



L'ERINNERUNG, OU LE POUVOIR DU RESSOUVENIR FACE À LA DÉCHIRURE DU MONDE

Guillaume DREIDEMIE

Université Jean Moulin Lyon III

Résumé

Dans son ouvrage *Phénoménologie de l'esprit* (1807), Hegel développe le concept d'*Erinnerung*, que nous pouvons traduire par *ressouvenir*. En nous appuyant sur une analyse textuelle des passages de la *Phénoménologie* et de l'*Encyclopédie* consacrés à la mémoire, et en les confrontant à plusieurs lectures contemporaines (Bouton, Souche-Dagues, Mabille), nous examinons la fonction conceptuelle de l'*Erinnerung* et sa portée anthropologique. L'explicitation de ce concept marque un jalon fondamental dans la réflexion hégélienne sur la mémoire. La *Phénoménologie de l'esprit*, en tant qu'odyssée de la conscience, se présente comme le récit du cheminement de l'esprit et de sa progressive confrontation avec le monde. Dans l'ensemble de ce cheminement, qui le mènera au « savoir absolu », l'esprit se souvient des obstacles franchis et garde l'Histoire en mémoire. Cette mémoire de l'Histoire est garante de notre dignité spirituelle. Face à la barbarie du monde, le « devoir de se ressouvenir » n'est pas la seule arme. En effet, une « vigueur spirituelle », dionysiaque, est la seule force digne de faire face à la vacuité du monde. Hegel nous amène à nous élever à cette dignité, en renforçant le caractère dionysiaque de l'esprit. Nous parvenons à la conclusion suivante : face au nihilisme et au désenchantement, le ressouvenir du fond dionysiaque du monde est la voie hégélienne- puis nietzschéenne- d'un réenchantement.

Mots-clés

Hegel – Barbarie – Mémoire – Histoire – Erinnerung.

Abstract

In his work *Phenomenology of Spirit* (1807), Hegel develops the concept of *Erinnerung*, which we can translate as *recollection*. Based on a textual analysis

of passages from *Phenomenology* and *Encyclopaedia* devoted to memory, and comparing them with several contemporary readings (Bouton, Souche-Dagues, Mabille), we examine the conceptual function of *Erinnerung* and its anthropological significance. The clarification of this concept marks a fundamental milestone in Hegel's thinking on memory. The *Phenomenology of Spirit*, as an odyssey of consciousness, presents itself as the story of the spirit's journey and its gradual confrontation with the world. Throughout this journey, which will lead it to « absolute knowledge », the spirit remembers the obstacles it has overcome and keeps history in mind. This memory of history is the guarantor of our spiritual dignity. In the face of the barbarism of the world, the « duty to remember » is not the only weapon. Indeed, a Dionysian « spiritual vigour » is the only force worthy of confronting the emptiness of the world. Hegel leads us to rise to this dignity by reinforcing the Dionysian character of the spirit. We arrive at the following conclusion : in the face of nihilism and disenchantment, remembering the Dionysian essence of the world is the Hegelian – and later Nietzschean – path to re-enchantment.

Keywords

Hegel – Barbarism – Memory – History – Erinnerung.

Tout au long de son œuvre, et particulièrement dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel n'a cessé de répéter : l'histoire de l'humanité est l'histoire de l'esprit qui chemine vers son propre accomplissement. Pour Hegel, l'humanité en sa vérité ne se définit pas par une essence qui serait pré-donnée mais par une *histoire*, un devenir par lequel elle accède peu à peu à la conscience pleine et entière de sa liberté. C'est dans et par l'histoire que l'esprit prend conscience de sa liberté. L'histoire constitue pour l'esprit un chemin de liberté et de vérité. La vérité de l'homme, c'est l'histoire comme culture, processus d'auto-formation, élévation de l'homme vers sa propre humanité. La vérité de l'homme n'est pas son essence mais son existence comme devenir dialectique par lequel l'homme accède à son humanité.

Pourtant, cette confiance hégélienne dans la rationalité de l'histoire se heurte à une difficulté majeure : comment l'esprit peut-il se maintenir dans le temps alors même que celui-ci se présente d'abord comme une puissance de dissolution, d'oubli et de négativité ? Comment l'histoire peut-elle être le lieu de la liberté, alors qu'elle se donne, à première vue, comme un spectacle de ruines, de violences et de barbarie ? C'est à partir de cette tension que naît la problématique de ce travail : si l'histoire est le déploiement de l'esprit, qu'est-ce qui permet à l'esprit d'habiter le temps sans se perdre dans sa pure négativité ? Autrement dit : par quels moyens l'esprit donne-t-il sens au devenir et comment surmonte-t-il la menace permanente de la barbarie – entendue comme oubli, désarticulation du concept et dissolution du sens ?

Nous faisons l'hypothèse que la réponse hégélienne à cette menace se joue dans une double dynamique : d'une part, l'*Erinnerung*, le souvenir, grâce auquel l'esprit intériorise son passé et se libère de la répétition abstraite du maintenant ; d'autre part, une vigueur spirituelle profonde, dionysiaque, par laquelle l'esprit affronte la négativité au lieu de la fuir et déploie ainsi sa pleine effectivité. Pour éclairer cette hypothèse, nous procéderons en trois moments.

Dans un premier temps, il s'agira de rappeler la distinction hégélienne fondamentale entre histoire originale, histoire réfléchissante et histoire philosophique, en montrant comment cette tripartition ouvre à l'idée que l'histoire est l'auto-déploiement de l'esprit dans le temps. Nous présenterons le rapport entre le temps naturel et le temps historique ainsi que la manière dont l'éternité hégélienne – comprise comme « présent absolu » – permet de penser un temps dialectique que l'esprit conquiert progressivement. Dans un deuxième temps, nous montrerons que l'*Erinnerung* ne se réduit pas à une mémoire factuelle mais constitue bien plutôt le travail par lequel l'esprit surmonte la négativité du temps, intériorise son passé et fonde la continuité du devenir historique. Enfin, dans un troisième temps, nous montrerons que la barbarie,

entendue comme dissolution du concept et désagrégation du sens, peut nous conduire à reconsidérer le rôle de la « nuit » dans la pensée hégélienne : Hegel nous invite à maintenir un commerce avec la nuit, à se souvenir de la part obscure de la raison, condition d'une authentique *humanitas*.

