

Kojève, Hyppolite et Bourgeois. Trois voies de l'hégélianisme

Wilma Pilati

DANS **LES ÉTUDES PHILOSOPHIQUES 2022/1 N° 140**, PAGES 89 À 104
ÉDITIONS **PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE**

ISSN 0014-2166

ISBN 9782130834793

DOI 10.3917/leph.221.0089

Date de mise en ligne : 04/02/2022

Article disponible en ligne à l'adresse

<https://shs.cairn.info/revue-les-etudes-philosophiques-2022-1-page-89?lang=fr>



Découvrir le sommaire de ce numéro, suivre la revue par email, s'abonner...
Scannez ce QR Code pour accéder à la page de ce numéro sur Cairn.info.



Distribution électronique Cairn.info pour Presses Universitaires de France.

Vous avez l'autorisation de reproduire cet article dans les limites des conditions d'utilisation de Cairn.info ou, le cas échéant, des conditions générales de la licence souscrite par votre établissement. Détails et conditions sur [cairn.info/copyright](https://shs.cairn.info/copyright).

Sauf dispositions légales contraires, les usages numériques à des fins pédagogiques des présentes ressources sont soumises à l'autorisation de l'Éditeur ou, le cas échéant, de l'organisme de gestion collective habilité à cet effet. Il en est ainsi notamment en France avec le CFC qui est l'organisme agréé en la matière.

KOJÈVE, HYPOLITE ET BOURGEOIS. TROIS VOIES DE L'HÉGÉLIANISME

En s'interrogeant sur la dissémination de l'attitude hégélienne dans la conception actuelle de la pratique philosophique et de l'étude de son histoire et donc de son concept, on rencontre une question préliminaire soulevée et débattue en France depuis la première moitié du XX^e siècle jusqu'à aujourd'hui. Peut-on parler d'un seul héritage de Hegel ou faut-il plutôt reconnaître qu'il y en a plusieurs ? Trois des principaux interprètes français de la philosophie hégélienne ont répondu à cette question de façon différente, en revenant aux passages qui se posent à la base de ses différentes lectures et qui peuvent indiquer les raisons profondes de la réfraction de la pensée de Hegel au-delà d'elle-même. La position de Merleau-Ponty selon laquelle « Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle ¹ » relève en particulier de la lecture de la *Phénoménologie* hégélienne de Jean Hyppolite, qui a la particularité d'indiquer l'ambiguïté de la pensée de Hegel concernant le rapport entre l'ontologie et l'anthropologie. D'après Hyppolite, elle constitue la source de ses différentes interprétations et de la pensée philosophique successive. En abordant la question « Après ou d'après Hegel ? », on voudrait donc établir des points, concentrés principalement dans les derniers chapitres de la *Phénoménologie*, « La religion » et « Le savoir absolu », qui ont ouvert à ses lectures anthropologiques, théologiques (ou théistes) et spéculatives. Cela permettra de retracer les différences entre la lecture de la *Phénoménologie* d'Hyppolite et celle de deux autres interprètes français de premier plan, Alexandre Kojève et Bernard Bourgeois, qui comme lui ont pensé le destin de la philosophie au-delà d'elle-même en posant le rapport du concept et de l'acte philosophique au centre de l'attention.

« Je voudrais signaler d'abord [...], que s'il y a eu dès le début une gauche et une droite hégéliennes, c'est aussi *tout* ce qu'il y a eu depuis

1. M. Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel », in *Sens et non-sens* [1948], Paris, Nagel, 1966, p. 110-111.

Hegel² », écrit Kojève en 1946. À ce moment, à son avis, chez Hegel « le choix entre l'*ego-cogito-sum* et le *cogitat-est* (et *cogitor-sum*), c'est-à-dire – en fin de compte – entre l'athéisme et le théisme » est « un choix entre la conscience de la liberté (et la liberté de la conscience) et la conscience de la servitude (et la servitude de la conscience)³ ». Pour que ce choix soit philosophique, il faut d'après lui tout d'abord savoir ce que l'on choisit, et seulement par cette pleine conscience on pourra prendre une décision elle-même philosophique pour ou contre une anthropologie et une ontologie, qui devraient révéler le sens et l'essence de la liberté à notre propre conscience empirique⁴. Dans *Introduction à la lecture de Hegel*, « œuvre de propagande destinée à frapper les esprits⁵ » dont la réussite est indéniable, on retrouve une première décision de Kojève. Le statut de propagande de ces leçons d'anthropologie phénoménologique est lié à un sujet qui y est développé largement, celui de la fin de l'histoire. La fin de l'histoire ainsi qu'elle est comprise par Kojève avant 1948, c'est-à-dire comme encore à venir, avère en fait que la philosophie hégélienne « est moins la révélation discursive adéquate d'une réalité, qu'une idée ou un idéal, c'est-à-dire un "projet" qu'il s'agit de réaliser, et donc d'avérer par l'action⁶ ». L'interprétation de Kojève, communément très appréciée pour son caractère volontairement entraînant, se concentre principalement sur la dialectique du maître et de l'esclave et y consacre de longs commentaires en la considérant en tant qu'exposition de l'acte anthropogène à l'origine de l'histoire, c'est-à-dire de la lutte de pur prestige pour la reconnaissance. Kojève valorise le contexte historique de 1806 et la signification de la figure de Napoléon par rapport à la *Phénoménologie*, mettant en avant la thèse selon laquelle Hegel aurait dissimulé le vrai contenu de son projet, celui de soutenir la politique napoléonienne. Napoléon, en fait, aurait été compris comme la figure en mesure de mettre fin à l'histoire à travers l'institution d'un empire universel du point de vue du droit et homogène en ce qui concerne le substrat social. En d'autres termes, son projet politique aurait permis la reconnaissance réciproque de tous les citoyens entre eux et par là l'abolition des rapports de maîtrise et de servitude. La *Phénoménologie* viserait donc à repenser l'histoire jusqu'à sa fin avec l'arrêt de la négativité humaine elle-même, rendu possible par l'empire napoléonien et la reconnaissance universelle qu'il incarne. Ainsi, le dernier chapitre de l'œuvre sur le savoir absolu ne serait que la prise de conscience de la fin de l'histoire. D'après Kojève,

2. A. Kojève, « Hegel, Marx et le christianisme », *Critique*, 1946, n° 3-4, p. 365.

3. Dans le cas de Kojève, la servitude de la conscience c'est la servitude de la conscience à Dieu (*id.*, « Note sur Hegel et Heidegger », *Rue Descartes*, 1993, n° 7, *Logiques de l'éthique*, p. 44).

