

Groupe d'études « La philosophie au sens large »

Animé par Pierre Macherey

03/05/2006

Première modernité, seconde modernité : de Rousseau à Hegel

Etienne Balibar

Université de Paris X Nanterre

Exposé présenté le mercredi 3 mai au Groupe de travail « La philosophie au sens large », animé par Pierre Macherey, Université de Lille III. Il s'agit, pour l'essentiel, de la première partie d'une étude en cours, à paraître dans le recueil « Citoyen Sujet et autres essais d'anthropologie philosophique », Presses Universitaires de France, collection « Pratiques Théoriques » dirigée par Bruno Karsenti et Guillaume Le Blanc.

Le présent exposé – que je remercie Pierre Macherey de m'avoir donné l'occasion de préparer en m'invitant à nouveau à intervenir dans le cadre du groupe de travail qu'il anime – s'insérera je l'espère sans trop d'arbitraire dans le programme de cette année, consacré à explorer et discuter les usages de la catégorie de « modernité ». Mon intention n'est pas, toutefois, de contribuer directement à cette discussion, même si les problèmes de philosophie et d'histoire que je veux esquisser ont, de l'avis général, une incidence sur la façon même dont nous comprenons l'idée d'une période moderne, ou mieux encore, d'un « moment moderne », et dont nous nous situons par rapport à lui. Je me contenterai de l'observation liminaire suivante : la catégorie de « modernité » est évidemment *différentielle*, mais en plusieurs sens qui se recouvrent et à l'occasion se concurrencent.

Née d'une « querelle » (on dirait sans doute aujourd'hui d'un *différend*) où elle prend la valeur sémantique d'une alternative à la tradition, mais aussi d'un retour aux sources occultées de cette tradition, la modernité ne s'oppose pas seulement à un ou plusieurs « autres » extérieurs, où elle nous permet de projeter (avec toute l'ambivalence que peut comporter un tel geste) des valeurs négatives ou des valeurs en négatif, elle se divise aussi en elle-même, intérieurement, dans la mesure où elle assume sa propre négativité et se présente comme conflit continué entre plusieurs interprétations incompatibles de son mouvement progressif, qui concernent aussi bien la politique et les institutions que la culture ou la pensée spéculative. La nouvelle querelle qui naît de cette division plonge ses origines dans le mouvement dit des « Anti-Lumières » et trouve une figure elle-même intrinsèquement « moderne » dans les pensées de la destructivité de la raison ou de la catastrophe du progrès, telle la *dialectique négative* théorisée par Adorno. Elle trouve aujourd'hui à la fois un prolongement et un déplacement, issu d'un renversement radical de perspectives, dans la critique dite « postcoloniale » du grand récit de la modernisation du monde à partir des modèles européens de rationalité et de gouvernementalité en tant qu'expression d'une structure de domination elle-même historiquement située¹.

Enfin la « modernité » se divise elle-même en moments successifs séparés par des *seuils* ou correspondant à des *tendances* nouvelles, qu'on peut concevoir comme les périodes d'un devenir historique (redoublant en quelque sorte, à l'intérieur de sa « période

fondamentale », le problème empirico-spéculatif caractéristique des philosophies de l'histoire) ou comme les indices de la remise en question de ses présupposés, ayant elle-même toute une histoire, et manifestant tantôt la finitude de son point de vue, tantôt l'incertitude de son devenir. L'indice le plus manifeste aujourd'hui de la façon dont ce second mode de différenciation interne se creuse au sein du premier, et le complique, est constitué par l'alternative entre les discours de la « postmodernité » (catégorie lancée par J.F. Lyotard sur le mode de la « fin » et reprise sur celui du « commencement » par des philosophes de la culture comme Zygmunt Bauman) et ceux de la « modernité réflexive » ou « seconde modernité » (qui est aussi une « modernité seconde »), proposé surtout par des sociologues et politologues (A. Giddens, U. Beck)².

Ma position personnelle, pour le dire de façon très schématique, consiste à poser à la fois que les positions qui visent à « déconstruire » les institutions, les présupposés, les discours de la modernité, sont *toujours déjà présentes* au cœur de ses expressions philosophiques (celles qui, au premier chef, ont entrepris de la « construire », et pour cela ont pris le risque d'en penser et d'en énoncer les conditions de possibilité), ce qui veut dire que la postmodernité ne *met pas fin* à la modernité, selon le schéma évolutif qu'elle a elle-même privilégié, mais lui confère plutôt une allure « critique », qui en permet l'intelligibilité ; et d'autre part que les « phases » ou les « périodes » du développement historique de la modernité, dont on peut dire qu'elles correspondent à des déplacements *d'ensemble* de sa problématique (politique, culturelle, métaphysique), sont séparées par des *seuils* différentiels qui doivent, certes, être repérables dans des transformations sociales et institutionnelles, dans des inventions et des coupures discursives, et surtout dans les correspondances complexes qu'il est loisible d'établir entre leurs différents niveaux (ainsi les révolutions industrielle et politique de la fin de l'âge classique, d'un côté, le déclin des métaphysiques de la nature humaine, des philosophies contractualistes, et leur remplacement tendanciel par des philosophies de l'évolution historique et des positivismes juridiques, de l'autre), mais qui se *répètent toujours plusieurs fois*. Ou plutôt ces franchissements de seuils sont contraints de se répéter, de se « réitérer » au risque de se déformer et de se déplacer indéfiniment, parce que leur contenu même (par exemple la notion de « société », ou l'articulation de « l'homme » et du « citoyen ») est enjeu d'interprétations contradictoires.

Ce qui revient à suggérer que les « seuils de la modernité » (à la fois seuil d'accès à la modernité, seuils de passages d'un de ses moments à l'autre, éventuellement seuil de dépassement ou de décomposition de la modernité) se présentent à nous dans la figure typique de *points d'hérésie* indéfiniment mobiles, où se rejouent certaines oppositions typiques. C'est à l'identification de tels points d'hérésie, et à la relation qu'ils entretiennent précisément avec les seuils successifs de la modernité, que je m'intéresse particulièrement, et c'est de cela que je voudrais vous parler aujourd'hui à propos d'un problème de lecture et d'interprétation du texte hégélien qui me semble privilégié³.

De ce point de vue essentiellement différentiel, le recours aux textes philosophiques, ou à certains de leurs détails d'écriture, présente en effet un intérêt particulier. Je ne pousserai pas la provocation jusqu'à soutenir ici qu'il faut préférer la « philosophie au sens restreint » à la « philosophie au sens large », mais je défendrai l'idée que les deux vecteurs ainsi désignés sont aussi importants l'un que l'autre. J'accorde entièrement à Pierre Macherey, et que la « philosophie » n'a pas de limites préétablies (et notamment pas celles du *genre* philosophique, tel que codifié de façon instable par l'Université), et que le sens, les enjeux des discours philosophiques, sont inintelligibles dans un pur rapport à soi, autoréférentiel. Ce sens, éminemment ouvert et problématique, suppose bien une *extériorité*, et singulièrement une extériorité de conflits, dans lesquels les discours philosophiques sont partie prenante. Mais je pose corrélativement, comme je l'avais déjà fait dans le passé à propos de Fichte et de

sa théorie de la « frontière intérieure », que « le texte philosophique porte à l'extrême des contradictions qui le dépassent, mais qui ne trouvent nulle part ailleurs une formulation aussi contraignante ». Et j'ajoute que *l'énonciation* philosophique (c'est-à-dire la production d'un énoncé théorique dans un contexte d'écriture, lui-même inscrit dans une succession et un affrontement de multiples textes) est notre seule voie d'accès à ce qui constitue la singularité, la radicalité, la « tempestivité » aussi bien que « l'intempestivité » (*Zeitgemässigkeit/Unzeitgemässigkeit*) des conflits historiques, qu'ils soient sociaux, politiques, religieux, moraux, ou tout cela à la fois ⁴.

Une telle énonciation me paraît être constituée par la phrase – étrange, nous allons le voir – qui figure dans la *Phénoménologie de l'Esprit* à la fin de la section introductive du chapitre IV (donc immédiatement avant la section A : « Indépendance et dépendance de la conscience de soi ; maîtrise et servitude ») : « *Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist* » [édition Hoffmeister, F. Meiner Verlag 1952, p. 140]. Hyppolite (dont j'utiliserai la traduction dans cet exposé) traduit ou tente de traduire, j'y reviens : « un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi* ». C'est cette phrase que je veux essayer d'expliquer en la rapportant à ses sources et à ses effets, à son contexte immédiat et à sa portée théorique dans l'ensemble de l'œuvre, et dont je veux faire l'indice *dans la philosophie* et par les moyens propres à l'écriture philosophique du *franchissement d'un seuil* caractéristique de la modernité, et aussi, bien entendu, des tensions extrêmes, voire des apories insurmontables qu'il comporte, ou plus exactement que comporte le fait de se *tenir sur ce seuil*. Ce qui fait qu'en réalité, dans sa prodigieuse densité ou consistance, qui la rend ineffaçable, l'énonciation de Hegel est aussi extraordinairement instable, et doit être considérée tout à la fois comme située toujours encore en-deçà et comme se projetant déjà au-delà d'un tel seuil, ou en d'autres termes comme prise dans la répétition d'un passé peut-être très archaïque et comme appelant de futures répétitions encore largement indéterminées ⁵.

