

Zeitschrift:	Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg
Band:	23 (1976)
Heft:	3
Artikel:	Le thème de la mort dans la "Phénoménologie de l'Esprit" de Hegel
Autor:	Secretan, Philibert
DOI:	https://doi.org/10.5169/seals-761355

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 19.02.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

PHILIBERT SECRETAN

Le thème de la mort dans la «Phénoménologie de l’Esprit» de Hegel *

Le thème de la mort est, aujourd’hui, omniprésent, soit qu’on en dénonce, au nom de valeurs archaïques et existentielles, l’éviction hors des limites de ce qui est socialement reçu, soit que l’on insiste, au contraire, sur la modernité de la mort: mort de Dieu, mort de l’homme, mort du sens. Cette inflation idéologique peut être interprétée comme l’un des indices de la crise de civilisation que nous traversons actuellement. Signe de précarité existentielle et de radicalité onto-logique, la mort fait suite à l’absurde et s’impose comme l’horizon dernier de toute critique qui va «au fond des choses», et de toute science qui tienne jusqu’au bout son pari pour une logique intégrale. Songeant plus particulièrement au structuralisme, nous retiendrons comme autant de «signes de mort» les termes spécifiques de «absence», «différence», «altérité»: «Si le terme ‘structure’ a un sens, c’est dans la mesure où il désigne cette absence, cette différence, cette altérité»¹, ou plus exactement dans la mesure où la structure organise cette absence, cette différence, cette altérité.

S'il s'agit de résister aux modes intellectuelles, il convient également d'interroger ce phénomène, et peut-être d'aller aux sources auxquelles s'alimente le courant de sensibilité que nous évoquons ici trop brièvement. Les uns citeront Freud et le thème du *Thanatos*, ou Heidegger et

* Nous avons utilisé l'édition Hoffmeister, Verlag Felix Meiner, Leipzig, 5^e édition, 1949. La pagination suit immédiatement les citations, traduites par l'auteur. Les adjonctions à l'intérieur des citations sont entre [].

¹ Pierre MACHEREY, *L'analyse littéraire, tombeau des structures*, in: *Les Temps Modernes*, nov. 1966, no 246.

le *Sein-zum-Tod*; d'autres régleront leur interprétation de Nietzsche sur tel passage significatif du *Zarathustra*: «... tu devras porter ton chant, ô mon âme!... vers le miracle d'or, la barque au libre-vouloir et vers son maître: mais celui-ci est le vigneron qui attend avec le sécateur diamantin, – ton grand délieur (Löser) ², ô mon âme, l'anonyme – – auquel seuls des chants futurs donneront un nom!...» ³.

Mort ou Dionysos? Ou l'un et l'autre, ce qui légitimerait le rapprochement du Dionysos nietzschéen et du «vertige bachique» dont parle Hegel dans la *Phénoménologie*: «Le vrai est ainsi le *vertige* bachique (dionysiaque), à l'ivresse duquel n'échappe aucun membre: et comme chacun, en s'isolant, se dissout immédiatement – il est également le *repos* transparent et simple» (p. 39). Ce repos n'est-il pas, à l'égal de l'absence, une image de la mort?

Cette étude sur le thème de la mort ne préjuge évidemment pas de l'interprétation à donner à d'autres œuvres de Hegel, ni de la possibilité de surprendre d'autres déterminations de la négativité que celle que donne à voir la *Phénoménologie de l'Esprit*. Les notes que nous présentons ici ne prétendent d'abord qu'à contribuer à une lecture plus différenciée – ou moins monolytique – du plus prestigieux discours philosophique des temps modernes. Elles ne sauraient se réduire, pourtant, à ce qui ne serait qu'un souci de «mieux lire» Hegel. Cette lecture plus aigüe tente de surprendre dans Hegel une source d'inspiration négligée au profit des thèmes plus lumineux de la Vie, du Progrès, du Devenir de la raison.

L'œuvre de mort

Il est inutile d'insister sur l'extraordinaire richesse de la *Phénoménologie de l'Esprit*. En revanche, le contraste entre cette richesse de contenu et la constante répétition ⁴ de la forme dans laquelle est exposée la matière du discours, fait problème. Telle une spirale, l'odyssée de la conscience que retrace Hegel, répète aux différents niveaux de la conscience, de la conscience de soi, de la raison, de l'esprit, une conceptualité

² On notera l'opposition *Löser* / *Erlöser* = Sauveur.

³ *Zarathustra*, Dritter Teil, *Von der großen Sehnsucht* (De la grande nostalgie).

⁴ Faut-il parler de *compulsion*, et déjà invoquer Freud pour signaler la composante de mort dans cette répétition?

presque stéréotypée et des processus de développement où se retrouvent les mêmes positions dialectiques. Aussi faut-il repérer avec beaucoup de soin les passages d'un plan à l'autre, les changements de climat, voire de continents, et s'ouvrir à la question d'une dialectique du discontinu contreposée à une dialectique de la totalisation continue.

