

Le Byzance de Hegel et la question du néoplatonisme hégélien

GEORGES ARABATZIS / Athènes /

Introduction

Dans une série d'articles nous avons essayé de délimiter les grands axes de l'approche philosophico-historique de Byzance par Hegel à partir du chapitre correspondant de son livre posthume sur la *Philosophie de l'histoire* (voir Bibliographie). Le présent article constitue un effort d'expliquer la pensée latente de Hegel sur Byzance selon une terminologie plus proche à sa dialectique de la *Phénoménologie de l'esprit* et, dans un deuxième temps, intégrer la description dans la dimension néoplatonicienne de Hegel, ou plutôt sa dimension proclusienne. Plus précisément, la description de la philosophie d'histoire de Byzance selon la lecture de Hegel est basée sur la différence entre deux personnalités réflexives ou deux formes de conscience: le réaliste naïf et le réaliste maître (tous les deux étant dans l'erreur par rapport à la progression réelle de l'esprit). La différence qui est paradigmatmée dans le chapitre sur Byzance a ses origines dans le chapitre de la *Phénoménologie de l'Esprit* traitant de la dialectique de la domination et de la servitude. Byzance, dans l'ordre des chapitres de la *Philosophie de l'histoire*, s'effondre avant

l'avènement de l'esprit germanique et il est crucial de voir comment la civilisation byzantine s'insère dans le système de savoir hégélien et ses références néo-platoniciennes qui renvoient également à une des sources de l'esprit byzantin.

Hegel semble décrire Byzance dans des termes qui appartiennent à la philosophie des Lumières. Il écrit ainsi: «L'empire byzantin est un grand exemple qui montre comment la religion chrétienne peut rester abstraite chez un peuple cultivé quand toute l'organisation de l'État et des lois n'est pas reconstruite selon son principe. À Byzance, le christianisme se trouvait aux mains de la lie du peuple et d'une populace sans frein. La barbarie populacière d'un côté, la bassesse de la cour de l'autre, se justifient par la religion et la profanent, faisant d'elle une chose horrible. En ce qui concerne la religion, deux intérêts prévalaient qui sont, d'abord la détermination du dogme, puis la nomination aux fonctions ecclésiastiques. La détermination du dogme revenait aux conciles et aux chefs de communautés, mais le principe de la religion chrétienne, c'est la liberté, la raison subjective; c'est pourquoi les litiges étaient aussi aux mains de la foule; de violentes guerres civiles se produisirent et l'on rencontrait partout des scènes de meurtres, des incendies, du pillage, à cause des dogmes chrétiens. (...) L'idée de l'esprit qui est contenu dans le dogme était traitée de cette manière aussi totalement dénuée d'esprit. La nomination aux fonctions de patriarche à Constantinople, Antioche et Alexandrie, de même que la jalousie et l'ambition de ces patriarches les uns par rapport aux autres, causaient aussi beaucoup de guerres civiles» (Hegel 1987: 161). On voit ainsi s'esquisser deux groupes d'individus qui se caractérisent par un esprit de lutte et d'individualisme accru.

Hegel et la philosophie de l'histoire des Lumières

Si on prend cette description hors du contexte hégélien, on aura le sentiment d'avoir à faire avec un texte voltairien. Or, Hegel ne considère pas Voltaire comme un penseur de premier plan même si le philosophe français est comme lui un esprit encyclopédique et a manifesté un intérêt profond pour les études historiques. Chez Voltaire¹ on distingue le déisme de la raison, une attitude politique opposée au féodalisme et la critique de l'Ancien Régime et de ses institutions comme l'Église. Par ailleurs, l'engagement de Voltaire dans des recherches historiques n'est qu'une expression de son empirisme. Dans son livre *Essai sur les mœurs et l'esprit des nations*, l'introduction porte le titre «La philosophie de l'histoire» et est une polémique contre Bossuet, c'est-à-dire contre l'histoire sainte ou la connaissance historique à travers la révélation. Pour Voltaire, l'histoire selon Bossuet est une histoire réduite au christianisme et aux peuples de la Bible, donc pas vraiment universelle; ni même les peuples de l'Europe et leurs esprits particulières ne sont pas décrits par Bossuet de manière satisfaisante selon Voltaire, qui se penche longuement sur la question des origines, en récusant le surnaturalisme et la connaissance suprasen-

¹ Pour la comparaison de Hegel avec Voltaire nous sommes inspirés de Kouznetsov (1974).

