

Pour le 60^{ème} anniversaire de la mort de Hegel

(1891)

Il y a soixante ans, le 14 novembre 1831, mourait un homme à qui reviendra, toujours et sans conteste possible, une des premières places dans l'histoire de la pensée. Parmi les sciences que les Français appellent "*morales et politiques*", il n'en est pas une qui n'ait fortement subi l'influence si féconde du génie hégélien. Dialectique, logique, histoire, droit, esthétique, histoire de la philosophie et histoire des religions, toutes ont changé de visage grâce à l'impulsion que Hegel leur a donnée.

La philosophie hégélienne a nourri et formé la pensée d'hommes tels que David Strauss, Bruno Bauer, Feuerbach, Fischer, Hans, Lassalle et, enfin, Engels et Marx. Dès son vivant, Hegel jouissait d'une gloire immense, universelle ; après sa mort, et jusque vers 1840, l'enthousiasme presque général pour sa philosophie a pris des proportions encore plus étonnantes ; mais une réaction n'a pas tardé à se produire : on s'est mis à traiter Hegel de la façon dont, au temps de Lessing, l'honnête Mendelssohn avait traité Spinoza, c'est-à-dire selon le mot de Marx "*comme un chien crevé*". Tout intérêt pour sa philosophie disparut des milieux "cultivés" et, dans le monde scientifique, il faiblit à un tel point que, jusqu'à ce jour, aucun spécialiste de l'histoire de la philosophie ne se hasarderait à déterminer ni à dire "*la valeur rémanente*" de la philosophie hégélienne dans les multiples branches de la connaissance qu'elle a touchées. Comment s'explique cette désaffection à l'égard de Hegel, nous le verrons, en partie, tout à l'heure. Bornons-nous, pour l'instant, à faire remarquer qu'on est en droit de s'attendre, dans un avenir proche, à une recrudescence d'intérêt pour sa philosophie et, notamment, pour sa philosophie de l'histoire. En contraignant les classes dites éclairées à s'intéresser à la théorie qui rassemble le mouvement ouvrier sous ses étendards, l'immense succès de ce mouvement obligera les classes en question à s'intéresser aussi aux origines historiques d'une telle théorie.

Cet intérêt une fois éveillé, elles ne tarderont pas à revenir à Hegel, qui, de "*philosophe de la Restauration*" qu'il était à leurs yeux, deviendra le père des idées les plus avancées de nos jours.

Aussi peut-on d'ores et déjà prédire que, si l'intérêt pour Hegel se réveille un jour dans les classes cultivées, elles ne lui témoigneront jamais la sympathie profonde qu'elles nourrissaient pour lui, il y a soixante ans, dans les pays de culture allemande. Tout au contraire, les savants bourgeois se livreront fiévreusement à l'"examen critique" de sa philosophie, et bien des thèses de doctorat se feront couronner dans la lutte contre les "excès" et les "extrapolations" du défunt professeur.

A cet "examen critique" la science gagnera seulement que les plaidoyers en faveur du capitalisme rendront de plus en plus apparente leur carence théorique si manifeste déjà dans le domaine politique. Encore est-il toujours avantageux de creuser, comme on dit, autour des racines de la vérité : la recrudescence d'intérêt pour la philosophie hégélienne fournira aux esprits impartiaux l'occasion d'étudier directement ses ouvrages ; et cette occupation, assurément ardue, se révélera des plus fécondes, car ceux qui possèdent vraiment l'appétit du savoir ont beaucoup à apprendre chez Hegel.

Nous voudrions tenter ici de porter un jugement sur les idées de cet illustre penseur allemand en matière de philosophie de l'histoire. Pour l'essentiel, le travail a déjà été fait, et de main de maître, dans les magnifiques articles d'Engels sur *Ludwig Feuerbach et la fin de la philosophie classique allemande*, publiés d'abord dans *Neue Zeit*, et qui ont ensuite paru en brochure. Mais les idées de Hegel en ce point nous paraissent mériter un examen plus détaillé.

L'importance de Hegel dans la science des sociétés tient avant tout à ce qu'il a considéré les phénomènes de cette discipline du point de vue des *Werdens* (du devenir), c'est-à-dire du point de vue de leur apparition et de leur disparition. Beaucoup trouveront, peut-être, que le mérite est mince, car on ne saurait, semble-t-il, considérer autrement ces phénomènes. Mais, on le verra tout à l'heure, beaucoup de ceux qui se prennent pour des "*évolutionnistes*", sont fort loin encore de comprendre ce point de vue ; et du temps de Hegel, ceux qui s'occupaient de sciences sociales, en étaient plus éloignés encore. Rappelons-nous plutôt les socialistes et les économistes d'alors. Les socialistes tenaient le régime bourgeois pour l'effet, certes fort néfaste, mais absolument *fortuit*, des *erreurs* humaines. Et, si les économistes l'admiraient, sans trouver de termes assez forts pour le porter aux nues, ils ne se l'en représentaient pas moins comme le fruit d'une découverte *fortuite* de la *vérité*. Ni les uns, ni les autres, ne s'élevaient au-dessus de cette *antithèse abstraite "vérité-erreur"*, encore qu'il y eût déjà dans les doctrines socialistes les *germes* d'une plus juste vision des choses.

Pour Hegel, semblable antithèse rentre dans la catégorie des absurdités où tombe si souvent la pensée "rationnelle". Jean-Baptiste Say trouvait inutile qu'on étudiât l'histoire de l'économie politique, puisque tous les économistes jusqu'à Adam Smith avaient professé des théories fausses. Pour Hegel, au contraire, la philosophie n'était que l'expression intellectuelle d'une époque.

A ses yeux, toute philosophie "dépassée" a été *vraie à son époque*, et cela suffisait à lui interdire de jeter par-dessus bord, telle une inutilisable ferraille, les systèmes philosophiques antérieurs. Selon lui, "*la philosophie se trouve la dernière dans le temps, résulte de toutes les philosophies précédentes et doit donc inclure en soi leurs principes à elles toutes*" (*Enzyklopädie*, § 13). Cette conception de l'histoire de la philosophie repose assurément sur une thèse rigoureusement idéaliste : "*le guide de ce travail spirituel (le travail de la pensée philosophique), est un Esprit vivant unique, dont la nature pensante consiste à prendre conscience de soi-même et, une fois qu'il y est parvenu, à se hausser immédiatement au-dessus du degré atteint pour aller de l'avant*" (*ibid.*). Mais le matérialiste le plus résolu ne se refusera pas à reconnaître qu'un système philosophique est seulement l'expression intellectuelle de son époque¹. Et si, revenant à l'histoire de l'économie

¹ Assurément il peut être — et il est toujours — l'expression d'un *certain aspect* de cette époque. Mais cela ne change rien au fond de l'affaire.

politique, on se demande sous quel angle il faut l'envisager aujourd'hui, on voit tout de suite à quel point nous sommes plus proches de Hegel que de Jean-Baptiste Say.

Du point de vue de Say, c'est-à-dire du point de vue de l'antithèse abstraite entre la vérité et l'erreur, le système mercantile, par exemple, voire celui des physiocrates, ne sont que des absurdités chues par hasard dans des cerveaux humains. Or, nous savons aujourd'hui à quel point chacun de ces systèmes a été nécessité par son époque.

"Si le système monétaire et mercantile distingue le commerce mondial et les branches particulières du travail national qui débouchent directement sur le commerce mondial, pour en faire les seules vraies sources de la richesse, de l'argent, il faut considérer qu'à cette époque la plus grande partie de la production nationale se déroulait encore dans les cadres féodaux et constituait pour les producteurs eux-mêmes la source immédiate de leurs moyens d'existence. Les produits, pour une grande part, ne se transformaient pas en marchandises, par conséquent pas en argent ; ils n'entraient absolument pas dans l'échange général de substance de la société, n'apparaissaient donc pas comme la matérialisation du travail abstrait général, et, de fait, ne créaient pas de richesse bourgeoise ... Comme il était normal au seuil de la production bourgeoise, ces prophètes méconnus étaient fermement attachés à la forme solide, palpable et brillante de la valeur d'échange, à sa forme de marchandise générale par opposition à toutes les marchandises particulières." (Karl Marx : Contribution à la critique de l'économie politique, pp. 119-120, Editions sociales, Paris 1957). La discussion entre les physiocrates et leurs adversaires, Marx l'explique comme une discussion sur le point de savoir quel est le type de travail qui crée la plus-value (ibidem, S. 35). La question n'était-elle pas fort "actuelle" pour une bourgeoisie qui s'apprêtait à devenir "tout" ?