4. *Ibid.*, p. 45.

5. *Id.*, « Lettre de Kojève à Tran-Duc Thao », in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel. Cent cinquante ans de pensée hégélienne en France*, Paris, Albin Michel, 1996, p. 64.

6. *Id.*, « Hegel, Marx et le christianisme », art. cit., p. 365.

Hegel aurait donc compris sa propre réflexion philosophique en tant qu'exposition de la réconciliation de l'homme d'action, Napoléon, et du savoir ou de la conscience de soi absolue, de l'empereur et du philosophe. Par là surgit l'hypothèse que Hegel s'attendait à devenir le philosophe de l'empire, même si le passage qui concerne cette possibilité est « (volontairement ?) obscur⁷ ». Kojève lit les positions hégéliennes par rapport à l'empire napoléonien ou à l'Empire universel comme des sources de la philosophie de Marx, programme hégélien de lutte et de travail. La pensée de Hegel serait une réflexion de nature athée qui procède à la réduction du divin à l'humain et la *Phénoménologie* devrait donc être comprise comme une anthropologie absolue. Cette position de Kojève relève d'une lecture particulière du premier paragraphe du chapitre de la *Phénoménologie* consacré à la Religion, c'est-à-dire de l'un des passages dont l'interprétation théiste « est absolument impossible⁸ » contrairement à ce qu'affirment les hégéliens de droite. À ce stade de la réflexion, Hegel écrit :

In den bisherigen Gestaltungen, die sich im allgemeinen als Bewußtsein, Selbstbewußtsein, Vernunft und Geist unterscheiden, ist zwar auch die Religion als Bewußtsein des *absoluten Wesens* überhaupt vorgekommen, – allein vom Standpunkte des Bewußtseins aus, das sich des *absoluten Wesens* bewußt ist ; nicht aber ist *das absolute Wesen an und für sich selbst*, nicht das *Selbstbewußtsein des Geistes* in jenen Formen erschienen⁹.

D'après Kojève, ce texte est « volontairement équivoque¹⁰ » : Hegel dissimule en fait le vrai contenu de son projet. Si la droite hégélienne a eu raison d'entrevoir dans les deux premières occurrences de l'expression *absoluten Wesen* la divinité elle-même, ce n'est pas possible de n'y voir qu'elle. On ne pourrait donc pas soutenir que dans et par les religions se manifeste un esprit autre que l'esprit humain et que par là se dégageraient les différentes religions dans la conscience humaine et dans l'histoire¹¹. Sans doute le point de vue du *Bewusstsein* est tenu de se confronter avec deux genres de *absoluten Wesens* ou de « Réalité-essentielle absolue », c'est-à-dire l'État (ou encore, selon les expressions de Kojève, l'*objektiver Geist*, le *Weltgeist*, le *Volksgeist*, la *Geschichte* ou la société pensée en tant que telle), d'un côté, et Dieu, de l'autre côté¹². Toutefois, la conscience de soi qui se dégage de la Religion comme compréhension de soi de l'esprit constituerait davantage une révélation de l'homme à soi-même que la révélation d'un esprit divin.

7. *Id.*, *Introduction à la lecture de Hegel* [1946], éd. R. Queneau, Paris, Gallimard, 1968, p. 181.

8. *Ibid.*, p. 231.

9. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke IX, Phänomenologie des Geistes*, éd. W. Bonsiepen, R. Heede, Düsseldorf, Felix Meiner Verlag, 1980, p. 363. Nous soulignons.

10. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 231.

11. *Id.*

12. *Ibid.*, p. 231-233.

Quand Hegel continue en écrivant « nicht aber ist *das absolute Wesen an und für sich selbst*, nicht das *Selbstbewußtsein des Geistes* in jenen Formen erschienen », il faudrait en effet entendre l'essence absolue dans un sens athée, parce que le discours se dispose au niveau de la conscience de soi de l'esprit, c'est-à-dire de l'entière *Phénoménologie*. Cette interprétation concerne donc également le chapitre consacré au Savoir absolu. D'après Kojève :

Ce n'est qu'à partir du moment où l'État devient tel que l'opposition du Particulier et de l'Universel y est « supprimée », que l'opposition entre la Philosophie et la Religion peut disparaître. Au moment où l'État sera un « Tun Aller und Jeder », une intégration universelle d'actions particulières, où l'action de chacun est celle de tous, et inversement, l'Homme verra que la Réalité-essentielle absolue est aussi la sienne propre. Du coup elle cessera d'être opposée à lui, elle cessera d'être *divine*. Il la connaîtra non pas dans une *Théologie*, mais par une *Anthropologie*. Et cette même Anthropologie lui révélera aussi sa *propre* Réalité-essentielle : elle remplacera non pas seulement la Religion, mais encore la Philosophie. Et cette synthèse de la Philosophie et de la Religion, rendue possible par la réalité de l'État « absolu », n'est rien d'autre que la Science de Hegel, c'est-à-dire aussi en particulier sa PhG. Et c'est cette PhG qui est le « *Selbstbewußtsein* des Geistes » au sens propre du terme, dont il est question dans la phrase considérée¹³.

Selon Kojève, la *Phénoménologie* est donc une forme d'« athéisme radicale et consciente¹⁴ ». À son avis l'athéisme de Hegel est loin de sa signification usuelle et il n'indique pas la réfutation de la notion chrétienne de Dieu ni la réalité de Dieu. Au contraire, la pensée hégélienne entrevoit l'effectivité de la notion chrétienne de Dieu dans l'Homme en tant que totalité de son développement historique¹⁵ et est donc une anthropologie ou « anthropothéisme¹⁶ ». Hegel définit l'homme comme négativité créatrice, comme « Action ou Acte-de-se-poser ou de se créer soi-même¹⁷ » recueillie au cœur de l'État. En ce sens, chez Kojève, avant 1948, le rapport entre le concept et l'acte philosophique est décliné en sens politique et consiste dans la potentielle fin de l'histoire humaine grâce à la figure de Staline¹⁸. Cette interprétation de Kojève, pour laquelle la *Phénoménologie* aurait annoncé une réalité encore à venir, puise ses racines dans *Être et temps*. Kojève avoue en fait qu'il ne l'aurait « probablement jamais comprise si Heidegger n'avait publié son livre¹⁹ ». À son avis, le trait anthropologique de la *Phénoménologie* hégélienne constitue l'une des analogies majeures avec

13. *Ibid.*, p. 234.