L'analyse que nous proposons ici, vise à mettre en évidence que des passages essentiels sont déterminés par l'intervention du thème de la mort. Autant dire que ce thème ne relève pas seulement d'une investigation sur les «figures» qui défilent dans la *Phénoménologie*, mais intéressent la structuration de l'œuvre, et partant les différences qualitatives, les sauts qui jalonnent le processus de totalisation de l'Esprit. Trois charnières, en effet, sont marquées par l'intervention de la mort et de l'angoisse de mort. Entre elles les analogies sont frappantes, et pourtant les différences qu'on y repère sont significatives; on ne parvient à se soustraire à l'impression qu'à chaque fois la mort est, à un titre différent, l'instrument d'une nécessité – ou d'un destin – qui à la fois anime et mortifie l'esprit en quête de son identité.

Les trois passages ou franchissements dont on est en droit de dire qu'ils sont «œuvre de mort», sont:

- a) la dialectique du maître et de l'esclave;
- b) la liberté absolue et la terreur;
- c) l'angoisse devant la mort de Dieu.

La situation de ces trois moments de rupture que nous tentons d'explorer, ne sera pourtant donnée dans son ensemble que lorsque ces passages auront été clairement ordonnés aux deux événements de mort qui ouvrent et clôturent l'œuvre: d'entrée de jeu, la dure nécessité de *penser la mort* et, en fin, achevant la récollection de l'esprit, la fascinante évocation du *savoir* de ce maître *absolu* dont le trône domine une histoire révolue.

Une analyse du thème de la mort se heurte à une première difficulté, qu'il convient d'épurer préalablement à toute autre démarche. Le terme mort (Tod, tot) signifie:

1. *ce qui est sans vie*, c'est-à-dire séparé, isolé, abstrait, fixe, statique. A cette acception du terme *mort* correspondent positivement les termes *vie* et *vivant*, dans le sens de lié, organique, dynamique. Mais, tout débutant en hégélianisme le sait, cette vie, parce qu'elle est mouvement, est inséparable de

2. *la mort, c'est-à-dire de la négativité*: le devenir est synthèse de vie et de mort, d'être et de non-être.

Le premier passage – au sens ordinaire d'une portion de texte – de la *Phénoménologie* qui nous intéresse ici, laisse pourtant apparaître une troisième acception de «mort»:

3. «L'activité de séparer est la puissance et le travail de la raison (*Verstand*), de la plus étonnante et de la plus grande puissance, ou plutôt de la puissance absolue. Le cercle qui repose fermé en lui-même et qui, comme substance, contient ses moments, est la relation immédiate et de ce fait non-étonnante. Mais que l'accidentel, séparé de sa circonférence, que le contingent (*Gebundne*), qui n'a de réalité que du fait de sa relation à autre chose, gagne une existence (*Dasein*) propre et une liberté distincte (*abgesondert*), est le fait de l'inouïe puissance du négatif; c'est l'énergie de la pensée (des *Denkens*), du moi pur. La mort, si nous voulons appeler ainsi cette irréalité [à savoir: l'irréalité de ce que la raison a séparé] est ce qu'il y a de plus terrible, et retenir ce qui est mort est ce qui requiert la plus grande force. La beauté sans force hait la raison, car elle lui impute ce dont elle est elle-même incapable. Or, la vie de l'esprit n'est pas celle qui craint la mort et qui se préserve de la destruction, mais celle qui la supporte (*erträgt*) et qui se conserve en elle.» (Préface, *La formation de la raison*, p. 29.)

Ces lignes désignent la mort non seulement comme l'envers de la vie, selon 1 et 2, mais bien comme la terrible puissance qui se manifeste dans le pouvoir séparateur de la raison, dans l'avènement à l'existence (*Dasein*) de la liberté radicalement contingente, et dans la puissance de conserver la vie qui l'affronte.

Cette conception de la mort annonce par ailleurs l'image terminale de l'Ossuaire et du Mémorial de l'histoire dans laquelle l'esprit a pris corps et forme, et dans la compréhension de laquelle il s'achève lui-même. Nous reviendrons plus loin sur ce finale de la *Phénoménologie*. Disons simplement ici que l'histoire est l'histoire *morte* (ossuaire), et pourtant conservée (mémorial) au delà du temps, et que l'histoire *comprise* est le concept de cette œuvre où le temps est aboli et où l'esprit est éternité parce que la mort n'a plus fonction de négation. Est-ce à dire que la mort a raison de tout? que le savoir absolu est la mort comprise, et la vérité de la mort?

On est tenté de l'admettre lorsqu'on interprète la suite de ce texte énigmatique :

«(L'esprit) ne gagne sa vérité qu'en se retrouvant lui-même dans le déchirement absolu ... il n'est cette puissance (de vérité) que lorsqu'il regarde le négatif en face, et demeure auprès de lui. Ce séjour (auprès de la mort) est la force magique (Zauberkraft) qui le con-vertit à son être», c'est-à-dire au *savoir* de soi et à son *existence* immédiate (p. 30).

On voit ainsi que la détermination de l'esprit contient les trois éléments analysés plus haut comme les effets même de la puissance absolue: la vérité du déchirement – séparation, l'immédiateté de l'existence de la liberté-sujet, la conservation-souvenir (Erinnerung) de la vie qui a su renoncer à se croire impérissable.

Si telle est la puissance du «maître absolu», c'est son œuvre que nous allons détailler dans sa triple et féconde apparition aux trois charnières de la *Phénoménologie*.