Ce n'est pas seulement la philosophie que Hegel tient pour le produit naturel et nécessaire de son temps ; il porte le même jugement sur la religion et sur le Droit. Et il convient de relever ici que la philosophie, aussi bien que le Droit, la religion, l'art, voire la technique (*technische Geschicklichkeit*) se trouvent chez Hegel dans la plus étroite relation :

"c'est seulement en présence d'une religion donnée que peut exister une structure politique donnée ; et c'est seulement en présence d'une structure politique donnée que peuvent exister une philosophie donnée et un art donné." (Philosophie de l'histoire, 3^e édition, Berlin 1848, Introduction, p. 66). Ceci encore peut paraître bien rebattu : nul n'ignore que tous les aspects et toutes les manifestations de la vie d'un pays se relient étroitement les uns aux autres ; il n'est pas un écolier qui ne le sache. Mais Hegel ne concevait pas cette liaison des divers aspects et des manifestations diverses de la vie d'un pays à la façon dont aujourd'hui encore les écoliers et bien des gens "instruits" la conçoivent. Ils se représentent ce lien sous forme d'une simple interaction de ces aspects et de ces manifestations, l'interaction même demeurant rigoureusement inexpliquée et, ce qui est plus grave, tout le monde oubliant qu'il doit bien y avoir une source commune d'où tous ces aspects et toutes ces manifestations agissant les uns sur les autres tirent leur origine. La théorie de l'interaction se révèle ainsi ne reposer sur rien : le Droit agit sur la religion, la religion sur le Droit, chacun des deux et tous deux sur la philosophie et sur l'art qui, à leur tour, agissant l'un sur l'autre, agissent aussi sur le Droit, etc ... C'est en effet le point de vue du sens commun. Mais, à supposer que nous puissions nous contenter de ce tableau pour une époque donnée, une question subsiste : qu'est-ce qui conditionne le devenir historique de la religion, de la philosophie, de l'art, du Droit, etc., jusqu'à l'époque envisagée ?

En guise de réponse, on invoque généralement le même phénomène d'*interaction*, qui cesse, de la sorte, d'expliquer quoi que ce soit ; ou bien, on invoque quelques causes fortuites qui auraient exercé leur action sur tel ou tel aspect de la vie du pays, sans avoir rien entre elles de commun ; ou, enfin, on ramène tout à la logique subjective ; on nous dit, par exemple, que la philosophie de Fichte a découlé logiquement de la philosophie de Kant, que la philosophie de Schelling a logiquement découlé de celle de Fichte, la philosophie de Hegel de celle de Schelling ; et l'on explique tout aussi "logiquement" la succession des écoles artistiques. Il y a là, incontestablement, une part de vérité. Il est toutefois regrettable qu'elle n'explique rigoureusement rien : le passage d'un système philosophique à un autre, ou d'une école artistique à une autre, s'accomplit parfois très rapidement, en quelques années, alors qu'à d'autres moments il exige des siècles ; d'où provient la différence ? La filiation logique des idées ne l'explique absolument pas. Il n'y a rien à tirer non plus du scolaire sens commun qui invoque l'interaction, ni rien à tirer des causes fortuites. Mais les gens "instruits" n'en sont point embarrassés. Ayant émis des jugements profonds sur l'interaction des divers aspects de la vie d'un pays, ils se contentent de ce "témoignage" de profondeur et cessent de penser, *juste au moment où la pensée vraiment scientifique devrait entrer en lice.*

Hegel était à cent lieues de cette profondeur-là.

"Se borner, dit-il, à considérer un contenu donné du point de vue de l'interaction,... constitue un procédé d'une extrême indigence conceptuelle ; on reste dans le domaine du fait brut, et l'exigence de médiation, qui se manifeste lorsqu'il s'agit de découvrir la cause du lien, demeure insatisfaite. L'insuffisance du procédé qui consiste à considérer les phénomènes du point de vue de l'interaction, réside en ce que le rapport d'interaction, au lieu de se substituer au concept, doit lui-même être conçu ; et, l'on n'y parvient que lorsque les deux aspects agissant l'un sur l'autre sont identifiés comme l'effet d'un troisième élément transcendant, au lieu d'être pris pour des données immédiates." (Enzyklopädie, § 156, Supplément). En d'autres termes, lorsqu'on traite, par exemple, des divers aspects de la vie d'un pays, on ne doit pas se contenter de montrer leur interaction, mais en chercher l'explication dans quelque chose de nouveau, de "transcendant", c'est-à-dire dans ce qui conditionne leur existence même, aussi bien que la possibilité de leur interaction.

Où trouver ce quelque chose de nouveau, ce "transcendant" ? Dans l'esprit national, répond Hegel. De son point de vue, la réponse est parfaitement logique. Pour Hegel, l'histoire tout entière n'est que "le développement et l'accomplissement de l'Esprit universel" ; et le développement de cet esprit universel s'opère *par degrés*.

"... En tant qu'il se distingue des autres, chaque degré possède son principe propre bien défini. C'est un tel principe que représente, en histoire, ... l'esprit particulier d'une nation. Les propriétés de cet esprit national expriment concrètement tous les aspects de la conscience nationale et de la volonté nationale, la réalité de cet esprit tout entière ; elles marquent de leur empreinte la religion, le régime politique, la moralité, le droit, les coutumes, et, aussi, la science, l'art et les techniques.

Toutes ces propriétés particulières s'expliquent par les propriétés générales de l'esprit national, tout de même qu'à l'inverse, ces propriétés communes, peuvent être déduites des éléments objectifs de l'Être national tels qu'on les étudie dans l'histoire." (Philosophie de l'histoire, Introduction, p. 79). Il est à la portée de chacun de faire ici une brillante découverte : cette conception de l'histoire universelle est pénétrée du plus pur idéalisme. Il n'y a pas besoin, comme disait Gogol, de sortir du séminaire pour que cela vous saute aux yeux. Et il est, de même, à la portée de chacun de borner sa "critique" de la philosophie hégélienne de l'histoire à un haussement d'épaules méprisant devant ce comble d'idéalisme. On le voit faire souvent à des gens incapables eux-mêmes de pensée logique, qui reprochent aux matérialistes leur matérialisme, aux idéalistes leur idéalisme, et sont follement satisfaits de soi-même, sous prétexte que leur philosophie personnelle du monde évite toute extrémité, alors qu'en fait elle n'est qu'une indigente et indigeste macédoine d'idéalisme et de matérialisme. La philosophie de Hegel possède au moins cet incontestable mérite de ne point contenir une once d'éclectisme. Et, si le fondement idéaliste par où elle pêche se fait trop souvent sentir, s'il impose des lisières au cheminement de la pensée de ce génie, il n'en reste pas moins que, pour cette raison même, nous devons accorder à la philosophie de Hegel la plus sérieuse attention, car c'est justement ce qui la rend au plus haut point instructive. Parce qu'idéaliste, la philosophie de Hegel constitue la preuve la meilleure et la plus irréfutable de la faiblesse de l'idéalisme, en même temps qu'elle nous enseigne à enchaîner logiquement nos pensées. Et quiconque aura passé par cette rude école, pourvu que ce soit avec application et amour, en retirera à jamais une salutaire horreur des pots-pourris éclectiques...

Si l'on sait aujourd'hui que l'histoire universelle n'est pas "*le développement et l'accomplissement de l'Esprit universel*", il ne s'ensuit point qu'on puisse se contenter des variations courantes sur le thème du régime politique qui agit sur les mœurs, des mœurs qui agissent sur la constitution, et ainsi de suite. Il faut bien convenir avec Hegel que mœurs et structure politique proviennent d'une source commune. Quelle est cette source ? C'est ce que nous indique l'explication matérialiste moderne de l'histoire, dont nous nous bornerons à dire, pour l'instant, que messieurs les éclectiques ont autant de peine à la comprendre qu'à pénétrer les secrets tout à l'opposé, de l'idéalisme hégélien.