14. *Ibid.*, p. 243.

15. A. Kojève, « Hegel, Marx et le christianisme », art. cit., p. 340.

16. *Id.*, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 243.

17. *Ibid.*, p. 622.

18. *Id.*, « Entretien avec G. Lapouge », in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel*, op. cit., p. 99.

19. *Id.*, *Introduction à la lecture de Hegel*, op. cit., p. 618.

la phénoménologie de Heidegger dans *Être et temps*, dans la mesure où elle est existentielle et constitue la base d'une ontologie de l'homme²⁰. Cependant, la *Phénoménologie* de Hegel en tant que base d'un monisme ontologique révèle à la fois sa différence et sa fragilité par rapport au dualisme ontologique préparé par la phénoménologie elle-même dualiste d'*Être et temps*²¹. Notamment, l'extension de l'« ontologie dialectique “anthropologique” » hégélienne à la Nature conduit à « une métaphysique et une phénoménologie dialectiques de la Nature », qui « devraient [...] remplacer la science “vulgaire” »²² mais qui n'arrivent pas à « rendre compte de la subsistance identique de l'être naturel spatial²³ ». Selon Kojève, si sur la base de la conception dialectique de l'Homme en tant que négativité créatrice on comprend avec Hegel la Totalité réelle dans sa dialectique, on est en même temps amené à mal comprendre la Nature et les sciences du point de vue ontologique. En opposition au monisme des anciens Grecs, qui absorbait l'homme dans une ontologie naturaliste, le monisme hégélien réabsorberait la Nature dans une ontologie anthropologique. D'après Kojève, la philosophie successive n'a pas su surmonter l'impasse inhérente à l'ontologie hégélienne et a donc abandonné l'ontologie elle-même, « en cessant ainsi d'exister en tant que philosophie au sens fort du terme²⁴ ». Le mérite d'*Être et temps* par rapport à ces perspectives dépend du dualisme inhérent à la phénoménologie qu'il déploie et de l'annonce d'une ontologie à son tour dualiste. Même si du point de vue de la fin de l'histoire ainsi qu'elle est comprise dans *Introduction à la lecture de Hegel* l'œuvre de Heidegger suggère la suppression de l'élément de la Négativité, de l'élément spécifiquement humain, et ouvre donc un risque « grave et dangereux pour l'ontologie à venir²⁵ », la formulation d'un dualisme ontologique demeure la « tâche philosophique principale de l'avenir²⁶ ». Si jusqu'en 1946 Kojève pensait que Hegel s'était trompé de cent cinquante ans et que l'histoire se serait terminée à travers la figure de Staline, il change d'avis après la Seconde Guerre mondiale en pouvant finalement prendre sa décision philosophique²⁷ : la *Phénoménologie* hégélienne, au moment de sa rédaction, a elle-même établi la fin de l'histoire sur le plan conceptuel. Selon son interprétation, ce moment coïncide avec une réconciliation du concept et de

20. *Ibid.*, p. 47.

21. Sur ce point, Kojève changera d'avis suite aux œuvres successives de Heidegger, ce qui déterminera son éloignement de la philosophie heideggérienne (*Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I, Paris, Gallimard, 1968, p. 165). Sur le rapport entre Kojève et Heidegger, voir D. Pirotte, « Alexandre Kojève lecteur de Heidegger », *Les Études philosophiques*, 1993, n° 2, p. 205-221.

22. A. Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel*, *op. cit.*, p. 569-570.

23. *Id.*, « Note sur Hegel et Heidegger », *art. cit.*, p. 38.

24. *Id.*

25. *Id.*

26. *Id.*, « Lettre de Kojève à Tran-Duc Thao », *art. cit.*, p. 65.

27. *Id.*, « Entretien avec G. Lapouge », *art. cit.*, p. 99.

l'acte philosophique ou avec une prise de conscience de soi, dont la réalisation consiste dans la Sagesse (et non plus la philosophie, qui en est l'aspiration) et dans la figure du Sage (et non plus du philosophe). D'après Kojève, Hegel est davantage un Sage qu'un philosophe. Il est donc un « homme parfaitement conscient-de-soi, c'est-à-dire pleinement satisfait par ce qu'il est, c'est-à-dire réalisant, dans et par son existence, la perfection morale, ou en d'autres termes, servant de modèle à soi-même et à *tous* les autres²⁸ ». Son discours achèverait la totalité de l'Homme dans son développement historique, en révélant cette totalité à elle-même. À la suite de l'abandon définitif de la perspective de Heidegger²⁹ et du développement de son dualisme ontologique dialectique³⁰ à travers sa mise à jour du système du savoir, selon Kojève, après Hegel il ne pourrait donc y avoir que des « sages – ceux qui succèdent aux philosophes », même s'ils sont « rares, pour ne pas dire inexistant³¹ ». En ce sens l'homme serait en mesure de parler de façon adéquate de tout ce qui est donné, mais en demeurant homme il n'arrêterait pas de « détacher les “formes” de leurs contenus [...] afin de *s'opposer* soi-même comme une forme pure à lui-même et aux autres³² » sans pour autant transformer activement les contenus des formes. La fin de l'histoire et de la philosophie n'empêcherait donc pas la pratique réflexive du Sage, qui pourra amener Kojève, sous le signe de la pensée hégélienne, à une mise à jour du système du savoir, qui comprend aussi une histoire de la philosophie nécessairement pré-hégélienne.

La lecture de Kojève propose donc des réponses nettes à nos questions. Si la pensée hégélienne est équivoque et a pu entraîner plusieurs interprétations, c'est parce qu'elle cache intentionnellement le véritable projet mis en place du point de vue politique à travers sa compréhension conceptuelle de l'histoire. La *Phénoménologie* serait donc à la fois une anthropologie et un athéisme militant et la possibilité même de son écriture dépendrait de la fin de l'histoire et d'un Empire universel et homogène. D'après Kojève, la « vraie » fin de l'histoire coïnciderait avec la fin de la philosophie, et ouvrirait la voie à une Sagesse au-delà de l'histoire de la philosophie.