Je le dis tout de suite pour y revenir de façon plus analytique dans la suite de l'exposé, ce privilège que j'accorde à l'énonciation de la « première personne » dans le texte de Hegel, dans la forme d'une relation en miroir entre le *Je* et le *Nous*, ou si l'on veut le sujet individuel et le sujet collectif (comme disent ses rares commentateurs), tient à ce qu'elle cristallise en une seule phrase trois ordres de problèmes qui touchent à l'essentiel de ce que nous discutons sous le nom de « modernité » :

- **premièrement** il tient à la relation qu'elle entretient avec une métaphysique (qui est aussi une grammaire) de la *subjectivité*, et donc à travers celle-ci avec le problème anthropologique plus général des *modes de sujétion* (ou *d'assujettissement*, en conférant à ce terme l'ambivalence que lui a restituée la philosophie contemporaine de langue française), mais aussi avec la question d'une « mutation » de la subjectivité qui serait propre à la modernité (et que signale immédiatement ici l'association entre l'énonciation de la personne, à la fois une et dédoublée, et l'entrée en scène des catégories de la conscience et de la conscience de soi) ⁶;
- **deuxièmement** le privilège tient à l'indication proprement « phénoménologique » que cette énonciation fournit quant à la nature du problème que pose la constitution d'une *communauté* : plus précisément d'une communauté « immanente », dont le principe d'unité, dépassant la simple addition des individualités ou subjectivités qui la composent, ne procède pas de la préexistence de l'Un, ou de l'incorporation d'une loi transcendante, mais uniquement de la réciprocité, de la reconnaissance mutuelle de ses membres, et donc aussi de leurs conflits ; c'est ici, en particulier, qu'une confrontation avec la problématique de Rousseau (qui, nous le verrons, est aussi appelée par la lettre même du texte) s'avère indispensable ;

- **troisièmement**, le privilège de notre énonciation tient au fait qu'elle pose de façon aiguë la question de ce qui fait la différence entre une *première modernité*, assignable en première approximation à l'âge classique et à sa problématique de la souveraineté comme transcendance (dont relèvent à cet égard des penseurs aussi différents que Descartes ou Hobbes, Rousseau formant à cet égard le bord extrême, où s'amorce un renversement), et une *seconde modernité* (dont les problématiques concurrentes de la société, du droit, de l'historicité, renvoient de façon complexe à la préparation, à l'accomplissement, à l'interprétation des deux grandes « révolutions » dont la quasi simultanéité a bouleversé la « conscience européenne » : la révolution industrielle, la révolution démocratique). Le fait que Hegel (ou l'écriture de Hegel) se tienne ici de façon vacillante sur le « seuil » signifie en particulier à mes yeux que, dans sa formulation propre des exigences de la seconde modernité, il éprouve le besoin de « rejouer » au plus près de sa lettre la tragédie du renversement interne de la subjectivité théologico-politique, et se trouve ainsi inscrire objectivement au cœur même d'un discours « moderne » les germes d'une « déconstruction » post-moderne⁷.

Et maintenant, ayant déjà passé trop de temps en préparations inévitablement un peu formelles, entreprenons ensemble, si vous le voulez bien, l'examen des problèmes d'interprétation que pose l'énonciation de Hegel. Je vous proposerai trois ordres de considérations, en essayant de ne pas me laisser dévorer par les deux premières, qui suffiraient déjà à nourrir une longue discussion, de façon à parvenir effectivement jusqu'à la troisième. Dans un premier temps, je me concentrerai sur la *lettre* de la phrase hégélienne, dont je montrerai la singularité, et la fonction stratégique, en la rapportant à son contexte proche et élargi dans la *Phénoménologie*. Dans un second temps je tenterai, à partir de la lettre même, d'inscrire la phrase de Hegel dans une « chaîne signifiante » marquée par d'autres énonciations de la personne comme sujet, ayant elles aussi une portée métaphysique et politique à la fois, en particulier des énonciations religieuses et (surtout) celles de Rousseau dans le *Contrat social*. Enfin, dans un troisième temps [seulement esquissé aujourd'hui], je tenterai d'organiser autour de l'interprétation de cette phrase un nouveau parcours des questions (bien connues) que soulève la façon dont, dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel a cherché à problématiser l'immanence de la communauté, mais aussi sa conflictualité interne.

La phrase de Hegel (que j'abrègerai à l'occasion en « IWWI ») est, prise à la lettre, *intraduisible* (comme on peut le vérifier aisément en examinant les tentatives de « traduction » en différentes langues, dont le français). Cela tient à l'exploitation qu'elle fait, au même titre que toute une tradition de philosophie à laquelle on a donné le nom d'idéalisme, de propriétés idiomatiques de la langue allemande qui concernent la syntaxe des pronoms personnels et en particulier du pronom *Ich* (comme je l'ai montré dans l'article « Je-Moi-Soi » du *Vocabulaire Européen des Philosophies*), en particulier la possibilité qu'offre l'allemand (à la différence du français, du moins du français courant, parlé) de nominaliser immédiatement la première personne, non réflexive (et, sur ce modèle, éventuellement les autres) : *Ich* devenant *das Ich*, donc fonctionnant à la fois comme « sujet de l'énonciation dans l'énoncé », entrée de la personne dans la langue au sens de Benveniste, et comme un des noms, voire le nom propre de la subjectivité en général, et donc comme concept (alors que le français, depuis Descartes, Pascal, Condillac, Maine de Biran, a « le moi », ce qui n'est pas du tout la même chose). Cela tient ensuite, corrélativement, à la façon dont elle fait jouer implicitement dans le texte, par les seuls moyens de l'écriture, une pluralité de « voix » inhérente au mouvement phénoménologique, ou réalisant son ambition de « faire parler » le sujet même dont elle nous présente la constitution et l'histoire, c'est-à-dire, si l'on veut « la conscience » (*das Bewusstsein*, en passe ici de se transformer en *Selbstbewusstsein*). Le texte

insère en effet [du moins dans la version utilisée par Hyppolite] au milieu de la présentation de ce qui, selon l'expression de Hegel, constitue un « tournant » (*Wendungspunkt*) du développement dialectique, non pas une virgule d'apposition, mais *deux points* : « 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 [chacune] pour soi (*verschiedener für sich seiender Bewusstseine*), 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 (*des sinnlichen Diesseits*) [c'est-à-dire le monde de l'ici-bas] et hors de la nuit vide de l'au-delà suprasensible (*des übersinnlichen Jenseits*) [c'est-à-dire de l'au-delà transcendant, hors du monde], pour entrer dans le jour spirituel de la présence (*in den geistigen Tag der Gegenwart einschreitet*) [ou : du présent ; les connotations théologiques sont évidentes : ce Premier Jour de la parution de l'esprit est en même temps le Dernier Jour]. » La phrase « IWWI » n'est pas la simple explicitation conceptuelle de cette « unité » qui forme le concept de l'Esprit lorsqu'il se manifeste pour la première fois « dans le jour de la présence », elle ne s'inscrit pas au même niveau que le reste de la description phénoménologique, énoncée nous le savons du point de vue du « savoir absolu ». Mais elle constitue *l'entrée en scène d'une autre voix*, qui surgit au milieu du texte et parle d'elle-même à la première personne, c'est-à-dire qui s'énonce en tant que *cet « esprit » personnel qu'elle est* réellement. C'est pourquoi contrairement à ce que laissent supposer les traductions courantes Hegel n'écrit pas (ce qu'il aurait pu faire) quelque chose comme : « ein Ich, das ein Wir ist... », ou « das Ich, das auch das Wir ist... », mais « Ich, das Wir... ».

Mais l'énonciation en première personne comporte un « forçage » syntaxique qui louche en quelque sorte vers une nominalisation explicite, et qui même en allemand, bien que très facile à comprendre, constitue une singularité : si Ich et Wir sont les marques de la première personne s'exprimant en personne, faisant entendre sa propre voix dans le texte, les relatifs qui les reprennent ne sauraient être au neutre (*das*), il faudrait qu'ils soient au masculin ou au féminin (dilemme embarrassant, et intéressant : Ich, *der* Wir..., ou Ich, *die* Wir...), et surtout le verbe devrait être lui-même à la première personne : non pas « ist », mais « bin » ou « sind ». Ici le texte fait donc entendre fictivement une superposition de deux points de vue, une concrétion de voix : il produit un effet d'identification et en même temps un effet de distanciation, il « exhibe » une énonciation qui, comme telle, devrait suffire à identifier son sujet (c'est ainsi que parle l'Esprit, c'est cela qu'il dit de lui-même, et c'est à partir de ce « texte unique » que, phénoménologiquement, nous devons chercher à comprendre ce qu'il est et ce qu'il nous dit, même et surtout s'il s'agit d'un énoncé paradoxal) ; et déjà, cependant, il nominalise cette énonciation complexe, la constituant ainsi en « objet » de pensée, et nous suggère de revenir à une formulation descriptive, à une élaboration de *figures* (la première étant celle de « maîtrise et servitude », immédiatement subséquente), dont on considérera qu'elles explicitent le concept d'une telle personnalité, mais dont il faudra bien aussi se demander à chaque fois si elles ont effectivement rejoint l'essence (ou l'être : *Wesen*) qu'il vise (et nous savons qu'en réalité ce ne sera jamais le cas.... Sauf à réserver la question du « Savoir absolu »). Pour essayer de rendre tout cela dans une traduction-commentaire, il faudrait donc que nous jouions nous-mêmes sans cesse sur les deux quasi-traductions possibles de IWWI, qui en défont l'anomalie syntaxique sans équivalent possible en français : « Un Moi qui est un Nous, un Nous qui est un Moi », « Nous que je suis, Moi que nous sommes »...⁸

De telles énonciations ne sont pas absentes de la philosophie, et en particulier de la philosophie classique, mais elles y sont rares, et de fait, elles sont à chaque fois liées à des

« révolutions » dans l'écriture et la conception de la subjectivité, en tant que celle-ci est inséparable d'un *acte de parole* (*logos, legein*), sur le fond d'une interminable confrontation (ou répétition polémique, « blasphématoire ») avec les énoncés théophaniques de la tradition judéo-chrétienne, oscillant toujours entre une perspective ontologique et une perspective égologique. L'exemple le plus important, qu'il faudrait avoir le temps de confronter en détail, à même la lettre des textes, est l'énoncé « fondateur » proposé par Descartes dans la Deuxième Méditation : *ego sum, ego existo* (ou, dans la version française : « Je suis, j'existe »), comme j'en avais fait naguère la démonstration⁹.

Je laisse cette confrontation en suspens, et je me concentre – à nouveau malheureusement de façon schématique, il y faudrait un livre – sur une question corrélative, qui est celle de la place occupée par l'énonciation du chapitre IV et de la fonction qu'elle remplit dans l'ensemble du développement de la *Phénoménologie*. Cette place est stratégique, tellement qu'on peut soutenir qu'en réalité c'est autour de cet énoncé (du *Wendepunkt* constitué par cet énoncé) que s'organise toute la structure du livre, et que se construit son architectonique. En dehors de l'interprétation de l'énoncé, ou plutôt de la relation qu'il entretient tout au long de l'ouvrage avec une série d'autres, qui ont en commun une construction grammaticale ou une représentation du concept spéculatif et de sa fonction transcendante dans la forme d'une équation dont les termes sont les autoréférences de la personne (représentation dont l'idée vient de Kant et surtout de Fichte, à partir de la « tautologie » originaire « Ich = Ich » ou « Ich bin Ich »), en dehors de cette relation donc, le mouvement de la *Phénoménologie* est très difficilement intelligible. Ou disons plus prudemment, c'est dans cette relation que le sens et les étapes du mouvement est, par excellence, périodiquement signalé et relancé. Essayons de le faire comprendre par quelques indices.