sible et prônant seule l'étude empirique des faits. Ainsi, l'étude historique devient l'une des parties les plus antithéologiques de la philosophie voltairienne. Pourtant, Voltaire insiste sur l'idée du gouvernement des hommes, régi par des idées humaines; c'est une forme d'idéalisme en contradiction avec son empirisme et sensualisme et l'histoire devient en cela histoire des idées. Il s'agit d'une histoire culturelle, contre le mal de l'histoire fait d' «un ramas de crimes, de folies et de malheurs». Dans le temps historique, les opinions fausses l'emportent sur les idées raisonnables même s'il ne manque pas d'âges d'or. La civilisation est ce qui se lève contre les guerres civiles et le fanatisme religieux et l'histoire est le champ de luttes entre forces progressives et forces régressives. La régression historique est l'affaire des propagandistes de la superstition. L'étude de la lutte médiévale entre l'Église et l'État montre comment la première a manipulé ses croyants et les a conduit vers la rébellion et la violence. Les philosophes modernes, par contre, n'optent pas pour la violence, mais pour l'éclaircissement aussi bien des souverains que des peuples. Malgré la nécessité de la raison historique qui conduit au progrès de la civilisation, celle-ci n'est pas pré-déterminée à la manière de Bossuet. Il y a des discontinuités qui pointent vers le hasard et qui soulignent l'importance des acteurs historiques, progressistes ou fanatiques selon le cas; on voit ainsi chez Voltaire l'idée des héros culturels à la place des grands hommes. La philosophie de l'histoire voltairienne semble basée sur une partie de l'histoire philosophique, voire le *socratisme cognitif*, qui écarte les erreurs à travers la conscience qu'on prend d'elles. La conscience raisonnable contre la folie humaine est la trame typique de la réflexion des Lumières voltairiennes.

Dans sa jeunesse, Hegel était assez proche des Lumières, mais à partir de la *Phénoménologie de l'Esprit* (1807) il expose une philosophie de l'histoire distincte. Or, s'il se montre critique envers les Français, c'est aussi à cause des circonstances historiques qui divisent l'Europe. L'idée fondamentale de Hegel est que la Raison gouverne le monde et l'histoire se déroule rationnellement. Il s'agit d'un apriorisme de la raison contre l'empirisme de Voltaire et ce sont les faits historiques selon Hegel qui paradigmatisent cette apriorisme. L'idée, la raison et l'esprit sont très proches de la représentation religieuse de la providence. Il ne s'agit pourtant pas de Dieu de Bossuet; la religion est l'élément essentiel de l'histoire, la religion est le vrai pour le peuple et l'état même est issu de la religion. (Quand Hegel parle de religion, il veut dire les religions révélées, principalement le christianisme, et non pas le déisme qui n'est que la religion vaine des philosophes). La religion est intimement liée à la conscience populaire. Dans l'action des hommes se réalise un surplus historique caractérisé comme ruse de la Raison, contre la volonté ou la conscience des individus; on voit donc sur ce point un clair *anti-socratisme*. L'histoire représente l'aliénation de l'activité consciente des hommes. Les grands hommes ne peuvent pas être jugés sur des critères moraux, ni même sur ceux de la conscience du progrès, et ils sont des agents de l'évolution historique vers l'esprit universel, donc des vrais héros. Ni ceux-ci, pourtant, n'ont pas la conscience claire du chemin que l'histoire va parcourir. Ils sont des victimes de l'histoire, qui se perdent juste après que les objectifs historiques sont réalisés à travers leurs actions; ce sont donc des héros tragiques. Le progrès historique est par conséquent inhumaine. La liberté est aussi paradoxale car

elle se réalise dans l'État. L'État représente l'universel et on est libres quand nous nous y soumettons. Hegel récuse le souci des philosophes français pour les intérêts particuliers et pour la manière que ceux-ci s'harmonisent avec les intérêts universels; ce n'est pas la soif des individus pour la liberté qui fait l'histoire, mais des facteurs innés à la Raison. Il récuse ainsi l'idée même d'une nature humaine permanente.

Hegel distingue trois grandes étapes dans l'histoire: le monde oriental (où on a la liberté de l'un, le despote), le monde gréco-romain (où seuls quelques uns sont libres), le monde germano-chrétien (où tous sont libres); (au sein du monde gréco-romain, Hegel perçoit quand même quatre étapes). Le progrès semi-consciente de l'histoire ne laisse pas de place que pour de la liberté abstraite ou universelle et non pas personnelle ou privée. L'histoire comme réalisation de l'Esprit, c'est-à-dire le savoir par l'Esprit de ce qu'il est en soi, possède une signification qui résume le mouvement philosophique en général.

Quel est le sens de cet exposé sommaire de la philosophie de l'histoire de Hegel en ce qui concerne Byzance? À quelle phase de l'histoire correspondent les «misérables et absurdes passions» de Byzance (Hegel 1987: 262)? Quelle est la positivité de la négativité de l'histoire byzantine? La guerre byzantine des passions comme on l'a décrit plus haut n'est pas la barbarie instinctuelle – ceci n'est pas possible chez Hegel; le monde naturel n'est pas celui du désir du désir, caractéristique du monde humain², mais, simplement, du désir, qui est défini surtout comme consommation (consommation de l'alimentation). La guerre des passions caractérise le monde antique, ce qui corrobore la thèse selon laquelle le monde byzantin est dans la continuité du monde antique. Cela correspond à un aspect de la positivité de Byzance, c'est-à-dire la conservation de l'esprit grec ancien – l'esprit byzantin, donc, est valorisé comme esprit conservateur. Cette positivité peut s'exprimer, selon Hegel, seulement dans quelque chose de différent et hors Byzance, ce qui se passe, en effet, avec le transfert des lettres grecques via Byzance dans l'Italie de la Renaissance. Notons, toutefois, l'insistance de Hegel sur le fait que le monde byzantin représente le déclin de la culture grecque. Il écrit: «tout ce qui était méprisé, est élevé, et tout ce qui autrefois était hautement considéré, est foulé aux pieds dans la poussière» (Hegel 1987: 259). Et plus loin: «l'intérêt pour leurs gladiateurs et leurs combats, pour les partis de couleur bleue ou verte qui amenait aussi les luttes les plus sanglantes [est] le signe de la plus terrible dégradation, parce qu'il est démontré par là qu'on a perdu entièrement le sens de ce qui est important et supérieur» (Hegel 1987: 261). La perte du sens de la sagesse antique rejoint ainsi la non appropriation de ce qui est supérieur et, ceci, à travers un certain mélange des caractéristiques du monde romain avec le monde byzantin.

