.

Une autre vignette. C'est à Hyppolite que j'ai remis mon premier grand manuscrit, celui d'*Almagestes*, paru en 1964, mais achevé dès 1959. Il m'avait demandé ce que je faisais, je lui avais répondu que j'écrivais un roman, il m'avait dit, donnez-le moi. Donc je le lui ai donné. Il faut savoir que sa circulation avec le dehors accordait une très grande importance à la littérature. C'était un fin connaisseur de romans contemporains et anciens, un amateur de poésie, qui pouvait citer de longs passages de Valéry, il avait fait, très tôt, des conférences sur Claudel... Il m'a plutôt dit du bien de mon manuscrit, mais il a ajouté : « Monsieur Badiou, vous faites dire à un de vos personnages quelque chose que je crois bien avoir dit, moi. » Il s'agissait, au cours d'une discussion entre étudiants, d'une tirade sur l'appropriation

des temples grecs à leur site. Eh bien, il avait raison ! Je lui avais piqué cette tirade, sans m'en rendre compte sur le moment. Dans une conversation antérieure, il revenait de Grèce, il m'avait dit : « J'ai compris le temple », il avait développé à ce sujet une idée dialectique très brillante, et j'avais refilé ça à mon personnage. Vous vous rendez compte ! Avec quelle extraordinaire attention – en l'occurrence un peu narcissique – il avait lu mon texte ! Car ces quelques lignes sur le temple grec n'étaient qu'un petit détail perdu dans une énorme masse manuscrite. Il avait repéré ce détail du premier coup, et il faisait valoir amicalement son droit de propriété. C'était un *lecteur* étonnant. Parmi les légendes qui couraient sur lui, il y avait celle qu'il ne dormait pas, jamais plus de trois heures, soutenaient certains. Il lisait constamment, il pensait, il griffonnait... Très souvent, quand il faisait une conférence, il commençait en disant qu'il y avait pensé toute la nuit. Il sortait une pile de notes qui laissait présager une conférence de plusieurs heures et puis il n'y touchait pas, il faisait autre chose.

Un des charmes de ces improvisations qui sortaient de la nuit était qu'il puisait dans Hegel, presque toujours, mais ce n'était pas du tout de l'histoire de la philosophie, c'était puiser dans Hegel comme dans un réservoir constamment branché sur les situations immédiates. Un exemple. Sa grande amie, et la mienne, l'inspectrice Dinah Dreyfus, avait monté une expédition à La Haye, dans une université, pour projeter des films dont elle avait eu l'idée et contrôlé la réalisation, films dans lesquels, tout jeune, je m'entretenais avec les philosophes importants du moment, dont bien sûr Hyppolite. Hyppolite et moi sommes partis dans un train assez problématique, emportant avec nous des bobines de films. Il était très fatigué, au point qu'on a failli rater le train, et il était totalement essoufflé car il avait fallu courir après notre poussif wagon. Il a fait une magnifique conférence sur Bergson, complètement improvisée, une conférence très vagabonde, qui ne rejoignait Bergson qu'après un long parcours, un peu comme on donne le mot de l'énigme à la fin d'un roman policier. Puis, après une brève présentation de

ma part, nous avons passé les films. Tout ça était en français et les étudiants bataves ne comprenaient strictement rien. C'était l'époque de l'impérialisme français, certes déjà usé, mais encore impavide. Suite à quoi nous sommes allés dans un musée des arts primitifs. J'ai alors vu Hyppolite, le grand *improvisateur*, se plonger dans une méditation, spéculative et silencieuse, sur des statues de provenance océanienne. À la fin de sa méditation, il m'a fait une théorie somptueuse sur ces statues, c'était du Hegel vivant, et il a terminé en disant : « Elles sont là comme ce qui aura de toujours montré qu'un visage est aussi bien un refus qu'une offrande. » Depuis, je me suis demandé s'il pensait à Levinas. Je ne lui ai pas demandé. En tout cas, il tenait à me signifier à moi, son seul public : voilà ce que les sculpteurs océaniens, à un moment précis de l'Histoire, sont venus nous révéler aujourd'hui.

C'est que son rapport à l'Histoire était un rapport au présent. J'ai discuté avec lui longuement, au moment de la venue de De Gaulle au pouvoir, en 1958. Pour lui, c'était un coup bonapartiste : appui de l'armée, homme providentiel, garantie de sécurité pour les milieux d'affaires, soutien populaire en trompe-l'œil, rhétorique nationale, etc. Il m'avait dit : « C'est comme Napoléon III, mais à l'envers. Napoléon III a commencé par l'empire autoritaire pour aller vers le libéral et de Gaulle va commencer par le libéral et aller vers l'autoritaire. » Pour une fois, il se trompait. De Gaulle a été, comme Napoléon III, mangé par le libéralisme, par Giscard. C'est qu'Hyppolite se référait à des modules historiques qui étaient comme des Idées. Il pratiquait un comparatisme historique assez systématique, comme si l'Histoire avait été un réservoir de figures. De même qu'il était un improvisateur, je crois qu'il était une sorte de platonicien de l'Histoire. Il s'agissait de produire, à partir de l'Histoire, des Idées-figures plutôt que des séquences, des développements ou des devenirs. Comme tout philosophe français, il aimait la politique, et surtout en parler avec des amis, ou des ennemis. S'agissant de la guerre d'Algérie, je voudrais mettre en valeur *l'administrateur*, en un sens profond, qui n'est pas celui de la gestion simple. Il était

absolument contre la guerre. Attention ! Ce n'était pas du tout un révolutionnaire, c'était un progressiste parlementaire. La figure de Mendès-France était à peu près sa référence. Cependant, en accord avec ses référents politiques, il souhaitait que l'École normale joue un rôle dans le processus d'opinion. Il pensait que c'était une des vocations possibles de cette École que d'intervenir, en tant que lieu institutionnel, dans le processus qui devait conduire un jour ou l'autre à la négociation et à la paix. Il avait donc une conception intervenante de l'institution. J'admire cet hégélianisme supérieur, l'idée que le destin de l'institution n'est pas son immobilité, mais sa capacité de concentration de l'idée historique elle-même. Je fus mêlé à ses conséquences en deux circonstances capitales.

Tout d'abord, Hyppolite me convainquit que, pour renforcer la position symbolique de l'ENS, il fallait mettre fin à la division archaïque entre l'École normale de la rue d'Ulm et l'École normale de Saint-Cloud. Pourquoi « archaïque » ? Parce qu'il était très clair, à l'époque qu'Ulm valait pour l'élite supérieure, et Saint-Cloud pour l'élite plus ou moins populaire. Cette subordination de l'institution à la réalité objective des classes sociales, Hyppolite n'en voulait pas. Il voulait réconcilier les élites intellectuelles dans une institution commune, quelles que soient leurs provenances. Alors il m'a chargé d'organiser la propagande pour la fusion des deux écoles. Cette propagande n'a pas duré longtemps : le puissant lobby des anciens élèves a donné de la voix, on a vu apparaître de grandes affiches disant que c'était la fin de l'École normale, et même la fin de la République. Hyppolite et moi nous sommes plantés misérablement. Avec l'objectif bien plus modeste de fusion de l'ENS d'Ulm et de l'ENS de Cachan, plus de quarante ans après notre tentative malheureuse, un autre directeur de l'ENS, Gabriel Ruget, s'est lui aussi parfaitement planté. C'est vous dire. Sur la guerre d'Algérie, Hyppolite a voulu qu'on prenne une initiative unitaire, consistant à lancer un appel, issu de l'ENS elle-même, appel auquel se rallieraient des gens d'opinions politiques tout à fait différentes, pour constituer un forum

en vue de la négociation en Algérie. Je fus une fois encore l'homme de main de mon directeur, et j'ai tout un dossier à ce sujet, contenant de belles déclarations, généralement prudentes, de toutes sortes de personnes. Le processus s'est ensablé. Mais tout cela témoigne, s'agissant d'Hyppolite, de son rôle d'administrateur, tel qu'il le concevait. Est-ce à dire qu'il cherchait la conciliation par tous les moyens ? J'ai découvert que c'était aussi un personnage violent. Lorsque j'ai fait la demande qui émanait des élèves candidats à l'agrégation, d'inviter Deleuze, qui avait fait à la Sorbonne un magnifique cours sur la *Nouvelle Héloïse*, à venir faire un cours sur Proust, Hyppolite a répondu : « Il n'en est pas question, je n'aime pas cet homme-là » Il l'a dit avec une virulence glacée qui nous a laissés pantois. Qu'est-ce qui a fait que cet homme, si équanime, si conciliateur, en est venu à mettre Deleuze en exception radicale, à le frapper de ce qui ressemble fort à une malédiction ? Je n'ai là-dessus aucune hypothèse. Dans d'autres occasions, j'ai pu voir qu'Hyppolite était apte à trancher, quand la question était pour lui entièrement claire et constituée. Il y avait donc aussi en lui un *judge*, avec ce que cette fonction garde de mystérieux.

Pour terminer, une inflexion plus mélancolique. Je l'ai vu pendant les événements de Mai 68. Il était à la fois impressionné, inquiet, et heureux d'être mêlé à l'histoire vivante. C'était son amour hégélien du contemporain. Il luttait pour la réouverture de la Sorbonne, fermée et investie par la police. Il intervenait, non pas du tout comme un rallié de mon espèce à l'aurore levée gauchiste, mais dans la conviction qu'il fallait laisser les choses se dérouler. Si l'Esprit du monde est au travail sous la forme de l'affrontement avec les CRS, il n'y a pas lieu de le brider. Il me commentait cela avec son brio ordinaire, mais j'ai également pensé qu'il n'allait pas bien. Je le trouvais fatigué, soucieux. À un moment il m'a dit : « Monsieur Badiou, vous arrive-t-il de penser à la mort ? » C'était étrange parce que sa question n'avait pas de rapport avec le commentaire des événements de 68. J'ai répondu que

non. Et il m'a dit : « Vous avez raison. » On passait de Hegel à Spinoza. Quand j'ai appris sa mort, quelques mois plus tard, je me suis dit que c'était un homme habité par une sorte de mélancolie latente, qu'on sentait périodiquement, et qui bâtissait son amour du présent et sa force de pensée avec une sorte d'énergie singulière, qui n'était pas facile à maintenir, d'où sans doute les légendaires insomnies et le perpétuel tabac. Au fond, c'est un homme, un philosophe, qui a dû, pour tenir en force contre le traquenard dépressif et nous léguer tant de trésors, payer un prix élevé. Quelque chose ne lui permettait pas de bâtir ce dont il était capable dans l'ordre du concept.

Certes, le rôle public, infiniment bénéfique, qu'il a accepté de jouer, l'a empêché de le faire. Mais aussi quelque chose de plus secret et de plus mystérieux, qui éclaire son rapport intense à la psychanalyse. Au séminaire de Lacan, il a parlé avec virtuosité et un engagement tout particulier du grand texte de Freud sur la négation. C'est qu'il y avait chez lui une négativité souterraine, un « non » primordial mal éclairci et constamment à l'œuvre. Nous savons qu'Hyppolite a été un personnage majeur, mais nous savons aussi que ce n'est pas en termes d'œuvre que son importance se mesure. Je pense qu'il le savait et que c'est pour cela qu'il m'avait demandé si je pensais à la mort. Nous n'avons en tout cas pas fini de penser à la sienne.

Notes

1. Ce texte a été publié en 2008 sous le titre de « Jean Hyppolite (1907-1968) », dans Alain Badiou, *Petit panthéon portatif*. Nous remercions Alain Badiou et les éditions de la Fabrique d'avoir permis sa reprise dans ce volume.

**«L'immanence est complète»
ou l'héritage de la pensée
de Jean Hyppolite**

Leonard LAWLOR

Dans son «Hommage à Jean Hyppolite» du 19 janvier 1969, Michel Foucault dit qu'«il n'y a pas à s'y tromper : tous les problèmes qui sont les nôtres :, c'est [Hyppolite] qui les a établis pour nous o..... C'est lui qui les a formulés dans ce texte, *Logique et existence*, qui est un des grands livres de notre temps.» Foucault fera l'éloge d'Hyppolite en termes équivalents, lors de sa leçon inaugurale au Collège de France, le 2 décembre 1970. Il me semble possible de dire que les problèmes légués par ce remarquable livre d'Hyppolite, à la génération de Foucault (une génération dont faisaient partie, entre autres, Derrida et Deleuze), sont les mêmes que ceux auxquels nous sommes confrontés aujourd'hui, presque quarante ans plus tard. Comme le dit Foucault, « nous sommes nombreux à lui être infiniment redevables ». Et, en effet, *Logique et existence* ouvre une ligne de pensée qui sera celle de toute la philosophie à venir – une ligne de pensée dont le mot d'ordre est simple : «l'immanence est complète¹». «L'immanence est complète», voilà l'expression de tous les antiplatonismes, de tous les anticartésianismes, de tous les antidualismes.

J'aimerais d'abord examiner ce que la proposition, «l'immanence est complète», signifie dans la pensée même d'Hyppolite, notamment dans *Logique et existence*. Je montrerai ensuite comment cette pensée hyppolitienne de l'immanence complète a été redéployée par la génération

des années 1960, en particulier par Foucault et Derrida. Ce n'est bien évidemment *ni* à Foucault *ni* à Derrida, que l'on doit d'avoir fait de l'immanence le mot-phare de toute la pensée : c'est à Deleuze. Et quand ce dernier parle d'« immanence », nous savons que ce terme ne renvoie plus à l'immanence du vécu phénoménologique ; l'immanence n'est plus l'immanence de la réalité à la conscience. Deleuze avance le contraire : conscience et matière sont contenues dans l'immanence ; cela signifie que l'immanence est ce qui contient, et même ce qui contient de toute réalité. Bien que l'on ne trouve pas dans *Logique et existence* – du moins pas encore ou pas tout à fait – un tel concept *non phénoménologique* d'immanence, il n'en reste pas moins que c'est Hyppolite, ce grand lecteur de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui nous a montré comment échapper à la phénoménologie, plus précisément à l'hégélianisme. Hyppolite nous a montré comment commencer à concevoir à nouveaux frais le « et » du titre *Logique et existence*. Et nous pouvons citer de nouveau Foucault : celui-ci affirme qu'à partir de *Logique et existence* « on peut poser la question *d'une logique et d'une existence* qui ne cessent de nouer et de dénouer leurs liens ». S'il nous est possible de nouer et de dénouer le « et » de logique *et* existence, c'est qu'Hyppolite nous a montré comment penser l'infini, a ouvert la voix d'une pensée qui est, en fait, paradoxalement, une pensée de la finitude. Hyppolite nous a en effet montré, dans *Logique et existence*, comment penser de manière nouvelle la différence. Nous commencerons donc par aborder cette question de la nature de la différence – une question qui, nous le verrons, correspond en réalité à la question de savoir *qui* nous sommes.

La différence essentielle

Je reviendrai, pour commencer, sur ce qu'Hyppolite juge être « la question hégélienne par excellence » : « Comment [...] s'opère le passage *de* la Phénoménologie *au* Savoir absolu ? »²

« L'immanence est complète »

La réponse d'Hyppolite à cette question s'articule autour de trois propositions.

D'abord, l'affirmation selon laquelle le projet hégélien vise à transformer la philosophie en logique³. Et c'est parce que la logique est censée, chez Hegel, être le discours de l'être même, s'effectuant à travers l'homme (et en particulier à travers le philosophe), que l'on doit, d'après Hyppolite, expliquer la « philosophie du langage humain éparse dans les textes de Hegel⁴ ». Pour le premier, en effet, la logique de Hegel est nécessairement immanente aux langues naturelles : elle ne peut pas être réduite au formalisme mathématique. En fait, il nous faut ajouter ici qu'Hyppolite affirme aussi bien l'immanence de la logique au sens. Nous assistons avec Hyppolite à l'esquisse de ce que Deleuze appellera une *logique du sens*, même si, dans la logique du sens deleuzienne, c'est au non-sens qu'il appartiendra de fonder le sens, et que – nous pouvons l'annoncer de suite – la logique du sens deleuzienne viendra nous priver de sens. Revenons cependant, pour l'heure, aux deux autres propositions d'Hyppolite.

La deuxième proposition venant répondre à cette « question hégélienne par excellence », découle de cette réduction préalable de la métaphysique à la logique ou au sens. Elle nous interdit de supposer qu'il existe quelque autre monde derrière celui-ci. Ainsi Hyppolite établit-il un lien entre la pensée hégélienne et celles de Spinoza et Nietzsche. Et c'est parce qu'il n'y a pas de secret ontologique chez Hegel, que c'est la *différence* entre le *logos* et l'être, entre la vie spéculative absolue et la vie empirique⁵, qu'il convient, d'après Hyppolite, d'examiner. À cet égard, ce dernier souligne la différence existant chez Hegel entre la réflexion empirique et la réflexion spéculative.

Enfin, la troisième proposition, qui s'ensuit de l'élimination de tout arrière monde, affirme que la philosophie de Hegel n'est pas, à proprement parler, un humanisme. Et c'est parce que la pensée ne fait que passer à travers l'homme chez Hegel, que l'on doit, aux yeux d'Hyppolite, redéfinir la signification du mot « existence »

telle qu'il s'applique à la réalité humaine⁶. D'après ce dernier, l'existence n'exclut précisément pas l'essence : quelque chose du concept perdure en elle.

Nous pouvons à présent reformuler cette « question hégélienne par excellence ». La véritable question que pose, au fond, *Logique et existence*, est la suivante : quelle sorte de différence permet de faire la distinction entre l'essence et l'apparence (ou l'essence et l'existence), entre l'esprit et la matière, entre le monde-en-soi et le monde-pour-nous ? Quelle sorte de différence permet de ne pas produire la *séparation* de ces différents pôles, mais de concevoir que les uns restent immanents aux autres ?

Nous venons d'employer le terme dont use précisément Descartes pour concevoir la réalité : le mot « séparation ». Chez Descartes, les deux substances, *res cogitans* et *res extensa*, sont soumises à une distinction qui suppose aussi bien leur *séparation*. Partant, l'entendement cartésien ne peut concevoir la relation entre essence et apparence que comme une *relation externe*. Hegel, pour sa part, refuse de se rendre à un tel « dualisme ». Cette « séparation », écrit Hyppolite, « néglige la relation vivante qui pose chaque terme et le réfléchit dans l'autre. L'absolu est médiation⁷ ». Cette dernière phrase, « l'absolu est médiation », signifie que la réflexion ne se fonde sur aucune base préexistante chez Hegel ; il n'y a, pour ce dernier, aucun commencement absolu, aucun substrat précédant ses prédicats, aucun Dieu transcendant ; il n'existe en sa pensée aucune immédiation qui ne soit pas déjà, en même temps, médiatisée. À rebours, la genèse de la pensée est, chez Hegel, nécessairement circulaire⁸ : le minimum rationnel, c'est la triade⁹. Bien que le savoir absolu commence par l'être, l'être est en même temps, quoique implicitement, le savoir de l'être. C'est pourquoi Hyppolite peut dire que c'est la totalité¹⁰ qui est absolue chez Hegel.

L'incapacité en laquelle on se trouve de déterminer quelque apriorité chez Hegel, aboutit selon Hyppolite à la proposition : « l'absolu est sujet ». L'activité du sujet, la pensée ou la réflexion sont elles-mêmes immanentes à

« L'immanence est complète »

l'être¹¹. Et comme cette réflexion est interne, immanente à l'être, le moment de l'essence – le monde absolu de l'essence, le monde intelligible – constitue, aux yeux d'Hyppolite, « une sorte d'illusion inévitable¹² ». L'être-même se divise ; l'être apparaît et il apparaît comme étant différent de l'apparence. Chaque apparence réfléchit un terme dans l'autre, ou, en d'autres termes, renvoie l'apparence à l'essence. Cependant, comme l'écrit Hyppolite, cette « différence » entre l'essence et l'apparence « appartient à l'être qui est sujet »¹³ ; l'être est « une identité concrète qui est le soi comme lui-même et le même (*autos*, dans son double sens, l'ipséité)¹⁴ ». Par conséquent, « l'apparence ne s'oppose pas à l'essence, elle est l'essence elle-même. L'essence est *aussi bien* une apparence *que* l'apparence est apparence *de* l'essence¹⁵ ». C'est cette différence, définissant la relation de vie (je reviendrai plus bas sur cette question de la vie), que Hegel appelle « la différence essentielle¹⁶ ». Ainsi : « l'être qui apparaît est identique à soi-même dans sa différence, qui est la différence essentielle, c'est-à-dire la différence *de soi à soi*, il est différent de soi dans son identité, il se contredit¹⁷ ».

Il nous est bien entendu ici impossible de rendre compte, par le détail, de l'explication fournie par Hyppolite, quant à la manière dont fonctionne la différence essentielle chez Hegel ; cette explication occupe en effet près d'un tiers de *Logique et existence*. On insistera néanmoins sur ce qu'Hyppolite essaye de démontrer : tout en réalisant l'immanence, la logique spéculative de Hegel maintient une certaine différence entre l'essence et l'apparence. Loin d'être une différence externe – plaçant une chose à côté d'une autre et en dehors d'elle, juxtaposant une chose à l'autre – cette différence est différence *interne*. La différence essentielle (ou interne) produit un double, mais ce double n'est pas un double ontique ou une autre chose. Cette différence interne est différence propre à l'être. Afin de se penser, l'être doit en effet se différencier de lui-même ; il doit se tourner, se plier, se réfléchir lui-même. Suivant ce mouvement, il devient son autre même ; il devient à la fois sujet et objet, se contredit.

Ainsi pouvons-nous comprendre la manière dont fonctionne la contradiction hégélienne, en prêtant attention à la discussion qui est sans doute la plus importante de *Logique et existence* : la discussion concernant le passage *du fini à l'infini*. Pour comprendre cette contradiction, nous devons éviter de retomber dans le cartésianisme. La différence entre le fini et l'infini n'est pas à concevoir comme une différence externe. En la concevant d'une telle façon, nous ne pourrions que mettre le fini d'un côté et l'infini de l'autre, les penser comme deux substances. Le fini et l'infini seraient alors deux choses juxtaposées, l'une à côté de l'autre ; l'infini serait en définitive, non plus infini, mais lui-même limité ; disposant du fini comme limite, il serait en effet fini. Ainsi faut-il, pour que l'infini soit réellement infini, que l'infini *contienne* le fini. Mais, à rebours, le fini, pour être réellement fini, doit aussi bien contenir, en un certain sens, l'infini. Si le fini ne contenait pas, en lui, une référence à l'infini, si le fini n'était pas limité par l'infini, le fini serait partout : il serait infini. Comme l'écrit Hyppolite :

Il s'agit de *ne pas* mettre d'un côté l'unité, l'infini, l'universel, de l'autre la multiplicité, le fini, le particulier. Mais pour cela, il faut tordre la pensée, la contraindre à regarder en face la contradiction et à en faire un moyen de surmonter les différences auxquelles l'entendement se tient. L'infini n'est pas au-delà du fini, car il serait alors lui-même fini, il aurait le fini en dehors de lui, comme sa borne. De même, le fini se nie lui-même, il devient son autre¹⁸.

Autrement dit, l'infini et le fini doivent, tous deux, se contredire ; chacun d'eux doit contenir l'autre en lui. Nous pouvons reconnaître, au sein de cette logique, le paradoxe du contenant et du contenu ; ceci m'amène à la deuxième partie de mon texte.

L'encyclopédie chinoise et la *khôra*

Hyppolite ne voyait évidemment aucun paradoxe à penser une telle différence, une telle altérité du fini et de l'infini : « la dialectique hégélienne poussera » comme toujours « cette altérité jusqu'à la contradiction¹⁹ ». La contradiction permet

« L'immanence est complète »

à Hegel de former un système en lequel toutes les différences sont déterminées. Le questionnement qu'ouvre Hyppolite au sujet de la différence essentielle, sera repris et prolongé par d'autres, à commencer par Deleuze. C'est sur ces reprises que j'entends à présent me pencher.

Nous devons revisiter l'un des premiers textes de Deleuze : son compte-rendu de *Logique et existence*, paru en 1954 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Dans ce texte, Deleuze pose la question suivante : « Ne peut-on faire une ontologie de la différence qui n'aurait pas à aller jusqu'à la contradiction ? La contradiction, n'est-elle pas seulement l'aspect phénoménal et anthropologique de la différence ?²⁰ » En somme, Deleuze avance ici exactement le contraire de ce qu'avancait Hyppolite : *il ne faut pas* pousser la différence jusqu'à la contradiction, mais, au contraire, pousser la contradiction jusqu'à la différence, jusqu'à une différence qui demeure indéterminée et incertaine. C'est précisément ce même aspect *indéterminé et incertain* de la différence, que Michel Foucault vient approcher dans l'ouverture des *Mots et les choses*. Que la préface de ce dernier ouvrage commence par une réflexion sur une encyclopédie non occidentale, est significatif : Foucault s'intéresse très précisément à la possibilité de penser autrement, en sortant de ce système de pensée occidental qui est prisonnier de la dialectique hégélienne. C'est en fait à l'encyclopédie chinoise à propos de laquelle Jorge Luis Borges avait lui-même déjà écrit, que s'intéresse l'ouverture des *Les Mots et les choses*.

Dans la « Préface » de cet ouvrage, Foucault explique avoir trouvé son inspiration, pour écrire ce texte, chez Borges ; ce dernier a en effet inventé, dans l'un de ses livres, un article d'encyclopédie chinoise pour le mot « animal²¹ ». Foucault note que cette entrée d'encyclopédie – laquelle consiste en une série d'espèces d'animaux réels ou fantastiques, arrangée de manière arbitraire puisque chaque animal y est désigné par une lettre de l'alphabet occidental – a un caractère monstrueux. La monstruosité de cette taxonomie ne procède pas des blancs qui séparent

ces catégories les unes des autres ; elle n'est pas davantage à mettre au compte d'un tout antérieur qui permettrait à ces expressions si diverses d'entrer dans une relation « fraternelle », à l'intérieur d'une « tâche unique » : elle n'est pas celle d'un « lieu commun » au sein duquel on pourrait dire que *telle, telle et telle* expression vont ensemble²². La monstruosité de cette entrée procède d'un paradoxe : l'entrée d'encyclopédie *contient* une catégorie qui, écrit Foucault, « ruine » précisément la possibilité de concevoir l'existence d'un tel « lieu commun ». La catégorie désignée par la lettre « H » est en effet celle des « animaux inclus dans la classification présente²³ ». L'une des catégories contenues dans cette classification contient, en elle-même, toutes les autres catégories de la classification ; on ne pourra donc jamais définir, suivant cette série, de relation stable de contenant à contenu. « L'absurde », écrit Foucault, « ruine le “et” de l'énumération en frappant d'impossibilité le “en” où se répartiraient les choses énumérées²⁴. Borges se débarrasse du sol muet où les êtres peuvent se juxtaposer²⁵. » En d'autres termes, aucune table de correspondance ne nous permet de mettre en rapport les mots et les choses. Ce manque produit un « désordre », il ouvre une « dimension sans loi ni géométrie » dans laquelle les choses sont « couchées, posées ou disposées dans des sites à ce point différents qu'il est impossible de trouver pour eux un espace d'accueil²⁶ ». Foucault qualifie cet espace peu accueillant de « non-lieu »²⁷ ; il l'appelle « l'hétéroclite » : littéralement, *l'autre pli*²⁸. Il n'y a dans l'hétéroclite pour Foucault, *que* de l'incompatibilité²⁹. L'article d'encyclopédie de Borges est un espace de dispersion. Cet espace est, d'après Foucault, un espace purement déplié « où il est enfin à nouveau possible de penser³⁰ ».

Bien qu'il paraisse vingt ans après *Les Mots et les choses*, l'essai que Derrida consacre au *Timée* de Platon manifeste encore – d'une façon qui, certes, est peut-être plus distante – l'influence de la réflexion hyppolitienne de la différence essentielle. Nous trouvons dans *Khôra* – Derrida laisse tomber l'article défini – le même paradoxe

du contenant et du contenu, que nous observions à l'instant à l'œuvre chez Foucault. Tandis que Foucault s'intéressait à l'encyclopédie chinoise pour sortir du système de pensée occidental, Derrida avance que le *Timée* joue de la différence entre la Grèce et l'Égypte. Dans *Khôra*, le projet est toujours de penser autrement, mais cette fois il s'agit de sortir des systèmes de pensée établis en Grèce antique³¹. La chose est bien connue, c'est une histoire de la création du monde que Platon raconte dans le *Timée*. Et comme toujours chez le philosophe, se trouve affirmée une différence entre les formes intelligibles d'un côté, et, de l'autre, les choses sensibles qui ont ces formes pour modèles. Bref, Platon conçoit deux genres de réalité. Pourtant, il introduit encore, plus tard, un troisième genre de réalité : « khôra ». La khôra est pour Platon ce *lieu* à partir duquel toutes les choses sont engendrées. Mais elles n'y croissent que si ce lieu est fécondé, c'est-à-dire reçoit des graines de la part des formes qui jouent ici, en quelque sorte, le rôle de « père ». Ce n'est qu'en ayant reçu les impressions des formes que khôra génère les choses sensibles qui sont, pour ainsi dire, ses « enfants ». Platon compare en effet ce réceptacle à une mère ou à une nourrice³². Mais, et c'est là la chose la plus importante, Platon écrit encore que « c'est du même nom qu'il la faut appeler ; car, de sa vertu propre point du tout elle ne se désiste ; elle reçoit en effet sans cesse toutes choses et, de forme semblable à aucune de celles qui y entrent, jamais elle ne s'approprie aucune, sous aucun rapport, en aucune manière³³ ». Autrement dit, khôra doit avoir un nom, quoiqu'elle demeure sans forme.

Derrida note que découle, de la nature mystérieuse de ce réceptacle qu'est khôra, un discours tout aussi mystérieux la concernant – cela, que ce soit chez Platon ou dans les différentes interprétations historiques du *Timée*. Tout comme khôra, le discours qui la concerne, oscille entre le pôle exclusionnaire du « ni-ni » et le pôle participatoire du « et ceci et cela »³⁴. L'oscillation de ce discours s'explique par le fait que khôra est, comme le dit Derrida, un « anachronisme³⁵ ». Chaque fois que khôra est appelée par son nom, ce nom ne

peut correspondre à ce qu'elle est véritablement, puisqu'en tant que troisième genre de réalité, elle est toujours antérieure aux formes intelligibles et aux choses sensibles qui ont ces formes pour modèles. Les noms qui lui sont donnés ne sont soit pas assez vieux, soit pas assez jeunes. Khôra, comme y insiste Derrida, est à la fois plus ancienne et plus récente que les choses qu'elle produit. Elle est plus ancienne qu'elles, puisque ces choses sont ses « enfants » ; mais elle est aussi plus jeune qu'elles, puisque les formes de ces choses la laissent finalement « vierge » de toute impression. Là est l'« anachronisme » : khôra, qui est le réceptacle de toute chose, reçoit ces impressions sans pourtant jamais les conserver ; elle contient toutes les choses, mais n'en fait pas partie. Il n'en reste pas moins qu'il faut pouvoir la désigner, lui donner un nom. Or, les seuls noms dont nous disposons, sont des noms qui soit désignent des choses sensibles, soit renvoient à des réalités intelligibles. Si bien que ces noms de choses intelligibles ou sensibles (« mère » ou « nourrice » par exemple) sont déjà contenus dans khôra. Ainsi sommes-nous contraints, pour nommer khôra, de nous servir du contenu même de cette dernière. Or, quand pour nommer ce réceptacle, nous devons nous servir d'un nom qui en provient, l'état de ce nom devient, comme le dirait Derrida, indécidable. Est-il en khôra ou en dehors d'elle ? Le nom est-il contenant ou contenu ? De plus, comme le précise Derrida, l'usage d'un nom, comme celui de « mère » par exemple, ne peut être davantage compris comme une métaphore, puisque le concept de métaphore est fondé sur l'opposition entre le sensible et l'intelligible – opposition qui est elle-même contenue dans khôra, mais exclue du manque de forme qui la définit. Nous pouvons considérer ce paradoxe d'une autre façon. À chaque fois que l'on essaye de clôturer ce réceptacle qui est le tout, on se trouve appelés à dépasser la limite du tout pour occuper une position en dehors de lui. Mais à chaque fois que l'on prétend occuper une telle position en dehors du tout, le tout cesse d'être le tout, puisqu'il ne contient plus cette position qui est en dehors de lui. Le tout doit pourtant bien être le tout et tout

« *L'immanence est complète* »

contenir. Ainsi devons-nous dire que cette position qu'il s'agit d'occuper, n'est *ni* intérieure *ni* extérieure au tout, ou plutôt, qu'elle lui est à la fois intérieure et extérieure, qu'elle fait et ne fait pas, tout à la fois, partie du tout. La différence entre l'intérieur et l'extérieur n'est plus certaine, elle n'est plus déterminée. Comme le dit Derrida, « [le tout] ne se totalise donc jamais ³⁶ ». Et c'est la raison pour laquelle Derrida considère que khôra est « le non-lieu », tout comme Foucault considérait l'entrée d'encyclopédie chinoise comme « un non-lieu » ³⁷. Khôra, nous pouvons bien le dire, est proprement « monstrueuse ».