1. Histoire philosophique et temporalité historique

Au cœur de son ouvrage *La Raison dans l'Histoire*, Hegel distingue trois types d'*histoire*. Tout d'abord, l'*histoire originale* est rédigée par des historiens qui appartiennent à l'époque qu'ils relatent, tels Hérodote ou Thucydide. L'historien original transforme les événements auxquels il participe en une œuvre destinée à la représentation – il décrit :

ce à quoi il a plus ou moins participé, tout au moins ce qu'il a vécu [...].
Ce qu'il élabore est sa propre expérience vécue et c'est avec des traits isolés, non réfléchis, qu'il compose son tableau pour offrir à la postérité une image aussi précise que celle qu'il avait lui-même devant les yeux (Hegel, 1837, 25).

L'historien original n'a pas de distance vis-à-vis de l'événement qu'il raconte : « Il est dispensé de la *réflexion* car il vit dans l'esprit même de l'événement » (Hegel, 1837, 26). L'*histoire originale* ne peut embrasser que de courtes périodes. Le besoin d'une conception globale conduit à l'*histoire réfléchissante*. Celle-ci commence lorsque l'historien n'appartient plus à la même époque que celle des faits qu'il relate. L'*histoire réfléchissante* s'oppose à l'*histoire originale* qui se borne à rapporter les événements sans en chercher le « pourquoi ».

Hegel distingue quatre degrés de l'*histoire réfléchissante* : universelle, pragmatique, critique, spéciale. L'*histoire réfléchissante universelle* consiste en « une vue d'ensemble de toute l'histoire d'un peuple, d'un pays, voire de l'humanité tout entière. Les livres de ce genre sont nécessairement des compilations basées sur les historiens originaux du passé [...]. Ces œuvres n'ont plus le caractère du témoignage » (Hegel, 1837, 29). L'auteur « est un individu appartenant à une culture déterminée, tandis que les époques dont il traite sont nécessairement diverses, de même que les historiens qu'il utilise » (Hegel, 1837, 29). Dans ce premier degré de l'*histoire réfléchissante*, l'historien raconte les événements avec un esprit qui n'est pas celui de l'époque dont il traite :

Ce que l'historien présente comme l'esprit de l'époque risque d'être son propre esprit érigé en maître. Ainsi Tite-Live fait parler les anciens rois de Rome, les consuls et les généraux comme seul pouvait le faire un habile avocat de son temps (Hegel, 1837, 30).

L'historien appartient à une époque déterminée, il ne peut présenter « d'une manière entièrement intuitive et vivante » (Hegel, 1837, 31) une époque à laquelle il n'appartient pas. L'historien *pragmatique* s'efforce quant à lui de tirer de la connaissance de l'histoire un enseignement pour l'avenir, des principes pour la conduite du présent :

L'expérience et l'histoire nous enseignent que peuples et gouvernements n'ont jamais rien appris de l'histoire, qu'ils n'ont jamais agi suivant les maximes qu'on aurait pu en tirer. Chaque époque, chaque peuple se trouve dans des conditions si particulières, forme une situation si particulière, que c'est seulement en fonction de cette situation unique qu'il doit se décider : les grands caractères sont précisément ceux qui, chaque fois, ont trouvé la solution appropriée. Dans le tumulte des événements du monde, une maxime générale est d'aussi peu de secours que le souvenir des situations analogues qui ont pu se produire dans le passé car un pâle souvenir est sans force dans la tempête qui souffle sur le présent ; il n'a aucun pouvoir sur le monde libre et vivant de l'actualité. (Hegel, 1837, 35).

L'histoire *critique* (troisième degré de l'histoire réfléchissante) est « une histoire de l'histoire, une critique des sources et une enquête sur leur vérité et leur crédibilité. » (Hegel, 1837, 37). Il s'agit pour Hegel d'une autre manière de projeter le présent dans le passé. L'histoire critique est une appréciation subjective du récit historique. Le dernier degré de l'histoire réfléchissante est l'histoire *spéciale*. « Elle se présente d'emblée comme quelque chose de fragmentaire et de partiel » (Hegel, 1837, 37) : en effet, l'histoire spéciale est l'étude d'un aspect de la vie d'un peuple - par exemple, l'histoire du droit romain. L'histoire spéciale sépare l'aspect étudié des autres aspects de la vie du peuple ; en cela elle procède abstraitement.

L'histoire *philosophique* consiste en l'étude de l'unité et de la rationalité des événements du monde. À la différence de l'histoire réfléchissante, l'histoire philosophique n'examine pas une série d'objets historiques particuliers mais un unique objet, une totalité unifiée : l'Idée. La fin de l'histoire philosophique est la connaissance de l'Idée dans l'histoire. Dans l'histoire, l'Idée se présente sous la figure de l'esprit mondial (*Weltgeist*), qui lui-même se particularise dans les différents esprits des peuples (*Volksgeister*). L'esprit du peuple désigne un vouloir essentiel que partage un ensemble d'individus. Les phénomènes historiques (mœurs, constitutions, guerres, etc.) sont les expressions extérieures d'un principe intérieur. La philosophie de l'histoire a pour objet l'appréhension du principe qui unifie les divers aspects de la vie d'un peuple. Le concept d'« histoire » (*Geschichte*) n'est pensable qu'à partir de la notion d'« esprit ». L'esprit n'est que l'acte de se manifester. Hegel différencie le simple fait daté (*Begebenheit*), qui

