

Hegel et la Révolution française

Alain Patrick Olivier

Université de Nantes

Pour une épistémologie des révolutions, la méthode dialectique continue de fournir à la fois un objet et des catégories essentielles, quand bien même ces catégories demanderaient encore à être révolutionnées. L'une des questions qui se pose dans les phénomènes révolutionnaires est de déterminer la fonction du moment scientifique dans le processus historique. Il y a, dans le concept même de révolution, une dimension théorique et plus spécifiquement philosophique, non seulement au sens où les révolutions seraient produites par des philosophies, mais parce qu'elles sont des façons de configurer le réel, des modes spontanés du savoir qui demandent à être théorisés comme des processus ontologiques, historiques et épistémiques, et ces façons de configurer le réel déterminent à leur tour de nouvelles formes de rationalité et de systématité philosophique. Il n'y a pas de révolution sans concept, comme il n'y a pas de concept sans révolution. Les périodes politiques d'intensité révolutionnaire alternent avec des périodes scientifiques de latence historiographique et philosophique, lesquelles constituent dans leur ensemble un processus plus vaste, dont on peut observer le cours dans le monde depuis quelques siècles, et dont il n'est pas certain que le cycle soit refermé.

Le moment scientifique est ici à la fois distinct du moment idéologique et dans un rapport d'implication. Dire que « la révolution est finie » est une position scientifique et idéologique, qui invite à justifier l'ordre social existant, qui invite aussi à une régression politique, esthétique, théologique, philosophique. Dire que « la révolution continue » implique une dimension

performative analogue et contraire, qui rend effectivement possible sa poursuite. Les deux propositions demandent de revenir sur l'analyse scientifico-historique des révolutions précédentes, et particulièrement sur l'événement-concept « Révolution française », lequel continue d'être l'une des plus controversées parmi toutes les révolutions que l'histoire mondiale a produites, et détermine encore aujourd'hui l'idée de la révolution. Si l'on parle de « révolutions », en effet, y compris dans le monde qui se pense comme post-communiste, on ne saurait faire totalement abstraction de la double référence à la Révolution française et à son historiographie dialectique. Même des phénomènes comme les révolutions islamiques ne se comprennent pas sans la moindre référence à la Révolution française, ni au concept hégélo-marxiste de la révolution, dans l'usage du concept et dans la réalité des pratiques, quand bien même les références aux révolutions russes et chinoises du XX^e siècle seraient mises entre parenthèses. Un indice est fourni par le fait que le libéralisme considérait jusqu'alors dans les révolutions islamistes des formes de terrorisme, des objections à la thèse de la « fin de l'histoire » ; il en faisait son principal ennemi au nom des « droits de l'homme ». Il se jouait ainsi, dans ces dernières années, une opposition fondamentale interne au débat de la Révolution française entre le libéralisme et le jacobinisme, entre le terrorisme et l'impérialisme.

C'est ainsi que je me suis intéressé à l'équation que pose Hegel, dans sa philosophie de l'histoire, entre le principe des Musulmans et le principe de Robespierre¹. Cela m'a conduit à faire l'hypothèse que la révolution serait dans son essence un phénomène moral, la lutte du principe de la vertu contre le principe de la corruption, la morale étant entendue ici comme forme de réalisation de la raison pure pratique². Les phénomènes révolutionnaires, qui ont eu lieu depuis 2010 à partir de la « révolution tunisienne », les multiples mouvements d'indignation un peu partout dans le monde, ont confirmé cette hypothèse. On a comparé la situation de la « révolution tunisienne » à l'événement 1789, et le besoin s'est fait sentir aussi de la penser au moyen des catégories hégéliennes de droit et de liberté. On a comparé aussi le temps de ces « émeutes historiques » à la situation de grande restauration dans la période 1815-1850. Des intellectuels français ont également justifié, sinon suscité, dans le même contexte théorique, l'impérialisme de leur gouvernement dans les « républiques sœurs » du continent africain, au nom des principes de la

1.- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Die Philosophie der Geschichte. Vorlesungsmitschrift Heimann (Winter 1830/31)*, éd. par Klaus Vieweg, Munich, 2005, p. 179.

2.- Alain Patrick Olivier, « Hegel und der Islamismus », in : *Kunst, Religion, Politik*, éd. par A. P. Olivier et Elisabeth Weisser-Lohmann, Munich, 2012, p. 309-318.

Révolution française. Tout cela nous ramène au centre de la problématique « Hegel et la Révolution française » et de sa constellation conceptuelle.