Conclusion : l'héritage de la pensée de Jean Hyppolite

L'héritage de la pensée de Jean Hyppolite consiste, sans aucun doute, en ce que celui-ci a dépassé, une fois pour toutes, la simple lecture humaniste de Hegel, qui avait été celle de Kojève avant la Seconde Guerre mondiale. Hyppolite nous montre que la pensée, chez Hegel, vise à aller au-delà de l'humain. Mais, quand pour Hyppolite *aller au-delà de l'humain* signifie se décentrer vers le système ou vers l'être ³⁸, pour la génération des philosophes des années 1960, c'est vers la vie et non l'être que l'homme doit se décentrer. Reste que, cet appel à un décentrement du sujet vers la vie, procède sans doute encore d'un héritage d'Hyppolite.

Dans « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna ³⁹ », un de ses tous premiers textes, paru en 1936, Hyppolite expliquait que, pour Hegel, « c'est cette non-séparation du tout et des parties, cette immanence vivante qui constitue l'infini. Le concept de vie et celui de l'infini sont équivalents ⁴⁰ ». Dans l'idéalisme allemand, la vie était conçue à partir de la plénitude du possible, de la puissance. Chez Derrida, Deleuze et Foucault, elle est désormais conçue en termes d'impuissance. La vie contient la place du mort, la tache aveugle. L'humain

se trouve désormais décentré vers ce qui circule, vers ce qui ne fait qu'errer, vers ce qui *n'a pas de sens*. Ainsi n'est-ce pas un hasard si la préface des *Mots et les choses* commence par une taxonomie d'animaux qui est précisément « monstrueuse ». Foucault s'intéresse au monstrueux parce qu'il correspond à la vie anormale, à la vie qui est malformée voire *pas* formée du tout, à ce qui dévie des espèces et genres définis. La monstruosité de l'animal tient à ce qu'il est incapable d'être là où il est censé être, d'être *ce* qu'il est censé être. Derrida s'intéresse à la monstruosité pour les mêmes raisons que Foucault. Bien qu'il ne qualifie jamais khôra de « monstre », il reconnaît que tous les paradoxes associés à ce terme qui recèle un anachronisme, viennent du fait qu'elle est un genre, un « *genos* » en tous les sens du terme, au sens « du genre en tous genres, de la différence sexuelle, de la génération des enfants, des genres d'être⁴¹ ». Du mot « genre », nous pouvons remonter, comme le fait Derrida, au mot allemand « *Geschlecht* ». Comme le mot « genre », ce mot allemand est pratiquement impossible à traduire ; ou plutôt il n'est que trop traductible. Il peut être traduit, en français comme en anglais, par les mots « genre », « sexe », « race », « famille », et même par le mot « génération ». À l'origine, le terme « *Geschlecht* », qui est traduit par « genre », fait référence à un « nous » semblable au « nous » qui surplombe la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

Nous pouvons donc, en guise de conclusion, reformuler, une nouvelle fois, cette « question hégélienne par excellence ». Ce qui, en dernière instance, est en question ici, ce n'est pas le passage *de* la phénoménologie à la logique, ce n'est pas la différence essentielle, c'est *nous*. La véritable question est donc : qui est ce « nous » ? Ou plutôt : qui sommes-nous ? Nous pouvons peut-être trouver une réponse provisoire à cette question en empruntant au poème de Hölderlin la phrase que Heidegger cite dans *Qu'appelle-t-on penser ?* et que l'on peut traduire ainsi en français : « Nous sommes un Monstre, dépourvu de sens. »

Notes

1. Jean Hyppolite, *Logique et existence : essai sur la logique de Hegel*, p. 230.
2. *Ibid.*, p. 31.
3. *Ibid.*, p. 5.
4. *Ibid.*
5. *Ibid.*, p. 71.
6. *Ibid.*, p. 231.
7. *Ibid.*, p. 74.
8. *Ibid.*, p. 84.
9. *Ibid.*, p. 74.
10. *Ibid.*, p. 78.
11. *Ibid.*, p. 84.
12. *Ibid.*, p. 77.
13. *Ibid.*, p. 78.
14. *Ibid.*, p. 91.
15. *Ibid.*, p. 78.
16. *Ibid.*, p. 117.
17. *Ibid.*, p. 226.
18. *Ibid.*, p. 124.
19. *Ibid.*, p. 145.
20. Gilles Deleuze, « Jean Hyppolite, *Logique et existence* », [1954], in *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 23.
21. Michel Foucault, *Les Mots et les choses*, Paris, Gallimard, 1966, p. 7.
22. *Ibid.*, p. 8.
23. *Ibid.*
24. *Ibid.*, p. 9.
25. *Ibid.*
26. *Ibid.*
27. *Ibid.* p. 9.
28. *Ibid.* p. 8.
29. *Ibid.*, p. 25.

Jean Hyppolite, entre structure et existence

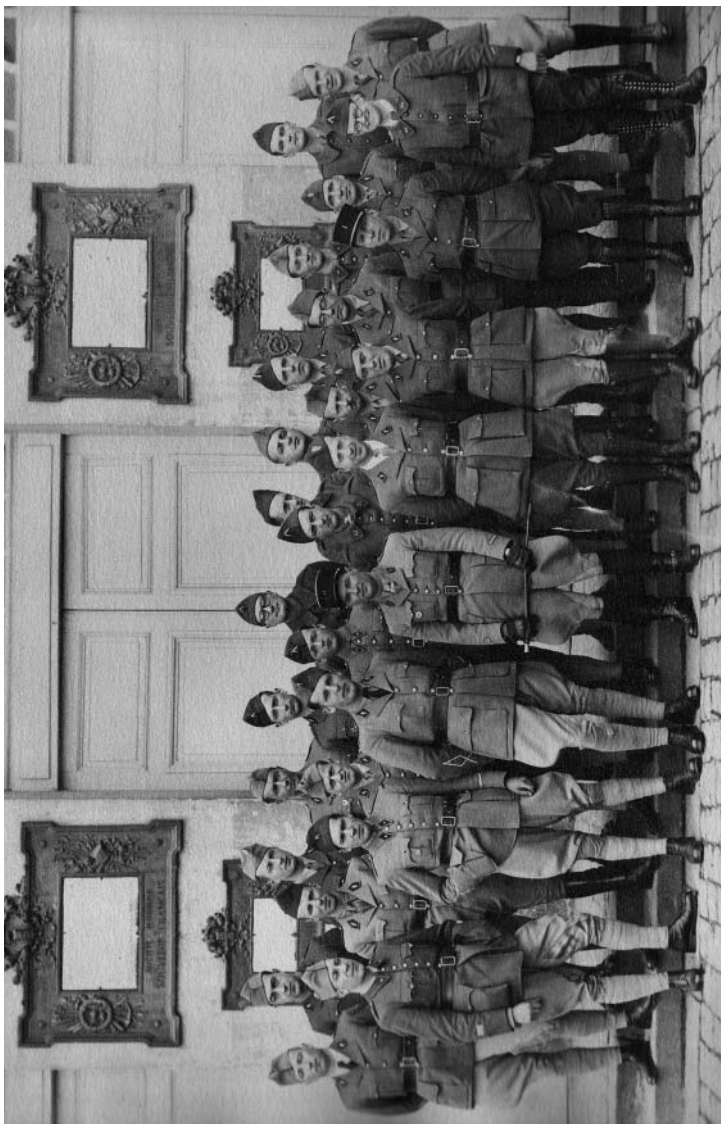
30. *Ibid.*, p. 353.
31. Jacques Derrida, *Khôra*, Paris, Galilée, 1993, p. 113.
32. Platon, *Timée*, (48e-50d).
33. 50b, la traduction de Robin, La Pléiade II, p. 469.
34. Jacques Derrida, *Khôra*, p. 19.
35. *Ibid.*, p. 24.
36. *Ibid.*, p. 84.
37. *Ibid.*, p. 55.
38. *Ibid.*, p. 91.
39. Jean Hyppolite, «Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna», *Revue de métaphysique et de morale* [1938], in *Études sur Marx et Hegel*.
40. *Ibid.*, p. 14.
41. Jacques Derrida, *Khôra, op. cit.*, p. 53.



Service militaire en 1930-1931
à Limoges.



Lycée de Bourges 1932-1933



Élève officier à Saumur, début 1940



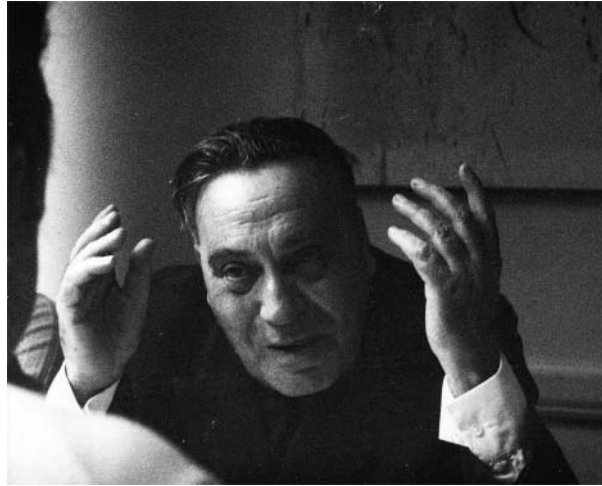
Première supérieure à Versailles en 1948



Dans les années 1950.



Jury d'agrégation en 1964.



À l'issue de la cérémonie de remise de la rosette d'officier de la légion d'honneur à l'École normale supérieure.



Collège de France, 1967.

Textes de Jean Hyppolite
(1932-1968)

— |

| —

— |

| —

L'originalité de la géométrie cartésienne ¹

En quoi consiste exactement la révolution cartésienne en mathématiques ? C'est ce que nous voudrions dire ici aussi brièvement que possible. Cette originalité n'a pas toujours été aperçue. Milhaud dans son *Descartes savant* ne voit dans la géométrie de 1637 que le prolongement de l'analyse des anciens géomètres et une méthode pour résoudre géométriquement, c'est-à-dire par construction, les équations algébriques. Plus récemment, M. Gilson, dans son commentaire du *Discours*, ne nous paraît pas marquer nettement la différence entre la conception de Descartes dans les *Regulae* (1628) et celle du philosophe dans la *Géométrie* et dans le *Discours* (1637). M. Brunschvicg l'avait pourtant nettement indiquée dans les *Étapes* et en avait tiré les conséquences essentielles.

Le texte du *Discours* (2^e partie) sur la révolution mathématique de Descartes, étant extrêmement concis, c'est à la géométrie même que nous nous adresserons. Nous voudrions montrer que la géométrie de Descartes implique une conception tout à fait nouvelle des rapports du nombre et de l'espace. *Alors que l'algèbre de Viète supposait la représentation spatiale, la géométrie de Descartes résout la représentation spatiale en rapports ou proportions susceptibles d'être envisagés pour eux-mêmes, indépendamment de toute référence à l'imagination de l'étendue.*

Descartes fut conduit à cette révolution en géométrie, lorsque, voulant résoudre *intégralement* le problème de

1. *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n° 1, mai 1932, p. 11-16.

Pappus, il dut constater l'insuffisance de l'analyse des anciens géomètres et de l'algèbre des modernes.

La géométrie des anciens se préoccupait de la construction de certains problèmes, construction qui utilisait les lignes les plus simples (droites et cercles, auquel cas on disait que le problème était solide). Par exemple, Platon dans le livre VII de la *République* se préoccupe spécialement du problème de la duplication du cube. Toute la difficulté de ce problème venait de ce que, se réduisant à la construction d'une certaine ligne $3\sqrt{2}$ cette construction ne pouvait pas s'effectuer par des intersections de droites et de cercles.

Cet exemple, comme celui de la duplication du carré dans le « Ménon », révèle l'insuffisance de l'arithmétique des anciens, science du discontinu, incapable de s'appliquer directement aux figures continues de l'espace. On peut dire, sans paradoxe, que la découverte des irrationnelles fut le point de départ de toute la spéculation mathématique qui aboutit à la géométrie cartésienne. En fait, cette découverte explique la conception que les anciens se sont faite de la géométrie. Elle fut pour eux la science des quantités continues, par opposition à l'arithmétique, science des quantités discontinues. Toutefois, cette science des quantités continues ne fut possible, à ses débuts, que par une soumission de la pensée à la représentation imaginative de l'étendue. Les anciens cherchèrent en vain un calcul, sur le modèle de l'arithmétique, mais qui put traiter les quantités continues. Ils ne purent résoudre ce problème qui exigeait l'algèbre. C'est à Viète que revient sans contredit l'honneur d'avoir envisagé ce problème dans toute son ampleur, et d'en avoir conduit la solution jusqu'au point où Descartes s'en empara.

On doit à Viète l'idée philosophique de l'algèbre, ou sciences des espèces, par opposition à l'arithmétique, ou science des nombres. Viète donna le premier une définition rigoureuse de l'équation et il conçut par rapport à cette définition deux formes nouvelles d'analyse : l'analyse zététique et l'analyse exégétique. La première, étant donné un problème, enseigne la méthode pour le mettre

en équations. Elle est nouvelle dans sa forme, bien qu'elle se calque sur les procédés des anciens géomètres qui supposaient, dans les questions de lieux géométriques, le problème résolu pour le résoudre. La seconde, telle qu'il l'expose dans l'*In artem analyticem Isagoge* (chap. 1), est véritablement originale. On peut la considérer comme la découverte de Viète. Cette analyse est en effet une méthode pour transformer les équations (règles élémentaires de notre algèbre), et en tirer par suite les racines. Bien que Viète n'ait pas disposé d'un symbolisme suffisant pour réduire toutes les équations à des types simples, il n'est pas moins l'inventeur de cette science du continu cherchée par les anciens.

Mais il ne sut pas s'abstraire de la représentation spatiale. Il imagina, au fond, un langage abrégé *pour écrire les opérations de la géométrie*, il partit donc, pour créer l'algèbre, de la correspondance admise par les anciens entre les figures géométriques et les opérations de l'arithmétique. *La grande erreur de Viète, celle que Descartes abandonna en 1637, fut précisément de calquer l'algèbre sur la géométrie, de s'embarrasser, dès le point de départ, d'une représentation illusoire.*

Pour Viète, comme pour les anciens, il existait en effet trois genres de quantités : la ligne, la surface, le volume. Il en sera de même dans son algèbre, où a ab abc sont considérés comme trois symboles hétérogènes. La multiplication ne sera pour lui que la construction d'un rectangle, et la division, le passage du rectangle à la ligne. De ce point de départ résultent toutes les difficultés de l'algèbre de Viète : loi d'homogénéité, c'est-à-dire impossibilité de traiter ensemble les quantités hétérogènes, d'autre part, impuissance à trouver un sens acceptable à des symboles comme a^4 ou $abcd$. En résumé, l'arithmétique, science du discontinu, mais, par là même, elle se soumettait à la représentation des figures de l'espace ; elle concevait les opérations arithmétiques sur le modèle des trois dimensions de l'espace, ou plus exactement sur le modèle du passage de la ligne à la surface et de la surface au volume.

Descartes rompt définitivement avec cette conception en 1637 (il ne l'avait pas encore fait en 1628), et dans la *Géométrie*, il envisage, sous sa forme la plus générale, les rapports du nombre à l'espace (livre I). À toutes les opérations arithmétiques correspondent des constructions de lignes toutes simples. Grâce au choix d'une ligne unité, ces constructions sont toujours possibles, et la loi d'homogénéité peut être respectée sans être un embarras constant. *Ainsi la solidarité du nombre et de la représentation spatiale est rompue par Descartes en 1637.*

Au passage spatial de la ligne à la surface, et de la surface au volume, Descartes substitue la progression ou la série qui conduit d'un terme à un autre terme par une loi analogue à la loi de formation des nombres. Les puissances a^2 , a^4 , etc., ne sont pas autre chose que les termes successifs de la série 1, a , a^2 , a^3 , etc. (on voit l'importance de l'idée d'unité pour concevoir ces progressions). Descartes avait déjà aperçu cette importance de l'idée de série, en 1628, mais il n'avait pas tiré immédiatement toutes les conséquences. En même temps, Descartes concevait d'une façon toute abstraite l'idée de dimension. *Réunissant ces deux découvertes, on peut dire que Descartes a conçu toutes les opérations, sous forme de progressions ou de séries, s'effectuant suivant une dimension abstraite qui est celle des nombres.* Mais cette dimension n'est plus considérée, imaginativement, comme une donnée de l'espace : c'est l'espace (ou mieux les figures de l'espace) qui est compris par elle. *En effet grâce à cette révolution une équation quelconque peut représenter une ligne géométrique, et inversement.* Car une équation n'exprime pas autre chose que la loi de correspondance constante entre deux séries unilinéaires. C'est cette loi de correspondance qui définit l'essence de la courbe.

Dès lors, les problèmes de géométrie dépendent d'une science plus générale, ou science des proportions, qui est tout à la fois la science du continu et l'algèbre de Viète.

Les rapports des lignes les unes aux autres dans l'espace ne sont pour l'imagination qu'une traduction de ces rapports envisagés en eux-mêmes. Résoudre un problème

de géométrie, ce sera réduire la donnée spatiale en termes algébriques, en proportions ou équations. Nous n'insisterons pas sur l'artifice bien connu de cette réduction, à savoir le système de coordonnées ; nous remarquons seulement que, pour Descartes, le système de coordonnées rectangulaires n'est qu'un cas particulier parmi bien d'autres possibles, que le choix du système importe peu (pourvu qu'il y en ait un) (il n'importe que la commodité de la résolution), que le degré de l'équation est, comme on dirait aujourd'hui, un invariant par rapport à tout changement de système. Ajoutons, bien que cela soit évident, que cette méthode permet de découvrir l'identité formelle de certaines courbes considérées comme diverses par l'imagination (Livre II. Discussion de l'équation du 2^e degré représentant une quelconque des coniques).

Qu'il y ait bien là une révolution dans les rapports de l'espace et du nombre, nous n'en voulons qu'un exemple : les anciens avaient considéré comme mécaniques toutes les courbes plus complexes que les coniques. Descartes définit comme géométrique ce qui est susceptible de mesure et de précision, c'est-à-dire ce qui peut dans l'intuition s'exprimer par une équation, d'où la célèbre classification des courbes selon leur degré, l'ordre de complexité croissante qui va des coniques aux courbes du 3^e, du 4^e du n^e ordre. C'est ici l'algèbre qui détermine la géométrie de 1637.

En 1637, la mathématique, pour Descartes, se réduit, tout entière (comme l'ont vu les commentateurs Florimond de Beaune, Schoten, Jean de Witt), à une science des proportions, science du continu, indépendante de l'espace. *Si l'on voulait symboliser cette continuité de nombre, il faudrait réduire l'espace à une seule dimension, envisager une seule ligne droite prolongeable dans les deux sens, et apte à représenter concrètement la continuité du mouvement de l'esprit qui la parcourt.*

De même que les modernes ont réduit au nombre entier, et à cette propriété immanente à l'idée du nombre qu'« après tout nombre, il y en a un autre », toutes les opérations géométriques qui avaient donné naissance au nombre

Jean Hyppolite, entre structure et existence

irrationnel, au nombre transcendant, au nombre complexe, de même Descartes a dissocié les opérations élémentaires sur les nombres d'une représentation conventionnelle, utile aux débuts de la science, qui avait vicié la grande découverte de Viète. C'est là surtout qu'est l'originalité de Descartes ; ce que nous nommons la géométrie analytique de Descartes n'est qu'une conséquence très importante de cette conception de la mathématique où l'idée d'ordre commande l'idée de mesure.

Classe de philosophie et problèmes actuels

A-t-on toujours tort de reprocher à la philosophie (j'entends la philosophie du baccalauréat) son caractère abstrait et artificiel ? Hélas ! Non. Trop souvent les problèmes abordés, les solutions discutées n'ont aucun intérêt, aucune portée réelle. On persiste à inventer des monstres auxquels on prête un instant vie pour mieux les abattre. Telle cette philosophie associationniste dont on parle à chaque page de cours. Trop souvent aussi les philosophes (je veux dire les grands, un Descartes ou un Kant) ne sont invoqués qu'en quelques phrases laconiques, dans la discussion d'un problème posé de telle sorte que le moins qu'on en puisse dire, c'est qu'il n'a jamais été posé ainsi par ces philosophes. Notre tâche, à nous professeurs, ne serait-elle donc pas de chasser de l'esprit de nos élèves cette idée, encore très répandue, qui réduit la philosophie à des questions de cours où s'affrontent, sous le couvert de quelques noms célèbres, thèse, antithèse et synthèse. Si la connaissance de cette logomachie suffisait pour être philosophe, ce serait, avouons-le, l'être à bon compte.

Considération théorique que tout cela ! La difficulté apparaît dans la pratique. J'essayerai donc loyalement de faire part de mes efforts dans une classe de philosophie pour répondre à cette difficulté. Je me bornerai à considérer le domaine des études morales et sociales. Une fois pour toutes je m'excuse du ton personnel que je suis obligé à prendre. Il s'agit là d'une expérience que j'ai cru intéressant de relater. J'ai tenté cette expérience d'abord dans le domaine de la philosophie morale et sociale, parce que c'est là qu'il est plus facile, mais aussi le plus délicat de rapprocher la philosophie de la vie et de donner à l'élève l'impression qu'en philosophant, on se prépare à une lourde tâche, celle de

mieux penser son rôle dans la société, et de mieux envisager, pour la résoudre, les problèmes actuels qui nous sollicitent.

Dès la première année d'enseignement, j'ai demandé franchement à mes élèves leur opinion sur nos cours. On pourra s'en étonner, mais je suis convaincu qu'un élève, même médiocre, est plus capable d'esprit critique que n'est tenté de le croire son professeur. Ces élèves m'ont confirmé, ce dont j'avais eu déjà l'intuition, qu'il y avait dans le cours de morale un fossé infranchissable entre la partie théorique et la partie pratique. Dans l'une, on restait à des hauteurs inaccessibles au vulgaire, les «*templa serena*» de la philosophie ; dans l'autre, on traitait de questions brûlantes : paix et guerre, régime capitaliste et socialisme, individualisme et solidarité. Ces problèmes paraissaient sans lien véritable entre eux ; l'élève, manquant de recul, se déclarait incapable d'en faire la synthèse et, ce qui était beaucoup plus grave, de les rattacher aux discussions théoriques. D'autre part, je me suis vite rendu compte que nos élèves, issus de la bourgeoisie moyenne, étaient en général d'une incroyable ignorance sur certains faits historiques de notre temps. À peine connaissent-ils l'existence des syndicats ! Ils ont des notions fort vagues sur les transformations de la grande industrie au XIX^e siècle. Quant à la vie de ceux qui n'appartiennent pas à leur classe sociale, ils se la représentent sous une forme extrêmement naïve. Bref, ils ne savent sur tous ces sujets guère plus que ce qu'ils ont lu dans les grands journaux d'information. Reconnaissons que c'est bien peu. La question se posait donc ainsi : *D'un côté, envisager les divers problèmes actuels d'un point de vue plus synthétique et par là-même les relier aux grandes questions de morale théorique, de l'autre, ne pas s'écarter du terrain solide de la réalité quotidienne et donner aux élèves des renseignements précis, voire détaillés sur cette réalité.* Autrement dit faire à la fois de l'histoire et de la philosophie de l'histoire ; mais qui oserait dire que l'histoire vaut une heure de peine sans la recherche d'un point de vue synthétique destiné à lui donner enfin son sens et sa portée ?

*

La solution de ce problème pédagogique me fut offerte par un hasard heureux : l'existence d'heures d'études littéraires consacrées à des auteurs contemporains. Il m'a semblé en effet que beaucoup d'écrivains actuels étaient, comme nous, soucieux de synthèse. Si pendant longtemps, la littérature, et plus particulièrement la poésie, s'est enfermée dans une « tour d'ivoire » inaccessible aux clameurs du dehors, certains indices révèlent aujourd'hui un courant tout contraire. Il n'est pas jusqu'à Gide qui ne se soit intéressé, ces temps derniers, à la colonisation et à la Russie des Soviets. J'ai donc cru trouver dans ces études littéraires un *moyen de préparer et de compléter* un cours de philosophie morale et sociale ! Préparer par le document, compléter par la mise en action des idées. Précisons davantage. J'ai pris comme centre d'études l'œuvre de Jean-Richard Bloch, œuvre qui se condense en essais (*Destin du siècle*), ou se développe en romans (*...Et compagnie*). Du premier coup cela *jetait un pont entre l'abstrait et le concret*, en fournissant aux élèves des thèmes de réflexion. Un essai, comme celui-ci, intitulé *Communisme entomique et communisme humain*, complète heureusement le commentaire du livre de Bergson. Comparant sans cesse la société des fourmis à la société des hommes, *Et Compagnie* initie les élèves, sans quitter le terrain de la psychologie littéraire, à la vie sociale, à l'évolution d'une entreprise dont l'histoire s'étend de 1870 à 1914. Quelques passages de l'œuvre plus particulièrement symboliques faisaient l'objet d'explications et de discussions en classe. Je songe précisément aux textes qui illustrent la rivalité industrielle. Le mot « concurrence » perdait ainsi son caractère abstrait. Désormais l'étude du libéralisme économique ne se réduisait plus à une leçon schématique, sans rapport avec la réalité. De même, l'évolution de l'entreprise Simber présentait à la classe un exemple concret de l'évolution du capitalisme : le passage de la petite entreprise où les ouvriers et le patron se connaissent, l'un donnant sa protection, l'autre offrant sa fidélité, à la grosse société anonyme où les prolétaires se sentant

indifférents à la prospérité des patrons comprennent mieux le lien matériel et sentimental qui les lie à la classe ouvrière dans son ensemble. Ces textes permettent au professeur d'expliquer aux élèves ce qu'est une société anonyme, ce qu'on entend ordinairement par ces mots « la loi de concentration ». Dira-t-on que c'est là sortir du programme ? *Mais que signifierait une étude morale qui ne prendrait pas pour base de sa réflexion la structure économique et sociale de notre monde ?* Enfin, j'ai longuement utilisé dans ce roman la lettre d'un ouvrier au « citoyen J. Guesde » relatant, de son point de vue de militant, l'histoire des entreprises de Venduvre, de l'évolution du milieu social, de la formation d'une classe ouvrière cohérente. Cette page caractéristique donne toute latitude au professeur pour initier les élèves au marxisme, et à ce qu'on nomme la dialectique de l'histoire. La réflexion sur ces œuvres d'un écrivain contemporain complétée par quelques lectures de Pierre Hamp, *Le Rail et le Lin*, me paraît avoir donné de bons résultats. Elle prépare l'élève, par une leçon des choses, à comprendre les divers problèmes agités dans un cours de morale. Dans une l'idée et l'image sont intimement fondues et c'est le capital le plus profitable de l'élève d'apprendre à les voir l'une dans l'autre, l'une à travers l'autre.

La difficulté dans l'application de cette méthode tient à la nécessité non seulement d'intéresser l'élève, *mais de le faire participer directement au travail de synthèse*. Le professeur ne doit pas, je crois, chercher trop vite à conclure (le pourrait-il toujours ?). Il oriente, il n'impose pas. Dans la pratique, cela revient à exiger une collaboration continue de la part des élèves. *Il ne faut pas qu'ils soient de purs spectateurs* dans le drame spirituel des idées. On doit les laisser discuter et c'est sans doute là une bonne méthode, mais elle est insuffisante. Une discussion reste toujours vague. Les meilleurs arguments se découvrent après la classe. Or la dissertation philosophique est trop rigide dans ses cadres pour se prêter à une souplesse et à la variété des réflexions. J'ai donc pensé à un « essai libre » que l'élève peut remettre quand il veut et sur le sujet qu'il veut. Bien

entendu, cet essai, ou cette note, comme on voudra, ne sauraient être considérés comme des devoirs. Les meilleurs seulement seront lus et discutés en classe. La première expérience faite cette année n'a pas été très concluante. Les essais remis ressemblaient trop à des devoirs écourtés. On y rencontrait surtout de la rhétorique. J'espère obtenir mieux. Un essai doit être la mise en forme d'une réflexion. En marge des études littéraires, il permet de fixer la pensée et de la condenser en quelques lignes. Mais les données me manquent encore pour pouvoir me prononcer sur cette expérience.

Quoi qu'il en soit, j'ai essayé de faire des études littéraires un complément des travaux et de morale et de sociologie du cours de philosophie. Cela ne veut pas dire qu'on y parle de la philosophie au sens technique du mot, cela signifie plutôt qu'on s'adresse à des écrivains contemporains, soucieux dans leur domaine de bien conduire leur pensée. J'espère que cette méthode, qui est probablement celle de bien d'autres, rapprochera davantage la littérature, véritable expression d'une société et d'une époque, de la philosophie qui, pour être dans l'Éternel, n'en a pas moins le désir sérieux de mordre sur le temps présent. Une littérature sans philosophie est une littérature sans pensée, mais une philosophie qui resterait confinée dans de faux problèmes, hors d'une réalité qu'elle ne s'efforcerait pas de comprendre et de réorganiser (il nous faut penser notre temps) serait, reconnaissons-le, une détestable philosophie.

— |

| —

— |

| —

Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience ¹

Il semble, au premier abord, assez puéril de confronter la pensée et la poésie de Paul Valéry avec ce qu'on nomme « l'existentialisme » contemporain, et surtout celui de Jean-Paul Sartre. N'est-ce pas là sacrifier un peu trop à la mode, et les différences ne sautent-elles pas aux yeux ? Rien de plus aristocratique, en un sens, que la pensée et la poésie de Paul Valéry. M. Teste appartient aux personnages de cette comédie intellectuelle, plus précieuse aux yeux du poète philosophe que la comédie humaine. Les personnages de Sartre appartiennent au contraire à cette comédie humaine. La mauvaise foi remplace la lucidité dans la conscience du garçon de café qui joue seulement son personnage, sans parvenir à le vivre réellement. La liberté est bien, chez Valéry comme chez Sartre, l'apanage de la conscience, mais la conscience de soi n'est pas appréciée de la même façon chez l'un et chez l'autre. Chez Valéry, la conscience de soi est savoir de soi, chez Sartre le *cogito* est « pré-réflexif » et la liberté est l'existence même. Toute conscience est conscience de soi, mais n'est pas pour cela réflexion et savoir de soi. Il n'en est que plus intéressant de noter, après ces différences, certaines analogies frappantes. La conscience lucide de Paul Valéry aboutit à une philosophie qui oppose l'homme conscient de soi à l'univers ou à la vie. Cette même opposition est déjà présente pour Sartre au cœur de la réalité humaine. On dirait que la lucidité de Valéry s'est transposée ou dévaluée dans l'existence de Sartre. Tous

1. *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n° 5, févr. 1933, p. 1-4.

ses personnages, même les plus simples, ont en eux cette lucidité irréfléchie, mais elle ne se présente plus sous une forme intellectuelle, elle est devenue leur existence vulgaire¹ et s'exprime comme une mauvaise foi indéracinable : « Or la condition de possibilité de la mauvaise foi, c'est que la réalité humaine dans son être le plus immédiat, dans l'infrastructure du *cogito* préréflexif, soit ce qu'elle n'est pas et ne soit pas ce qu'elle est². »

Écoutons maintenant Paul Valéry : « Je ne mettais rien, dit-il, au-dessus de la conscience. » Mais cette conscience qu'est-elle enfin sinon un refus, une négation de toutes ses manières d'être ? « Le caractère de l'homme est la conscience et celui de la conscience une perpétuelle exhaustion, un détachement sans repos et sans exception de tout ce qui paraît, quoi qui paraisse. Acte inépuisable, indépendant de la qualité comme de la quantité des choses apparues, et par laquelle l'*homme de l'esprit* doit enfin se réduire sciemment à un refus indéfini d'être quoi que ce soit³. » Ce refus indéfini caractérise ici l'homme de l'esprit qui, comme tel, se sépare de l'être et ne peut plus parvenir à coïncider avec une nature. Chez Sartre, cette absence de coïncidence est déjà constitutive de l'existence ou de l'être-pour-soi humain. On pourrait donc dire que la philosophie aristocratique du poète est devenue l'être même de tout homme pour le philosophe existentialiste. La conception que Sartre se fait de la liberté – la partie la plus originale et la plus discutée de son œuvre – ne présuppose pas la réflexion. Exister et être libre sont une seule et même chose : « L'homme ne saurait être tantôt libre et tantôt esclave, il est

1. Bien entendu le mot n'est pas pris ici dans un sens péjoratif, Que la crise de la conscience réfléchie soit la crise de tout homme, cela est exprimé par une évolution philosophique qui est pour nous un signe du temps, mais traduit en même temps ce que les chrétiens savent depuis longtemps : que tous les hommes *existent*.

2. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant* [1943], Paris, Gallimard, 1980, p. 119.

3. Paul Valéry, « Note et digression », *Œuvres complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1957, p. 1225.

tout entier et toujours libre ou il n'est pas¹ » ; au contraire pour Valéry la liberté est une conquête de la réflexion, « la liberté apparente n'étant que le pouvoir d'obéir à chaque impulsion de hasard ». Il serait intéressant d'étudier avec plus de précision les conséquences de ces deux positions, mais tel n'est pas notre dessein. Ce qui nous frappe, c'est de voir une crise de la conscience qui, située à un certain niveau réflexif chez Valéry, descend ensuite jusque dans l'univers quotidien, et s'étendant à tous les hommes, devient constitutive de l'Existence. Cette crise, liée donc à la réalité humaine, a d'abord été pensée dans les poèmes de Valéry, singulièrement dans le *Cimetière marin* et dans *La Jeune Parque*, elle est devenue, avec toutes les transformations impliquées dans ce devenir, une crise de tout l'homme, et l'existentialisme contemporain en est le témoignage vivant.

On voit l'intérêt qui peut s'attacher à l'étude de cette crise de la conscience dans l'œuvre de Valéry. Elle nous offre, avant l'extension de cette crise à toute l'humanité en général, une forme particulièrement pure de ce pessimisme qui paraît aujourd'hui nous atteindre tous.

Un personnage de Sartre contemple un jour l'église de Saint-Germain-des-Prés. L'objet perd peu à peu pour lui son caractère d'objet humain. Il se réduit à son être, cet être-en-soi dont parle le philosophe de l'*Être et le Néant* ; il devient donc « l'absolu pour toujours, sans cause [...] sans autre passé, sans autre avenir que la permanence gratuite, fortuite, magnifique » ; cependant le personnage de Sartre se distingue immédiatement de cet être-en-soi et se saisit comme libre : « Je suis libre, se dit-il soudain, et sa joie se mua sur-le-champ en une écrasante angoisse². » De même dans le poème de Paul Valéry, le *Cimetière marin*, l'homme se distingue de l'univers. Après un instant de contemplation heureuse, cette récompense après une pensée, il se sépare de cet être-en-soi qui se manifeste à lui avec les caractères que le vieux Parménide accordait jadis à l'Être :

1. Jean-Paul Sartre, *L'Être et le Néant*, op. cit., p. 485.

2. Jean-Paul Sartre, *Le Sursis*, Paris, Gallimard, 1945, p. 277.

Jean Hyppolite, entre structure et existence

Midi là-haut, midi sans mouvement
En soi se pense et convient à soi-même.
Tête complète et parfait diadème...

Mais l'homme se dégage de cet absolu dont la permanence et la gratuité contrastent avec son inquiétude et sa recherche incessante de soi-même. J.-P. Sartre oppose le pour-soi à l'en-soi ; c'est dans les mêmes termes que Paul Valéry oppose l'être de l'homme à celui du Cosmos. En face de ce cimetière, où la mer fidèle dort sur les tombeaux, le poète ne trouve en lui qu'un « creux toujours futur ». « entre le vide et l'événement pur » il ne parvient pas à coïncider avec soi-même, mais n'est que cette attente de soi qui ne saurait s'achever autrement que dans la mort.

O pour moi seul, à moi seul, en moi-même
.....
J'attends l'écho de ma grandeur interne.

Le poète, dans le rythme dépouillé des vers décasyllabiques, prend conscience de soi comme d'une absence ou d'un vide au sein de cet être plein. Il sait qu'il ne se joindra que dans la mort, et que cette mort ne sera qu'un retour à l'être sans signification. C'est pourquoi « ici venu l'avenir est paresse » ; si la vie de la conscience est vaste, c'est parce qu'elle est « ivre d'absence », mais l'homme *sait* le terme de cette course après soi-même qui fait songer aux sophismes de Zénon d'Élée. Il *sait* que :

Ses repentis, ses doutes, ses contraintes
Sont le défaut de ton grand diamant.
Il *sait* aussi sa propre instabilité, son refus de s'accepter
lui-même :
Amour peut-être ou de moi-même haine.

Cependant, ce savoir et cette lucidité font « l'amer-tume douce et l'esprit clair ». Plutôt que l'existentialisme de J.-P. Sartre nous songeons ici à la *vie authentique* de Heidegger, à ce que le philosophe de *L'Être et le Temps* nomme l'être-pour-la-mort.

Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience

C'est, en effet, dans cette prise de conscience de son être-pour-la-mort que le poète s'élève à la vie authentique et refuse de se laisser prendre aux consolations prodiguées dans l'existence quotidienne. Sa décision résolue ne sera plus alors que la volonté stoïque de continuer à vivre dans cette lucidité.

Le vent se lève, il faut tenter de vivre.

On sait que J.-P. Sartre n'accepte pas la distinction de la vie authentique et de la vie inauthentique. Peut-être pourrait-on retrouver sur ce plan la différence déjà signalée entre la liberté réflexive de Valéry et l'existence de l'homme selon Sartre.

*

Quand on passe du *Cimetière marin* à *La Jeune Parque*, on change d'atmosphère. Là tout est lucide et cristallin, les vers de dix syllabes contribuent à cette sécheresse et à cette pureté d'essence. Le poème tout entier « a je ne sais quelle sévère essence », ici, par contre, tout est obscur et inachevé ; les vers de douze syllabes allongent le monologue intérieur d'une femme qui sans cesse sur sa couche « se répand, s'interroge et se cède ». Le problème est pourtant le même, mais tandis que dans le *Cimetière marin* c'est l'homme qui prend conscience de soi en face de l'univers, ici c'est la femme qui s'élève à la conscience d'elle-même comme conscience de soi et de la *Vie*. Or la féminité ne parvient jamais à cette transparence qui est l'apanage de l'homme. M^{me} Émilie Teste ne dit-elle pas « qu'il y a une belle partie de l'âme qui peut jouir sans comprendre¹ » ? Le *Cimetière marin* est donc la conscience que l'homme prend de soi en face de l'être-en-soi, mais la *Jeune Parque* est la conscience de soi féminine et, comme telle, elle est une *conscience de soi de la vie*. Ce terme de vie convient bien ici, car la vie par un côté se confond avec l'être-en-soi et par un autre annonce déjà le pour-soi de la conscience.

1. Paul Valéry, « Lettre de M^{me} Émilie Teste », *Œuvres complètes*, Paris, Gallimard, 1957, t. II, p. 27.

Ainsi cette conscience de soi de la vie n'arrive jamais à s'abstraire complètement de son être, la coïncidence se prolonge secrètement. La *Jeune Parque* n'est pas aussi aisément explicable que le *Cimetière marin*. À tout instant, la vie reconquiert la conscience qui voudrait s'en libérer et devenir lucide. Caprice : « car elle ne peut mourir celle qui, devant son miroir, pleure pour s'attendrir », ou mouvement puissant de l'instinct :

Écoute... n'attends plus... la renaissante année
À tout mon sang prédit de secrets mouvements.

Le philosophe a dit de la conscience féminine qu'elle était nocturne, quand la conscience virile était celle du jour.

Mais cette conscience de la vie, quand parfois elle s'arrache au désir qui l'emporte, connaît le même désespoir que la conscience de l'homme. En s'opposant à la vie, elle sait l'inanité de ses désirs, et comme là « l'avenir était paresse », ici les désirs prennent des « visages clairs ». C'est pourquoi la conscience de

Chaque baiser présage une neuve agonie...
Non, vous ne tiendrez pas de moi la vie...
Je n'accorderai pas la lumière à des ombres.

Mais la femme, dans ce désespoir, sent encore la pitié :
J'ai pitié de nous tous, ô tourbillons de poudre.

La conscience virile ou la conscience féminine, voyant dans la vie se succéder vainement les générations dans le rythme monotone du « meurs et deviens », n'atteignent leur suprême libération que dans le désespoir lucide. Ainsi Paul Valéry exprime, avant l'existentialisme, cette crise de la conscience qui est notre crise. Souvenons-nous, d'ailleurs, que la *Jeune Parque* a été écrite en 1917, et que ce désespoir de la femme devant la vie était à cette date bien justifié par les événements. « C'est à la guerre que j'ai pensée en écrivant ces vers », nous disait un jour Paul Valéry :

Je garde loin de vous l'esprit sinistre et clair.

*

On peut apprécier diversement cette crise de la conscience qui descend des hauteurs aristocratiques de la pensée jusqu'au « cogito préréflexif » et se nomme aujourd'hui l'existence. Dans son essence, cette crise exprime que dans la vie « la vraie vie est absente ». Elle est désespoir parce qu'elle est négation de la spontanéité vitale. Cette négation, ce creux dans le plein, voilà ce qu'apparaît la conscience de soi. Mais il y a différentes façons d'interpréter ce néant qui nous sépare de l'être. Il signifie bien la perte de l'espérance vitale, de la coïncidence avec l'instinct inconscient :

Une avec le désir, j'étais l'obéissance.

Nous ne pouvons plus croire à la vie parce que nous la dépassons, et que la conscience de la vie est la conscience de son malheur. Mais cette négation, si tragique pour les races humaines au point suprême de leur culture, est-elle vraiment la perte de toute espérance ? Ce néant est-il seulement néant, creux toujours futur, ou est-il le signe d'une transcendance ? C'est ici qu'il faudrait reprendre, en regard du désespoir de la conscience, la philosophie de l'espérance de Péguy. La conscience qui dit « Non » à la vie ne cherche-t-elle pas à s'atteindre au-delà de la vie, n'aspire-t-elle pas à une réconciliation ? Le vide aspirateur est-il seulement néant rendant possible un dépassement perpétuel, ou présage-t-il une nouvelle plénitude ?

C'est donc bien le mystère de l'espérance qui se joue, et qu'un chrétien connaît déjà dans la mort du Dieu-homme et la résurrection de l'Homme-dieu. La conscience est désespoir en face de l'être ou de la vie parce qu'elle est suspendue entre deux plénitudes, la première est le paradis perdu de l'inconscience, la seconde est cette espérance que Péguy rattachait à la grâce.

La nature et la grâce : c'est entre ces deux pôles qu'oscille la conscience de soi. Elle existe dans cet abîme de l'existence. Quand la conscience s'abstrait de la vie, elle perd sa naïveté première ; quand la vie authentique s'oppose à la vie inauthentique elle est effectivement consciente de

Jean Hyppolite, entre structure et existence

son être-pour-la-mort, quand enfin cette conscience lucide est découverte au cœur de l'être-pour-soi comme existence, elle devient foi impossible ou mauvaise foi. Mais peut-elle en rester là ? Ne faut-il pas qu'elle retrouve ou la nature ou la grâce, ou peut-être l'une par l'autre ? Alors la liberté ne serait plus une liberté pour la mort, ou un vain engagement dans une nature, engagement toujours répété et toujours refusé.

Henri Bergson et l'existentialisme ¹

M. GILBERT MAIRE, PRÉSIDENT : Je crois qu'il est inutile de vous présenter M. Jean Hyppolite, professeur à l'université de Strasbourg. Vous connaissez tous M. J. Hyppolite, qui vient de publier une thèse remarquable sur Heidegger [*sic*], et à qui je donne immédiatement la parole.

M. JEAN HYPOLITE : Bergson et Heidegger fondent l'un et l'autre leur ontologie sur le temps. Ce terrain commun permet sans doute une comparaison, mais cette comparaison conduit très vite à une opposition dans le caractère original des deux philosophies. Cette opposition est étudiée à trois points de vue.

H. Bergson oppose le *Moi profond*, qui dure et qui crée, au *Moi superficiel*, qui se perd dans la diversité étalée de ses états ; Heidegger oppose l'*existence authentique* qui se rassemble face à la mort à l'*existence inauthentique* dont le sujet n'est qu'un Soi banal, devenu interchangeable avec les autres (on fait ceci, on vit, on meurt). Cette distinction conduit chez l'un et chez l'autre à deux conceptions du temps et de la temporalité. Mais derrière l'apparente similitude de certaines formules se dissimule une différence profonde de points de vue. C'est seulement l'exigence de l'action, de la vie sociale et du langage qui paraît commander cette distinction chez Bergson ; c'est en vue d'une analyse précise des concepts de temps et de durée, qui lui permet une critique du temps aristotélicien (le nombre du mouvement) et du temps scientifique (4^e dimension de l'espace) que Bergson

1. Conférence prononcée le 13 mars 1948 lors de la réunion de l'Association des amis de Bergson, *Études bergsoniennes*, n° 2, 1949, p. 208-215.

tente de présenter cette opposition. Heidegger au contraire, comme Pascal, insiste sur une fuite de la réalité humaine devant l'existence authentique possible. C'est pour s'oublier, oublier son délaissement et sa finitude, qu'elle se perd dans le monde, objet permanent de son souci.

Cette première différence conduit à une seconde. Heidegger part de la *temporalisation*, de la distinction des trois extases temporelles, le passé, le présent et l'avenir, et tente de montrer comment dans l'existence authentique la réalité humaine parvient à rassembler ces extases dans lesquelles elle est toujours en dehors de soi-même. Bergson part de l'unité originale et comme de la cohésion de la *durée créatrice* (le temps est créateur ou il n'est pas), et il semble que la séparation et la réunification des moments du temps – la temporalisation – ne soient pas possibles chez lui, à partir de cette cohésion première de la durée (*succession sans séparation*). En fait le but de cette conférence est de montrer que cette séparation et cette réunification existent aussi chez Bergson, au niveau de l'humain et commandée par les exigences d'une efficacité de l'action humaine. *Matière et mémoire* représente entre l'*Essai* et l'*Évolution créatrice* le moment de l'humain, de l'incarnation et des séparations nécessaires pour l'efficacité et l'efficacité de l'action humaine dans le monde. Ce sont les exigences de cette action qui déterminent dans une *mémoire*, annonçant déjà l'*élan vital* (synthèse originale du passé et du présent en vue de l'avenir), la distinction entre un passé susceptible d'être représenté et fixé par l'image, et un avenir qui reste partiellement indéterminé. C'est seulement la matière qui *répète* inlassablement le passé, tandis que l'esprit, parce qu'il est créateur et libre, doit pouvoir l'*imaginer* pour le *dépasser* à chaque moment du présent. Il faut, pour éviter les contresens qui attribuent souvent à Bergson les thèses mêmes de ceux qu'il réfute, distinguer les significations diverses qu'il donne à ces trois expressions : la *mémoire* susceptible de tensions diverses, l'*être-en-soi du passé immanent* à tous les développements de cette mémoire, l'*image* qui représente ce passé à un être qui doit créer et aller au-delà de ce passé

(l'ouverture sur l'avenir commande ainsi une certaine perspective sur le passé et un détachement de lui). « Si la matière ne se souvient pas du passé, c'est parce qu'elle répète le passé sans cesse [...]. Ainsi son passé est véritablement donné dans son présent ; mais un être qui évolue plus ou moins librement crée à chaque moment quelque chose de nouveau, c'est donné en vain qu'on chercherait à lire son passé dans son présent si le passé ne se déposait pas en lui à l'état de souvenir. Ainsi... il faut pour des raisons semblables que le passé soit joué par la matière, *imaginé* par l'esprit¹. »

Toute la philosophie de Bergson pourrait se condenser dans ce texte : « La philosophie devrait être un effort pour dépasser la condition humaine². » Le moment de l'humain qui commande les distinctions précédentes au sein de la durée créatrice n'est pas l'essentiel pour Bergson, dont la philosophie est surtout, comme on l'a noté, une philosophie de la nature et de la vie. Il n'en est pas de même chez Heidegger qui dans *Sein und Zeit* part du *Dasein*, de la réalité humaine, et de son existence pour tenter de découvrir les fondements d'une ontologie.

Mais les limites – d'ailleurs différentes – de ces philosophies apparaissent dans la *décision résolue* qui caractérise pour l'une la vie authentique et la sérénité finale qui sert de conclusion à l'autre. Heidegger nous dit de l'existence authentique qu'elle ne fait pas autre chose que ce que fait l'existence inauthentique ; elle le fait seulement dans un autre esprit. La conscience de sa finitude, de son être-pour-la-mort accompagne tous ses actes sans en changer la matérialité. La philosophie bergsonienne, en nous montrant que l'intelligence humaine peut parfois se retourner contre la vie qu'elle devrait seulement servir et promouvoir à des fins de plus en plus hautes, nous demande une *sérénité* presque inhumaine. « Ainsi les inquiétudes de l'homme jeté sur la terre [...] et les tentations qui sont le propre d'un être

1. Henri Bergson, *Matière et mémoire*, in *Œuvres*, Paris, PUF, 1970, p. 250-356.

2. Henri Bergson, *La Pensée et le mouvant*, *ibid.*, p. 218-1425.

intelligent se prêteraient à une énumération sans fin. Mais cette complication s'évanouit si l'on replace l'homme dans l'ensemble de la nature, si l'on considère que l'intelligence serait un obstacle à la sérénité que l'on trouve partout ailleurs. Envisagées de ce point de vue qui est celui de la genèse et non plus de l'analyse [...] perturbation et fabulation se compensent et s'annulent. À un dieu qui regarderait d'en haut, le tout paraîtra indivisible comme la confiance des fleurs qui s'ouvrent au printemps¹. » Mais, hélas, nous ne sommes pas un dieu qui pourrait contempler les choses d'en haut, et cette sérénité, comme la décision résolue de Heidegger (dont on ne peut dire à quoi elle est résolue) ne permettent pas une véritable coïncidence avec l'histoire humaine et ses risques telle que nous l'expérimentons aujourd'hui. Il semble cependant que la philosophie bergsonienne – qui est restée une philosophie de la vie créatrice sans avoir été vraiment une philosophie de l'histoire humaine – contenait en elle des possibilités pour cette philosophie de l'histoire que ne fournit pas celle de Heidegger. Il y a un « *Sois ce que tu deviens* » qui ouvre des perspectives sur un avenir humain et une histoire effective, tandis que le « *Deviens ce que tu es* » de l'*historicité* heideggérienne, s'il permet la répétition, au sens que le philosophe donne à ce terme, ne paraît pas rendre possible la *philosophie de l'histoire* que nous cherchons à constituer.

M. GILBERT MAIRE : Je crois être l'interprète de tous en remerciant M. Hyppolite du plaisir que nous a donné sa très belle conférence. Je m'en voudrais d'y rien ajouter. Toutefois, puisqu'il a désigné la philosophie de Heidegger comme une « anthropologie » et celle de Bergson comme une « biologie » ou, plus exactement, comme une philosophie de la vie, je saisis cette occasion de signaler que le « biologisme » que certains ont tant reproché à Bergson assure au contraire à la philosophie bergsonienne sa base la plus solide. Je voudrais que les termes biologie et empirisme devinssent le plus bel éloge que l'on puisse adresser à Bergson.

1. Henri Bergson, *Les Deux sources de la morale et de la religion*, *ibid.*, p. 221-1152.

Dans la conférence qui précéda celle-ci, M. Floris Delattre a fort heureusement marqué ce que Bergson devait à ses origines et à sa culture anglaises, principalement son sens du concret, sa façon d'aborder l'étude des données immédiates de la conscience comparable à celle dont un savant aborde l'objet matériel qu'il se propose d'étudier. Et c'est précisément parce qu'au départ la méthode de Bergson est celle de la science qu'elle reconnaît à l'usage l'inefficacité du concept dans l'ordre psychologique et qu'elle en vient à lui substituer l'intuition.

Ainsi la conscience, la durée pure, ne constitue pas pour Bergson un monde clos dans lequel nous serions si bien enfermés que nous n'aurions d'autre ressource pour atteindre le monde extérieur, que de le déduire de ce monde intérieur. Elle se prolonge en élan vital, elle s'achève en transcendance mystique, elle nous fait plonger aux sources de la vie, elle nous exalte jusqu'à Dieu. Je ne ferai plus ici que répéter ce que M. Hyppolite vient de nous présenter avec une clarté et une vigueur si remarquables. Tout au plus indiquerai-je encore que dans l'absence ou le sens de ce concret, dans la présence ou le défaut de cet authentique empirisme, réside la différence la plus accusée entre la notion du temps chez Bergson et celle de la temporalité chez Heidegger. Enfin dirai-je ma satisfaction d'avoir entendu M. Hyppolite signaler la pauvreté ou l'équivoque des critiques adressées à Bergson par certains existentialistes. Sans doute M. Hyppolite n'a point voulu les accuser de mauvaise foi et nous a même avertis qu'une telle expression trahirait sa pensée. Mais n'est-elle pas déjà une mauvaise foi ou l'artifice d'une « conscience complice » l'incompréhension qui ne semble être dictée que par le seul parti-pris ?

M. HYPOLITE : Heidegger est un philosophe d'une très grande valeur. Mais chez nous, sur le mot « anthropologie », on est très gêné. Je viens de lire « Qu'est-ce que la vérité ? », qui semble donner une conception bien plus réaliste que celle de Conti qui semble dire que notre rôle d'existants est d'être « révélateurs ».

M. BRÉHIER : Ce que vous dites est vrai de la boule de neige. Conti a été certainement un écolier très sage, mais s'il avait vu des écoliers faire des boules de neige, il aurait compris que la neige en boule est quelque chose de tout autre que la neige étendue par terre.

M. HYPOLITE : Ce qui implique la valeur de l'image bergsonienne qui doit être corrigée par une autre image pour éviter qu'on la fixe.

M. FLORIS DELATTRE : Je voudrais vous dire tout l'intérêt que j'ai pris à votre conférence et surtout le bénéfice que j'en ai retiré. J'avoue en effet que je connais fort mal Heidegger. Mais j'ai été très frappé, en vous voyant non pas rapprocher, mais opposer ces deux philosophes, par le fait qu'il n'y avait rien de germanique d'aucune sorte chez Bergson. Vous avez dit qu'il n'aimait pas Kant : il y a également, entre Bergson et Heidegger, entre leurs deux philosophies, une opposition et des irréductibilités foncières. Combien peu d'affinité du reste existait entre la pensée allemande et celle de Bergson, alors qu'est si grande la relation entre l'esprit anglais et celui du maître français. Vous m'avez persuadé qu'il existe un fossé profond entre ces deux hommes. C'est une métaphysique abstraite d'un côté, et c'est un empirisme vivant de l'autre. D'un côté c'est la mort, de l'autre l'activité spirituelle et la vie créatrice.

M. JOSEPH BARUZI : Mais la mort fait, hélas ! partie de la vie ; et une puissante et obstinée pensée de la mort n'empêche pas dès lors une philosophie d'être une philosophie de la vie. Certes, par là, inévitablement, s'imposera à cette philosophie le problème de l'angoisse ; mais sans qu'il y ait risque pour cela que la doctrine soit dénaturée ou altérée, et moins rattachée au « vivant ». Cette hantise, au contraire, viendra l'accentuer et l'approfondir. C'est ce qu'a pleinement vu Heidegger ; et, s'il y a opposition entre Heidegger et Bergson, ce ne pourra pas être sur ce point.

Je voudrais d'autre part indiquer combien j'ai aimé ce que Jean Hyppolite a dit à propos de la grande image heideggerienne de « l'ultime horizon ». S'il y a opposition,

ou plus exactement contraste, entre Bergson et Heidegger, ce doit être là. Dans la philosophie de Bergson, il n'y a pas, en effet, et je ne crois pas qu'il puisse y avoir d'« ultime horizon ». Bien plutôt il faudrait se représenter une suite indéfinie d'horizons, perpétuellement reculés. La durée créatrice, l'évolution ininterrompue nous mettent en présence, me semble-t-il, non seulement d'un « réel » incessamment changeant, mais encore d'un ensemble de « possibles » non moins incessamment modifiés. Selon les perspectives bergsoniennes, il en serait ainsi, je crois, même pour Dieu. Il n'y a nulle incompatibilité, en effet, me semble-t-il, entre la pensée de Bergson et l'idée de toute-puissance divine, c'est-à-dire l'idée d'un Dieu qui pourrait à tout moment, et conformément à sa propre durée éternelle, intervenir pour changer, fut-ce de façon totale, les données du réel. En revanche, ce qu'il y a d'indéterminé dans l'avenir des innombrables durées vivantes demeurerait précaire et illusoire, si de toute éternité il était comme prophétisé et pré-aperçu en une pensée divine. Ne faudrait-il plutôt songer à une sorte de toute-préscience qui se serait limitée elle-même pour sauvegarder le caractère essentiel de la vie, de ses puissances inventives et de ses virtualités sans fin ? Quoi qu'il en soit, – et sans s'aventurer ici davantage parmi des problèmes que Bergson se refusait peut-être à aborder – il me semble indéniable que pour Bergson il n'y a pas, et il ne peut pas y avoir, d'« ultime horizon ».

M. HYPOLITE : Ma question est la suivante : où vais-je trouver une philosophie de l'histoire ? Il n'y en a pas, même en Allemagne.

M. GILBERT MAIRE : Elle est dans *Les Deux sources de la morale et de la religion*. Mais c'est un autre sujet.

M. BRÉHIER : Bergson a appuyé *Les Deux sources* sur l'histoire. Mais il n'a pas eu le temps d'étudier l'histoire aussi profondément qu'il a étudié la biologie. C'est le point faible. Dans *Les Deux sources* cependant, il s'agit bien de la philosophie de l'histoire.

— |

| —

— |

| —

Une chronologie de l'existentialisme français¹

Il me semble possible de distinguer quatre périodes dans l'évolution de ce qu'on a appelé l'existentialisme français. Mais il est difficile de définir ce mouvement sans approcher les mouvements philosophiques qui auraient certes existé sans lui, mais ont subi d'une manière ou d'une autre son influence.

La première période, que l'on peut qualifier de période *préparatoire*, court des années qui ont précédé la guerre de 1939 à l'Occupation. Elle se caractérise principalement par la renaissance en France des études portant sur Hegel, et plus particulièrement sur la *Phénoménologie de l'esprit* (l'influence de Hegel avait été très faible les années précédant immédiatement cette période). La redécouverte de la philosophie de Hegel par Jean Wahl (*Le Malheur de la conscience*) et Kojève (*Introduction à la lecture de Hegel*) ou encore moi-même (traduction de la *Phénoménologie – Genèse et Structure*) exerce une profonde influence. Une influence aussi bien positive que négative. L'existentialisme chrétien et athée procède directement d'une protestation contre le système hégélien. C'est pendant cette même phase préparatoire qu'une influence de la philosophie allemande contemporaine, de Husserl et de Heidegger, est perceptible. Sartre tire de la pensée de ce dernier, non sans en opérer une géniale distorsion, une philosophie athée et humaniste. Son premier roman, *La Nausée*, et son essai philosophique

1. «A chronology of French existentialism», *Yale French Studies*, n° 16, «Foray through existentialism», 1955, p. 100-102; trad. fr. Giuseppe Bianco.

L'Imaginaire paraissent avant la Deuxième Guerre ; *Les Mouches*, pendant l'Occupation.

La deuxième période est celle qui voit triompher, après guerre, l'existentialisme. L'existentialisme chrétien de Gabriel Marcel et Emmanuel Mounier continue de se développer (avec Marcel surtout), tout en entrant en compétition avec un existentialisme sartrien plus à la mode. Merleau-Ponty n'apparaît encore alors que comme un disciple original de Sartre. Janson souligne que les préoccupations morales de Sartre l'inscrivent dans la tradition des moralistes français. La différence entre existentialisme sartrien et philosophie heideggérienne est claire. Dans une lettre envoyée à Jean Beaufret, Heidegger insiste sur la différence fondamentale entre la philosophie spéculative qui est sienne et une philosophie purement athéiste et humaniste. Quand la première pose que l'existence de l'homme consiste principalement en ce fait de recevoir le don de l'être, d'un être qu'il n'a pas créé, la seconde conçoit que l'homme, lequel est selon elle absolument libre, se donne lui-même son mode d'être dans le monde ; elle refuse toute fossilisation de l'existence humaine. Durant cette période, la philosophie de Sartre domine largement : on est soit pour ou soit contre Sartre. Il apparaît non seulement comme un philosophe au sens traditionnel du terme, mais encore comme un moraliste et l'écrivain qui réussit à incorporer sa pensée en ses œuvres littéraires. Une pièce comme *Huis clos* ou une histoire comme *La Chambre* méritent tout particulièrement d'être mentionnées. Quant au *Diable et le Bon Dieu*, c'est la philosophie de Sartre comme telle qu'il met en définitive en scène.

La troisième période est celle de la décadence de l'existentialisme. Commencée il y a quelques années, elle touche, je le crois, à sa fin. La mode est passée : les étudiants de philosophie ne ressentent plus le besoin de se positionner vis-à-vis de Sartre. L'influence de ce dernier peut, certes, encore se faire sentir, mais elle est bien moins importante. Il reste des existentialistes chrétiens, athées et marxistes, qui sont tous plus ou moins liés à la philosophie hégélienne,

mais tout enthousiasme pour l'existentialisme a disparu et l'on trouve bien des esprits pour s'engager sur d'autres chemins. Certains en reviennent à une philosophie de la vie en faisant retour sur Bergson ; d'autres s'interrogent au sujet de l'espace à réserver aux sciences positives dans la philosophie contemporaine ; d'autres encore, notamment parmi ceux qui s'intéressent à la médecine, découvrent la psychanalyse comme moyen de connaître l'homme. Que nous ayons, Merleau-Ponty, le docteur Juliette Boutonnier et moi-même, chacun de notre côté choisi ce même titre, « Psychanalyse et philosophe », ce n'est pas un hasard. Le psychanalyste et docteur que fut Lacan organisa un séminaire enthousiasmant sur cette question à l'hôpital Sainte-Anne.

La quatrième période, nous sommes – me semble-t-il – précisément en train d'y entrer. Au flux et reflux de l'existentialisme, succède une réflexion plus sobre ; le bilan de tout ce mouvement est établi. Le temps a permis d'en découvrir le sens ; la portée et l'importance de l'existentialisme sont mieux ressaisies à présent. À ce sujet, le livre plus récent de Maurice Merleau-Ponty, *Les Aventures de la dialectique* (1955), est d'une grande importance. Il indique sa rupture avec Sartre (« Sartre et l'ultra-bolchevisme »). Nombre d'entre nous paraissent porter leurs réflexions vers le problème de l'histoire et du rapport entre histoire et philosophie. Merleau-Ponty accuse Sartre de négliger l'histoire elle-même et tout ce qui, dans l'histoire, est objectif ; il reproche en outre au marxisme de n'attribuer d'importance qu'à l'histoire objective et au sens que notre liberté lui confère. C'est en définitive cette question de l'histoire objective, opposée à la subjectivité des interprétations historiques, que les différents travaux de Raymond Aron et de Henri Marrou ont posée. L'orientation des débats actuels, autour du problème de la signification de l'histoire, est donc aisément compréhensible.

Enfin, ceux qui font le bilan de l'existentialisme lui reprochent de ne pas prendre en considération la science, pas même les problèmes de la biologie. Les jeunes philosophes semblent en revenir à la philosophie de Husserl, en allant

chercher chez lui rigueur et sens du concret. Je ne suis pas prophète et ne puis prévoir ce que la philosophie qui vient de naître nous offrira. Si elle ne correspond pas à l'existentialisme d'il y a quelques années, elle reste néanmoins redevable envers ce mouvement intellectuel qui a été très important. Cette philosophie qui vient de naître engage une réflexion sur l'histoire et la signification de cette dernière, comme sur la relation entre conscience humaine et vie ; elle est aussi déterminée à ne pas minorer l'importance des sciences et techniques.