Lire la *Phénoménologie* en tant que progression de la conscience vers le savoir absolu qui est à la fois son ultime figure et son dépassement (ou le dépassement de sa finitude propre, des limites de son « expérience »), c'est prêter attention à la signification que représente la série des termes ou expression : *Ich* (le pur pronom personnel, à la fois singulier et universel, sensible et abstrait, par lequel la conscience se désigne avant même de déployer aucun contenu, c'est-à-dire lorsque, phénoménologiquement, elle se précède elle-même comme conscience, dans le chapitre I sur la « certitude sensible », *sinnliche Gewissheit*) ; ensuite *Ich gleich Ich*, ou *Ich bin Ich*, la « tautologie » au moyen de laquelle Kant et Fichte pensaient et énonçaient la structure logique d'unité de la conscience transcendante, et que Hegel ne cesse de désigner comme une « forme vide », abstraite, dans laquelle la conscience ressaisit précisément une unité sans contenu propre, qui est donc par elle-même incapable de nous faire comprendre pourquoi elle doit, par un mouvement incessant, acquérir de nouveaux contenus d'expérience (individuelle ou collective), éprouver la vérité de ces contenus et leurs contradictions spécifiques qui en minent la certitude, et la contraignent ainsi au dépassement dialectique de toute forme d'expérience finie ; la *répétition* de l'équation « Ich = Ich » scande la progression de la *Phénoménologie*, elle intervient – toujours de façon critique, mais aussi en relation avec une nouvelle figure de la conscience dont elle connote en quelque sorte le résidu d'abstraction – chaque fois que Hegel franchit un *seuil* dans la transformation de l'expérience de la conscience en une modalité plus effective de l'esprit, jusqu'à l'ultime répétition au chapitre du Savoir Absolu, où sa signification se révèle soudain exactement inverse : ce qu'elle connote désormais, c'est toujours une « tautologie », mais si l'on ose dire une *tautologie concrète*, non pas la pure et simple égalité formelle du « Je » avec lui-même, mais *l'égalité du Soi avec soi-même* (ou le fait que le Soi est à lui-même, adéquatement, son propre contenu), ce qui veut dire encore (et Hegel le marque explicitement dans le texte) le « Je » est devenu (un) « Soi » (*Ich* se nomme, et il est lui-même *Selbst*), ou la conscience, dont *Ich* est le nom propre et *Ich = Ich* décrit la structure formelle, est passée intégralement dans l'élément de l'esprit conscient de soi, ou « se sachant », dont le nom est *Selbst*. Une

notion tout aussi « pure » en effet, dont on pourrait (mais c'est inutile) expliciter encore la structure sous la forme hypertautologique d'un « *Selbst ist Selbst* », et qui pour Hegel contient sous une forme réflexive la totalité de l'expérience, en mouvement incessant.

Mais entre temps une « mutation » est intervenue, sans laquelle précisément ces répétitions, ces déplacements suivant les contenus divers de l'expérience et finalement ce renversement phénoménologique du *Ich* en *Selbst*, demeureraient inintelligibles : cette mutation est celle que signale, et plus profondément que définit notre énonciation « IWWI », dont la forme d'équation développée, en miroir, prend désormais tout son sens, au moment précis où la conscience se transforme en conscience de soi, et où cette conscience de soi se manifeste comme contenant déjà elle-même, « en soi », la structure et les caractéristiques de l'esprit. Cette énonciation dit, littéralement, que *Ich* ne peut être égal, adéquat à lui-même, en tant que *Selbst*, qu'à la condition de « sortir » de la forme vide vers l'extériorité d'un « nous » (*Wir*), ou mieux à la condition de trouver en lui-même et d'intérioriser à son propre mouvement, à sa propre réflexion, toutes les figures de sa propre extériorité en tant que « nous », à commencer par le dédoublement de la conscience de soi, l'affrontement avec l'autre conscience de soi désirante, pour aller jusqu'aux figures institutionnelles et spirituelles de la culture, de la moralité et de la religion qui constituent autant de réalisations effectives, ou d'interprétations concrètes de l'énonciation « Je suis/est nous ». Le fil conducteur de l'exposé hégélien, c'est donc cette présentation du fait que *Ich* ne peut se réfléchir en « soi », en *Ich*, qu'à la condition de passer par *Wir*, de se métamorphoser en *Wir*, et de se contempler lui-même en tant que *Wir*, et même en tant que *Wir qui est Ich*, qui « dit » *Ich*, qui se dit et se pense lui-même comme un individu et un sujet, indivisiblement. Chaque répétition du *Ich* = *Ich* est ainsi en même temps une répétition du « IWWI », qui forme à la fois la critique de son abstraction formelle, et la réalisation de sa dialectique propre, de façon à « mesurer » à chaque fois l'adéquation et l'inadéquation de cette représentation.

Une telle présentation est cependant (volontairement) incomplète, et du même coup elle est inexacte. Présenter comme je viens de le faire le fil conducteur de la *Phénoménologie* comme progression de *Ich* à *Selbst* à travers la concurrence plusieurs fois réitérée de la forme du « *Ich* = *Ich* » et de la dialectique (ou des dialectiques) du « IWWI », c'est sans doute anticiper et éclairer ce à quoi nous allons en venir, c'est-à-dire la fonction centrale que constitue, dans le développement phénoménologique, l'élaboration progressive du concept de la communauté (non pas *Gemeinschaft* mais *Gemeinwesen* et à l'occasion *Gemeinde*) qui est en même temps sa critique, donc sa transformation, ou sa relève (qui en conserve l'essence) dans l'idée du savoir absolu (un « absolu » très étrange, puisque nous savons qu'il ne désigne pas l'immobilité ou l'éternité, mais la mobilité incessante, ce que Hegel est le premier à appeler *l'historicité*, ce qui veut dire par conséquent que la *Phénoménologie* est pour l'essentiel une critique de la façon dont chaque communauté, ou plutôt chaque type de communauté : civique, sociale-culturelle, morale, religieuse, *se perçoit elle-même comme absolue*, au sens d'une immobilité ou d'une immutabilité essentielle). Cette construction de la communauté en forme de déconstruction de son illusion d'éternité, d'immobilité et d'autosuffisance passe essentiellement par une élaboration du conflit et de la tension, alliance paradoxale de finitude et d'infinité, inhérente à la double représentation du Je comme Nous et du Nous comme Je, de sorte qu'on pourrait aller jusqu'à proposer que toute la *Phénoménologie* se résume en une *historicisation absolue de l'énonciation* « IWWI ». Oui, ceci est très important, mais, je le répète, c'est « sauter » un maillon qu'il faut maintenant rétablir, et dont l'enjeu n'est pas moins que l'inscription de tout ce développement dans l'élément de *l'universalité* (ou si l'on veut, dans la terminologie de Hegel, dans l'élément de *l'être*). Ce qui doit aussi se comprendre, bien entendu, de façon réciproque, comme une élaboration du concept de l'universel en tant que développement dialectique ou devenir « esprit », devenir spirituel de la « conscience ».

Quel est donc ce maillon que j'ai sauté ? Eh bien ce n'est rien de moins que l'image en miroir de l'énonciation « IWWI », qui comporte exactement (ou presque exactement) les mêmes singularités grammaticales que IWWI, et qui intervient au chapitre immédiatement suivant (lui-même symétrique, en miroir, du chapitre sur la « conscience de soi », et déjà dans son titre : *Gewissheit und Wahrheit der Vernunft*). Après une nouvelle répétition du Ich = Ich, associée cette fois à la fameuse démonstration que le rapport de soi/moi à soi/moi (la réflexion) est toujours déterminé objectivement (et sur le mode de l'objectivation) par le « chemin parcouru et oublié » (*jener vergessene Weg*) que la conscience a en quelque sorte « dans son dos », ce chapitre sur la « raison » (nom classique de l'universel, nom de l'être comme *logos*) passe par une étonnante variante de l'équation IWWI qui, replacée dans son contexte, concerne explicitement le rapport de la conscience individuelle à la totalité et à l'unité du *peuple* au sens rousseauiste du terme (peuple essentiellement « libre » du fait de sa constitution et de son autosuffisance) : « Sie als Mich, Mich als Sie » (p. 258) (Eux comme Moi, Moi comme Eux). Et finalement, à propos de ce que Hegel appelle « la Chose même » ou la « pure Chose », c'est-à-dire *l'œuvre*, identifiée à une « essence spirituelle », *geistiges Wesen* qui est l'essence (commune) de toutes les essences, *Wesen aller Wesen*, parce qu'elle est une essence *active*, une action ou opération « de tous et de chacun », *Tun aller und Jeder*, ce qu'en une autre terminologie on se risquerait je crois à appeler une *praxis*, Hegel débouche sur une autre formulation synthétique : « La pure *Chose même* est ce qui se déterminait ci-dessus comme la *catégorie* : l'être qui est Moi ou le Moi qui est être (*das Sein, das Ich, oder Ich, das Sein ist*), mais se déterminait ainsi comme *pensée*, qui se distingue encore de la *conscience de soi effectivement réelle* (*vom wirklichen Selbstbewusstsein*) ; mais ici les moments de la conscience de soi effectivement réelle, en tant que nous les nommons son contenu – but, opération et réalité effective – et en tant que nous les nommons sa forme – être-pour-soi et être-pour-autrui (*Fürsichsein und Sein für anderes*) – sont posés comme une seule et même chose avec la catégorie simple elle-même, et cette catégorie est alors en même temps tout contenu. » (trad. Hyppolite, I, 343).¹⁰

Nous pouvons donc proposer un tableau simplifié qui montre comment on « passe » tout au long de la *Phénoménologie* du point de vue abstrait de « Ich » à celui de « Selbst », qui inclut en soi la réflexion de toutes les médiations spirituelles dans la modalité de la conscience de soi, en passant par les deux voies qui doivent finalement se réunir en lui, et qu'on pourrait appeler respectivement la « voie du Wir », et la « voie du Sein »¹¹:

Ich = Ich (s. 134) (I, 146) (IV, introd.)
Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist (IWWI) (s. 140) (I, 154) (IV, introd.)
Ich = Ich (s. 176-177) (I, 197-198) (V, introd.)
Sie als Mich, Mich als Sie (s. 258) (I, 292) (V, B, introd.)