Chaque fois que Hegel veut porter un jugement sur un des grands peuples de l'histoire, il fait preuve d'une connaissance approfondie et d'une pénétration étonnante ; il porte un jugement à la fois brillant et profondément instructif, émaillé, au passage, des plus précieuses observations touchant les divers aspects de l'histoire de ce peuple. Il vous séduit à ce point qu'on est près d'oublier qu'on a affaire à un idéaliste, prêt à confesser que, vraiment, Hegel, "*prend l'histoire telle qu'elle est*", qu'il observe strictement son propre principe : "*se maintenir sur le terrain de l'histoire, de l'empirisme*". Mais pourquoi a-t-il besoin de ce terrain de l'histoire, de cet empirisme ? Pour définir les propriétés de l'esprit du peuple dont il est question. L'esprit d'un peuple, nous venons de le voir, n'est qu'un degré dans le développement de l'Esprit universel, dont les propriétés ne se déduisent pas de l'étude de l'histoire universelle ; c'est le concept de cet esprit qui, en tant que notion donnée une fois pour toutes et complète à tous égards, s'insère dans l'étude de l'histoire. D'où cette conséquence : tant que l'histoire ne contredit pas la notion d'Esprit universel ni "les lois" du développement de cet esprit, Hegel la prend "*telle qu'elle est*", il se maintient "*sur le terrain de l'histoire, de l'empirisme*". Mais dès que l'histoire, sans même contredire "les lois" du développement de l'Esprit universel, quitte l'ornière de cet hypothétique devenir, dès qu'elle échappe aux prévisions de la logique hégélienne, on cesse de lui prêter attention. Cette attitude, pourrait-on penser, doit au moins éviter à Hegel de se mettre en contradiction avec soi-même ? Il n'en est rien ; Hegel est fort loin d'éviter les contradictions ; en voici un exemple assez éclatant ...

Hegel présente les idées religieuses de l'Inde en ces termes :

"L'amour, le ciel, en un mot, le spirituel tout entier, passent, chez l'Indien, par les canaux de l'imagination, tandis que, par ailleurs, l'Indien se représente tout le concevable sous une forme non moins affective, de telle sorte qu'... il demeure plongé dans cette affectivité. Aussi les objets de l'adoration religieuse sont-ils soit d'artificielles images monstrueuses, soit des choses de la nature. Tout oiseau, tout singe est un dieu, un être rigoureusement universel. L'Indien est incapable de considérer l'objet du point de vue des déterminations rationnelles, parce qu'il y faudrait la réflexion." (Philosophie de l'histoire, pp. 192, 193). A partir de cette explication, Hegel considère l'adoration des animaux comme la conséquence naturelle du fait que l'esprit national de l'Inde représente un des degrés les plus bas dans le développement de l'Esprit universel. Les Perses, qui ont déifié la lumière, ainsi que "*le soleil, la lune et cinq autres corps célestes*", qu'ils qualifient d'"*images honorables d'Ormuzd*", sont placés par lui au-dessus des Indiens.

Mais voyons un peu ce qu'il dit au sujet du culte des animaux chez les Egyptiens :

"Ce culte consiste essentiellement dans l'adoration des animaux ... Nous répugnons à l'adoration des animaux. Nous pouvons nous habituer à la déification du ciel, mais le culte de l'animal nous demeure étranger. Il est pourtant incontestable que les peuples qui adorent le soleil et les astres, ne sont pas supérieurs à ceux qui ont déifié les animaux ; au contraire, puisque c'était l'intrinsèque, l'inaccessible, que les Egyptiens contemplaient dans le monde des bêtes." (Philosophie de l'histoire, p. 258). L'adoration des animaux revêt donc pour Hegel un sens absolument différent selon qu'il s'agit des Indiens et des Egyptiens. Pourquoi ? Les Indiens avaient-ils une autre façon que les Egyptiens de déifier les animaux ? Non, mais l'"esprit" national égyptien, marquant "la transition" vers l'esprit grec, occupe une place relativement élevée dans la classification hégélienne ; aussi l'auteur ne saurait-il y déceler les faiblesses qu'il dénonce dans l'esprit indien, situé plus bas dans la hiérarchie. De la même façon, Hegel traitera les castes tout à l'opposé, selon qu'il s'agit de l'Inde ou de l'Egypte. Celles de l'Inde "*deviennent des différences naturelles*" ; aussi la personne humaine y est-elle encore moins précieuse, à sa propre estime, qu'en Chine, où règne la peu enviable égalité de tous devant le despote. Quant aux castes égyptiennes, nous apprenons que, loin d'être "*pétrifiées, elles se trouvent en état de lutte et d'interférence réciproques : il leur arrive souvent de se dissoudre pour renaître ensuite*". Or, ce que Hegel nous dit lui-même des castes de l'Inde fait bien voir qu'on n'y ignorait pas non plus les luttes et les interférences réciproques. Ici, comme dans le cas du culte des animaux, Hegel se trouve amené, dans l'intérêt d'un édifice logique assez arbitraire, à conférer un sens différent à des phénomènes sociaux rigoureusement analogues.

Le défaut de la cuirasse se découvre plus encore là où Hegel veut expliquer comment le centre de gravité du devenir historique passe d'un peuple à l'autre, ou comment se modifie le contenu *interne* d'un peuple. Ici, en effet, se pose tout naturellement la question des causes du transfert ou de la modification envisagée, et Hegel, en bon idéaliste, cherche la réponse dans les propriétés de cet *Esprit* dont l'histoire, à son avis, constitue l'accomplissement. Se demandant, par exemple, pourquoi la Perse est entrée en décadence, alors que la Chine et l'Inde continuent d'exister, il fait précéder la réponse de cette remarque préalable :

"Il faut tout d'abord écarter le préjugé selon lequel la durée constituerait un signe de supériorité : les montagnes indestructibles ne surpassent point les roses qui se fanent si vite." On ne saurait tenir cette observation pour une réponse le moins du monde valable. Voici les considérations qui suivent :

"C'est en Perse que commence le principe de l'esprit libre dans son opposition avec le naturel ; aussi, cette existence naturelle se fane-t-elle, entre-t-elle en décadence ; dans le royaume de Perse, on voit opérer un principe de distinction par rapport à la nature ; c'est pourquoi ce royaume se place au-dessus des mondes soumis à la nature [c'est-à-dire "le monde" chinois et celui de l'Inde]. C'est l'effet de la nécessité naturelle du progrès : l'esprit s'est découvert et veut se réaliser. Le Chinois ne revêt d'importance qu'une fois mort ; l'Indien se transforme en mort vivant ; il s'absorbe dans Brahma, il s'abîme tout vif dans un état d'inconscience absolue, à moins qu'il ne devienne un dieu en vertu de sa naissance [s'il est né brahmane]. Il n'y a là aucun changement, aucune progression, parce que le progrès n'est possible que lorsque l'esprit atteint l'autonomie. C'est avec la lumière des Perses [qu'adoraient les Perses] que commence la contemplation spirituelle dans laquelle l'esprit se dissocie de la nature ; voilà pourquoi [sic !] nous trouvons ici pour la première fois ... que l'objectivité reste libre, en ce sens que les divers peuples [qui composaient le royaume de Perse] ne sont pas opprimés, mais conservent leurs richesses, leurs institutions, leur religion. Et ce fut le côté faible de la Perse en comparaison de la Grèce." (*Philosophie de l'histoire*, pp. 270-271). Dans ce long raisonnement, seules les toutes dernières lignes, celles qui ont trait à l'organisation intérieure du royaume de Perse, en tant que cause de la faiblesse qu'il révéla dans son conflit avec la Grèce, seules, dis-je, ces dernières lignes, peuvent passer pour une tentative d'explication du fait historique de l'effondrement de la Perse. Mais cette tentative n'a guère de rapport avec l'explication idéaliste de l'histoire qui est celle de Hegel : le rapport est plus que douteux entre *"la lumière des Perses"* et la faiblesse de l'organisation intérieure de la Perse. Lorsque Hegel demeure fidèle à l'idéalisme, il ne fait, au meilleur cas, que draper d'un manteau idéaliste le fait qu'il s'agit d'expliquer. Et c'est toujours à ce genre de naufrage que son idéalisme aboutit.

Prenons, par exemple, le problème de la décomposition de la Grèce. Le monde grec, pour Hegel, est un univers de beauté et de *"moralité fondée sur une morale de la beauté"*². Les Grecs furent des êtres supérieurs, profondément dévoués à leur patrie, et capables des plus beaux traits d'abnégation.