L'esquisse que je viens de réaliser reste extrêmement schématique ; elle n'est bien sûr qu'approximative. Je n'entends pas dire que l'existentialisme n'a été qu'une mode éphémère. Il l'a été en un sens, mais il a aussi été bien plus en tant que mouvement philosophique et littéraire ; il se pourrait que la signification de l'existentialisme soit rejouée, si celui-ci devait être intégré à une nouvelle réflexion. La réflexion, qui me semble à l'œuvre chez les jeunes philosophes, peut être définie suivant deux problématiques : celle de l'histoire et de la signification (subjective/objective) d'une histoire qui reste, de par son essence même, toujours inachevée ; celle de la logique transcendantale (non au sens kantien, mais plutôt husserlien) qui unit à la rigueur de l'analyse des conditions de toute possible existence le goût concret d'une phénoménologie. Cette logique devient l'idée de la philosophie. De ces deux problématiques toutefois est née une troisième, celle de sa relation, c'est-à-dire de la relation entre l'histoire toujours inachevée et la philosophie transcendantale qui revient à l'essentiel. La logique transcendantale et l'histoire : l'être et le temps !

Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme¹

L'épistémologie de Marx

Marx n'a pas eu le temps ou le loisir de nous donner la théorie de sa pratique théorique. Il n'a même pas pu achever son œuvre fondamentale. Les derniers livres du *Capital* parurent après sa mort par les soins d'Engels et d'après ses manuscrits, mais il manquait encore le chapitre où Marx se proposait d'étudier les classes de la société capitaliste développée, la lutte de classe impliquée nécessairement par cette organisation, et de montrer que c'était là le résultat effectif et réel de la période capitaliste. Cette lacune est particulièrement regrettable ; en traitant des classes sociales, comme il désirait le faire, Marx eut sans doute permis d'éviter le contresens qui fait de son œuvre théorique une œuvre purement économique. Le *Capital* est l'exposé d'une région du matérialisme historique et ne se laisse pas réduire à une étude économique, au sens strict du terme.

Ce matérialisme historique est pour Marx une science dont il pense avoir donné les concepts constitutifs. Sur la production de ces concepts, nous n'en sommes pas réduits à des conjectures. L'origine du *Capital* remonte à 1859, quand Marx a écrit une *Critique de l'économie politique* précédée d'une introduction méthodologique qui ne fut publiée qu'après sa mort. Cependant si Marx évoque la chimie ou la biologie de son temps, il continue à évoquer

1. « Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme », in Robert Klibansky (dir.), *Contemporary Philosophy*, Florence, La Nuova Italia, 1971, t. IV, p. 339-357.

aussi Hegel. Il n'est peut-être pas inutile de reproduire ici le texte de la préface de 1872 à la deuxième édition du *Capital* :

«Ma méthode dialectique ne diffère pas seulement quant au fondement de la méthode hégélienne, elle en est le contraire direct. Pour Hegel, le processus de la pensée, dont il fait même sous le nom d'idée un sujet autonome, est le créateur de la réalité qui n'en est que le phénomène extérieur. Pour moi, le monde des idées n'est que le monde matériel, transposé et traduit dans l'esprit humain. Il y a quelque trente ans, alors que la dialectique de Hegel était encore à la mode, j'en ai critiqué le côté décevant. Mais juste au moment où j'écrivais le premier volume du *Capital*, la jeune génération, maussade, prétentieuse et médiocre, qui tient actuellement le haut du pavé dans l'Allemagne cultivée, prenait plaisir à traiter Hegel, comme Mendelssohn du temps de Lessing traitait Spinoza, c'est-à-dire de chien crevé. Je me déclarai donc ouvertement le disciple de ce grand penseur, et dans le chapitre relatif à la théorie de la valeur, je mis même une certaine coquetterie à lui emprunter son vocabulaire particulier. La mystification à laquelle la dialectique aboutit chez Hegel n'empêche en rien ce philosophe d'avoir été le premier à en exposer de façon complète et consciente les formes de mouvement générales. Mais elle est chez lui sens dessus dessous. Il faut la renverser si l'on veut dans l'enveloppe mystique découvrir le noyau rationnel¹.»

Ces textes ne sont pas sans poser des questions difficiles. Comment peut-on concilier la science marxiste et la dialectique hégélienne ? Quel peut bien être le sens de cette métaphore : renverser la dialectique hégélienne, ou découvrir dans l'enveloppe mystique le noyau rationnel ? Peut-être ne faut-il pas les prendre à la lettre ; si, comme le dit Marx, le sujet n'est plus chez lui un sujet spirituel, mais la réalité prédonnée, la dialectique peut-elle conserver la même forme quand la totalité n'est plus celle d'un esprit ? Suffit-il, comme l'ont cru certains marxistes, d'ajouter à la

1. Kark Marx, *Le Capital*, trad. fr. Jacques Molitor, Paris, A. Costes, 1933, p. xcv.

science quelques lois générales de la dialectique pour rendre compte du matérialisme dialectique et du matérialisme historique. Chaque fois que les sciences de la nature ont rencontré des difficultés théoriques, les marxistes ont parlé de dialectique ; mais le développement ultérieur de ces sciences n'a guère montré l'utilité de cette dialectique assez formelle. La *Dialectique de la nature* d'Engels ne répond pas aux exigences de la science contemporaine. Jusque là, les interprètes du marxisme ont oscillé entre deux limites ; l'une qu'on pourrait nommer le *marxisme totalitaire*, insiste sur les sciences positives, mais prétend rejoindre le matérialisme en ajoutant à ces sciences la dialectique, l'autre qu'on pourrait nommer le *marxisme fondamental* en utilisant les travaux de jeunesse de Marx et l'influence sur eux de Hegel et de Feuerbach rejoint une anthropologie philosophique¹. Le thème central de cette dernière interprétation est celui de *l'aliénation*. Il n'est plus question comme chez Hegel d'une aliénation de l'esprit absolu, mais d'une aliénation de l'homme devenu collectivement le sujet de l'histoire. Le capitalisme est alors cette aliénation monumentale que l'humanité doit surmonter. Cette interprétation a pour elle les textes de jeunesse de Marx, en particulier l'article « Économie politique et philosophie » de 1844. Mais Marx, en 1857, a rompu avec les idéologies. Dans *l'Idéologie allemande* il a tenté une explication des idéologies par l'histoire réelle. Qu'en est-il alors de cette science dont le *Capital* est un commencement de réalisation, le matérialisme historique, et de la réflexion sur les conditions de cette science que devrait être le matérialisme dialectique ? Notre étude veut seulement montrer comment une nouvelle interprétation du marxisme a été possible à partir de cette problématique². Cette interprétation intervient dans le

1. Les expressions de marxisme totalitaire et de marxisme fondamental sont empruntées à l'article d'A. Badiou, « Le (re) commencement du matérialisme dialectique », *Critique*, n° 240, mai 1967, p. 438-467.

2. Cette interprétation est celle de L. Althusser et de ses élèves. Notre projet est seulement de la présenter – en référence à Marx – et d'en dégager une certaine problématique.

contexte de l'histoire du monde actuel, qui implique la coexistence pacifique et ses difficultés, l'opposition des peuples développés et de ceux en voie de développement, la diversité (pour ne pas dire plus) du monde capitaliste, et aussi celle du monde communiste. Le marxisme n'est pas une doctrine philosophique comme les autres puisqu'il s'est sans cesse prolongé dans l'avènement du communisme et les commentaires sur l'œuvre. C'est ainsi qu'une réflexion nouvelle sur l'épistémologie marxiste et ses relations avec l'hégélianisme dépasse l'intérêt du seul historien de la pensée. Elle apparaît quand se manifeste ce qu'il faut bien nommer une sorte d'affadissement du marxisme totalitaire et du marxisme fondamental, du scientisme du XIX^e siècle (même injecté de dialectique) et d'une idéologie humaniste ou l'aliénation est devenue un mot tellement usé qu'il est devenu vide de sens. Or si la théorie, ainsi conçue, est en perte de vitesse, si l'humanisme est partout proclamé dans un monde bien peu humain, la situation générale offre avec cet affadissement un contraste saisissant. C'est pourquoi cette réflexion, même limitée, peut avoir une signification (d'ailleurs pour nous encore imprévisible).

Que le *Capital* soit pour Marx une œuvre scientifique, et non une idéologie, cela ne saurait faire aucun doute. Mais l'épistémologie scientifique de son temps n'était pas la nôtre. C'est à une sorte d'empirisme qu'il paraît se référer quand il parle du « monde des idées qui n'est que le monde matériel transposé et traduit dans l'esprit humain ¹ ». La science n'est-elle donc que le reflet de son objet ? Suffit-il de lire le réel, ici l'histoire humaine, pour en former le concept ? Nous savons aujourd'hui par l'histoire des sciences, par ce nouvel esprit scientifique dont G. Bachelard a montré l'activité productrice aussi bien sur le plan théorique que sur le plan des réalisations de phénomènes dans le laboratoire (phénoménotechnique), que la science est une pratique théorique, mais Marx le savait aussi et ce qu'il nomme transposition (ou traduction) apparaissait dans l'introduction

1. Karl Marx, *Le Capital*, *op. cit.*, p. xcv.

de 1857-1859 plutôt comme l'élaboration des concepts abstraits qui constituent une science comme science. C'est lui-même qui nous le dit : « Il semble que ce soit la bonne méthode de commencer par le réel et le concret... Cependant à y regarder de plus près on s'aperçoit que c'est la une erreur. Le concret est concret parce qu'il est la synthèse de multiples déterminations. C'est pourquoi il apparaît *dans la pensée*, comme procès de synthèse, comme résultat, non comme point de départ¹. » La construction de l'objet du savoir par abstractions et concepts est nécessaire pour la science, mais cette genèse de l'objet pensé n'est pas celle de l'objet lui-même.

Mais ce n'est nullement là le procès de la genèse du concret lui-même. « Pour la conscience – et la conscience philosophique est ainsi faite que pour elle la pensée qui conçoit constitue l'homme réel et par suite le monde n'apparaît comme réel qu'une fois conçu – pour la conscience dont le mouvement des catégories apparaît comme l'acte de production réel – qui reçoit une simple impulsion du dehors et on le regrette – dont le résultat est le monde [...] et ceci est exact dans la mesure où la totalité concrète en tant que totalité pensée, en tant que concrétion de pensée, est en fait un produit de la pensée, de la conception, il n'est par contre nullement le produit du concept qui s'engendrerait lui-même². » Cette longue citation était indispensable pour montrer d'abord que la conception scientifique n'était pas pour Marx une lecture empirique d'un monde donné (c'est peut-être en ce sens qu'il tient à rappeler Hegel), mais pour montrer aussi que la production de l'objet de pensée qui rejoint le monde n'est pas une production qui existerait dans les choses, qui serait celle du monde lui-même (c'est certainement ici qu'il se sépare, et peut-être plus qu'il ne le

1. Pour ces textes de Marx de l'introduction à la *Critique de l'économie politique*, nous avons consulté l'édition allemande, Karl Marx et Friedrich Engels, *Werke*, vol. 3, chap. 13, p. 615-642. Nos références seront celles de l'édition française, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 164-165.

2. *Contribution à la Critique de l'économie politique*, p. 165.

croit lui-même, de Hegel). « Le Tout, tel qu'il apparaît dans l'esprit comme une totalité pensée, est un produit du cerveau pensant qui s'approprie le monde de la seule façon qui lui soit possible, d'une façon qui diffère de l'appropriation de ce monde par l'art, la religion, l'esprit pratique. Après comme avant le sujet réel subsiste dans son indépendance en dehors de l'esprit et cela aussi longtemps que l'esprit à une activité purement spéculative, purement théorique¹. » Nous sommes assez loin d'une confusion entre penser et changer le monde, entre la production théorique des concepts et la pratique sociale ou politique (qui a d'ailleurs la première pour condition). Mais la différence avec Hegel est aussi très caractéristique. L'effort de Hegel fut de chercher une dialectique de la pensée qui fut celle des choses elles-mêmes (et c'est pourquoi il s'est opposé aux mathématiques comme à une connaissance extérieure à son objet). Pour Marx, Hegel a donc mis le concept et son développement dans les choses au lieu d'y voir un produit du « cerveau pensant ». « C'est pourquoi Hegel est tombé dans l'illusion de concevoir le réel comme le résultat de la pensée qui *se concentre en elle-même, s'approfondit en elle-même, se meut par elle-même*, alors que la méthode qui consiste à s'élever de l'abstrait au concret n'est pour la pensée que la manière de s'approprier le concret, de le reproduire sous la forme d'un concret pensé, mais ce n'est nullement le procès de la genèse du concret lui-même². »

(C'est nous qui soulignons). Dans ces conditions, peut-on encore parler, même par métaphore, d'un *renversement* du système hégélien. L'objet réel qui reste inchangé par la pensée qui le pense, peut-il être une totalité de même nature qu'une pensée qui « se concentre en elle-même, s'approfondit en elle-même, se meut par elle-même » : Marx, avec ces expressions, décrit le mouvement d'une conscience qui se réfléchit et devient conscience de soi, et pour Hegel cette réflexion est immanente à l'objet qui

1. *Ibid.*, p. 165-166.

2. *Contribution à la Critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 165.

dans l'en-soi est déjà virtuellement pour-soi. Dans l'objet matériel, par contre, il ne saurait y avoir rien de tel ; c'est dire que pour Marx la totalité – la nature, l'histoire, la société – ne peut être du même ordre qu'une totalité dont l'essence est de se penser, de se réfléchir.

Certes nous simplifions ici et Marx et Hegel. Hegel n'est pas prisonnier de ce savoir de soi ; la richesse du contenu de la pensée hégélienne déborde cette notion de la prise de conscience et du savoir de soi. Son élaboration conceptuelle – ce qu'il nomme l'effort tendu de la conception – n'est pas la réduction à un processus subjectif. Et on peut parler d'un noyau rationnel dans la dialectique mais il faut la chercher là où elle ne se présente pas comme système. Marx, de son côté, sait l'importance de la prise de conscience, s'il n'en fait pas le moteur unique de l'histoire, et il sait aussi reconnaître les conjonctions possibles de moments de l'objet pensé et de l'objet réel, mais sous une forme qui n'est plus celle de la systématique hégélienne.

Ce qui, cependant, résulte de cette perspective nouvelle sur l'épistémologie marxiste, c'est bien que la chose réelle pour Marx ne peut être ni la totalité, ni la négativité ontologique de Hegel comme telles. Le marxisme autrement serait ou une ontothéologie qui s'ignore ou une anthropologie autocréatrice à la manière de Feuerbach.

La totalité chez Hegel et chez Marx

Les expressions « renversement de l'hégélianisme » ou celle de « remettre le système hégélien sur ses pieds » sont donc à prendre avec beaucoup de réserves. Elles s'appliquent mieux à Feuerbach qu'à Marx. C'est Feuerbach qui a donné une traduction anthropologique de l'aliénation hégélienne, qui a vu dans l'*idée absolue* de Hegel une représentation de l'homme devenue étrangère à son créateur ; faut-il dire que Marx continue et prolonge Feuerbach ? Ce serait admettre que le *Capital*, et déjà la *Critique de l'économie politique* de 1859 sont la suite de l'étude de 1844, *Économie politique*

et philosophie. Marx n'aurait fait qu'approfondir et justifier l'humanisme de ce travail de jeunesse. Telle est bien l'interprétation de Lukacs, celle aussi qui a inspiré en partie nos premières recherches sur le *Capital*. La tentation est grande de voir dans le *Capital* l'expression de l'aliénation de l'œuvre humaine dans l'histoire, et dans la formation et le développement de la classe ouvrière le moyen de surmonter cette aliénation, de retrouver l'homme générique qui aurait perdu et comme égaré son essence dans cette production et reproduction inconsciente de soi que serait le monde capitaliste. La découverte des textes de jeunesse de Marx ne pouvait que favoriser cette interprétation que nous avons nommée « le marxisme fondamental ». Si on ne peut l'écarter complètement comme nous le pensons, il faut bien pourtant admettre qu'elle est plus idéologique que scientifique¹.

La *Critique de l'économie politique* et le *Capital* présentent autrement les choses. Marx, en écrivant l'*Idéologie allemande*, a fait une critique nouvelle des idéologies. Celles-ci s'expliquent surtout par l'histoire réelle ; elles occupent le devant de la scène, mais elles renvoient à des conditions qu'elles ne traduisent pas immédiatement ; par là elles ont quelque chose d'illusoire ; il faut, pour les comprendre, les considérer davantage comme des symptômes que comme des textes qu'on pourrait lire directement. Il faut donc aller de l'idéologie à la science, par une rupture, par ce que G. Bachelard a pensé comme une coupure épistémologique. En 1859, Marx a l'expérience du radicalisme politique de la classe ouvrière française et surtout la connaissance par l'intermédiaire d'Engels du capitalisme anglais. Il s'agit maintenant pour lui de comprendre le champ de l'histoire, la totalité historique

1. Sans insister ici sur ce point, nous ne sommes pas sûrs qu'on puisse l'écarter complètement dans la mesure où le marxisme reste une philosophie, le matérialisme dialectique, dans lequel l'idéologique et le scientifique doivent à la fois se distinguer et se rencontrer ; le lieu ou la diversité des pratiques, y compris la pratique théorique, est pensée comme telle.

dont ce capitalisme est une illustration. La méthode doit être adéquate à son objet, et la totalité dont il part ne peut être qu'une totalité pré-donnée. Si cette totalité n'est pas comme chez Hegel le *concept*, si elle est antérieure à sa conception qui la laisse inchangée, il faut bien qu'elle diffère d'un sujet. Marx n'a pas thématiquement cette *différence*, elle apparaît seulement dans la façon dont il traite son problème (celui du matérialisme historique), et elle aurait dû trouver sa place dans la philosophie marxiste proprement dite, c'est-à-dire dans le *matérialisme dialectique*. C'est pourquoi la perspective nouvelle que nous présentons sur l'épistémologie marxiste et son rapport à Hegel ne peut s'appuyer que sur quelques textes, et sur une réflexion à partir de l'œuvre dernière de Marx – le *Capital*.

Rompre avec l'idéologie, c'est rompre avec le thème d'une conscience de soi immanente à l'être naturel ou même à l'être historique. Chez Hegel la religion est déjà une conscience de soi de l'esprit, et le passage de la religion au savoir absolu est le progrès de ce qui n'est encore que représentation à une conception. C'est une conscience de soi réelle qui est la vérité d'une conscience de soi qui s'imagine au lieu de se penser. Il n'y a rien de tel chez Marx. Si l'absolu est sujet chez Hegel, c'est que cet absolu, à travers son développement, ses contradictions, se pense, se réfléchit lui-même. Nous soulignons ce pronom réfléchi. C'est lui qui indique la différence de Hegel à Marx. Le retour sur soi, à partir d'une opposition interne, est le moteur de la dialectique hégélienne. Il explique qu'un moment soit la vérité d'un autre par dépassement, négation de la négation, ou encore il explique que tout le mouvement tende vers un savoir de soi qui est comme impliqué dans l'élan du départ. Il est certain que la pensée hégélienne est plus complexe et plus profonde que le schéma que nous en donnons, que Hegel en donne lui-même explicitement, mais si l'on veut dégager la différence entre la science marxiste et la pensée hégélienne, il faut bien procéder ainsi. La dialectique marxiste ne peut plus être une affirmation, une contradiction interne, une reprise intégrale de soi, car il n'y a pas de Soi ; la totalité

historique peut bien avoir des moments qui s'opposent, des rapports susceptibles d'évoluer, et ainsi une certaine dialectique, mais ce n'est plus celle du sujet hégélien qui se pose lui-même, se contredit, et résout sa contradiction dans une forme plus haute, par une réaffirmation de soi.

Cette différence a été aperçue par Lénine. Lénine n'était pas un philosophe (il avait sans doute autre chose à faire), mais il attachait une grande importance à la théorie, il savait ce que Marx disait devoir à Hegel, et pendant son temps de prison ou d'exil, il a lu, annoté la *Logique* de Hegel. Souvent, il copie le texte hégélien, il indique ce qui en lui peut conduire au matérialisme historique, ou dialectique, mais il note aussi des passages qui lui paraissent plus significatifs que d'autres. Ainsi dans la logique de l'essence où Hegel oppose l'essentiel et l'inessentiel, l'essence et l'apparence, pour inverser souvent les termes de cette opposition, il insiste sur l'importance de l'inessentiel et de l'apparent. C'est souvent dans les agitations de surface que se manifeste le mieux l'opposition effective : « Par exemple le mouvement d'un fluide-écume en haut et les courants profonds en bas. Mais l'écume aussi est expression de l'essence¹. » Quand on sait l'explication qu'il devait donner de la révolution russe – le maillon le plus faible – ces notes prennent tout leur sens. En fait, les révolutions communistes ne se sont jamais réalisées selon une dialectique économique simple, elles sont apparues sous des formes jugées exceptionnelles. Mais quand l'exception devient la règle, il faut reconsidérer et comprendre autrement la complexité d'un développement. On sait que l'erreur était pour Lénine d'attendre la révolution d'un développement automatique de l'économie. Il y a d'autres aspects, d'autres instances, où la lutte atteint son point culminant, ce qui ne signifie pas que les rapports de production ne soient pas déterminants, mais ils le sont d'une certaine façon qui ne saurait se manifester comme une expression pure et simple. Ainsi dans notre vie et jusque

1. Vladimir Lénine, *Cahiers philosophiques*, Paris Éditions sociales, 1957, p. 108.

dans nos rêves, une opposition déterminante se déguise et se déplace. Le champ de l'histoire pourrait être constitué de telle sorte que ces déplacements, ces condensations, ces transpositions soient justement la règle. Cependant ces métaphores que L. Althusser emprunte à la psychanalyse sont encore inadéquates. Mais alors il faut penser cette totalité autrement que comme l'expression d'une subjectivité. Cela aussi Lénine l'a noté à propos du concept qui, chez Hegel, est le *sujet*. « C'est encore là un tribut au mysticisme = idéalisme [...] La subjectivité (ou le concept) et l'objet sont la même chose et pas la même chose [...] »¹ Cependant Lénine cherche dans la logique de Hegel la réfutation de l'idéalisme subjectif, il y a cherché et il y découvre aussi des conditions de l'histoire vivante et de l'activité pratique de l'homme, il ne pousse donc pas à son terme cette critique du concept comme sujet. Il n'a pas vu que le matérialisme dialectique ne pouvait plus s'accommoder des idées hégéliennes de *totalité* et de *négativité*. C'est à notre avis le grand mérite de L. Althusser d'avoir mis cette nécessité en valeur. Il faut bien en dire ici un peu plus que ce que Marx a dit lui-même, car il a en fait pratiqué dans son exposition du *Capital* une méthode dont il n'a pas donné lui-même tous les caractères. Si le champ de l'histoire envisagé à une certaine période et dans la succession des périodes (synchronie et diachronie) est une totalité, caractérisée par une structure, et même une structure de structures, cette structure ne saurait se déduire d'un renversement de l'hégélianisme². Marx part d'un champ prédonné qu'il reconstitue par la pensée, c'est-à-dire à partir d'abstractions qui ne sont pas en principe des moments du réel (le champ reste inchangé après comme avant cette reconstruction). Chaque moment n'est pas une image d'un moment du réel. Dans la structure que la pensée reconstitue, les instances, c'est-à-dire les pratiques particulières articulées les unes sur les autres, ne sont pas des expressions d'un sujet, (ce que Leibniz nomme une

1. *Ibid.*, p. 146.

2. Le terme de structure a été utilisé depuis longtemps pour traduire le terme allemand de *Bau*, employé par Marx.

pars totalis ou une monade), mais ils ne sont pas non plus des termes ou des structures particulières extérieurs les uns aux autres, comme dans un enchaînement mécanique ou il y a seulement des choses et des rapports d'extériorité. C'est pourquoi on peut encore si l'on veut – et Marx l'a fait – parler de dialectique, mais il faut substituer à l'intériorité des termes, ou à l'extériorité des éléments, une causalité d'un autre ordre qui ne soit ni l'expression (comme un tableau représentant un personnage exprime l'unité d'un caractère ou d'une manière d'être, seul un sujet spirituel s'exprime) ni non plus le mécanisme de l'extériorité. Il faut penser une causalité structurale qui régit les diverses instances ; chacune d'elles n'est pas l'expression du tout, mais n'est pas non plus une des composantes dont ce tout serait la résultante. Il peut bien y avoir une instance dominante qui n'exclut pas la détermination par les rapports de production ; mais cette détermination ne se manifeste pas comme telle dans les instances qui occupent le champ de l'histoire à une époque donnée. L'instance dominante peut être politique, religieuse (comme ce fut le cas au XVIII^e siècle), etc. Reconnaissons que l'étude que L. Althusser a donnée de cette structure ne se trouve pas comme telle dans l'œuvre de Marx. C'est pourtant vers une structure de cet ordre qu'il faut s'orienter si l'on veut penser et la détermination par les rapports de production et la diversité des instances qui se présentent dans cette totalité historique.

On a tenté de penser Marx comme s'il avait seulement ajouté l'histoire à l'économie politique, en dénommant l'erreur des économistes qui prennent pour des conditions intemporelles ce qui est en fait un produit de l'histoire. On a ainsi souvent réduit le marxisme à un historicisme. Pourtant Marx explique lui-même, comme nous le verrons, qu'il ne s'agit pas d'événements historiques au sens ordinaire du terme, de guerres de conquêtes, ou de réduction en esclavage d'un groupe humain par un autre. C'est vraiment une structure de l'histoire, où les rapports de production sont étroitement liés aux forces et aux modes de production qu'il veut penser. Il n'y a la ni historicisme pur, ni concept

a priori au sens hégélien. Le champ de l'histoire, la totalité historique, avec toutes les instances qui s'y manifestent, politiques, juridiques, idéologiques, est sans doute déterminé par les rapports et les modes de production, mais cette détermination sous-jacente, qui peut d'ailleurs être elle-même *représentée* par une instance économique particulière, n'est pas présente comme telle, ce n'est ni un sujet qui s'exprime, ni une cause extérieure.

C'est l'intérêt de l'étude de L. Althusser d'avoir tenté de penser cette causalité ; il est certain que Marx a demandé au concept hégélien de jouer ce rôle, mais en lui refusant les caractères que lui accorde Hegel, cette *subjectivité* et cette forme d'*expression*, qui perdent ici leur sens. L. Althusser a bien insisté aussi sur le rationalisme de Marx en le rapprochant de l'épistémologie contemporaine. Il a opposé justement « la reconstruction par le cerveau pensant à partir d'abstractions élaborées », à l'empirisme qui prétend lire directement l'expérience et recevoir du dehors, tous les éléments de sa construction. Nous acceptons cette thèse à condition de la prolonger par la remarque suivante. La science contemporaine produit ses théories et construit dans le laboratoire ses phénomènes, mais elle les trouve encore dans la nature. Le laboratoire fait aussi partie de la nature, et en un certain sens la nature est un laboratoire. S'il est vrai que la notion marxiste de travail sous sa forme la plus générale et la plus abstraite est un élément de pensée qui sert à comprendre, c'est aussi un élément qui se trouve réalisé dans certaines formes d'économie.

Marx dit bien : « Ainsi les abstractions les plus générales ne prennent somme toute naissance qu'avec le développement concret le plus riche, où un caractère apparaît comme commun à beaucoup, comme commun à tous. On cesse alors de pouvoir le penser sous une forme particulière seulement. D'autre part cette abstraction du travail en général n'est pas seulement le résultat dans la pensée d'une totalité concrète de travaux. L'indifférence à l'égard de tel travail déterminé correspond à une forme de société dans laquelle les individus passent avec facilité

d'un travail à l'autre et dans laquelle le genre précis de travail est pour eux fortuit, donc indifférent. Le travail est devenu, *non seulement sur le plan des catégories*, mais dans la réalité même un moyen de créer la richesse en général et a cessé en tant que détermination de ne faire qu'un avec les individus, sous quelque aspect particulier. Cet état de choses a atteint son plus haut degré de développement dans la forme d'existence la plus moderne des sociétés bourgeoises, aux États-Unis. C'est donc là seulement que l'abstraction de la catégorie travail, travail en général, travail sans phrase, point de départ de l'économie moderne, devient vérité pratique. Ainsi l'abstraction la plus simple que l'économie politique moderne place au premier rang et qui exprime un rapport très ancien et valable pour toutes les formes de société n'apparaît pourtant sous cette forme abstraite comme vérité pratique qu'en tant que catégories de la société la plus moderne¹. Les moments d'une construction de pensée peuvent donc bien se trouver aussi dans l'expérience ; il est vrai qu'on ne les découvre que quand l'élaboration a déjà été faite. Des éléments rares ou instables, et pourtant essentiels à la matérialité, que le laboratoire a pu produire, sont ensuite trouvés dans les espaces interstellaires. Mais cet empirisme second, si nous pouvons nous exprimer ainsi, ne permet pas de lier le développement des catégories dans la pensée, à leur développement dans la réalité comme le conçoit Hegel. Quant à cette causalité d'ensemble qui régit la structure historique et justifie le nom de matérialisme historique, comme une méthode nouvelle d'explication, Marx a bien pressenti son originalité et il a essayé d'en rendre compte par une métaphore significative : « Dans toutes les formes de société, c'est une production déterminée et les rapports engendrés par elle qui assignent à toutes les autres productions et aux rapports engendrés par celles-ci leur rang et leur importance, c'est comme un éclairage général où sont plongées toutes les couleurs et qui en modifie toutes les tonalités particulières. C'est comme

1. Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, Paris, Gallimard, 1967, p. 168-169.

un éther particulier qui détermine le poids spécifique de toutes les formes d'existence qui y font saillie¹. » Il faut bien reconnaître que la problématique ouverte ici par Marx n'est pas fermée, qu'il reste à approfondir le thème de cette assignation des places dans la conjoncture déterminée par ce que Marx nomme sans en séparer les termes « une production déterminée et les rapports engendrés par elle ». Une pareille causalité déterminante a posé des questions ardues à tous les interprètes du marxisme, certains revenant à un matérialisme non dialectique, et à une explication simpliste et manifestement illusoire de la totalité historique, d'autres remontant au rapport d'expression tel que Hegel l'envisage souvent, je dis souvent car la pensée hégélienne à son tour ne se laisse pas enfermer dans ce terme d'expression qui convient surtout à l'art et à la religion. On peut même dire que chez Hegel le sujet est un processus infini, une médiation ou un devenir, mais il y a toujours chez lui une conception du retour, du cercle, qui ne se laisse pas facilement éliminer de sa dialectique ; il y a aussi chez Hegel une totalité dont toutes les parties semblent être des images de ce tout lui-même, on peut au contraire penser que les parties, les instances du champ historique n'ont pas chez Marx le même rythme de développement temporel, mais là encore ne pourrait-on pas trouver chez Hegel des rythmes temporels différents qui ne se laissent pas facilement réduire à l'évolution d'une unique totalité ! Plus on réfléchit sur ces nuances, plus on est conduit à penser à l'originalité de l'explication marxiste, mais par une sorte de rétrospection, on est aussi conduit à reprendre la lecture de Hegel. Ce qui est bien significatif c'est que Marx dans la préface du *Capital* ne se réfère plus à Feuerbach, mais à Hegel, comme à celui qui a réfléchi sur l'élaboration conceptuelle comme telle. Le renversement n'a donc pas le sens littéral qu'on pourrait lui donner, mais la référence à Hegel conserve toutefois un sens profond, quand on exclut ce qui ressort de l'*expression* idéologique.

1. *Ibid.*, p. 170.

Matérialisme historique et économie politique

Quel est le rapport du matérialisme historique à l'économie politique, telle qu'elle s'est développée d'Adam Smith à Ricardo ? Le titre même de l'œuvre de 1859 est significatif. Marx parle d'une *Critique de l'économie politique*. Sa conception de la société et de son existence, en prenant ce terme dans toute son extension, procède d'une réflexion sur l'économie politique. Il dit lui-même devoir beaucoup aux économistes, particulièrement à Ricardo, mais les critiques précises qu'il formule (confusion du capital constant et du capital variable, méconnaissance de la source commune de la rente, de l'intérêt et du profit dans la plus-value, substitution au travail effectif de la force de travail), toutes ces critiques traduisent une façon différente de concevoir l'objet historique ; cette façon nouvelle de prendre les choses n'a pas toujours été aperçue. On n'a pas vu que l'objet du *Capital* n'était ni celui de l'économie politique ni celui de l'histoire. C'est dans l'élaboration des concepts de production, de distribution, d'échange et de consommation que s'énonce cette *coupure* épistémologique qui fait apparaître l'économie politique comme n'étant encore qu'une idéologie. Louis Althusser a justement insisté sur cet objet du *Capital*, peut-être a-t-il cependant un peu méconnu ce que Marx devait encore à Hegel. Pour le voir, il ne suffit pas d'évoquer le schéma hégélien, le syllogisme des quatre termes (il y a souvent quatre termes chez Hegel, le particulier se divisant par sa double relation à l'universel et au singulier). Marx parle avec un peu d'humour de ce syllogisme hégélien auquel on pourrait comparer la suite : production, distribution, échange, consommation.