Ces trois interventions de la mort font implicitement référence à l'opposition entre le plein du cercle substantiel, essentiel, et l'accidentel, le contingent séparé; donc entre la totalité immédiate et l'«inouïe puissance» du négatif. Or, cette positivité totale, signifiée par la figure du cercle, est la nature même de la vie. Et précisément dans les pages qui précèdent immédiatement la dialectique du maître et de l'esclave, le cercle de la vie (*Die Bestimmung des Lebens ... ihr Kreis; dieser ganze Kreislauf macht das Leben aus*) apparaît comme le cercle en lequel se totalisent tous ses moments dialectiques: position, négation, identité. La mort dont il va être question, n'est donc plus simplement le moment de la négativité – suppression et conservation (Aufgehobensein) – immuable au cercle, mais la puissance qui va briser cette totalité et initier une nouvelle phase de totalisation, qui à son tour devra subir la loi du maître absolu. On distinguera de ce fait une dialectique de la totalisation et une «dialectique» de la rupture. Nous l'appelons encore dialectique car elle pose l'antithèse de la Vie et de la Mort, mais nous laissons ouverte une question brûlante: cette dialectique se résout-elle ou non dans une synthèse, dans une ultime réconciliation? La récollection du Mémorial est-elle encore synthèse, réconciliation, totalité?

L'esclave et la mort

La dialectique du maître et de l'esclave met en scène deux «personnages» (Gestalten) indépendants l'un de l'autre, deux consciences immérées dans l'être de la vie. Nous suggérons de comprendre cette situation comme un état de nature; elle figure l'autarcie de l'individu vivant dans le «plein» de la Nature – telle que l'évoque le terme *Sein: Sein des Lebens*.

Cette totalité de vie que chacun est pour lui-même va se briser dès lors qu'ils vont entrer en relation l'un avec l'autre:

«La relation des deux consciences-de-soi est déterminée de telle sorte qu'ils s'éprouvent chacun et mutuellement, par le combat à la vie à la mort» (p. 144).

Le terme *bewähren*, que nous traduisons par *éprouver*, contient pourtant une dimension de «vérité» que ne donne pas le terme français. C'est d'une épreuve de vérité qu'il s'agit, car avant cet affrontement la certitude que chacun a de lui-même «n'a pas encore de vérité». L'idée de l'épreuve de vérité implique par ailleurs le passage de la certitude à un acte (Tun). Or, cet acte est lié par Hegel à la nécessité pour chacun de se présenter à l'autre. Nous suggérons de lier cet acte et cette présentation dans ce que l'allemand appelle la *Darstellung*, soit la «représentation» au sens d'une présence dramatique. L'acte est ici présence de l'acteur dans une action-drame: l'une et l'autre conscience-de-soi sont les acteurs d'une dramaturgie dont l'enjeu est la certitude vraie de l'être *pour soi*:

«L'individu qui n'a pas mis en jeu sa vie peut bien être reconnu comme personne; mais il n'a pas atteint à la vérité de cette reconnaissance comme d'une conscience-de-soi autonome» (p. 144).

Par ailleurs, dans cette mise en présence (Darstellung) chacun perçoit dans l'autre sa propre altérité, ou la part de non-moi en lui-même, et c'est cette part de l'être dans l'être-conscient-de-soi (*Selbstbewußtsein*) qu'il devra laisser se dissoudre dans la nuit de l'angoisse de mort. Seul ce passage par la mort peut libérer en lui la pure subjectivité du *Selbstbewußt-(sein)*. Mais le passage par la mort, s'il n'était que la condition de l'avènement de deux libertés, ne serait encore que séparation, absence de relation. Deux libertés indifférentes l'une à l'autre n'auraient entre elles qu'une relation morte. L'autre ne serait pas l'autre du moi.

La propre altérité de l'un, reconnue dans l'autre, doit donc être intériorisée au point que le pur être-pour-soi – la subjectivité pure – se donne à contempler comme une négation absolue. A moins que l'angoisse de mort ne creuse, au cœur de la liberté, cette pure négativité, à moins donc que l'individu n'ait, à proprement parler, la «mort dans l'âme», il ne sera pas arraché à la totalité égologique que représenterait sa liberté solitaire et indifférente à l'autre.

Libéré du plein de la vie par la mort, le «conscient» doit ainsi intérioriser la mort que l'autre est pour lui, sous forme de la négation de cette liberté même. C'est alors qu'il sera esclave de l'autre. Mais l'esclave figure de la liberté serve, soit de la négation de la liberté, doit à la mort affrontée et intériorisée de porter en lui la puissance de conservation de la vie. Si le combat est livré au mépris de la vie, la liberté ainsi obtenue ne sera vivante qu'au prix du mépris de cette liberté même. Seul l'esclave, en qui la conscience de soi est «supprimée» (*aufgehoben*), voit conservé et maintenu ce qui en lui est nié. Ainsi il survit à sa suppression.

La pointe de ces considérations me paraît résider dans l'idée du *survivre*. La survie est la vie qui reprend, par delà la mort qui a rompu la belle totalité de la vie. La vie marquée par la mort est à la fois victoire sur la mort et triomphe de la mort sur l'œuvre de mort de l'autre. L'homme arraché à la vie naturelle, engagé dans le processus de la culture, est l'homme en qui la mort intériorisée travaille à un progrès de vie. Mais s'il est vrai que ce processus tend à une nouvelle totalité, la mort une fois de plus la devra briser.