Mais c'est "sans réflexion" qu'ils accomplissaient leurs hauts faits. Pour les Grecs, la patrie était une nécessité ; ils n'auraient pas pu vivre sans elle. Plus tard, sous l'action des sophistes, des principes de décomposition firent leur apparition : la réflexion subjective, la conscience morale individuelle, la théorie d'après laquelle chacun doit agir selon ses convictions. C'est alors que commence à se décomposer la *"moralité fondée sur une morale de la beauté"* ; *"l'auto-libération de l'univers intérieur"* fait entrer la Grèce en décadence. Un des aspects de cet univers intérieur, ce fut *la pensée*. Nous voici donc face à un intéressant phénomène historique : la pensée, entre autres actions possibles, peut opérer comme *"principe de dépravation"*. L'idée mérite qu'on s'y arrête ne serait-ce que parce qu'elle va beaucoup plus loin que la rigide conception du dix-huitième siècle, où l'on considérait que, dans tout peuple, le développement de la pensée mène directement et inmanquablement au "progrès". La question n'en reste pas moins ouverte de savoir d'où cette *"auto-libération de l'univers intérieur"* tire son origine. La philosophie idéaliste de Hegel répond que *"l'Esprit ne pouvait pas s'arrêter longtemps au point de vue de la moralité fondée sur une morale de la beauté"*. Il tombe sous le sens que ce n'est pas une réponse, mais une simple traduction de la question dans le vocabulaire philosophique de l'idéalisme hégélien. Hegel paraît le sentir lui-même ; aussi s'empresse-t-il d'ajouter :

"Le principe de décomposition s'est découvert soi-même tout d'abord dans le développement de la politique extérieure, aussi bien dans les guerres entre Etats grecs, que dans la lutte des factions à l'intérieur des cités." (*Philosophie de l'histoire*, p. 323). Nous voici maintenant sur un terrain historique concret. D'après Hegel lui-même, la lutte des factions à l'intérieur des cités fut l'effet du développement économique de la Grèce, en d'autres termes, la lutte des partis politiques ne faisait que traduire les contradictions économiques qui étaient apparues dans les cités grecques. Si l'on se souvient que la guerre du Péloponnèse ne fut, comme on le voit chez Thucydide, que l'extension de la lutte des classes à la Grèce entière, on conclura sans peine que c'est dans l'histoire économique de la Grèce qu'il faut chercher les causes de sa décomposition³. Hegel nous suggère donc une conception matérialiste de l'histoire, alors que, pour lui, la lutte des classes en Grèce n'est qu'une manifestation du *"principe de dépravation"*. Pour reprendre ses propres termes, on peut dire que *le matérialisme se révèle la vérité de l'idéalisme*. Voilà le genre de surprise que nous réserve à chaque pas la philosophie hégélienne de l'histoire. On dirait que le plus grand des idéalistes s'est assigné pour tâche de frayer la voie au matérialisme. Qu'il parle des villes du moyen âge et, le tribut à l'idéalisme payé, il envisage leur histoire, d'une part, comme la lutte des bourgeois contre le clergé et la noblesse, d'autre part, comme la lutte de diverses catégories de citoyens, *"les riches bourgeois et le simple peuple"*⁴. Parle-t-il de la Réforme, et, de nouveau, après nous avoir révélé les arcanes de *"l'Esprit universel"*, il fait, touchant la diffusion du protestantisme, cette remarque tellement surprenante sous la plume d'un idéaliste :

² Hegel, on le sait, distingue la morale de la moralité.

³ La cause principale de la décadence de Lacédémone fut l'inégalité des biens, déclare Hegel.

⁴ "Quand on considère, dit-il, la vie toujours changeante et jamais en repos de ces villes, la lutte constante des factions, on voit avec étonnement que, par ailleurs, l'industrie y fut hautement prospère, tout de même que le commerce par terre et par mer. Le même principe de vitalité qui s'était nourri de cette animation intérieure a suscité cette prospérité."

"La Réforme avait remporté de sérieux succès en Autriche, en Bavière et en Bohême. Mais quoiqu'on assure qu'on ne saurait arracher la vérité du cœur des hommes qu'une fois qu'elle y a pénétré, la Réforme fut vaincue dans ce pays par la force des armes, par la ruse ou par la persuasion. Les peuples slaves étaient des peuples agricoles [les italiques sont de Hegel], et l'agriculture mène à l'apparition de maîtres et d'inférieurs. Dans l'agriculture, le rôle essentiel appartient à la nature ; l'habileté de l'homme et l'action subjective ont, à proprement parler, peu de place en ce travail. Aussi les Slaves parviennent-ils plus lentement, et à grand-peine, à la conscience subjective de soi, à la conscience de l'universel; et ils n'ont pas pu participer au processus d'émancipation qui commençait." (Philosophie de l'histoire, p. 506). Dans ce passage, Hegel nous dit tout net que c'est dans l'activité économique d'un peuple qu'il faut chercher l'explication de ses idées religieuses et de tous les mouvements d'émancipation qui se produisent dans son sein. Bien plus, l'Etat, qui, dans l'explication idéaliste de Hegel, est "la réalisation de l'idée morale et de l'esprit de moralité qui se révèle, en soi, comme la volonté substantielle la plus claire, une volonté qui se pense, qui se connaît et qui accomplit ce qu'elle pense et ce qu'elle connaît (Philosophie du Droit, § 257)", l'Etat lui-même se révèle, chez Hegel, un pur produit de l'évolution économique.

"L'Etat véritable, dit-il, et le véritable gouvernement naissent seulement là où il existe déjà des ordres, quand la richesse et la pauvreté deviennent très grandes, et quand se forme une situation telle que la majorité n'est plus en mesure de satisfaire ses besoins par le procédé qui lui est habituel." (Philosophie de l'histoire, Introduction, p.106). De la même façon, Hegel fait étroitement dépendre l'institution du mariage de l'histoire économique de l'humanité.

"On a eu pleinement raison de rapporter le vrai début des Etats et leur fondation première, ainsi que l'institution du mariage, à l'apparition de l'agriculture, car l'agriculture entraîne... la propriété privée, et la vie instable du sauvage qui se cherche un appui dans l'instable, parvient ainsi à l'apaisement du droit privé et à la satisfaction assurée de ses besoins, en même temps que la limitation par le mariage de l'instinct sexuel transforme les rapports sexuels en une union durable ; la satisfaction des besoins devient souci de la famille, et la possession propriété familiale." (Philosophie du Droit, § 203, Note)⁵. Nous pourrions citer encore bien des exemples de cet ordre. Comme la place nous manque, nous nous contenterons de signaler la portée que Hegel attribue au "fondement géographique de l'histoire universelle".

On a beaucoup écrit, avant Hegel et après lui, sur l'importance du facteur géographique dans le devenir historique de l'humanité. Mais, aussi bien avant Hegel qu'après lui, les historiens ont souvent commis la faute de considérer exclusivement l'influence *psychologique*, voire *physiologique*, du milieu naturel sur l'homme, en oubliant complètement l'influence dudit milieu sur l'état des *forces sociales de production* et, par leur *intermédiaire*, sur l'ensemble des rapports sociaux et leurs superstructures idéologiques⁶. Hegel a complètement évité cette énorme erreur, sinon dans le détail, du moins dans *la façon de poser la question en général*. Pour Hegel, il existe trois milieux géographiques caractéristiques : **1)** les plateaux dépourvus d'eau, aux plaines et aux steppes immenses ; **2)** les vallées basses coupées de grands fleuves ; **3)** les terres du littoral au contact immédiat avec la mer.

C'est l'élevage qui domine dans les premiers, l'agriculture dans le second type, le commerce et l'artisanat dans le troisième. Les structures sociales des populations habitant ces lieux correspondent à ces différences fondamentales. Les indigènes des plateaux, les Mongols, par exemple, mènent la vie patriarcale et nomade ; ils ne possèdent point d'histoire au sens propre du terme ; de temps en temps, s'étant rassemblés par grandes masses, ils fondent, comme la tempête, sur les pays civilisés, ne laissant derrière soi que ruine et désolation⁷. La civilisation commence dans les vallées, qui doivent leur fécondité aux fleuves.