Dans cette contribution, il s'agit de considérer Hegel comme une figure de l'intellectuel, en indiquant ainsi un certain positionnement de la philosophie à l'égard de la politique, qui a une signification historique, mais qui définit également une position transcendantale. La « figure » au sens hégélien est une existence déterminée par le concept, ou si l'on préfère le concept tel qu'il apparaît sous la forme de l'existence. Peu de thématiques scientifiques exigent de l'historien-philosophe comme le thème « Révolution française » une aussi grande objectivité et neutralité dans le traitement scientifique, et une aussi grande exactitude et préméditation dans le positionnement idéologique. Parler de Hegel comme figure de l'intellectuel revient à appréhender non seulement le contenu de sa philosophie, son concept de la Révolution française ; non seulement la série de ses actions, qui le détermine biographiquement comme un existant singulier ; mais aussi le rapport qui s'établit dans ce cas entre le concept et l'existence, un rapport tel qu'il peut se trouver actualisé aussi pour nous. Il faut pour cela resituer à la fois la théorie dans son contexte et en même temps s'en abstraire, afin de définir le statut spécifique de l'intellectuel qu'elle présuppose.

Je définis la figure de Hegel comme celle de l'intellectuel révolutionnaire dont la spécificité est d'agir dans le cadre institutionnel étatique, d'une part, dans le cadre épistémologique de la philosophie, d'autre part. La structure académique forme la conjonction de ces deux moments. Cette figure est paradoxale, puisqu'elle procède à la transformation de la société depuis l'intérieur de la structure étatique et sous la forme d'une pratique académique. En même temps, elle suppose aussi une violence possible ou réelle à l'extérieur, à laquelle elle se pose comme une forme d'alternative. Elle se distingue de la figure précédente de l'intellectuel des Lumières (dont Voltaire serait le prototype), car son action ne s'exerce plus dans la société civile : elle ne prend plus la forme d'une critique extérieure des institutions étatiques et universitaires, mais elle devient une pratique immanente à ces institutions. La figure-Hegel se distingue aussi bien de la figure suivante (dont Marx serait le prototype), de l'intellectuel communiste, lequel abandonne à la fois la structure étatique, la structure idéaliste et la structure académique, pour agir dans le cadre d'une entité sociale nouvelle, qu'il produit aussi au plan épistémique, le « prolétariat », lequel s'organise progressivement comme centre d'action et de théorie.

On peut distinguer dans la figure-Hegel ainsi appréhendée ce qui a trait à la pratique et ce qui a trait à la théorie de la révolution. On associe souvent

ces deux dimensions à deux étapes d'un parcours biographique, en opposant deux sous-figures : le jeune Hegel, contemporain des événements, figure de l'activiste animé par l'idéal révolutionnaire ; et le vieil Hegel, qui réfléchit ces événements dans la philosophie de l'histoire, figure du théoricien représentant l'esprit de la restauration. Ce passage d'une figure à l'autre correspondrait à une forme de dépolitisation dans la forme du discours, comme si le passage à la forme philosophie impliquait un renoncement à la politique, un abandon de l'activisme initial en faveur de la révolution. Mais le cadre idéaliste et étatique dans lequel s'exerce l'action d'un philosophe n'exclut pas que sa pratique ne soit pas encore et plus décidément politisée et révolutionnaire. L'exemple des Idéologues français montre bien à quel point l'activité du révolutionnaire rejoint à cette époque l'activité de l'homme d'État et celle du savant, voire culmine dans l'activité pédagogique et institutionnelle.

La figure-Hegel explicite effectivement la possibilité pour un intellectuel de s'engager en tant qu'historien et philosophe dans les luttes de la révolution, dans une action qui à la fois prend une forme scientifique autonome dans le cadre académique, et qui s'oriente pourtant au travers de décisions et de combats politiques très précis³. Certains refusent l'idée que Hegel aurait été révolutionnaire, parce qu'il aurait été un fonctionnaire, un serviteur de l'État ou un simple réformiste. Il aurait conjuré le souvenir de la Révolution

3.- Toute ambiguïté concernant l'attitude politique de Hegel et la teneur de ses combats est dissipée par Jacques D'Hondt, qui interprète l'action et la théorie hégélienne comme une opposition à la Restauration et comme une revendication des droits bourgeois acquis par la Révolution. Il distingue, dans le cadre prussien et étatique de cette action, d'une part les « protecteurs » du philosophe, soit les « réformateurs » favorables à la Révolution française, d'autre part, les « ennemis », à savoir le roi, la cour, le prince royal, qui veulent en effacer le souvenir, associés aux « théoriciens de la restauration » faisant la guerre aux libéraux, aux Lumières, à la Révolution française (cf. *Hegel en son temps*, 2^e éd., Paris, 2011). La question de la révolution est donc à l'origine du clivage essentiel de la politique et de la théorie du droit prussienne. Mais le rapport à Révolution française n'est apparu que progressivement, au cours du XX^e siècle, comme le problème politique et philosophique central de Hegel. La publication des écrits de jeunesse et des sources cachées de sa pensée a joué ici un rôle déterminant (cf. Joachim Ritter, *Hegel et la Révolution française, suivi de : Personne et propriété selon Hegel*, Paris, 1970, et Jacques D'Hondt, *Hegel secret : recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, 1986). Les Jeunes Hégéliens, en revanche, n'avaient qu'une compréhension limitée de la doctrine et de l'action du vieil-Hegel, et ignoraient presque tout du jeune Hegel (cf. Jacques D'Hondt, « Ce que les 'Jeunes Hégéliens' savaient de Hegel », in : *Bulletin de la Société américaine de philosophie en langue française*, vol. 9, n^o 2, 1997, p. 29-41). Pourtant, D'Hondt lui-même soutient que Hegel n'aurait pas été un « révolutionnaire » (au sens des « révolutionnaires de 93 ») et qu'il n'aurait pas été non plus « jacobin », même à l'époque de sa jeunesse. C'est ce que nous nous proposons de discuter.

