

PHILOSOPHIES CONTEMPORAINES
sous la direction de Jocelyn Benoist et Bruno Gnassounou

21

Genèse et structure
de la *Phénoménologie de l'esprit*
de Hegel

Jean Hyppolite



Genèse et structure

de la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel

Édition critique par Giuseppe Bianco

PARIS
CLASSIQUES GARNIER
2021

Giuseppe Bianco (1976), chercheur à l'University of Ghent, a publié sur l'histoire de la philosophie et des sciences humaines et sociales (XIX^e et XX^e siècles). Il est notamment l'auteur d'*Après Bergson*.

© 2021. Classiques Garnier, Paris.
Reproduction et traduction, même partielles, interdites.
Tous droits réservés pour tous les pays.

ISBN 978-2-406-11566-3 (livre broché)
ISBN 978-2-406-11567-0 (livre relié)
ISSN 2426-0010

INTRODUCTION

Histoire et destinée d'un transfert culturel

RENDRE CONCRET L'ABSTRAIT

C'est en 1946 que *Genèse et structure* paraît dans la collection « Philosophie de l'Esprit », dirigée chez l'éditeur Aubier-Montaigne par René Le Senne (1882-1954), professeur de morale à la Sorbonne, et par Louis Lavelle (1883-1951), qui occupe la chaire de philosophie du Collège de France depuis 1941. Publié à nouveau en deux tomes en 1956, en 1967 et enfin en 1970, il cesse ensuite d'être imprimé. Thèse universitaire, elle avait été soutenue à la Sorbonne le 18 janvier 1947, devant un jury composé par Raymond Bayer, spécialiste d'esthétique (1898-1959), le germaniste Maurice Boucher (1885-1977) et par les historiens de la philosophie Martial Gueroult (1891-1976), Jean Wahl (1888-1974) et Émile Bréhier (1876-1952), directeur de la thèse. Quelques années plus tôt, en 1939 et en 1941, dans la même collection, Hyppolite avait publié sa thèse complémentaire, la première traduction française de la *Phénoménologie*, effectuée au cours des années 1930¹ quand, jeune professeur de philosophie, il enseignait dans d'« obscurs lycées de la province française », à Limoges, Tulle, Bourges, Lens et Nancy. Le commentaire d'Hyppolite suit par le menu le texte qu'il avait auparavant traduit avec l'objectif déclaré de paver la route pour l'écriture d'une étude sur la *Phénoménologie*².

- 1 Le chantier de la composition du livre (notes de lectures, brouillons, épreuves) est aujourd'hui conservé dans les archives de l'École normale supérieure, dans le Fonds Jean Hyppolite, sous la cote HYP I/2/1.
- 2 « C'est en préparant un travail d'ensemble sur la *Phénoménologie* que nous avons été conduit à rédiger cette traduction », J. Hyppolite, « Avertissement du traducteur », in G. F. W. Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Aubier-Montaigne, 1941, t. I, p. vi. Pour une bibliographie des écrits d'Hyppolite et une mise en perspective de sa trajectoire, cf. G. Bianco, *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, Paris, Rue d'Ulm, 2013, p. 31-48.

Deux publications avaient poussé Hyppolite à changer d'auteur et de période d'étude, et à se consacrer à un « travail de bénédictin³ » sur Hegel, lui qui, étudiant, s'était plutôt intéressé à Descartes. La première est celle du *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, de Jean Wahl, paru en 1929, qui proposait en appendice la première traduction française de quelques fragments de la *Phénoménologie* ; la deuxième est celle du « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France⁴ », d'Alexandre Koyré (1892-1964), publié en 1931, mais présenté au premier congrès Hegel à la Haye en avril 1930. Koyré était alors chargé de séminaires à l'École pratique d'hautes études et était le responsable de la rubrique de comptes rendus « Histoire de la philosophie » dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. Dans le rapport, il identifiait les raisons de l'absence d'un courant hégélien en France. On peut les ranger sous quatre ordres : religieux, politique, épistémologique et linguistique. **Tout d'abord** le protestantisme de Hegel est mal perçu par le clergé catholique français. **Deuxièmement**, la pensée hégélienne se heurte à la méfiance des philosophes français, encore traumatisés par l'humiliation de 1871, qui la qualifient de pangermanique. La troisième raison touche à la méconnaissance présumée des sciences de la nature de la part de l'auteur de l'*Encyclopédie*, et ce au moment de la naissance du champ philosophique proprement dit⁵, marquée par une opposition à l'éclectisme spiritualiste et par un dialogue avec les savoirs positifs. Enfin, c'est le langage hégélien qui est en cause : Koyré cite un article de **l'alsacien** Lucien Herr (1864-1926) dans lequel ce dernier affirme que « la terminologie hégélienne » ne contient « pas un seul terme technique » susceptible de trouver un « équivalent dans la langue abstraite de la philosophie française⁶ ».

Amorcé au début des années 1930, le travail d'Hyppolite **constitue** une véritable opération de transfert culturel⁷, efficacement décrite dans

3 Expression de Dina Dreyfuss, citée par John Heckman dans l'introduction à la traduction anglaise de *Genèse et Structure (Genesis and Structure of Hegel's Phenomenology of Mind)*, Evanston, Northwestern University Press, 1984, p. xxvi.

4 A. Koyré, « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France », (1931), in *Études d'histoire de la pensée philosophique*, Paris, 1981, p. 225-251.

5 J.L. Fabiani, *Les Philosophes de la République*, Paris, Minuit, 1988.

6 L. Herr, « Hegel » (1893), in *Choix d'écrits*, t. II, *Philosophie, histoire, philologie*, Paris, Rieder, 1932 cité par Koyré in « Rapport sur l'état des études hégéliennes en France », *op. cit.*, p. 226.

7 M. Espagne, *Les Transferts culturels franco-allemands*, Paris, PUF, 1999. Pour les relations des philosophes français avec la philosophie allemande cf. C. Digeon, *La Crise*

ses grandes lignes par Pierre Macherey⁸. Hyppolite avait sollicité l'aide d'un camarade germaniste appartenant à la même promotion, Maurice Patronnier de Gandillac (1906-2006)⁹, mais étant autodidacte, il avait également été capable de trouver des solutions efficaces bien qu'inusuelles. Une efficacité telle que, selon ses élèves Michel Foucault (1926-1984)¹⁰ et Alain Badiou¹¹, sa traduction de la *Phénoménologie* avait été consultée par des lecteurs allemands afin de mieux comprendre l'original. Au même moment, Oliva Blanchette, professeur à Boston College et ancien élève de Gaston Fessard (1897-1978), conseillait à ses étudiants de lire la *Phénoménologie* en français, et d'éviter à tout prix la traduction anglaise d'A. V. Miller chez Oxford University Press¹². Hyppolite avait, par exemple, traduit *Wirklichkeit* par « actualité », *Einsicht* par « intellection », et pour *Dasein* il avait évité « existence », lui préférant « être-là ». Il avait, enfin, fait recours à des néologismes, comme « extranéation » pour rendre *Entfremdung*, réservant le mot « aliénation » pour rendre *Entäusserung*. À l'instar d'autres traductions, celle-ci a donc éclairci la réception du texte d'origine : on pense par exemple au « moi », utilisé par Jules Barni (1818-1878) pour traduire le *Ich* kantien, à Henri Corbin (1903-1978) et à son choix de « réalité humaine » pour *Dasein* ou encore, plus tard, à la *Werturteilsfreie Wissenschaft* de Weber, traduite par Julien Freund (1921-1993) comme « neutralité axiologique ». Le transfert culturel effectué par Hyppolite impliquait donc l'invention d'une technique d'adaptation et d'explication originale, et, corrélativement, la conscience de l'intérêt qu'y porteraient de nombreux lecteurs. Cette opération engageait d'autres

allemande de la pensée française (1870-1914), Paris, PUF, 1959 et 1992 ; M. Espagne, *En deçà du Rhin. L'Allemagne des philosophes français au XIX^e siècle*, Paris, Cerf, 2004 ; J. Quillien (éd.), *La Réception de la philosophie allemande en France aux XIX^e et XX^e siècles*, Villeneuve-d'Ascq, Presses Universitaires de Lille, 1994 ; Marc Crépon (éd.), *Philosophies nationales ? : Controverses franco-allemandes*, *Revue de métaphysique et de morale*, v. 109, n. 3, septembre 2001.

- 8 P. Macherey, « Entre philosophie et histoire de la philosophie : le Hegel de Jean Hyppolite », in G. Bianco, *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., p. 31-48. Bernard Bourgeois, « Jean Hyppolite et Hegel » (d'abord publié dans le *Bulletin de la Société des amis de l'École normale supérieure*, v. 71, n. 186, 1991, puis dans *Les Études philosophiques*, n. 2, 1993, p. 145-159.
- 9 J. Heckman, « Introduction », op. cit., p. XXVI.
- 10 M. Foucault, *L'ordre du discours*, Paris, Gallimard, 1972, p. 42.
- 11 A. Badiou, « Jean Hyppolite : un style philosophique », in *Jean Hyppolite, entre structure et existence*, op. cit., p. 134.
- 12 Témoinage de John Rogove.

acteurs, comme des éditeurs ou des directeurs de collections. De façon similaire à d'autres importations de textes¹³, suivant l'articulation disciplinaire entre philosophie et histoire de la philosophie, l'insertion d'un auteur peu connu dans le canon national était justifiée par l'utilité de ses textes pour d'éclairer les problèmes de l'époque. Pendant les années 1930, ces problèmes se coagulaient autour d'une notion, mentionnée dès les premières pages de *Genèse et structure* et dans l'« Avertissement » du traducteur, placé en 1939 en tête du premier tome de l'édition française de la *Phénoménologie* : celle de « concret ».

Cette notion était déjà récurrente dans l'essai de Jean Wahl et elle était au centre de la « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », publiée par Koyré en 1931 dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger*. À contre-courant par rapport à l'idée alors dominante d'une philosophie hégélienne abstraite, Koyré avait défendu la concrétude du langage hégélien, opposée à l'abstraction du langage philosophique des français. L'abstraction cartésienne de la langue française consistait dans la tendance, intellectualiste, à créer des mots nouveaux, à considérer les significations séparées les unes des autres, *partes extra partes*. En revanche, Hegel écrivait de manière « concrète » puisqu'il utilisait des termes du « langage vivant », qui possèdent plusieurs significés. Ce faisant, le langage hégélien amenait « la pensée à ne pas se durcir, mais au contraire, en passant d'un signifié à l'autre, à découvrir des relations intimes entre des choses à première vue complètement différentes, à découvrir – ou à retrouver – à la place de l'identité morte et rigide de l'abstrait, l'identité vivante du concret¹⁴ ». Quand Koyré écrivait que le langage hégélien était plus concret que celui de Descartes, son intention était polémique. Il avait en effet en tête la condamnation formulée par Léon Brunschvicg (1869-1944), trois ans auparavant, dans le *Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*. Ici l'universel concret était jugé comme une moyen d'éluder le contact avec « l'intelligence véritable du réel ». D'après Brunschvicg Hegel avait construit une métaphysique de la nature « anachronique » et

13 P. Bourdieu, « Les conditions sociales de la circulation internationale des idées », *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 145, 2002, p. 3-8 ; L. Pinto, « (Re)traductions. Phénoménologie et "philosophie allemande" dans les années 1930 », *Actes de la recherche en sciences sociales*, v. 145, 2002, p. 21-33.

14 A. Koyré, « Note sur la langue et la terminologie hégéliennes », in *Études d'histoire de la pensée philosophique, op. cit.*, p. 175-204.

il n'avait pas su « envisager l'“arbre” du cartésianisme, tel qu'il s'est développé à partir de ses racines scientifiques¹⁵ ».