relève de la connaissance historique (l'« *historisch* »), de l'événement proprement dit (*Tat, Geschehen*) qui est la manifestation de l'esprit et constitue comme tel le continu véritable de l'histoire (*Geschichte*). L'histoire ne désigne pas le simple récit des événements mais elle est bien plutôt la manifestation de la raison, l'acte (*Tat*) de l'esprit. La philosophie de l'histoire a pour but de dégager la signification universelle des événements. Elle n'est pas une construction *a priori* mais la compréhension rétrospective des événements comme manifestations de l'esprit. L'histoire est rationnelle dans la mesure où elle ne se réduit pas à ce qui est immédiatement perceptible (objet de l'histoire originale), ni à ce qu'en construisent les historiens (objet de l'histoire réfléchissante). La rationalité de l'histoire n'est jamais donnée immédiatement mais progressivement conquise par la philosophie de l'histoire. L'histoire est l'œuvre de l'esprit dont le but n'est rien d'autre que l'esprit lui-même qui se réalise au travers des événements. C'est parce que l'essence de l'esprit est l'activité de se produire sous forme d'œuvres, d'actions, qu'il a nécessairement une histoire qui lui est propre. Le développement de l'esprit comme histoire répond à la nécessité pour celui-ci de se manifester dans le temps.

Denise Souche-Dagues a montré que la thèse heideggerienne d'une chute de l'esprit dans le temps était illégitime (Souche-Dagues, 1994, 111). Heidegger décrivait la relation entre le temps et l'esprit chez Hegel en termes de chute. Denise Souche-Dagues objecte à la thèse d'une chute le fait que celle-ci évoque une séparation, une extériorité qui ne convient pas à la relation entre le temps et l'esprit. L'esprit ne chute pas dans le temps mais il se déploie bien plutôt de manière *immanente* au temps. Dans la Préface des *Principes de la philosophie du droit*, Hegel déclare ainsi que la tâche de la philosophie de l'histoire consiste à concevoir le vrai dans le temporel.

Il s'agit à présent de saisir la compréhension hégélienne du temps afin d'entrevoir les rapports entre temporalité historique et raison. Dans la nature, l'œuvre du temps est essentiellement *négative* (au sens de simple suppression sans conservation à titre de moment de ce qui a été nié). Le temps naturel est ce processus où l'être bascule dans le néant : « La négativité du temps naturel est la contradiction sans réconciliation, le négatif privé de positif, la séparation sans réunion – la négativité productrice de pur néant. » (Bouton et Vieillard-Baron, 2009, 90). Le mouvement de la nature n'est pas une circularité spéculative mais « une terne rotation qui fait naître et puis périr les mêmes particularités contingentes » (Mabille, 2013, 29). La nature est bornée au processus de la mauvaise infinité. Le temps naturel est la répétition indéfinie du maintenant, puisque celui-ci n'est pas conservé à titre de moment, mais seulement nié. La nature est « un cycle toujours identique » ; c'est l'indéfinie « répétition du

même » (Hegel, 1837, 92). L'éternel retour du même est le propre du temps naturel abstrait. « Dans la mesure où le temps réel n'est pas la répétition oublieuse du passé, mais la conservation et la reprise vivante de celui-ci, il ouvre en revanche la possibilité de l'histoire. » (Bouton, 2000, 165). Le temps réel *historique* est un processus dialectique par lequel le présent s'enrichit du passé. L'esprit obéit à la logique de l'infinité véritable. La vie de l'esprit est l'acte de dépasser toute division. Seul l'esprit peut rendre possible le dépassement du temps naturel abstrait et assurer le déploiement du temps réel historique, le passage du temps naturel à l'histoire. L'esprit délivre le temps de l'emprise du seul maintenant. C'est l'esprit – « c'est-à-dire nous-mêmes ou bien les individus ou encore les peuples » (Hegel, 1837, 73) – qui conserve le passé ; c'est *nous* qui sauvegardons le passé par l'intériorisation du souvenir. Nous pouvons dire avec Christophe Bouton que « nous constituons le temps historique » (Bouton, 2000, 166). La structure logique du temps historique est la véritable infinité. Il est nécessaire de préciser la relation de l'esprit au temps par l'étude des rapports entre éternité, temporalité historique et temporalité naturelle.

Dans la *Philosophie de l'esprit* de 1805-1806, Hegel critique la manière classique d'envisager les rapports entre temps et éternité : nous nous représentons un « avant » du temps. L'éternité est envisagée de ce point de vue comme ce qui précède le temps, ce moment où le temps n'existait pas encore. L'éternité ainsi comprise est une pure atemporalité. Or cette démarche se révèle contradictoire en ce qu'elle fait de l'éternité un autre temps, « un passé qui n'a jamais été présent. Comprendre l'éternité comme un « avant du temps » revient à poser l'éternité dans la profondeur d'un passé, donc dans le temps. » (Bouton, 2000, 211). Pour Hegel, l'éternité n'est pas « avant » le temps ; elle est bien plutôt un présent absolu. L'éternité n'est pas un autre temps mais « *l'autre du temps*, existant *au sein même du temps* comme présent absolu » (Bouton, 2000, 213). L'éternité concrète (c'est-à-dire le présent absolu, l'unité du présent, de l'avenir et du passé) est comprise par Hegel comme histoire de l'esprit. Le propre de l'histoire est de conserver le passé dans le présent de la mémoire.