française au terme de son accomplissement, à l'époque de la Restauration. Ce renoncement prendrait la forme d'une pratique devenue purement théorique, ou même d'une totale dissociation de la théorie à l'égard de la pratique⁴. On a dit également que Hegel aurait fait le « deuil » de la révolution, par où l'on présuppose que la révolution serait un événement violent et immoral, voire un traumatisme, ou une « maladie », une pathologie, qu'il s'agirait de soigner au sens de la psychiatrie⁵. Ce n'est rien d'autre que l'hypothèse contre-révolutionnaire classique, et elle ne correspond ni au concept hégélien de la Révolution française, ni à l'ensemble des faits qui déterminent le positionnement du philosophe à l'égard de l'événement. D'abord parce que Hegel appréhende l'histoire d'une façon générale comme rationnelle suivant l'idée que la raison gouverne le monde : la Révolution française agit comme la preuve historique de cette rationalité à l'œuvre dans l'histoire ; elle est le moment où l'homme reconnaît le monde comme produit de sa volonté libre et rationnelle. En outre, l'hypothèse qui voit dans la figure-Hegel celle de l'intellectuel réactionnaire se heurte non seulement à ce qu'il a dit et à ce qu'il a fait, mais aussi au résultat de la dialectique, aux grands mouvements révolutionnaires et théoriques des siècles suivants, auxquels elle est associée. L'histoire-science supposément désenchantée du vieil-Hegel a livré à l'histoire une réserve de munitions plus stratégique encore que l'arsenal discursif des orateurs français. Hegel ne conçoit pas la révolution sans révolutionnaires, mais il a instruit les révolutionnaires. En 1830, puis en 1848, on voit ses étudiants ou disciples s'engager dans l'action, que ce soit en Belgique, en Pologne, en France, en Allemagne. Les révolutionnaires d'État qui furent aussi des philosophes, comme Lénine ou Mao Zedong, étudièrent et firent étudier, au XX^e siècle, la logique dialectique comme préalable à l'action révolutionnaire. Le problème est plutôt de savoir dans quelle mesure l'activité purement théorique, académique et étatique, peut être considérée comme en soi révolutionnaire.

Hegel a thématé lui-même le rôle de la philosophie à l'égard de la révolution dans sa philosophie de l'histoire. Il distingue, dans son analyse historique du « cours de la Révolution française », trois grands moments au plan conceptuel : 1) le moment de l'affirmation du droit abstrait ; 2) le moment de l'actualisation formelle de la liberté dans les lois et dans

4.- Jürgen Habermas, « Hegel critique de la Révolution française », in : *Théorie et pratique*, trad. fr. de Gérard Raulet, Paris, 2006, p. 145-162. – Habermas va jusqu'à interpréter le fait que Hegel célébrait chaque année la prise de la Bastille comme un « rituel magique », comme la conjuration de sa crainte supposée envers la révolution (p. 145).

5.- Rebecca Comay, *Mourning Sickness : Hegel and the French Revolution*, Stanford, 2011.

la pratique du gouvernement ; 3) le moment concret de la « disposition d'esprit » (*Gesinnung*), autrement dit de l'arrière-pensée religieuse à l'égard du droit, qui réalise le droit dans le réel des consciences et des pratiques⁶. Les deux premiers moments se réalisent dans la sphère de l'État, le dernier moment lui est extérieur. Platon aurait attaché la plus grande importance au principe de la « disposition », dans la *République*, en donnant « un poids particulier à l'éducation et à l'enseignement de la philosophie »⁷. La philosophie intervient donc dans chacun de ces moments : elle agit en amont de la révolution pour fournir à la société civile des principes abstraits, tels que la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen. Elle intervient également pour donner des principes plus concrets de droit et intervenir dans la conception de la constitution à donner au gouvernement. Elle intervient enfin en tant que pratique pédagogique, afin que les principes du droit et de la morale soient intériorisés par ceux qui sont conduits à participer au gouvernement ou à la politique, à savoir les « fonctionnaires » (« ceux qu'on appelait en Grèce, les ἀριστοι », « ceux qui ont reçu une formation scientifique et qui possèdent la volonté morale »⁸).

Ces moments conceptuels déterminent aussi les conditions de la propre existence du philosophe Hegel en rapport à la politique et à l'époque révolutionnaire. Le philosophe-pédagogue définit les principes abstraits du droit et de la liberté indépendamment de la religion ; il participe au sein de l'État à la réalisation de ces principes en tant que fonctionnaire ; il réalise aussi par l'éducation le principe de la disposition intérieure pour la liberté.