"La Chine, l'Inde, Babylone et l'Egypte furent des vallées de ce genre. C'est dans ces pays que naissent les grands empires et se forment les grands Etats. Cela tient à ce que l'agriculture, qui règne là comme principe fondamental de l'existence des individus, exige une rigoureuse adaptation des travaux à la succession rigoureuse des saisons ; c'est là qu'apparaît la propriété foncière avec les rapports juridiques qui s'y rattachent ...".

"Mais les peuples agricoles qui habitent les vallées se distinguent par leur inertie, leur immobilisme, leur caractère fermé ; ils ne savent pas profiter dans les rapports humains des moyens que la nature met à leur disposition. Les peuples du littoral ignorent ce défaut. Loin de les séparer, la mer les unit. C'est pourquoi, la civilisation et, avec elle, le progrès de la conscience humaine atteignent ici leur plus haut degré de développement. Inutile d'aller chercher bien loin les exemples : rappelons simplement la Grèce antique." (Philosophie de l'histoire, Introduction).

Le lecteur connaît peut-être le livre de Lev Metchnikov *la Civilisation et les grands fleuves historiques*, publié en 1889. Bien que l'auteur y cède parfois à la tentation de l'idéalisme, son point de vue, au total, reste celui d'un matérialiste. Or que constatons-nous ? La conception que ce *matérialiste* se fait du rôle historique du milieu géographique, coïncide presque entièrement avec celles de l'*idéaliste* Hegel, et Metchnikov, sans doute, serait tout le premier étonné si on lui signalait cette parenté.

C'est en partie par l'influence du milieu géographique que Hegel explique aussi l'apparition de l'inégalité dans les sociétés plus ou moins primitives. Il relève ainsi que, dans l'Attique *d'avant Solon*, les différences entre les classes (il entend par là les

⁵ Dans l'état de la science à cette époque, les idées de Hegel sur les débuts de l'histoire de la famille et de la propriété ne pouvaient présenter beaucoup de netteté. Ce qui compte, c'est qu'il devine déjà de quel côté il faut chercher l'explication.

⁶ Montesquieu, par exemple, se laisse souvent aller dans *l'Esprit des lois* à des considérations touchant l'influence de la nature sur la physiologie humaine, et s'efforce d'expliquer par cette influence beaucoup de phénomènes historiques.

⁷ "Les plateaux, dit Hegel, mènent à d'étroites vallées de montagne, qu'habitent des peuples montagnards paisibles, des bergers qui s'occupent un peu d'agriculture. C'est le cas des Suisses. On trouve en Asie des peuples de ce genre, mais ils ne jouent, en définitive, aucun rôle."

couches plus ou moins aisées de la population : habitants des plaines, populations des collines et indigènes du littoral) se fondaient sur les différences d'habitat. Il est incontestable que les différences d'habitat, et les différences de *travaux* qui en sont fonction, ont dû exercer une influence importante sur l'évolution *économique* des sociétés primitives. Les historiens contemporains ne le prennent, malheureusement, que trop rarement en considération.

Hegel ne s'est guère occupé d'*économie politique*. Mais ici, comme dans bien d'autres domaines, son génie lui a permis de saisir l'aspect le plus caractéristique, le plus essentiel des phénomènes. Plus clairement que tous les économistes de son temps, y compris Ricardo, il a vu que, dans une société fondée sur la propriété privée, l'augmentation de la richesse à un bout s'accompagne inévitablement d'un accroissement de la misère à l'autre. Il l'assure de la façon la plus catégorique dans *la Philosophie de l'histoire* et, surtout, dans *la Philosophie du Droit*. Selon lui, la dialectique qui entraîne, pour la majorité de la population, une baisse du niveau de vie, en conséquence de laquelle les gens ne peuvent plus faire face à leurs besoins, et qui concentre les richesses entre relativement peu de mains, cette dialectique, dit-il, aboutit nécessairement à une situation où la société civile, *malgré une abondance de richesses, n'est plus assez riche*, c'est-à-dire n'a plus les moyens d'éliminer l'excès de misère de la populace (*des Pöbels*). (*Philosophie de l'histoire*, p. 285 et *Philosophie du Droit*, § 243).

La société civile⁸ se voit obligée, par suite, de sortir de ses propres limites, de rechercher de nouveaux marchés, de se tourner vers le commerce extérieur et la colonisation. De tous les contemporains de Hegel, seul Fourier avait vu aussi clair et compris aussi bien la dialectique de l'économie bourgeoise.

Le lecteur a relevé sans doute que le prolétariat n'est pour Hegel qu'un "*Pöbel*" incapable de jouir des "avantages spirituels" de la société civile. Hegel n'avait pas la moindre idée de la différence prodigieuse qu'il y a entre le prolétariat d'aujourd'hui et le prolétariat de l'Antiquité, celui de Rome, par exemple ; il ne savait pas que, dans la société contemporaine, l'oppression que subit le prolétariat amène nécessairement cette classe à réagir et qu'elle laissera la bourgeoisie loin derrière soi sous le rapport intellectuel. Mais les socialistes utopistes ne le savaient pas non plus, eux pour qui le prolétariat n'était aussi qu'un "*Pöbel*" très digne de compassion et de sympathie, mais incapable d'aucune initiative. Seul le socialisme *scientifique* a su comprendre la formidable signification historique du prolétariat moderne.

Résumons. Idéaliste, Hegel ne pouvait envisager l'histoire que d'un point de vue idéaliste. Il a employé toute la puissance de son génie et les ressources gigantesques de sa dialectique à donner un caractère quelque peu scientifique à la conception idéaliste de l'histoire. La tentative s'est soldée par un échec. On dirait, parfois, que les résultats auxquels il est parvenu ne le contentaient point, et qu'il s'est vu contraint de descendre des cimes brumeuses de l'idéalisme sur le terrain concret de la condition économique. *Chaque fois qu'il y recourt, l'économie le tire des écueils où son idéalisme l'avait échoué. L'évolution économique se révèle ainsi le préalable qui conditionne le cours entier de l'histoire.*

C'est ce qui a déterminé l'orientation ultérieure de la science. Le passage au matérialisme qui s'est produit après la mort de Hegel ne pouvait plus être un simple retour au naïf matérialisme métaphysique du XVIII^e siècle. Dans le domaine qui nous intéresse ici, celui de l'explication de l'histoire, c'est à l'économie que le matérialisme devait surtout recourir. *Toute autre démarche eût été, non pas un progrès, mais un recul, par rapport à la philosophie hégélienne de l'histoire.*

Avoir une conception matérialiste de la nature ne signifie pas nécessairement qu'on possède une conception matérialiste de l'histoire. Les matérialistes du siècle dernier considéraient celle-ci avec des yeux d'idéalistes, et d'idéalistes fort naïfs. Quand ils traitaient de l'histoire des sociétés humaines, ils s'attachaient à l'expliquer *par l'histoire de la pensée*. Pour eux le célèbre aphorisme d'Anaxagore, "*la Raison gouverne le monde*", se ramenait à l'idée que le raisonnement humain *gouverne l'histoire*. Et les pages sombres de celle-ci, ils les mettaient au compte d'erreurs de raisonnement. Si la population d'un pays supporte patiemment le joug du despotisme, c'est seulement parce qu'elle n'a pas encore compris les avantages de la liberté. Si elle vit dans la superstition, c'est parce qu'elle se laisse tromper par les prêtres, qui ont imaginé la religion dans leur propre intérêt. Si l'humanité souffre de la guerre, c'est qu'elle n'a pas su comprendre que la guerre est ruineuse. Et ainsi de suite ... "*Le cours des idées est déterminé par le cours des choses*", avait dit un grand penseur du début du siècle dernier, Jean-Baptiste Vico. Les matérialistes pensaient tout juste le contraire : le cours des choses, dans la société, est déterminé par le cours des idées, et celui-ci par on ne sait quoi : les règles de la logique formelle, ou l'accumulation des connaissances, par exemple.

L'idéalisme absolu de Hegel était bien loin de l'idéalisme naïf des Philosophes. Si Hegel répète, après Anaxagore, que la Raison gouverne le monde, cela ne veut pas du tout dire, dans sa bouche, que le monde est gouverné par la pensée de l'homme. De ce que la nature est un système rationnel, il ne s'ensuit pas qu'elle soit douée de conscience.