² Voir la lecture anthropologique de la *Phénoménologie de l'esprit* par Alexandre Kojève (1947).

La philosophie de l'histoire hégélienne de Byzance selon la dialectique de la domination et de la servitude

Il y a deux groupes d'individus dans le texte de Hegel sur Byzance longuement cité: les «philosophes populaires» dogmatiques et les prétendants à des offices ou comme on les a décrit plus haut, les réalistes naïfs et les réalistes maîtres. Pour déterminer le sens des termes ici employés, le réalisme selon Hegel signifie la certitude sans conscience rationnelle. D'autres termes qui seront amplement utilisés ici sont: la médiation, c'est-à-dire le besoin conscient des réalistes maîtres et le besoin vital des réalistes naïfs; les médians qui ne sont que les instances de la médiation et la différence qui signifie la conscience de la différence entre chose et conscience.

La distinction entre ces deux types philosophiques est faite, en plus d'une remarque de Jean Hippolyte qui parle de forme naïve³ de conscience, par renvoi à la fameuse identification du réel avec le logique ou *Doppelsatz* dans la *Philosophie du droit* hégélienne (voir Stern 2006). Les notions qui peuvent faciliter notre compréhension de la dite identité sont la différence et la médiation⁴. Les réalistes naïfs sont dominés et n'ont pas de la conscience essentielle. Même eux, pourtant, ont leur part de vérité: leur différence-singularité actuelle et future; mais cette différence souffre d'une emprise sans conscience essentielle. Ce sont les réalistes naïfs qui font leurs différences toujours actuelles en pensant qu'ils les détiennent par droit (*de jure*) et non pas par le fait (*de facto*) c'est-à-dire par la conscience; ceci va devenir une affaire de dispute. Le réalisme naïf s'accompagne donc d'une singularité accrue, d'un esprit partisan ou incompréhension de l'universel. En étant plus nombreux et très proches les uns aux autres, les réalistes naïfs sont plus antagonistes et le réalisme naïf ne parvient pas à les satisfaire tous. Les réalistes naïfs sont en guerre avec leurs différences et contre leurs différences, sans parvenir à les dominer.

Par contre, la manipulation et le combat pour les différences sont source de jouissance⁵ pour les réalistes maîtres (et non pas pour le réaliste naïf qui insiste sur un dogmatisme populaire). Les réalistes naïfs sont ainsi déçus de manière permanente tandis que les réalistes maîtres jouissent en s'appropriant les différences. Ceci constitue un acte de

³ Voir Hegel (1977: 86, n. 14): «L'intersection des moi singuliers (attraction et répulsion) dans ce domaine de la conscience naturelle est sous une forme naïve la préformation d'une dialectique supérieure». Nous avons rendu par ailleurs le mot «Meinung» (= avis) qui caractérise la conscience sensible naïve comme réalisme car, subjectivement, *il est un réalisme*.

⁴ Voir Hegel (1977: 161, n. 21): «Le maître se rapporte médiatement à la chose, car l'esclave travaille la chose dont il jouit, et médiatement à l'esclave, car ce qui fait l'esclave esclave, c'est sa dépendance à l'égard de la chose, de l'être-là naturel dont il n'a pas pu s'abstraire dans le combat. En d'autres termes, la médiation essentielle à la conscience de soi, comme on l'a vu, est passée à l'extérieur de la conscience de soi, dans une autre conscience, celle de l'esclave»; et Hegel (1977: 161, note 18): «transition essentielle: les deux moments de la conscience de soi vont se séparer; l'un, la tautologie du Moi = Moi, donnera la conscience du maître qui s'est élevé au-dessus de l'être de la vie; l'autre, la conscience de l'esclave, conscience qui est seulement pour un autre. Il y aura trois termes en présence dans la dialectique qui suit : la maître, l'esclave et la chose».