Il s'agit pour Hegel de dépasser l'idée selon laquelle l'éternité du concept s'opposerait à toute temporalité. Pour Hegel, une saisie de l'être dans une pure atemporalité est abstraite, indéterminée. Le temps ne se limite pas à la répétition indéfinie du maintenant. Hegel « a découvert la possibilité d'une temporalité dialectique qui s'accorde au devenir de l'esprit et est susceptible d'être réconciliée avec l'éternité. » (Bouton, 2000, 214). Il s'agit de déterminer comment s'opère le passage du temps naturel abstrait au temps réel historique. C'est la possibilité même d'une histoire qui est ici en jeu : pour qu'une histoire soit possible, il faut que l'esprit puisse dépasser le temps naturel abstrait. Le

dépassement (*Aufhebung*) du temps par l'esprit ne signifie pas son *abolition* pure et simple mais bien plutôt son *affirmation* comme temps concret. L'*Aufhebung* désigne toujours chez Hegel la conservation à titre de moment de ce qui est à la fois nécessaire et insuffisant.

2. L'*Erinnerung* : le fondement de l'histoire

L'*Aufhebung* du temps signifie la possibilité de le dépasser *comme négativité purement abstraite*, c'est-à-dire de se libérer de la répétition indéfinie des maintenant. Sans la possibilité de dépasser le maintenant ponctuel, le temps ne serait pour la conscience qu'une puissance purement négative, un *destin*. La conscience a deux possibilités : ou bien elle se laisse porter par le temps qui devient pour elle une répétition sans fin ou elle s'engage dans l'*Aufhebung* du temps.

Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel définit le temps comme le concept lui-même existant (*daseiende*). Une chose n'a d'*existence* qu'en tant qu'elle est livrée à la négativité du temps. Selon la *Doctrine de l'essence*, l'essence doit apparaître. Cette apparition – *manifestation* – est *nécessaire*, car un esprit qui n'apparaît pas demeure *abstrait*. La condition de cette apparition est la négativité du temps. La négativité du temps, bien loin d'être une déficience, est la manifestation même du concept. La « chute » de l'esprit dans le temps est un moment dans la vie de l'esprit.

Le temps est la nécessité de l'esprit, car l'esprit doit s'aliéner pour surmonter son immédiateté, étant admis que l'aliénation n'a pas prioritairement un sens négatif, mais le sens positif de productivité, alors que l'immédiat a d'abord le sens d'un défaut de médiation (Vaysse, 1998, 95-96).

C'est *dans* le temps que se déploie tout être-là effectif. En cela, le temps n'est pas seulement naturel, mais aussi *spirituel* puisqu'en lui se déploie l'esprit comme effectivité. « En s'abaissant dans la contingence historique, la Raison s'absout de son identité abstraite et gagne son effectivité dans cet abaissement même. » (Mabille, 2013, 286).

Le chapitre consacré au Savoir absolu dans la *Phénoménologie de l'esprit* décrit l'*Aufhebung* du temps par le concept. Comment le dépassement – l'*Aufhebung* – du temps par l'esprit est-il possible ? Hegel entreprend de répondre à cette question par sa théorie de l'*Erinnerung*, abordée dans les deux derniers chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais aussi dans de la *Psychologie* de l'*Encyclopédie* (§§ 450-454).

Le dépassement du temps par l'esprit repose sur la remémoration (*Erinnerung*). La remémoration donne à l'esprit la possibilité de dépasser la simple répétition du

maintenant. Dans la *Phénoménologie de l'esprit*, l'*Erinnerung* désigne un processus déterminé qui dépasse le niveau de la représentation pour atteindre celui du savoir spéculatif. L'esprit va intérioriser sa propre expérience temporelle. Cette intériorisation est libération spirituelle. Par la remémoration, par le souvenir, l'esprit se libère de l'emprise du maintenant (*Jetzt*). L'*Erinnerung* est l'acte d'aller à l'intérieur de soi (*Insichgehen*). Par cet acte, l'esprit se retire de la négativité du temps. La remémoration est le dépassement (*Aufhebung*) par l'esprit de son expérience temporelle. La richesse de l'expérience antérieure demeure présente dans le souvenir de chaque figure nouvelle de la conscience. « Le nom véritable de ce passé, qui continue d'agir et de se prolonger dans chaque figure de l'esprit, est le présent – *Gegenwart* –, le temps de l'unification. » (Bouton, 2000, 281). Hegel écrit : « Les moments que l'esprit paraît avoir laissés derrière lui, il les possède toujours dans son actuelle profondeur. » (Hegel, 1837, 215). La remémoration rend possible l'histoire.

La formation de la conscience (*Bildung*) est un travail de remémoration. Pour l'individu, se former ou se cultiver consiste à s'approprier ce qui, des figures passées, est encore présent. L'*histoire vivante* désignera la conservation des actes de l'esprit dans la mémoire d'individus vivants. Mais cette mémoire n'a qu'une durée de vie limitée : une autre conservation est donc nécessaire. Il s'agit de confier les événements remémorés au domaine de la représentation, c'est-à-dire à des lieux de mémoire : inscriptions, discours, œuvres d'art, monuments commémoratifs. C'est par le *récit* que l'événement passé perdure. Dans une note de *La Raison dans l'Histoire*, Hegel écrit que « Chaque peuple a son livre fondamental : la Bible, Homère, etc. » (Hegel, 1837, 39), ce qui signifie que le sens de chaque époque, de chaque figure particulière de l'histoire, est exprimé dans un récit. L'histoire effective (*wirkliche Geschichte*) réunit l'histoire en acte, l'histoire vivante et l'histoire représentée. C'est par l'action conjointe de la mémoire et du langage (comme parole et écriture) que l'esprit dépasse la négativité abstraite du temps.

Cependant, les événements conservés par le souvenir finissent par être oubliés. Seuls demeurent les écrits. L'écriture elle-même n'est plus que lettre morte : le récit devient une simple trace qui renvoie à quelque chose de perdu. Pour la conscience, le passé est présent sous forme de traces innombrables. Il va s'agir de retrouver leur signification *vivante* :

L'objectif de la conscience est non pas de dépasser l'existence immédiate de l'événement, car cela a déjà été fait par la remémoration, mais de libérer l'événement intériorisé lui-même de la forme représentée dans laquelle il a été figé pour lui substituer celle du concept (Bouton, 2000, 288).