"*Le mouvement du système solaire s'accomplit selon des lois immuables, et ces lois constituent la raison de ce système ; mais ni le soleil, ni les planètes qui tournent autour de lui, conformément à ces lois, n'en ont conscience.*" (*Philosophie de l'histoire*, pp. 15-16). Doué de conscience, l'homme assigne des buts précis à son action ; mais l'histoire ne va pas comme le voudraient les hommes. Chaque action humaine entraîne une part d'imprévu, et c'est cette part qui, souvent, ou, plutôt, presque toujours, constitue l'acquisition la plus essentielle de l'histoire ; c'est elle qui conduit à l'accomplissement de l'Esprit universel.

"*Dans l'Histoire universelle, il résulte des actions humaines quelque chose d'autre encore que ce à quoi elles tendaient.*" Les hommes agissent comme l'exige leur intérêt, mais la conséquence de l'acte est quelque chose de neuf, quelque chose qui se trouvait certes contenu dans cet acte, mais qui n'était point dans la conscience, ni dans l'intention. (*Philosophie de l'histoire*, p.35).

⁸ C'est surtout l'Angleterre qu'il a en vue.

L'Etat, les peuples et les individus poursuivent des fins privées, personnelles. Et, sous cet angle, ils sont incontestablement des acteurs *conscients et pensants*. Mais, en poursuivant consciemment leurs fins propres (qui, d'ordinaire, témoignent aussi de certaines aspirations communes vers le Bien et le Juste), ils réalisent inconsciemment les fins de l'Esprit universel.

César, à Rome, voulait la monarchie ; c'était son but personnel ; mais la monarchie était en ce temps une nécessité historique ; aussi, en cherchant à réaliser ses fins personnelles, César servait-il l'Esprit universel. En ce sens, on peut dire que les personnages historiques et les peuples sont les *instruments aveugles de l'Esprit* qui les fait travailler pour son compte, en leur présentant l'appât d'une fin personnelle, et en se servant, pour les éperonner, de la *passion*, sans laquelle rien de grand ne se fait dans l'histoire.

Il n'y a ici, à l'égard des hommes, aucune mystique de l'"inconscient". L'action se reflète toujours dans la pensée, mais ce n'est pas ce reflet qui conditionne le devenir historique. *Le cours des choses* n'est pas déterminé par le *cours des idées* ; il l'est par un élément extérieur, indépendant de la volonté et dissimulé à la conscience.

La *contingence* du libre arbitre humain et du jugement humain cède la place à *des lois*, c'est-à-dire à la *nécessité*. C'est en ceci que réside l'incontestable supériorité de "l'idéalisme *absolu*" sur l'idéalisme naïf des Philosophes. Le premier représente par rapport au second ce que le monothéisme représente par rapport au fétichisme ou à la magie. La magie ne laisse aucune place aux lois de la nature : elle suppose qu'à chaque instant "le cours des choses" peut être détourné par l'action du sorcier. Le monothéisme attribue à Dieu l'institution des lois de la nature, mais, au moins, sous sa forme la plus élevée, quand il cesse d'admettre le miracle, il professe que, par l'acte de la création, le cours des choses se trouve, une fois pour toutes, soumis à des lois ; et il réserve ainsi un vaste champ d'action à la science. Tout de même, en cherchant l'explication du devenir historique dans quelque chose qui ne dépend point du libre arbitre de l'homme, l'idéalisme absolu assigne à la science la tâche d'expliquer les phénomènes historiques par des lois, et la solution du problème rend inutile *l'hypothèse de l'Esprit*, qui se révèle absolument impropre à cette mission.

Si la conception que les matérialistes français se faisaient au dix-huitième siècle du devenir historique revient à affirmer que la raison humaine gouverne l'histoire, ce qu'ils attendaient de l'avenir peut être formulé ainsi : désormais, tout sera remis en ordre et organisé par une raison éclairée, par la *philosophie*. Il est significatif que l'idéalisme absolu de Hegel assignait à la philosophie un rôle beaucoup plus modeste.

"Pour ce qui est de la doctrine concernant ce que doit être le monde, lisons-nous dans la préface de "Philosophie du Droit", la philosophie arrive toujours trop tard. Pensée universelle, elle apparaît seulement lorsque la réalité a achevé son processus de formation et revêt un aspect déjà achevé ... Quand la philosophie commence à tracer ses grises arabesques sur le fond grisaille de la réalité, elle ne peut plus lui rendre sa jeunesse ; elle peut seulement comprendre : la chouette de Minerve ne prend son vol qu'au crépuscule." (*Philosophie du Droit*, pp. XXIII-XXIV). Hegel va certainement trop loin. Tout en lui accordant que "la philosophie" ne peut ranimer un système social caduc et qui a fait son temps, on peut lui demander ce qui empêche la philosophie de nous indiquer, dans les grands traits, bien entendu, le caractère du *nouveau* système social qui remplacera l'ancien. "La philosophie" considère les phénomènes dans leur devenir ; et le devenir comporte deux aspects : la naissance et la destruction. On peut tenir ces deux aspects pour distincts dans le temps. Mais, dans la nature, et surtout en histoire, le devenir est, à chaque instant, *un processus double* : ce qui est vieilli se détruit, *en même temps* que quelque chose de *neuf* naît de ses ruines. Ce processus de formation du neuf demeurera-t-il pour toujours fermé à "la philosophie" ? "La philosophie" connaît ce qui est et non point ce qui devrait être dans l'opinion de tel ou tel. Mais qu'est-ce qui est à chaque instant ? Quelque chose *de vieilli qui se consume*, et quelque chose de neuf en train de naître. Si la philosophie connaît seulement ce qui se consume, elle n'a qu'une connaissance *unilatérale*, elle ne peut pas remplir sa mission qui consiste à connaître ce qui est. Et cela contredit la certitude de Hegel en la toute-puissance cognitive de la raison.

Le matérialisme moderne ignore cette exagération. Sur la base de ce qui est, et qui *se consume*, il est capable de porter un jugement sur *ce qui devient*. Il ne faut pas oublier toutefois que notre notion de *ce qui devient* diffère essentiellement de la notion de *devant-être* (*sein sollenden*) que vise la phrase de Hegel sur la chouette de Minerve. Pour nous, ce qui *devient* est la conséquence nécessaire de ce qui *se consume*. Si nous savons que ce qui devient, c'est *telle chose* et non *telle autre*, nous le devons au processus objectif de l'évolution sociale, qui nous prépare à connaître *ce qui est en train de devenir*. Nous n'opposons pas notre *pensée* à l'*Etre* extérieur.

Ce n'est pas ainsi que l'on voyait la chose du côté des gens à qui Hegel livrait bataille. Ils s'imaginaient que la pensée peut modifier à son gré le cours naturel de l'évolution de l'Etre. Aussi ne jugeaient-ils point nécessaire d'étudier ce cours ni d'en tenir compte. Leur représentation du *devant-être* ne reposait pas sur l'étude de la réalité extérieure, mais sur les jugements qu'ils portaient à un instant donné sur le système social seul normal et équitable à leurs yeux. Ces jugements, toutefois, leur étaient simplement suggérés par cette réalité ambiante et, surtout, par son aspect *négatif*. Se régler sur eux revenait, au fond, à suivre les indications du réel, mais des indications enregistrées sans la moindre critique, sans la moindre tentative pour en vérifier le bien-fondé par l'étude de la réalité qui les avait suggérées. C'était comme si on eût voulu connaître un objet sans le considérer directement, mais en observant son reflet dans un miroir convexe. Erreurs et déceptions étaient inévitables. Et, à mesure que ces hommes oublièrent que leur notion du "devant-être" provient de la réalité extérieure, d'autant plus croyaient-ils que cette notion-là permettra d'agir à leur guise sur le réel, tandis qu'un fossé toujours plus profond se creusait entre ce qu'ils voulaient et ce à quoi ils aboutissaient. Que la société bourgeoise d'aujourd'hui est loin de ce règne de la raison dont rêvaient les Philosophes ! Ignorer la réalité ne les délivrait point de l'emprise de ses lois : ils se privaient seulement de toute possibilité d'en prévoir l'action et de les faire servir à leurs fins. C'est pourquoi les fins en question se révélèrent inaccessibles.

A s'en tenir au point de vue des Philosophes, on ne dépassait pas l'antithèse abstraite entre *liberté* et *nécessité*. Il semble, à première vue que, si la nécessité domine l'histoire, il ne saurait y avoir place, dans celle-ci, pour une activité libre de l'homme.