⁵ Voir Hegel (1977: 162): «par cette médiation, le rapport immédiat devient pour le maître la pure négation de cette même chose ou la jouissance».

domination aigu car les réalistes naïfs ont autant besoin de différences que tout autre. Le fait est que la différence ne se soumet pas au réalisme naïf tandis que ce dernier soutient, sans s'en douter, la notion d'une vérité inflationniste (la certitude sensible), car la vérité inflationniste permet la liaison quasi-permanente entre réalisme naïf et différence; tout changement peut altérer ou détruire la liaison et, comme on a dit, le réaliste naïf a besoin vital de sa différence. Donc, le réaliste naïf est un défenseur obstiné d'une certitude simpliste à propos de l'appropriation des différences, a priori et sans activité particulière (travail); la différence et la certitude sensible font la morale. La morale consiste en l'isolement des différences et l'interdiction de leur transposition. C'est la médiation entre réalisme naïf et domination qui constitue la morale. En outre, la différence doit être orientée vers le singulier. La médiation avec le réalisme maître proclame l'équité devant la vérité inflationniste. La médiation et le réalisme naïf surveillent les différences dans une négation quasi-enragée de leur transposition et dans une affirmation inflexible de la continuité de la vérité inflationniste. La seule issue possible est la guerre au sens de la passion antique.

La généalogie de la permanence de la certitude sensible nous permet de voir plus clair en ce qui concerne la relation entre réaliste naïf et différence; le réaliste naïf possède une seule différence, sa singularité. La différence, de sa part, a besoin de singularité (au moins une) dans l'espace et dans le temps. La valeur du réalisme maître consiste en du plus-être par rapport aux différences. Il y a une guerre pour du plus-être que les réalistes naïfs ne peuvent pas s'approprier; ainsi, l'idée de la guerre devient évidente pour eux. Aussi, les réalistes naïfs soutiennent avec *entêtement* la médiation contre la différence. Les réalistes maîtres par contre sont les maîtres des occasions (pour s'approprier les différences). L'occasion consiste en plus de perception et de capacité de s'exprimer (culture savante). La médiation est la seule arme du réaliste naïf; la médiation provient de la peur et de la morale. L'isolement des différences est la conviction commune de la médiation et du réalisme naïf; la médiation, donc, signifie la communauté. La négation de la transposition des différences est un acte presque furieux de leur part. La guerre contre les différences renforce l'isolement subjectif du réaliste naïf. La seule issue, hors la guerre, serait l'opposition transcendante.

L'impasse ou la guerre civile interminable

On devrait voir pourquoi l'état décrit ci-dessus n'a pas pu être évolué vers le qualitativement supérieur. Pour cela, on aura recours à une hypothèse dialectico-hégélienne. Ainsi, les réalistes maîtres se groupent autour de l'un de la conscience politico-théologique sans perdre leur caractéristique commune qui est le réalisme maître; ceci montre leur relative indépendance par rapport à l'un et pour ce qui concerne la domination. C'est l'un qui doit conserver la communauté des maîtres par ses médians (instances de médiation). Le plus-être médian de l'un lui permet de transcender toute opposition. Or, c'est le mouvement ascendant vers l'un qui fait que les médians diminuent. Comme l'un est unique et

sans force propre, c'est le moment pour lui de faire appel à des nouveaux médians. Cette seconde médiation devrait manipuler la domination. L'idée de l'opposition transcendante devient obsolète devant cette médiation seconde.

Tôt ou tard, la nouvelle médiation conduit à la dissolution (en soi)⁶ et, donc, elle et le réalisme maître vont s'affronter entre eux. Les réalistes naïfs sont les victimes de cet affrontement car eux, ils ne peuvent pas assumer l'opposition transcendante à cause de leur naïveté (conscience sensible) – c'est à la médiation d'assumer ce rôle à leur place. Si la deuxième médiation se lie avec l'un pour dénoncer l'ancienne médiation alors cette dernière fait front commun avec le réalisme naïf. La seconde médiation peut promettre l'expansion par dissolution, mais comme celle-ci ne se finalise pas, le réalisme naïf s'y oppose. La rigidité ou la flexibilité de dissolution de la seconde médiation n'assure pas pour la domination rien d'autre que le pouvoir de s'associer à l'un. La seconde médiation et l'un deviennent alors des alliés presque naturels. L'un n'a plus besoin de réalistes maîtres, mais il ne peut pas les éliminer non plus. L'un, au lieu de la médiation, fait appel à un strict symbolisme. Désormais, l'un privé de symbolisme serait isolé sans le soutien ni de réalisme naïf ni de réalisme maître. Ce qui va se produire, tôt ou tard, c'est l'autonomie des tous les réalistes tandis que l'un se perd et prône la transformation, car son symbolisme est irrespectueux de la tradition du réalisme; c'est-à-dire que l'un s'efforce à finir avec l'appropriation de la différence par le réalisme; cela signifie l'opposition radicale entre le réalisme et l'un. La fin de l'appropriation de la différence signifie la fin de la domination de la différence, mais aussi la fin de la différence singulière ou subjectivité du réalisme naïf. L'arrêt de la subjectivité par l'un est ainsi ressenti comme violence. Donc, la médiation retrouve son hégémonie et l'un perd ses médians à cause de l'opposition réaliste. L'un ne s'y reconnaît plus et les appels à l'unité individuelle, différentielle (subjectivité) se multiplient. L'un ne peut pas dominer excessivement les réalistes maîtres, car la transposition et le déplacement des différences va diminuer et cela signifie aussi, bien paradoxalement, la fin du réalisme naïf. La structure originelle, c'est-à-dire la distinction entre réalistes naïfs et réalistes maîtres, revient donc plus fort.