<p>Ein Wesen, dessen Tun ... nur Sache ist als <i>Tun aller und Jeder</i></p> <p>(s. 300) (I, 342) (V, C, a)</p>
<p>Das Sein, das Ich, oder Ich, das Sein ist</p> <p>(SIIS)</p> <p>(s. 301) (I, 343) (V, C, a)</p>
<p>Diese Substanz ist ebenso das allgemeine <i>Werk</i>, das sich durch das <i>Tun</i> Aller und Jeder als ihre Einheit und Gleichheit erzeugt</p> <p>(s. 314) (II, 10) (VI, Introd.)</p>
<p>Was darin dem Ich das Andre ist, ist nur das Ich selbst</p> <p>(s. 383) (II, 92) (VI, B, a)</p>
<p>Ich = Ich</p> <p>(s. 458) (II, 184) (VI, C, c)</p>
<p>Ich = Ich</p> <p>(s. 461) (II, 188) (V, C, c) (la belle âme)</p>
<p>Ich = Ich</p> <p>(s. 472) (II, 199) (VI, C, c)</p>
<p>Ich = Ich</p> <p>(s. 546) (II, 287) (VII, C, 3)</p>
<p>Ich = Ich</p> <p>(s. 553) (II, 298) (VIII, 1)</p>
<p>Ich ist nicht nur das Selbst, sondern es ist die Gleichheit des Selbst mit sich</p> <p>(s. 560) (II, 307) (VIII, 2)</p>
<p>Ich = Ich</p> <p>(s. 561) (II, 308) (VIII, 3)</p>

[Les pages indiquées sont celles de l'édition Hoffmeister suivies de la traduction Hyppolite avec l'indication des chapitres correspondants. J'ai laissé de côté les très nombreuses répétitions approximatives ou indirectes, du type : « la tautologie de la conscience », etc.]

Une très intéressante contre-épreuve, si nous en avons le temps, consisterait à revoir ici la façon dont Kojève, dans sa célèbre lecture de la *Phénoménologie*, traite de la progression entre la conscience de soi intérieurement divisée et l'unité du peuple ou volonté générale qui donne à cette conscience de soi une expression collective et pratique. Sans

doute met-il bien en valeur que le « Tun aller und Jeder » représente un dépassement de la figure « maîtrise et servitude », privilégiée par lui dans l'exposition du conflit interne de la conscience désirante (Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, collection TEL, page 200), mais il passe complètement sous silence l'énonciation du « IWWI » qui la commande (et en prescrit déjà l'objectif), et de ce fait il reste indifférent à sa « répétition » au moment du surgissement du peuple dans la forme symétrique « ISSI ». Elle se poursuivra avec la lecture de Marcuse (dans *L'ontologie de Hegel et sa théorie de l'historicité*, paru en 1932 et traduit en 1972, rééd. collection TEL, § 23, p. 284 sq.) : Marcuse rapporte bien le « faire de tous et de chacun » à son prototype abstrait : la catégorie de la raison, ou l'universel dont la formule est « SIIS », mais il passe lui aussi sous silence la symétrie de cette formule avec le « IWWI », ce qui est cohérent avec son insistance sur le concept de la *vie* au détriment de la *conscience* et de la *conscience de soi*.

Dans son second commentaire de la *Phénoménologie*, publié sous le titre *La Phénoménologie de l'Esprit de Hegel. Introduction à une lecture*, Aubier-Montaigne 1979, Pierre-Jean Labarrière est passé bien près du fil conducteur que je propose ici : dans une note de la p. 126, il indique que « Ce « Ich bin Ich » fichtéen ... exprime toujours pour Hegel la perfection de la forme ; et l'on peut dire que toute la *Phénoménologie de l'Esprit* tient dans le mouvement qui permet la reconnaissance de cette forme en même temps que son remplissement effectif (ou plutôt l'éveil au fait que cette forme est *toujours déjà* concrète et chargée d'effectivité). C'est donc là un principe de récapitulation privilégié de tout le contenu de l'ouvrage, et il n'est pas étonnant qu'on le trouve en bonne position à chacune de ses articulations majeures... » Cependant faute de prendre en considération non seulement la « tautologie » Ich=Ich, mais aussi ses *formes transformées* : IWWR, SMMS, SIIS, qui seules lui donnent un contenu d'expérience en confrontant le « Je » à ses autres (« Nous », « Eux », « l'Être »), dans lesquels il a à se reconnaître, Labarrière qui voit bien la « fonction structurante » de la répétition du « Je = Je », ne voit pas que c'est seulement dans la toute dernière occurrence, au chapitre du savoir absolu, lorsqu'il est identifié à la réflexivité du *Selbst*, que cette forme est « chargée d'effectivité ». Il est impossible à mon avis de dire comme il le fait qu'elle est *toujours déjà concrète*, au contraire elle est *toujours encore abstraite*, jusqu'au retournement final.]

Passons maintenant à un deuxième moment de notre tentative d'interprétation : celui qui concerne les « sources » ou mieux les « modèles » de l'énonciation de Hegel. Il nous faut ici esquisser l'examen des effets de transformation et de récurrence qu'elle produit au sein d'une chaîne signifiante, repérable en énoncés précis, toujours construits sur un même modèle, mais indéfiniment variés, en différentes langues appartenant à une même famille historique. Leur portée dépasse largement la philosophie, pour s'étendre à toute la culture, car ils constituent le fil conducteur d'une certaine question anthropologique de la subjectivité. Un énoncé comme celui de Hegel : IWWR (avec ses variantes internes), on s'en doute, même et surtout s'il constitue une invention irréversiblement *signée* du nom de son auteur, ne surgit pas dans le vide, mais toujours au point d'aboutissement d'une longue série de répétitions historiques, et au point de rencontre de cette série avec des textes et des contextes qui obligent à « retourner à l'origine », pour en repenser et peut-être en inverser complètement la signification. Nous n'en aurons jamais terminé de reconstituer une telle chaîne signifiante, et d'en repérer les tournants, les inflexions. Il faut ici se limiter à l'essentiel, ou à ce qui, dans l'état actuel de l'investigation, m'apparaît comme l'essentiel, même au prix de conjectures hasardeuses.

J'évoquais plus haut le « modèle » cartésien du *ego sum, ego existo*. Il est bien présent à l'arrière plan du texte hégélien - non pas tant directement, d'ailleurs, que par l'intermédiaire de la « logicisation » que lui font subir Kant et Fichte dans l'énoncé Ich = Ich [je dis « Kant et

Fichte », mais c'est Fichte, on le sait, « retraduisant » le Kant de la déduction transcendantale et du paralogisme de la raison pure en langage dialectique...], et il présente l'analogie fondamentale de faire surgir dans le corps du texte une *voix* quasi-divine (à moins qu'elle ne soit, de façon blasphématoire, et comme par défi, une *parodie* de la voix divine). Ce rapport est encore souligné lorsque Hegel, dans la dialectique de la « belle âme » en rapport avec sa propre faute, change l'autre énonciation de la tautologie (« Ich gleich Ich ») en une profération d'eccécité : « Ich bin's », « c'est moi » ou « me voici, je suis l'Homme que vous cherchez ! » (p. 469) (Hyppolite traduit « ... la confession du mal : « Voilà ce que je suis »... », J.P. Lefebvre : « ... l'aveu du Mal : *c'est moi qui ai fait ça* ... », Labarrière : « ...l'aveu du mal : c'est moi). Mais ce modèle – si important soit-il pour l'histoire philosophique de la subjectivité moderne - n'est pas immédiatement pertinent parce qu'il lui manque, à l'évidence, les deux caractéristiques frappantes de l'énonciation hégélienne : la *réflexivité formelle* (I=I, IWWI, SMMS, SIIS), en miroir, et la référence interne à la *différence de l'individuel et du collectif*, puis à la négation de cette différence (ou l'inclusion du commun dans le sujet et du sujet dans le commun).

C'est pourquoi je vais privilégier ici deux autres modèles, en m'attardant si possible un peu plus sur le second. L'un est très « éloigné » bien qu'en un sens éternellement présent, presque intangible culturellement : c'est celui des énoncés théophaniques de l'Évangile de Jean. L'autre est très proche et immédiatement présent dans l'histoire, mais aussi l'objet d'une virulente contestation à laquelle Hegel prend part à sa façon, d'autant plus passionnément et subtilement qu'elle constitue aussi, pour lui, une sorte d'autocritique de ses convictions de jeunesse, partagées avec Hölderlin : c'est celui du *Contrat social* de Rousseau, dont je soutiendrai qu'il a voulu, de façon tout à fait délibérée, lui « répondre » tout au long de la *Phénoménologie*, mais aussi reprendre sa question de l'intérieur et lui faire subir une transformation radicale. Ce qui reflète aussi le fait que Hegel se mesure à Rousseau par delà le choc (et même le traumatisme) de l'événement qu'il considère comme la mise en application du discours rousseauiste (et qui s'est lui-même présenté comme tel à certains moments cruciaux, en particulier au moment de la Terreur jacobine), à savoir la Révolution française (ou ce qui en avait eu déjà lieu au moment où Hegel écrit la *Phénoménologie* : tout dépend de la façon dont on « arrête » chronologiquement le processus révolutionnaire, et l'on sait que cette question fait elle-même partie de la controverse).

Commençons par l'Évangile de Jean. Je soutiens qu'il y a là un modèle direct, et même le plus direct, de l'énonciation de Hegel, et qu'on peut le « voir » à même la lettre du texte. Peut-être y faut-il des lunettes un peu particulières, cependant, puisque cette conjecture, que j'ai soumise récemment à deux hégéliens éminents de notre université européenne, Pierre-Jean Labarrière et Christoph Jamme, a été écartée ou réfutée d'emblée par eux comme invraisemblable ou même incongrue. Je tiens donc à la documenter pour lui donner le maximum de vraisemblance et rendre ainsi la critique plus aisée s'il y a lieu.