Mais cette façon de thématiser le rôle du philosophe dans le processus de la Révolution française fait pourtant abstraction d'une autre condition qui a déterminé la figure spécifique de l'intellectuel révolutionnaire dans l'exemple « Hegel et la Révolution française ». C'est que cette figure se situe dans un contexte national qui n'est pas celui du lieu d'émergence de la révolution en question. La question est celle d'un philosophe allemand qui philosophe sur une Révolution *française*. Celle-ci se fonde non seulement sur des principes universels et abstraits tels que la liberté, l'égalité ou la fraternité, la Déclaration universelle des droits de l'homme et du citoyen, mais également sur le concept de « nation », dont le champ d'application n'est pas universel, qui désigne un particulier (à moins de considérer dans la Révolution française ce qu'elle ne fut pas, à savoir la création d'une nation unique de tous les hommes). Le philosophe est situé en tant qu'existant dans

6.- Vieweg (cf. note 1), p. 228-229 (K. Hegel 1830/31, Ms. 499-500).

7.- *Ibid.*, p. 229 (K. Hegel 1830/31, Ms. 500).

8.- *Ibid.*, p. 233 (K. Hegel, 1830/31, Ms. 508).

un contexte géographique et politique particulier. Lorsque la philosophie allemande pense la Révolution française, elle peut le faire soit du point de vue d'une autre nation, en s'adressant à la nation allemande, soit de façon indépendante à l'égard de l'idée même de la nation et du nationalisme. Il peut s'agir ou bien de faire la révolution dans son pays, d'universaliser l'idée de la révolution dans un particulier, dans le réel de cette nation ou de cet État ; ou bien de penser la révolution comme un pur universel, comme une idée transcendante, au point de vue cosmique de l'histoire de l'humanité. L'expression « Révolution française » comme l'expression « philosophie allemande » désignent ainsi deux conjonctions de l'universel et du particulier qui sont susceptibles d'entrer en contradiction. L'intellectuel en tant qu'existant historique est le singulier porteur de cette contradiction entre l'universel et le particulier. Mais si le singulier « Hegel » en tant que médiateur de l'universel-particulier « philosophie allemande » ne fait pas problème, il n'en va pas de même lorsqu'il est saisi comme médiateur de l'universel-particulier « Révolution française ». Lorsqu'on appréhende la Révolution française à partir de la figure de l'intellectuel allemand, on doit, en effet, considérer l'événement suivant une triple ligne de front : la ligne qui sépare la révolution de la contre-révolution ; la ligne qui sépare la théorie de la pratique ; la ligne qui sépare l'histoire universelle de la nation particulière. L'intellectuel est contraint de se situer ou d'être d'un côté ou de l'autre de ces lignes, et le problème est rendu d'autant plus complexe que ces lignes ne sont pas nécessairement superposées ou superposables. Le parcours de la révolution rend ces lignes mouvantes ; il impose de faire des choix entre ces différents paramètres, qui engagent aussi bien la théorie que l'existence. L'individu-philosophie est amené à se situer sur chacune de ces lignes, et c'est en prenant position par rapport à elles qu'il construit son action et sa théorie, et dessine une figure. Dans le cas qui nous occupe, l'action du philosophe-individu se développe dans le contexte allemand et non dans le contexte français, dans le domaine de la théorie plutôt que dans le domaine de la pratique, dans le contexte de la restauration plutôt que dans le contexte de la révolution au sens étroit. Mais ce qui semble constituer des obstacles à la poursuite de l'action révolutionnaire en tant que réalisation de l'universel s'avère aussi bien offrir des conditions permettant de la poursuivre sur une autre dimension. Car le passage de la Révolution française de son statut d'histoire nationale à son statut d'histoire universelle conditionne aussi son application à chaque élément national déterminé ; le passage de la Révolution française de la pratique politique à la pratique théorique conditionne aussi son passage à une nouvelle forme de pratique ; le passage

de la Révolution française de la situation de révolution à la situation de la restauration conditionne aussi le passage à une nouvelle forme de révolution plus concentrée.