Certains aspects de la lecture de Kojève concordent avec l'interprétation d'Hyppolite, malgré les différences parfois très marquées. Différemment des cours d'*Introduction à la lecture de Hegel, Genèse et structure* ne propose pas des prises de position pour ou contre la pensée hégélienne et vise plutôt à se poser en tant que commentaire ou instrument de travail à côté de la traduction de la *Phénoménologie*. Sans doute *Genèse et structure* proportionne l'espace consacré à la dialectique du maître et de l'esclave, qui dans les leçons de Kojève est longuement traitée, à celui des autres dialectiques

28. *Id.*, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 322.

29. *Id.*, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne*, t. I, *op. cit.*, p. 165.

30. *Id.*, « Lettre de Kojève à Tran-Duc Thao », art. cit., p. 65.

31. *Id.*, « Fin de l'histoire, fin de la philosophie », in G. Jarczyk, P.-J. Labarrière, *De Kojève à Hegel, op. cit.*, p. 101.

32. *Id.*, *Introduction à la lecture de Hegel, op. cit.*, p. 511.

qui meuvent le discours hégélien. Ce qui est spécifique à la perspective philosophique d'Hyppolite, c'est plutôt l'attention pour les passages consacrés à la loi du cœur, au délire de la présomption, à la vertu et au cours du monde, approfondis auprès du séminaire de Lacan et donc dans leur lien à la psychanalyse³³. À part restituer la richesse de chaque dialectique phénoménologique, *Genèse et structure* redimensionne la signification de la figure de Napoléon par rapport aux passages de la *Phénoménologie* susceptibles d'être mal compris, ainsi qu'aux raisons qui justifient l'écriture de l'œuvre et son projet de fond. Cependant, d'après Hyppolite aussi, le texte hégélien présente des difficultés herméneutiques qui se répètent à des étages différents : *Genèse et structure* se propose de dénouer les nœuds les plus complexes de l'œuvre en recueillant les diverses difficultés en une seule. D'après Hyppolite, la *Phénoménologie*, chemin de Hegel vers la spéculation³⁴, révèle sa complexité dès le chapitre consacré à la religion. *Genèse et structure*, ainsi que les leçons de Kojève, refuse les lectures de la pensée hégélienne en clé purement théologique ou religieuse, et en particulier les interprétations des pères Fessard et Niel, qui la réduisent à une forme de mysticisme et en excluent la compréhension en tant que philosophie de l'humanité. La *Phénoménologie* témoigne en fait de l'« effort héroïque pour réduire la “transcendance verticale” à une “transcendance horizontale” » visée par la réflexion hégélienne, qui amène à une perspective selon laquelle « il n'y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique »³⁵. D'après Hyppolite, la question « La religion est-elle la représentation qu'un esprit, l'homme, se fait de Dieu, ou est-elle le savoir que Dieu prend de lui-même³⁶ ? » trouve une réponse ambiguë³⁷ dans la *Phénoménologie* ; cependant, la signification de la religion en ce contexte ne soulève pas de doutes. La pensée de Hegel est à la fois une phénoménologie et une nouménologie. La religion, en fait, est autant la représentation humaine de Dieu que le savoir que Dieu a de lui-même. En même temps on ne se trouve pas face à la réduction complète de Dieu à l'homme, le dépassement de la perspective seulement humaine étant toujours nécessaire. Sur ce point, la philosophie hégélienne annonce les positions de Nietzsche et de Heidegger concernant

33. J. Hyppolite, « “Phénoménologie” de Hegel et psychanalyse », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, Puf, 1971, p. 213-230.

34. *Id.*, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Éditions du Seuil, 1983, p. 15.

35. *Id.*, « La “Phénoménologie” de Hegel et la pensée française contemporaine », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, Puf, 1971, p. 240.

36. *Id.*, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 524.

37. Le concept d'ambiguïté d'Hyppolite est partagé avec Merleau-Ponty, qui distingue la bonne ambiguïté inhérente à l'expression de la mauvaise ambiguïté ou de l'équivoque (*Éloge de la philosophie et autres essais*, Paris, Gallimard, 1960, p. 14). Sur le concept d'ambiguïté d'Hyppolite, voir B. Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel », *Les Études philosophiques*, 1993, n° 2, p. 145-159.

la nécessité humaine de se transcender³⁸. *Genèse et structure* reconduit les difficultés de la *Phénoménologie* au problème philosophique des rapports entre le temps et l'éternité, qui exprime l'ambiguïté de la pensée hégélienne et qui constitue la question posée par le chapitre consacré au savoir absolu. En raison de son lien à ce problème, la question concernant l'athéisme inhérent au savoir absolu demeure donc ouverte. En même temps, Hyppolite exclut l'hypothèse que la pensée hégélienne soit une forme d'athéisme militant, dans la mesure où le savoir absolu est davantage un savoir qu'une action. Hegel accorderait donc à son avis un privilège à la sphère du savoir en dépassant la philosophie à travers sa science. Dans *Logique et existence*, Hyppolite explicite plus largement son interprétation de la spéculation, vraie découverte de Hegel dans le chapitre sur le savoir absolu. Cette lecture jaillit de deux sources différentes : la réflexion de Hegel, d'un côté, et celle de Heidegger, de l'autre côté. Sur ce point, l'interprétation d'Hyppolite est donc encore une fois proche de celle de Kojève. La *Phénoménologie* présente des résonances de nature existentielle et l'homme y est défini en tant que négativité créatrice, comme dépourvu d'une essence statique. Toutefois, une différence substantielle entre les deux perspectives dépend de l'interprétation de l'existentialisme lui-même et en particulier de la philosophie de Heidegger. En se basant sur les écrits accessibles en France au cours des années 1930 et en assumant des positions très répandues à cette période, Kojève lit la pensée heideggérienne en clé anthropologique et s'en inspire pour formuler sa lecture de la pensée hégélienne. Hyppolite, par contre, écrit *Logique et existence* après avoir pu approfondir la pensée heideggérienne successive à *Être et temps* dans deux cours concernant les rapports entre l'ontologie et l'anthropologie. D'après Hyppolite, la philosophie de Heidegger n'ouvre pas un dualisme ontologique. Le dualisme traité par *Introduction à la lecture de Hegel* est réalisé par Sartre dans *L'Être et le Néant*. En ce sens, la pensée de Kojève ouvre un horizon « génial³⁹ ». Hyppolite se soucie toutefois de revenir sur la pensée heideggérienne à la suite de l'entrecroisement de cette réflexion avec celle de Sartre à propos de la signification de l'humanisme. Par là il précise le caractère ontologique de la philosophie de Heidegger face à l'anthropologie sartrienne. La différence entre les deux horizons dépend du volontarisme encore présent dans la définition de l'existence humaine proposée par Sartre. Si d'après Heidegger l'essence de l'homme coïncide avec son existence et si la compréhension de l'être constitue un caractère originaire de l'homme, d'après la pensée sartrienne, l'essence suit l'existence, et l'homme serait en ce sens en mesure de créer son essence. L'absence du volontarisme dans le contexte de la philosophie heideggérienne permet d'établir le plan ontologique sur lequel elle se

38. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, op. cit., p. 524.