Le processus de totalisation qu'inaugure la dialectique du maître et de l'esclave, trouve son mouvement ascensionnel à partir de la dialectique de l'esclave et de la nature, soit à partir de la dialectique du *travail*. Il trouve son aboutissement dans la totalisation du système de la formation (*Bildung*). En effet, ce que met en route la dialectique de l'esclave et de la nature est d'abord la victoire du travail sur le désir.

Le désir du maître ne pouvant être satisfait que par le travail de l'esclave, c'est le maître qui se trouve pris dans la dépendance à l'égard de son esclave. Ce renversement a reçu son explicitation économico-historique dans la dialectique marxiste. Mais celle-ci n'a pas retenu, en fait, ce qui sollicite le plus profondément la pensée de Hegel: la *crainte* que l'esclave conçoit à l'égard du maître est l'effet continué de l'angoisse éprouvée devant la mort. Le maître n'est que le substitut d'un autre Maître: la mort. Et l'esclavage n'est autre que la perpétuation de la

dissolution intérieure en quoi a consisté l'angoisse devant la mort, appelée le maître absolu:

«Elle (la conscience esclave) a ressenti l'angoisse de la mort, du maître absolu. Elle en a éprouvé une dissolution intérieure, a tremblé au tréfond d'elle-même, et tout ce qu'il y avait de fixe en elle s'est effondré» (p. 148).

Derrière le maître se profile la mort, mais le maître n'est pas la vérité de la mort. Son pouvoir de destruction ne se manifeste que dans la satisfaction du désir, alors que l'esclave, qui la porte en lui sous la forme même de servitude, va la transformer en travail. Il faut donc distinguer entre la mort comme maître *extérieur* et la mort comme maître *intérieur*: du fait que l'esclave porte la mort comme maître intérieur, il a pour lui un avenir qui rendra vain le pouvoir du maître extérieur.

La vie – la survie, ou la vie au delà de la belle totalité de la Vie – est ainsi le triomphe de la mort intérieure sur la mort extérieure. La vie survit à la vie pleine dans la mort de la mort extérieure.

La totalité sociale et la terreur

Les thèmes du travail et de la formation vont dès lors s'étendre au gré des étapes qui conduisent à ce renversement de perspective que prépare le titre rousseauiste *L'esprit aliéné: la formation*. Rousseauiste en ce qu'il dit le caractère aliénant d'une culture où dominent l'outil et l'utile, et à laquelle va s'opposer l'absolu d'une liberté qui ne reconnaît que l'intérêt et la volonté générale.

La dialectique du maître et de l'esclave, dans la mesure où elle inclut la dialectique de l'homme et de la nature, inaugure une histoire qui se clôt avec la passage de la «Sittlichkeit» à la «Moralität». Nous proposons d'élargir l'idée de «Sittlichkeit» à tout le système de la *loi*, voire de la *forme*. Le thème central, rayonnant à travers tout ce processus, est celui de la *Bildung*, c'est-à-dire de la formation: forme donnée à l'objet, forme épistémique imposée au monde par la raison, forme politique dans laquelle s'organisent les sociétés.

La totalité de la *Bildung* est l'épanouissement rationnel de ce qui était en germe dans la dialectique du maître et de l'esclave: de l'artisanat à la science et aux techniques, du désir refoulé de l'esclave au système des besoins, de la liberté conquise sur le maître à l'organisation démocra-

tique de l'Etat, consacrée par la division du pouvoir. A ce niveau politique se présente pourtant un conflit, déjà vivant chez Rousseau, entre le système représentatif de la société démocratique et l'absolu de la subjectivité; soit entre la liberté *générale* et la liberté *absolue*.

«La liberté générale qui se serait ainsi spécifiée dans la division du pouvoir et dans la constitution d'états différenciés (spezielle Stände) – et qui se serait constituée en une substance étante (seiende Substanz), serait franche de l'individualité propre et distribuerait la pluralité (Menge) des individus en ses différents membres. En agir et en être, la personnalité se trouverait ainsi réduite à n'être qu'une branche du tout, une espèce (Art) de l'agir et de l'être; posée dans l'élément de l'être, elle recevrait la signification d'un (être) déterminé. Or celle-ci ne se laisse tromper sur sa réalité ni par la représentation d'une obéissance à des lois qu'elle se serait données elle-même, qui lui assignent une partie, ni par le fait d'être représentée au législatif et dans l'action générale – sur la réalité d'être elle-même législatrice et de ne pas réaliser une œuvre particulière, mais de réaliser elle-même l'œuvre générale. Car là où le Soi (Selbst) n'est que représenté [au sens de la délégation et au sens de «se voir dans un autre»], il n'est pas réel; là où il est représenté, il n'est pas» (p. 417).

Il faut se résoudre à cette longue citation, car elle pose parfaitement le moment de la rupture entre une conscience collective, générale, sociale, et la conscience de Soi, qui est le fait d'une liberté absolue à laquelle convient le titre schopenhauerien du *monde comme volonté et comme représentation*: «Die Welt ist ihm schlechthin sein Wille, und dieser ist allgemeiner Wille» (p. 415).