Mais cette référence est malgré tout significative. Il refuse la dialectique purement logique, mais il emprunte à l'élaboration conceptuelle de Hegel, la seule qu'il puisse opposer à l'exposition horizontale de l'économie politique. C'est aussi sans doute à Hegel qu'il doit cette élaboration qui intègre le contenu à la forme et cela même dans l'analyse de la société civile ou bourgeoise. Hegel a bien

vu que son État souffrait des discordances de la société civile, d'où l'exigence d'une pensée nouvelle de l'objet historique que Hegel, selon Marx, n'a pas donné lui-même. L'essentiel de l'élaboration marxiste, c'est de déceler les implications multiples des quatre termes, l'un d'entre eux étant déterminant, étant l'universel comme il l'est presque déjà chez Ricardo ; il s'agit de la production. Mais cette élaboration touche davantage le contenu, quand elle intègre les rapports de production à la production elle-même ; c'est alors que l'histoire est liée à l'économie comme l'économie à l'histoire, mais par une reconstruction de pensée qui n'ajoute pas du dehors l'historique à l'économique. Marx n'a d'abord pas de peine à montrer qu'à certains égards la production est déjà une consommation, de force vitale ou de moyens de production, et qu'à son tour la consommation est productrice, ou comme il le dit, reproductrice de la vie et de l'existence humaine dans un milieu donné, mais cette identité immédiate est aussi une médiation. La consommation – la valeur d'usage – est le terme, de la production, c'est dans la consommation que le produit devient réellement produit, « un vêtement ne devient véritablement vêtement que par le fait qu'il est porté, une maison qui n'est pas habitée n'est pas en fait une véritable maison¹ », et une ligne de chemin de fer que personne n'utiliserait perdrait son sens. Mais ce terme joue aussi un rôle moteur, il détermine la production et est déterminé par elle à son tour. Sans besoin pas de production, mais la consommation reproduit le besoin, et la production suscite de nouveaux besoins. Les économistes ont reconnu cette consommation productrice ; mais ils distinguent plus spécialement la distribution de la production.

Il arrive parfois même que la distribution serve à caractériser l'économie politique, comme dans cette définition d'un vocabulaire philosophique : « Science ayant pour objet la connaissance des phénomènes et la détermination des lois qui concernent la distribution des

1. Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 156.

richesses, ainsi que leur production et leur consommation, en tant que ces phénomènes sont liés à celui de la distribution¹.»

La distribution, c'est la première répartition des produits, la première particularisation, celle qui donne par exemple, le salaire, la rente, le profit. L'échange est ensuite l'adaptation de ces produits à la consommation individuelle. «La production crée les objets qui répondent aux besoins, la distribution les répartit suivant des lois sociales, l'échange répartit de nouveau ce qui a déjà été réparti, mais selon les besoins individuels ; dans la consommation enfin le produit s'évade de ce mouvement, il devient directement objet et serviteur du besoin individuel qu'il satisfait dans la jouissance².» Mais cette séparation tranchée entre la distribution et la production est précisément ce que conteste Marx. C'est la qu'est pour lui le *nœud* de la question. La distribution est déjà impliquée dans le mode et la forme de la production.

Les rapports de production, l'esclavage ou le salariat par exemple, sont implicites dans la production. «La distribution est elle-même un produit de la production. La structure de la distribution est entièrement déterminée par la structure de la production³.» Cet entrelacement des deux structures est le concept qu'il faut penser, et par lequel Marx critique l'économie politique et construit une science.

Quand on dit que Marx ajoute l'histoire à l'économie politique, il faut bien comprendre qu'il s'agit là d'un concept nouveau. «Des économistes, comme Ricardo, auquel on a le plus reproché de n'avoir en vue que la production, ont par suite défini la distribution comme l'objet exclusif de l'économie politique, parce qu'instinctivement ils voyaient dans les formes de distribution l'expression la plus nette des rapports fixes des agents de production dans

1. Élie Halévy, «Économie politique», in André Lalande, *Vocabulaire philosophique*, Paris, PUF, 1951, p. 261.

2. Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 154.

3. *Ibid.*, p. 160.

une société donnée¹. » Pour l'individu isolé, l'esclave, le serf, le prolétaire, la distribution apparaît comme une loi sociale qui conditionne sa fonction à l'intérieur de la production. Dès sa naissance il est réduit au travail salarié par la distribution sociale. Mais le fait même qu'il y soit réduit résulte de l'existence du capital, de la propriété foncière comme agents de production indépendants. Il ne faut pas croire que l'histoire sous la forme des guerres ou des révolutions précède la production, par une distribution originaire, mais étrangère à la production, car avant la distribution des produits, il y a la distribution des instruments de production, et la distribution des membres de la société entre les différents genres de production, et si l'on veut à tout prix partir des données naturelles, il faut dire que « [...] le procès même de la production transforme ces données naturelles en données historiques et s'ils apparaissent pour une période comme des prémisses naturelles de la production ils en ont été pour une autre période le résultat historique. Dans le cadre même de la production ils sont constamment modifiés. Par exemple le machinisme a modifié aussi bien la distribution des instruments comme celle des produits². » C'est en partant de là qu'on peut comprendre tout ce qui concerne la population et le développement du salariat, dans le *Capital*.

Marx montre également que l'échange est aussi lié à la production et est à son tour une activité productive, car il n'y a pas d'échange sans division du travail ; l'échange privé suppose la production privée ; l'intensité de l'échange et son mode sont déterminés par le développement et la structure de la production. Le résultat, dit Marx, auquel nous parvenons, dans ce qu'il faut bien nommer une dialectique, n'est pas l'identité des quatre termes mais le fait qu'ils sont tous des éléments d'une totalité, des différenciations à l'intérieur d'une structure. Il s'agit de s'approprier l'objet de l'histoire, et non de réfléchir la suite de ces termes,

1. *Ibid.*

2. *Ibid.*, p. 161-162.

comme une suite logique. Marx parle à la fois de cycles et d'irréversibilité, dans la mesure où la suite des cycles transforme les conditions de départ, sans oublier les *autres conditions qui sont liées aux premières*.

On ne peut pas parler de rapports juridiques sans envisager que toute forme de production engendre ses propres rapports juridiques, sa propre forme d'État : « C'est manquer de finesse et de perspicacité », dit Marx, « que d'établir seulement entre eux un lien de la réflexion »¹, c'est-à-dire un lien extérieur qui n'est pas celui d'une structure, d'une totalité organique. Nous avons déjà insisté sur le caractère propre de cette structure, de cette totalité qui n'est pas celle d'un sujet. La difficulté est bien de penser ici les actions et réactions mutuelles des termes, dans la mesure où ils ne sont pas à proprement parler des expressions d'un tout. « Quand les conditions sociales répondant à un stade déterminé de la production sont seulement en voie de formation, ou au contraire sont déjà en voie de disparition, des perturbations se produisent naturellement dans la production, bien qu'elles soient d'un degré et d'un effet variable² ». Que cette structure ne fonctionne pas comme un sujet unique, Marx le dit encore explicitement. « Rien de plus simple alors pour un hégélien de poser la production et la consommation comme identiques. Quand on considère un peuple *in abstracto* on voit que sa production *est* sa consommation³ », mais c'est oublier la création des moyens de production, c'est surtout oublier le caractère propre des rapports de production qui opposent plus ou moins les individus, c'est sans doute oublier ainsi les classes sociales. Sur ce point l'économie, comme bilan global, efface autant que le ferait un sujet logique les divergences que la conception révèle en même temps que les convergences. La conception de la structure totale n'est pas celle d'un tout qui se pense ; elle ne saurait être non plus un calcul qui se substituerait au concept et

1. *Ibid.*, p. 153.

2. *Ibid.*

3. *Ibid.*, p. 158.

le précéderait au lieu de le suivre. « Considérer la société comme un sujet unique, c'est au surplus la considérer d'un point de vue faux, spéculatif. Dans la société, ce qui n'est pas le cas pour l'individu, le rapport entre la production et le produit, des que ce dernier est achevé, est un rapport extérieur et le retour du produit au sujet dépend des relations de celui-ci avec d'autres individus¹. »

Toute cette analyse nous a paru nécessaire pour comprendre la différence entre l'économie politique et le matérialisme historique où l'économie est repensée, élaborée dans ses concepts qui sont ceux des conditions de l'histoire humaine, sans pour autant s'inspirer d'une idéologie humaniste, qui est d'un autre ordre. À partir de cette différence on comprend les critiques que Marx fait aux économistes, la façon dont il les lit, les manques, comme dit L. Althusser, qu'il aperçoit dans leurs textes. Ricardo, qui est remonté jusqu'à la notion de travail abstrait, n'a pourtant pas vu selon Marx la source commune, le concept à partir duquel penser la rente, le profit, l'intérêt. Il a laissé subsister leur diversité comme telle parce qu'il n'a pas vu la plus-value originelle. Celle-ci n'est pas la constatation d'un fait économique mais ce qui seul rend possible l'intelligence de l'économie capitaliste. Il en est de même pour le glissement de la valeur travail à la force de travail. L'économiste a substitué – sans prendre garde à la confusion des genres – les moyens de reproduire la force de travail au travail effectif lui-même. Ainsi, pour Marx, l'économie politique classique ou l'économie vulgaire qui la suit, apparaît à la lumière du matérialisme historique, comme idéologie. Dans le *Capital*, Marx n'a donné qu'une présentation partielle de cette science. Une situation, une conjoncture historique, est bien déterminée par la pratique économique, mais cette détermination n'est pas simple, car il ne s'agit pas d'une expression ou d'un effet mécanique. Le champ apparent est occupé par des pratiques diverses, politique, idéologique, etc. et la pratique économique qui

1. *Ibid.*, p. 159.

détermine les changements de conjoncture n'y est que représentée. La nouvelle perspective de L. Althusser sur le marxisme permet de distinguer les instances dominantes dans une situation historique qui peuvent être diverses et pas seulement économiques – et la détermination par la pratique économique qui constitue le matérialisme historique comme tel. Mais cette détermination et sa causalité ne sont pas immédiatement visibles. Si *le matérialisme historique* est la science de cette détermination d'une structure complexe il faut séparer cette science des idéologies ou plutôt il faut réfléchir cette différence, la repenser dans un *matérialisme dialectique* qui est proprement la philosophie du marxisme.

Science et idéologie

« La vérité de l'histoire ne se lit pas dans son discours manifeste, parce que le texte de l'histoire n'est pas un texte où parlerait une voix, le logos, mais l'inaudible et illisible notation des effets d'une structure de structures¹. ». Le secteur qui *représente* la pratique économique dans une situation historique donnée, a besoin lui-même d'être conçu par rapport aux autres secteurs, et cette conception ne va pas de soi, « si, comme le dit souvent Marx, ce qui est caché dans la société capitaliste est visible en clair dans la société féodale ou dans la communauté primitive, c'est dans ces dernières sociétés que nous voyons en clair que l'économique n'est pas directement visible en clair² ».

Toute la perspective nouvelle que nous étudions repose sur la distinction de l'idéologique et du scientifique, elle aboutit d'abord à une purification de ces deux termes.

Nous avons déjà mentionné la notion de coupure épistémologique empruntée à G. Bachelard. Il y a un moment où un concept vraiment scientifique se libère d'une

1. Jacques Rancière et Pierre Macherey, *Lire le Capital*, t. I, Paris, Maspero, 1965, p. 16.

2. Étienne Balibar et Robert Establet, *Lire le Capital*, t. II, Paris, Maspero, 1965, p. 154.

expérience qu'on dit vécue ou immédiate, pour se construire, se produire théoriquement ; on peut penser à la science de la chaleur pour le savant et à tout ce qui la précède dans l'imagination des hommes, mais il ne faut pas seulement dire : *précéder*, car après comme avant il y a encore de l'idéologique. Si la science physique révèle l'idéologie dans ce qui la précède, elle ne la supprime pas pour autant. Louis Althusser prolonge ici Marx, en caractérisant l'idéologie « comme système de représentations ou la fonction pratico-sociale l'emporte sur la fonction théorique ou fonction de connaissance¹ ». Dès lors, l'idéologique ne disparaîtra jamais dans la mesure où il rassemble d'une façon inextricable le *rapport réel et le rapport imaginaire des hommes au monde* ; « il est l'inconscience de la conscience, de l'expérience qu'on dit vécue, il exprime plus une volonté, voire une espérance ou une nostalgie qu'il ne décrit une réalité² ». Ce qui apparaît ici condamné, c'est un retour aux choses elles-mêmes, c'est l'idéologie d'une philosophie de l'immédiat.

Les conséquences de cette purification de la différence sont multiples et vont très loin. L'idéologique n'est pas une mystification, il n'est pas à dévaloriser en lui-même puisqu'il est la fonction qui permet à un sujet de tenir sa place, de jouer son rôle, et c'est pourquoi L. Althusser peut dire, ce que Marx n'a pas dit explicitement (il a même semblé parfois dire le contraire). « Il n'est pas concevable que le communisme, nouveau mode de production, impliquant des forces de production et des rapports de production déterminées, puisse se passer d'une organisation sociale de la production et des formes idéologiques correspondante. » Nous voyons les idéologies subsister dans les pays de l'Est et il ne saurait en être autrement mais il faut savoir à quelles conditions réelles elles correspondent et donc quelles situations effectives elles traduisent dans leur imaginaire propre. La compréhension de l'idéologie ne peut pas s'effectuer encore sur le plan de l'idéologie ; comme l'avait dit Marx dans l'*Idéologie*

1. Louis Althusser, *Pour Marx*, Paris, Maspero, 1965, p. 238.

2. *Ibid.*, p. 240.

allemande, il faut remonter des idéologies à leurs conditions réelles, et c'est seulement le changement de ces conditions qui peut modifier les idéologies.

C'est pourquoi si le communisme laisse subsister inévitablement l'idéologie – et dans certains cas l'idéologie humaniste –, la science marxiste n'est pas elle-même ce qu'on pourrait confondre avec une idéologie, en particulier avec l'idéologie humaniste. Pourtant, si la perspective nouvelle de L. Althusser paraît purifier la différence de la science et de l'idéologie, elle n'est pas sans rencontrer ensuite une certaine impureté de cette différence.

Althusser paraît distinguer une idéologie plus valable qu'une autre quand il parle de « Cette coupure entre les anciennes religions ou idéologies même "organiques" et le marxisme, qui lui est une science, et qui doit devenir l'idéologie "organique" de l'histoire humaine, en produisant dans les masses une nouvelle forme d'idéologie – une idéologie qui repose cette fois sur une science – ce qui ne s'était jamais vu¹. » Cette nouvelle forme d'idéologie pose des questions, comme en pose la permanence chez Marx de certaines formes d'art quand leurs conditions objectives ont disparu. « La difficulté n'est pas de comprendre que l'art grec et l'épopée soient liées à certaines formes de développement social ; mais elle réside dans le fait qu'ils nous procurent encore une jouissance artistique et qu'ils ont encore pour nous à certains égards une valeur de norme et de modèles inaccessibles². » Les questions qui sont soulevées et par cette possibilité d'une nouvelle idéologie, et par la permanence de certaines formes anciennes ne sont pas du même ordre, mais elles ont le mérite de nous faire réfléchir sur la nature de l'idéologie comme telle et son rôle dans l'expérience vécue. Enfin il faut bien reconnaître que dans la perspective de L. Althusser le matérialisme dialectique – c'est-à-dire la philosophie de Marx – possède un statut original. Il décide

1. Louis Althusser, « L'objet du *Capital* », in *Lire le Capital*, *op. cit.*, p. 89.

2. Karl Marx, *Contribution à la Critique de l'économie politique*, *op. cit.*, p. 175.

Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme

de la scientificité de la science, ce qui pose les problèmes les plus difficiles quand il s'agit des sciences humaines, il réfléchit, dans une histoire de la science, les coupures qui détachent une science particulière des idéologies qui lui faisaient obstacle, il est aussi le seul savoir qui décide de lui-même, et réfléchit sa propre différence. Il n'est donc pas absurde de le comparer, avec toutes les réserves nécessaires, à ce que Hegel nommait le savoir absolu. La différence science-idéologie qui nous avait *d'abord* paru purifiée, conserve *encore* dans cette philosophie une certaine impureté. Peut-être y a-t-il la une sorte de nécessité, dans la mesure où subsiste une philosophie – fut-elle le matérialisme dialectique – à côté des sciences.

Nous n'avons pas voulu faire autre chose que présenter cette perspective nouvelle à la lumière des textes de Marx qui peuvent la justifier, et sans en dissimuler les difficultés, sans vouloir surtout clore la problématique qu'elle ouvre. Il est par ailleurs certain que cette problématique se situe dans le contexte de la situation historique qui est la nôtre, et que son importance est liée au développement historique du communisme lui-même.

— |

| —

— |

| —

Histoire de la pensée philosophique : résumés de cours donnés au Collège de France ¹

1963-1964

Le cours du mardi avait été annoncé sous le titre *Sens et existence*, mais il s'agissait d'indiquer par là une direction générale de recherches, un projet qu'il importait de préciser et d'aborder par des détours. On a d'abord expliqué ce projet : qu'est-ce qu'une recherche de sens et quelle relation soutient cette recherche avec les données de l'existence, existence pour la conscience et existence de la conscience ? On a rapproché le thème de cette recherche et les intentions exposées dans la leçon inaugurale sur les relations de la philosophie et de la non-philosophie. Mais il nous est apparu que cette recherche supposait une information technique qui ferait l'objet de cours dans les années suivantes. L'an prochain nous nous proposons d'étudier des formes (logique, langages, messages) et les relations de sens qui peuvent y être impliquées, explicitement ou implicitement. Cette année, nous avons voulu interroger un grand penseur qui venait de disparaître, Gaston Bachelard, et dont l'œuvre présente pour nous l'intérêt de s'alimenter à des sources non philosophiques, les sciences de la nature et l'imagination poétique. Quel sens se dégageait pour le philosophe d'une épistémologie et d'une poétique, quel sens pouvait avoir dans le monde contemporain le dualisme paradoxal d'une philosophie des sciences qui, à travers une psychanalyse

1. *Annuaire du Collège de France*, numéros 64 à 68, 1964-1968, p. 205-208, p. 241-245, p. 251-255, p. 279-283 et p. 279-283.

de la connaissance, purifiait le savoir de toute imagination cosmique, de toute donnée immédiate, et d'une poésie qui récupérerait en les explorant et en les sublimant les archétypes de l'imagination humaine ? Nous avons suivi tout le développement de la pensée de Gaston Bachelard depuis les thèses sur la *Connaissance approchée* et *l'évolution d'un problème de physique* jusqu'au *matérialisme rationnel* et à la *poétique de la rêverie*. Ce fut pour nous une grande satisfaction de découvrir, une fois de plus, le génie de ce savant et de ce poète, que nous croyions bien connaître, parce qu'il nous était familier et que nous nous étions souvent référés à sa pensée. Mais il nous a semblé que cette pensée, dans toute sa richesse, n'avait cessé d'évaluer. Nous avons dû distinguer des moments dans cette évolution ; la thèse sur la connaissance approchée ouvrait des perspectives sur une philosophie créatrice s'opposant à la philosophie de Bergson, mais insistant comme elle sur une véritable évolution créatrice. L'homme du savoir et le poète ont un même destin créateur. La science est invention et se fonde dans son avenir plus que dans son passé ; l'imagination est créatrice de métaphores, elle est source de métamorphoses (à cette époque Gaston Bachelard insiste surtout sur l'imagination formelle). Nous nous sommes longuement arrêtés sur le *Lautréamont*, et sur *La Dialectique de la durée*, ou sur *L'Intuition de l'instant*. Nous avons suivi Bachelard dans son étude de ce qu'on pourrait nommer l'imagination ontologique (imagination de la durée, de la substance, des catégories de la pensée).

Nous avons trouvé là une recherche originale de sens et comme une psychanalyse de l'imagination philosophique. Nous avons étudié de ce point de vue *Les Intuitions atomistiques*.

Nous avons vu se constituer, à partir de là, le deuxième moment de la pensée de Gaston Bachelard ; la *Psychanalyse du feu et de la connaissance objective* ne laissant pas encore prévoir les études sur l'imagination matérielle, les archétypes des éléments cosmiques, l'eau, l'air et la terre. Cependant l'épistémologie prenait peu à peu sa forme

définitive. C'était une épistémologie non cartésienne, il n'était plus possible de rapprocher dans une même vision du monde la perception élargie et les sciences de la nature. Celles-ci devenaient des phénomènes de la *culture* (avec la promotion de leurs fondements, leur intersubjectivité, leur phénoménotechnique). « La culture incorpore à la fois une historicité qui n'est pas historicité du sujet et une rectification de l'historicité de la connaissance du sujet. La culture normalise sa propre histoire. » L'épistémologie de Gaston Bachelard nous faisait découvrir ce domaine culturel des sciences, avec leurs laboratoires, leur création d'une autre nature (les corps purs de la chimie), leurs bibliothèques et leur forme de pensée indépendante des individualités sans être pour autant une forme collective de pensée.

Cependant Gaston Bachelard développait en même temps ses études sur l'imagination matérielle, la puissance cosmique des rêves (il n'y a rien de cosmique ou de naturel dans nos sciences, ces termes ne peuvent s'appliquer qu'à la vie de notre imagination). Dépassant la psychanalyse (qui explique trop par l'humain et le quotidien), Gaston Bachelard cherchait une sublimation qui rejoignait le cosmique et l'organique, au-delà de ce qu'on nomme le réel ou la fonction du réel. Nous voyons donc s'opposer ce sur-réel (nous avons repris le commentaire de l'œuvre mystique de Balzac, *Séraphita*) et cette épistémologie qui n'en a jamais fini de rompre avec l'immédiat ou le poids du passé. L'œuvre de Bachelard s'est alors révélée à nous – avec l'absence d'une philosophie de l'histoire ou de la perception – comme exemplaire non d'un destin singulier, mais peut-être d'un destin de notre monde, celui de cette séparation entre la culture scientifique et l'imagination cosmique. Les époques antérieures, celles de Descartes, de Newton ou de Kant, n'avaient pas creusé un tel fossé entre la perception (par rapport à laquelle l'imagination était maîtresse d'erreur) et la science qui en rectifiait seulement les singularités. Nous ne savions pas encore, quand nous avons commencé ce cours, le point où il nous conduirait, la problématique qu'il ouvrirait pour nous, et qu'indique si

bien l'inconsistance de Bachelard sur le caractère culturel de la science et le caractère cosmique de la poésie. Dans une dernière forme de sa pensée, nous avons enfin vu Bachelard substituer la phénoménologie de la rêverie active à la sublimation des rêves, et peut-être reprendre certains thèmes sur l'énergie et le travail. Avec un pareil esprit, aussi inventif, aussi informé, aussi souple, il nous a fallu sans cesse nuancer nos interprétations et nos affirmations.

Le cours du *mercredi* devait être consacré à des *Études sur Hegel et Fichte*. Sans jamais perdre de vue la *Phénoménologie* de Hegel et ce qu'elle doit à Fichte, nous avons surtout commenté des textes de Fichte, l'idée d'*épistémologie* comme science de la science, les diverses introductions à la première *Doctrine de la science*, le *Sonnenlkarer Bericht* dont nous avons tenté l'explication. Ce qui nous a surtout frappés, c'est la problématique des relations de la vie et de la philosophie chez Fichte. Dans la *Phénoménologie*, Hegel va, à l'exemple de Fichte, distinguer la conscience naturelle, qui vit l'expérience, et la conscience philosophique qui la pense. L'abîme qui, pour Fichte, sépare la pensée et la vie, la nécessité de se détacher de la vie pour tenter de la comprendre et ce qui en résulte, ont été les principaux thèmes de nos leçons. Nous avons parfois comparé ces thèmes avec ceux de la philosophie contemporaine. Nous avons essayé de montrer comment cette séparation, l'impossibilité de l'effacer, et la nécessité de la surmonter, ont été le moteur de l'évolution de la pensée de Fichte dont nous avons donné un aperçu (en nous référant à l'œuvre de M. Gueroult). Nous avons ainsi indiqué le sens des transformations de la *Doctrine de la science* en 1801 et en 1804, le passage d'une philosophie du Moi et de l'action, à une philosophie de l'Être, beaucoup plus spéculative. Nous avons terminé nos leçons par un commentaire de la *Destination de l'homme* qui est précisément une œuvre de transition et qui nous permettait de faire suivre à notre auditoire, avec une traduction française, les articulations de la pensée de Fichte.

Nous croyons de plus en plus que la critique trop générale de Hegel contre Fichte dissimule une influence profonde, particulièrement dans les textes dialectiques et logiques. C'est pourquoi nous comptons étudier l'an prochain « la dialectique chez Fichte et Hegel ».

1964-1965

Le cours du mardi a été annoncé sous le titre général de *Sens et formes*. L'année précédente nous avions demandé à l'œuvre de Gaston Bachelard de nous éclairer sur certains aspects de notre monde actuel. Nous avons réfléchi avec lui sur le dualisme irréductible d'une poétique du rêve et de la rêverie et d'une épistémologie incorporée à la science elle-même. Cette dualité nous avait paru correspondre à l'opposition de la nature et de la culture ou du moins à ce qu'elle était devenue pour nous. Cette année nous avons tenté une interprétation des *Recherches logiques* de Husserl, dont la traduction venait de paraître dans la collection «Épiméthée». Ce n'est pas cependant une étude historique que nous avons voulu faire quoique nous ayons distingué aussi nettement que possible ce qui relevait d'un commentaire fidèle au texte, et ce qui nous paraissait du domaine de notre propre problématique. Nous voulions encore tenter d'élucider certains aspects de la pensée contemporaine, ce reflux, qui n'est pas seulement une mode, de l'existentialisme au structuralisme. C'était le sens du titre de ces conférences : *Sens et formes*. La pensée actuelle nous paraît moins sensible à la genèse historique qu'elle le fut, il y a quelques années. Elle s'efforce dans la ligne des sciences humaines de dégager des formes invariantes dans des perspectives globales, d'étudier ces formes dans leur consistance intrinsèque et dans leur rapport mutuel. La notion de sens et d'herméneutique disparaissent-elles pour autant, ou subsistent-elles en connexion avec ces formes. Quel rapport soutiennent une syntaxique et une sémantique ? L'étude des *Recherches logiques* de Husserl nous a permis de poser ces problèmes en remontant à leurs sources

philosophiques. Nous avons tenté d'élucider la relation – en apparence paradoxale – d'une logique et d'une description de l'expérience vécue, deux moments de la pensée de Husserl qui ne sont pas séparables et qui expliquent les orientations diverses et même divergentes des disciples de ce philosophe. Nous avons donc suivi Husserl dans ses méditations sur la logique et sur le langage dans les *Prolégomènes* et dans la *première recherche*, nous demandant comment la critique radicale du psychologisme, qui aboutit à traiter objectivement les significations, leur morphologie, leur syntaxe, peut s'accompagner d'une dimension de l'expérience vécue. Le langage naturel, qui est à lui-même son propre code, est pour Husserl le terrain d'élection de cette problématique. La réflexion sur le langage appartient encore au langage. Il a le pouvoir de s'interroger lui-même, d'élucider sa propre relation à soi-même. Nous avons voulu commenter cette élucidation au niveau des significations (1^a recherche), au niveau de la connaissance (six recherches). Nous avons distingué avec Husserl la fonction stricte d'expression du langage (qui doit aller jusqu'à réduire la fonction de communication, puisque nous pensons souvent dans la solitude) de la fonction des signes comme indices.

Cela nous a permis de caractériser cette fonction symbolique du langage par son essence intentionnelle. Ce qui compte, quand nous parlons, ou écrivons, ce n'est pas le réel psychologique donné, mais l'intention, l'acte de signification qui contient d'une façon idéale et irréaliste les significations. Elles sont visées, mais non données comme une existence psychologique. Par réflexion sur la vie de la conscience intentionnelle, on découvre la fonction des significations comme telles, l'espèce signification (grammaire et syntaxe, cohérence et incohérence, sens, non-sens et contre-sens). Cette essence intentionnelle s'accompagne pourtant des fluctuations de l'acte du signifier (polysémie, équivoque). On doit tenir compte des expressions qui sont par essence incomplètes ou vagues et, pourquoi pas aussi, des double-sens, des sens ambigus (mais cela déborde le problème husserlien). À travers le dédale,

on pourrait dire le labyrinthe, des analyses de Husserl, on met en lumière un phénomène fondamental, qui nous paraît un acquis définitif, la « chose même » du langage, son idéalité. Dans les *Prolégomènes* qui se fixaient sur l'objectivité logique, où l'évidence concernait la pensée élaborée, il n'était pas encore tenu compte des conditions de possibilité de cette pensée. Mais la vie scientifique germe dans la vie préscientifique en tant que celle-ci présente son élucidation dernière. Il nous a fallu aussi insister sur le caractère de la réflexion phénoménologique de Husserl qui remonte la pente de l'expérience directe, et tente de la conserver dans ses caractères propres. Cependant toutes ces analyses de l'essence intentionnelle des expressions, de la façon dont elles visent leur objet, comme sens, ou comme base sur laquelle elles s'édifient, devaient nous conduire à une élucidation plus profonde, celle qui fait apparaître le *Phénomène de la connaissance*, et la rencontre de l'être ou du non-être, comme l'intention intrinsèque de la conscience et comme problématique de la vérité. La question du sens de l'idéalité du langage, considéré comme la chose même du langage, est maintenant posée, sans aller peut-être jusqu'à ouvrir assez largement le champ de l'exégèse et de l'interprétation. La *Traumdeutung* de Freud est pourtant contemporaine de l'œuvre de Husserl. Nous avons aussi étudié « la fonction de remplissement » qui donne l'évidence partielle ou totale, en répondant à l'intention de signification, soit pour la confirmer, soit pour l'infirmier. L'intuition confirmant ou infirmant l'intention est elle-même intentionnelle, elle peut être l'attente effective ou virtuelle d'un compliment (ainsi en est-il dans la *Phénoménologie de la perception*). L'évidence qui résulte de la présence même de la chose ne s'applique pas seulement aux projets sensibles, au monde de la vie, mais encore aux catégories elles-mêmes, à ce qui se constitue pour se montrer à partir de la perception ou de l'imagination.

Nous avons tenté, dans une problématique plus personnelle et qui s'éloignait du commentaire proprement historique, de confronter la pensée formelle et la machine

après avoir rencontré la question de la diversité des champs d'interprétation d'un même système formé. Nous avons pour cela envisagé la limitation des formalismes tel qu'elle découle des théorèmes de Gödel et essayé d'élucider l'essence de ce que les mathématiciens nomment un *algorithme*. Nous avons vu la notion d'algorithme s'élargir des prescriptions élémentaires pour résoudre une classe de problèmes, à une suite de systèmes ou de prescriptions d'ordres, de programmes de plus en plus généraux qu'un homme peut effectuer sans réflexion – un homme ou une machine. Nous avons décrit la machine théorique de Turing (machine particulière liée à un certain schéma fonctionnel, machine universelle qui est informée au départ du schéma fonctionnel d'une machine particulière). Mais il y a une limite théorique – plus étroite encore dans la pratique – de l'algorithme le plus général qu'avait rêvé Leibniz. La machine, avec certaines données, ne s'arrêterait jamais. Il y a de l'*indécidable* dans le mécanisme formel, mais non de l'*inconsistance*. Ce n'est pas vers une pensée dialectique que nous avons orienté une telle perspective. Dans ces leçons nous nous sommes souvent référé à deux études, dont nous avons vu l'éclosion, le livre de S. Bachelard sur la *Logique de Husserl*, et celui de R. Martin sur *Logique contemporaine et formalisation*. Nous leur devons beaucoup.