On admet généralement que les intellectuels allemands éclairés se seraient ralliés à la Révolution française à partir de 1789, mais qu'ils auraient adopté une position théorique de spectateur, et qu'ils se seraient détachés progressivement de la Révolution, voire définitivement après 1793, comme si la Terreur robespierriste était le réel de la révolution qui viendrait nier l'idéal et le réfuter au plan épistémologique⁹. Cette vision n'est pas exacte, parce que la position théorique est déjà en soi une forme de pratique, parce qu'elle suppose un acte d'adhésion nécessairement risqué à la politique. L'adhésion théorique à la révolution n'est pas un acte de contemplation désintéressée. Et cela d'autant moins que se pose immédiatement en Allemagne la question de l'extension de la Révolution française, – c'est-à-dire la question de la révolution allemande – et cela dans des termes pratiques, militaires, institutionnels : à Mayence, à Francfort, sinon à Königsberg ou à Berlin. Ainsi, lorsque Hegel est étudiant, à Tübingen, en 1793, le devenir-républicain du Wurtemberg se pose déjà : les Français pénètrent dans Montbéliard (Mompölgard) ; les étudiants de cette ville sont déjà des républicains français ; ceux de Tübingen militent pour le devenir. Avec la création de la convention rhéno-germanique, à Mayence, la même année, apparaît en Allemagne la première forme de vie parlementaire au sens moderne. Les intellectuels issus des clubs, comme Georg Forster, participent activement au processus d'établissement d'une république. La question de l'éducation et de l'université, l'enseignement de la philosophie de Kant, jouent un rôle central¹⁰. Sous le Directoire, on veut faire appel à Fichte pour assurer l'organisation de la nouvelle université allemande et révolutionnaire.

Certes, les Jacobins allemands entrent en dissension avec le gouvernement de Robespierre. Mais cette dissension ne se réduit pas à la question de la politique terroriste. Forster considère la Terreur comme regrettable, mais aussi comme nécessaire :

9.- C'est le point de départ, par exemple de Comay (cf. note 5) : l'histoire des « intellectuels allemands autour de 1800 » commencerait avec le « regard porté de l'autre côté du Rhin sur le chaos et le carnage », la « philosophie allemande » se féliciterait alors de n'avoir pas connu une telle « tourmente sur son sol ». L'Allemagne « n'aurait pas besoin d'une telle Révolution » parce qu'elle aurait déjà fait le nécessaire avec la « Réforme protestante » (p. 1).

10.- François-Valentin Mulot, *Aperçu des divers cours qui se feront à Mayence, donné le premier Frimaire, an VII, à l'ouverture de ces cours*, Mayence, 1798.

On doit être pour la liberté absolue ou pour la tyrannie absolue, il n'y a pas de milieu ; la liberté limitée aboutit toujours au despotisme et, parce qu'elle affiche la modération, elle est plus dangereuse, plus odieuse aux véritables amis de la liberté que le royalisme qui, du moins, dit franchement : vous devez obéir¹¹.

Les Jacobins allemands se sont opposés aux robespierristes d'abord sur la question du statut de la nouvelle république allemande, car ils sont favorables à la réunion avec la France. Robespierre dénonce comme un « étranger hypocrite » celui qui « proclame Paris la capitale du globe »¹². Il vise le prussien Anacharsis Cloots, député de l'Oise à la Convention nationale, qui a lancé un appel au « genre humain, dont le peuple français exerce le pouvoir »¹³. Cloots parle d'une « république universelle », dont il entend exposer les « bases constitutionnelles »¹⁴. Le « genre humain » ne peut vivre en paix que dans une « Nation unique »¹⁵. Cloots souhaite que Paris devienne capitale de cette république. Mais il remarque que si la Révolution française prétend affirmer les droits universels de l'homme, en réalité ce sont les droits des Français qu'elle énonce¹⁶ :

Et moi qui fonde ma constitution sur la déclaration des droits universels je rencontre des Français d'autrefois, des Huns et des Goths, des grands enfans dans le sein d'une assemblée qui invoque les droits de l'homme¹⁷.

Les révolutionnaires allemands sont considérés comme des suspects dans le contexte de la guerre avec la Prusse, comme des ennemis de la liberté. La convention décrète, le 6 nivôse an II (26 décembre 1793), l'expulsion de la représentation nationale de tous les citoyens nés en pays étranger. C'est ainsi que Cloots est arrêté et exécuté. Et c'est ainsi qu'Oelsner s'exile en Suisse, où il rencontre Hegel en 1794.

11.- *Georg Forster's Sämmtliche Schriften*, éd. par G. G. Gervinus, vol. 8 : *Briefwechsel*, Leipzig, 1843, p. 328 (lettre du 4 février 1793).

12.- Maximilien Robespierre, « Sur les principes de morale politique qui doivent guider la Convention nationale dans l'administration intérieure de la République », séance du 17 Pluviôse an II (5 février 1794), in : *Œuvres de M. Robespierre*, t. X : *Discours (27 juillet 1793-27 juillet 1794)*, Paris, 2000, p. 361.

13.- Anacharsis Cloots, *Appel au genre humain*, Paris, Frimaire an II (1793).

14.- *Ibid.*

15.- Anacharsis Cloots, *La république universelle, ou adresse aux tyrannicides*, Paris, 1792, p. 16.

16.- Anacharsis Cloots, *Bases constitutionnelles de la république du genre humain*, Paris, 1793.