Dès les années 1920, l'adjectif « concret » ainsi que sa forme substantivée avaient déjà commencé à circuler dans le champ philosophique français, mais c'est durant les années 1930 que leur présence culmine. Le « concret » est érigé en slogan si bien qu'en 1929, Georges Politzer y voit « la tarte à la crème¹⁶ » du moment. *Vers le concret*¹⁷, le recueil d'essais publié par Jean Wahl en 1932, n'est pas à l'origine de cette vogue, il en est plutôt la conséquence. C'est le premier livre de Wahl, *Les Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique*¹⁸, publié en 1920, qui a sans doute servi de détonateur. Dans cet ouvrage, où la philosophie de William James est décrite comme une réaction empiriste aux néo-hégéliens anglais, l'adjectif « concret » ou sa forme substantivée apparaissent une centaine de fois. Introduit par Wahl, le terme « concret » est ensuite utilisé comme une arme de combat par un groupe générationnel, à savoir par les natifs de la première décennie du siècle. Cette génération se démarque par une réaction aux prétendues abstractions des courants philosophiques dominants – notamment la « nouvelle philosophie » de Bergson et le néo-kantisme de Brunschvicg – perçus comme des promoteurs d'une nouvelle scholastique.

Dès les premières pages de *Genèse et structure*, Hyppolite avait mis au clair que la philosophie hégélienne n'était pas qu'une simple théorie de la connaissance, comme le néo-kantisme, mais une description de « toute l'expérience », de « toutes les formes d'expériences, éthiques, juridiques, religieuses¹⁹ ». Quinze ans plus tard, en 1963, au cours de sa leçon inaugurale au Collège de France, Hyppolite précise que pour lui et les philosophes de sa génération, les dimensions « concrètes » de

15 L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927, p. 245.

16 G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), in *Contre Bergson et quelques autres écrits*, Paris, Flammarion, 2013, p. 131.

17 J. Wahl, *Vers le concret : études d'histoire de la philosophie contemporaine*, William James, Whitehead, Gabriel Marcel (1932), Paris, Vrin, 2004.

18 J. Wahl, *Les Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920), Le Plessis-Robinson, Les Empêcheurs de penser en rond, 2005. Pour une analyse du contexte dans lequel le texte paraît, voir M. Girel, « Jean Wahl d'Angleterre et d'Amérique : contribution à l'étude du contexte et de la signification des *Philosophies pluralistes* » (1920). *Revue de Métaphysique et de Morale*, t. 81, n. 1, 2014, p. 103-123.

19 J. Hyppolite, *Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel*, *infra*, p. 41.

l'expérience humaine étaient négligées par la plupart des philosophes de la Belle Époque, dimensions non seulement cognitives, mais aussi « morales, esthétiques, religieuses, politiques²⁰ ». C'est pendant les années 1930 que, en quête de « concret », de « matière étrangère²¹ », Georges Canguilhem (1904-1995) entreprend des études de médecine. Au même moment ses camarades Sartre et Nizan se consacrent à l'écriture romancée. Aussi le terme « concret » devient-il l'indicateur d'une volonté de réforme de la pratique, mais des contenus de la philosophie. De celle-ci on attend l'élaboration d'une nouvelle image de l'homme, capable de rendre compte des mutations sociales advenues depuis l'éclatement de la Grande Guerre. Derrière cette quête de « concret » on trouve aussi la crise d'une génération, souvent contrainte à réinvestir son capital culturel à l'extérieur de l'espace académique, dans le journalisme, la littérature ou la politique. Au cours de l'entre-deux-guerres le champ philosophique frôle une immobilité totale avec des possibilités de carrière particulièrement faibles pour les nouveaux entrants. Les contenus et les formes d'une partie des manifestations philosophiques de cette époque sont ainsi lisibles à partir du vecteur de déprofessionnalisation qui touche une génération entière²².

La notion de « concret », apparue très tôt dans certains écrits des surréalistes – lecteurs, du reste, de Hegel –, devient le mot d'ordre de pamphlets inspirés par le caractère iconoclaste des avant-gardes comme *La Fin d'une parade philosophique* (1929)²³ de Georges Politzer (1903-1942), *Les Chiens de garde* (1932)²⁴ de Paul Nizan (1905-1940) et *La Révolution nécessaire* (1933) de Robert Aron (1898-1975) et Arnaud Dandieu (1897-1933). Mot d'ordre également des écrits des intellectuels marxistes comme des « non conformistes des années 30²⁵ ». Si, comme le déclare Sartre, *Vers le concret* a initialement rencontré un grand succès parmi les jeunes philosophes, ces derniers en avaient ensuite été déçus. En effet, ces jeunes gens ne se contentaient pas, comme Wahl, de simplement se

20 J. Hyppolite, *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1972, t. II, p. 1064.

21 G. Canguilhem, *Le Normal et le pathologique* (1943), Paris, PUF, 1996, p. 7.

22 Pour cet aspect, cf. J.L. Fabiani, *Qu'est-ce qu'un philosophe français ? La vie sociale des concepts*, Paris, Éditions de l'EHESS, 2010.

23 G. Politzer, *La Fin d'une parade philosophique : le bergsonisme* (1929), *op. cit.*

24 P. Nizan, *Les Chiens de garde* (1932), Paris, Maspero, 1969.

25 J.L. Loubet Del Bayle, *Les Non-conformistes des années 30. Une tentative de renouvellement de la pensée politique française*, Paris, Seuil, 2001.

diriger « vers » le concret, mais, impatients, ils voulaient, en revanche, arriver vite au « concret absolu²⁶ ».

Ce « concret absolu » est thématé notamment à travers des textes venant de l'autre côté du Rhin, jusqu'alors ignorés ou peu lus : ceux des « trois H », mais aussi des « philosophes critiques de l'histoire » ou encore des psychologues de la *Gestalt*. Un certain intérêt pour les « nouveautés » de la philosophie allemande émerge dès les années 1920, avec la publication des livres d'immigrés allemands comme Bernard Groethuysen (1880-1946)²⁷ et Georges Gurvitch (1894-1965)²⁸, et reste vif pendant les années 1930. C'est en 1929 que des jeunes comme Maurice De Gandillac (1906-2006) et Jean Cavaillès (1903-1944), assistent, en compagnie de leur professeur Léon Brunschvicg (1867-1944), au débat entre Martin Heidegger (1889-1976) et Ernst Cassirer (1874-1945) qui se déroule dans le cadre du séminaire franco-allemand de Davos. La même année, à la Sorbonne, sur l'invitation de la Société française de philosophie et de l'Institut d'études germaniques, Edmund Husserl (1859-1938) donne deux conférences sur sa conception de la phénoménologie. En 1930, Alexandre Koyré traduit, pour la revue post-surréaliste *Bifur*, le premier texte de Heidegger, un passage de « Qu'est-ce que la métaphysique ? ». En 1931, Emmanuel Lévinas (1906-1995) publie *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* et signe la traduction des cours husserliens de 1929, publiés par Armand Colin sous le titre de *Méditations cartésiennes*. Cinq ans plus tard, Raymond Aron (1905-1983) et Paul Guillaume (1878-1962) initient les lecteurs français à *La Sociologie allemande contemporaine*, et à *La Psychologie de la forme*.

Quant à Hegel, il avait déjà suscité l'intérêt de l'éditeur Ferdinand Aubier, un romancier catholique qui avait initialement été destiné par sa famille à la prêtrise. Avant *Genèse et structure*, la collection « Philosophie de l'Esprit » avait hébergé, en 1944, l'*Esthétique* d'Hegel, dans la traduction de Jean Gibelin (1875-1960) et de Samuel Jankélévitch (1869-1951) et,

26 J.P. Sartre, *Question de méthode*, Paris, Gallimard, 1956, p. 23. Je renvoie également à trois autres comptes rendus dont l'attention porte sur le « concret » : P. Ducassé « L'inquiétude du concret et les voies nouvelles de la connaissance », *Revue de synthèse*, v. 6, 1933, p. 233-242 ; M. de Gandillac, « Le royaume du concret », *Revue universelle*, 15 mars 1932, p. 752-757 ; A. Dandieu, « Vers le concret », *Europe*, 15 décembre 1932, p. 632-633.

27 B. Groethuysen, *Introduction à la philosophie allemande après Nietzsche*, Paris, Stock, 1926.

28 G. Gurvitch, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande : E. Husserl, M. Scheler, E. Lask, N. Hartmann, M. Heidegger*, Paris, Vrin, 1930.

l'année suivante, *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, soit la thèse de doctorat du père Henri Niel (1910-1969). Chez le même éditeur, des traductions d'ouvrages d'autres auteurs allemands étaient déjà en cours. Une telle stratégie éditoriale s'inscrivait dans le mouvement d'ouverture vers la philosophie allemande, presque mise au ban depuis le début de la Grande Guerre et jusqu'aux années 1920.

L'APLATISSEMENT ÉCLECTIQUE DE LA DIALECTIQUE

En France c'est Victor Cousin (1792-1867) qui s'approprie le premier la philosophie hégélienne, mais, comme l'a souligné Pierre Macherey, il lui donne une interprétation affadie qui prépare son oubli consécutif²⁹. En 1818, inspiré par l'*Encyclopédie*, lue à l'occasion d'un voyage à Heidelberg, Cousin dispense un cours à Paris, cours qu'il publiera plus tard sous le titre *Du Vrai, du Beau, du Bien*. Avec ce cours désormais célèbre, auquel assistent aussi bien des aspirants philosophes que des profanes, Cousin poursuit la tentative, initiée par son maître Pierre-Paul Royer, dit Royer-Collard (1763-1845), d'ébaucher l'idée d'une philosophie nationale qui devait s'accompagner d'une réforme de l'instruction publique. Chez Hegel, Cousin retrouve deux éléments : tout d'abord l'importance, déjà présente chez Schelling, de la métaphysique – que la tradition idéologique issue de Condillac avait mise à l'écart, au risque, selon Cousin, de faire tomber les consciences dans le relativisme ; deuxièmement, la formulation d'une philosophie de l'histoire – capable, donc, de donner un sens aux événements traumatiques vécus par la France après 1789. Ces deux éléments s'inscrivent dans le projet théorico-politique de Cousin, qui était en train de travailler à la construction d'une doctrine d'une raison générale, incarnée dans le pouvoir de l'État. Une telle doctrine visait à stabiliser la France postrévolutionnaire tout en se plaçant à équidistance à la fois des tendances progressistes et de celles de la restauration.

29 Concernant le XIX^e siècle, outre l'article de Pierre Macherey (« Entre philosophie et histoire de la philosophie : le Hegel de Jean Hyppolite », cit.), Paris, Rue d'Ulm, 2013, se reporter au premier tome de l'étude d'Andrea Bellantone, *Hegel en France, op. cit.*

Cette appropriation politique implique des déformations et des effacements stratégiques. L'effacement majeur concerne le cœur battant de la philosophie hégélienne : le concept de négation dialectique. À la différence de Hegel, Cousin limite à deux les trois moments de position, négation et dépassement propres à l'évolution de la rationalité humaine. Le mouvement évolutif de la raison ne consiste que dans le passage d'une « raison spontanée » à une « raison réfléchie ». Cette dernière est la même raison humaine, mais convertie, « corrigée et éclairée par l'intervention des élites intellectuelles après que celles-ci ont pris le contrôle du pouvoir civil en vue de mettre en place un système rationnel d'éducation³⁰ ». À travers cet usage politique de Hegel, Cousin fait d'une pierre deux coups. D'une part, il limite l'ingérence de la religion dans les questions philosophiques et l'emprise du clergé sur l'éducation du citoyen, couronnée par la classe de philosophie. D'autre part, excluant le moment de la négativité, principe de lutte et de désordre, il rend difficile toute appropriation éventuelle de l'hégélianisme de la part de la gauche. Comme Georges Bataille (1897-1962) et Raymond Queneau (1903-1976) le remarqueront, beaucoup plus tard, priver « l'idéologie du prolétariat de la méthode dialectique », signifiait rien de moins qu'enlever « le sang à un corps³¹ ». C'est ainsi que Cousin avait décidé de suggérer à son collègue Charles Bénard (1807-1898) de traduire les *Leçons d'esthétique* et non un ouvrage potentiellement détonant comme la *Phénoménologie*.