La référence à Jean n'est pas simplement, en effet, à propos de la question de la communauté en général, le retour au prototype théologique associé depuis certains développements de Saint Paul à l'idée d'un « corps mystique » qui élève tous ses membres à l'unité ou les fait communier pour l'éternité dans le même esprit : idée dont nous savons qu'elle gouverne toute une partie de la réflexion classique sur l'État et la communauté politique, pour atteindre sa limite (mais aussi, peut-être, sa transposition la plus pure) précisément dans le « contrat » rousseauiste fondée sur l'émergence de la volonté générale. La récurrence dont il s'agit ici est à mon avis beaucoup plus littérale, et moins conceptuelle, elle réactive une série d'énoncés évangéliques qui sont susceptibles d'élaboration théologique, mais qui font partie plus fondamentalement de la structure discursive interne de la conscience religieuse. Ce point est capital pour la confrontation ultérieure avec Rousseau, qui renverse de l'intérieur la signification de l'idée du « corps mystique », en substituant le peuple à l'Église

invisible, la décision fondatrice à l'attente eschatologique, enfin l'immanence de la loi à la transcendance incarnée du verbe de Dieu. Mais Hegel, aux prises avec ce modèle politique qui est aussi une métaphysique du « nous » et de son unité ou indivisibilité souveraine, doit remonter en deçà, jusqu'à une auto-énonciation du sujet dont il lui faut faire entendre la « voix » propre pour désarticuler de l'intérieur la simplicité apparente de l'affirmation politique. L'idée du « corps mystique » ne suffit pas, et peut-être même c'est elle qui est ici remise en question, jusque dans ses « traductions » séculières ¹².

Je donne ici les principaux passages qui me semblent pertinents dans l'Évangile de Jean (traduction de la Bible de Jérusalem), accompagnés de la traduction allemande de Luther, qui était familière à Hegel. Tous ces passages appartiennent aux « adieux » de Jésus à ses disciples, commençant avec la Cène, l'annonce de la « trahison » de Judas et de la passion, et se terminant par la prière dans laquelle Jésus demande au Père de réunir à lui les hommes par son intermédiaire, malgré leurs péchés (ce que la tradition luthérienne appelle la « réconciliation », *die Versöhnung*, évoquée à deux reprises par Hegel lorsqu'il commente le « oui » constitutif de la communauté : « das Wort der Versöhnung ») ¹³:

Jean, 14, 3 : « Je reviendrai vous prendre avec moi, afin que, là où je suis, vous soyez, vous aussi » (*will ich doch wiederkommen und euch zu mir nehmen, auf dass ihr seid, wo ich bin*)

Jean, 14, 10 : « Ne crois-tu pas que je suis dans le Père, et que le Père est en moi ? » (*das sich im Vater und der Vater in mir ist*)

Jean, 14, 20 : « Ce jour-là, vous comprendrez que je suis en mon Père et vous en moi et moi en vous » (*dass ich in meinem Vater bin und ihr in mir und ich in euch*)

Jean, 15, 4 : « Demeurez en moi comme moi en vous » (*Bleibt in mir und ich in euch*)

Jean, 15, 5 : « Je suis le cep, vous êtes les sarments. Qui demeure en moi, comme moi en lui, porte beaucoup de fruits; car hors de moi vous ne pouvez rien faire » (*Wer in mir bleibt und ich in ihm der bringet viel Frucht ; denn ohne mich könnt ihr nichts tun*)

Jean, 15, 12 : « Voici mon commandement : aimez-vous les uns les autres, comme je vous ai aimés » (*dass ihr euch untereinander liebet, gleichwie ich euch liebe*)

Jean, 17, 11 : « Moi je viens à toi. Père saint, garde en ton nom ceux que tu m'as donnés, pour qu'ils soient un comme nous » (*und ich komme zu dir... erhalte sie in deinem Namen... dass sie eins seien gleichwie wir*)

Jean, 17, 21 : « Que tous soient un. Comme toi, Père, tu es en moi et moi en toi, qu'eux aussi soient en nous (...) Je leur ai donné la gloire que tu m'as donnée, pour qu'ils soient un comme nous sommes un : moi en eux et toi en moi, pour qu'ils soient parfaitement un » (*auf dass sie alle eins seien gleichwie du, Vater, in mir und ich in dir, auch sie in uns eins seien... ich in ihnen und du in mir*)

On voit que, si l'on suit mon hypothèse d'une « transformation » à l'intérieur d'une même chaîne signifiante, il faut passer d'un schéma *trinitaire* (les hommes/disciples du Christ seront un en (avec) lui comme lui est en (avec) eux, à l'image de l'unité qu'il forme avec le Père et le Père avec lui, ou de sa participation dans le Père qui est aussi celle du Père en lui) à un schéma *dualiste*, ou plutôt au schéma d'une *double dualité* (« Moi qui suis Nous, Nous qui sommes Moi », « Moi qui suis l'Être, l'Être qui est Moi »), dont la « réconciliation » finale est le Soi (*Selbst*, ou *Ichselbst*), l'historicité absolue de la communauté. Dans un cas l'appartenance mutuelle des membres de la communauté à venir passe par la relation transcendante du Maître à son Père éternel (ou la scission du sujet divin, suivie de son incarnation et de sa réunification par delà la mort). Dans l'autre cas la construction de la communauté (ou peut-être la *tentative* d'une telle construction, qui ne peut aboutir qu'au-delà

de l'humain, dans le « savoir absolu ») passe par l'appartenance ou reconnaissance mutuelle du Moi de la conscience avec ses « autres » (« Nous ») et l'appartenance mutuelle de ce Moi avec son « autre » (l'être, ou le monde objectif), qui se réconcilient sous le « nom » de *Selbst*. On a donc une réduction de la transcendance au plan de l'immanence. Pour en comprendre la signification contemporaine, il faut se tourner maintenant vers Rousseau.

Le passage décisif est la présentation du « pacte » dans le *Contrat social*, I, 6 :

« Enfin chacun se donnant à tous ne se donne à personne, et comme il n'y a pas un associé sur lequel on n'acquière le même droit qu'on lui cède sur soi, on gagne l'équivalent de tout ce qu'on perd, et plus de force pour conserver ce qu'on a. // Si donc on écarte du pacte social ce qui n'est pas de son essence, on trouvera qu'il se réduit aux termes suivants. *Chacun de nous met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale ; et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du tout. // A l'instant, au lieu de la personne particulière de chaque contractant, cet acte d'association produit un corps moral et collectif composé d'autant de membres que l'assemblée a de voix, lequel reçoit de ce même acte son unité, son moi commun, sa vie et sa volonté...* » (Rousseau, *Œuvres*, Bibliothèque de la Pléiade, tome III, p. 361) [les italiques sont dans le texte]

Il ne s'agit évidemment pas ici de proposer un commentaire complet de ce passage central, dont on n'aura pas de peine, je pense, à admettre qu'il n'a plus cessé de préoccuper, non seulement la philosophie politique, mais la philosophie tout court dans la période suivante, à laquelle de ce point de vue nous appartenons encore. La distinction entre deux types de collectivité ou de collectivisation, l'une extérieure et artificielle, dénommée *aggrégation*, l'autre intrinsèque et quasi-naturelle (ou produisant un effet de « seconde nature »), dénommée *association*, restera en permanence à l'ordre du jour des philosophies (et des sociologies, ou psychosociologies) de l'individualité, de la socialisation et de l'être en commun. Mais il faut en faire ressortir quelques implications qui me paraissent commander directement les formulations de Hegel.

En premier lieu, prêtons attention à la façon dont s'institue le jeu des « voix » dans le texte de Rousseau. A la différence de l'aggrégation, dont l'unité est imposée par un souverain extérieur, un « maître » (comme l'expliquait le chapitre précédent), l'association (ou le « peuple », au sens fort du terme : on répond ici à la question de « ce qui fait qu'un peuple est un peuple ») s'énonce elle-même en première personne. Et en vérité l'association ne préexiste pas à cette énonciation, dont le texte est ici donné en italiques sur le mode du « nous », tenant ensemble tous les « je » qui le profèrent chacun pour son compte. De sorte que la constitution du peuple (l'émergence de la « volonté générale ») a un caractère essentiellement *performatif*. Dire l'association dans les formes requises (l'unanimité «), c'est la *faire*.

Mais cette écriture qui reproduit en son sein le performatif de l'auto-constitution du peuple – dans la forme d'une voix supplémentaire, comme transcrite depuis la scène historique – est indissociable de l'invention qui surgit « en personne » dans le texte du *Contrat*, pour en commander désormais les effets : le « moi commun ». C'est ce « moi commun » qu'elle nous fait entendre avant de le nommer. Or sans cette invention d'écriture, soulignée par le nouvel italique, qui a peut-être la valeur d'une « citation » (moi = je [qui] dis moi, ou plutôt, en fait : nous [qui] disons moi), mais qui nous rappelle aussi le caractère encore exceptionnel à l'époque de Rousseau de cette nominalisation du pronom personnel (ce n'est que depuis Descartes, Pascal, Condillac, que « le moi » a cours en français) il ne saurait y avoir d'immanence du « pouvoir constituant » au « pouvoir constitué », du souverain (le peuple) à l'Etat, et donc au gouvernement). Le peuple est donc cet « être » qui, ayant dit unanimement « nous » pour se « faire peuple », dit aussitôt souverainement « je » au sein de l'Etat qui est « son Etat ». Fondamentalement, cette invention du *Contrat social* est à la fois linguistique, spéculative et politique ¹⁴.