17.- *Ibid.*

On dit, de la même façon, que Hegel aurait salué l'événement de la Révolution française avec enthousiasme, mais qu'il s'en serait détaché au moment de la Terreur. Or, le fait de critiquer les robespierristes à propos du procès Carrier ne signifie pas être hostile ni à la république, ni au jacobinisme¹⁸, ni même à la politique de la Terreur, et encore moins à la poursuite de la révolution. Carnot, membre du Comité de salut public, en est l'exemple. Dans ses écrits théoriques, Hegel appréhende la Terreur de façon scientifique, en phénoménologie et en historien. Cette attitude de neutralité et d'objectivité est même l'une des caractéristiques de sa position. L'attitude contradictoire de Hegel à l'égard de la Terreur et à l'égard de la Révolution française en général tient à la nature même de sa méthode dialectique, à la nature contradictoire de l'objet qu'elle suppose. La dialectique de la terreur et de la vertu au point de vue du tout fait passer du concept des Lumières au concept de la moralité. La critique du moment de la Terreur est immanente au concept positif et négatif de la terreur, de même que la critique du moment des Lumières ou de la religion est immanente au concept positif et négatif des Lumières ou de la religion. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, la dialectique de la terreur et de la liberté désigne un moment dans la description scientifique des expériences de la conscience. Elle est au même titre que les autres dialectiques de l'esprit un moment à la fois nécessaire et contingent du processus.

Dans son cours sur la philosophie de l'histoire, Hegel explique le moment de la Terreur de façon tout aussi scientifique, mais du point de vue de la logique historique et non plus phénoménologique. Il montre que le respect formel de la constitution de 1791 n'était pas suffisant. Cela laissait place à la « tromperie » et à « l'illusion » de la part des gouvernants. Il fallait prendre en considération le moment de la volonté subjective, le moment de la « disposition d'esprit » à l'égard de la constitution. La mort du roi est la conséquence logique d'une attitude de duplicité de celui-ci à l'égard de la constitution qu'il a adoptée. Le soupçon s'est instauré que sa volonté subjective était une conscience religieuse incompatible avec l'esprit de la constitution. Le gouvernement est alors revenu au peuple, afin que règne une

18.— Le jeune Hegel était jacobin, mais le concept de jacobin en Allemagne n'a pas le même sens qu'en France : la différence d'avec les girondins ne se pose pas, ou elle ne se pose pas de la même façon. Le jacobin allemand se définit par le refus de la monarchie, qu'elle soit absolutiste ou constitutionnelle ; il est républicain. Cf. Roger Dufraisse, « Tendances girondines et tendances montagnardes chez les Jacobins de la rive gauche du Rhin (1792-1795) », in : *Actes du colloque : Girondins et Montagnards. Sorbonne, 14 décembre 1975*, dir. par Albert Soboul, Paris, 1980.

« disposition » de liberté, et le régime de la terreur s'est imposé pour faire régner le principe de la vertu¹⁹.

La Terreur n'a aucunement modifié l'engagement actif et théorique de Hegel dans le processus de la Révolution française. Sa lettre à Schelling d'avril 1795 est l'une des professions de foi révolutionnaires les plus représentatives de ceux que Walter Benjamin célébrait, en 1939, comme les « Allemands de quatre-vingt-neuf » :

Encore en 1795 Hegel, qui se trouvait en Suisse, écrivait à Schelling :
« Je crois qu'il n'est point de meilleur signe de ce temps que de voir l'humanité en soi représentée comme aussi respectable, c'est une preuve que le nimbe disparaît de la tête des oppresseurs des dieux de la terre. Les philosophes démontrent cette dignité, les peuples apprendront à la ressentir, et, au lieu de demander leurs droits foulés aux pieds... ils se les approprieront²⁰. »

La première publication de Hegel, en 1798, est un écrit révolutionnaire à la fois français et allemand, politique et philosophique, polémique et théorique. Il s'agit de la traduction des lettres de Cart, dans lesquelles l'avocat suisse défend la situation du peuple vaudois contre l'aristocratie bernoise, et légitime l'intervention de l'armée française, et même ses exactions. Il y avait, en effet, deux partis dans la confédération helvétique : l'un était pour la France et la Révolution ; et l'autre pour la contre-révolution et l'Autriche. Hegel prend parti en faveur du premier. Son écrit a pour fonction à la fois de décrire une situation et de mettre en garde ceux qui ne voudraient pas entreprendre des réformes contre l'apparition inéluctable de la révolution et de ses conséquences. Cette stratégie réformiste-révolutionnaire (réformiste parce que révolutionnaire) est une attitude structurelle qui se retrouve dans la plupart des écrits politiques de Hegel, et jusque dans son dernier article sur le *bill* anglais. De même, on observe que l'individu Hegel a pris systématiquement parti pour l'armée française républicaine et révolutionnaire contre l'armée monarchique prussienne ; il en a célébré les victoires à Valmy en 1792, à Iéna en 1806 ; il en a regretté la défaite en 1814.

Si Hegel considère que la Révolution française a finalement échoué avec Napoléon, elle n'a pas échoué sur la question de la terreur, mais sur la question de la nationalité. C'est à cette question que Napoléon s'est heurté :

19.- Vieweg (cf. note 1), p. 230 (K. Hegel 1830/31, Ms. 502).