Cet équilibre instable ne dure guère. Alors que vers la fin des années 1830, certaines idées hégéliennes se diffusent dans les milieux saint-simoniens, à travers Heinrich Heine (1797-1856)³², au même moment, la « querelle sur le panthéisme », amorcée par les catholiques en opposition au monopole de l'éducation de la part des laïcs, touche l'éclectisme et particulièrement ses emprunts hégéliens. L'Allemagne luthérienne est, aux yeux des penseurs catholiques traditionalistes, le berceau d'un rationalisme panthéiste et anthropocentrique, négateur de Dieu. En réaction à de telles positions, les philosophes éclectiques décident de se débarrasser du fruit empoisonné : considéré presque unanimement

30 P. Macherey, « Entre philosophie et histoire de la philosophie », *op. cit.*

31 G. Bataille, R. Queneau, « La critique des fondements de la dialectique hégélienne », in G. Bataille, *Œuvres Complètes*, t. I, Paris, Gallimard, 1970, p. 279.

32 Cf. A. Bellantone, *Hegel en France*, t. I, *op. cit.*

comme panthéiste et abstraite, Hegel est rayé de l'horizon dès 1845. Se démarquant de la tendance dominante, Augusto Vera (1813-1855)³³ est le seul à reprendre les premières intuitions éclectiques et, isolé, il élabore des traductions et des commentaires à partir du modèle interprétatif cousinien qui, ignorant l'importance du concept de dialectique et de la doctrine du *Begriffe*, fait du philosophe allemand un simple platonicien.

Après la défaite de 1871, et tout au long de la Troisième République, presque tous les philosophes considèrent Hegel comme un penseur panlogiciste et pangermaniste, promoteur du culte du fait et de la violence : l'identité du réel et du rationnel aurait fait de la victoire militaire de la Prusse une victoire légitime, transformant en *de jure* ce qui n'était que *de facto*. Les philosophes de la Troisième République se réfèrent précisément à *L'Encyclopédie*, exemple paradigmatique de l'abstraction du système, qui correspond à l'unité abstraite de la Prusse. Aussi la philosophie hégélienne, associée à la fois à l'éclectisme et à la Prusse, apparaît-elle incompatible avec les deux idées qui sous-tendent le champ philosophique émergé après 1871 : l'idée d'une philosophie progressive, capable d'accompagner l'évolution des savoirs positifs et l'idée de liberté individuelle, fondement de la France Républicaine. On retrouve la même *Hegellosigkeit*, haine de Hegel, chez les réformateurs des institutions philosophiques en France : dans un article fondateur, publié en 1872 dans la *Critique philosophique* par Charles Renouvier (1815-1903), le « père » du kantisme français³⁴, dans le volume d'Alfred Fouillée (1838-1910)

33 Pour la réception de Hegel en France, je renvoie d'emblée à la vaste littérature déjà existante. A. Bellantone, *Hegel en France*, *op. cit.*, W. Biemel, « Die Phänomenologie und die Hegel-Renaissance in Frankreich », in *Stuttgarter Hegel Tage* 1970, n. 11, Bonn, Bouvier, 1974, p. 643-655 ; R. Salvatori, *Hegel in Francia*, Bari, De Donato, 1974 ; V. Descombes, *Le Même et l'Autre. Quarante-cinq ans de philosophie française (1933-1978)*, Paris, Minuit, 1979 ; M. Kelly (« Hegel in France to 1940 : A bibliographical essay », *Journal of European Studies*, v. 11, n. 41, 1981, p. 29-52 ; « The post-war Hegel revival in France : a bibliographical essay », *Journal of European Studies*, v. 51, n. 13, 1983, p. 199-216 ; « Hegel in France today : a bibliographical essay », *Journal of European Studies*, v. 16, n. 4, 249-270, 1986 ; J. Butler, *Sujets du désir. Réflexions hégéliennes en France au xx^e siècle* (1987), Paris, PUF, 2011 ; M.S. Roth, *Knowing and History : Appropriations of Hegel in Twentieth-Century France*, Cornell University Press, 1988 ; A. Plotnitsky, *In the Shadow of Hegel : Complementarity, History, and the Unconscious Paperback*, Miami, University of Florida, 1993 ; G. Jarczyk-P.J. Labarrière *De Kojève à Hegel : 150 ans de pensée hégélienne*, Paris, Seuil, 1996 ; Bruce Baugh, *French Hegel : From Surrealism to Postmodernism*, New York, Routledge, 2003 ; E. Kleinberg, *Heidegger's Philosophy in France, 1927-1961*, Ithaca, Cornell University Press, 2007.

34 C. Renouvier, « La doctrine hégélienne et la politique prussienne », « Critique philosophique », n. 21, 27 juin 1872, p. 321-329. En 1876, Renouvier avait confié à l'un

sur *L'Idée moderne de droit*, de 1878³⁵ et, enfin, dix ans plus tard, dans un essai de Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), « La théorie de l'État dans Hegel³⁶ ». Émile Boutroux (1825-1921), pour sa part, aimait comparer l'idéalisme absolu allemand à l'éclectisme cousinien, contre lequel il avait combattu : il s'agissait d'une philosophie rhétorique, abstraite et indifférente aux résultats des sciences positives.

Une fois Hegel libéré du joug du schéma éclectique et des préjugés antiallemands, la lutte herméneutique pour son appropriation se joue précisément entre les deux « factions » que Cousin avait tenté d'exclure de son « jeu de la philosophie et de l'État³⁷ ». D'une part, à partir des années 1920, avec la mise à disposition des écrits « théologiques » du jeune Hegel, les lecteurs catholiques sont d'emblée capables de remettre en cause l'image « panthéiste » et « pan-logique » du penseur allemand, l'embrigadant dans la dogmatique chrétienne. D'autre part, les penseurs socialistes, puis communistes, à travers des commentaires et des traductions résolument éloignés des vieilles traditions, mettent en relief la portée révolutionnaire de la dialectique. Cette bataille parmi ces différentes factions – bataille qui a néanmoins impliqué négociations et collaborations – est d'abord menée à l'intérieur du champ philosophique grâce aux ressources de l'analyse philologique et érudite. Mais elle engage également des acteurs impliqués à l'extérieur du monde universitaire, à un moment où les nouveaux entrants sont en train d'explorer d'autres possibilités de requalification de leur capital culturel. Avec raison, Jacques D'Hondt (1920-2012) a isolé trois pistes entremêlées qu'il faut suivre pour comprendre la pénétration de l'hégélianisme dans la France du xx^e siècle : une filiation inspirée par la « problématique marxienne », une filiation animée par la

de ses lecteurs que la *Critique philosophique* avait été imaginée en opposition directe à l'hégélianisme (voir J.L Dumas, « Renouvier critique de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, v. 76, n. 1, 1971, p. 32-52). Pour Renouvier et Hegel, cf. aussi M.-C. Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier* (Paris, Gallimard, 2001), L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier* (Paris, L'Harmattan, 1999) et F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl : Entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation* (Paris, CNRS, 2008).

35 A. Fouillée, *L'Idée moderne du droit*, Paris, Alcan, 1878.

36 L. Lévy-Bruhl, « La théorie de l'état dans Hegel », in *Séances et travaux de l'Académie des sciences morales et politiques*, v. CXXXII, 1889, p. 16-36. Cf. B. Bourgeois, « Lévy-Bruhl et Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 179, n. 4, 1989, p. 449-451.

37 P. Vermeren, *Victor Cousin, le jeu de la philosophie et de l'État*, Paris, L'Harmattan, 1995.

« dogmatique chrétienne » et une filiation consacrée à la « traduction, l'exégèse et le commentaire³⁸ ».

Genèse et structure de la Phénoménologie de Hegel a été conçue d'abord comme une œuvre érudite, portant sur un auteur dont la légitimité académique était lentement en cours d'affirmation. En cela, Hyppolite opère un transfert culturel qui tente de liquider les quatre obstacles mentionnés par Koyré. Ce transfert est rendu possible par une situation sociale et épistémologique précise, celle de la France sortie du conflit de 1914-1918, où émerge une unité générationnelle. Ce faisant, Hyppolite côtoie trois groupes intéressés par Hegel : les socialistes, les philosophes « néoromantiques » du fait mystique, et les germanophones, souvent immigrés. L'entreprise de traduction d'Hyppolite se fonde sur cette histoire, sans laquelle elle serait incompréhensible, et qu'il faut ici décrire dans ses grandes lignes.

LES SOCIALISTES, DES TENTATIVES RATÉES

La période allant des années 1890 jusqu'à 1910, avait déjà été marquée par une tentative, avortée, de soustraire Hegel à l'image de philosophe abstrait, rhétorique, panlogiste et pangermaniste. Cette tentative appartenait à un plus ample projet d'importation d'auteurs allemands comprenant également les écrits de Nietzsche et Marx. Les protagonistes de ce renouveau étaient précisément des penseurs dreyfusards, socialistes ou pour le moins proches du socialisme : les deux alsaciens et protestants Lucien Herr et Charles Andler (1866-1933), Jean Jaurès (1859-1914) et René Berthelot (1872-1960). En 1892, Jaurès consacre sa thèse en latin aux *Origines du socialisme allemand chez Luther, Kant, Fichte et Hegel*³⁹. L'année suivante, Herr⁴⁰, ami de Jaurès et de Léon Blum (1872-1950), alors bibliothécaire à l'École normale supérieure, signe l'entrée « Hegel » de *La Grande Encyclopédie Larousse*⁴¹. En déplaçant

38 J. D'Hondt, « Les études hégéliennes » in A. Robinet, *Doctrines et concepts. Cinquante ans de philosophie de langue française 1937-1987*, Paris, Vrin, 1988, p. 160.

39 Republiée dans une traduction française de C. Rogue in J. Jaurès, *Œuvres philosophiques*, t. 3, *Écrits et discours théologico-politiques*, Valence d'Albigeois, Vent Terral, 2014.

40 C. Andler, *Vie de Lucien Herr*, Paris, Rieder, 1932.

41 L. Herr, « Hegel », *op. cit.* Raymond Queneau a déclaré qu'au début des années 1930, en France, il n'y avait « rien d'autre de décent sur Hegel que l'article de Herr », voir

l'attention de la *Logique* vers la *Phénoménologie*, il y brosse le portrait d'un philosophe dont l'effort était dirigé vers la tentative de penser la genèse historique du monde, et dont la pensée possède une portée révolutionnaire tant sur le plan théorique que sur le plan politique. Quatre ans plus tard, dans sa thèse de doctorat *Les Origines du socialisme d'État en Allemagne*⁴², son ami Andler tente également de réhabiliter la philosophie politique hégélienne, qui, d'après lui, participe à la tradition allemande du « socialisme d'État ». C'est dans ce climat qu'un autre philosophe socialiste⁴³, quoique très discret en matière politique, Octave Hamelin (1856-1907)⁴⁴, élabore, pendant vingt ans son *Essai sur les éléments de la représentation*, qui paraîtra seulement en 1908. Dans cet essai, il tente d'intégrer dans son néo-kantisme, la démarche systématique de Hegel. Cela lui vaudra le sévère jugement de Brunschvicg qui relèvera chez Hamelin une opération étrange, le recours à « la méthode de Hegel » pour « justifier la doctrine de Renouvier⁴⁵ ».