La « personne une-multiple » (ou multiple en une) ainsi construite par Rousseau a deux caractéristiques essentielles :

- elle opère ce que j'ai appelé ailleurs une « réduction de verticalité », ou l'incorporation de la souveraineté dans le « double rapport » que le peuple entretient avec lui-même (CS, I, 7) : il est à la fois souverain et sujet (*archôn* et *archomenos*), divisible et indivisible, égal et inégal, identique à soi et différent de soi. La souveraineté n'est donc pas abolie (bien que son concept soit profondément subverti, et à la limite devienne contradictoire), mais elle « descend » du lieu transcendant ou éminent où elle résidait précédemment (y compris dans la forme du « Dieu mortel » hobbesien) pour s'identifier à la réciprocité du *rapport politique* (c'est pourquoi d'ailleurs, contrairement à ce qui se passait dans le frontispice du *Léviathan*, elle n'est plus représentable en aucun sens du terme, même allégoriquement). Cependant, comme on le voit dans la suite du texte de Rousseau (essentiellement au Livre II du CS), cette réciprocité suppose aussi qu'opère une *médiation*, indissociable d'une « contradiction dialectique » (l'aliénation totale comme seule forme de réalisation de la liberté). Cette médiation (« évanouissante », comme dirait Fredric Jameson, car elle ne doit jamais s'autonomiser par rapport à la volonté générale dont elle procède) c'est la *loi*, « acte de tous sur tous » (II, 6). La loi n'est donc *pas autre chose* que le « double rapport », ou le double rapport « en acte ». Mais elle confère au « moi commun » une *qualité subjective*, de l'ordre de la « volonté » et pas seulement de l'énonciation (ou qui explicite l'immanence d'un acte de volonté à toute énonciation qui opère la « fusion » de l'un et du multiple, du Je et du Nous/Tous). La souveraineté est immanente à l'association politique, au peuple, à condition que celui-ci se « rapporte » à lui-même en permanence par l'intermédiaire de la loi. D'où la seconde caractéristique :
- le « moi commun » rousseauiste (susceptible de *parler*, ou de s'énoncer comme tel dans la forme de la loi, à condition que cette énonciation soit précédée en permanence, de façon transcendantale, par un *archi-énoncé*, celui du « pacte » qui déclare l'être en commun comme tel) *est et n'est pas* pensé par Rousseau comme un « individu naturel ». Il l'est certainement vers l'extérieur, conformément à la doctrine jusnaturaliste des relations internationales (Grotius, Hobbes) adoptée ou virtuellement maintenue par Rousseau [non sans contradiction latente, mais laissons ce point qui regarde la discussion du patriotisme et du cosmopolitisme]. Vers l'intérieur en revanche, seul aspect du problème de la souveraineté vraiment traité dans le *Contrat*, la situation est beaucoup plus ambiguë. Le « corps moral et collectif » dont parle Rousseau est bien un « corps politique », au sens classique, donc un système de rapports entre des parties et des forces, dont les conflits internes sont présentés comme des facteurs de maladie, de dégénérescence ou de dissociation, doté éventuellement d'une « âme » (que Rousseau ne cessera pas de « rechercher », jusqu'à l'aporie finale de la « religion civile »). Cette présentation qui doit autant à Hobbes et à Spinoza qu'à Montesquieu dominait le *Discours sur l'Economie politique* et ne commence à s'altérer que dans le Manuscrit de Genève, jusqu'à ce que, dans la version finale du *Contrat*, émerge son antithèse : le concept d'un *sujet historique* « indivisible », ou métahistorique, introduisant la liberté dans l'histoire du monde (« renversant » hypothétiquement les effets d'aliénation produits par l'histoire, en tant que celle-ci se développe comme un oubli et un éloignement de sa propre origine « naturelle »). C'est le paradoxe – on est tenté de dire le miracle – de « l'aliénation totale ». Ce sujet collectif qui reconstitue l'équivalent d'une origine contre la nature, ou plutôt à l'encontre de ce que l'histoire en a fait, est « improbable », et à la limite il est *impossible*. En tout cas il n'est pas possible comme simple constitution d'un organisme, mais seulement comme le développement d'une antinomie (dont l'une des

expressions extrêmes concerne le rapport de la liberté à la contrainte : « ce qui ne signifie rien d'autre, sinon qu'on les forcera d'être libres ... »).

Par rapport à cette construction de Rousseau (qu'il considère non seulement comme métaphysique, ainsi que le rediront d'autres, mais comme *l'achèvement de la métaphysique*, ou comme le point extrême de son avancée, où elle ne peut plus éviter de se transformer en dialectique, ou de se soumettre à sa propre dialectique latente), et sur le fond, je le répète, de ce qu'il considère comme l'expérience de la mise en œuvre de la théorie rousseauiste dans la Révolution française (ce qui veut dire que la construction rousseauiste n'est pas de la théorie pure, ou plutôt qu'elle est une intrusion de la pureté théorique en tant que telle dans le réel de la politique et de l'histoire), Hegel a opéré une double critique :

A) Il a considéré que la « réduction de verticalité » de la souveraineté dans le peuple rousseauiste, la transformation d'une transcendance en une unité immanente, était une réduction *fictive*, ou contradictoire, et par conséquent restée inaccomplie, non parce qu'elle resterait à mi-chemin, mais parce qu'elle va *trop vite* : la médiation dont elle se sert (la « loi ») s'évanouit trop vite, mais aussi demeure inerte, intransformable. Avec la représentation de la loi comme équivalent du double rapport Souverain/sujets, une « abstraction » matérialisée subsiste au cœur de la totalité. Elle n'est pas réductible à son mouvement propre, et surtout elle se tient à l'écart de ses conflits internes et donc de sa « vie », auxquels elle s'applique toujours de façon extérieure, abstraite et formaliste. Par conséquent elle ne construit pas la communauté, mais elle la détruit – et ce mouvement de destruction, ou d'autodestruction prend lui-même une figure sinistre dans la Révolution française, aboutissant à la Terreur où la loi n'est plus autre chose que la guillotine qui force tout le monde d'être libre par l'égalité dans la mort.... Non seulement la belle totalité incarnée dans la cité grecque (ou dans le *rêve* hölderlinien de la cité grecque : mais Hegel avait partagé ce rêve) dans laquelle l'individu est *immédiatement* partie « indivisible » du tout (Je=Nous) est « perdue » pour toujours, mais la tentative de Rousseau et des révolutionnaires pour recréer le « moi commun », au lieu de la retrouver ou d'en conjurer l'impossibilité, n'en produit que la caricature.

B) Il a considéré (ce qui peut se discuter) que dans l'oscillation entre un naturalisme du corps politique et un « subjectivisme » absolu de la volonté générale/universelle (*allgemein*), qui fait toute l'originalité de la construction de Rousseau et son rapport paradoxal à l'historicité (comme négation d'une négation de l'origine naturelle), le premier côté l'emporte sur le second : ce qui revient à dire que Rousseau *n'a pas un concept de la liberté comme volonté* (et de la volonté comme liberté). En ce sens Rousseau est toujours encore, aux yeux de Hegel, un pré-kantien, son concept de la volonté est pris dans la représentation du « rapport de forces » (c'est peut-être bien ce que veut Rousseau, d'ailleurs....). Le « volontarisme » extrême de Rousseau masque un « naturalisme » persistant (aporie classique du « dualisme » selon Hegel). En conséquence, il manque la possibilité d'une inscription de l'universalité de la volonté dans l'être, la relève de l'objectivité, de la « choseité » (*Gegenständlichkeit, Dinglichkeit*) de l'être dans son devenir spirituel. Il ne pense pas, comme Hegel prétend le faire lui-même, le « devenir-sujet » de sa substance propre, dont l'émergence de la volonté générale, ou de la volonté collective et de la figure historique du *peuple* constitue pourtant un moment décisif. C'est tout l'enjeu du développement sur le « Tun Aller und Jeder » (ou si l'on veut sur la *praxis*, l'œuvre collective), autonomisé par Kojève. Mais ce développement montre aussi que la question ontologique ainsi soulevée est susceptible d'une traduction immédiatement politique, dont l'enjeu est de savoir si la volonté s'oppose, encore une fois de l'extérieur, ou dans la forme d'une quasi-transcendance, à la multiplicité des intérêts et à leurs conflits, ou si elle *résulte* de ces conflits mêmes, si elle en constitue le mouvement, le résultat et le dépassement.

On voit qu'au bout du compte les deux mouvements critiques de Hegel envers Rousseau, logés au cœur de la *Phénoménologie*, et qui forment son fil conducteur en tant qu'elle est de part en part « politique » (l'un des *deux* grands textes politiques de Hegel, à tant d'égards si profondément différents et insérés dans des conjonctures aussi différentes que possible), ces deux mouvements n'en font qu'un. En tout cas, ils convergent vers le même point, que désigne, à la façon d'un monogramme, l'énonciation IWWR. La critique de la « loi » comme médiation abstraite du rapport de chacun à tous et de tous à chacun exige la suppression de cette médiation, ou la relève de son abstraction, donc la construction et la déconstruction d'une figure juridico-politique de la loi en tant que *moment particulier*, inadéquat et transitoire, de la constitution de la communauté [fréquemment rapporté par Hegel à un *formalisme* de type romain, mais aussi juif, du moins dans les textes de jeunesse. Il changera bien d'avis dans la *Philosophie du droit...*]. Et cette relève ne peut prendre que la forme d'une élaboration phénoménologique du *processus* qui produit l'identification de Je (Moi-même) à Nous (Tous) et l'incorporation de Nous à chaque Je (à la conscience de soi de chaque Je), en tant que processus de « reconnaissance » (et par conséquent aussi, on va le voir, de « méconnaissance »). Un tel processus est toujours conflictuel et même violent, il est animé par toute la violence du désir, de l'intérêt, de la tension entre la vie et l'esprit au sein de la conscience.

Dans l'interprétation que je propose, ce point de rencontre est purement et simplement identique à l'explicitation de la structure latente, intrinsèquement conflictuelle, de la formule oxymorique IWWR (alors que l'équation qu'elle remplace, Ich = Ich, est « figée » dans une immobilité non-dialectique), en tant qu'identité de l'identité et de la différence privilégiée par la *Phénoménologie* (ou manifestant l'essence *subjective* de cette identité). Cela ne veut pas dire, bien entendu, qu'il faudrait développer une ratiocination logico-grammaticale à partir de cette formule, mais plutôt qu'il faut procéder à son « remplissement », et donc à son « extériorisation » dans le parcours d'une série d'*expériences* dont elle permet de comprendre la structure de « réflexivité » subjective. Mais il faut noter ici une dernière fois que pour expliciter cette formule du mouvement dialectique de la conscience moderne – profondément « séculière », tout entière dirigée en particulier contre l'idée d'une historicité providentielle, commandée par un esprit transcendant qui la surplomberait et lui assignerait par avance sa fin – il a fallu à Hegel renouer, par delà Rousseau et bien d'autres, avec un type d'énonciation essentiellement théologique, bien que réduit à ce qui, en lui, est le plus matériel, à savoir la lettre de son discours. C'est le sens de ma référence obstinée, bien que conjecturale, au modèle de l'Évangile de Jean. En ce sens, l'énonciation de Hegel qui se tient sur le seuil de la deuxième modernité (ou du dépassement de la première modernité, ici symbolisée par le *Contrat social*), est aussi profondément « intempestive », « non contemporaine » de son propre contexte et de son propre objectif. Ce qui pourrait nous aider à comprendre pourquoi, du même coup, elle contient déjà un élément de déconstruction de ce qu'elle construit, ou la possibilité d'une critique « post-moderne » au sein de la modernité elle-même ¹⁵.