39. *Id.*, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », art. cit., p. 240.

dispose. Chez Heidegger, le trait originaire de l'homme consiste dans la pensée de l'être, mais cette dernière dans la tradition a plutôt donné lieu à la pensée de l'étant en totalité, dans la mesure où la question de l'être est tombée dans l'oubli. D'après Heidegger, le fait métaphysique primordial consiste dans la vocation philosophique inhérente à l'homme, c'est-à-dire dans la compréhension de l'être de la part de l'homme qui fait l'homme lui-même. L'homme en tant qu'être-là comprend donc l'être depuis toujours, même si ce dernier a été pensé uniquement comme étant. À travers la pensée philosophique se manifeste donc le « pas encore » du « déjà ». Elle est d'après Heidegger la pensée de l'être, c'est-à-dire une pensée qui en même temps vient de l'être et se réfère à l'être. Dans cette perspective, la liberté de manifester l'étant inhérent à l'homme n'est pas quelque chose qu'il possède, c'est plutôt le contraire, c'est cette liberté qui possède l'homme. « L'homme *existe* parce qu'il est philosophe⁴⁰ » écrira Hyppolite dans *Logique et existence* en syntonie avec Heidegger. La compréhension de l'être qui caractérise l'homme en tant qu'être-là ne dépend pas de la volonté humaine, elle est un trait constitutif de l'être-là. Par là, on ne peut pas dire que l'être-là soit l'homme, mais il faut plutôt affirmer que l'homme est être-là. Hyppolite rapproche la pensée hégélienne de celle de Heidegger sur ce point, dans la mesure où il souligne que la substitution du concept d'homme à celui de la conscience de soi conduit à mal comprendre la philosophie de Hegel. Si dans la perspective de Heidegger ce n'est pas l'homme qui est être-là mais c'est l'être-là qui est l'homme, dans la perspective de Hegel ce n'est pas l'homme qui est conscience de soi, mais c'est la conscience de soi qui est l'homme. La spéculation, exposée en sa totalité par la *Science de la logique*, constitue la conscience de soi universelle de l'être, de l'éternel compris avec Heidegger comme originaire, qui s'expose à travers le langage philosophique et l'homme. Elle expose la logique elle-même de la philosophie, qui en dégage l'histoire éternelle. Cette conception de la spéculation caractérise la pensée d'Hyppolite par rapport à *Introduction à la lecture de Hegel* de Kojève et le conduit à affirmer :

Je crois l'interprétation de Kojève trop uniquement anthropologique. Le savoir absolu n'est pas pour Hegel [...] une anthropologie. Il est la découverte du spéculatif, d'une pensée de l'être qui apparaît à travers l'homme et l'histoire, la révélation absolue⁴¹.

Pour Hyppolite, l'universel concret hégélien constitue la Vérité ou la « chose absolue » qui se dit à travers l'humanité et l'histoire. D'après Hyppolite, ainsi que d'après Koyré et Kojève, l'esprit constitue pour Hegel la puissance absolue de la négation. La sphère temporelle vers laquelle il est

40. *Id.*, *Logique et existence. Essai sur la logique de Hegel*, Paris, Puf, 1953, p. 246.

41. *Id.*, « La "Phénoménologie" de Hegel et la pensée française contemporaine », art. cit., p. 241.

orienté est donc l'avenir. Hyppolite entend toutefois le concept d'« avenir » au sens de Heidegger et donc en lien à la dimension de l'originaire ou d'un « passé qui dure encore, qui se prolonge, qui a un avenir parce qu'il a un passé et un passé parce qu'il a un avenir⁴² ». En ce sens l'universel concret ne coïncide pas immédiatement avec l'humanité et il ne peut pas être compris comme État réalisant l'idée absolue ou comme une époque singulière de l'histoire mondiale. D'après Hyppolite, la *Phénoménologie* ne constitue donc ni une pensée religieuse, ni un athéisme militant, ni une simple anthropologie au sens d'*Introduction à la lecture de Hegel*. Le savoir spéculatif pose le problème des rapports entre l'anthropologie et l'ontologie, de l'historicité du savoir absolu, et en cela consiste l'ambiguïté de la pensée de Hegel. Dans le cas de l'*Encyclopédie* et de la *Phénoménologie*, les positions d'Hyppolite sont différentes. Si au niveau de la religion, la *Phénoménologie* ne laisse planer aucun doute, on ne peut pas en dire autant de l'*Encyclopédie*. Dans ce deuxième cas, le problème se déplace dans la mesure où Hegel affirme que la connaissance que Dieu a de soi coïncide avec la connaissance de soi qu'il a en l'homme et que cette dernière se poursuit dans la connaissance que l'homme a de lui-même en Dieu⁴³. L'*Encyclopédie* pose donc une question différente : la pensée hégélienne est-elle une forme de mysticisme proche des réflexions d'Eckhart et de Böhme ou une anthropologie comme l'entend Feuerbach ? Dans la mesure où Hegel se borne à parler de l'homme divin universel qui va succéder au Dieu homme, d'après Hyppolite on ne peut pas conclure qu'elle ne soit ni l'une ni l'autre. En cela, la pensée hégélienne reste toutefois « équivoque », ne fournit pas une réponse univoque et « ouvre la porte aux interprétations de ses divers disciples⁴⁴ ». Les positions d'Hyppolite varient partiellement avec *Logique et existence* : à son avis, la *Phénoménologie* présente une ambiguïté qui « explique les divergences radicales des disciples », tandis que la solution proposée par l'*Encyclopédie* est « peut-être différente⁴⁵ » et qu'en elle reste une équivoque concernant autant le rapport entre la philosophie de l'histoire et le *Logos* que le terme de liberté⁴⁶. Cette position d'Hyppolite ne signifie pas qu'il n'est pas possible d'éclaircir la conception hégélienne de la liberté. Elle paraît plutôt souligner la possibilité toujours présente de méprendre la liberté en elle-même. *Logique et existence* propose en fait une lecture du discours hégélien en clé ontologique-spéculative en voulant le soustraire aux

42. HYP III 3 10 32 (document inédit).

43. G. W. F. Hegel, *Gesammelte Werke XX, Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse 1930*, éd. W. Bonsiepen, H.-C. Lucas, U. Rameil, Düsseldorf, Felix Meiner Verlag, 1992, p. 550.

44. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, *op. cit.*, p. 525.

45. *Id.*, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 246.

46. *Ibid.*, p. 244.

interprétations anthropologiques proposées par le marxisme et par l'existentialisme⁴⁷. D'après Hyppolite aussi, la *Phénoménologie* est une anthropologie, mais en un sens différent de celui de Kojève. En outre, successivement, Hyppolite envisagera la possibilité d'une réélaboration de *Genèse et structure*⁴⁸, en posant la base pour une nouvelle lecture de la *Phénoménologie* en tant que philosophie de la culture et de sa réactivation ainsi que d'une nouvelle compréhension du savoir absolu comme figure de l'esprit qui se manifeste dans l'histoire en tant qu'intuition vide, dont le caractère absolu consisterait dans l'exclusion de tout autre savoir qui dominerait la contingence. Dans cette perspective, la logique spéculative hégélienne pourra bien exposer les limites mêmes du savoir, mais la liberté du savoir maintiendra toujours en elle-même la possibilité de « sa perte possible dans la nature et dans les contingences d'une histoire du monde où l'esprit pourtant doit se retrouver lui-même⁴⁹ ». Le savoir absolu ainsi compris suggère donc une mise en garde contre le risque de l'oubli de la liberté du savoir et marque la possibilité toujours présente de méprendre la liberté.

Même si après *Logique et existence* Hyppolite fait un pas en arrière par rapport à la pensée hégélienne en direction de la doctrine de la science de Fichte⁵⁰, ces positions s'accordent avec son concept non plus d'histoire de la philosophie, mais d'histoire de la pensée philosophique, qui constitue à la fois une pratique philosophique et le résultat toujours provisoire et inachevé de cette pratique au niveau du savoir. L'histoire de la pensée philosophique se développe en deux directions. D'un côté, elle considère l'histoire de la métaphysique en proposant une métaphysique de la métaphysique ou une réflexion de la pensée sur elle-même et de ce qui la rend possible. De l'autre côté, elle rapporte la réflexion philosophique à la sphère non philosophique, c'est-à-dire aux expériences vécues morales, esthétiques, religieuses et politiques, en explicitant le sens encore implicite, et en s'interrogeant sur ce que devient l'existence une fois qu'elle se reflète dans la pensée philosophique. La tension entre ces deux domaines constitue d'après Hyppolite le moteur du sens de l'histoire de la pensée philosophique elle-même en tant que phénoménologie et unique savoir absolu et de la philosophie elle-même en tant que conscience de soi de l'expérience toujours à reprendre⁵¹.

47. *Id.*, « Ruse de la raison et histoire chez Hegel », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, Puf, 1971, p. 157.

48. *Id.*

49. *Id.*, « Histoire de la pensée philosophique. Résumés de cours donnés au Collège de France », in G. Bianco (éd.), *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris, Rue d'Ulm, 2013, p. 253-254.

50. *Id.*, « L'idée de la doctrine de la science et le sens de son évolution chez Fichte », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, Puf, 1971, p. 35.

51. *Id.*, « Freud et la métaphysique », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, Paris, Puf, 1971, p. 442.

D'après Hyppolite, la *Phénoménologie* constitue la découverte du spéculatif en tant que savoir et pose le problème des rapports entre l'anthropologie et l'ontologie qui recueille en soi l'ambiguïté de la pensée hégélienne. Elle exclut donc son interprétation comme simple pensée religieuse et comme athéisme militant. En même temps, la spéculation hégélienne, lue avec la contribution de la pensée de Heidegger, ne peut pas être comprise en tant que simple anthropologie. Selon Hyppolite, le savoir absolu hégélien achève une philosophie de la culture et de sa réactivation face à la possibilité de la perte de la liberté du savoir dans la nature et les contingences de l'histoire. Cette compréhension de la philosophie de Hegel n'est pas sans implications sur le sens de l'histoire de la pensée philosophique ou de la phénoménologie d'Hyppolite comme pratique philosophique et comme savoir, malgré l'indéniable importance de la pensée de Fichte pour sa formulation.

La lecture que fait Bourgeois de la *Phénoménologie*, comme celle d'Hyppolite, ne favorise aucune des figures ni des moments de la philosophie hégélienne. Le caractère rétrospectif de la lecture de la *Phénoménologie* proposée par Bourgeois, dû à la prise en charge du destin post-phénoménologique de la philosophie hégélienne, la différencie à la fois de l'interprétation de Kojève et d'Hyppolite, qui opposaient la phénoménologie au système en valorisant la première en tant que modèle d'un philosophe vivant. En ce sens, la lecture de Bourgeois semble archiver l'accentuation des résonances existentielles de la *Phénoménologie*, typique des lectures de la pensée de Hegel ayant émergé en France dans la première moitié du XX^e siècle. En outre, en syntonie avec Hyppolite, elle remet en question *Genèse et structure*, en problématisant l'identification de la conscience naturelle dont parle la *Phénoménologie* et de la conscience à laquelle elle parle, identification qui ferait de l'œuvre « soit un traité de philosophie transcendantale (une « histoire pragmatique de l'esprit humain »), soit un ouvrage de philosophie de l'histoire⁵² ». D'après Bourgeois, le phénoménologue qui écrit la *Phénoménologie* expose le parcours d'une conscience d'abord naturelle, pas encore cultivée, à une conscience déjà cultivée, qui pourra par le récit lui-même en saisir le concept scientifique achevé au terme du chemin phénoménologique. Le discours de Hegel, toutefois, ne serait pas « une *affirmation à autrui*, mais une *confirmation de lui-même*, une *justification* de sa propre démarche spéculative par la monstration de la nécessité de la marche qui l'a élevé à elle⁵³ » et la conscience à laquelle il s'adresse dans la *Phénoménologie* ne serait autre que la sienne. Hegel exposerait donc à lui-même son propre chemin en direction de la spéculation, ainsi que la justification de sa décision de philosopher. En ce sens, la conception du savoir absolu de

52. B. Bourgeois, « Présentation », in G. W. F. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2018, p. 20.

53. *Ibid.*, p. 26.