Au cours des années 1880 et 1890 puis 1900, les pages des revues françaises commencent à rendre compte du renouveau hégélien anglais et, ensuite, italien. À partir de cette prise de conscience, des essais voient le jour, notamment celui de Georges Noël⁴⁶ sur la *Logique* de Hegel, et surtout les réflexions de René Berthelot (1872-1960), professeur à l'Université de Bordeaux. En janvier 1907, ce dernier présente devant la Société française de philosophie, une recherche intitulée « Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel⁴⁷ ». René est le fils du chimiste Marcellin (1827-1907), socialiste et co-directeur de la *Grande Encyclopédie Larousse*⁴⁸. Selon Berthelot, loin d'être un penseur abstrait, Hegel avait tenté de formuler une « logique du devenir » capable d'élargir le modèle

R. Queneau, « Premières confrontations avec Hegel », *Critique*, août-septembre 1963, p. 694.

42 C. Andler, *Les Origines du socialisme d'État en Allemagne*, Paris, Alcan, 1897.

43 I. Strenski, « Durkheim, Hamelin and the "French Hegel" », *Historical Reflections/Réflexions Historiques*, v. 16, n. 2/3, 1989, p. 135-170.

44 Vraisemblablement, Alain considérait Hamelin comme le « Hegel du pauvre » (cf. J. Theau, « La méthode synthétique d'Octave Hamelin », *Les Études philosophiques*, n. 2, avril-juin 1972, p. 222).

45 L. Brunschvicg, « L'orientation du rationalisme. Représentation, concept, jugement » (1920), in *Écrits philosophiques*, Paris, PUF, 1951, t. II, p. 56.

46 G. Noël, *La logique de Hegel*, Paris, Alcan, 1897. Les articles à l'origine du livre ont été publiés dans la *Revue de métaphysique et de morale* entre 1894 et 1896.

47 L'essai sera publié dans le volume *Évolutionnisme et platonisme* (Paris, Alcan, 1908) suivi de la traduction de « Quelques textes de Hegel ».

48 René Berthelot avait aussi publié l'entrée « Frédéric Nietzsche » dans la *Grande Encyclopédie Larousse* (v. XXIV, 1900).

cartésien et kantien de rationalité propre à la philosophie universitaire française. La tentative de Berthelot est double : forcer, d'une part, les résistances des philosophes néo-kantiens face à la philosophie hégélienne, soulignant la richesse de sa conception de la rationalité, et s'opposer, d'autre part, à toute confusion éventuelle entre Hegel et la « nouvelle philosophie » de Bergson, à laquelle le groupe de la *Revue de métaphysique et de morale* avait réservé un accueil plutôt tiède. Pour ce faire, Berthelot souligne que l'originalité de Hegel réside dans un double dépassement : celui de l'idéalisme de Schelling – auquel Bergson est comparé – et celui des limitations propres au rationalisme de Kant, auteur cher aux philosophes de la *Revue*.

Un historien de la philosophie, Victor Delbos (1862-1916), et un épistémologue d'origines polonaises, Emile Meyerson (1859-1933) rejoignent cette tentative d'ouverture. Entre 1919 et 1921 la *Revue de métaphysique et de morale* publie, de manière posthume, une série de cours sur la philosophie postkantienne tenus par Delbos à la Sorbonne avant 1914⁴⁹. Même si, pendant la guerre, Delbos n'avait pas hésité à s'aligner sur la propagande antiallemande⁵⁰, sa lecture de Hegel, antérieure à 1914, était équilibrée et relativement novatrice⁵¹. En mettant l'accent sur la *Phénoménologie de l'esprit*, Delbos avait souligné l'importance de la subjectivité dans la synthèse hégélienne et s'était posé à contre-courant de la lecture de Vera, qui interprétait le *Begriff* comme une idée platonicienne. La parution des leçons de Delbos avait été suivie, un an plus tard, par la publication de *L'Explication dans les sciences* (1922), où Emile Meyerson présente les réflexions qu'il avait engagées avant la guerre. Dans un long passage sur la dialectique de la nature, où il cite les travaux de René Berthelot et des hégéliens anglais, Meyerson critique l'idée d'un supposé « panlogisme » de Hegel en montrant que la pensée peut contribuer à l'élaboration d'une conception élargie de la raison capable de dépasser les limites du néo-kantisme.

Malgré ces efforts, les philosophes qui chapeautent alors les institutions philosophiques, comme Émile Boutroux, Dominique Parodi (1870-1955),

49 Le cours de Delbos datait de 1909. Ces articles seront réunis dans le volume *De Kant aux postkantians*, édité par A. Philonenko et M. Blondel (Paris, PUF, 1940).

50 Cf. V. Delbos, *L'Esprit philosophique de l'Allemagne et la pensée française*, Paris, Bloud et Gay, 1915.

51 Un volume, intitulé *La Philosophie allemande au XIX^e siècle*, rassemblant des essais de Andler, Basch, Benrubi, Bouglé, Delbos, Dwelshauwers, Groethuysen et Norero, a été publié par Alcan en 1912.

André Lalande (1863-1967) et Léon Brunschvicg, manifestent un grand scepticisme envers toute tentative d'assimilation de Hegel⁵². Dans le débat avec Berthelot, Boutroux exprime toutes ses réserves⁵³. Avec la Grande Guerre, la situation ne fait qu'empirer, l'image de Hegel étant ramenée à celle brossée par Charles Renouvier au lendemain de la guerre franco-prussienne. C'est ainsi qu'en 1916 Charles Andler publie un article où il présente Hegel comme anticipateur du pangermanisme⁵⁴, s'alignant sur les positions de son collègue Victor Basch (1866-1926)⁵⁵.

DÉCHIREMENTS AFFECTIFS ET RELIGIEUX

Cette situation change lentement après la signature du Traité de Versailles. La victoire de 1918 constitue un moment libérateur : « essuyée la honte de 1871 – écrit justement Andrea Bellantone – la France peut de nouveau contempler l'Allemagne avec un regard libéré de la haine nationaliste⁵⁶ ». Le climat idéologique de l'après-guerre rend possible une attitude plus accueillante, qui invite les philosophes à prendre en considération les nouvelles éditions de textes d'Hegel et les nouvelles interprétations de sa philosophie. Cette nouvelle vague, commencée en Allemagne au début du siècle, est liée à la découverte des manuscrits

52 L. Brunschvicg, *Le Progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris, Alcan, 1927. En général, l'accueil des thèses de Meyerson n'est guère apprécié, pas même par Lalande, comme le démontre l'article sur « L'épistémologie de M. Meyerson » (*Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 93, n. 1, 1922, p. 259-280). Comme témoignage de l'anti-hégélianisme de l'épistémologie française, voir A. Metz, « La philosophie de la nature de Hegel d'après M. Meyerson », *Mercure de France*, v. 38, n. 198, 1927, p. 61-69. Aussi Dominique Parodi ne s'est-il pas montré favorable à l'utilisation de Hegel faite par Meyerson (« De l'explication dans les sciences par Émile Meyerson », *Revue de métaphysique et de morale*, 1924).

53 Cf. É. Boutroux, « Sur la nécessité, la finalité et la liberté chez Hegel », *Études de la philosophie allemande*, Paris, Vrin, 1926.

54 Ch. Andler, « Origines philosophiques du pangermanisme » *Revue de métaphysique et de morale*, v. 23, n. 5, p. 659-695, 1916, p. 659-695 ; *Le Pangermanisme philosophique*, Paris, Conard, 1917.

55 Je renvoie à l'ouvrage de Basch sur *l'Individualisme anarchiste* (1904, Paris, Harmattan, 2004). Ses positions changeront dans le volume *Les Doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne : Leibnitz, Kant, Fichte, Hegel* (Paris, Alcan, 1927, p. v).

56 A. Bellantone, *Hegel en France*, *op. cit.*, p. 96.

de jeunesse de Hegel : en 1905, Wilhelm Dilthey publie son *Histoire de la jeunesse de Hegel* et deux années plus tard, Herman Nohl édite les *Travaux théologiques de jeunesse de Hegel*.

Émile Bréhier (1876-1952) est parmi les premiers à jeter un nouveau regard sur Hegel. Auditeur des cours d'Henri Bergson, il a d'abord travaillé sur Plotin – objet d'une série de leçons bergsoniennes – et sur les stoïciens, au centre d'un important article d'Octave Hamelin. En 1911, il publie un livre sur Schelling, où il s'emploie à souligner les ressemblances entre la philosophie de l'allemand et celle de Bergson. Dix ans plus tard, en 1921, dans son *Histoire de la philosophie allemande*⁵⁷, il consacre quelques pages à la philosophie hégélienne. L'interprétation du français, inspirée par les travaux allemands, s'oppose à l'image du Hegel pan-logiste : Bréhier se concentre notamment sur les aspects religieux et romantiques de la philosophie hégélienne, tout en soulignant la continuité entre l'œuvre de la maturité et les écrits de jeunesse. Selon Bréhier, Hegel n'aurait « jamais fait autre chose que donner aux idées de la *Vie de Jésus* une forme plus intellectuelle ». Le système de la maturité n'est alors rien d'autre qu'une « théogonie », « l'avènement de l'esprit et de la raison dans l'univers⁵⁸ ». Néanmoins, cette théogonie dialectique n'est pas une marche triomphale comme celle de l'élan vital décrit par Bergson dans *L'évolution créatrice*, parue quinze ans auparavant. Au contraire, elle s'accompagne d'un sentiment : l'angoisse. L'angoisse, que le système hégélien essaye de surmonter à travers la dialectique, dérive de la condition humaine, du fait que l'esprit est « isolé dans un monde d'objets étrangers et extérieurs à lui, où il ne se reconnaît pas⁵⁹ ». Cette ligne est poursuivie par l'un des étudiants de Bréhier, le roumain Dimitriu Rosca (1895-1980)⁶⁰. Dans l'introduction à la traduction de *La Vie de Jésus*, sa thèse complémentaire⁶¹, Rosca souligne l'importance des textes de jeunesse, et leur caractère *concret*, manifesté par leur approche – la biographie, et par leur objet – l'histoire et la religion.

57 É. Bréhier, *Histoire de la philosophie allemande*, Paris, Rieder, 1921. En 1955, le volume sera republié par Aubier, ce qui est loin d'être un hasard.

58 *Ibid.*, p. 119.

59 *Ibid.*, p. 120.

60 N. Tertulian, « Un hégélien roumain : D. D. Rosca », *Archives de philosophie*, v. 63, n. 1, 2000, p. 95-109.

61 La thèse principale, dédiée à Émile Bréhier, portait sur *L'influence de Hegel sur Taine, théoricien de la connaissance et de l'art* (Paris, J. Gamber, 1928).

Parallèlement à Rosca, Jean Wahl poursuit et radicalise cette ligne interprétative dans une série d'articles publiés dans la *Revue de métaphysique et de morale* et dans la *Revue philosophique* entre 1926 et 1928 et systématisés dans *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*. Plus jeune que Bréhier, Wahl a, comme lui, suivi les cours de Bergson et publié un article sur les interprétations de sa philosophie⁶². L'une des raisons de son intérêt pour le pragmatisme est la proximité entre la philosophie de James est celle de Bergson. Dans sa thèse sur *Les Philosophes pluralistes d'Angleterre et d'Amérique* (1920), Wahl suit la piste indiquée par René Berthelot dans son livre polémique *Un Romantisme utilitaire*⁶³. Celui-ci expliquait la philosophie de James comme une réaction à la philosophie des néo-hégéliens anglais T. H. Green (1836-1882), F. H. Bradley (1846-1924) et Bernard Bosanquet (1848-1923). Cependant, les jugements de Wahl s'opposent point par point à ceux de Berthelot : si le deuxième critique les écrits de James pour leur caractère irrationnel et mystique, pour le premier ce sont précisément ces aspects qu'il faut prendre en considération afin d'élaborer une philosophie « concrète », capable de compléter le bergsonisme. Wahl oppose à la philosophie de l'unité et de la totalité des néo-hégéliens, un courant empiriste et pluraliste qui prend corps dans la philosophie de James : les premiers avaient élaboré une philosophie de la nécessité selon laquelle les relations étaient intérieures aux termes mis en rapport, tandis que la doctrine de James, en tant que philosophie de la contingence et de la liberté, affirmait l'extériorité des relations par rapport à ces termes mêmes. En outre, si Berthelot affirmait que la philosophie de Hegel pouvait contribuer à la formulation d'un rationalisme élargi, selon le Wahl des *Philosophies pluralistes*, le risque était justement d'exclure certains aspects de l'existence qui n'étaient pas réductibles au concept comme les expériences artistiques, mystiques et même perceptives.