Je vois bien maintenant que je ne pourrai pas tenir la promesse que je m'étais faite, à savoir de réserver le maximum de place et de temps pour le troisième moment de mon explication : celui qui doit nous permettre de rejoindre de façon plus détaillée la réflexion hégélienne sur le problème de la communauté consciente de soi dans la *Phénoménologie*, en tant que figure des figures, ou figure « générique » à partir de laquelle peut être ressaisi l'ensemble du mouvement de la conscience, comme devenir sujet de la substance spirituelle ¹⁶

Faute de pouvoir le faire en détail, j'en évoquerai schématiquement et programmatiquement les étapes à mes yeux les plus importantes. Elles dérivent toutes de cette idée que la tentative hégélienne pour transformer l'individuel en universel et inscrire l'universalité dans l'élément

de l'individuel, prend une forme spécifique pour laquelle Hegel a détourné la notion métaphysique de l'*esprit* (et je parle ici uniquement de l'*esprit* au sens de la *Phénoménologie de l'esprit*, qui me semble très profondément différent de ce que, ultérieurement, Hegel en viendra à désigner par ce terme), qui autorise à faire des *difficultés*, des *obstacles*, voire des *impossibilités* d'une telle transformation ou d'une telle inscription la matière même de son élaboration (en ce sens aussi la *Phénoménologie* est une « expérience », dans et par l'écriture). Cette forme spécifique, c'est l'équivalence des notions de *subjectivité et de communauté*, ou si l'on veut c'est l'idée, poussée à la limite, qu'*il n'y a de subjectivité que commune ou dans l'horizon de la communauté* (de la possibilité et de l'impossibilité de la communauté), et qu'*il n'y a de communauté* ou mieux de « mise en commun » de ce qui peut et doit l'être *que dans l'élément de la subjectivité*, ou par l'effort que fait la subjectivité pour dépasser sa propre limitation, sa propre finitude, sans pour autant retomber dans l'objectivité et l'extériorité d'une « substance », voire d'une « nature ». C'est cette équivalence que nomme et présente à la discussion le monogramme IWWR, en même temps qu'il s'efforce de *nous engager déjà*, en quelque sorte « de l'intérieur », dans sa contradiction dialectique, comme si nous en étions nous-mêmes les « sujets ».

Idéalement (j'espère m'y appliquer dans une rédaction ultérieure plus développée), il conviendrait de repartir d'une réflexion, à partir du texte et de ses contextes, sur ce que signifie pour la subjectivité comme pour la communauté le fait de « dire Je », de « dire Nous », et donc de tenter de dire les deux en même temps, ou alternativement (Je-Nous). Sur cette base, les trois moments du retour au texte de Hegel qui me semblent les plus significatifs seraient les suivants :

Premièrement, il faut s'intéresser à la façon dont Hegel – aussitôt après l'énonciation de IWWR, c'est-à-dire dans la fameuse section sur l'indépendance et la dépendance de la conscience de soi – a lui-même problématisé la relation entre l'identification (identification de Je à Nous, de Nous à Je) et la communauté, à travers la fameuse catégorie de la « reconnaissance ». Il ne s'agit pas ici de répéter tout ce qui est bien connu, ou disputé, à propos de cette catégorie, mais de souligner ceci que la reconnaissance, en tant que mouvement d'universalisation dont sort une première figure du commun (qu'on pourrait dire virtuelle), repose sur l'idée que l'une des consciences de soi, qui peut se désigner elle-même par Je, ou l'un des côtés de la conscience de soi, finit par « contempler » dans l'autre (qui est *son* autre), non pas simplement « Lui » (ou « Elle ») (un « Il » ou une « Elle »), mais précisément « Nous » ou « le Nous », dont elle fait elle-même partie. Pour une conscience, qui se nomme elle-même Je, l'autre conscience émerge en tant que *Nous* virtuel, figure par anticipation (encore abstraite) de l'*esprit*, et le Nous se présente en tant qu'*autre Je* (dont elle doit subir la loi ou à qui elle doit s'identifier pour s'engager dans la réalité du monde). C'est même là le ressort de la supériorité du point de vue du serviteur (*Knecht*) et de sa « valeur » propre, le « travail », sur celui du maître (*Herr*) et sur sa « valeur » propre, le sacrifice de la vie, ou l'acceptation de la mort. Il est frappant cependant que le terme (provisoire) de la dialectique de la reconnaissance, à l'issue du chapitre IV, qui constitue une sorte de retour désespéré à la forme abstraite du Ich = Ich (et le prototype de tous ses retours ultérieurs), à savoir la « conscience malheureuse », est décrit par Hegel en termes de repli sur soi « forcé » de la singularité, ou si l'on veut de singularité qui se constitue (et se désespère) d'être *sans communauté*, ou « privée du nous » (dont elle cherche le substitut dans l'étonnante figure du « ministre médiateur », comme traduit Hyppolite (*den Vermittler als Rat*), à qui elle fait l'abandon de sa volonté.

Deuxièmement, il faut s'intéresser à la façon dont Hegel se sert de la réflexion du Je dans le Nous et du Nous dans le Je pour penser à *la fois la connaissance et la méconnaissance*, ou le fait que la conscience communautaire (toute conscience communautaire, en particulier celle du *peuple*, première figure sous laquelle l'*esprit* sort de

l'abstraction, devient « effectivement réel ») est à la fois *Selbstbewusstsein* et *Bewusstlosigkeit* (qu'il faut traduire par « a-conscience » plutôt que par « inconscience » et *a fortiori* « inconscient »), l'un étant l'envers ou la contrepartie nécessaire de l'autre. Dans le cours de la *Phénoménologie*, la notion de l'a-conscience a toujours caractérisé un universel qui est encore abstrait, ou qui appartient au registre de l'être, mais non de la réflexivité. Cependant, avec l'entrée en scène explicite du problème de la communauté (comme réalité spirituelle dont le peuple ou ses succédanés historiques : culture, religion, forment la manifestation concrète), l'a-conscience en vient à désigner ce qui sépare la communauté de sa propre réalisation, ou de l'adéquation à son propre concept, que ce soit celui de la Cité grecque ou celui de la « culture », ou celui de la « volonté générale », ou celui de la communauté des croyants unifiée dans le Christ au moyen de sa « mort »... Nous éprouvons ici en quelque sorte la *résistance* du « Je » à coïncider avec le « Nous », et réciproquement, selon une parfaite réflexivité, assimilable à l'unité, à la « réconciliation » d'une *même* conscience de soi.

D'où, troisièmement, l'importance des moments qu'on peut dire « extrêmes », ou qui figurent dans le cours de la *Phénoménologie* comme des « expériences-limites » pour la conscience, où l'on est tenté de dire que le *Selbstbewusstsein* se renverse immédiatement en son contraire, *Bewusstlosigkeit*, c'est-à-dire que la conscience de soi en vient non seulement côtoyer l'a-conscience, mais à *coïncider* avec elle, à se concentrer dans son propre résidu d'altérité inéliminable. Deux figures sont ici particulièrement significatives (et bien entendu, de longue date, elles ont polarisé les lectures de la *Phénoménologie*), à savoir *l'Ironie* et la *Terreur*. Ce sont des figures radicalement négatives de l'impossibilité de constituer la communauté en tant que communauté subjective ou « esprit », ou qui opposent une limite infranchissable à son intériorisation spirituelle comme conscience de soi collective. Il me semble assez clair qu'elles tombent de part et d'autre de notre énonciation (IWWI) qui permet ainsi de (mieux) comprendre leur fonction stratégique. *L'Ironie* est prise ici au sens que ce terme revêt, après la présentation du conflit qui divise la Cité grecque entre la loi du ciel et celle de la terre (ou celle des morts et celle des vivants) et l'interprétation du personnage de l'Antigone de Sophocle, lorsque Hegel écrit que la féminité (*die Weiblichkeit*), essentiellement « insue » ou « aconsciente », est « l'éternelle ironie de la communauté » (*ewige Ironie des Gemeinwesens*). C'est donc typiquement un « Je qui n'est pas Nous » (et résiste au Nous, sans cesser d'être Je). Inversement, *la Terreur* est décrite à la fois comme règne de la « liberté absolue », donc réalisation pure de l'idée de la Volonté Générale rousseauiste par les révolutionnaires jacobins, et comme délire de l'égalité imposée par la loi (qui « force » ici, non seulement d'être libre, mais d'être égal à tout autre) : c'est typiquement un « Nous qui n'est pas Je » ou qui détruit le Je, tout en réalisant une sorte de construction monstrueuse, excessive, du Nous, dont le seul contenu est la mort « sans phrase », dénuée de signification spirituelle. Avec ces deux expériences-limites de l'Ironie et de la Terreur, il s'agit donc de montrer que la dialectique reposant sur l'identification de Je à Nous et de Nous à Je comporte un reste, qui va au-delà de ce que j'ai appelé il y a un instant son « envers de méconnaissance » (toute reconnaissance comporte une face de méconnaissance), car il s'agit de non-reconnaissance absolue, ou si l'on veut de l'élément irrémédiablement tragique de l'historicité, que Hegel a voulu faire valoir, dans la *Phénoménologie*, contre les discours du progrès caractéristiques de la modernité passée et à venir. Il faudrait évidemment se demander ici en quoi le Christ du Chap. VII (« l'homme divin ») ne tombe pas, lui, sous cette caractérisation négative, mais forme plutôt (*sous la condition de sa mort*) une fusion complète du Je et du Nous (« La mort n'est plus ce qu'elle signifie immédiatement, le *non-être* de *cette* entité *singulière*, elle est transfigurée en *l'universalité* de l'esprit qui vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite », trad. Hyppolite, II, 286). Et pourquoi cette fusion est cependant aux yeux de Hegel radicalement insuffisante, peut-être la plus insuffisante de toutes (puisqu'elle n'est qu'une *représentation*).