20.- Walter Benjamin, « Allemands de quatre-vingt-neuf », in : *Europe*, n°199 (15 juillet 1939), p. 477, repris dans : *Écrits français*, éd. par Jean-Maurice Monnoyer, Paris, 1991, p. 282-283.

« l'individualité des peuples a fait tomber ce colosse »²¹ (et les principes abstraits de la Révolution française). L'Allemagne s'est libérée « par sa nationalité »²² du joug des armées françaises. Si les différents États modernes ont été effectivement conquis par la Révolution française et ses principes, s'ils en ont subi l'oppression, ils ont développé après l'occupation leur propre scénario de réalisation du droit et de la liberté. Hegel interprète la question de l'extension de la révolution aux autres nations non pas comme la formation d'une république universelle, ni non plus comme l'extension de la République française, mais comme la réalisation de l'idée de la révolution propre au réel historique de chaque nation, ou comme la contradiction propre à chaque nation de la révolution et de la restauration. C'est pourquoi Hegel travaille pendant la période du directoire sur la politique de l'État du Wurtemberg et sur la constitution propre de l'Allemagne, dont Mayence devrait être, selon lui, le centre²³.

La révolution ne se réalise pas immédiatement suivant les principes abstraits des constitutions et de la Déclaration des droits de l'homme et du citoyen, tels que les philosophes les énoncent, mais elle se réalise médiatement par la considération du droit existant, ce qui suppose de considérer le rapport de la philosophie et du réel sous un angle historique. Cela implique un changement de paradigme au plan épistémologique, qui engage la conception même de la rationalité et de l'universel. Hegel oppose ainsi aux « principes abstraits » de la philosophie (et de la Révolution française terroriste) une conception concrète de la rationalité qui rend possible au plan transcendantal la continuation de la révolution au plan politique. C'est le « Thermidor transcendantal » de la philosophie allemande. Il marque un moment de réaction ou de régression intrinsèque dans la philosophie de Hegel, mais aussi le point de départ de son système et la constitution de sa méthode dialectique. Dans la philosophie de l'histoire, en effet, Hegel analyse le Thermidor historique comme la réaction nécessaire contre le principe de la « disposition » qui aurait engendré la tyrannie et le despotisme. La raison en est (d'après Karl Hegel) que « les penchants, les intérêts, la rationalité même » s'opposaient à cette « liberté conséquente, mais terrible », qui est apparue aussi « fanatique » dans sa concentration²⁴.

21.- Vieweg (cf. note 1), p. 230 (K. Hegel 1830/31, Ms. 503).

22.- Vieweg (cf. note 1), p. 240 (Ackersdijck 1830/31, Ms. 491).

23.- Cf. Otto Pöggeler, « Mainz im Untergang des Reiches », in : *Mainz – Centralort des Reiches. Politik, Literatur und Philosophie im Umbruch der Revolutionszeit*, dir. par Christoph Jamme et Otto Pöggeler, Stuttgart, 1986.

24.- Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, éd. par Eduard Gans, 2^e éd. réalisée par Karl Hegel, Berlin, 1840, p. 539 sq.

Le moment thermidorien est présenté, au plan politique, comme une période d'organisation (un « gouvernement organisé »), qui a succédé à la période du robespierrisme. Il est aussi, au plan moral et épistémique, celui d'une transformation du concept de la rationalité philosophique et de sa relation au réel, qui conduit, comme chez les Idéologues français, à une réhabilitation du sensualisme contre l'affirmation de la raison pure pratique.

Cette interprétation rétrospective de la politique thermidorienne que fait le vieil-Hegel rejoint bien la critique de l'éthique kantienne que faisait le jeune-Hegel à l'époque des événements. Kant a soumis la nature sensible à la loi pratique universelle. Or, la liberté ne peut être la soumission de cette nature sensible. Elle doit être une forme de « penchant » pour la vertu, et non d'obéissance. C'est le retour du sensualisme au sein de la rationalité pour éviter l'abstraction de la raison pure et la rechute dans la « furie de la disparition » propre à la terreur. Un retournement analogue est observable dans la conception politique du jeune-Hegel et dans la conception de sa dialectique, laquelle comporte le moment de la négation, de la critique et de la contradiction (*negare*), mais aussi le moment de l'élévation, du dépassement, de la rédemption du réel (*elevare*). La conception hégélienne de la dialectique et du système apparaît effectivement dans les années de la réaction thermidorienne réelle, dans ce que Mignet décrit comme la période où « le mouvement ascendant révolutionnaire était arrivé à son terme », où devait commencer le « mouvement contraire »²⁵. On a dit que la véritable politique de Hegel est à rechercher dans sa logique, mais l'inverse est aussi vrai : la structure logique procède de l'événement politique. C'est un lieu commun depuis l'époque révolutionnaire que de considérer les systèmes de l'idéalisme allemand comme des reflets théoriques de la pratique révolutionnaire. Mais, dans ce contexte, on voit que la dialectique actualise la révolution non seulement à partir de son moment initial, le moment de l'affirmation abstraite des droits ; de son moment médian, le moment de la négativité, de la Terreur. Elle actualise aussi la révolution à partir de son moment réactif, à partir du moment directorial, consulaire, impérial. La dialectique désigne ainsi comme révolution à la fois un principe moteur et l'ensemble d'un processus historique fait de contradictions. Chez Hegel, la restauration, au sens logique comme au sens politique, est encore un moment de la révolution. Celle-ci ne s'arrête pas en effet à la chute de Robespierre,