Selon Wahl il fallait chercher ailleurs une théorie capable de rendre compte de ces éléments, dépassés dans le système logique de la maturité. La renaissance hégélienne allemande, provoquée par la nouvelle attention portée sur les écrits de jeunesse, fournissait l'occasion parfaite.

62 J Wahl, « Deux ouvrages récents sur la philosophie de M. Bergson », *Revue du mois*, août 1912, p. 153-180.

63 R. Berthelot, *Un Romantisme utilitaire ; étude sur le mouvement pragmatiste*, t. 1, Paris, Alcan, 1911.

C'est ainsi que, entre 1925 et 1927, après avoir lu le livre de Bréhier, après avoir pris conscience des travaux de Herman Nohl (1879-1960), de Wilhelm Dilthey (1833-1911) et surtout de Richard Kroner (1884-1974)⁶⁴, Wahl brosse un portrait du philosophe allemand en tous points différent de celui qui était monnaie courante entre 1870 et 1920. Selon Wahl, qui se trouvait d'accord avec Brunschvicg, le jeune Hegel était un romantique, comme le seront, après lui, Schopenhauer, Hölderlin et Nietzsche. La figure de la conscience malheureuse, proposée dans la *Phénoménologie*, prouve le privilège accordé à la contradiction vécue sur la contradiction logique, elle est la conséquence d'un drame qui est d'abord senti par une conscience déchirée entre vocation à l'universalité et condamnation à la particularité. Cette figure du drame existentiel trouve son exemple paradigmatique dans la religion chrétienne et Wahl va jusqu'à écrire que « Jésus est la conscience malheureuse, la première consciemment malheureuse, la plus essentielle⁶⁵ ». C'est la conscience malheureuse, en tant que figure de la contradiction vécue, qui permet de « remonter à l'idée de négativité », et non pas le contraire : la « négativité, c'est la conscience malheureuse de Dieu ». « Au tréfonds de l'âme » de ce « rationaliste » et « optimiste » qu'est Hegel, conclut Wahl, il y a une « douleur » vécue⁶⁶. Ce n'est donc pas un hasard si *Le Malheur* est publié chez l'éditeur Rieder dans la collection « de philosophie et de mystique⁶⁷ ». Ainsi, chez Wahl, pour la première fois, la négativité et la dialectique prennent une importance déterminante. Cependant, puisqu'il s'agit d'une négativité « sentie », la dialectique est interprétée non pas comme le mouvement de l'histoire de l'humanité, mais comme la situation essentielle et en quelque sorte éternelle de la conscience humaine, à laquelle elle ne peut pas échapper.

64 R. Kroner, *Von Kant bis Hegel*, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1921-1924. Dans ce livre, l'auteur, chrétien d'origine juive, traitait Hegel comme « le Thomas d'Aquin protestant » et il le comparait à Kierkegaard. Kroner considérait la dialectique comme « l'irrationalisme transformé en méthode, transformé en rationalité ».

65 J. Wahl, *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* (1928), Paris, Garland, 1981, p. 34.

66 *Ibid.*, p. 108.

67 Dans cette collection étaient déjà parus : l'*Étude sur le Parménide de Platon* de Wahl, deux recueils de William Blake et la traduction des *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent* de Schelling dans une traduction de Georges Politzer préfacé par Morhange.

DES INSTITUTIONS, DES ESPACES
ET DES MARCHÉS ALTERNATIFS

Les articles de Wahl, alors maître de conférences à l'Université de Lyon, ainsi qu'une poignée d'autres essais sur le Hegel politique⁶⁸, attirent l'attention d'un jeune russe qui avait commencé ses études à Göttingen et qui maîtrisait donc parfaitement l'allemand : Alexandre Koyré⁶⁹. Dès 1922, Koyré est chargé de séminaires de la cinquième section de l'École pratique des hautes études, réservée aux études religieuses. Il y tient des cours sur « Le mysticisme spéculatif en Allemagne » liés à sa thèse sur Jacob Böhme⁷⁰. Suivant la piste des racines religieuses de l'idéalisme allemand, les séminaires qu'il anime portent sur la « Formation théologique de Fichte » et, en 1926-1927, sur « La pensée religieuse de Hegel ». L'année suivante, sans doute inspiré par les articles de Wahl, Koyré analyse le rapport étroit entre la dialectique et la figure de la conscience malheureuse « substitut et succédané de la conscience du péché⁷¹ ». C'est précisément à cette période que paraissent des ouvrages sur Hegel⁷². À la fin de l'année 1932-1933, après avoir donné un cours sur la dialectique et formation de la méthode de Hegel, Koyré invite Alexander Kojevnikov⁷³, un autre russe qu'il avait connu à Berlin pendant les années 1920, à donner certains de ses cours. Kojève, auteur d'un mémoire sur *La Philosophie religieuse de Vladimir Soloviev*, dirigé par Karl Jaspers, était le parfait substitut de Koyré à la chaire « Histoire des idées religieuses dans l'Europe moderne ». À partir de 1933, Kojève contribuera à forger la lecture révolutionnaire de *La Phénoménologie de*

68 O. Hamelin, *Essai sur les éléments principaux de la représentation*, Paris, Alcan, 1908.

69 Sur l'importance de Koyré, cf. J. Wahl, « Le rôle de A. Koyré dans le développement des études hégéliennes en France », *Archives de Philosophie*, v. 28, n. 3, 1965, p. 323-336.

70 A. Koyré, *La Philosophie de Jacob Boehme*, Paris, Vrin, 1929.

71 A. Koyré, *De la mystique à la science. Cours, conférences et documents (1922-1962)*, éd. De P. Redondi, Paris, Éditions, de l'EHESS, 1986.

72 P. Archambault, *Hegel. Choix de textes et études du système philosophique*, Paris, Rasmussen, 1927 ; V. Basch, *Les doctrines politiques des philosophes classiques d'Allemagne*, Paris, Alcan, 1927. Voir aussi H. Sée, « Remarques critiques sur la philosophie de l'histoire de Hegel », « Revue d'Histoire de la philosophie », juillet-septembre. 1927, p. 321-334.

73 M. Filoni, *Le Philosophe du dimanche. La vie et la pensée d'Alexandre Kojève*, Paris, Gallimard, 2010.

l'esprit qui le rendra célèbre. En mettant l'accent sur la dialectique entre maître et esclave, Kojève proposera une lecture athée de Hegel, différente de celle de Wahl, dans laquelle il examine et utilise des concepts tirés de Marx et de Heidegger.

Le début des années 1930 est important pour une autre raison. Alors qu'en 1930 Koyré présente son « Rapport », où il fustige l'absence d'une école hégélienne dans son pays d'adoption, l'année suivante, la *Revue de métaphysique et de morale* décide de combler cette lacune en publiant un numéro intégralement consacré à Hegel, et comportant des études de Croce, Hartmann, Andler, Basch, Berthelot, Gueroult et Vermeil⁷⁴. Ce numéro rend compte d'une variété de positions qui s'écartent presque toutes de l'interprétation de Wahl. Cette dernière a déjà reçu les critiques de Koyré qui, l'année précédente, avait publié un compte rendu du *Malheur* dans la *Revue philosophique*⁷⁵. Selon lui, « c'est le système [et non l'expérience vécue qui apparaît dans les manifestations religieuses] qui a été le but qui guidait la méditation hégélienne ». Wahl se trompait : méconnaître l'importance du système constituait alors « une injustice envers [...] l'élan le plus profond et le plus puissant de sa pensée⁷⁶ ». Les prises de positions de Koyré étaient une réaction à une recension enthousiaste de son livre sur Böhme⁷⁷, publiée par Wahl quelques mois auparavant. La préface du livre de Koyré, où celui-ci soulignait l'intérêt de Hegel pour le théologien et mystique luthérien, aurait, selon Wahl, confirmé l'interprétation contenue dans *Le Malheur de la conscience*. Il s'agissait alors, pour Koyré, de se dissocier de la lecture « romantique » de son collègue. Comme toute réponse, à partir des années 1930, après avoir découvert Kierkegaard – *Le Journal du séducteur* est son premier ouvrage traduit en français, en 1929 – et ses critiques contre Hegel, Wahl abandonne la piste hégélienne⁷⁸. Chez Kierkegaard, l'auteur du *Malheur* trouve l'aboutissement de la tentative esquissée par le jeune

74 Pour un bilan, voir R. Lenoir « Le Centenaire de Hegel », *Revue d'histoire de la philosophie*, v. 3-4, 1931, p. 352-363 et J. Wahl « Commémoration du centenaire de la mort de Hegel dans les revues philosophiques allemandes et françaises », *Revue d'Allemagne*, n. 6, 1932, p. 268.

75 A. Koyré, « *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* par J. Wahl », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 110, n. 1, 1930, p. 136-143.

76 *Ibid.*, p. 141.

77 J. Wahl, « La Philosophie de Jacob Böhme par A. Koyré », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 109, 1930, p. 315-317.

78 J. Wahl, « Hegel et Kierkegaard » (1931), in *Vers le concret*, *op. cit.*

Hegel et trahie dans le système de la maturité. Après avoir publié, en 1938, les *Études kierkegaardianes*, Wahl amoindrit la centralité du thème du concret et du tragique dans l'œuvre hégélienne en réitérant, au contraire, la critique de l'abstraction du système. À cet égard, les cours tenus par Wahl à la Sorbonne à la libération, et publiés dans le *Tableau de métaphysique* en 1953, marqueront un point de non-retour⁷⁹.

Entre-temps, d'autres auteurs comprennent les avantages de la lecture proposée par Wahl. Le 17 janvier 1932, Louis Lavelle, alors professeur dans la khâgne du lycée Henri IV, consacre à Hegel un court article dans les « Chroniques philosophiques » qu'il rédige pour le journal *Le Temps*⁸⁰. Pour Lavelle, le « génie de Hegel » tenait à l'idée que « l'acte par lequel nous devons nous séparer de l'être pour le nier est la marque de notre liberté ». Lavelle, déjà préparé aux hardiesses de l'idéalisme par Hamelin⁸¹, lit Hegel à la lumière de l'étude de Wahl. Malgré ses doutes au sujet de la philosophie de la maturité, qu'il persiste à considérer comme un panglogisme prônant le « culte du fait », Lavelle s'intéresse à l'interprétation wahlienne selon laquelle, au contraire, la conscience trouve dans le déchirement le « principe de sa résurrection⁸² ». Lavelle est catholique et il n'est pas difficile de deviner le type d'intérêt qu'il porte aux *Jugendtschriften*, le même qui attirera Gaston Fessard au séminaire de Kojève. Cet intérêt est du reste partagé par les intellectuels « non conformistes » catholiques qui écrivent dans la revue d'Emmanuel Mounier (1905-1950), *Esprit* – également publiée par Aubier – comme Georges Izard (1903-1973), auteur en 1945 d'un livre, *L'Homme est révolutionnaire*⁸³, dégorgeant de mentions au jeune Hegel. Une partie de ces intellectuels s'étaient déjà rencontrés dans les salons littéraires de deux philosophes catholiques et jadis bergsoniens : le thomiste Jacques Maritain (1882-1973) et un ami de Wahl, récemment converti au catholicisme, Gabriel Marcel (1889-1973).