Le conflit entre la généralité sociale et cette généralité abstraite d'une volonté absolument libre, ne surgit pourtant pas de rien; il était latent dans la dialectique du maître et de l'esclave. D'une part, en effet, la subjectivité de l'esclave fut portée à l'extrême dans l'effroi de la mort; d'autre part, cette subjectivité s'est aliénée dans le monde qu'il a formé et qui se trouve totalisé dans le système social qui règle à la fois les besoins et le pouvoir. L'esprit aliéné dans la *Bildung* doit donc revenir à soi.

Cherche-t-elle pourtant à se réaliser comme Volonté générale, comme Savoir général, comme Oeuvre générale, elle ne produira jamais qu'une œuvre *générale* – législative ou exécutive – mais qui ne sera ni réellement voulue ni consciemment agie. Il ne lui reste qu'un faire négatif: la liberté générale s'y révèle comme la «furie de la disparition», et la seule possibilité positive qui subsiste est celle de se retirer totalement sur elle-même, laissant en dehors d'elle la «froide généralité». Son seul objet est

alors la liberté elle-même – «un objet qui n'a pas d'autre contenu, ni de propriété, ni d'existence, ni d'étendue extérieure». Le Soi (Selbst) n'est que ce savoir de soi comme Soi pur, libre et seul.

Ainsi se trouvent séparés la généralité organique, qui est mouvement et conscience, et ce Soi pur, cette existence abstraite dont la seule œuvre encore possible est la mort:

«une mort qui n'a aucune ampleur interne (innerer Umfang), une mort en qui rien ne s'accomplit (keine Erfüllung hat), car ce qui est nié est le point irréalisé, le vide du Soi absolument libre; c'est la mort la plus froide, la plus plate qui n'a pas plus d'importance que de couper une tête de chou ou de boire un verre d'eau» (p. 418–419).

La platitude de cette mort – je dirais même l'«impuissance» de cette mort – tient largement de ce que la liberté absolue est abolition de toute différence. Si, en effet, la liberté absolue «détruit en soi toute différence et toute subsistance de la différence», elle est aussi négation de l'altérité, et de ce fait négation insignifiante du négatif qu'est l'autre. La traduction politique de cet absolutisme de la liberté est un égalitarisme froid, rationnel, inorganique qui réduit le pouvoir à n'être que le pouvoir isolé de la faction qui a réussi à prendre le pouvoir et qui ne peut nourrir à l'égard de l'autre que la suspicion d'être un ennemi en puissance.

Hegel dénonce ici l'idéologie libertaire et égalitaire de la Terreur, à la fois révolutionnaire et anarchique, elle-même fondée sur la théorie rousseauiste de la Volonté générale, mais dégénérée en son contraire.

La Terreur a pourtant un double destin. D'une part – et c'est l'aspect historico-politique de la question – elle apporte la répétition du processus qui a mis en route le développement de la *Bildung*; elle a de ce fait la même fonction que la crainte de la mort subie par l'esclave. L'identité ou égalité vide du «Je veux», du «Je suis libre», retombe sous l'effet de la terreur en multiplicité et en socialité organique:

«Ceux qui ont ressenti la crainte de leur maître absolu, la mort, acceptent à nouveau la négation et les différences, se subordonnent aux masses et retournent à une œuvre divisée et restreinte, mais de ce fait à leur réalité substantielle. Ainsi l'esprit serait rejeté, à partir de ce tumulte, vers son point de départ, vers le monde moral (sittlich) et réel, qui ne serait que rafraîchi et rajeuni par la crainte du maître qui aurait de nouveau saisi les coeurs. L'Esprit aurait ainsi répété indéfiniment ce cercle de la nécessité ...» (p. 420).

D'autre part, «la terreur de la mort est l'aspect (Anschauung) de cette sienne essence négative» de la liberté absolue, et la mort «insigni-

fante» renverse la négativité du Soi vide en positivité absolue; – elle introduit la liberté absolue, destructrice de sa propre réalité, c'est-à-dire de sa fausse généralité, «dans un autre pays de l'Esprit».

En résumé: Le vide de la liberté absolue produit au dehors d'elle la Terreur qui restitue le côté de l'en-soi à la Société organisée et le côté du pour-soi aux particuliers; mais elle produit *en* elle la mort qui brise la totalité abstraite du monde apparent du Sujet absolu. La terreur a ainsi dissous la substance du Soi – l'*être*-soi – pour ne conserver au Soi que le *savoir* de soi. Hegel pose ici clairement le parallèle entre la dissolution de la substance de l'*être* réel, c'est-à-dire naturel, et la dissolution de l'*être* «soi». Ce sont deux œuvres similaires de la mort:

«De même que le royaume du monde réel passe dans le royaume de la croyance et de l'intuition (Einsicht), [c'est-à-dire dans la sphère que va réaliser l'Aufklärung], ainsi la liberté absolue, à partir de la réalité qu'elle a elle-même détruite, pénètre dans une autre région de l'esprit conscient de lui-même, où cette irréalité [de la liberté absolue] est considérée comme le vrai, où l'esprit se délecte de cette pensée dans la mesure où cela est et reste une pensée, et où il connaît l'être inclus dans la conscience de soi comme l'essence parfaite et entière. La nouvelle «forme» de l'esprit éthique (moralisch) est née» (p. 422).