Le philosophe de l'histoire se doit de dégager le sens des événements, non pas en les conservant séparément les uns des autres par la représentation, mais en concevant leur *enchaînement dialectique*, afin de mettre au jour la nécessité qui préside aux manifestations de l'esprit. Les événements effectifs constituent de prime abord un désordre apparent. La tâche du philosophe de l'histoire est de révéler que le contenu représenté est le mouvement même de l'esprit, et ainsi présenter la nécessité conceptuelle qui préside à la succession des différentes figures de l'esprit. L'histoire *représentée* consiste dans la simple narration (*Erzählung*) des événements : les événements se succèdent seulement *chronologiquement* ; ils sont pris en eux-mêmes et non pas considérés d'après les liens *logiques* qu'ils peuvent entretenir entre eux. Ils apparaissent par conséquent comme *contingents* tandis que le philosophe de l'histoire tente de cerner leurs corrélations *nécessaires*. La philosophie de l'histoire est *nécessaire*, en ce qu'elle seule permet d'accéder à la rationalité de ce qui apparaissait d'abord comme purement factuel.

L'événement est en lui-même soumis à la négativité du temps mais l'esprit insuffle la vie à l'événement, en l'intériorisant, en le saisissant dans les rapports logiques qu'il entretient avec d'autres manifestations de l'esprit. C'est en cela que Hegel peut affirmer, dans les manuscrits de 1821/1822 sur la philosophie de la nature, que l'histoire ne vit que dans l'esprit : l'esprit conçoit l'événement comme un moment nécessaire de son devenir. « La négativité du temps naturel est à la fois l'élément du développement de l'esprit, la trame en laquelle il tisse son devenir, et le fond obscur qu'il a toujours à surpasser. » (Bouton, 2000, 297).

L'esprit peut se réconcilier avec la négativité du temps, s'y manifester sans réserve, par ses paroles, ses actes, ses œuvres, précisément parce qu'il possède la puissance de la *remémoration* : la possibilité d'intérioriser dans la nuit du souvenir les événements qui se sont « passés » temporellement. La puissance du souvenir devient le fondement du savoir absolu. « Le chemin qui mène à ce *but*, au savoir absolu, ou encore, à l'esprit qui se sait comme esprit, est le souvenir (*Erinnerung*) des esprits, tels qu'ils sont chez eux-mêmes et accomplissent l'organisation de leur royaume » (Hegel, 1807, 678).

La représentation spécifique en vertu de laquelle l'esprit ressuscite l'événement emporté par la négativité – le passage – du temps, est l'*Erinnerung*. Il est donc clair que la remémoration ne se réduit aucunement à une simple reproduction automatique et soi-disant fidèle du passé. Elle doit plutôt se comprendre comme une résurrection de l'événement, c'est-à-dire une transformation en profondeur de celui-ci, qui est en même temps son intériorisation par l'esprit.

L'histoire apparaît à première vue comme un spectacle désordonné, « une mêlée bigarrée qui nous emporte » (Hegel, 1837, 54). Elle offre le spectacle d'un changement perpétuel :

Ici nous voyons la masse compacte d'une œuvre d'intérêt général s'élaborer péniblement, puis, rongée par une infinité de détails, s'en aller en poussière. Là, un immense déploiement de forces ne donne que des résultats mesquins, tandis qu'ailleurs des causes insignifiantes produisent d'énormes résultats. (Hegel, 1837, 54).

L'histoire apparaît d'abord comme changement, comme *disparaître* : « Tout semble voué à la disparition, rien ne demeure » (Hegel, 1837, 54). Au milieu de ce chaos apparent, « nous marchons au milieu des ruines. » (Hegel, 1837, 55).

Dans son *Introduction aux Leçons sur la philosophie de l'histoire*, Hegel déploie une pensée des ruines. Évoquant la splendeur des civilisations antiques, il trouve des accents élégiaques pour exprimer le regret de leur disparition :

Ce qui peut nous accabler, c'est ceci : dans l'histoire, la formation la plus riche, la vie la plus belle vont à leur perte ; nous nous promenons ici parmi les ruines de ce qui fut excellent. Ce qui est le plus noble, ce qui est le plus beau, ce pour quoi nous éprouvons de l'intérêt, l'histoire nous y arrache : les passions ont causé sa destruction ; c'est quelque chose de périssable. Il semble que tout périsse, que rien ne reste. Chaque voyageur a éprouvé cette mélancolie. Qui donc aurait pu se trouver parmi les ruines de Carthage, de Palmyre, de Persépolis, de Rome, sans être amené à des méditations sur la caducité des empires et des hommes, à de l'affliction sur une ancienne réalité vivante, riche et pleine de force ? A une affliction qui ne s'attarde pas auprès de la tombe d'hommes qu'on aimait, à l'occasion d'une perte personnelle et de caducité de buts privés, mais qui est une affliction désintéressée sur la disparition d'une vivante réalité humaine brillante et cultivée (Hegel, 1831, 122).

3. La Barbarie, oubli et mépris du concept

L'esprit barbare démantèle le monde et le transforme en ruines, en débris fumants prolongeant leur ombre sur nos consciences modernes. La barbarie se caractérise par un manque de civilisation et de culture qui se manifeste le plus souvent dans une cruauté sauvage et bestiale sans limite, sans ordre ni loi. Mais la barbarie n'est sans doute pas qu'un déchaînement de violence arbitraire ; elle est certainement plus profondément un démantèlement, parfois méthodique, une désarticulation, un désordre surgissant au cœur de l'ordre établi. De ce point de vue, nous pouvons définir la barbarie comme une tendance à l'*immonde*, littéralement à l'*acosmique*.