79 Dans sa *Petite histoire de l'existentialisme suivie de Kafka et Kierkegaard commentaires* (Club Maintenant, Paris 1947, p. 56), Wahl avoue qu'il avait « trop insisté sur les éléments romanisants de Hegel ».

80 L. Lavelle, *Panorama des doctrines philosophiques*, Paris, Albin Michel, 1967, p. 107, 112.

81 Lavelle, auteur d'articles hebdomadaires pour le quotidien *Le Temps*, soulignera tout au long des années 1930 l'importance de dissocier l'esprit allemand de son appropriation par la politique nationaliste. Cf. « La pensée germanique » (paru dans *Le Temps* le 6 juillet 1935) et « L'Allemagne aujourd'hui » (paru dans *Le Temps* le 13 janvier 1939), in *Panorama des doctrines philosophiques* (op. cit.), p. 87-96 et p. 117-12.

82 L. Lavelle, *Le Moi et son destin*, Paris, Aubier, 1936, p. 70. Voir aussi p. 67 et 71.

83 G. Izard, *L'Homme est révolutionnaire*, Paris, Grasset, 1945.

Aux côtés de son ami René Le Senne, professeur dans la khâgne du lycée Louis-le-Grand et, comme lui, à la fois catholique et admirateur de Bergson et de Hamelin, Louis Lavelle publie, dans « Philosophie de l'Esprit », des auteurs soit religieux soit sensibles aux problématiques religieuses. Dans leur collection⁸⁴, figurent des ouvrages du phénoménologue catholique Max Scheler (1936), des jésuites Auguste Valensin (1934) et André Niel (1945) et du théologien Maurice Nédoncelle (1942), des livres des russes orthodoxes Nicolas Berdiaev (1936, 1944, 1946) et Vladimir Soloviev (1939), deux ouvrages de Fichte postérieurs à la querelle de l'athéisme, *La Destination de l'homme* (1942) et *l'Initiation à la vie bienheureuse* (1944), les *Études kierkegaardiennes* de Jean Wahl (1938), *Je et tu* de Martin Buber (1937), *Homo viator* de Gabriel Marcel (1946), mais aussi les *Traité et sermons* de Maître Eckart (1943) et une étude de Maurice de Gandillac sur Nicolas de Cues (1941). En revanche, la collection ne publie aucun livre de philosophie politique, de théorie de connaissance ou de philosophie de la science, non plus que des ouvrages de sociologie ou de psychologie.

Ainsi, la philosophie de Hegel pénètre en France grâce à des immigrants de l'Europe de l'Est occupant une place périphérique à l'intérieur du champ philosophique – Rosca, Koyré, Kojève – et par des auteurs français nés entre 1880 et 1895 sensibles au fait mystique ou religieux – Wahl, Lavelle, Le Senne. Enfin, la philosophie hégélienne est mise sur le marché par de nouveaux éditeurs attentifs aux problématiques religieuses et dont l'activité a débuté à la veille de la guerre ou juste après, comme Aubier et Rieder. Le but de la collection « Philosophie de l'Esprit » était celui de promouvoir la métaphysique en France en s'opposant aux sciences humaines et sociales naissantes, au néo-kantisme et à la philosophie des sciences promue par Brunschvicg. La majeure partie des ouvrages publiés dans cette collection et dans la « Collection de philosophie et de mystique » de Rieder n'auraient jamais franchi la rigueur du test de rationalisme imposé par Léon Brunschvicg, qui contrôlait non seulement les institutions d'enseignement et de recherche en philosophie, mais exerçait aussi une forte influence sur Alcan, l'éditeur

84 A.A. Devaux, « Naissance et essor de la collection "Philosophie de l'Esprit (1934-1984)" » in *Revue de l'Institut catholique de Paris*, v. 18, 1986, p. 5-23, et p. 19; P. Colin « Louis Lavelle et René Le Senne fondateurs de la collection "Philosophie de l'Esprit" » in *Ibid.*, p. 3-4, et K. Albert, « Louis Lavelle et la philosophie allemande » in *Ibid.*, p. 25-35.

philosophique par excellence. Il ne faut pas oublier une nouvelle « querelle de l'athéisme ». Amorcée le 24 mars 1928 au cours d'une séance à la Société française de philosophie⁸⁵ et restée vive pendant plus de six ans, elle avait séparé les philosophes catholiques de Brunschvicg, qui affirmait l'incompatibilité du progrès de l'esprit avec toute religion et toute idée d'un Dieu transcendant et personnel.

Le climat idéologique des années 1920 et 1930 était propice au développement d'une nouvelle pensée qui puisait ses racines dans certaines tendances « religieuses » déjà apparues dans les années 1910, mais interrompues par la Guerre. Plus généralement, à partir de 1920, se manifeste une soif de spiritualité qui se satisfait par divers moyens : conversions au catholicisme, ou un intérêt nouveau pour les religions orientales ou encore pour la mystique juive. Cette soif d'« absolu » trouve un terrain particulièrement fertile chez une nouvelle génération de clercs ayant grandi dans le climat des années d'après-guerre.

LA GÉNÉRATION DE LA CRISE

L'idée que les valeurs propres à la Troisième République, notamment celle de progrès, traverse une période de crise marque la rhétorique des années 1920. Le célèbre essai de Paul Valéry, « La crise de l'esprit » publié une première fois dans le numéro d'août 1919 de la *Nouvelle revue française* et, en 1924, dans le recueil *Variétés*, laisse une trace indélébile sur les jeunes nés entre 1900 et 1910⁸⁶. *L'Évolution créatrice* de Bergson s'était clôturée par l'image d'une humanité au galop, capable de triompher sur la mort. Les années vingt s'ouvrent, au contraire, sur la prise de conscience valéryenne que toutes les civilisations humaines

85 Cf. « La querelle de l'athéisme. Séance du 24 mars 1928 », *Bulletin de la société française de philosophie*, n. 28, 1928, p. 50-95. Republié in L. Brunschvicg, *La Vraie et la fausse conversion*, Paris, Alcan, 1932.

86 Voir le témoignage de Georges Canguilhem in « Raymond Aron et la philosophie critique de l'histoire » (in AAVV, *Raymond Aron, la philosophie de l'histoire et les sciences sociales*, Paris, Rue d'Ulm Éditions, 1999, p. 17) : « Dans un ordre d'événements différent mais non étranger, 1924 est l'année où Paul Valéry publie *Variétés*, recueil de textes, dont le premier, daté de 1919, commence par la phrase célèbre : "Nous autres, civilisations..." ».

sont « mortelles » et que les « mondes » peuvent « couler à pic ». Aussi l'histoire semble-t-elle plutôt marquée par des cycles de destructions et non plus par la poursuite du mouvement créateur de la vie. C'est à la même époque que cette idée cyclique du temps historique entre dans l'imaginaire culturel grâce à Nietzsche et à Spengler et par la philosophie de l'histoire allemande. Nietzsche, Spengler, Heidegger, Marx, Dilthey et Weber contribuent à donner une image de la temporalité humaine bien différente de celle proposée par Brunschvicg, selon lequel, pour reprendre les mots de Paul Nizan, l'histoire « se déroule comme si les hommes ne souffraient pas » et « tout est bien qui finit bien⁸⁷ ».

D'avantage que sur la crise matérielle, « la crise militaire » et « la crise économique », Valéry insistait précisément sur « la crise intellectuelle », sur la crise de « l'esprit européen », sur la crise des principes de la modernité. Ainsi mettait-il l'accent sur une série de thèmes – la décadence de la civilisation et de l'Esprit européen, la discordance entre progrès scientifique et progrès moral, les conséquences néfastes de la technique et du machinisme – que l'on retrouve également au centre de la prose de Georges Duhamel (1884-1966), de Paul Morand (1888-1976), de Pierre Drieu la Rochelle (1903-1945) et de Marcel Arland (1899-1986)⁸⁸, et qui structure l'imaginaire de la génération des clercs nés après 1900. Au cours de la leçon inaugurale tenue au Collège de France en 1963, Hyppolite soulignera comment sa génération, qui avait « connu les violences de l'histoire » et « vécu l'incertitude et l'oscillation de son destin » s'était adressée à Hegel non pas à cause de son idée de savoir absolu, mais à cause de sa « réflexion philosophique sur les figures de l'esprit humain dans l'histoire⁸⁹ ».

Pour comprendre le changement de mentalité dans l'entre-deux-guerres, il faut suivre le fil de la « crise » dans laquelle l'« esprit », et donc aussi le « spiritualisme », seraient entrés à partir de l'après-guerre. L'« esprit » est sans doute l'un des mots-clés qui unifient la séquence intellectuelle de la Belle Époque. Or, l'« esprit » comme mot d'ordre, problème et philosophème, commence à disparaître à partir de la fin des années 1930, au profit du terme « existence ». Si le mot résiste encore pendant les années 1920 et 1930, la rhétorique qui l'accompagne n'est plus celle,

87 P. Nizan, *Les Chiens de garde* (1932), *op. cit.*, p. 35 et p 57.

88 Dans l'ordre : *Civilisation* (1919), *Chronique du vingtième siècle* (1924-1927), *Mesure de la France* (1922), et « Sur un nouveau mal du siècle » (1923).

89 J. Hyppolite, *Figures*, *op. cit.*, p. 1051.

triumphaliste, de l'« énergie » ou de l'« élan », de « l'évolution » ou du « progrès » – figurant dans le livre de Bergson, mais aussi dans celui de Brunschvicg de 1927, et du sociologue Célestin Bouglé (1870-1940) avec ses *Leçons de sociologie sur l'évolution des valeurs* de 1922 –, mais plutôt celle associée à des mots tels que « odyssée », « aventure », « inquiétude », « décadence » et, justement, « crise ».

À partir de la manifestation d'une « crise de l'esprit » on assiste aussi à la « Déclaration d'indépendance de l'esprit » de Romain Rolland et à la tentative de créer une « Internationale de l'Esprit ». La revue marxiste *Clarté*, qui reprend ce programme, veut « créer un esprit nouveau ». Au même moment, en 1922, André Breton (1896-1966) convoque un « Congrès international pour la détermination des directives et la défense de l'Esprit moderne ». En 1925, un groupe d'étudiants sorbonnards, Henri Lefebvre (1901-1991), Pierre Morhange (1901-1972), Georges Friedmann (1902-1977), Georges Politzer (1903-1942) et Norbert Guterman (1900-1984), se réclamant d'une révolution spirituelle, intitulent leur revue *L'Esprit*. Le pamphlet écrit par Henri Lefebvre, qui ne sera pourtant pas publié, s'intitule *Déclaration des droits de l'Esprit*. Peu après, le surréaliste René Crevel (1900-1935) publie un recueil auquel il donne le titre de *L'Esprit contre la raison* (1927).

Cette situation indique un lent changement idéologique qui se propage à partir des espaces situés à l'interface entre littérature et philosophie, comme la *Nouvelle revue française*, ou les revues proches du milieu surréaliste. Au début des années 1920, inspirés par les mentions à Hegel faites par Emile Meyerson, André Breton et Louis Aragon (1897-1982), les surréalistes commencent à lire la *Logique* dans la traduction de Vera, tout en recherchant des fondements au surréalisme. Peu après, dans plusieurs des écrits publiés par la revue *Documents*, Georges Bataille (1897-1962), originairement catholique, et qui avait brièvement côtoyé les surréalistes, conteste l'appropriation de Hegel proposée par Breton, jugée idéaliste. Un an plus tard, avant de suivre les séminaires de Kojève à l'École pratique, Bataille se laisse toucher par le livre de Wahl⁹⁰, qu'il rencontrera à plusieurs reprises, notamment au cours des séminaires du Collège de Sociologie. À l'instar du livre de Koyré sur Böhme et de l'ouvrage de Wahl sur *La Conscience malheureuse*, Bataille souligne

90 R. Gasché, *Phenomenology and Phantasmatology* (Stanford, Stanford University Press, 2012) et notamment le chapitre 4, « Hegel against the immutable Hegel ».

l'importance des lectures mystiques du jeune Hegel. La négativité et le thème du tragique subjectivement senti sont, pour lui, le signe d'une tradition remontant au gnosticisme et indiquant la présence d'éléments irrationnels et excessifs que le système de maturité tentera de dominer.