Le cours du *mercredi* – qui est devenu en cours d'année la conférence du *vendredi* – avait été annoncé comme une étude de la dialectique chez Fichte et Hegel. En fait, notre projet, en conservant ce cadre, s'est limité à un commentaire de textes hégéliens, l'écrit sur *La Différence des systèmes de Fichte et de Schelling* (1801) et la Préface de la *Phénoménologie* (1807). L'année précédente nous avons inauguré cette recherche par une étude des textes originaux de Fichte sur lesquels Hegel a réfléchi. Nous avons été ainsi conduit moins à confronter la dialectique des deux philosophes qu'à montrer ce que Hegel doit à Fichte, et nous avons souvent insisté sur la difficulté de les distinguer avec précision. Certes Hegel critique très tôt le «Sollen», il reproche à Fichte une dialectique qui, au lieu

d'établir dans son résultat l'identité originare, l'adéquation du Moi objet au Moi sujet, se borne à proposer cette identité comme idéal. « Moi doit être égal au Moi, donc ne l'est pas effectivement ».

Cependant Hegel affirme de l'absolu qu'il est sujet et que « le résultat nu est le cadavre qui a laissé la tendance d'élan derrière soi ». Si Dieu n'est pas, mais devient, il ne cesse pas de devenir, et le devenu cesserait d'exister s'il lui manquait l'élan du départ, comme au vieillard sa jeunesse. Le paradoxe chez Hegel c'est qu'au départ on est déjà de retour, et que dans le retour on continue de partir. *L'Iliade* est en même temps une *Odyssée*. Il n'est pas question de confondre l'esprit de Fichte et celui de Hegel, la *Doctrine de la science* et la *Phénoménologie* ; la difficulté commence quand on cherche la différence spécifique de leur processus dialectique et pas seulement leur sens.

Nous avons tenté de commenter certains textes de la Préface de la *Phénoménologie*, celui où Hegel parle de son temps comme d'un temps de gestation et de passage à une nouvelle époque du monde. Qu'entendait-il par là ? Il y a d'abord pour lui les événements politiques dont il a été le témoin, la Révolution française, et l'empire de Napoléon. Mais pourquoi ce que Hegel nomme l'apparition de la science qu'on ne saurait confondre avec les sciences positives concorde-t-il avec ces révolutions politiques et sociales ? Nous avons cru entrevoir une solution dans la suite des expressions : *Dasein*, *Vorstellung*, *Begriff*, qui correspondent bien à trois moments du développement de l'esprit dans la *Phénoménologie*. L'esprit existe immédiatement, il engendre la vie d'un peuple, et le modèle en est la cité grecque, puis il faut considérer le spectacle que l'esprit se donne de lui-même. Cette représentation de soi est l'art et la religion (que Hegel traite en même temps dans la *Phénoménologie*). Or l'esprit « a rompu avec le *Dasein* et cette *Vorstellung*, ce qui ne signifie pas qu'il a cessé d'exister, ou de se présenter lui-même, mais que ces moments sont maintenant dépassés, qu'il est entré dans leur recollection, leur intériorisation. La religion est dépassée dans le concept

(au sens hégélien), c'est une nouvelle existence, ou l'être-pour-soi de l'esprit est devenu « pour-soi pour soi ». Nous avons voulu donner une signification concrète, historique, à ces expressions volontairement concises de Hegel. Revenant sur un de nos commentaires (qui d'ailleurs se référait aussi à d'autres commentateurs), nous avons refusé de reconnaître l'opposition Fichte-Schelling dans le texte où Hegel parle du « nœud qui se trouve dans la culture de notre temps et n'est pas encore dénoué ». Il nous a semblé que l'opposition était bien plus entre l'idée spéculative (qui sera pour Hegel la Science et qui va de Kant à Schelling par Fichte) et la culture encyclopédique du XVIII^e siècle. L'idée spéculative ne s'est pas encore montrée capable d'absorber le contenu acquis ; « à la place du chêne attendu, nous ne trouvons encore qu'un gland ». Or, pour Hegel, « dans l'art comme en toute œuvre humaine, c'est le contenu qui joue le rôle décisif. » En développant ces commentaires nous avons pris conscience de la nécessité d'une nouvelle explication de la Préface de la *Phénoménologie*, charnière entre la *Phénoménologie* elle-même et la *Science de la logique*. Nous avons commencé ce travail par l'explication de tout le paragraphe « L'absolu est sujet », et nous pensons le continuer dans l'année qui vient. Le paradoxe de la pensée hégélienne, c'est qu'elle s'exprime à la fois et aussi bien dans la *Phénoménologie* et dans la *Logique spéculative*, c'est qu'en étant si attentive au contenu, elle invente un sens nouveau de la forme et de l'a priori qui ne soit opposé au contenu, à la matière, qu'en apparence. Que l'absolu soit sujet, c'est-à-dire médiation, devenir, temps, cela permet de comprendre la *Philosophie de l'histoire hégélienne*, et même la *Phénoménologie* ; mais comment l'autre versant de cette pensée peut-il être une logique spéculative, une dialectique qui, dans le langage de la *représentation* il est vrai, est « la présentation de Dieu avant la création du monde et d'un esprit fini ».

1965-1966

Le titre général du cours du mardi était *Sens et temps*. En fait, nous avons dû limiter notre projet qui était trop général et trop ambitieux. Nous voulions réfléchir sur l'importance de la problématique du temps et de la temporalité dans la philosophie contemporaine, et sur les rapports de cette problématique avec celle du sens et de l'être. Nous avons préparé ce cours en rédigeant trois études, l'une sur l'*Évolution créatrice* de Bergson, l'autre sur la *Conscience interne du temps* chez Husserl, enfin la dernière sur l'analyse existentielle de Heidegger (*Sein und Zeit*). Mais le cours – heureusement sans doute – ne fut pas ce que nous avons prévu. Le cours n'est pas seulement pour nous une lecture, il suppose la collaboration de l'auditoire, qui a lui-même une histoire. C'est ainsi que, commençant avec l'*Évolution créatrice* de Bergson, nous avons vu surgir des difficultés ; nous avons compris qu'il nous fallait reprendre notre interprétation et l'orienter d'une façon qui n'était pas exactement celle de notre projet primitif. Nous avons donc repoussé pour l'année suivante les études sur Husserl et Heidegger, et l'année fut consacrée exclusivement à Bergson, sans que nous ayons perdu de vue le thème général qui était le nôtre, celui du sens et du temps.

Peut-être n'a-t-on pas toujours été juste avec Bergson. On a trop souvent chez les philosophes méconnu l'originalité et la vigueur de sa pensée. Son succès auprès d'un certain public – succès qu'il n'a pas cherché – lui a plutôt nuí. L'existentialisme enfin n'a pas reconnu ce qu'il devait à Bergson. Peut-être peut-on mesurer aujourd'hui les différences et les ressemblances entre une philosophie de la vie et une philosophie de l'existence. Il n'est pas aisé d'expliquer Bergson, son langage ne se prête pas à une décomposition analytique qui permettrait de fixer une fois pour toutes un certain vocabulaire technique sur lequel on pourrait s'appuyer. Ce qui compte vraiment pour lui, c'est le sens immanent au contexte, ce sens vivant et souple dont l'interprétation à différents niveaux fut l'objet de toute une

partie de *Matière et Mémoire*. Ajoutons que le sens pour Bergson n'est jamais susceptible de se libérer complètement de l'être. Tandis que chez Husserl la signification ne rejoint jamais l'être, chez Bergson, comme on le voit dans l'élan vital, cette signification est toujours adhérente, elle est l'élan lui-même ; et le projet conscient, lucide, qui appartient à l'intelligence et à ses prévisions, n'est qu'un artifice momentané, indispensable certes pour élaborer l'action et se dépasser ainsi lui-même, mais nécessairement limité et relativement clos. Nous avons déjà remarqué dans un travail antérieur sur Bergson qu'on trouve peu de textes chez lui relatifs à l'avenir alors qu'on en trouve beaucoup sur le passé et sur le présent. Cependant nous avons insisté dans ce travail sur la part de négativité qui apparaît chez lui, sur les moments de rupture, de scission, qui sont pour lui des conditions de l'action. Contrairement à ce qu'a soutenu G. Bachelard, il y a des instants et des discontinuités chez Bergson, des bonds limités dans la diversité des devenirs, enfin un découpage du réel qui n'est pas toujours artificiel.

Nous avons étudié successivement l'histoire de la vie chez Bergson, l'origine commune de la matérialité et de la vie, le sens et l'importance de l'intelligence dans la conception bergsonienne (ce que nous avons nommé faiblesse et grandeur de l'intelligence chez Bergson), enfin la critique d'une métaphysique naturelle de l'esprit humain qui est une sorte d'illusion nécessaire de notre intelligence faite pour l'action et la domination de la matière. Notre travail s'organisait donc autour des trois derniers chapitres de l'*Évolution créatrice*.

Nous avons d'abord pensé à confronter l'histoire de la vie, telle que la présente Bergson, avec la science biologique contemporaine. Nous avons seulement esquissé cette recherche pour laquelle nous n'étions pas assez qualifiés. Nous avons noté l'évolution par lignes divergentes, la théorie des mutations et la négation de l'hérédité de l'acquis, ce qu'il y a de préformé dans l'évolution de la vie (l'harmonie au départ et non à l'arrivée, les virtualités de l'élan qui ne se précisent que dans leurs expressions matérielles), enfin

ce qu'il y a d'accidentel et d'imprévu dans l'évolution. « Le plus souvent l'effort tourne court, tantôt paralysé par des forces contraires, tantôt distrait de ce qu'il doit faire par ce qu'il fait, absorbé par la forme qu'il est occupé à prendre, hypnotisé sur elle comme sur un miroir. »

Nous avons opposé à Bergson les théories contemporaines de l'hérédité, l'étude des virus ou des bactéries, l'importance actuelle de la biochimie. Nous avons vite découvert que le dualisme bergsonien n'est pas réfutable sur ce plan, car ce dualisme était lié à une perspective philosophique que nous avons tenté de dégager.

Pourquoi Bergson a-t-il fait une histoire de la vie, dont les problèmes et leurs solutions déconcertent souvent l'intelligence ? Ce que notre génération a sans doute reproché à Bergson, c'est d'avoir substitué l'histoire de la vie à l'histoire de l'esprit humain. On n'a pas trouvé chez lui une philosophie de l'histoire et des sociétés humaines – une comparaison seulement entre celles-ci et les sociétés animales. Mais peut-être sommes-nous sur le point de rectifier notre jugement et de considérer toute l'évolution humaine comme un prolongement (en son genre et par l'intermédiaire de tout l'acquis social), de l'évolution biologique. Enfin, si Bergson a fait une histoire de la vie, il faut bien noter que cette histoire (ce roman de la vie) vient après-coup, qu'elle est le produit d'une réflexion, et comme une conquête de l'intelligence qui se penche sur son passé et se montre ainsi capable de reconstituer sa propre genèse, une genèse réelle où elle se situe dans l'élan vital intégral par rapport à la double inconscience de la plante et de l'animal, une genèse idéale où elle découvre l'origine commune de sa structure et de la matérialité. Nous avons beaucoup insisté sur l'importance de l'intelligence dans la philosophie de Bergson. Elle n'est certes qu'un aspect de la vie, mais cet aspect rend possible en se dépassant lui-même la compréhension de la vie, par la libération de la conscience et de la réflexion, par le langage et ses déplacements, par cette remontée à la source de la source et à l'originaire qui ne doit pas se couper de l'élan proversif,

sous peine de se perdre dans l'étendue intelligible du rêve. C'est pourquoi l'intuition est, chez Bergson, non pas une confusion mystique, un toucher aveugle, mais une distance surmontée autant qu'elle peut l'être, une torsion de l'esprit sur lui-même qui lui permet, en continuant d'agir et de vouloir, de se voir lui-même. C'est aussi l'intelligence qui nous permet de dominer la matérialité, et de la comprendre comme l'envers de l'élan vital, ce mécanisme qui apparaît à tous les étages comme l'interruption de la création dont l'effet est une inversion. Nous sommes une machine à agir qui doit devenir une machine à faire des dieux. «Ainsi toutes les forces élémentaires de l'intelligence tendent à transformer la matière en instrument d'action, c'est-à-dire au sens étymologique du mot en organe. La vie, non contente de produire des organismes, voudrait leur donner, comme appendice, la matière inorganique elle-même convertie en un immense organe par l'industrie de l'être vivant.» C'est Bergson et non Hegel qui parle ici d'aliénation. «L'intelligence est la vie regardant au dehors, s'extériorisant par rapport à elle-même...»

Nous nous sommes longuement attardés sur le dualisme bergsonien, sur son caractère fondamental, il explique aussi bien la matérialité que la fixité des espèces qui voudraient immobiliser l'élan. Il explique la forme qui fixe le mouvement en image, le passé quand il est coupé de la mémoire vivante ou de la durée créatrice. Mais cette rupture est inévitable, elle est la finitude d'une création, qui enveloppe ses discontinuités. Le thème de la dualité et de l'origine commune n'est pas un problème facile chez Bergson, car il faut en conserver les deux moments, ce qui explique le caractère fini de l'élan.

Nous avons tenté enfin d'expliquer le dernier chapitre de l'*Évolution créatrice*, ce coup d'œil sur les systèmes, si souvent critiqué comme une vision superficielle de l'évolution de la métaphysique de la pensée grecque à la pensée moderne. Ce qui nous a retenu, c'est cette idée d'une métaphysique naturelle à l'esprit humain et des illusions inévitables qui commandent cette métaphysique,

cette conception de l'être que le langage inclut et qu'il contribue pourtant à dépasser, l'illusion qui s'exprime dans la proposition « l'enfant devient homme ». Nous avons fait porter notre analyse sur le thème du néant qui sous-tend la métaphysique occidentale, mais qui n'y apparaît pas toujours explicitement. Certains rapprochements avec des philosophes contemporains nous ont paru éclairer le texte. Enfin nous avons tenté de retrouver le sens de ce que Bergson nomme le « mécanisme cinématographique de la pensée », où le devenir, c'est-à-dire le mouvement abstrait, se substitue dans notre pensée aux devenirs concrets et spécifiques. Nous avons rapproché ces textes de ceux de *Matière et mémoire* sur la fixation des images et les tensions de durée, ce qui nous a conduit au problème de l'existence d'une durée cosmique chez Bergson.

La grande originalité de Bergson est pour nous cette idée de la réalité comme création, « le temps est invention ou il n'est rien du tout ». Aucun philosophe n'a osé aller jusqu'au bout d'une pareille conception qui se révèle peut-être impensable. La logique et l'ontologie, qui repose sur elle, conduisent à une notion de la réalité qui est inconciliable avec cette continuation indéfinie de la création. L'intelligibilité du devenir et du créé n'est pas préalable, elle n'est pourtant pas absente, elle est seulement rétrospective. La création effective précède sa possibilité. « Si l'évolution est une création sans cesse renouvelée, elle crée au fur et à mesure non seulement les formes de la vie, mais les idées qui permettraient à une intelligence de la comprendre, les termes qui serviraient à l'exprimer ».

Le cours du *mercredi* a été, comme les années précédentes, consacré à des commentaires de textes de Fichte et de Hegel. En fait, c'est la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* qui constitue le thème principal de nos leçons.

Nous avons pu terminer l'interprétation de ce texte – que tous les commentateurs considèrent comme le plus lucide et le plus génial des textes hégéliens – et préparer avec notre auditoire une traduction nouvelle de cette préface, suivie de notes. On sait que la Préface de la *Phénoménologie de*

l'esprit a été écrite après coup et qu'elle traite autant de la *Phénoménologie* que Hegel vient de terminer que de la *Science de la logique* qu'il vient d'entreprendre. C'est une véritable prise de conscience de sa philosophie, et de ce que peut et doit être une présentation philosophique, que nous donne Hegel dans cette préface. Elle nous a paru offrir un intérêt qui n'est pas seulement historique, mais qui a encore une valeur actuelle. C'est vraiment la pensée philosophique comme telle qui est en question. Hegel est un peu par rapport à nous ce que fut Aristote pour le Moyen Âge. C'est une référence indispensable, soit qu'on le suive et qu'on développe sa pensée, soit qu'on en fasse la critique. Le marxisme, l'existentialisme, et même le structuralisme supposent cette réflexion sur Hegel. En restant dans le cadre d'une étude historique, nous ne nous sommes pas interdit des incursions dans la philosophie contemporaine.

L'année précédente nous avons surtout insisté sur les deux premières parties de cette préface, l'une concernant l'époque (1807) et les conditions de gestation et de naissance de la pensée hégélienne, l'autre concernant la thèse propre de Hegel « concevoir l'absolu comme sujet et non plus seulement comme substance ». Cette année, nous avons interprété les deux dernières parties, l'une qui traite de la connaissance philosophique, en tant qu'elle s'oppose à la connaissance commune et à la connaissance mathématique, l'autre qui traite du caractère même du discours philosophique en tant que discours, la dialectique s'opposant à la proposition ordinaire, à l'apophantique aristotélicienne. Ces deux parties forment un tout. Hegel a pris conscience de ce que doit être une présentation (*Darstellung*) philosophique, de ce qui la caractérise par rapport à la représentation (*Vorstellung*) et à l'argumentation (*Räsonieren*), soit que cette argumentation se confonde avec le bavardage quotidien, soit qu'a un degré supérieur, elle soit une pensée polémique ou un pur formalisme.

Hegel connaissait fort bien la littérature française du XVIII^e siècle, les romans de Marivaux ou de Rousseau, autant que le W. Meister de Goethe. La *Phénoménologie*

de l'esprit est un roman de culture philosophique. Comme dans le roman, il s'agit d'une conscience commune qui subit l'épreuve de l'expérience. Elle perd dans cette épreuve ce qui était pour elle sa vérité ; cherchant le plaisir, elle rencontre la nécessité, voulant mettre d'accord la loi et son cœur, elle rencontre l'ordre du monde, voulant faire régner la vertu, elle doit reconnaître que le cours du monde en sait plus long qu'elle. Ainsi Hegel reprend dans cette *Phénoménologie* la littéraire comme il reprend par ailleurs la représentation religieuse. Mais cette reprise est proprement philosophique, elle est de l'ordre du concept et non plus de l'image.

Si la *Phénoménologie* est une description et comme une histoire de la conscience commune, cette description et cette histoire sont recueillies dans l'*élément* de la pensée. C'est cette pensée qui enchaîne les diverses expériences de l'esprit du monde, les sauve de l'oubli, les caractérise dans leur sens, et découvre ainsi la nécessité du passage, le devenir et la médiation. Pour la conscience commune qui ignore sa profondeur, l'expérience se présente comme un objet, une substance à laquelle elle est encore inadéquate ; pour la conscience philosophique l'expérience *comme telle* est un devenir. C'est le devenir qui est le *Soi*, le sujet, et il n'existe aucun substrat antérieur à ce devenir. C'est pourquoi l'inadéquation de la conscience à sa substance (ce qui permet de parler du faux et du vrai) est aussi bien l'inadéquation de la substance à elle-même, la négativité qui est le *Soi* absolu et qui fait que chaque détermination n'est jamais qu'une fixation passagère, un moment dans un processus. C'est ce processus seul qui est le vrai, « le délire bachique dans lequel il n'y a aucun membre qui ne soit ivre ». Cette vision dionysiaque de l'être qu'on retrouvera chez Nietzsche s'accompagne chez Hegel d'une logique spéculative. Mais il faut bien distinguer ce logos de l'être, de ce que nous nommons depuis Aristote logique, et de ce que la pensée contemporaine nomme logique formelle. Dans sa *Logique spéculative* Hegel s'efforce de penser le devenir interne de toutes les déterminations, il voudrait dépasser la fixation de l'écriture par la vitalité de la parole. La présentation

philosophique, qu'il s'agisse de la *Phénoménologie* ou de la *Logique*, est toujours le devenir d'un contenu substantiel. Sans doute la fixation et la détermination existent, elles sont l'entendement de l'esprit ou de la nature, mais elles ne sont aussi qu'un moment « car l'entendement est un devenir, et en tant que ce devenir, il est la rationalité ».

C'est sur le caractère de cette présentation philosophique que nous avons surtout fait porter notre commentaire. Cette présentation plus proche de la littérature que de la mathématique ne se confond pourtant pas avec l'œuvre littéraire ou poétique, elle a selon Hegel sa nécessité qui n'est plus la nécessité analytique ou formelle, elle a son rythme propre qui est le rythme des choses elles-mêmes. Le devenir de la substance implique notre réflexion humaine : c'est pourquoi le savoir se fait universel en devenant le *savoir de soi de l'être*. C'est l'être lui-même qui s'apparaît, et cette apparition avec ses limites elles-mêmes constitue ce que Hegel nomme le *savoir absolu*. Hegel n'a pas prétendu achever l'histoire dans une œuvre définitive, mais tenter seulement la présentation de l'élévation de la conscience commune au savoir de l'être, et celle du logos de l'être, du mouvement des catégories ou la médiation qui est l'être même. Une telle présentation conduit Hegel à une étude particulièrement remarquable de la proposition philosophique dans laquelle le substrat, le sujet, disparaît dans le prédicat. Ordinairement le sujet connaissant relie les prédicats entre eux en se référant à un objet X, un substrat inconnaissable qui devient chez Kant la chose en soi. Dans la pensée spéculative, le sujet connaissant ne se réfléchit pas en dehors du contenu, il n'est pas lui-même l'agent opérant qui argumente sur l'accord ou le désaccord des prédicats, c'est la chose elle-même qui se réfléchit. Les deux réflexions, celle du moi qui connaît, et celle de la chose même n'en font qu'une, ainsi la substance se montre comme sujet et le sujet cesse d'être un sujet singulier et particulier, il devient substantiel et universel. Ce mouvement avait déjà été décrit par Hegel comme le mouvement même de la culture humaine. L'esprit, cette substance historique, doit

devenir pour soi dans l'individu. L'individu qui rencontre la lourde tradition de l'acquis humain, sa substance, doit en prendre possession, elle est sa nature inorganique et l'éducation est la transformation de cette nature inorganique en sujet. Dans l'histoire humaine, la substance devient sujet pour soi, et le pour-soi devient substantiel. C'est ce que Hegel nomme l'universel concret. La philosophie est la présentation de l'universel concret, dont l'universel abstrait n'est qu'une caricature. C'est pourtant le premier qui rend possible le second, et qui en conditionne l'usage ou le mésusage. Toute la pensée hégélienne est dirigée contre le formalisme, formalisme de la pensée polémique qui sait critiquer, mais a toujours besoin d'un contenu nouveau sur lequel s'exercer (c'est pourquoi elle conduit à la foi ou au nihilisme), formalisme de la pensée mathématique qui reste étrangère au contenu qu'elle pose et qui le manipule du dehors, formalisme d'une pensée philosophique qui se contenterait d'un schéma dialectique (thèse, antithèse, synthèse) en l'isolant de son contenu, car c'est ce contenu qui joue le rôle décisif, et la dialectique, le pour-soi du devenir universel, est toujours la dialectique de son contenu.

On peut se demander ce qui peut subsister aujourd'hui de ce projet hégélien de philosophie ; le projet seul peut-être, c'est-à-dire celui d'une totalisation concrète, qui ne parvient jamais à être l'expression d'une totalité. C'est un paradoxe, mais qui a pour nous son sens, de commenter cette préface et de l'isoler de ce dont elle est la préface comme on a fait pour le *Discours de la méthode* de Descartes. Pourtant la préface de Hegel est elle-même une critique de toute préface à une œuvre philosophique.

1966-1967

Le cours du mardi a été consacré à l'étude de la temporalité chez Husserl. Nous avons renoncé à prolonger cette recherche par une étude du même problème chez Heidegger, mais nous ne pouvions oublier que c'est Heidegger qui a

édité en 1928 les leçons de Husserl sur la conscience interne du temps, et qu'il est difficile de ne pas penser souvent à l'auteur de *Sein und Zeit* quand on traite du temps et de la temporalité chez Husserl. Le problème se pose particulièrement à propos des leçons de Husserl éditées en 1938 par Landgrebe sur *Expérience et Jugement*, texte que nous avons beaucoup utilisé. Cependant, si on ne peut éviter cette référence à Heidegger, il nous a paru que les intentions des deux philosophes étaient trop différentes pour que nous parlions de la temporalité chez l'un et l'autre comme nous l'avions d'abord annoncé.

Notre cours continuait directement celui de l'année précédente, nous avons commencé par comparer l'expérience du temps vécu chez Bergson et la conscience interne du temps chez Husserl. La ressemblance apparente disparaît dès qu'on approfondit un peu le sujet. Bergson opère bien une certaine réduction par rapport au temps spatialisé des horloges, il s'efforce de retrouver la durée vécue qui n'est pas une juxtaposition, mais les exemples qu'il prend, la mélodie ou les coups de l'horloge, sont pour Husserl des objets temporels qui sont eux-mêmes constitués. Il y a une conscience phénoménologique du temps, chez lui, plus profonde que celle de la vie psychologique. C'est cette constitution non seulement des objets du monde situés dans le temps objectif, mais aussi celle des objets psychologiques, des données temporelles – ce son qui dure et qui a une extension temporelle – que veut réaliser Husserl en découvrant le phénomène du *présent vivant* de la conscience, avec ses rétentions de passé et ses *prétentions* d'avenir. Ce présent vivant n'est pas immédiatement apparent, mais il soutient et constitue non seulement ce qui apparaît, l'objet intentionnel visé par la conscience, mais encore les apparitions, les esquisses et les actes par le moyen desquels l'objet est visé par la conscience.

Cette constitution du temps objectif et des données temporelles de la conscience présuppose une origine radicale de la temporalisation, une conscience de la subjectivité absolue qui est elle-même temporalisation, qui n'est pas

un cogito intemporel, comme celui de Descartes ou celui de Kant.

Une deuxième différence avec la durée de Bergson nous a frappé. En apparence Bergson oppose la durée vécue au temps du monde. Il y a pourtant chez lui un temps cosmique, une durée universelle à laquelle nous sommes liés (le morceau de sucre qui fond). C'est dans l'*Évolution créatrice* et dans *Durée et simultanéité* que nous avons pu étudier ce temps cosmique de Bergson qui est presque une âme du monde. Par contre, Husserl commence par réduire le temps objectif, le temps des choses perçues autant que celui de la perception elle-même comme donnée hylétique. Cependant cette réduction, qui doit aboutir à la vie absolue de la subjectivité, se complète par une constitution du temps objectif. Dès le début du cours nous avons indiqué que cette réduction du temps objectif, cette recherche d'un originaire dans une subjectivité radicale, nous paraissaient irrecevables. Il nous semblait impossible de faire ainsi abstraction du temps du monde et de la nature, pour découvrir une conscience originaire du temps. Mais nos réserves ont été plus nuancées au terme du cours, nous avons noté la correspondance établie par Husserl entre le temps du monde, où se situent tous les événements physiques et psychiques et la temporalisation de la conscience. La constitution n'est pas pour Husserl une construction, elle est plutôt une découverte, une expérience vécue du sens d'être. La réduction du temps objectif a comme contrepartie la constitution de ce temps. Tout se passe comme si le sens du temps – la temporalisation du temps – se montrait à la conscience phénoménologique. C'est elle qui découvre dans le présent vivant le passé *comme passé* et l'avenir *comme avenir*. Le temps du monde est partout continu et dense, mais il est constitué par un flux absolu. « Mais comment se fait-il qu'à l'encontre de la descente du son (dans le passé), nous disions pourtant qu'une situation fixe dans le temps lui est dévolue, que des instants et des durées se laissent identifier dans les actes réitérés comme le montre notre analyse de la conscience reproductive ? Le son, et

chaque instant dans l'unité du son qui dure, a certainement sa situation absolument fixe dans le temps objectif (fut-ce même dans le temps immanent). Le temps est rigide et pourtant le temps coule. Dans le flux du temps, dans la descente continue dans le passé, se constitue un temps qui ne coule pas, absolument fixe, identique objectif. Tel est le problème ». Nous avons longuement commenté ce texte difficile et central, en nous aidant des textes d'*Expérience et jugement* qui établissent la *correspondance* entre le flux absolu de la subjectivité – ce présent vivant qui «écoule comme il s'écoule, ni plus vile, ni plus lentement» et qui toujours s'altère, en devenant rétention de l'impression, puis rétention de rétention, etc. – et l'unique temps du monde avec lequel il faut mettre d'accord le temps de la représentation, de la reproduction des souvenirs.

Ce flux de changement continu de la conscience n'est pas un «objet qui change», il n'est plus à son tour constitué puisque c'est lui qui constitue les apparitions elles-mêmes dans leur temporalité, c'est-à-dire dans leur durée constante ou dans leur changement. L'apparition en personne du flux n'exige pas un second flux, mais en tant que phénomène il se constitue lui-même.

Husserl dit qu'il y a un seul et même flux de conscience, deux intentionnalités formant une unité indissoluble. Grâce à l'une se constitue le temps immanent, un temps objectif en qui il y a durée et changement de quelque chose qui dure, en l'autre l'insertion quasi temporelle des phases du flux qui possède toujours et nécessairement le *maintenant fluant*, la phase de l'actualité et les séries de phases pré-actuelles et post-actuelles. Ce sont ces séries que Husserl nomme des rétentions et des protentions et qui sont pour lui non des résonnances collectives ou des représentations (comme dans le souvenir), mais des intentionnalités.

Nous avons tenté de suivre Husserl dans le labyrinthe de ses analyses et de ses reprises. Nous avons distingué avec lui :

1. La critique de Brentano qui, pour expliquer le passé, juxtapose un souvenir primaire à la perception actuelle. Mais ainsi il n'y a que du présent, il n'y a pas de passé comme tel.

2. Le diagramme du temps (un schéma spatial aussi difficile à interpréter pour comprendre le temps que le cône de Bergson). Dans ce diagramme on voit que l'objet temporel, ce son qui dure en restant le même, ou cette mélodie qui passe, est vécu ou du moins peut l'être par la conscience constituante comme « ce qui tombe toujours dans le passé, et s'éloigne indéfiniment ». Cette perspective temporelle n'est pas perdue, car chaque instant formellement nouveau de la conscience retient (comme une intentionnalité non active) ce qui vient de se passer, et retient comme emboîtées toutes les autres rétentions antérieures. Ces rétentions de rétentions qui en droit peuvent être indéfinies, sont en fait limitées. Le tout s'évanouit dans l'ombre, dans une conscience rétentionnelle vide, et « s'évanouit finalement tout à fait s'il est permis de l'affirmer dès que cesse la rétention ». Ainsi c'est l'impression originaria elle-même qui s'éloigne et c'est la même impression qui est visée par la conscience dans la rétention, une conscience qui se constitue toujours dans l'instant actuel avec son continuum propre de rétentions. Il y a là une sorte de passivité active dans laquelle le passé est révélé comme tel, comme passé. La rétention des rétentions antérieures rend possible la réflexion qui reprend activement cette vie originaria, ou qui se donne à nouveau le passé, mais sous la forme seconde d'une représentation, d'un souvenir.

3. La constitution du temps objectif à partir des objets temporels et de la subjectivité absolue de la conscience. C'est là que nous avons pu insister sur la correspondance des situations temporelles objectives, du seul et unique temps qui les englobe toutes, avec le flux de la subjectivité et dans son présent vivant. Il resterait à se demander quel est le sens ontologique de ce privilège du présent vivant sans lequel il n'y a plus qu'un monde mort. Quand le son est déjà passé, qu'il s'est éloigné, il se tient alors, dit Husserl, « comme quelque chose de mort : il ne se produit plus de

façon vivante : c'est une forme qui n'anime plus le *point de production* du présent, mais qui se modifie continuellement et retombe dans le vide ». Nous avons ici évoqué toutes les études ultérieures de Husserl dans la *Krisis* et le texte sur *l'origine de la géométrie*, avec le commentaire qu'en donne M. Derrida. Enfin, nous avons essayé de montrer le sens un peu différent que Maurice Merleau-Ponty a présenté de ce diagramme du temps (différent jusque dans l'image), et la profondeur de son interprétation : « Si le monde objectif est incapable de porter le temps, ce n'est pas qu'il soit en quelque sorte trop étroit, que nous ayons à y ajouter un pan de passé et un pan d'avenir. Le passé et l'avenir n'existent que trop dans le monde ; ils existent au présent et ce qui manque à l'être lui-même pour être temps, c'est le non-être de l'ailleurs, de l'autrefois et du demain. »

Le cours du mercredi a été consacré à une introduction au *Discours logique* de Hegel. Notre intention est en effet d'étudier ce discours logique et la diversité de ses structures dans un prochain séminaire. À la fin du cours nous avons jeté les bases de ce séminaire, en demandant à M. D'Hondt de parler de « la téléologie et de la praxis dans la logique hégélienne ». Il est en effet remarquable que cette logique, qui se substitue dans l'esprit de Hegel à la métaphysique, est un discours – nous avons même dit avec certaines nuances, un roman – ontologique. Cette logique s'achève donc par l'idée absolue, et on y traite de la téléologie de la vie, de la connaissance et de l'action. On voit bien qu'il ne s'agit pas d'une logique formelle, bien que la logique soit encore, en un certain sens, une forme pour Hegel. Elle traite en effet de toute la pensée de l'être, et même de la différence de la pensée et de l'être, de la subjectivité et de l'objectivité. Mais cette différence reste encore incluse dans la forme, elle appartient à un discours, elle n'est pas la différence absolue qui laisse l'idée exister comme nature ou comme esprit, comme en-soi effectif ou comme pour-soi réalisée (le passage de cet en-soi au pour-soi étant l'un des thèmes majeurs de cette logique).