La *barbarie* désigne, à l'origine, le démantèlement de la rationalité, la mort de la raison ou sa pure absence, et c'est comme pure absence de raison qu'elle surgit chez Homère. Au deuxième chant de l'*Illiade*, le poète dit que les Cariens

sont des *barbarophones* car leur langue est grognements inarticulés, inaudibles à une oreille grecque, et cette langue est le reflet de leur pensée, elle-même inarticulée, désordonnée, chaotique. Le *barbarophone*, par le chaos de sa pensée et de son langage, témoigne d'une privation complète de raison. Privé de *logos*, il désarticule le monde ; privé de monde, c'est-à-dire d'une articulation rationnelle du réel, il nous en prive par la même occasion lorsqu'il nous condamne au silence. Destructeur de la distinction, il est le porteur d'une radicale confusion. C'est cette tendance à l'immonde que Hegel interroge, particulièrement dans sa philosophie de l'histoire.

C'est en tant que porteur d'une confusion radicale que Hegel envisage le barbare. La barbarie est l'absence, ou la perte, de *distinction*, ou encore de *différenciation*. La barbarie est le déploiement d'une pure indifférenciation, comme Hegel le souligne dès la Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* à propos des auteurs romantiques : « [Leur] discours prophétique [...] jette un regard méprisant sur la détermination, et se tient intentionnellement éloigné du concept... » (Hegel, 1807, 63). La barbarie consiste pleinement en un mépris du concept. Toute la philosophie de Hegel, y compris sa philosophie de l'histoire, est une *lutte* acharnée à l'encontre d'un tel mépris.

Le saccage des tombes, ou leur oubli, est l'acte barbare par excellence. Nous nous permettons de citer ici un extrait de l'ouvrage de Bruno Pinchard, *Hespérie*, qui évoque avec force cet oubli destructeur :

La ville n'est pas belle parce qu'elle est hurlante, elle est belle d'une humanité accumulée et disparue. C'est cette humanité seconde qui verse dans les rues cette profusion de beauté que dilapide sans joie l'instant où nous tentons de vivre. Nous aimons les villes parce que ce sont de grands cimetières à ciel ouvert parasités par les vivants ; à la campagne, la première herbe les recouvrirait vite. Mais la nature elle-même, le paysage immense de cette vallée depuis le cimetière, ne sont-ils pas beaux d'être une vallée qui a été vue par ceux qui ne sont plus, une vallée qui a été nommée et célébrée par ceux qui ont été ? [...] [Vico] enseigne la piété depuis une Naples défunte, la cité bâtie sur le tombeau d'une sirène. Ici, on n'est pas pieux par sa foi, mais par son deuil. C'est la revanche des sépulcres blanchis sur le mépris des chrétiens. Nous pouvons avoir confiance dans nos morts. Tant qu'ils demeurent avec nous, la vie est plus longue que notre âge. [...] Nos morts témoignent qu'il y eut un monde, ils sont la présence continuée de ce monde au-delà de son déclin. [...] Séparés de nos morts, livrés à notre seule chance, à l'étroitesse de notre seule chance, nous n'aurions le droit à aucun temps. Dans la compagnie des morts, notre durée devient immense, nous avons plus d'yeux que celui qui en avait cent. Par les morts, nous accédons au sentiment d'humanité

et nous nous pardonnons d'avoir cédé à l'individualité. (Pinchard, *Hespérie*, 33-35).

Face au déclin et à l'affaiblissement de la culture moderne, il faut garder en mémoire, nommer et célébrer les ombres des individualités géniales du passé grâce auxquelles nous pouvons *approfondir* notre propre durée et ne plus demeurer dans le simple instant étrié au sein duquel il nous faut « *tenter de vivre* ». Sans ce dialogue avec l'ombre des morts, sans cet élargissement de l'horizon de la pensée et cette appréhension de la négativité, sans cette ouverture à la nuit, l'individu tombe dans ce que Hegel nomme *l'indétermination*.

Dans son article intitulé « L'existentialisme de Hegel », Merleau-Ponty affirme que Hegel « inaugure la tentative pour explorer l'irrationnel et l'intégrer à une raison élargie qui reste la tâche de notre siècle. Il est l'inventeur de cette Raison plus compréhensive que l'entendement. » (Merleau-Ponty, 1948, 41). L'enjeu réside dans le sens que nous accordons au caractère compréhensif de la rationalité hégélienne. En un sens, cette raison plus compréhensive que l'entendement doit d'abord être envisagée comme une capacité de l'esprit à faire émerger le sens de ce qui paraissait irrationnel : révéler la rose au cœur de la croix du présent. Mais lorsque l'on nomme compréhensive cette raison (*Vernunft*) – en tous les cas, plus compréhensive que l'entendement (*Verstand*), cela signifie plus profondément que la raison réinstaure un lien entre des entités que l'entendement avait séparés et opposés sans qu'une communication puisse s'établir entre ces entités. Ainsi, plutôt que de concevoir que vie et mort s'excluent mutuellement, une approche rationnelle, au sens hégélien du terme, nous amène à concevoir que la vie qui veut se préserver pure de la mort, et refuse de l'assumer, demeure une pure *abstraction*. L'agrandissement de la raison résulte du dialogue avec le monde des morts, permettant ainsi de dépasser l'étroitesse de l'entendement. Ainsi Hegel en vient-il à faire signe vers une barbarie propre à l'entendement. Cette barbarie consiste tout entière à rompre les liens dont le maintien peut seul garantir l'approfondissement de notre humanité. L'entendement, du point de vue hégélien, est précisément barbare car il désarticule le monde, il scinde ce qui était uni, il brise ce qui était soudé. Seule une approche *rationnelle*, au sens hégélien du terme, peut permettre de saisir la dynamique propre à la nature et à l'esprit, sans trahir leur singularité respective.