Presque au même moment, Lefebvre et ses camarades de la revue *L'Esprit* s'inspirent des éléments tragiques et mystiques de Schelling, dont ils traduisent en 1926 les *Recherches philosophiques sur l'essence de la liberté humaine et sur les problèmes qui s'y rattachent*. C'est aussi dans le deuxième numéro de *L'Esprit*, de 1926, que Wahl publie une première traduction, effectuée en collaboration avec le germaniste Maurice Boucher, d'un morceau de Hegel tiré de *La Phénoménologie de l'Esprit*. Promoteur de la *Revue marxiste* en 1928-1929, le groupe de la revue *L'Esprit* se décomposera au cours des années 1930. Lefebvre et Guterman continueront à travailler selon une perspective hégélienne et marxiste publiant non seulement, en 1934, des *Morceaux choisis de Marx – les Manuscrits économique-politiques de 1884* ont été découverts en 1932 –, mais aussi, en 1938 et 1939, les *Cahiers sur la dialectique de Hegel* de Lénine et, en 1939, *Morceaux choisis de Hegel* en 1939. À ces recueils il faut ajouter l'introduction *La Dialectique matérialiste*, également publiée par Lefebvre en 1939. La réflexion de ces intellectuels marginaux se dirige alors vers une pensée humaniste de l'aliénation inspirée à la fois par Hegel et par Marx et elle nourrit, au sein du groupe « La nouvelle Russie » l'élaboration d'un marxisme hégélien qui, à partir de la deuxième moitié des années 1930 se trouve écrasée sous la version « scientifique » du marxisme, imposée par le *Komintern*⁹¹.

La composition du groupe de la revue *L'Esprit* est à cet égard paradigmatique si l'on veut comprendre la réception de Hegel. Il réunit des individus dont les propriétés permettent de les classer selon trois typologies : des socialistes ou communistes, Georges Friedmann et Paul Nizan, des germanophones immigrés, Georges Politzer, hongrois, et Norbert Guterman, polonais, des philosophes sensibles au fait mystique, le catholique Henri Lefebvre et le juif Pierre Morhange⁹². C'est donc

91 AAVV, *À la Lumière du marxisme*, Paris, Éditions sociales, 1935. Pour ces thèmes, cf. Isabelle Gouarné, *L'Introduction du marxisme en France : philosophisme et sciences humaines, 1920-1939*, Rennes, Presses universitaires de Rennes, 2013.

92 Ce n'est pas un hasard si au moment même de la fondation de la *Revue marxiste*, le critique littéraire « bergsonien » Léon Pierre-Quint (1895-1958) déclare qu'un certain mysticisme avait constitué le motif de la conversion dogmatique au marxisme du groupe. Voir L. Pierre-Quint, « Les caractères religieux du communisme », *Europe*, 15 juillet 1929.

selon ces trois typologies qu'il est aussi possible de classer les acteurs ayant préparé l'importation de Hegel en France entre 1890 et 1930 : Andler et Herr appartiennent à la première, Koyré, Kojève et Rosca à la deuxième, Wahl et Lavelle et, d'une certaine manière, Bréhier, à la troisième. Il s'agit bien ici des trois filiations **isolées** par D'Hondt.

L'HOMME ET L'HISTOIRE

Quoiqu'il ait côtoyé des individus appartenant aux deux autres typologies, Hyppolite est à ranger dans la première d'entre elles. Comme Georges Friedmann, Georges Canguilhem, Simone Weil (1909-1943), Jean Prévost (1901-1944) et bien d'autres étudiants en philosophie, il a suivi les enseignements d'Emile Chartier, dit Alain (1868-1951), dans la khâgne du lycée Henri IV. Alain, philosophe intellectualiste et néokantien, avait élevé une ligne de barrage contre les suggestions mystiques et littéraires en philosophie⁹³. Hyppolite, né en 1907 dans un village de la Charente-Maritime, avait d'abord été initié à la philosophie dans la khâgne du lycée de Poitiers par Georges Bénézé (1888-1978), l'un des premiers élèves d'Alain. Entré à l'École normale en 1925, Hyppolite rencontre ensuite un élève de Brunschvicg, le protestant Jean Cavailles (1903-1944), alors caïman, qui lui parle de Hegel⁹⁴. Au même moment, sous le conseil de Bénézé⁹⁵, il suit « clandestinement⁹⁶ »

93 Pour Alain et Bergson, cf. G. Bianco, *Après Bergson. Portrait de groupe avec philosophe*, Paris, PUF, 2015.

94 P.M. Schuhl, « À la mémoire de Jean Hyppolite (1907-1969) », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 158, n. 2, 1968, p. 425-426 : « Je me rappelle Cavailles, alors caïman, me disant : "Je lance Hyppolite sur Hegel", mais Hyppolite m'a dit que de son côté il s'y était déjà attaché. »

95 A. Bénézé, « Témoignage », *Bulletin de l'association des amis d'Alain*, n. 27, 1968, p. 128. Sur Hyppolite à Poitiers, voir J. D'Hondt, « Jean Hyppolite. Un homme de parole », *L'Actualité Poitou-Charentes*, n. 62, oct.-nov. 2003, p. 22-23. Voir aussi Id., « Jean Hyppolite. In memoriam », *Les Études philosophiques*, v. 30, n° 1, 1969, p. 87-92, et l'entrée « Jean Hyppolite » in D. Huisman (éd.), *Dictionnaire des philosophes*, t. I, Paris, PUF, 1984.

96 J. Hyppolite, « Témoignage de Jean Hyppolite », *Bulletin de l'Association des amis d'Alain*, n. 27, déc. 1968, p. 57. Hyppolite a écrit deux essais sur Alain et, d'après Claude Chippaux-Hyppolite, il est resté « très proche » de celui-ci jusqu'à sa mort (entretien du 23 juillet 2012).

les cours d'Alain au lycée Henri-IV⁹⁷, alors qu'il consacre un cycle de leçons aux conceptions esthétiques de Hegel⁹⁸. Alain s'était soustrait à la propagande antiallemande. Dans *Idées*, livre paru en 1932, mais rassemblant des cours tenus dans les années 1920, Alain définissait Hegel comme « l'Aristote des temps modernes, le plus profond des penseurs et celui de tous qui a pesé le plus sur les destinées européennes⁹⁹ ». Alain voyait dans l'hégélianisme une doctrine humaniste de l'action se réalisant dans l'histoire¹⁰⁰ : son interprétation, qui ignorait l'existence des *Jugendchriften*, était dépourvue de saillies mystiques et donc potentiellement religieuses, de Wahl ; elle doit plutôt être comparable à la tentative de Herr et d'Andler.

Hyppolite poursuit donc la ligne « sociale » et rationaliste d'Alain, d'Andler et de Herr, qui avaient été éveilleurs de plusieurs générations de normaliens¹⁰¹. Deux indices le confirment. D'une part, comme déjà mentionné, son mémoire de DES, soutenu en 1928, portait sur Descartes, et avait été dirigé par Brunschvicg¹⁰². Celui-ci avait été le premier directeur de *Genèse et structure*, qui lui est d'ailleurs dédié¹⁰³. Deuxièmement,

97 Pour le Hegel d'Alain, cf. B. Bourgeois, « Alain, lecteur de Hegel », *Revue de métaphysique et de morale*, v. 92, 1987, p. 238-256.

98 Au cours de sa soutenance de thèse, Hyppolite dit que le premier contact avec l'œuvre hégélienne s'est fait à travers l'esthétique. Cf. le compte rendu anonyme, « Soutenance de thèses (18 janvier 1947) », *Revue de métaphysique et de morale*, v. 52, n. 2, avril 1947, p. 188-189.

99 *Ibid.*, p. 5.

100 Cf. notamment Alain, *Idées. Introduction à la philosophie. Platon, Descartes, Hegel, Comte*, Paris, Hermann, 1932.

101 Cf. J.-F. Sirinelli, « Alain et les siens. Sociabilité du milieu intellectuel et responsabilité du clerc », *Revue française de science politique*, v. 38, n. 2, 1988, p. 272-283. Cf. aussi D. Lindenberg et P. A. Meyer, *Lucien Herr : le socialisme et son destin*, Paris, Calmann-Lévy, 1977.

102 De celui-ci, il tirera son premier article publié en 1932 dans *Méthode*, « Mathématique et méthode chez Descartes des *Regulae* au *Discours* », cf. J. Hyppolite, « Du sens de la géométrie de Descartes dans son œuvre » (1957), in *Figures de la pensée philosophique*, Paris, PUF, 1972 t. I, p. 7. Pour le rapport entre Hyppolite et Brunschvicg, cf. l'intervention faite par le premier le 2 juin 1962 à l'occasion de la « Commémoration du cinquantenaire de la publication des *Étapes de la philosophie mathématique* de Léon Brunschvicg », dans le *Bulletin de la Société française de philosophie*, v. 57, n. 1, 1963 ; cf. aussi la « Préface » à M. Deschoux, *La Philosophie de Léon Brunschvicg*, Paris, PUF, 1949.

103 Après la défaite de 1940, Hyppolite écrit périodiquement à Brunschvicg, en exil en zone Sud, pour le tenir courant du développement de son travail. Cf. les lettres, conservées dans le Fonds Léon Brunschvicg à l'Institut pour la mémoire de l'édition contemporaine de Caen (cote 43.2 BRN). Dans une lettre du premier novembre 1942, Hyppolite dit être « enfoncé dans la lecture de Hegel » et qu'il lui arrive souvent « de regretter Descartes ». Dans une lettre du 8 octobre de la même année, à l'occasion de sa demande

dans l'un de ses premiers articles, « Classe de philosophie et problèmes philosophiques¹⁰⁴ », Hyppolite, qui avait été toute sa vie sympathisant socialiste, mentionne avec admiration les romans du socialiste, puis communiste, Jean-Richard Bloch (1884-1974). Cet article paraît dans le deuxième numéro de *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*¹⁰⁵, une revue animée par Georges Bénézé, et à laquelle participait un groupe de jeunes agrégés proches d'Alain. L'année précédente, en 1932, dans le premier numéro de la *Revue*, paraissait un court texte de Raymond Aron, écrit en réponse à l'enquête sur les études hégéliennes lancées par le communiste Georges Lefebvre lui-même dans la revue *Université syndicaliste*. Aron¹⁰⁶ y annonçait que la disparition « proprement scandaleuse » de Hegel en France était due, principalement, au fait que l'enseignement supérieur était « fondé sur le principe absurde de la préparation aux examens et concours », notamment à l'agrégation, et, partant, sur le « repli de l'université sur elle-même¹⁰⁷ ».

C'est cette lacune que Hyppolite, initié à Hegel par Alain et éveillé par le livre de Wahl et les essais de Koyré, décide de combler. Son premier essai de 1935, qui fait le point sur la Renaissance hégélienne¹⁰⁸ est utile pour comprendre sa position par rapport aux interprétations « existentialistes ». Comme Bréhier, Rosca et Wahl, Hyppolite souligne l'importance de la dialectique en tant que mouvement, seule clé qui permet de comprendre le système. Or le caractère « concret » de la dialectique provient justement de l'intérêt que Hegel avait pour la religion. Cet intérêt avait offert à Jean Wahl une occasion pour contester la rigidité du rationalisme kantien et cartésien de son maître Brunschvicg, et pour laisser la porte ouverte aux

d'inscription dans la liste de l'enseignement supérieur, il demande à Brunschvicg une lettre de recommandation. Brunschvicg est nommé comme l'un des « deux maîtres » (l'autre étant probablement Bréhier) ayant « accepté un sujet de thèse sur *L'origine et la nature de la Phénoménologie* ».