On voit que les diverses expressions du réalisme et de l'anti-réalisme sont l'effet de domination; ce qui est surprenant, c'est la permanence des structures et tout ce qui reste, c'est la subjectivité consciente ou, autrement, l'alliance entre médiation et réalisme naïf. Donc, la médiation dans son rôle médiateur signifie la permanence des structures. L'un doit alors se lier avec les réalistes naïfs par la multiplication et la dissolution des médians de la domination. Les réalistes naïfs accèdent à une conscience plus avertie grâce à la dissolution; cette élévation est décisive. Progressivement, pourtant, c'est la domination des réalistes maîtres qui s'affirme et cette régression est sans recours. La domination des réalistes maîtres ébranle l'élévation des réalistes naïfs qui sont, encore une fois, malheureux et mécontents, dépendants de la domination et déçus par la domination.

⁶ Hegel (1977: 164): «le sentiment de la puissance absolue, réalisé en général et réalisé dans les particularités du service, est seulement la dissolution en soi».

Surtout, les réalistes naïfs qui ont compris la domination deviennent les plus malheureux et les esprits les plus opposants. L'image d'une répartition parfaite entre naïveté et domination les subsume totalement et conduit vers la violence catégorielle. La dissolution s'arrête de manière à contrebalancer l'opposition. Le malheur du réaliste naïf s'augmente et se multiplie. Donc, l'un fait appel à un autre groupe de médians de manière à pourvoir aux naïfs. Le nouvel ensemble de médians est constamment et toujours davantage sollicité. La création de fractions est par là le destin de la conscience des réalistes naïfs. Le fractionnisme s'élève au niveau des idées et les naïfs avertis peuvent s'adresser aux autres naïfs, mais la peur fait obstacle à leur action libre. Le pouvoir de la médiation fait aussi problème car la lutte se limite au sein du cadre de la médiation. Ainsi, les naïfs avertis se retournent contre les valeurs des naïfs et l'éducation dans l'avertissement devient la question centrale; l'émancipation de la différence est aussi de l'ordre du jour. On doit alors éclaircir la relation entre médiation et naïveté; collaborer ou résister devient la seule issue. La réforme en faveur des naïfs semble inévitable; or, les naïfs ne s'associent pas à la réforme. Les naïfs se retournent contre les nouveaux médians et demandent le retour à une origine perçue comme idyllique. Le contre-réforme est nourri de la médiation, aucune communication n'existe plus entre réalistes naïfs et réalistes naïfs avertis et rien ne se retourne contre la pérennité de la médiation. Le naïfs avertis se divisent entre avertis restreints ou expansionnistes, mais la médiation a gagné en termes d'opposition transcendante car les naïfs avertis sont traversés par des contradictions insurmontables.

Byzance et le néoplatonisme hégélien

Si le hégélianisme explique l'histoire, les philosophies par contre, selon Hegel, arrivent toujours trop tard par rapport à l'action historique (Kouznetsov 1974). La philosophie ne dépasse donc pas son temps? Le rôle joué par la philosophie ne serait que celui de la contemplation? Hegel dit par ailleurs que toute philosophie est toujours actuelle. Si l'histoire est de l'Esprit, n'y aurait-il pas un manque du sujet historique et la raison ne serait que divine? Le hégélianisme peut être une philosophie de la réconciliation avec le réel, de soumission au réel ou de prise en compte du réel et le *Doppelsatz* (le logique est le réel et inversement) nous pousse à nous interroger sur ce point. De toute façon, l'interprétation historiciste des thèses hégéliennes est délimitée par le rejet hégélien du subjectivisme. La distinction par certaines approches entre méthode hégélienne et système hégélien semble faire violence à la substance même de l'argumentation hégélienne.

Pour Hegel, la philosophie de l'histoire renvoie à l'histoire de la philosophie et inversement. On peut distinguer deux époques dans la pensée de Hegel en ce qui concerne la perception de l'histoire de la philosophie. Dans un premier temps, toute philosophie historique est comparée à une œuvre d'art et par là, toute théorie philosophique acquiert une validité permanente. Hegel récuse aussi bien les anciens doxographes et les historiens de philosophie (p. ex. Brucker) comme des auteurs de mentalité scolastique qui ignorent la philosophie en tant qu'expression universelle de l'esprit; la philosophie n'est pas une

somme de connaissances ou théories particulières. Deux facteurs prouvent la validité éternelle des écoles philosophiques: (a) la liberté, et (b) la rupture au sein de l'absolu qui advient chaque fois de manière historique et auquel on doit, par ailleurs, la philosophie même. La philosophie prouve l'introduction de l'absolu dans le fini par le mouvement. Le rapprochement de la philosophie à l'art démontre l'unité des diverses écoles philosophiques qui est pareille à l'unité de l'idée du beau. L'opposition entre les écoles philosophiques montre leur unité profonde. La nobilité de la philosophie serait, de cette manière, étrangère et opposée aux foules ignorantes.