4. La nuit dionysiaque de l'esprit

Hegel nous invite à maintenir un dialogue avec la Nuit. Pourtant, la Nuit semble cet *Abgrund*, ce vide abyssal, cette indétermination extrême, cet immonde absolu qui nous prive précisément de monde. Plonger dans la nuit semble nous conduire vers l'oubli de notre monde et nous défendre bien mal face au déploiement de

la barbarie, dont elle serait le refuge, à la fois l'origine et le résultat de l'acte barbare. Mesurons alors plus pleinement cette confiance que Hegel lui accorde.

D'après Hegel, le Moi humain prenant conscience de lui-même en tant qu'individualité n'est d'abord qu'une Nuit. Mais il est une nuit où flottent des images, représentations évanescentes et fugitives. Le Moi est comme absorbé dans un trésor d'images éphémères qui ont la consistance fragile du songe :

L'homme est cette nuit, ce néant vide, qui contient tout dans sa simplicité – une richesse de représentations infiniment multiples, d'images, dont aucune ne lui échoit en ce moment –, ou qui ne sont pas en tant que présentes. Ceci est la nuit, l'intérieur de la nature, qui existe ici – Soi pur, – dans des représentations fantasmagoriques il fait nuit tout autour, surgissent alors tout à coup et disparaissent de même ici une tête sanglante, là une figure blanche. Cette nuit on l'aperçoit lorsqu'on regarde l'homme dans les yeux – alors on regarde une nuit, qui devient effroyable, – ici vous tombe dessus la nuit du monde (Hegel, 1817, 194-195).

Initialement, l'Homme n'est qu'une Nuit. Nous voyons cette nuit primordiale au fond des yeux de celui qui nous regarde. Or l'épreuve de cette Nuit est « *effroyable* » car, selon Hegel, elle consiste à faire l'expérience de la mort : dans l'épreuve de la Nuit, j'éprouve ma propre mort, j'éprouve ma propre disparition. L'expérience de l'Universel abstrait est pour Hegel une expérience de la mort et non, comme chez Kant, une expérience de la liberté. Le Moi émerge progressivement de cette Nuit originaire, pour devenir peu à peu conscient de lui-même. Mais l'imagination à peine naissante n'est encore qu'une multitude d'images conservées dans la nuit du moi. Le Moi émerge, tâtonnant, dans la Nuit de sa propre conscience.

Hegel est le philosophe qui n'aura cessé de se confronter à la nuit comme ce qui offre la possibilité de penser et de parler, mais qui menace en même temps de détruire cette pensée et cette parole, soulignant ainsi l'ambivalence profonde de la nuit. La nuit est d'abord envisagée comme le milieu indifférencié, barbare, irrationnel, chaotique, que Hegel rattache à l'absolu schellingien et romantique dans sa Préface à la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807. Mais cette nuit de l'indifférence n'est pas la nuit de l'absolu hégélien. La nuit de l'indifférence est, conformément au récit hésiodique, la Noire Nuit engendrée par le Chaos. La nuit hégélienne est celle qui demeure après que la pensée a vu le jour. La pensée hégélienne présuppose une nuit originaire, la nuit de l'indétermination dont il faut s'extraire pour mettre à jour une parole articulée et une pensée déterminée, en un mot : un monde, un *cosmos*, émergeant de la nuit. Cependant, cette nuit originaire n'est pas seulement cet élément négatif qu'il faut quitter pour entrer dans la lumière, comme si on pouvait s'en acquitter complètement et une fois

pour toutes : cette nuit persiste au sein de la lumière de la pensée et au creux des paroles. Dans sa *Philosophie de la nature* de 1805-1806, Hegel écrit : « Le frisson de la nuit est le tremblement et le mouvement silencieux de toutes les forces de la substance » (Hegel, 1806, 148). Dans son article de 1802-1803 intitulé « Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel », Hegel interprète la tragédie comme la lutte violente et indécise entre la puissance nocturne et celle de la lumière, le dénouement du procès des Euménides mettant en relief la subsistance de toutes deux l'une à côté de l'autre, Hegel précisant que le dénouement ne règle pas le conflit. Pure coexistence donc de la puissance lumineuse et de la puissance nocturne, l'une à côté de l'autre, comme s'il fallait rappeler à Apollon, « le dieu de la lumière indifférente » (Hegel, 1806, 149), l'obligation de garder le souvenir de la nuit dionysiaque et la prière aux morts.

Méphistophélès rappelle à la conscience apollinienne sa propre profondeur nocturne, dionysiaque : « Je suis une partie de la partie qui au commencement était le tout, / Une partie de l'obscurité qui donna naissance à la lumière, / La fière lumière, qui à présent dispute à la nuit mère / L'antique rang » (Hegel, 1806, 149). Nietzsche et Hegel ne dirigent pas seulement leurs attaques contre la barbarie définie comme l'immonde, l'absence d'ordre et de hiérarchie, le chaos ou encore la Nuit indifférenciée, mais aussi contre une lumière apollinienne indifférente, oublieuse de sa propre origine nocturne, *dionysiaque*, et niant la persistance de la nuit en son sein, telle la lumière divine célébrée par les Perses qui voyaient en elle une pure substance dénuée de négativité, d'ombre, rompant ainsi avec son origine et son devenir nocturnes.

La confiance que Hegel porte à la nuit vient donc de sa prise de conscience, très nervalienne, d'un nécessaire commerce avec le royaume de l'ombre, que l'individu doit affronter et porter en lui : sans cet *Erinnerung*, sans ce ressouvenir de sa propre origine nocturne, il ne sera lui-même qu'une pure abstraction et sombrera dans l'immonde, par manque de cette *humanitas* qui n'autorise aucun mépris des sépulcres.