Nous sommes dès lors en droit de dire que la mort, dans ce difficile passage de la *Sittlichkeit* à la *Moralität*, se présente comme le maître absolu et que son œuvre propre est celle-là même que nous avons définie d'entrée de jeu: En *séparant* l'absolu et le général, elle brise en deux totalités distinctes l'ordre politico-social et l'ordre éthico-religieux; en posant l'absolu à part de la généralité, elle assure à la subjectivité inessentielle – arrachée au cercle de la nécessité – une *existence* signifiante; en détruisant la substance de soi comme monde livré à l'anarchie, elle *conserve* à la conscience-de-soi un «être» que l'esprit sait être son essence parfaite, accomplie.

La mort de Dieu

La mort est intervenue pour briser d'abord la belle totalité de la Nature, puis celle du Moi – de «Mon» monde comme volonté. Elle va intervenir une troisième fois pour briser la belle totalité de l'infini éthique et religieux. Moralité et religion, en effet, appartiennent au même

cycle ; le saut n'est pas entre la morale et la religion, mais entre la *Sittlichkeit*, mœurs et institutions socio-politiques, et la *Moralität* éthique et religieuse. C'est l'éthique qui pose le problème du mal, c'est la religion qui va le résoudre, le dissoudre dans le dépassement de l'antagonisme du Bien et du Mal. La religion n'est autre que le dépassement de la position et de l'opposition *éthique* du Bien et du Mal, mais en elle se *réalise* ce qu'a d'inachevé et d'impensé la vision éthique du monde.

Nous avons vu comment le passage de la *Sittlichkeit* à la *Moralität* implique l'intervention de la mort. Hegel, par ailleurs, parle expressément du passage à une «neue Gestalt», à une forme nouvelle. Cet aspect de nouveauté est non seulement absent dans la transition de la moralité à la religion ; le problème religieux par excellence, à savoir Dieu, la manifestation de Dieu, est au contraire posé au cœur même de l'éthique. Si, en effet, le paroxysme de l'éthique est dans la distance entre le moi, retiré au plus près de «ma» conscience, et le moi qui obéit par devoir à la loi morale parce qu'elle est universelle, donc entre le moi le plus purement unique et le moi qui n'a de certitude de soi que dans la généralité du devoir, le *Oui* qui les réconcilie est «le Dieu apparaissant au milieu d'eux qui se savent comme pur savoir» (p. 472).

Cette remarque non seulement pose la continuité entre la moralité et la religion, mais manifeste que cette continuité est portée par la «certitude de soi de l'esprit» (*Der seiner selbst gewisse Geist*). En jouant sur *Gewißheit* (certitude) et *Gewissen* (conscience morale), Hegel pourra dire que la moralité est un moment important dans la restitution de la «positivité» de Dieu : «Dans la religion de la moralité est enfin reconstruit le contenu positif de l'être absolu». Certes, ce contenu est encore uni à la négativité de l'*Aufklärung*, car l'époque «spirituelle» de l'*Aufklärung* est encore celle de la *Sittlichkeit* ; elle appartient au règne de l'esprit aliéné – *des sich entfremdeten Geistes* –, alors que la moralité, qui porte en elle le moment essentiel de la conscience, est déjà l'auprès-de-soi de l'esprit.

Il est également légitime de dire que la religion n'est autre que la moralité libérée de la généralité de la raison, et que la morale est la *forme subjective* de la religion. Cette subjectivité éthique est par ailleurs la face cachée du religieux, qui ne sera patent qu'au niveau de la religion révélée. Si Hegel, en effet, récapitule au niveau religieux les règnes de la nature (religion naturelle) et de la culture (la religion esthétique), la religion *révélée* apparaît comme la révélation de qui était encore caché au plus secret de la conscience. Le Dieu apparu (*erschienen*) au cœur de

la conscience à la fois déchirée et réconciliée, est la préfiguration du Dieu qui se révèle dans la réconciliation de l'humain et du divin.

Il ne peut être question de reproduire ici le processus de totalisation de l'ordre éthico-religieux. Qu'il nous suffise d'avoir dit ce qui paraît justifier la présentation de cette totalité comme l'équivalent de la totalisation de l'ordre de la *Sittlichkeit* inauguré par la dialectique du maître et de l'esclave, et brisé par la terreur. Que l'esprit répète au niveau religieux les parcours antérieurs de la nature et de l'artifice culturel (*Kunstreligion*), rend par ailleurs compte de ce que la mort, qui a antérieurement scindé les deux sphères de la nature et de la culture, est en quelque sorte dépassée dans cette récapitulation même. Mais à son tour la puissance de vie qui ainsi se manifeste dans l'englobance totalisante du religieux ou de l'esprit, suggère la puissance éminente de la mort au moment où elle va briser cette totalité spirituelle.