Bourgeois montre à la fois sa proximité par rapport aux positions d'Hyppolite et la particularité qui lui est propre. Elle est liée à la signification de la religion soit dans la partie phénoménologique, soit dans la partie systématique de la réflexion hégélienne, circonstance pleinement justifiée étant donné l'importance de ces passages pour l'interprétation de l'entière pensée de Hegel et de sa réception. D'après Bourgeois, la philosophie hégélienne constitue une théologie rationnelle ou philosophie du christianisme et ne peut pas être identifiée même partiellement à une théologie révélée religieuse, c'est-à-dire à une pensée religieuse non purement pensante⁵⁴. Une première confirmation significativement biographique de cette affirmation en est la profession de foi luthérienne de Hegel qui aurait reçu sa pleine confirmation à travers sa philosophie⁵⁵. Bourgeois prend donc de la distance par rapport à la lecture de Kojève, en interprétant en outre différemment les passages initiaux du chapitre de la *Phénoménologie* sur la religion traités dans *Introduction à la lecture de Hegel*. Notamment, il justifie la compréhension de l'*absolutes Wesen* exclusivement en tant que Dieu à partir du moment transitoire de l'œuvre où il est traité et à la lumière du point de vue conscientiel qui est adopté pour définir la religion⁵⁶. D'après Bourgeois, la religion constitue le moment total de la conscience, c'est-à-dire l'unité de l'esprit en tant qu'unité de ses moments objectifs – et donc, malgré l'interprétation de Kojève, de l'État aussi – encore contradictoire en sa différence de ce dont il constitue essentiellement l'identité. La contradiction inhérente à l'esprit, celle d'être différente de ce dont elle est en même temps l'identité, se résout au moment où elle se contredit elle-même. En cette contradiction d'elle-même, l'esprit montre son manque de fondement, et par là même son exigence d'être fondé. Cette exigence exprime la nécessité de la *présupposition* d'un fondement, qui dans le cas de la *Phénoménologie* sera le Soi divin, non pas posé par la conscience, mais présupposé par elle. Le moment total de la religion, seulement introduit dans le parcours phénoménologique par les passages mentionnés par Kojève et Bourgeois, est la vérification de la part de la conscience contemplée par le phénoménologue, que « la relation de l'esprit divin et l'esprit fini est tout entière portée par le premier⁵⁷ ». Voici donc le renversement du raisonnement de Hegel, qui montre le fondement de toute anthropologie sur la théologie. En établissant que « la conscience que l'homme a de Dieu n'est possible que comme la conscience que Dieu prend de lui-même en l'homme⁵⁸ », Bourgeois éclaircit donc la signification du passage qui explicite en même temps la profession de foi de Hegel et la configuration du moment conscientiel de la foi lui-même – qui du point de vue de la conscience religieuse sera

54. *Id.*, *Hegel. Les actes de l'esprit*, Paris, Vrin, 2001, p. 229.

55. *Ibid.*, p. 219.

56. *Id.*, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, Paris, Vrin, 1991, p. 28.

57. *Ibid.*, p. 30.

58. *Id.*

donc sans surprise « a-logique », pour ainsi dire. L'explication que fait Bourgeois de ces passages exclut toute ambiguïté du texte hégélien au niveau de la religion⁵⁹, mais ne semble pas faire propre le concept d'ambiguïté d'Hyppolite, expliqué en détail dans d'autres écrits⁶⁰. Cependant, Bourgeois remarque les questions possibles soulevées par le passage de la conscience religieuse au savoir absolu, passage téléologique, qui n'est pas marqué par une contradiction intérieure à la religion. Dans la *Phénoménologie*, la conscience religieuse, en son manque et sa contradiction, aboutira à la dialectique de la communauté chrétienne, qui conclut le chapitre sur la religion, et qui la définit comme forme inadéquate du contenu vrai de l'esprit. Le chapitre suivant sur le savoir absolu explicite le contenu propre à la conscience religieuse de la communauté chrétienne en convertissant sa forme représentative en une forme conceptuelle, c'est-à-dire supra-conscientielle, possible grâce au point de vue du phénoménologue qui observe et expose l'excédent de conscience par rapport au simple moment religieux. Cette conversion en une forme conceptuelle établit la suppression de la dialectique elle-même de ce moment conscientiel, mais son contenu est conservé en tant que vrai dans le savoir absolu. En ce sens, dans la mesure où le surgissement du savoir absolu ne dépend pas de la négativité du moment religieux de la conscience, comme on l'a dit, la philosophie hégélienne n'est pas une théologie révélée religieuse. La pensée de Hegel est plutôt une théologie rationnelle ou une philosophie du christianisme. Bourgeois reconnaîtra toutefois que le « rapport du moment total et du tout dans le processus spéculatif hégélien », de la religion et du savoir absolu, en tant que dépassement de la conscience d'elle-même, ne sera pas « à l'abri de l'interrogation »⁶¹. Cette position vaut aussi pour l'*Encyclopédie*, où la signification de la spéculation ne changera pas, même si Hegel insistera davantage sur la coïncidence de son contenu et de celui de la religion que sur la différence de forme entre les deux. En outre, d'après Bourgeois, la pensée hégélienne du système ne présentera pas non plus d'ambiguïtés textuelles à propos de la religion, dans la mesure où Hegel spécifiera qu'« une religion est un produit de l'esprit divin, – non une invention de l'homme, mais une production de l'agir divin [...] dans celui-ci »⁶². Bourgeois éclaircit donc le passage de l'*Encyclopédie* que *Genèse et structure* définissait comme équivoque grâce aux *Leçons sur la philosophie de la religion*. Ses positions à propos de la philosophie hégélienne excluent toute lecture athée autant de la *Phénoménologie* que de l'*Encyclopédie*. La *Phénoménologie* en particulier n'est pas une forme d'athéisme militant dans la mesure où le

59. *Ibid.*, p. 28.