C'est l'idéalisme allemand qui a corrigé cette erreur énorme. Schelling avait déjà fait voir qu'à y bien regarder, *la liberté se révèle nécessité, et la nécessité liberté*. Hegel a définitivement résolu l'antinomie Liberté-Nécessité. Il a montré que nous sommes libres dans la mesure seulement où nous connaissons les lois de la nature, de l'évolution sociale et du devenir historique, et dans la mesure où, *nous y soumettant*, nous prenons appui sur elles. C'a été la plus magnifique découverte aussi bien dans le domaine de la philosophie que dans celui de la science sociale, découverte dont n'a toutefois pleinement profité que le matérialisme contemporain, le matérialisme dialectique.

L'explication matérialiste de l'histoire suppose la dialectique comme méthode de pensée. La dialectique était connue dès avant Hegel. Mais Hegel a su l'utiliser comme ne l'avait fait aucun de ses prédécesseurs. Aux mains de cet idéaliste de génie, elle est devenue un magnifique instrument de connaissance de tout ce qui est.

"La dialectique, dit-il, est ... l'âme de la recherche scientifique, et constitue l'unique principe à l'aide duquel le contenu de la science se voit conférer une liaison et une nécessité immanentes. S'écarter des déterminations rationnelles abstraites semble à la conscience commune une suggestion du simple bon sens, conformément à la maxime "vis et laisse vivre les autres", tout étant représenté comme également bon. Mais le fond de la chose consiste en ce que le fini n'est pas seulement limité du dehors, mais doit être détruit et transformé en son contraire, en vertu de sa propre nature interne." (Enzyklopädie, § 81 et Supplément). Tant que Hegel demeure fidèle à la méthode dialectique, il se révèle un penseur éminemment progressiste.

"Nous disons que toutes choses (c'est-à-dire tout ce qui est fini en tant que tel) doivent être déferées au tribunal de la dialectique, et, de ce fait, nous la définissons comme la force universelle irrésistible appelée à ruiner toutes choses, si durables qu'elles aient pu paraître." Aussi Hegel a-t-il parfaitement raison de dire qu'il est de la plus haute importance de bien comprendre et de s'assimiler sérieusement la dialectique. Car c'est l'instrument scientifique essentiel que le matérialisme contemporain, successeur de l'idéalisme allemand, en a reçu en héritage.

Le matérialisme ne pouvait pas toutefois utiliser la dialectique sous sa forme idéaliste. Il fallait tout d'abord la débarrasser de son enveloppe mystique.

Le plus grand des matérialistes, un homme qui ne le cède en rien à Hegel pour le génie, et qui est le véritable continuateur de ce grand philosophe, *Karl Marx*, a dit avec juste raison que sa méthode représente l'antithèse complète de celle de Hegel.

"Pour Hegel, le mouvement de la pensée, qu'il personnifie sous le nom de l'Idee, est le démiurge de la réalité, laquelle n'est que la forme phénoménale de l'Idee. Pour moi, au contraire, le mouvement de la pensée n'est que la réflexion du mouvement réel, transporté et transposé dans le cerveau de l'homme." (Le Capital, préface, 2^e édition, p. XIX. Bureau d'éditions, p. 29, Paris 1938). Grâce à Marx, la philosophie matérialiste s'élève jusqu'à une conception du monde harmonieuse et logique, qui forme un tout. On sait déjà que les matérialistes du siècle dernier étaient restés des idéalistes fort naïfs dans le domaine de l'histoire. Marx a chassé l'idéalisme de cet ultime refuge. Comme Hegel, il a vu dans l'histoire de l'humanité un processus soumis à des lois et indépendant de l'arbitraire humain. Comme Hegel, il a considéré tous les phénomènes dans le processus de leur naissance et de leur destruction ; comme Hegel, il ne s'est point contenté d'une stérile explication métaphysique des phénomènes historiques ; enfin, comme Hegel, il s'est efforcé de ramener à une source commune unique tous les facteurs à l'œuvre dans la vie sociale et qui agissent les uns sur les autres. Ce n'est pas dans l'Esprit absolu qu'il a trouvé cette source, mais dans l'évolution économique à laquelle, nous l'avons vu, Hegel avait dû recourir lorsque l'idéalisme s'était révélé une arme vaine et inutile, même dans ses mains habiles et fortes. Toutefois, ce qui, chez Hegel, demeurait une intuition fortuite plus ou moins géniale, est devenu chez Marx rigoureuse induction scientifique.

Le matérialisme dialectique contemporain s'est beaucoup mieux rendu compte que l'idéalisme de cette vérité : les hommes font l'histoire sans en avoir conscience. De son point de vue, le cours de l'histoire est déterminé, en dernière analyse, non pas par la volonté humaine, mais par le développement des forces matérielles de production. Le matérialisme sait aussi à quel moment "*la chouette de Minerve prend son vol*" ; mais, dans l'essor de cet oiseau, comme en bien d'autres cas, il ne voit rien de mystérieux. Il a su appliquer à l'histoire le rapport que l'idéalisme avait institué entre la liberté et la nécessité. Les hommes ont fait, et ils devront faire leur histoire *inconsciemment*, tant que les forces motrices de l'histoire agiront à leur insu, dans l'ombre. Mais, une fois ces forces découvertes, une fois connues les lois de leur action, les hommes deviendront capables de s'en servir, de les soumettre à leur raison. Le mérite de Marx consiste à avoir découvert ces forces et soumis leur action à la plus soignée étude. Le matérialisme dialectique, qui, dans l'opinion des philistins, devait transformer l'homme en automate, ouvre, et pour la première fois dans l'histoire, les portes au règne de la liberté et de l'action consciente. Mais on ne peut pénétrer dans ce royaume qu'à condition de modifier entièrement l'activité sociale d'aujourd'hui. Les philistins en ont conscience, ou, du moins, ils le pressentent. Aussi l'explication matérialiste de l'histoire les attriste-t-elle profondément ; et c'est pourquoi il n'est pas un philistin qui puisse ni qui souhaite comprendre ou s'assimiler le marxisme dans sa plénitude. Hegel considérait le prolétariat comme une *foule*. Pour Marx, et pour les marxistes, le prolétariat est une force immense, le véhicule de l'avenir. Seul le prolétariat est capable de s'assimiler la doctrine de Marx (nous ne parlons pas des exceptions), et on le voit, dans la réalité, se pénétrer toujours plus profondément de son contenu.

Les philistins de tous les pays prétendent bruyamment que la littérature marxiste ne compte aucun ouvrage important à l'exception du *Capital*. D'abord, c'est faux ; et, de plus, même si c'était vrai, on n'en saurait tirer aucun argument. Peut-on parler du marasme d'une pensée qui conquiert chaque jour des masses de disciples et ouvre à toute une classe sociale d'immenses perspectives nouvelles ?

Hegel parle avec enthousiasme du peuple athénien, devant qui l'on jouait les tragédies d'Eschyle et de Sophocle, pour qui parla Périclès et de qui sont sortis "*des hommes demeurés pour des siècles des exemples classiques*". On comprend l'enthousiasme de Hegel. Il n'en faut pas moins faire observer que le peuple d'Athènes était *un peuple de propriétaires d'esclaves*, que ce n'est pas aux esclaves que parlait Périclès, ni à eux qu'étaient destinées les oeuvres d'art. La science, aujourd'hui, s'adresse aux travailleurs, et nous sommes pleinement en droit de regarder avec admiration la classe ouvrière contemporaine à laquelle s'adressent les plus grands penseurs, et pour qui parlent les orateurs les plus grands. C'est maintenant seulement que l'union s'est faite enfin, intime et indissoluble, entre la science et les ouvriers, une union qui pose les bases d'une époque féconde et sublime de l'histoire universelle.

On dit parfois que le point de vue de la dialectique s'identifie à celui de l'évolution. Il est indubitable que les deux méthodes ont des points de contact. Il existe pourtant entre eux une importante différence, une différence très profonde, et qui n'est pas, on doit le reconnaître, à l'avantage de la théorie de l'évolution. Les évolutionnistes d'aujourd'hui ajoutent à leur doctrine une notable proportion d'esprit conservateur. Ils voudraient montrer qu'il n'y a pas de sauts dans la nature non plus que dans l'histoire. Or, la dialectique sait fort bien que, dans la nature comme dans la pensée humaine et dans l'histoire, les sauts sont *inévitables*. Mais elle ne perd pas de vue un autre fait indiscutable : qu'à toutes les étapes du changement c'est un seul et même *processus continu* qui se déroule. Elle tâche simplement de se rendre compte des conditions dans lesquelles le changement continu aboutit nécessairement à un saut.