Parvenu à ce point de l'analyse, il est essentiel de distinguer ce qui relève de la récapitulation *théologique* des thèmes de mort antérieurs:

a) la *brisure* entre l'existence naturelle et la conscience de soi en Dieu lui-même, valant récapitulation de l'aliénation de l'esclave;

b) la *colère* de Dieu interprétée comme l'effort infructueux du Moi divin pour s'arracher à la généralité de la représentation, valant récapitulation de la terreur;

de ce qui met en évidence la *substance éthique* de la révélation de Dieu: à savoir que cette brisure et cette colère sont les figures de la lutte en Dieu du Bien et du Mal. Seule cette distinction permet de voir que cette récapitulation des thèmes de mort dans le devenir de Dieu – ou sa révélation positive – et cette interprétation éthique de la représentation de Dieu, aliéné dans la nature comme créateur et dans la singularité de l'homme Jésus comme sauveur, sont réunis dans le thème de la réconciliation: Le Dieu réconcilié avec lui-même dans sa mort est indissociable de celui qui se réconcilie, par delà le bien et le mal, le monde et l'homme. Le monde et l'homme furent représentés comme *mauvais* aussi longtemps que cette représentation, liée à la vision éthique du monde, n'avait pas atteint à son concept. Autrement dit: la mort de Dieu est à la fois le passage de la représentation éthico-religieuse au niveau spéculatif de l'absolu, la fin d'une vision qui, en apposant le Bien et le Mal, opposait Dieu au Monde et à l'Homme, et l'inauguration d'un règne où Dieu vit dans le monde et dans l'humanité concrète de la «Gemeinde»:

«La mort de l'homme divin, en tant que mort, est la négativité abstraite ... qui ne se termine que dans la généralité naturelle. Cette signification naturelle est dépassée dans la conscience de soi spirituelle, où il devient le concept précédemment indiqué; la mort est «transfigurée» (verklärt) de ce qu'elle représente immédiatement: le non-être de ce singulier, en l'universalité de l'esprit qui vit dans sa communauté, qui y meurt et y ressuscite quotidiennement» (p. 545).

L'interprétation de ce passage exige que soit retenue la proximité entre les termes de *Allgemeinheit* (généralité ou universalité) et *Gemeine* (soit *Gemeinde* = communauté). La communauté est l'universel concret de Dieu qui, en mourant comme Dieu séparé, a réconcilié en lui le divin et l'humain, le Ciel et la Terre, le Bien et le Mal. Ce n'est qu'à partir de ce rapprochement que devient visible la totalité de la communauté – j'oserais presque dire sa «catholicité». Mais si cette généralité dit la mort de la singularité du Dieu fait *homme*, elle dit aussi la mort de l'universel éthique représenté dans l'homme-Dieu. Le dieu particularisé dans l'homme Jésus est mort à sa particularité dans la communauté, et l'homme idéalisé dans l'universel abstrait doit mourir à l'abstraction éthique pour vivre la réalité de la communauté.

L'homme ainsi divinisé dans la Communauté – au sens où Dieu et l'homme y ont même nature – va pourtant devoir mourir au côté essentiel (*Wesen*) de l'*être-réconcilié*, soit à cette totalité vivante de la «*Gemeinde*» que rythme la mort et la résurrection quotidiennes du Dieu immanent.

Le thème de la mort de Dieu contient donc, outre la réalité de la réconciliation, et proprement à son opposé, celui d'une rupture de cette totalité de réconciliation :

«Cette (mort) est le sentiment douloureux de la conscience malheureuse que Dieu lui-même (*selbst*) est mort. Cette dure expression est l'expression du plus intérieur et simple savoir-de-soi, le retour de la conscience dans les profondeurs de la nuit du Je = Je, qui ne sait plus rien et ne distingue plus rien en dehors d'elle. – Ce sentiment est en fait la perte de la substance et de sa contraposition (*Gegenüberreten*) à la conscience; mais il est simultanément la pure subjectivité de la substance, ou la pure certitude de soi ... qui lui manque en tant qu'essence (*Wesen*) pure. Ce savoir est la «spiritualisation» (*Begeistung*) par laquelle la substance est devenue sujet, la mort de son abstraction et de son inertie (*Leblosigkeit*), et son avènement à la conscience de soi réelle, simple et universelle» (p. 546).

Cette page éveille d'étranges souvenirs. N'est-ce pas déjà l'esclave qui pour avoir regardé la mort en face, a senti se dissoudre en lui tout

son être, sa substance? N'est-ce pas lui qui, au plus profond de cette débâcle intérieure, fut à la fois réduit et amené à sa pure subjectivité? Ou encore, n'est-ce pas une nouvelle terreur que cet effroi devant la mort de Dieu qui dissout la triple totalité essentielle: Nature, Homme, Dieu, et son équivalent religieux Père, Fils, Esprit, et qui libère ainsi la *simplicité* du Savoir absolu de Soi?

La mort de Dieu, on le voit, n'est que la troisième manifestation de la Puissance de mort dont l'œuvre s'achève lorsqu'elle n'est plus nécessaire au progrès de la vie. C'est en effet une Histoire révolue et une Puissance libérée de son aliénation dans la positivité qu'elle néantise et dans les positions auxquelles elle s'oppose, qu'évoque la fin du Savoir absolu, qui est aussi la fin de la *Phénoménologie*.

Le dieu Mort

Nous avons déjà évoqué la symbolique de l'Ossuaire et du Mémorial qui marque la dernière page de la *Phénoménologie*. Il convient de reprendre ses images dans la perspective ouverte par la conception d'un Savoir de la Mort où la Mort est pour l'éternité libérée de sa fonction dialectique dans l'œuvre de vie qu'est l'Histoire.

Cette Histoire est la conservation (Ossuaire, Mémorial) de ce qu'il y eut de *contingent* dans l'apparition des royaumes des esprits, alors que cette apparition peut être lue, de par son organisation *nécessaire*, comme une œuvre de raison. L'histoire comprise est l'unité de cette contingence et de cette nécessité, et cette unité est, en définitive, celle de la Mort et de la Raison.