La nuit hégélienne est cette obscurité dont le jour a pris conscience, elle est ce souvenir de l'ombre au cœur de l'esprit, elle est cette Eurydice dont Orphée se souvient et où réside la source du chant. Un langage et une pensée peuvent naître à partir du souvenir d'une puissance nocturne. Tout chant, tout poème, toute philosophie, viennent de la Nuit et, y creusant leur sillage de lumière, irradiant de leurs éclairs les puissantes ténèbres.

Au terme de cette étude, il apparaît que la pensée hégélienne de l'histoire ne peut être comprise sans reconnaître la profondeur du rapport que l'esprit entretient

avec le temps. L'histoire, loin d'être un simple enchaînement d'événements, constitue pour Hegel le lieu où l'esprit conquiert sa vérité en se confrontant à la négativité qui travaille tout devenir. C'est pourquoi l'*Erinnerung*, en tant que travail de remémoration dialectique, joue un rôle décisif : le ressouvenir permet à l'esprit d'intégrer son passé, de transformer la succession temporelle en continuité intelligible, et de rendre le négatif opérant plutôt que destructeur. Par l'*Erinnerung*, l'esprit se délivre de la pure immédiateté du temps naturel et accède à une histoire véritablement spirituelle.

Cependant, l'exploration du rapport à la barbarie et à la nuit révèle que cette rationalité ne se suffit pas à elle-même. La barbarie, sous la forme de la dissolution du concept et de l'oubli de la part originaire de la raison, demeure une menace constante pour l'humanité. C'est dans ce contexte que la nuit hégélienne apparaît comme une ressource essentielle : elle rappelle à l'esprit son fond obscur, dionysiaque, sans lequel aucune élévation véritable n'est possible. Ce ressouvenir de la nuit prépare la possibilité d'un réenchantement du monde, où l'esprit retrouve, dans la profondeur du temps, sa propre dignité.



BIBLIOGRAPHIE

- Bouton, C. (2000). Temps et esprit dans la philosophie de Hegel. De Francfort à Iéna. Paris : Vrin.
- Bouton, C. & Vieillard-Baron, J.-L. (2009). Hegel et la philosophie de la nature. Paris : Vrin.
- Bouton, C. (2001). « Temps et esprit chez Hegel et Louis Lavelle (essai de chronodécouverte) ». Revue des sciences philosophiques et théologiques, 85(1), p. 81-105.
- Hegel, G. W. F. (1990). Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel. Paris : Vrin.
- Hegel, G. W. F. (2012). Encyclopédie des sciences philosophiques. Paris : Vrin.
- Hegel, G. W. F. (2012). Phénoménologie de l'esprit. Paris : Flammarion.
- Hegel, G. W. F. (2015-2016). Science de la logique. Paris : Vrin.
- Hegel, G. W. F. (2011). Principes de la philosophie du droit. Paris : Presses Universitaires de France.
- Hegel, G. W. F. (2011). Introduction à la philosophie de l'histoire. Paris : Le Livre de Poche.
- Hegel, G. W. F. (1965). La raison dans l'histoire. Paris : Plon.
- Hegel, G. W. F. (2009). Leçons sur la philosophie de l'histoire. Paris : Le Livre de Poche.
- Mabillet, B. (2013). L'épreuve de la contingence. Paris : Éditions Hermann.
- Merleau-Ponty, M. (1948). Sens et non-sens. Paris : Éditions Nagel.
- Souche-Dagues, D. (1994). « Une exégèse heideggerienne : le temps chez Hegel d'après le §82 de Sein und Zeit », in Recherches hégéliennes. Paris : Vrin.
- Vaysse, J.-M. (1998). Hegel. Temps et histoire. Paris : Presses Universitaires de France.



BIOGRAPHIE

Guillaume Dreidemie est directeur adjoint du Campus Lyon Saint Irénée et chercheur à l'IRPHIL (Institut de Recherches Philosophiques de Lyon) à l'Université Jean Moulin Lyon III, et chargé de cours à l'Université Lyon I. Membre associé du Laboratoire de recherche interdisciplinaire MEMH (Middle-East Medical Humanities/ Université Saint Joseph de Beyrouth). Conférencier à l'Université Pour Tous, au Collège International de Philosophie et au Musée des Beaux-Arts de Lyon, Dreidemie collabore régulièrement avec la revue *Matières à penser* et est membre fondateur de la revue *L'Écharde*. Spécialiste d'idéalisme allemand, il a co-dirigé de nombreux ouvrages collectifs, dont *Ardeurs de l'idéalisme* (Cosmogone, 2023), coédité avec François Danzé, ainsi que *Penser le monde, de Kant à aujourd'hui* (Kimé, 2023), coédité avec Pamela Krause ; il est aussi l'auteur de *Palingenesia. Une poétique de l'éternel retour* (Kimé, 2024).



BIOGRAPHY

Guillaume Dreidemie is vice-director of the Lyon Saint Irénée Campus and a researcher at the IRPHIL (Institut de Recherches Philosophiques de Lyon) at Jean Moulin Lyon III University, and a lecturer at Lyon I University. Associate member of the MEMH (Middle-East Medical Humanities/Saint Joseph University of Beirut) interdisciplinary research laboratory. A lecturer at the “Université Pour Tous”, the “Collège International de Philosophie” and the “Musée des Beaux-Arts de Lyon”, Dreidemie is a regular contributor to the review “Matières à penser” and a founding member of the review “L'Echarde”. A specialist in German idealism, he has co-edited a number of collective works, including *Ardeurs de l'idéalisme* (Cosmogone, 2023), co-edited with François Danzé, and *Penser le monde, de Kant à aujourd'hui* (Kimé, 2023), co-edited with Pamela Krause; he is also the author of *Palingenesia. Une poétique de l'éternel retour* (Kimé, 2024).