Pour Hegel, les *utopies* ont une importance symptomatique en histoire : elles portent témoignage des contradictions d'une époque. C'est exactement le point de vue du matérialisme dialectique : le mouvement ouvrier qui, aujourd'hui, ne cesse de croître, n'a point pour conditions les plans utopiques de divers réformateurs, mais les lois de la production et de l'échange. Voilà pourquoi à la différence des utopistes de jadis, ceux d'aujourd'hui sont des hommes politiques qui cherchent à arrêter la roue de l'histoire. Le trait le plus caractéristique de notre époque, c'est que le recours à l'*utopie* ne vient plus des réformateurs, mais de leurs adversaires, utopiques avocats de la peu engageante réalité d'aujourd'hui, qui voudraient se convaincre et convaincre les autres que cette réalité possède toutes les perfections, qu'il suffit d'en éliminer les abus qui ont pu s'y accumuler. Cela nous rappelle invinciblement le jugement de Hegel sur la Réforme.

"La Réforme, disait-il, fut la conséquence de la démoralisation de l'Eglise. Mais la démoralisation de l'Eglise n'était point l'effet du hasard ni, seulement, des abus de l'autorité et du pouvoir. On considère généralement les abus comme la cause de la démoralisation, sous-entendant que la base est bonne et l'objet parfait en soi, mais que les passions, les intérêts subjectifs, la volonté fortuite des hommes en général se servent de ce bien comme d'un moyen pour satisfaire des aspirations personnelles, en conséquence de quoi il ne resterait qu'à éliminer le hasard ... Ce point de vue sauve l'objet et fait du mal quelque chose d'extérieur. Mais l'objet dont on abuse par hasard, ne peut être qu'un détail ; les choses vont tout autrement lorsqu'il est question d'un mal considérable et universel dans un objet aussi universel et aussi général que l'Eglise." (*Philosophie de l'histoire*, pp. 497-498). Il ne faut pas s'étonner qu'on n'aime guère Hegel du côté des gens enclins à faire appel aux lacunes "fortuites" alors qu'il s'agit d'une modification fondamentale de "l'objet" même. Ils ont peur de ce qu'il y a de hardi, de radical dans l'esprit dont est pénétrée la philosophie de Hegel.

Il fut un temps où Hegel avait contre soi tous ceux qui appartenaient plus ou moins au camp des novateurs. Ce qui les écartait du philosophe, c'était son attitude de petit bourgeois à l'égard de la réalité prussienne de l'époque. Ces adversaires de Hegel se trompaient fort : l'*enveloppe* réactionnaire leur cachait le *noyau* novateur du système. Leur antipathie pour le grand penseur se fondait toutefois sur des motifs généreux et qui forcent le respect. De nos jours, ceux qui condamnent Hegel, ce sont les hommes de science de la bourgeoisie ; et ils le condamnent, parce qu'ils comprennent, ou, du moins, parce qu'ils sentent instinctivement l'esprit novateur de sa philosophie. C'est la raison qui fait qu'on préfère aujourd'hui passer sous silence les mérites de Hegel, qu'on lui oppose volontiers Kant et qu'il n'est presque pas de jeune agrégé qui ne se croit invité à porter aux nues "*le penseur de Königsberg*". Nous rendons hommage à Kant ; nous ne discutons pas ses mérites ; mais il nous paraît bien suspect que le goût des philosophes bourgeois pour la critique kantienne s'attache presque exclusivement à ses points faibles. C'est, en effet, le *dualisme* propre au système qui attire surtout ces idéologues. Or, le dualisme est chose bien commode dans le domaine "des mœurs". Il permet de se bâtir les idéals les plus séduisants, d'entreprendre les expéditions les plus hardies dans "*le meilleur des mondes*", sans le moindre souci de faire passer les "*idéals*" dans la *réalité*. Rien de plus pratique. Dans l'idéal, on peut, par exemple, anéantir les classes et supprimer l'exploitation d'une classe par une autre, mais dans la réalité, se faire l'avocat de l'Etat de classe. Et ainsi de suite ... Hegel considère qu'il n'y a point pire insulte à la raison humaine que l'opinion courante selon laquelle l'idéal ne saurait se réaliser. "*Tout ce qui est rationnel est réel, et tout ce qui est réel est rationnel*." La formule, on le sait, a fourni occasion à de nombreux malentendus, aussi bien en Allemagne qu'à l'étranger, et, tout particulièrement, en Russie. Il en faut rechercher la cause dans ce qu'on n'a point clairement compris le sens que Hegel conférait aux mots "*rationnel*" et "*réel*". On aurait pu croire, au contraire, que même si on les prend dans l'interprétation vulgaire, habituelle, ce qu'il y a de révolutionnaire dans la première partie de la formule, devrait ne point faire de doute : "*Tout ce qui est rationnel est réel*." Car, appliquée à l'histoire, cette maxime témoigne seulement de l'inébranlable conviction que rien de ce qui est rationnel ne saurait demeurer "*du domaine de l'au-delà*", que tout le rationnel doit passer dans le réel. Sans cette conviction si encourageante, la pensée novatrice perdrait toute portée pratique. Pour Hegel, l'histoire représente la manifestation et l'accomplissement dans le temps de l'Esprit universel (c'est-à-dire de la raison). Comment, de ce point de vue, expliquer le changement continu des formes sociales ? On le peut à condition seulement de se rappeler que, dans le devenir historique, "*la folie devient raison et le mal un bien*". Quand la raison s'est transformée en son contraire, quand elle est devenue folie, il ne faut point, aux yeux de Hegel, prendre des gants. César viole la constitution romaine en s'emparant du pouvoir. Cette infraction semble un crime, et les adversaires de César semblaient avoir toutes raisons de se prendre pour les défenseurs du droit, puisqu'ils se tenaient sur le terrain des lois. Mais le droit dont ils embrassaient la cause "*était un droit formel privé de l'esprit de vie et abandonné des dieux*". Enfreindre ce droit ne constituait donc un crime que sous le rapport de la forme ; en fait, il n'y a rien de plus facile que d'absoudre Jules César pour avoir violé la constitution.

Au sujet de Socrate, condamné pour avoir attenté à la morale dominante, voici ce que dit Hegel :

"Socrate fut un héros en ce qu'il comprit consciemment le principe suprême et le proclama. Le principe suprême possède un droit absolu. Telle est en général la condition des héros dans l'histoire universelle : c'est par leur intermédiaire que se réalise l'ascension du monde nouveau. Parce qu'il contredit le principe établi, le principe nouveau paraît un principe destructeur. Pour la même raison, il semble aussi que les héros font violence aux lois ; et, individuellement, ils sont condamnés à périr ; mais leur principe poursuit son action, encore que sous une autre forme, et il sape ce qui est établi". (Histoire de la philosophie, tome II, p. 120). Le passage est par soi-même assez clair. Il devient plus clair encore si l'on se rappelle que, pour Hegel, ce ne sont pas seulement les héros, les individus qui occupent la scène, mais les peuples dès qu'ils deviennent les véhicules d'un principe nouveau de l'histoire universelle. Et, lorsque ce cas se présente, c'est sur un champ immense que le droit des peuples s'exerce :

"Contre ce droit absolu d'être le véhicule de l'Esprit universel à une certaine étape de son devenir, l'esprit des autres peuples perd ses droits. Ces peuples ont fait leur temps ; ils n'appartiennent plus à l'histoire universelle." (Philosophie du Droit, § 347). Nous savons qu'à l'heure actuelle le véhicule du nouveau principe de l'histoire universelle, ce n'est plus un peuple, mais une classe. Mais nous demeurerons fidèles à l'esprit de la philosophie hégélienne si nous disons que les autres classes de la société ne trouveront leur place dans l'histoire universelle que dans la mesure où elles sauront apporter leur soutien à la classe en question.

La leçon que nous a léguée le grand idéalisme allemand, c'est que l'aspiration vers la grandeur d'un but historique doit être irrésistible.