C'est l'idée du progrès qui caractérise la deuxième époque de la théorie de l'histoire de la philosophie chez Hegel. Entre la notion que toute philosophie a une valeur propre et l'idée que la philosophie en général progresse organiquement, il y a une certaine contradiction. Hegel s'oppose à la théorie du progrès par opération additive. Dans cette deuxième époque, le paradigme dominant n'est pas l'art, mais l'histoire. Hegel entreprend la synthèse des deux traditions, celle de l'histoire de la philosophie et l'autre de l'histoire de l'esprit humain. Cette prise de position ne va pas sans le déploiement d'une certaine critique de l'histoire. La philosophie hégélienne soutient que c'est la raison qui gouverne le monde, tandis que l'histoire s'y oppose. Le lien entre la raison (philosophie) et les passions (histoire) s'établit grâce à l'État. Dans les limites des états, le mal acquiert une nouvelle positivité. L'esprit est toujours le même dans la force du présent, mais les individualités doivent se réconcilier avec lui grâce à la dialectique. De la même façon se trouvent réconciliées la logique et la chronologie historique. On voit de nouveau chez Hegel l'idée de la philosophie de l'histoire d'un point de vue cosmopolite, mais à la différence de Kant, l'état n'est plus seulement une entité morale, mais acquiert un caractère vraiment objectif. Tout philosophie est la représentation de la vie d'un peuple; mais toute vie de peuple représente quelque chose de supérieur. Hegel finit par éclaircir ainsi la relation entre l'histoire et les données aprioriques de la raison. Il peut récuser la galerie des excentricités (*Galerie der Narrheiten*) qui se produit par la contradiction entre la multiplicité historique et l'unité de la raison grâce à l'identification de la théorie historique avec la théorie organique. La multiplicité historique est intégrée dans le système du savoir (voir Gueroult 1988).

Selon certains, le système de Hegel fut fortement influencé par celui de Proclus. Pour Stanislas Breton, «on ne comprendrait rien à la philosophie hégélienne – on sait tout ce que Hegel doit à Proclus – sans une référence constante à son inspirateur néoplatonicien» (Breton 1969: 143, n. 4). Le néo-platonisme, Proclus en particulier, a influencé la manière de penser de Hegel et donc les structures intimes de sa réflexion. On sait encore, que la *Phénoménologie de l'Esprit* hégélienne est une sorte de roman d'apprentissage (*Bildungsroman*)⁷. Or, au lieu d'un héros qui se découvre lui-même au fur et à mesure qu'il vit ses aventures et ses pensées, dans le cas de Hegel c'est de la vie de l'Esprit lui-même qu'il s'agit; c'est l'Esprit qui se découvre en tant que tel, à travers des

⁷ Le roman-modèle du genre fut *Wilhelm Meister* de Goethe.

étapes successives qui sont racontées dans ce livre de tous les livres que fut justement la *Phénoménologie de l'Esprit*. Si cette vue des choses a quelque part de vérité en ce qui concerne Hegel, qu'en est-il de Proclus?

Selon Pelegrinis, «dans le cadre de la philosophie néoplatonicienne, le principe de la continuité a une double fonction: d'une part, sur la base de ce principe, est comblé l'abîme entre hommes et dieux et, de l'autre, est assuré le caractère transcendant du divin. Plus particulièrement, la continuité entre l'Un, l'absolu ou divin et l'homme est établie par l'introduction d'un troisième terme, le médian psychique. Ainsi, l'insertion de l'âme entre le divin ou absolu et l'homme fini maintient séparés l'élément divin et l'élément humain. Ce schéma trinitaire des philosophes néoplatoniciens – à savoir, deux termes extrêmes et entre eux un troisième reliant les deux autres – assurant la continuité, sans que les êtres perdent en autonomie, ne doit pas être confondu avec le processus dialectique introduit par Hegel. Ce dernier, en reconnaissant l'influence exercée sur sa pensée par la philosophie néoplatonicienne, a également avancé un schéma trinitaire constitué de thèse, antithèse et synthèse; sur la base de ce schéma, il a essayé d'expliquer l'évolution des idées et du monde. Le schéma trinitaire de Hegel peut être compris avec l'aide de l'exemple de la parenté entre père, mère et enfant où le père symbolise la thèse, la mère l'antithèse et l'enfant la synthèse. Il est évident que, dans les limites de la philosophie hégélienne, le plus important de ces trois termes est le troisième, la synthèse, dans la mesure où celui-ci transcende les deux autres. L'enfant, même s'il vient du père et de la mère, est un être plus complet; il n'est pas que l'héritage de chaque parent, il est aussi bien la somme de tous les deux et encore plus. Contrairement au schéma trinitaire de Hegel, les philosophes néoplatoniciens ont, dans leur propre schéma, accordé plus d'importance au terme intermédiaire qui fait la liaison entre les deux autres⁸. Grâce à ce terme intermédiaire est assurée la continuité de l'univers et sans lui, ce dernier perdrait en conséquence logique⁹. D'où l'importance toute particulière que les philosophes néoplatoniciens accordaient à l'âme en tant que moyen de liaison dans le processus de la création et de la cohérence du monde; d'où, également, l'intérêt de ces mêmes philosophes pour le salut de l'âme» (Pelegrinis 2013: 2).