Post-scriptum en réponse à deux difficultés soulevées pendant l'exposé (auquel manquait le développement programmatique final), l'une par Pierre Macherey, l'autre par Hisashi Fujita :

- dire que la *Phénoménologie* est « de part en part un texte politique », comme je l'ai fait au passage, ce n'est pas dire qu'elle n'est *que cela*, ou qu'il s'agirait de la clé ultime, voire unique, de son interprétation. Au contraire, je soutiendrai de la même façon que la *Phénoménologie* est « de part en part esthétique », ou qu'elle est « de part en part anthropologique ». Mais c'est dire que la politique ne s'y laisse pas *circonscrire*, enfermer dans un ou plusieurs « moments » isolés, que le « problème de la politique » en travaille la progression de bout en bout. Ce qui, à son tour, n'a de sens que si on caractérise le politique (ou le « concept de politique »), non par son seul rapport à l'Etat, ou plus généralement aux institutions, mais (comme l'a soutenu à juste titre Hyppolite) par *l'aporie de la communauté*, qui plonge ses racines dans la question post-rousseauiste de l'identification du Je et du Nous, et qui débouche à la fin (dans le « Savoir absolu ») sur la critique de *l'illusion d'absolu* inhérente à l'être communautaire, qu'on peut appeler *l'historicité*.
- Je rapproche de ce point de vue *Phénoménologie* (1807) et *Philosophie du droit* (1820), par delà une autre coupure historique (la construction et la chute de l'Etat napoléonien, d'où il résulte que cet Etat, typique de la « seconde modernité », comporte un principe indépendant, et de sa nationalité d'origine, et de l'objectif délirant d'un nouvel empire universel auquel il a d'abord été soumis). Ce sont à mes yeux les deux œuvres dans lesquelles Hegel a recherché un « concept du politique », et pas seulement une place pour le politique dans la sphère des institutions, ou de « l'esprit objectif ». Ceci étant dit, tout les sépare (ou beaucoup...) : la *Philosophie du droit* est « étatiste » par définition, elle confère une forme absolue à l'identification du politique et de l'Etat, tandis que la *Phénoménologie de l'esprit* non seulement ne l'est pas, mais elle contient les éléments d'une contestation radicale de l'Etat qui explique pour une part son utilisation *contre* le reste du système hégélien par une partie de ses lecteurs « révolutionnaires » (y compris le jeune Marx en 1844). La plus grande erreur à cet égard serait de comprendre la *succession* de la section sur « l'esprit » (chapitre VI) et de la section sur la « religion » (chapitre VII) comme une façon détournée de plaider pour un Etat « chrétien »... Surtout, la *Phénoménologie* est commandée par un rapport intime et exclusif à la Révolution française, aux problèmes anthropologiques qu'elle pose, et à ce que Hegel perçoit comme son principe spirituel : l'universalisme de la « culture » et la conception rousseauiste de la *communauté*. Elle marginalise donc la question de la *propriété* (y compris chez Rousseau, ce qui explique peut-être pour une part que Hegel disqualifie aussi aisément sa réflexion sur les conflits d'intérêts et les rapports de forces au sein du « corps politique », pour privilégier le « moi commun », ou le sujet en tant que collectivité c'est-à-dire en tant que « peuple »). Et elle ignore (sauf précisément dans l'exposé sur la Terreur) la question des *conflits sociaux* entre *Stände* ou *Klassen*, qui jouera un rôle central dans la *Philosophie du droit*, en tant que « structure » (comme dira Marx) de la « société civile-bourgeoise » qu'il appartient à l'Etat de formaliser et de maintenir à l'intérieur de certaines limites (fondamentalement, celles de la « représentation », aux deux sens du terme). Ce n'est pas à dire que la *Philosophie du droit* ne s'intéresse pas à la violence et au « reste » irréductible des contradictions, au contraire : voir en particulier sa théorie de la « populace » (*Pöbel*), d'une indéniable actualité. Mais d'une toute autre façon ¹⁷.

¹ voir Dipesh Chakrabarty, *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*, Princeton, Princeton University Press, 2000

² ce débat est bien exposé dans la thèse de doctorat de Nicolò Marcucci, soutenue en 2005 à l'Université de Pise : *Le forme dell'ingiustificazione. Relazione sociale/Relazione politica tra prima e tarda modernità*

³ Le terme de *point d'hérésie* vient de Foucault, qui retrouve ainsi une figure de l'argumentation pascalienne ; je me suis déjà servi de l'expression *seuil de la modernité*, au singulier, dans mon article « Âme, esprit » rédigé pour le *Vocabulaire européen des philosophies*, dirigé par Barbara Cassin aux Editions du Seuil

⁴ E. Balibar : « Fichte et la frontière intérieure. A propos des *Discours à la nation allemande* », in *La crainte des masses*, Editions Galilée 1997, p. 133

⁵ Edition Hoffmeister, F. Meiner Verlag 1952, p. 140 ; *La phénoménologie de l'esprit*, traduction de J. Hyppolite, Aubier-Montaigne, 1939, tome I, p. 154.

⁶ cf. l'article « Sujet » du *Vocabulaire Européen des Philosophies*, cit., par E. Balibar, A. de Libera, B. Cassin.

⁷ Comparer ici avec ce qu'écrit Bruno Karsenti dans son livre récent : *Politique de l'esprit. Auguste Comte et la naissance de la science sociale*, Hermann, Paris 2006, p. 66 : « Au moment où Bonald oppose le point de vue du *moi* et le point de vue du *nous* comme « deux manières de philosopher [L. de Bonald, *Démonstration philosophique du principe constitutif de la société*, 1830], au moment où la figure de l'homme social s'érige à l'encontre des illusions du *moi* dans lesquelles la psychologie de l'homme individuel paraît se complaire, Comte entreprend donc ... de donner à cette opposition sa version la plus tranchée : celle qui consiste à dégager une certaine façon de concevoir le *nous*, sur un mode qui soit lui-même *déssubjectivé*... » : le projet de Hegel est exactement inverse, et de son point de vue l'entreprise de Comte ne pourrait apparaître que comme une contradiction dans les termes.

⁸ Variante proposée par Jean-Pierre Lefebvre dans sa propre traduction de la *Phénoménologie* : « Un Je qui est un Nous, un Nous qui est un Je » ; Pierre-Jean Labarrière traduit pour sa part entre les deux : « *Je* qui [est] *nous*, et *nous* qui est *Je* ».

⁹ E. Balibar : « *Ego sum, ego existo*. Descartes au point d'hérésie », conférence à la Société française de philosophie du 22 février 1992, in *Bulletin de la Société française de philosophie*, 86^e année, N° 3, Juillet-Septembre 1992

¹⁰ La « catégorie » transcendantale de la raison, qui exprime l'unité spéculative de l'être et de la pensée, est ainsi transformée, du moins dans le principe, en une rationalité active ou une œuvre de la raison, qui est l'opération indivisible « de tous et de chacun », pour laquelle de façon très rousseauiste, dès la section suivante et avant même l'entrée en scène de l'esprit communautaire proprement dit, Hegel esquisse une comparaison entre œuvre de l'individu et œuvre de l'Etat, qui réduit la précédente à l'insignifiance. A propos de la « *Sache selbst* » et de son interprétation comme « *Tun Aller und Jeder* », Marcuse rappelle utillement la double signification du grec *to pragma*, d'où procède *praxis* : « chose » et « œuvre » ou « opération »

¹¹ je démarque cette formulation de Cassirer, qui dans un extraordinaire essai, « *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* » [1924], in *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1956, pp. 135 sq., compare „der Weg über das Ich“ et „der Weg über das Sein“ et nous donne ainsi un indice du rapport antithétique que le texte de Hegel entretient avec la tradition théologique

¹² Pour la même raison, dans l'interprétation de Descartes évoquée ci-dessus, j'avais privilégié également l'Evangile de Jean, 8, 24 etc. : « Je suis », répétant Exode, 3, 14 : « Je suis qui je suis »

¹³ *Phénoménologie*, p. 471-472, fin du chapitre VI, répété à la fin du chapitre VII, p. 546-548, ultime scission de la *Gemeinde* dans sa forme religieuse

¹⁴ On laissera ici de côté, à regret, et l'étude des énonciations de la souveraineté, éventuellement parodiques, entre lesquelles l'énoncé du *Contrat social* forme pivot (« L'Etat, c'est moi », attribué à Louis XIV ; « *Ich, der Staat, bin das Volk* », fictionné par Nietzsche dans *Also sprach Zarathustra*...), et celle des préparations repérables dans des textes antérieurs de Rousseau (le *Discours sur l'Economie Politique* reprend l'adage : *vox populi, vox dei*, le Manuscrit de Genève a une forme plus faible, qui fait du « moi commun », sans italique, non une autoréférence, mais un principe métaphysique de vie et de volonté

¹⁵ Ici s'arrête le texte lu, pour l'essentiel, à la séance du 3 mai 2006.

¹⁶ Je suis ici très largement l'interprétation d'Hyppolite dans *Genèse et structure de la Phénoménologie*, dont la profondeur et l'exactitude m'apparaissent de plus en plus avec le temps, quitte à essayer de « résoudre » certaines des difficultés sur lesquelles lui-même, avec une extraordinaire honnêteté, déclare buter

¹⁷ Sur ce point, je renvoie à l'article de Bertrand Ogilvie : *Violence et représentation. La production de l'homme jetable*, paru dans la revue *Lignes* (n° 26, octobre 1995). Sur les deux « médiations » de la proposition révolutionnaire de l'égalité (communauté et propriété), je renvoie à mon essai : « Droits de l'homme et droits du citoyen », in *Les frontières de la démocratie*, 1992, pp. 124-150. Sur les critiques de Rousseau qui prennent au contraire pour point de départ sa théorie de la propriété, je renvoie à mon article : « Le renversement de l'individualisme possessif », in *La propriété : le propre, l'appropriation*, ouvrage coordonné par Hervé Guineret et Arnaud Milanese, Editions Ellipses, Paris 2004, pp. 9-30