60. *Id.*, « Jean Hyppolite et Hegel », art. cit., p. 146.

61. *Id.*, « Statut et destin de la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit* », *Revue de métaphysique et de morale*, 2007, n° 55, p. 336.

62. Citation de Hegel reprise dans B. Bourgeois, *Éternité et historicité de l'esprit selon Hegel*, op. cit., p. 31.

savoir absolu est la négation de l'athéisme en tant que pratique absolue⁶³. Si on a pu reconnaître des responsabilités à Hegel dans le développement de la gauche hégélienne, et notamment de la pensée de Feuerbach, Stirner et Marx, qui lui ont reproché de sauver philosophiquement la religion, c'est parce que sa philosophie leur fournit le grand thème de « la libération du pouvoir absolu de la pensée s'accomplissant dans la philosophie⁶⁴ ». Bourgeois remet donc en question Kojève, qui initialement supposait que l'Union soviétique pouvait constituer la réalisation de l'État défini par Hegel, dans la mesure où il ne pouvait identifier « Marx à Hegel que parce qu'il avait d'abord identifié Hegel à Marx⁶⁵ ». En outre, à son avis, « rien, dans l'hégélianisme, ne peut autoriser un Kojève à absolutiser comme vérité absolue [...] le sens même que le sage s'oppose comme sagesse⁶⁶ ». En même temps, toutefois, Bourgeois considère la fin de l'histoire universelle, qui doit être comprise en son double sens, comme « le contenu le plus obvie de l'hégélianisme⁶⁷ ». La fin de l'histoire universelle doit être comprise en tant que détermination rationnelle du but (*Zweck*) final-fini de l'histoire mondiale, « un but au-delà duquel on ne peut pas aller », en étant « tout bout posé le simple moyen d'un but ultérieur⁶⁸ », l'Idée. Elle doit en même temps être comprise en son sens de fin (*Ende*), d'achèvement ou de terme, de l'Histoire à la lumière de l'achèvement de l'histoire de la philosophie, c'est-à-dire à la lumière de « l'impossibilité du surgissement futur de nouvelles déterminations fondamentales du sens, à dire par des philosophies véritablement neuves⁶⁹ », qui indiquerait que « le futur, en toute sa richesse détaillée, ne pourra produire comme durable aucune structure socio-politique à la fois nouvelle et fondamentale, toute apparence contraire étant condamnée tôt ou tard à se révéler telle⁷⁰ ». Ces positions de Bourgeois s'opposent donc à *Genèse et structure*, qui considérerait l'affirmation du terme de l'histoire avec la formulation du système hégélien comme une accusation injuste envers Hegel⁷¹. L'interprétation de Bourgeois veut préserver de toute ambiguïté le concept hégélien d'une fin de l'histoire, mais cela ne l'empêche pas d'adopter une perspective proche de certaines conclusions et des dernières réflexions d'Hyppolite. En comprenant l'hégélianisme comme une philosophie de la création conceptuelle⁷², où la création est le résultat et la source de la liberté, Bourgeois refusera en fait toute déraison utopique

63. *Id.*, *Hegel. Les actes de l'esprit*, *op. cit.*, p. 218.

64. *Id.*

65. *Ibid.*, p. 148.

66. *Ibid.*, p. 335.

67. *Ibid.*, p. 158.

68. *Ibid.*, p. 148.

69. *Ibid.*, p. 153.

70. *Ibid.*, p. 157.

71. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, *op. cit.*, p. 49.

72. B. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit*, *op. cit.*, p. 171.

et tout quiétisme, et sollicitera « à mobiliser vigoureusement l'entendement tout ensemble le plus critique et le plus prudent, pour concrétiser dans la difficile actualité socio-politique la rationalité qui y a été déposée⁷³ ». En ce sens, ses positions seront très proches autant de l'appel d'Hyppolite à « reconnaître la rose dans la croix⁷⁴ » du présent, à concevoir la possibilité d'une perte de la liberté du savoir, que du conséquent pas en arrière vers l'intellect à cet effet. Voici pourquoi, pour Bourgeois, préserver et développer l'acte de philosopher constituerait la sagesse d'une culture⁷⁵. Toutefois cela ne saurait laisser place à d'autres formes de philosophie, l'histoire de la philosophie s'étant conclue et achevée avec Hegel, et toute actualité de la question concernant l'actualité de la pensée hégélienne témoignant, au fond, de l'actualité même de celui sur qui elle s'interroge⁷⁶.

La lecture de Bourgeois exclut donc à la fois toute équivocité de l'*Encyclopédie* et toute ambiguïté textuelle de la *Phénoménologie*, cette dernière ne constituant en outre ni un athéisme militant, ni une anthropologie, mais le parcours de Hegel vers la spéculation et la justification de sa décision de philosopher. D'après Bourgeois, la *Phénoménologie* amène Hegel à l'explicitation de la fin de l'histoire et de la philosophie et appelle aujourd'hui au développement et à la conservation de l'acte philosophique hégélien, le seul permettant d'entrevoir la rationalité du réel.

Trois des voies « post-philosophiques » qui s'ouvrent après Hegel, mais encore en sa compagnie, conduisent donc à la sagesse, à la phénoménologie ou à « reconnaître la rose dans la croix⁷⁷ ». Certes on ne pourra être ni sages, ni phénoménologues, ni sauvegarder et développer l'acte de philosopher sans avoir compris la nécessité effective comme unique terrain pour la philosophie et la philosophie en tant que nécessité effective. En ce sens, la pensée de Hegel n'ouvre pas à une non-philosophie absolue, tout en invitant à considérer la sphère non philosophique. À la lumière de cette prise de conscience commune, chacune de ces voies hégéliennes atteste que, quelle que soit la décision qu'on prend ou qui s'est retrouvée en nous, la pensée de Hegel est en mesure d'ouvrir des chemins de la vérité dont l'histoire est encore à écrire.

Wilma PILATI
Université de Padoue

73. *Ibid.*, p. 158.

74. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, *op. cit.*, p. 49.

75. B. Bourgeois, *Hegel. Les actes de l'esprit*, *op. cit.*, p. 335.

76. *Ibid.*, p. 348.

77. J. Hyppolite, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, *op. cit.*, p. 49.