Kojève, auquel on doit l'approche anthropologique qui sous-tend notre interprétation, essaie à «comparer le système éclectique de Proclus avec le Système du Savoir hégélien et de voir le pourquoi de l'échec du Néoplatonisme et la réussite de Hegel» (Kojève 1973: 358). Hegel identifie le Concept avec la spatio-temporalité tandis que Proclus identifie le Concept à l'Éternel. L'éclectisme philosophique total de Proclus est une opération d'addition. Chez Hegel, les contradictions se suppriment dialectiquement dans la temporalité (athée); «c'est là la différence essentielle entre le Système du Savoir hégélien et le Système éclectique de Proclus» (Kojève 1973: 359). Chez Proclus, la négation primordiale renvoie au Silence éternel de l'Éternité transcendante ineffable. Chez Hegel, l'homme se substi-

⁸ Voir Procl., *Théol. plat.*, III 123–124.

⁹ Voir Plot., *Enn.*, V 2, 2, 26–29; Proclus, *De prov.* 20, 163–164.

tue à dieu et la place qu'occupait dieu est prise par la matière. L'identité éternelle (parménidienne) est remplacée par la négativité temporelle. «Le discours uni-total qu'est le Système du Savoir n'est donc pas un Logos éternel ou divin» (Kojève 1973: 361). Le point médian du système hégélien n'est plus la matière identique ou l'identité matérielle mais une négativité discursive qui sup-pose un Cosmos naturel. «La rotation hégélienne (vraiment 'copernicienne') trans-forme la Théandrie judéo-chrétienne en Anthropothéisme». (...) «L'astuce de Proclus consiste à faire appel à un Au-delà ineffable» (Kojève 1973: 361). Le problème pour l'approche kojévienne est qu'il ne s'agit pas d'astuce, du point de vue de l'histoire de la philosophie de Hegel.

La différence entre les systèmes philosophiques, similaires et différents, de Proclus et de Hegel peut nous éclairer sur la perception et l'évaluation de Byzance par ce dernier. La divergence serait due, suivant Kojève, à un déplacement du transcendantalisme de l'ineffable vers l'immanentisme dialectique synthétique. On doit se rappeler que la remarque essentielle de Hegel à propos de Byzance concerne la stagnation des passions (antiques ou primaires, dans le sens de la guerre entre domination et servitude) dans une guerre civile sans issue philosophique. Dans ce sens, le retard de la philosophie à appréhender le réel dans son individualité historique (c'est notamment le cas du néoplatonisme) est dû à l'incompréhension de l'historique par le système. En d'autres termes, Proclus n'accomplit pas, dans son système, le rendre-positif de la négativité. L'écart entre le système proclusien et celui de Hegel n'est pas alors de l'ordre principal comme Kojève le voulait, mais de l'ordre des conséquences historiques. Plus précisément, l'intérêt de Proclus est tourné vers ce qu'on appelle «l'atomisme géométrique» qui a ses origines dans le *Timée* de Platon. L'atomisme géométrique n'est pas moins hylomorphique que le sensationnisme qualitatif d'Aristote, car il concerne bien les quantités formelles (voir Opsomer 2012). La géométrisation apriorique du système proclusien rend problématique la compréhension de l'évolution du réel. En effet, la construction géométrique diminue la possibilité d'appréhender le fait principal de la philosophie de l'histoire, voire la transformation du négatif en positif. Telle serait également la critique de Hegel envers le *mos geometricus* de Spinoza, tout en admettant le principe spinoziste que toute détermination est négation.

Hegel comprend l'atomisme sous une autre lumière. L'atomisme et son complément nécessaire, le vide, ne sont perçus et estimés que comme pure extériorité. Or, le vide ne doit pas être compris que comme simple extériorité. Le vide est la «raison du mouvement» une «idée plus profonde» qui pose que «c'est dans le négatif en général que réside la cause du devenir». (...) «Le vide n'est la raison du mouvement qu'en tant que rapport négatif entre l'Un et son Négatif, c'est-à-dire avec l'Un, avec lui-même, qui est cependant posé comme étant-là (existant)» (Hegel 1969: 172). Ici se trouve l'idée de la répulsion provoquée par l'image de Byzance; le rapport exclusif de l'Un avec soi-même comme négativité est une forme de court-circuit, un non-devenir, car l'un ne se transforme en un que de manière négative, c'est-à-dire répulsive. C'est le cas d'un individualisme général qui conduit vers des passions guerrières entre individus et qui produit une seconde répulsion, celle-ci extérieure, pareille à une image. Les expressions analogues se trouvent plus

qu'une fois dans le chapitre sur Byzance. Ainsi, Hegel parle de «*spectacle* le plus affreux», de Byzance comme n'étant pas «un *tableau* animé par l'esprit», de l'empire qui «présentait dans l'ensemble une répugnante *image*», «des révoltes des généraux, des empereurs renversés par eux ou par des intrigues de courtisanes, l'assassinat ou l'empoisonnement des empereurs par leurs propres épouses et leurs propres fils, des femmes s'adonnant à toutes les débauches et à toutes les infamies, – tels sont les *spectacles* que l'histoire fait passer ici devant nos yeux»; cette dernière expression n'est pas sans rappeler le «ramas de crimes, de folies et de malheurs» de Voltaire. L'individualisme général et combattant ne produit que du vide de sens et «il est démontré par là qu'on a perdu entièrement le sens de ce qui est important et supérieur» (Hegel 1987: 261).