Il est, en effet, manifeste que sans la Raison qui constitue «la réalité, la vérité et la certitude du trône» du maître absolu, celui-ci apparaîtrait dans la solitude inerte d'une mort «morte», d'une contingence radicale.

A l'extrême pointe du *Savoir* se manifeste la puissance éternelle de ce maître absolu qui doit sa vérité et son infinité au fait, énigmatique entre tous, d'être pensé dans son concept. Or, qu'est-ce qu'ici le concept, sinon la Pensée en qui la Mort elle-même est libérée: en qui la Mort est enfin elle-même parce qu'elle connaît sa puissance absolue.

La pensée du philosophe a *enfin* accompagné jusqu'au bout l'œuvre de mort. A chaque étape, la mort a révélé sa dualité fondamentale. Livrant à la contingence historique la suite des royaumes où s'incarne l'esprit, elle doit à la raison que soit manifeste la nécessité de ce qui ainsi s'organise. Nous avons appelé dialectique totalisante cette nécessité

qui implique la présence de la mort sous forme de négativité, et nous avons cru reconnaître dans cette nécessité fonctionnelle l'efficace de la mort «aliénée» dans le mouvement de la vie. Mais en dernière analyse, nécessité logique et contingence – essence et existence (Dasein) – apparaissent comme les deux faces de ce Maître absolu, de cette Mort primordiale à l'intelligence de laquelle la philosophie fut requise d'entrée de jeu.

Si Hegel évoque le trône de l'Esprit absolu dont le Savoir est le Savoir absolu, est-il illégitime de voir dans ce trône le symbole de cette Puissance, victorieuse même de la plus haute idée que l'esprit pouvait donner de lui-même avant que n'advienne le Savoir? Et si cette plus haute idée est Dieu, c'est bien la Puissance de la Mort qui se révèle dans la mort de Dieu. Par ailleurs, si la mort, au delà de sa négativité, n'a plus une «fonction» négatrice relative à la positivité de la vie, n'est-ce pas aussi qu'enfin elle se déclare dans cet absolu de la Puissance en laquelle se réalisé tout ce qui, à l'origine, était le possible. Ce serait alors dans la plénitude de sa Puissance que le possible échapperait à l'ultime détermination que serait l'acte. La *Puissance pure* de Hegel apparaîtrait ainsi comme l'alternative à l'*Acte pur* d'Aristote; une alternative dans laquelle s'achèverait la doctrine aristotélicienne de la Pensée qui se pense elle-même.

Si la *Phénoménologie de l'Esprit* est ce Testament du Nihilisme que nous proposons d'y reconnaître, comment ne pas faire crédit à Alexandre Kojève qui, dans une conférence inédite, prononcée au Collège de Sociologie le 5 février 1938, rapportait les faits suivants: «Hegel a raconté lui-même que pendant plusieurs années il était resté terrifié par la vérité de ce que son esprit lui représentait et qu'il avait cru devenir fou. Cette période d'extrême angoisse est antérieure à la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais plusieurs années après, un de ses élèves qui l'avait sans doute mieux compris qu'un autre, sortant opprassé de son cours, écrivait qu'il avait cru entendre la mort elle-même parler dans la chair»⁵.

Sans prétendre «avoir mieux compris Hegel qu'un autre», je me permets de présenter ces réflexions à ceux qui ont cherché et cherchent encore en Hegel un maître de Vie. Et le chercheraient-ils ailleurs que dans la *Phénoménologie*, n'est-ce pas une nouvelle *gnose* qui s'imposerait comme l'alternative au tragique d'une philosophie de mort? Nous ouvrons là une question qui appelle une justification et une réponse. Ce ne peut

⁵ Conférence citée en note (49) par Denis HOLLIER, ex *Arc 38, HEGEL, Le dispositif Hegel/Nietzsche dans la Bibliothèque de Bataille*, p. 46.

être notre tâche ici. Mais elle s'impose avec d'autant plus de force que Hegel, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, laisse entendre que la gnose n'est qu'une représentation du Mal⁶, et qu'elle n'est représentation que parce que la mort n'est pas encore pensée. Or, vaincue par la Pensée de la mort, la «représentation» gnostique ne sera-t-elle pas promue au rang de vérité ou de sagesse: d'une sagesse dans laquelle Hegel, profondément «mortifié», cherchera le salut par le Savoir?

⁶ Cf. p. 538: «Dans la mesure où l'existence immédiate se réverse (umschlägt) en la pensée, et que l'être-en-soi (Insichsein) s'en trouve défini d'une manière plus approchante: pour une part elle-même pensée, pour une part moment du devenir-autre de l'essence, le devenir-mauvais (Bösewerden) peut être transféré en arrière du monde existant, dans le premier règne de la pensée. On est donc en droit de dire que déjà le Fils de Lumière premier né est déchu en retournant en soi (in sich gehend), mais qu'à sa place fut immédiatement engendré un autre. Cette forme – telle *déchoir* (Abfallen) et *fils* –, qui n'appartient qu'à la représentation et non au concept, ramène par ailleurs, et inversement, les moments du concept à la représentation, ou transpose la représentation dans le royaume de la pensée.»