Pour introduire à ce discours logique, et en donner déjà un exemple, nous avons choisi les textes de la logique de l'*Encyclopédie*, accompagnés des additions qui proviennent des cours de Hegel. C'est la dernière forme prise par la logique dans la philosophie de Hegel. Elle permet d'avoir une vue plus générale, mais elle est moins riche et moins développée que la *Science de la logique* qui parut aussitôt après la *Phénoménologie*. Il ne faut pas oublier non plus que Hegel avait tenté de constituer cette logique (suivie alors d'une métaphysique) pendant la période d'Iéna, c'est-à-dire antérieurement à la *Phénoménologie*. Nous avons enfin cherché à préciser comment Hegel envisageait lui-même – à la fin de sa vie – les introductions possibles à son système. Il indique comme voies possibles : 1) la *Phénoménologie*, mais cette voie lui paraît supposer déjà une richesse de contenu qui appartiendra à la philosophie de l'esprit et à l'histoire. 2) *L'histoire de la philosophie*. C'est en effet à travers l'histoire des grands systèmes philosophiques que se sont fixées les *déterminations de pensée* que sont les catégories de la *Logique*. Chaque système a saisi en approfondi une ou plusieurs déterminations, mais son insuffisance tient à l'isolement de ces déterminations ontologiques ; elles sont seulement des moments dont la logique montrera le caractère limité, et la nécessité de les dépasser (mais non du dehors et non dedans dans une critique externe). Cette introduction possible par l'histoire de la philosophie nous a posé quelques questions, celles du rapport de l'histoire de la philosophie comme séquence temporelle et de la logique comme développement de moments intemporels, celle aussi des rapports de l'histoire de la philosophie et de l'histoire du monde. Il est remarquable que dans la *Phénoménologie*, l'histoire de la philosophie tient peu de place, tandis que les grandes visions du monde jouent un rôle essentiel dans le développement de la conscience. 3) Enfin Hegel indique une introduction possible par l'étude des *rapports de la pensée à l'objectivité*. C'est cette dernière voie qu'il choisit en traitant lui-même cette question avant d'aborder la *Logique*. Nous avons étudié les trois rapports possibles qu'il envisage : a) le

dogmatisme naïf, b) *l'empirisme et le criticisme*, c) enfin ce qu'il nomme le *savoir immédiat*. Le projet de Hegel paraît être de montrer que la pensée est fondamentalement objective, qu'elle est une pensée impersonnelle (qui n'est en soi la pensée de personne). Cette objectivité qui n'est pas un objet pour un sujet (Hegel utilise deux mots différents pour l'objectivité) est sans doute susceptible de devenir pour soi, de se réfléchir sur elle-même. Mais la philosophie de Hegel n'est pas une philosophie critique. « Si l'on part de cette réflexion critique sans présupposer une unité véritablement originaire, on ne retrouvera jamais plus l'objectivité, on l'écartera comme chose-en-soi. » Hegel avait déjà dit dans un travail de jeunesse que si l'on ne distingue pas l'unité originairement synthétique du « Je pense » qui n'est qu'un pôle, la *déduction transcendantale kantienne* retombe dans l'empirisme. C'est pourquoi il traite dans le même chapitre (la deuxième position de la pensée à l'égard de l'objectivité), l'empirisme et le criticisme. Après la métaphysique naïve qui a son droit, mais qui reste limitée dans la pensée des déterminations, Hegel fait l'éloge de l'empirisme, il montre que l'empirisme a su réunir la richesse d'un contenu et les déterminations jusque là abstraites de l'âme et de la nature, qu'il a mis fin (en apparence du moins) à des contestations qui opposaient une détermination abstraite à une autre. L'empirisme va jusqu'à « la détermination infinie », c'est-à-dire jusqu'à la contradiction dans le contenu. Mais l'empirisme présuppose une pensée que la philosophie critique dégagera comme pensée de l'expérience. Cependant la réflexion critique restera prisonnière de sa réflexion même dont elle ne parviendra pas à sortir ; elle ne voit pas que cette réflexion est un moment qu'il faut réintégrer dans la pensée ontologique.

Dans la dernière position, il montre que le savoir est à la fois immédiat et médiat, c'est-à-dire qu'il n'y a pas un originaire – un commencement absolu – qui s'opposerait à la médiation. C'est la médiation qui est immédiate et le discours est circulaire. Il faut pourtant commencer la logique et ce commencement correspond aux catégories

de l'immédiat, à ce qui soutient tout le sensible, l'être, comme qualité – quantité –, mesure, mais ces catégories sont encore indéterminées, elles trouveront leur fondement dans des catégories supérieures qu'elles présupposent et qui les posent, les catégories de l'essence (de la relation essence-apparence) et du concept (subjectivité et objectivité, idée absolue). Comment s'organise ce discours qui se fonde dans son progrès et qui reprend les grandes époques de l'histoire de la philosophie (en particulier les catégories de l'être correspondant aux présocratiques et au début de la pensée philosophique grecque) ? C'est ce que nous nous proposons d'étudier ultérieurement. Cette année, nous avons seulement traité un exemple en examinant le développement des catégories de l'être – de la qualité à la mesure en passant par la quantité. Nous avons vu le germe de la dialectique hégélienne dans ce devenir où l'être s'anéantit pour naître toujours, dans un passage immédiat qui, à ce niveau, n'est pas encore une relation. Nous avons noté que la philosophie qui suit le discours logique en donne parfois le sens ultime. C'est ainsi que Hegel dit que sous sa forme la plus haute, sa figure ultérieure, le néant sera la liberté. C'est ainsi que dans le passage qualitatif de l'*être-pour de l'autre* à l'*être-pour-soi*, au rapport à soi, Hegel annonce que ce rapport apparaît concrètement dans le pour-soi de la conscience. Ici ce pour-soi exclut seulement le rapport à l'autre et devient la quantité homogène toujours identique à soi, cette quantité pensable par l'entendement seul selon Spinoza que cite Hegel. À propos de la *Mesure* où se rencontre la dialectique du changement quantitatif qui aboutit à l'altération qualificative, Hegel parle « de l'innocence d'une modification continue qui est une sorte de ruse dissimulant la modification radicale de la chose même ». On voit en quel sens nous avons pu parler d'un roman ontologique, mais d'un roman qui se donne la vérité comme norme, et qui comporte sa propre critique interne. Dans ce développement de l'être, il y a à la fois une expansion, un dépliement de l'être déterminé, qui se détermine et se multiplie, et une intériorisation, un retour à soi à la deuxième puissance, mais alors l'*être* n'est plus l'*être*

immédiat, il est devenu *l'essence*. Il y a dans cette tentative de Hegel pour penser l'organisation en discours de toutes les déterminations de pensée, à la fois une systématique et une ouverture dont l'unité paraît inconcevable. Ce problème se pose dès le départ quand Hegel traite du vrai et du faux infini tant à propos de la qualité (limitée dans son *être-tel* lui-même) que de la quantité (définie alors comme quanta, qui s'ajoutent indéfiniment les uns aux autres). Le véritable infini sera rapport à soi dans l'altérité même, et non pas altération incessante, fuite indéfinie.

Mais Hegel a dit de Leibniz que son système était la contradiction développée. La différence – et c'est sans doute la même – apparaît dans le caractère mathématique des images leibniziennes et dans la critique du discours mathématique par Hegel. Pourtant le rapprochement de ces deux discours ontologiques n'est pas sans signification, ni en-soi, ni sur le plan de l'histoire.

1967-1968

L'heure du *mardi* a été consacrée d'abord à un cours sur «le savoir absolu» dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel, puis à un séminaire sur le discours logique de Hegel.

1. *Cours*. Il nous a paru indispensable de commenter la dernière partie de *La Phénoménologie de l'esprit* pour tenter de comprendre ce que Hegel entend par la science, et particulièrement la science de la *logique*. Ce texte sur le savoir absolu, un des plus obscurs de toute l'œuvre, s'articule en trois paragraphes. Dans le premier, Hegel, reprenant des figures antérieures de la conscience, des étapes de l'itinéraire déjà parcouru, montre l'identité du sujet et de l'objet, du Soi et de l'être. Dans la religion, l'esprit parvient bien à se représenter lui-même, mais ce n'est encore qu'une représentation, et une image de lui-même. Il y a dans cette conscience religieuse la nostalgie d'un passé qui n'est plus, et l'espérance d'un avenir qui n'est pas encore. La religion est déjà pour Hegel une idéologie, mais une idéologie qui

trouve sa vérité dans la science. Si « dans le temps le contenu de la religion exprime plus tôt que la science ce que l'esprit est, c'est la science seule qui est le vrai savoir que l'esprit a de lui-même ». Dans le deuxième paragraphe, Hegel traite de cette science, de ce savoir absolu, qui est immanent à la conscience. Si la conscience se croit subjective et si elle est toujours divisée en certitude et vérité, le savoir absolu surmonte cette division ; c'est pourquoi il y a un en-soi ou un pour nous de la conscience engagé dans son expérience. Dans la première philosophie de l'esprit d'Iéna, qui nous a servi pour commenter ces textes, la conscience est le concept de l'esprit, elle est révélatrice de l'être. Dès lors on peut comprendre comment la *Phénoménologie* est plus qu'une histoire des apparences, comment elle est elle-même enracinée dans le savoir absolu. Dans ce paragraphe, Hegel montre comment le savoir absolu est lui-même une figure de la conscience, comment il apparaît dans le temps (le temps qui est l'intention encore vide de son contenu, le sens qui n'est pas encore atteint). Le temps se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au-dedans de soi-même. C'est pourquoi, dit Hegel, l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas le temps. Nous avons cherché quelle signification on pouvait donner à cette élimination du temps, comment le logique était du chronologique compris et pensé. Par ailleurs le troisième paragraphe nous montre comment le savoir absolu est aussi le savoir de ses propres limites. « Le savoir ne se connaît pas seulement soi-même, mais encore le négatif de soi-même ou sa limite. Savoir sa limite c'est savoir se sacrifier. » C'est pourquoi le savoir absolu nous reconduit au savoir immédiat dont nous étions partis, et plus encore à la nature et à l'histoire. Ce retour à l'immédiat, à la nature, à l'histoire, est essentiel pour la compréhension de la pensée hégélienne. La logique pourra tout penser, même les limites de la pensée, mais elle restera quand même un royaume des ombres, la liberté du savoir contient sa perte possible dans la nature et dans les contingences d'une histoire du

monde où de l'esprit pourtant doit se retrouver lui-même (ce que Hegel nomme l'histoire conçue). Que ce savoir soit absolu signifie qu'il n'y a pas un autre savoir, par exemple un savoir divin, qui dominerait toute contingence.

Nous avons repris chacun de ces paragraphes et il nous a semblé qu'on pouvait reconstituer le dessein de Hegel, quand il oppose la religion à la science, en tant que celle-là n'est qu'une représentation symbolique qui s'oppose encore au monde, et qui donc est au-delà de l'esprit certain de lui-même. Cet esprit certain de lui-même, c'est l'esprit agissant, et seul cet esprit agissant «actualise la vie de l'esprit absolu». C'est l'action qui éveille les contradictions endormies dans la substance. Nous avons cherché, en particulier dans les textes d'Iéna antérieurs à la *Phénoménologie*, ce rôle que jouait l'action, l'esprit créateur dans ce savoir qui a en lui «le pouvoir de la scission ou de l'émergence». Hegel nous a paru ici à la fois très près de Fichte, et très loin en même temps de lui par la conception réaliste qu'il se fait de cette action.

Nous avons étudié dans le premier paragraphe la façon dont Hegel établissait cette identité du Soi et de l'autre, du sujet et de l'objet. Non seulement l'objet se révèle comme le concept, en tant que du singulier sensible il passe à l'universel de la force par l'intermédiaire du rapport des choses les unes aux autres, ce rapport qui est celui du pour-soi et du pour-autrui (le particulier), mais encore le sujet, le Soi lui-même, se fait chose et objet. Le sujet se découvre dans l'observation comme une chose ; il est la comme une chose sensible et extérieure, un *os*, dit Hegel, il est là aussi comme un monde de rapports dans la médiation indéfinie de l'utile, et enfin il est l'essence du monde comme volonté. La recollection de ces trois figures : le Soi comme chose, comme utilité, comme volonté, peut paraître d'abord arbitraire ; mais c'est une des analyses les plus remarquables de Hegel ; que le Soi s'observe lui-même comme une donnée sensible et inerte, qu'il se manifeste ensuite comme un moyen sans fin dans l'utilité, et enfin que son être soit volonté, c'est là une histoire de la pensée qui devance la réflexion contemporaine sur l'histoire de la

métaphysique. Ce dévoilement de l'être comme concept et du concept comme être est ce qui permet de comprendre le sens de la pensée hégélienne qui se refuse à l'idéalisme subjectif, autant qu'au réalisme.

Nous avons essayé aussi d'interpréter le texte condensé ou Hegel reconstitua l'histoire de l'avènement du savoir absolu depuis la communauté chrétienne jusqu'à son temps en passant par Descartes, Spinoza, Leibniz et les philosophes kantien. Cela nous a permis de poser la difficile question des rapports de la phénoménologie et de l'histoire. La phénoménologie est une problématique de la culture de la conscience qu'il faut bien distinguer de l'histoire du monde. Nous avons analysé les textes où Hegel parle lui-même de ces rapports temporels dans les diverses articulations de la phénoménologie.

2. *Séminaires*. Nous avons demandé à des interprètes de Hegel et à de jeunes philosophes de venir traiter du discours logique de Hegel dans ses rapports avec la pensée contemporaine. Il s'agissait moins d'une étude historique sur la logique hégélienne que d'une réflexion sur le sens philosophique que peut encore avoir ce discours pour nous. Il est apparu qu'un intérêt nouveau pouvait se manifester pour cette logique qui avait été un peu négligée pendant les dernières années au profit de la *Phénoménologie* et des travaux de jeunesse de Hegel.

Nous avons eu des exposés sur la logique de Hegel, comme logique du signe (M. Derrida), sur la logique de Hegel et les mathématiques (M. Badiou), sur une tentative de formalisation de la théorie du concept – l'universel, le particulier, le singulier – dans la logique hégélienne (R.-Père Dubarle) sur la logique de Hegel dans l'horizon de la pensée marxiste (M. Althusser), sur Hegel critique de Spinoza (M. Janicaud), sur la logique de Hegel et la théologie (R. Père Régnier).

Ces diverses perspectives sur la logique hégélienne et l'interprétation qu'on pourrait en donner aujourd'hui ont paru très suggestives, nous pensons donc recueillir les textes de ces exposés et publier en un volume les résultats de ce séminaire.

Le cours du *mercredi* a été consacré à l'information et à la communication. C'était là un problème difficile qui comportait des risques pour le philosophe. Il fallait en effet reprendre des notions élaborées par la science et établir des rapports entre elles et le langage quotidien ou même le langage philosophique.

Il y a un usage actuel du terme d'information. La communication des informations par la voix, le télégraphe, le téléphone, la radio, la télévision, etc., est un phénomène bien connu ; la transmission d'un message, le codage et le décodage, la possibilité du brouillage et de la dissipation du message dans le bruit sont aussi des phénomènes de l'existence quotidienne. Ce n'est pas par hasard que la théorie scientifique de l'information s'est élaborée dans notre monde actuel. Il nous fallait donc aller du sens quotidien au sens technique et revenir du sens technique au sens quotidien. Il nous fallait tenter d'aller plus loin encore, rechercher quelles catégories philosophiques étaient impliquées dans le développement scientifique de la théorie de l'information, et de ses rapports possibles avec la notion physique d'entropie. Notre projet devait nous conduire jusqu'à l'extension de la notion d'information à la biologie moléculaire, au problème du message génétique transmis « sans qu'aucune bouche n'ait parlé ou qu'aucune main n'ait écrit », selon une expression de G. Canguilhem. Nous n'avons pu aller jusque-là, parce que nous avons voulu suivre dans les textes originaux de Hartley de Shannon, de Wiener, etc., la formation de la notion scientifique de quantile d'information et la possibilité d'un lien entre cette quantité d'information et l'entropie (ou la néguentropie). Le philosophe n'a pas le droit de traiter de ces notions sans faire l'effort de reconstruction historique en partant des œuvres des savants eux-mêmes. Notre public a bien voulu nous suivre dans cette reconstruction. Nous avons donc tenté d'exposer la notion de quantile d'information et ses rapports avec les notions de probabilité et d'improbabilité.

Il nous a fallu faire abstraction du sens et parler de l'économie d'un code, avec le cas d'un brouillage possible à

la transmission. D'un autre côté nous avons suivi l'histoire de la notion d'entropie depuis Carnot, Clausius jusqu'à Boltzmann et Gibbs. C'était déjà concevoir une sorte de physique de l'information, nous nous sommes permis alors de passer des notions scientifiques et des notions vulgaires (coût d'une information dans l'observation scientifique, phénomènes de stockage de l'information, information morte et information vivante, écriture et lecture), aux catégories philosophiques qui pouvaient être imaginées à partir de ces études positives. Nous voulons dire seulement ici le sens de cette imagination ontologique. Nous croyons comme Gaston Bachelard que le philosophe ne peut traiter aujourd'hui des catégories philosophiques, substance, causalité, etc., sans s'inspirer de ce que la science positive peut lui apporter; en particulier il faut bien dire que le hasard, le confus et le distinct n'appartiennent pas seulement à la connaissance, mais aussi à l'objet connu. Il y a des filtres pour aller du confus au distinct, mais le confus n'est jamais éliminable. Pour nous, la pensée philosophique n'a pas sa source en elle-même, les sciences de la nature autant que les sciences humaines donnent au philosophe le moyen d'imaginer la structure de l'être.

Les grandes philosophies classiques ne sont pas indépendantes des découvertes scientifiques. Ces découvertes permettent d'élargir le champ de notre compréhension. Le philosophe en imaginant à partir de ces découvertes saura qu'il imagine et son roman ontologique s'accompagnera toujours d'une réflexion critique. Mais c'est déjà un pouvoir que cette extension transcendantale de l'imagination. C'est ainsi que nous avons commenté, parallèlement à cette réflexion sur la science, le poème de Mallarmé sur le coup de dés, l'impossibilité du message et le jeu de l'écriture. Cette recherche n'est donc pas une épistémologie au sens strict du terme, mais une recherche des possibilités de l'imagination philosophique à partir des élaborations de la science de la nature. Disons à cet égard quel service nous a rendu l'ouvrage de Léon Brillouin sur la science et la théorie de l'information.

— |

| —

— |

| —

La philosophie et son histoire : entretien entre Jean Hyppolite et Alain Badiou¹

ALAIN BADIOU : Jean Hyppolite, je voudrais pour commencer vous poser la question suivante : pourquoi y a-t-il une histoire de la philosophie et quelle est la spécificité de cette histoire ?

JEAN HYPOLITE : Eh bien je crois qu'on ne peut pas faire, aujourd'hui au moins, on ne peut pas faire de philosophie sans faire le récit de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire l'histoire des grandes œuvres philosophiques, des grands systèmes du passé. Lorsque vous voulez, vous qui êtes professeur de philosophie comme moi, lorsque vous voulez initier quelqu'un à la philosophie, il faut le mettre en contact avec des philosophes du passé, exactement comme quand on veut apprendre la poésie, il n'y a qu'une façon : c'est de lire des poètes. Seulement cette histoire ne ressemble pas, par exemple, à l'histoire des mathématiques qui disparaissaient dans les mathématiques actuelles, par exemple nous savons pourquoi le nombre imaginaire a réussi, nous le savons aujourd'hui parce que nous connaissons certaines structures, et, en somme, l'histoire des mathématiciens et des mathématiques n'est qu'une série d'anecdotes par rapport au fondement qui est tout actuel. Nous ne pouvons pas reprendre toutes les philosophies du passé et en quelque sorte

1. Première émission de la série *Le Temps des philosophes*, conçue et animée par Dina Dreyfus, diffusée pour la première fois le 9 janvier 1965. La retranscription a été réalisée par J.-L. Poirier et J. d'Yvoire et a été publiée dans les *Cahiers philosophiques* (n° 55, juin 1993, p. 7-17).

les récupérer dans une philosophie actuelle qui oublierait cette succession pour garder une histoire récurrente.

ALAIN BADIOU : Sur ce point faut-il conclure que la philosophie est plus proche de la poésie, par exemple, que des mathématiques ?

JEAN HYPPOLITE : Ce qui intéresse le mathématicien c'est la rigueur de la forme, dans un formalisme qui n'a rien à voir avec ce que les philosophes appellent quelque fois la forme : les philosophes veulent aussi prouver, les philosophes aussi veulent la rigueur, mais la mathématique arrive à dégager un système formel, une systématique ; le système du philosophe n'y parvient jamais, bien que l'organisation de l'œuvre, la manière dont tente les preuves soient fondamentales. Toutefois avec le poète, car je ne vous ai pas répondu pour le poète, avec le poète il y a ceci de commun que le poète non plus ce n'est pas le formalisme mathématique, mais il y a ceci de différent que la visée du poète, c'est que ce soit beau, et que la visée du philosophe c'est la vérité.

ALAIN BADIOU : Cette histoire de la philosophie qui n'est ni l'histoire de la beauté des systèmes, ni l'histoire anecdotique des philosophes, je suppose, [J. H.] *Surement pas!* – qu'est-elle finalement ?

JEAN HYPPOLITE : Eh bien – il faut ajouter – elle n'est ni l'histoire des savants, ni l'histoire de la science, elle n'est pas l'histoire de la science, elle est différente. Il faut admettre que la philosophie existe. Ce premier point, n'est-ce pas, pour nous, il existe des philosophes : Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, Kant sont des philosophes.

ALAIN BADIOU : Mais alors, s'il existe des philosophies qui, comme celle de Malebranche, nient l'intérêt de l'histoire de la philosophie, ou, comme celle de Hegel, l'absorbent et arrivent finalement à la dissoudre, n'est-ce pas déjà une affirmation philosophique particulière, que d'affirmer, comme vous le faisiez au début, la nécessité de l'histoire de la philosophie ?



Entretien avec Alain Badiou lors des cours télévisés
des années 1965-1966.

JEAN HYPPOLITE : Je pense que toute la philosophie que nous connaissons, depuis la philosophie des présocratiques, jusqu'à notre philosophie, jusqu'à Kant, marque un mouvement irréversible, va dans un sens irréversible comme le temps, comme le temps rempli, comme le temps plein, et cette irréversibilité fait qu'aujourd'hui la philosophie est une question pour elle-même, la métaphysique est une question pour elle-même. À partir de Kant, en particulier, il y a quelque chose qui s'est produit, et qui fait que la métaphysique n'est devenue que sa question : qu'est-ce que la métaphysique ? Il ne s'agit plus de *faire* une métaphysique, une théorie de l'être, ou une théologie, il s'agit de se demander, *ce qu'est* cette métaphysique et dans quelle mesure est-elle possible.

ALAIN BADIOU : Mais cette question critique, n'est-elle pas, à certains égards, l'annonce d'une fin de la philosophie ?

JEAN HYPPOLITE : D'une fin... de la métaphysique ?

ALAIN BADIOU : Ou peut-être même de la philosophie...

JEAN HYPPOLITE : Ah ! C'est le sel de la terre qui se serait perdu ! Vous le savez bien ! simplement les métaphysiciens du

passé, les grands philosophes du passé faisaient une théorie de l'être, et ils faisaient aussi une théologie, en général. C'est cette théologie qui est aujourd'hui en question, ce qui ne veut pas dire que la problématique de l'être, la problématique elle-même de la métaphysique est terminée, est achevée. Ça veut peut-être dire qu'un système comme celui de Spinoza, ou comme celui de... – Descartes n'est pas un philosophe tellement systématique –, mais même un système comme celui de Descartes est impossible aujourd'hui, bien que nous avons absolument besoin de Spinoza et de Descartes pour faire de la philosophie aujourd'hui.

ALAIN BADIOU : Je voudrais tout de même vous interroger sur la nature de ce besoin, car si la question même, ou plutôt la formulation philosophique s'est modifiée, si elle porte sur la possibilité de la métaphysique et non pas sur la possibilité de construire un système métaphysique, on peut se demander quel est intérêt proprement philosophique de l'étude des auteurs précritiques, en somme ?

JEAN HYPOLITE : C'est ça ! il faudrait commencer la philosophie à Kant, et ne pas remonter à Platon, par exemple ?

ALAIN BADIOU : C'est un peu ce qui me semble résulter de ce que vous dites.

JEAN HYPOLITE : Il est peut-être difficile de me faire comprendre. Je veux dire que les systèmes philosophiques du passé présentent une pensée philosophique du premier degré, si j'ose dire, qui ne s'est pas pensée elle-même, mais ils nous donnent une espèce de pensée métaphysique existante, avec un double caractère, ce double caractère d'être le lien d'une matière et d'une forme, je veux dire que la pensée d'un philosophe est une pensée qui se veut pensée de l'être, qui se veut pensée du contenu, pas comme une pensée mathématique, par exemple ; et qu'elle est en même temps une pensée qui se veut rigoureuse, et non pas abstraite. Chez elle le savoir et le savoir de l'être sont solidaires ; seulement le savoir du philosophe du passé ne se pose pas la question de cette possibilité ou, du moins,

il se la pose implicitement. C'est nous qui retrouvons, aujourd'hui, chez ces philosophes, une question qui est quand même en germe.

ALAIN BADIOU : Je résume un peu ce que vous avez dit, et je le caricature par conséquent. La philosophie qui est le projet de penser l'être, au terme actuel de son devenir, est plutôt devenue pensée de cette pensée, c'est-à-dire tentative de fonder, de façon critique, la possibilité même d'une pensée de l'être, et ce mouvement est au fond, pour vous, le fondement même de l'histoire de la philosophie. Alors, je voudrais de nouveau en somme poser une question que je vous avais déjà posée, s'agit-il là d'une histoire dans un sens qui ne serait pas métaphorique ou analogique, qu'est-ce que cette histoire comporte de véritablement historique ?

JEAN HYPPOLITE : C'est que vous avez résumé ma pensée d'une façon que je n'accepte pas, lorsque vous m'avez dit (je l'ai peut-être dit, après tout !) qu'on allait de la pensée de l'être à la pensée de la pensée de l'être, c'est bien ça que vous avez dit ? [A. B.] *Oui...* Ça voudrait dire que le philosophe actuel est un pur philosophe critique, qui examine des pensées qui sont des philosophies de l'être, mais qui ne prétend absolument plus atteindre un contenu.

ALAIN BADIOU : Tout de même vous avez bien dit que la question « qu'est ce que la métaphysique ? » était au fonds la question fondamentale de toute philosophie contemporaine.

JEAN HYPPOLITE : Oui. J'ai dit qu'il fallait que la métaphysique se mette elle-même en question, mais ça ne voulait pas dire que la métaphysique en tant que question de l'être était une question abandonnée. Simplement la question de l'être et la pensée de l'être ne se posent peut-être plus pour un philosophe actuel, comme elle se posait pour Malebranche, ou comme elles se posaient pour Descartes, ce qui ne veut pas dire que le philosophe est quelqu'un qui, à partir de l'existence, à partir de l'existant de son temps, à partir de son existence n'est pas quelqu'un qui *touche* l'être, d'une certaine façon. Simplement il ne pense pas l'être comme Dieu pourrait penser l'être, il le pense

comme un homme, à partir des racines anthropologiques et existentielles, comme un homme qui n'est, pourtant, pas coupé de l'être, non pas. Mais cette pensée de l'être est évidemment une pensée dont nous n'avons plus l'ambition de faire la théorie comme ont pu l'avoir certains grands métaphysiciens. Je ne suis pas sûr que Platon... vous savez, on l'a considéré comme un sceptique à un certain moment de l'histoire, n'est pas quelqu'un qui erre, qui se promène, qui touche, qui doute, et dont au fonds la pensée n'est pas un pareil système, comme ceux dont nous avons parlé tout à l'heure, mais une sorte d'enquête philosophique.

ALAIN BADIOU : Puisque l'intention qui animait les anciens systèmes de philosophie est désormais selon vous impraticable, accepteriez-vous que l'on parle d'une erreur de ces systèmes ? ou d'une erreur de ces philosophes ?

JEAN HYPPOLITE : Non, je n'emploierais pas le mot erreur. Je n'emploierais pas le mot erreur parce que ce qui nous intéresse dans un système de philosophie, quand nous contemplons un système de philosophie, c'est le *chemin* suivi par le philosophe, c'est la manière dont il accède à la vérité, c'est aussi ce qu'il touche, bien sûr ! De sorte que je vais quand même vous accorder quelque chose, je vais vous accorder qu'en ce qui concerne la métaphysique comme telle, le tout si l'on veut de la métaphysique, on peut parler de quelque chose qui est dépassé, dans une certaine mesure, que l'histoire a mis en question. Mais en ce qui concerne l'intérieur d'un système, ça me paraîtrait presque grossier de parler d'une erreur à l'intérieur d'un système philosophique ; il me paraîtrait, si vous voulez, difficile, de dire dans une khâgne philosophique, de dire « Eh bien, voilà ! Descartes s'est trompé sur le doute, ou Descartes s'est trompé sur ceci... » Je ne pense pas que la réfutation d'un philosophe, par un autre philosophe, bien qu'ils aient prétendu se réfuter les uns les autres, la réfutation d'un philosophe par un autre philosophe, est quelque chose qui ait beaucoup de sens, je n'y crois pas.

ALAIN BADIOU : Alors, par exemple, s'agissant de Descartes, oui – vous l'avez cité ! – qu'attendez-vous de lui ?

JEAN HYPPOLITE : Écoutez, j'attends deux choses. Comme vous savez c'est un grand philosophe, et sa pensée représente un système, un système c'est un ordre de raisons, n'est-ce pas, dans lequel la pensée s'efforce d'être cohérente et qui prétends de montrer quels sont nos moyens de connaître, et ce que nous atteignons dans la connaissance ? J'attends de Descartes la pensée totale de Descartes : l'œuvre cartésienne, la pensée qui l'a apportée. Il y a aussi le poids de cette pensée dans la suite des métaphysiques, dans la succession philosophique, historique. Le doute cartésien peut-être qu'il n'a pas assez douté – vous me direz que je vais lui faire des reproches – mais le doute cartésien c'est quelque chose qu'il faut toujours reprendre.

ALAIN BADIOU : Accepteriez-vous de dire que dans – le cas d'affirmations qui vous paraissent paradoxales ou même scandaleuses, je pense – je ne sais pas... – à la justification théorique de l'esclavage par Aristote, pour prendre un exemple banal, accepteriez-vous de dire que, dans ce cas, ce qui est en question, c'est précisément l'enracinement existentiel de la problématique, que vous évoquiez tout à l'heure ?

JEAN HYPPOLITE : Sûrement ! sûrement. Une pensée philosophique a des racines existentielles. Et j'entends par là : elle est enracinée dans le temps et dans son époque. Bien que sa visée, sa perspective ne soient pas seulement cette perspective existentielle. Platon a pensé sauver la Cité antique au moment même où elle allait disparaître – il n'a pas réussi à la sauver, d'ailleurs – et il a fait ce que Hegel a appelé la rose dans la croix du présent. Il en a donné une pensée qui a l'air d'une pensée éternelle, et qui vaut, d'ailleurs, à bien des égards : et pourtant nous savons aussi que cette pensée est aussi un moment de l'histoire. Le philosophe pense son temps et il est difficile de couper la philosophie de ses racines existentielles, bien sûr.

ALAIN BADIOU : Mais dans ce cas, est-ce que la philosophie n'a pas sa vérité dans la non-philosophie ?