Pour conclure, il y a chez Hegel des négativités productrices et des négativités régressives qui concernent les victimes de la ruse de la raison. Ces deuxièmes négativités sont associées à l'un en soi qui ne s'entoure que d'un vide répulsif. Telle serait la spécification hégélienne des approches philosophico-historiques de type voltairienne. Si Voltaire n'a pas senti la nécessité d'un système, le système proclusien de sa part n'a pas pu faire état de la raison historique dans son être accompli comme Hegel l'a su faire.

BIBLIOGRAPHIE

- ARABATZIS, G., 2000, "Ο Χέγκελ και το Βυζάντιο, κατά τις παραδόσεις του Γερμανού φιλοσόφου, *Μαθήματα φιλοσοφίας της Ιστορίας (Βερολίνο 1830-1831)*" [= *Hegel et Byzance selon les leçons du philosophe allemand sur la philosophie de l'histoire (Berlin, 1830-1831)*], *Κ' Πανελλήνιο Ιστορικό Συνέδριο 28-30 Μαΐου 1999*, Thessalonique, pp. 61-69.
- ARABATZIS, G., 2003, "Hegel and Byzantium (With a Notice on Alexandre Kojève and Scepticism)", *Philosophical Inquiry* 25, pp. 31-39.
- ARABATZIS, G., 2013, "La perception philosophique du sujet byzantin", in: G. Arabatzis (éd.), *Marges de la philosophie byzantine*, Athènes, pp. 75-91.
- ARABATZIS, G., 2013, "Introduction. La philosophie byzantine est une affaire de modernité", *Byzantinische Forschungen* 31, pp. XI-XXVI.
- BRETON S., 1969, *Philosophie et mathématique chez Proclus*, suivi de *Principes philosophiques de mathématiques*, par N. Hartmann, G. de Peslouan (trad.), Paris.
- D'HONDT, J. (dir.), 1974, *Hegel et le siècle des Lumières*, Paris.
- GUEROULT, M., 1988, *Histoire de l'histoire de la philosophie*, Vol. II: *En Allemagne, de Leibniz à nos jours*, Paris.
- HEGEL, G.W.F., 1969, *Science de la logique, I. Logique de l'être*, S. Jankélévitch (trad.), Paris.
- HEGEL, G.W.F., 1977, *La phénoménologie de l'esprit, I, J. Hyppolite (trad.)*, Paris.
- HEGEL, G.W.F., 1987, *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, J. Gibelin (trad.), Paris.
- HEGEL, G.W.F., 2008, *La phénoménologie de l'esprit*, J.-P. Lefebvre (trad.), Paris.
- KOJÈVE, A., 1973, *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne III. La philosophie hellénistique. Les néo-platoniciens*, Paris.
- KOJÈVE, A., 1947, *Introduction à la lecture de Hegel. Leçons sur la «Phénoménologie de l'Esprit» professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études*, Paris.
- KOUZNETSOV, V., 1974, "La philosophie de l'histoire chez Hegel et chez Voltaire", in: D'Hondt (1974), pp. 25-50.
- OPSOMER, J., 2012, "In defence of Geometric Atomism: Explaining Elemental Properties", in: Wilberding, Horn (2012), pp. 147-173.
- PELEGRINIS, T.N., 2013, "Magie et commentaire dans l'orient chrétien", *Byzantinische Forschungen* 31, pp. 1-24.
- STERN, R., 2006, "Hegel's Doppelsatz: A Neutral Reading", *Journal of the History of Philosophy* 44, pp. 235-266.
- WILBERDING, J., HORN, C. (eds.), 2002, *Neoplatonism and the Philosophy of Nature*, Oxford.

GEORGES ARABATZIS
/ Athènes /

Hegel on Byzantium and the Question of Hegelian Neoplatonism

The article examines how Hegel's negative view of Byzantium is different from the Enlightenment's critique and especially from Voltaire's criticism of medieval history. In order to account for the Hegelian specificity of interpretation an effort is made to translate the chapter on Byzantium from the *Philosophy of History* in terms of the analysis of the *Phenomenology of the Spirit* and, more precisely, on the basis of the chapters on sensible certitude and on the domination and servitude. Considering that for Hegel every philosophical school possesses an

autonomous value, one has to wonder why the Byzantine moment of the Spirit is destined to stagnation. The question about Hegel's Neoplatonism, especially his affiliation with Proclus's system, shows how the distance separating the Hegelian system from the Proclusian one explains the inadequacy of the latter as to drawing the consequences from the Byzantine spiritual stagnation.

KEYWORDS

Byzantine Philosophy, Hegel, Proclus, Neoplatonism, Philosophy of history, History of Philosophy