25. – François-Auguste Mignet, *Histoire de la Révolution française, depuis 1789 jusqu'en 1814*, Paris, 1824, p. 481.

ni à la chute de Napoléon. Hegel dit que « l'état de choses révolutionnaire continue encore aujourd'hui »²⁶.

En effet, le concept de restauration n'est pas seulement opposé au concept de révolution, il implique une continuation de la révolution, c'est-à-dire, dans le langage de Hegel, une poursuite de la guerre de la liberté contre la tyrannie. La Révolution française, comme la Révolution anglaise, s'est pensée dès l'origine à travers la catégorie de restauration, comme la « restauration de la liberté ». La restauration participe en ce sens de la réalisation historique de la révolution. Et c'est ce qui rend la restauration aussi problématique et aussi redoutable. La restauration n'est pas un retour du même, ou encore la poursuite ou la réalisation du principe initial. Pour Hegel, même le gouvernement de Louis XVIII n'est pas un pur et simple rétablissement de l'Ancien Régime, au plan politique, et même le nom de « Louis XVIII » agit comme un principe actif de la révolution dans l'Allemagne de la Restauration. Car le principe de la charte contient l'essentiel de ce qu'a produit la Révolution. Hegel invoque ce principe pour défendre le principe d'une constitution, cette constitution que le roi de Prusse ne donnera pas avant 1848. Hegel pense donc le temps présent de la Restauration comme encore celui de la contradiction révolutionnaire :

Enfin, après quarante ans de troubles, on pouvait espérer qu'une réconciliation pourrait intervenir ; mais il y a toujours présente cette rupture à l'égard du principe catholique, d'une part, des volontés subjectives, d'autre part ; les volontés subjectives de la multitude doivent valoir, cette abstraction est maintenue, et elle se trouve donc toujours en opposition à l'ordre existant. C'est la liberté contre les dispositions particulières du gouvernement et du ministère, car celles-ci sont une volonté particulière, donc de l'arbitraire ; la volonté de la multitude est contre le gouvernement, elle renverse le ministère, et ce qui était l'opposition entre alors en scène, devient à son tour le gouvernement et a de nouveau la multitude contre elle. Seule la volonté du gouvernement peut valoir, mais les volontés de la multitude veulent se faire valoir, et elles agissent contre le gouvernement. C'est ainsi que le mouvement et l'agitation continuent. Il y a toujours contre toute décision un parti qui se nomme le peuple, et qui fait valoir sa volonté. Chaque particularisation apparaît comme un privilège quand doit régner l'égalité. Aucun gouvernement n'est possible d'après ce principe.

26.- Vieweg (cf. note 1), p. 239 (Ackersdijck 1830/31, Ms. 485).

Cette collision, ces nœuds, ce problème, cette dissonance, c'est ce devant quoi se tient l'histoire et ce qu'il lui faut résoudre²⁷.

On peut dire que Hegel est l'expression philosophique de l'esprit de la restauration. Cette proposition est donc vraie, mais elle est aussi bien fausse. Elle ne signifie pas que la philosophie cesse pour autant d'être une action sur le monde, ni non plus une forme de réalisation des principes de la révolution. Hegel est le philosophe de la restauration au service de l'État prussien, parce que la philosophie académique et l'État prussien apparaissent, dans la situation européenne de cette époque, comme le lieu – peut-être le seul – d'une continuation possible de la Révolution au moins sur le plan théorique. La philosophie allemande est pensée comme ultime lieu de réalisation des principes de la Révolution française. Mais cette illusion se trouvera dissipée pour les Jeunes Hégéliens par la politique prussienne des années 1840 (l'Allemagne apparaît bien plutôt comme le pays qui n'a pas encore fait le premier acte de la Révolution française.) Le hégélianisme s'est divisé pour cette raison entre une droite optimiste s'accommodant de l'ordre réactionnaire et une gauche révolutionnaire refusant les promesses vaines du réformisme libéral. Mais c'est aussi dans le moment où la révolution devient de moins en moins possible sur le plan pratique qu'elle s'intensifie sur le plan théorique. La figure-Hegel apparaît, dans le contexte de la politique mondiale de restauration, comme celle d'un intellectuel qui oppose au réel de la politique la négativité de la forme philosophique, et poursuit la révolution à travers une logique qui est elle-même produite par la révolution, et qui dans son murmure prépare les conditions logiques des révolutions à venir.

27.- Vieweg (cf. note 1), p. 231 (K. Hegel, Ms. 504).