JEAN HYPOLITE : Ou est-ce que la non-philosophie à sa vérité dans la philosophie ? Je vous réponds un peu facilement, dialectiquement : mais pourquoi voudriez-vous que la... cela reviendrait à dire que la philosophie n'est qu'une idéologie... [A. B.] ... *par exemple...* – ... dans une époque. Mais c'est cela que, dans une large mesure, je refuse. Je ne veux pas confondre une pensée philosophique avec une idéologie. Je pense qu'il y a un rapport étroit entre la philosophie et la non-philosophie, entre la philosophie et les conditions de son temps ; le philosophe pense son temps, il l'élève dans la pensée et il dépend de la non-philosophie dans la mesure – nous rejoignons ce que je vous disais, ce que nous disions du formalisme mathématique ou pas – dans la mesure qu'il ne s'agit pas d'une forme pure, mais le philosophe a des sources qui ne sont pas philosophiques. [A. B.] *Mais, mais...* – Il y a des sources qui ne sont pas philosophiques. Mais si vous permettez nous avons beaucoup parlé de système, ne croyez pas que j'exclue de la philosophie des grands sceptiques ou des grands empiristes qui n'ont pas eu de système. Je tiens à vous le dire pour éviter qu'on puisse croire que la philosophie pour moi ce sont seulement les systèmes.

ALAIN BADIOU : Le souci qui est le mien n'est pas tant de tester la conception de la philosophie que vous nous proposez que de me demander si le mot histoire n'est pas ici équivoque, c'est-à-dire si entre l'histoire des historiens et l'histoire philosophique de la philosophie telle que vous nous l'exposez il n'y a pas une ressemblance qui ne tiendrait qu'à l'emploi du même mot, à savoir le mot histoire.

JEAN HYPOLITE : Je crois que je vous accorderai presque tout ce que vous êtes en train de dire à ce moment. Le seul fait de dire que l'histoire de la philosophie n'est pas une histoire comme les autres, cela veut dire que le mot histoire n'a pas absolument le même sens. L'histoire de la philosophie est une histoire d'abord comme les autres, car il faut trouver les sources, il faut analyser un langage, il faut analyser une pensée, mais la comprendre. Que diriez-vous de quelqu'un, je sais bien, même en littérature, est-ce

que vraiment il suffit d'analyser toutes les conditions d'un texte, d'un grand texte, ne faut-il pas aussi en trouver la beauté, le sens esthétique ?

ALAIN BADIOU : C'est exact, c'est exact, mais vous allez plus loin... [J. H.] *Oui* – vous ne dites pas que la vérité philosophique est affaire du philosophe, ce qui ne serait évidemment qu'une banalité, comme l'esthéticien dit que la beauté de l'œuvre est l'affaire de l'esthétique. Vous semblez dire que l'histoire même de la philosophie, c'est-à-dire l'histoire de la philosophie comme devenir, et non pas seulement comme vérité, est l'affaire du philosophe et non pas de l'historien. Voilà je ne suis pas sûr que votre exemple ne soit pas adéquat, car l'histoire de l'art est une discipline historique.

JEAN HYPPOLITE : La beauté ne me paraît pas s'opposer au pluralisme des œuvres belles. Il peut y avoir une beauté de Shakespeare, qui n'est pas contradictoire avec le fait qu'elle soit fort différente de la beauté des tragédies grecques. Vous êtes d'accord avec moi sur ce point ? [A. B.] *Oui, oui...* – Il y a quelque chose qui nous gêne quand nous disons que deux systèmes philosophiques contradictoires sont vrais l'un et l'autre. Il semble qu'il ne puisse avoir qu'une vérité... [A. B.] *Justement, sur ce problème...* – C'est bien sûr ce point ... c'est moi qui le dis, mais... ou alors que la vérité de l'être est d'un tel ordre qu'elle rend possible – comme je crois des historiens de la philosophie l'ont dit, comme Guérault, par exemple – la nature, l'essence de l'être et de la réalité est telle que des points de vues opposés peuvent exister sur cet être. Est-ce qu'ils s'enchaînent, est-ce qu'il y a devenir ? Je ne sais rien, vous me posez une question que... il y a certainement une historicité... nous ne... je vous ai dit, je crois au début de cette conversation, que l'histoire de la philosophie ne pouvait pas récupérer les philosophes dans une sorte de perspective éternelle, comme le mathématicien récupère l'histoire des mathématiques. Donc il y a une succession, donc il y a l'apparition des systèmes philosophiques, une historicité incontestable. Mais la nature de l'être doit être telle qu'elle rend possible

cette diversité, sinon cette opposition, quant aux systèmes philosophiques.

ALAIN BADIOU : Puisque vous vous refusez à concevoir l'enracinement existentiel de la philosophie sur le mode de l'idéologie – reste d'ailleurs à préciser le sens de ce terme – je pense que vous n'acceptez pas de vous dire ou qu'on vous dise marxiste ?

JEAN HYPPOLITE : Je ne dis pas qu'il n'y a pas de rapport entre certaines philosophies et les rapports de production, ou les conditions techniques de la production...

ALAIN BADIOU : Est-ce à la philosophie même de penser ce rapport ?

JEAN HYPPOLITE : Certainement. Aujourd'hui elle doit les penser. Quand une philosophie n'arrive pas à penser ces propres sources, et elle n'y arrive pas complètement, quand je vous ai dit tout à l'heure que la métaphysique se met en question, je pense que le philosophe ne peut pas ne pas s'interroger sur les conditions mêmes de sa pensée et en quelque sorte sur les *sources* qui ont alimenté cette pensée, qui peuvent être des sources religieuses, scientifiques, techniques – aujourd'hui nous sommes au moment où la mise en question, aussi, de ce rapport entre les sources et la pensée philosophique existe.

ALAIN BADIOU : Ceci m'amènera à vous poser une question pédagogique, ou d'apparence pédagogique à tout de le moins, quel usage peut-on faire de l'histoire de la philosophie dans notre enseignement de la philosophie ? et dans une classe de philosophie ?

JEAN HYPPOLITE : Pas dans l'enseignement de la licence...

ALAIN BADIOU : Non, non, non...

JEAN HYPPOLITE : Dans un enseignement fondamental de la philosophie ? Dans cette chose qui a été admirable et dont j'espère qu'elle subsistera...

ALAIN BADIOU : Nous l'espérons tous...

JEAN HYPPOLITE : ...s'adaptant d'ailleurs à ce monde nouveau. Je ne veux pas dire que l'enseignement de la

philosophie doit s'adapter, mais je veux dire que la participation de tous, y compris les scientifiques, à ce que la philosophie peut apporter de libéral et d'ouvert me paraît indispensable dans le monde actuel. Donc la classe de philosophie ne s'adresse plus seulement à de soi-disant littéraires, mais qu'elle puisse s'adresser à tous, à ceux qui sont des ingénieurs, des savants... qu'il puisse y avoir une année libérale en philosophie

Mais revenons à votre question, qui est le rôle de l'histoire de la philosophie dans la classe de philosophie, proprement dans la classe de philosophie. Alors il y a ce qu'il faut exclure, et ce qu'on peut souhaiter. Je crois que ce qu'il faut exclure doit être très catégorique : il faut exclure une sorte de manuel d'histoire de la philosophie qui, ne mettant pas en contact les élèves avec les grands textes ou avec les philosophes, leur fasse résumer les systèmes depuis les présocratiques jusqu'à Kant, Fichte, Schelling et Hegel. Il faut exclure cela. Et il faut exclure aussi une sorte d'éclectisme, qui consisterait à envisager les grandes questions philosophiques : l'empirisme, le rationalisme – tous ces mots en – isme –, et à chercher une solution moyenne. Hélas ! il y a encore de cela dans beaucoup de manières de travailler d'élèves de philosophie : essayer d'opposer une thèse avec une autre, de les combiner... non, au lieu de cela, les mettre – je crois que c'est l'essentiel – les mettre en contact avec un ou deux, le plus c'est naturellement le meilleur, il n'est pas possible de faire cela, il y a beaucoup de philosophes, les mettre en contact direct avec quelques grandes œuvres philosophiques. Et s'il fallait en choisir une seule, pour des raisons qui seraient un peu longues à expliquer, c'est évidemment Platon que je choiserais. La deuxième chose importante, c'est que le professeur de philosophie fasse comprendre à ses élèves que l'histoire de la philosophie n'est pas comme les autres histoires. Elle n'est pas une sorte d'histoire purement empirique, mais que la philosophie touche quelque chose et qu'elle n'est pas du même ordre. Faire comprendre l'originalité de l'histoire de la philosophie, et mettre les élèves en contact avec un

ou deux grands philosophes : voilà tout ce que j'attends de l'histoire de la philosophie en classe de philosophie.

ALAIN BADIOU : Vous avez dit tout à l'heure que vous choisiriez Platon et vous avez dit que les raisons en étaient très compliquées, ne pourriez-vous pas tout de même nous dire quelques-unes des raisons de ce choix ?

JEAN HYPOLITE : Eh bien, d'abord il n'y pas de système de Platon, bien que cela soit une pensée systématique. Il y a une recherche et le chemin même de cette recherche. Il y a aussi un rapport profond avec son temps et à la vie humaine, chez Platon. Par exemple, nous avons parlé tout à l'heure du désir de sauver la cité grecque et presque du sentiment que cette cité était sur son déclin. Mais il y a quelque chose de plus fort aussi, et c'est ce mythe à la fin du septième livre, c'est je crois le septième livre de la *République* où Platon compare l'homme actuel à un enfant qui n'aurait pas au début de sa vie que ses parents n'étaient pas ses vrais parents et qui découvrirait un jour que les personnes qui l'élèvent ne sont pas ses parents véritables. L'homme est un peu comme cela, il a perdu l'obéissance aux traditions et aux coutumes et il faut chercher par la raison et par la raison seule comment faire pour se conduire. Cette recherche qui n'est pas une solution, dont la solution n'a pas été donnée par Platon, cette voie, cette ouverture est quelque chose qui me séduit comme toute chose dans la pensée platonicienne. Je pense qu'il y a une façon de faire réfléchir le jeune philosophe sur la philosophie par Platon qui est inimitable.

Travaux et interventions de Jean Hyppolite

Livres

Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel, Paris, Aubier-Montaigne [1946], 1989.

Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel, Paris, Marcel Rivière, 1948 ; Paris, Le Seuil, 1983.

Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel, Paris, PUF, 1953.

Études sur Marx et Hegel, Paris, Rivière, 1955 ; abrégé en *EMH*.

Figures de la pensée philosophique. Écrits (1931-1968), 2 vol., Paris, PUF, 1971 ; abrégé en *FPP*.

Cet ouvrage, outre les essais indiqués, contient les inédits suivants : « L'esthétique de Paul Claudel » (1931), « Vie et existence d'après Bergson » (1950), « Hegel et Kierkegaard dans la pensée française contemporaine » (1955), « Pathologie mentale et organisation » (1955), « Histoire et existence » (1955), « Psychanalyse et philosophie » (1955 ou 1956), « Dialectique et dialogue dans la *Phénoménologie de l'esprit* » (1956 ou 1957), « La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine » (1957), « L'existence humaine et la psychanalyse » (1959), « Philosophie et psychanalyse » (1959), « Étude du commentaire de l'introduction à la *Phénoménologie* par Heidegger » (1959 ou 1960), « Nécessité et liberté dans l'histoire et la connaissance historique » (1960), « La machine et la pensée » (1961), « L'évolution de la pensée de Merleau-Ponty » (1961), « Projet d'enseignement d'histoire de la pensée philosophique (1962), « L'imaginaire

et la science chez Gaston Bachelard » (1963), « Sur *Les Mots* de Jean-Paul Sartre » (1964 ?), « La situation de la philosophie dans le monde contemporain » (1965), « Hegel à l'Ouest » (1965), « Essai d'interprétation de la préface de la *Phénoménologie* » (1966), « La première philosophie de l'esprit de Hegel » (1967), « Note sur la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* et le thème : l'absolu est sujet » (1967 ?), « Information et communication » (1967 ?), « Structure du langage philosophique d'après la préface de la *Phénoménologie de l'esprit* » (1967 ?). « L'intersubjectivité chez Husserl » (sans date), « La psychanalyse existentielle chez Jean-Paul Sartre » (sans date).

Articles

« *L'originalité de la géométrie cartésienne* », *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n° 1, mai 1932, p. 11-16; et *supra*, p. *-*.

« Classe de philosophie et problèmes actuels », *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n° 5, février 1933, p. 1-4; et *supra*, p. *-*.

« Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 42, n° 1 et 2, 1935, p. 399-426 et p. 549-578; repris dans *EMH*.

« Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », *Revue de métaphysique et de morale*, t. 45, n° 1, 1938, p. 45-61; repris dans *EMH*.

« La signification de la Révolution française dans la *Phénoménologie* de Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 128, n° 9/12, 1939, p. 321-352; repris dans *EMH*.

« L'aliénation hégélienne et la critique », in AA. VV., *Atti del congresso internazionale di filosofia (Rome, 1946)*, Milan, Castellani, 1947, p. 53-55.

« Jaspers », *Dieu vivant*, n° 3, 1945, p. 61-80; repris dans *EMH*.

Bibliographie

« Note sur Paul Valéry et la crise de la conscience », *La Vie intellectuelle*, t. 14, vol. 3, 1946, p. 121-126 ; et *supra*, p. *-*

« Marxisme et philosophie », *La Revue socialiste*, n° 5, nov. 1946, p. 528-549 ; repris dans *EMH*.

« L'existence dans la *Phénoménologie* de Hegel », *Études germaniques*, n° 2, 1946, p. 132-145 ; repris dans *EMH*.

« La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx », *Cahiers internationaux de sociologie*, t. 2, 1947, p. 142-161 ; repris dans *EMH*.

« Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne », *Les Temps modernes*, 2, 1947, p. 1276-1289 ; repris dans *FPP*.

« De la structure du *Capital* et de quelques présuppositions philosophiques de l'œuvre de Marx », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 42, n° 6, 1948 ; repris dans *EMH* ; résumé publié aussi dans *Les Études philosophiques*, vol. 3, n° 3-4, juil. /déc. 1948, p. 327-330.

« Situation de Jaspers », *Esprit*, n° 16, mars 1948, p. 482-496 ; repris dans *FPP*.

« Bergson et l'existentialisme » [conférence donnée lors de la réunion de l'Association des amis de Bergson, le 13 mars 1948], *Études bergsoniennes*, n° 2, 1949, p. 208-215 ; et *supra*, p. *-*

« Du bergsonisme à l'existentialisme », *Mercure de France*, t. 306, n° 1031, 1949, p. 403-416 ; repris dans *FPP*.

« Vie et philosophie de l'histoire chez Bergson », in *Actes du 1^{er} congrès international de philosophie*, Mendoza, Argentine, avril 1949 ; repris dans *FPP*.

« Note sur Amos », *Dieu vivant*, n° 13, 1949, p. *-*

« Aspects divers de la mémoire chez Bergson », *Revue internationale de philosophie*, n° 3, 1949, p. 373-391.

« L'existence, l'imaginaire et la valeur chez Alain », *Mercure de France*, n° 1034, 1949, t. 306, p. 219-237 ; repris dans *FPP*.

« Ruse de la raison et histoire chez Hegel », in *Cristianesimo e ragion di stato. Atti del II congresso internazionale di studi umanistici*, RM-MI, 1953, p. 87-91 ; repris dans *FPP*.

« Essai sur la logique de Hegel », *Revue internationale de philosophie*, t. 6, n° 19, 1952, p. 35-49 ; repris dans *EMH*.

« Note en manière d'introduction à "Que signifie penser ?" », *Mercure de France*, n° 1075, 1953, p. 385-392 ; repris dans *FPP*.

« Humanisme et hégélianisme » [1949], in Enrico Castelli (dir.), *Umanesimo e scienza politica. Atti del I congresso internazionale di studi umanistici*, Rome-Milan, 1952, p. 217-228 ; repris dans *FPP*.

« Le peintre et le philosophe », *Mercure de France*, n° 1042, 1950, p. 15-26 ; repris dans *FPP*.

« La liberté chez Jean-Paul Sartre », *Mercure de France*, n° 1055, 1951, p. 396-413 ; repris dans *FPP*.

« Alain et les dieux », *Mercure de France*, n° 1060, 1951, p. 611-635 ; repris dans *FPP*.

« Paul Valéry et la conscience de la vie », *Anhemi*, n° 7, 1951 ; repris dans *FPP*.

« Aliénation et objectivation : à propos du livre de Lukács sur *La Jeunesse de Hegel* », *Études germaniques*, n° 2, 1951, p. 117-124 ; repris dans *FPP*.

« La critique hégélienne de la réflexion kantienne », *Kant-Studien*, t. 45, n° 1-4, 1953-1954, p. 83-95 ; repris dans *FPP*.

« Ontologie et phénoménologie chez Martin Heidegger », *Études philosophiques*, t. 9, n° 3, 1954, p. 307-314 ; repris dans *FPP*.

« Gaston Bachelard ou le romantisme de l'intelligence », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 79, n° 1-3, 1954, p. 85-96 ; repris dans *FPP*.

« Commentaire parlé sur la "Verneinung" de Freud » [1954], *Psychanalyse : revue de la Société française de*

Bibliographie

psychanalyse, n° 1, 1956; repris dans Jacques Lacan, *Écrits*, Paris, Le Seuil, 1966; et dans *FPP*.

«Dialectique et dialogue dans la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel», in *Entretiens philosophiques d'Athènes. Dialogue et dialectique* (2-6 avril 1955), Athènes, Institut international de philosophie, p. 184-186; repris dans *FPP*.

«A chronology of French existentialism», *Yale French Studies*, n° 16, *Foray Though Existentialism*, 1955, p. 100-102; et *supra*, p. *-*

« "Phénoménologie" de Hegel et psychanalyse », *Psychanalyse*, n° 3, 1957, p. 17-33; repris dans *FPP*.

«Du sens de la géométrie de Descartes dans son œuvre», *Cahiers de Royaumont*, Paris, Minuit, n° 2, 1957, p. 166-186; repris dans *FPP*.

«Le coup de dés de Stéphane Mallarmé et le message», *Études philosophiques*, t. 13, n° 4, 1958, p. 463-168; repris dans *Atti del XII Congresso internazionale di Filosofia* (Venise, 12-18 septembre 1958), Florence, Sansoni, 1960, t. 4, p. 131-137; et dans *FPP*.

«L'idée fichtéenne de la doctrine de la science et le projet husserlien», in Herman Leo Van Breda (dir.), *Husserl et la pensée moderne*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 173-182; repris dans *FPP*.

«Existence et dialectique dans la philosophie de Merleau-Ponty», *Les Temps modernes*, t. 17, n° 184-85, 1961, p. 228-244; repris dans *FPP*.

Sens et existence dans la philosophie de M. Merleau-Ponty (The Zaharoff Lecture for 1963), Oxford, The Clarendon Press, 1963; repris dans *FPP*.

«La nouvelle École» [communication à l'Académie de sciences morales et politiques du 22 avril 1963], *Bulletin de la Société des amis de l'École normale*, juin 1963, t. 44, n° 97, p. 12-20.

«Leçon inaugurale» [Collège de France, 19 décembre 1963], Nogent-le-Rotrou, Collège de France, 1964; repris dans *FPP*.

« L'épistémologie de Gaston Bachelard », *Revue d'histoire des sciences et de leurs applications*, n° 17, 1964, p. 1-11 ; repris dans *FPP*.

« L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte », in AA. VV., *Hommage à M. Gueroult. L'histoire de la philosophie, ses problèmes, ses méthodes*, Paris, Fischbacher, 1964, p. 93-108 ; repris dans *FPP*.

« L'état du droit (la condition juridique) », *Hegel-Studien*, n° 3, 1966, p. 181-185 ; repris dans *FPP*.

« Le tragique et le rationnel dans la philosophie de Hegel », *Hegel-Jahrbuch*, Annexe 3, 1964, p. 9-15 ; repris dans *FPP*.

« Le mythe et l'origine. À propos d'un texte de Platon », in Enrico Castelli (dir.), *Demitizzazione e morale*, Padoue, Antonio Milani, 1965, p. 21-24 ; repris dans *FPP*.

« Discours d'introduction » [1964], in Hans-Georg Gadamer (dir.), *Hegel-Tage Royaumont 1964 : Beitrage zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1966, p. 11-13

« Langage et être. Langage et pensée », in *Actes du XIII^e congrès des sociétés de philosophie de langue française*, Neuchâtel, La Baconnière, 1966, p. 183-199 ; repris dans *FPP*.

« Le phénomène de la "reconnaissance universelle" dans l'expérience humaine » [1964], in AA. VV., *Le Fondement des droits de l'homme. Actes des entretiens de l'Aquila de International Institute of Philosophy*, Florence, La Nuova Italia, 1966, p. 122-125 ; repris dans *FPP*.

« Le "scientifique" et l'"idéologique" dans une perspective marxiste », *Diogène*, n° 64, 1968, p. 33-43 ; repris dans Leo Gabriel (dir.), *Akten des XIV. Internationalen Kongresses für Philosophie*, vol. II, Vienne, Herder, 1968-1971, p. 53-61 ; et dans *FPP*.

Bibliographie

«La compréhension de l'histoire vécue chez Marx (à propos du 18 Brumaire)», AA. VV., *La Compréhension de l'histoire*, Jérusalem, 1968, p. 159-181 ; repris dans *FPP*.

«Une perspective nouvelle sur Marx et le marxisme», in Robert Klibansky (dir.), *Contemporary Philosophy*, Florence, La Nuova Italia, 1971, t. IV, p. 339-357 ; et *supra*, p. *-*.

«The structure of philosophic language according to the "Preface" to Hegel's *Phenomenology of the mind*» [1966], in Richard Macksey et Eudenio Donato (dir.), *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1972, 2007, p. 157-185 ; repris en français dans *FPP*.

Préfaces, introductions

«Préface» à Hegel, *Principes de philosophie du droit* [1940], trad. fr. A. Kaan, Paris, Gallimard, 1989 ; repris dans *FPP*.

«Introduction» à Hegel, *L'Esprit du christianisme et son destin* [1948], trad. fr. J. Martin, Paris, Vrin, 1981.

«Préface» à Marcel Deschoux, *La Philosophie de Léon Brunschvicg*, Paris, PUF, 1949.

«Préface» à Robert Lapoujade, *Les Mécanismes de fascination*, Paris, Le Seuil, 1955 ; repris dans *FPP*.

«Introduction» à Pierre Jeannin, *École normale supérieure, livre d'or*, Paris, Office français de diffusion artistique et littéraire, 1963.

«Préface» à Fichte, *La Destination de l'homme*, trad. fr. M. Molitor, Paris, Aubier-Montaigne, 1965 ; repris dans *FPP*.

«Introduction», traduction et notes à Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* [1966], Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

Traductions

Hegel, *La Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, t. I, 1938, t. II, 1941 ; rééd. 1991.

Hegel, *Préface de la Phénoménologie de l'esprit* [1966], Paris, Aubier-Montaigne, 1976.

Interventions et questions après des communications

Intervention après l'exposé de Raymond Ruyer, « Le "psychologique" et le "vital" » (séance du 26 novembre 1938), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 39, n° 1, 1939.

Intervention après les exposés de Jean Cavailles et Jacques Lautmann, « La pensée mathématique » (séance du 4 février 1939), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 40, n° 1, 1945.

Intervention après l'exposé de René Le Senne « Qu'est-ce que la valeur ? », (séances du 28 avril et du 26 mai 1945), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 40, n° 3, 1945.

Intervention dans la « Discussion sur le péché » (débat avec, parmi les autres, Georges Bataille et Jean-Paul Sartre), *Dieu vivant*, n° 4, 1945, p. 83-133 ; repris dans Georges Bataille, *Discussion sur le péché*, Paris, Lignes, 2010.

Intervention après l'exposé de Jacques Rueff, « Sur les fondements de l'ordre dans les sociétés humaines » (séance du 25 mai 1946), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 41, n° 3, 1946.

Intervention après l'exposé de Maurice Merleau-Ponty, « Le primat de la perception et ses conséquences philosophiques » (séance du 23 novembre 1946), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 41, n° 4, 1946.

Intervention après l'exposé de Jean-Louis Destouches, « La théorie physique et ses principes fondamentaux » (séance du 25 janvier 1947), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 42, n° 1-2, 1948.

Bibliographie

Intervention après l'exposé de Jean-Paul Sartre, « Conscience de soi et connaissance de soi » (séance du 2 juin 1947), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 42, n° 4, 1948.

Intervention après l'exposé de Francis Perrin, « L'abandon du déterminisme scientifique fondamental » (séance du 28 mai 1949), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 43, n° 4, 1948-1949.

Intervention après l'exposé de Paul Ricoeur, « L'unité du volontaire et de l'involontaire comme idée-limite » (séance du 25 novembre 1950), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 45, n° 1, 1951.

Intervention après l'exposé de Martial Gueroult, « Brunschvicg et l'histoire de la philosophie », *Bulletin de la Société française de philosophie* (séance du 30 janvier 1954), t. 48, n° 1, 1954.

Intervention après l'exposé de Mikel Dufrenne, « Signification de l'*a priori* », (26 mars 1955), *Bulletin de la société française de philosophie*, t. 49, n° 3, 1955.

Avec Raymond Aron, Henri-Irénée Marrou, Marcel Reinhard *et alii*, « L'histoire : connaissance ou mystère ? », *Recherches et débats*, n° 15, 1956, p. 159-176.

Intervention après l'exposé de Raymond Ruyer, « Behaviorisme et dualisme », *Bulletin de la Société française de philosophie* (séance du 26 janvier 1957), t. 51, n° 1, 1957.

Intervention après l'exposé de Jacques Lacan, « La psychanalyse et son enseignement » (séance du 23 février 1957), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 51, n° 2, 1957.

Intervention sans titre dans AA. VV., *Bergson et nous II*, Paris, 1960, p. 281-302 ; repris dans « Hommage solennel à Henri Bergson », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 54, n° 1, 1960.

Intervention après l'exposé d'Aaron Gurwitsch, « La conception de la conscience chez Kant et chez Husserl »

(séance du 25 avril 1959), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 54, n° 2, 1960.

Intervention après l'exposé de Ginette Dreyfus, « La volonté dans la philosophie de Malebranche », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 54, n° 3, 1960.

Intervention après l'exposé de Gilbert Simondon, « Forme, information, potentiels » (séance du 27 février 1960), *Bulletin de la Société française de philosophie* t. 54, n° 5, 1960.

Interventions dans Antoine Mercier et Peter Locker (dir.), *Limites et critères de la connaissance. Entretiens de l'Institut international de philosophie au château d'Oberhofen*, Paris, PUF, 1961 ; repris dans *Dialectica*, t. 15, n° 1-2, vol. 57-58, p. 25-51, p. 209-227 et p. 263-296.

Avec Jean-Paul Sartre, Roger Garaudy, Jean-Paul Vergier et Jean Orcel, *Marxisme et existentialisme, controverse sur la dialectique*, Paris, Pion, 1962.

Intervention après l'exposé de Clémence Ramnoux, « La notion d'archaïsme en philosophie » (séance du 26 mai 1962), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 57, n° 1, 1963.

Intervention sans titre dans le cadre de la « Commémoration du cinquantième de la publication des *Étapes de la philosophie mathématique* de Léon Brunschvicg » (séance du 2 juin 1962), t. 57, n° 1, 1963.

Intervention après l'exposé de Martial Gueroult, « Commémoration du deuxième centenaire de la naissance de Fichte » (séance du 4 mai 1963), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 58, n° 2, 1964.

Intervention après l'exposé de Jeanne Delhomme, « Le possible » (séance du 25 janvier 1964), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 58, n° 4, 1964.

Intervention sans titre dans AA. VV., *Hommage à Gaston Berger* (colloque du 17 février 1962), Aix en Provence, Ophrys, 1964, p. 119-131.

Bibliographie

Interventions sans titre dans AA. VV., *Le Concept d'information dans la science contemporaine (Cahiers de Royaumont, philosophie, n° 5)*, Paris, Minuit, 1965, p. 28-46, p. 58-77, p. 106-132, p. 153-172, p. 296-310, p. 327-336 et p. 359-374.

Intervention après l'exposé d'Henry Duméry, « Philosophie et religion » (séance du 25 avril 1964), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 59, n° 2, 1965.

Intervention dans Brice Parain, « Le langage et l'immanence » (séance du 22 février 1964), *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 59, n° 1, 1965.

Interventions dans Henri Ey (dir.), *L'Inconscient : VI^e colloque de Bonneval*, Paris, Desclée de Brouwer, 1966, p. 236-253 et p. 335-343.

Intervention après l'exposé d'Étienne Wolff, « Le climat de la découverte en biologie », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 60, n° 4, 1966.

Intervention après l'exposé de Jean Paulhan, « Note sur la pensée à l'état brut », *Bulletin de la Société française de philosophie*, t. 61, n° 1, 1967.

Interventions dans AA. VV., *Démonstration, vérification, justification : entretiens de l'Institut international de philosophie* (Liège, septembre 1967), Louvain, Nauwelaerts, 1968, p. 67-92 et p. 165-179.

Interventions dans AA. VV., *Le Fondement des droits de l'homme. Actes des entretiens de l'Aquila de International Institute of Philosophy*, Florence, La Nuova Italia, 1966, p. 167-190, p. 208-228, p. 246-269 et p. 310-350.

Interventions dans Enrico Castelli (dir.), *Demitizzazione e morale*, Padoue, Antonio Milani, 1965, p. 21-24 ; voir dans le même volume, les interventions dans les débats, p. 35-48, p. 67-75, p. 143-154, p. 165-168 et p. 227-232.

Interventions dans Richard Macksey et Eudenio Donato (dir.), *The Structuralist Controversy : The Languages of Criticism and the Sciences of Man* [1972], Baltimore, Johns Hopkins University Press, 2007.

Comptes-rendus

«Pierre Burgelin, *L'Homme et le Temps*», *Dieu Vivant*, n° 5, 1946, p. 137-140.

«Henri Niel, *De la médiation dans la philosophie de Hegel*», *Dieu Vivant*, n° 6, 1946, p. 141-144.

«H. I. Marrou : *Histoire de l'éducation dans l'antiquité*», *Esprit*, janv. 1949, p. 147-149.

«Jean Daniélou, *Le Mystère de l'Avent*», *Dieu vivant*, n° 13, 1949, p. 133-135.

Résumés de cours

«Histoire de la pensée philosophique» (résumé des cours et travaux de l'année scolaire 1963-1964 au Collège de France), *Annuaire du Collège de France*, 64, 1964, p. 205-208; et *supra*, p. *-*.

«Histoire de la pensée philosophique» (résumé des cours et travaux de l'année scolaire 1964-1965 au Collège de France), *Annuaire du Collège de France*, 65, 1965, p. 241-245; et *supra*, p. *-*.

«Histoire de la pensée philosophique» (résumé des cours et travaux de l'année scolaire 1965-1966 au Collège de France), *Annuaire du Collège de France*, 66, 1966, p. 251-256; et *supra*, p. *-*.

«Histoire de la pensée philosophique» (résumé des cours et travaux de l'année scolaire 1966-1967 au Collège de France), *Annuaire du Collège de France*, 67, 1967, p. 279-283; et *supra*, p. *-*.

«Histoire de la pensée philosophique» (résumé des cours et travaux de l'année scolaire 1967-1968 au Collège de France), *Annuaire du Collège de France*, 68, 1968, p. 279-283; et *supra*, p. *-*.

Bibliographie

Entretiens filmés

Avec Pierre Bourdieu, Dina Dreyfus, Jean Laplanche, Georges Mounin, *Le Langage*, série de quatre émissions télévisées appartenant à la série «Le temps des philosophes» (1. «De l'extension de la notion de langage et des concepts philosophiques», 2. «Langage et communication : inconscient culturel et inconscient individuel», 3. «Qu'est-ce que la linguistique ? Langage et code. Le symptôme est-il un langage ?», 4. «Inconscient culturel et inconscient individuel. Avantages et dangers du formalisme structural») et dirigées par Jean Fléchet, Paris, CNDP, 1966.

Avec Alain Badiou, Georges Canguilhem, Dina Dreyfus, Paul Ricoeur, *Philosophie et vérité*, émission télévisée appartenant à la série «Le temps des philosophes», dirigée par Jean Fléchet, Paris, CNDP, 1965, 1994 ; transcriptions publiées dans Michel Foucault, *Dits et Écrits*, t. I, Paris, Gallimard, 1994 ; et dans *Cahiers philosophiques*, Hors-série, juin 1993, p. 69-76.

Avec Alain Badiou, *La Philosophie et son histoire*, émission télévisée appartenant à la série «Le temps des philosophes», dirigée par Jean Fléchet, Paris, CNDP, 1965, 1994 ; transcription publiée dans *Cahiers philosophiques*, Hors-série, juin 1993, p. 7-17 et *supra*, p. *-*.