104 J. Hyppolite, « Classe de philosophie et problèmes actuels » (1933), republié in G. Bianco (éd.), *Jean Hyppolite entre structure et existence*, Paris, rue d'Ulm, 2013, p. 173-178.

105 Fondée en 1932 par Paul Arbousse-Bastide et Georges Bénézé, la revue existe entre 1932 et 1934 et publie six numéros. Essentiellement rédigée par Bénézé, elle a également hébergé les premiers articles de Georges Canguilhem, de Raymond Aron et d'Albert Lautmann, tous proches aux alainistes.

106 R. Aron, « À propos d'une enquête », *Méthode. Revue de l'enseignement philosophique*, n. 1, mai 1932, p. 28-30.

107 *Ibid.*, p. 29.

108 J. Hyppolite, « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents » (1935), repris in *Études sur Marx et Hegel*, Paris, Rivière, 1955.

problèmes métaphysiques et, éventuellement, religieux. En revanche, pour Hyppolite, l'attention pour l'histoire de la religion chrétienne s'inscrit dans un intérêt plus vaste pour l'histoire de la civilisation humaine. Selon Hyppolite, le problème fondamental qui animait Hegel n'était ni existentiel ni subjectif, mais bien *social, historique et politique* : le problème du rapport entre individu et communauté causé par la « conscience déchirée des peuples occidentaux¹⁰⁹ » au début du XIX^e siècle. Hyppolite suivait donc la ligne interprétative inaugurée par les socialistes et poursuivie par Koyré, dont il était en train de lire les essais, notamment son « Hegel à Iéna », de 1935¹¹⁰. Le russe poursuivait ce positionnement au sein de la cinquième section de l'École pratique des hautes études, section, rappelons-le, consacrée aux sciences religieuses et reliée aux recherches d'auteurs proches des sciences historiques et sociales. Il ne faut pas oublier que le directeur de la thèse de Koyré sur Descartes était Étienne Gilson (1884-1978), certes thomiste, mais élève de Lévy-Bruhl, socialiste et proche de Durkheim. Koyré estimait ses études et avait repris sa notion de « mentalité » afin de comprendre le cadre culturel plus ample dans lequel les différents systèmes de pensée se sont développés.

Dans l'article publié l'année suivante « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna¹¹¹ », Hyppolite poursuit la ligne esquissée dans son bilan de 1935. *La Phénoménologie* apparaît comme la vraie voie d'accès à la philosophie de Hegel : c'est dans ce livre que l'allemand passe de la description de la vie, propre à la période de Francfort, à l'explication, sa prise de conscience. La dialectique est précisément le moyen qui rend possible ce passage. Même si Hegel était parti d'une conception mystique et romantique de la vie, son véritable accomplissement est l'élaboration d'une logique. Comme pour Koyré, pour Hyppolite l'originalité de Hegel ne réside pas dans la mystique mais dans la traduction *conceptuelle* que ce dernier était capable d'en donner. Le point crucial où Hegel place l'unité entre logique, vie, et histoire humaine doit être placé dans la section sur l'auto-conscience.

109 *Ibid.*

110 A. Koyré, « Hegel à Iéna [1935] », in *Études d'histoire de la pensée philosophique, op. cit.* p. 160-175. Cf. J. Hyppolite, « Discours d'introduction » (1964), in H. Gadamer (éd.), *Hegel-Tage Royamont 1964 : Beitrage zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Bonn, Bouvier, 1966, p. 11.

111 J. Hyppolite, « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna » (1938), repris in *Études sur Marx et Hegel, op. cit.*

Ce faisant, Hyppolite emprunte certaines intuitions de Koyré, reprises au même moment par Kojève, notamment l'idée, heideggérienne, selon laquelle l'individu est dans un présent qui, niant le passé, est toujours orienté vers l'avenir. La dialectique n'est alors rien d'autre que la théorie de l'historicité de l'homme dans son caractère d'irréductibilité à la nature : l'homme est ce pouvoir de négation qui ouvre au futur.

Immédiatement après le début de la Deuxième Guerre mondiale, dans une conjoncture où il était à nouveau facile d'associer la philosophie de Hegel à la politique allemande, Hyppolite rédige « Signification de la révolution Française dans la *Phénoménologie* de Hegel¹¹² ». Il y défend le philosophe des accusations de pangermanisme, en s'appuyant sur les arguments de Victor Basch et sur son interprétation du problème politique hégélien comme tentative de médiation entre individuel et collectif. Hyppolite continuera cette défense en publiant, en 1940, une « Préface » à la traduction des *Principes de la philosophie du droit*¹¹³, et en terminant la traduction de la *Phénoménologie* juste avant l'entrée des allemands à Paris, en juin.

PROGRAMMES DE LUTTE

À Paris – où, depuis 1939 il enseigne dans les hypokhâgnes des lycées Lakanal et de Louis-le-Grand (entre 1941 et 1945) – Hyppolite peut se consacrer entièrement à l'écriture de *Genèse et structure*. Son commentaire est élaboré et mis à l'épreuve au lycée¹¹⁴ et marque une génération d'étudiants. Jean D'Ormesson (1925), Gilles Deleuze (1925-1995) et Michel Foucault (1924-1984) gardent de cet enseignement un souvenir très vif : Hyppolite « scandait de son poing les triades hégéliennes, en accrochant les mots¹¹⁵ », « arrondi derrière son pupitre, la parole riante,

112 J. Hyppolite, « La signification de la Révolution française dans la *Phénoménologie* de Hegel » (1939), in *Études*, *op. cit.* Deux ans auparavant, chez Vrin, paraissaient les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, dans une traduction de J. Gibelin.

113 J. Hyppolite « Préface » à Hegel, *Principes de philosophie du droit* (1940), trad. fr. de A. Kaan, Paris, Gallimard, 1989 ; repris dans *Figures de la pensée philosophique*, *op. cit.*

114 J. Heckman, « Introduction », *op. cit.*, p. XXVII.

115 G. Deleuze et C. Parnet, *Conversations*, Paris, Flammarion, 1977, p. 21.

encombrée, rêveuse et timide, allongeant ses fins de phrases de pathétiques aspirations, [...] il expliquait Hegel à travers *La Jeune Parque* et *Un Coup de dés jamais n'abolira le hasard*¹¹⁶ », sa voix « ne cessait de se reprendre comme si elle méditait à l'intérieur de son propre mouvement », on y entendait « quelque chose de la voix de Hegel, et peut-être encore la voix de la philosophie elle-même¹¹⁷ ».

Après presque une décennie passée en Province, Hyppolite réintègre aussi les cercles parisiens. Pendant les années 1930, à la fois par choix et nécessité, Hyppolite avait évité le séminaire de Kojève¹¹⁸, arrêté par la guerre. *L'Introduction à la lecture de Hegel*, rassemblant les textes de la plupart des séances, ne paraîtra chez Gallimard qu'en 1947. Cependant, certains participants au séminaire avaient déjà publié des articles et des livres qui évoquaient et utilisaient l'interprétation proposée par le russe. C'est le cas du livre de Henri Niel (1885-1963), *De la Médiation dans la philosophie de Hegel*, publié en 1945, de *La Structure du comportement* de Maurice Merleau-Ponty (1908-1963) et de *L'Expérience intérieure* de Georges Bataille, parus en 1943, mais encore plus de *L'Être et le néant* de Sartre, qui paraît déjà en 1941. Le séminaire avait été, selon les mots de Vincent Descombes, comme « le point d'intersection des multiples références de l'époque », Heidegger et Husserl, mais aussi Marx et Freud¹¹⁹.

Quelques-uns de ceux qui étaient présents en ce « point d'intersection » participent également à un salon littéraire, promu au cours de l'Occupation, et immédiatement après la Libération, par trois intellectuels chrétiens, autrefois proches des cercles personalistes : les médiévistes Maurice de Gandillac et Marie-Madeline Davy (1903-1998), ainsi que Marcel Moré (1887-1969), un mécène travaillant à la bourse de Paris. On retrouve au cours de ces rencontres des anciens auditeurs de Kojève : Lacan, Sartre, Bataille, Blanchot, de Beauvoir, Camus. Parmi eux figure aussi un bon nombre de religieux et d'intellectuels chrétiens : le dominicain Jean Daniélou (1905-1974), le jésuite Dominique Dubarle (1907-1967), le catholique Jacques Madeule (1898-1993), Pierre Klossowski, alors en

116 J. d'Ormesson, *Au revoir et merci*, Paris, Gallimard, 1976, p. 71.

117 M. Foucault, « Jean Hyppolite (1907-1968) » [1969], in *Dits et écrits*, Paris, Gallimard, 1994, p. 779-785, p. 781.

118 J. Hyppolite, « La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée contemporaine », in *Figures de la pensée philosophique*, op. cit., t. I, p. 236.

119 V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, op. cit., p. 23.

train de fréquenter le séminaire de Fourvière¹²⁰. Dans le contexte de l'Occupation on pouvait discuter de tout sauf de questions politiques, et, bien évidemment, la référence au marxisme était absente. Les thèmes relatifs à la morale et à la religion ont de ce fait une place particulièrement importante. Hyppolite est présent lors de plusieurs débats, on pense par exemple, à celui qui suit une conférence sur le péché présentée par Georges Bataille le 4 mars 1944. Hyppolite concorde avec Sartre, qui avait traité Bataille de mystique¹²¹. Les deux philosophes partageaient l'interprétation « anthropologique » de la négation proposée par Koyré et continuée par Kojève. Ce dernier avait d'ailleurs critiqué l'interprétation bataillienne de Hegel dans une lettre datée de juillet 1943¹²².

Après la guerre, Hyppolite participe encore brièvement aux activités du groupe, et de la revue qui en émane, *Dieu vivant. Perspectives religieuses et philosophiques*¹²³. L'un des problèmes au cœur du groupe, celui de l'eschatologie en tant que trait distinctif du message chrétien, a à voir avec le problème d'une téléologie implicite dans la philosophie de l'histoire hégélienne¹²⁴. Une fois achevée la rédaction de l'ouvrage, à la fin de 1945, et après le départ de Martial Gueroult, nommé à la Sorbonne sur la chaire de son maître Léon Brunschvicg, Hyppolite devient maître de conférences à l'université de Strasbourg. Trois ans plus tard, il assume à la Sorbonne la charge de professeur laissée par Raymond Bayer, poste qu'il occupera jusqu'au milieu des années 1950, lorsqu'il devient directeur de l'École normale.

La Libération coïncide avec l'émergence de l'« existentialisme¹²⁵ », avec le succès de Sartre et des *Temps modernes*, et c'est précisément à ce moment que le Parti Communiste, le « parti des 75 000 fusillés » rejoint

120 Intervention dans la « Discussion sur le péché » (débat avec, entre autres, Georges Bataille et Jean-Paul Sartre), *Dieu vivant*, n. 4, 1945, p. 83-133 ; repris dans G. Bataille, *Discussion sur le péché*, Paris, Lignes, 2010.

121 J.P. Sartre, « Un nouveau mystique », in *Situations I. Essais critiques*, Gallimard, Paris 1947, p. 133-174.

122 A. Kojève, « Lettre de Kojève à Bataille », *Textures*, n. 6, 1970, p. 62-63.

123 Voir à ce propos É. Fouilloux, « Une vision eschatologique du christianisme : *Dieu vivant* (1945-1955) », *Revue d'histoire de l'Église de France*, v. 57, n. 158, 1971, p. 47-72. La bibliothèque d'Hyppolite conserve tous les numéros de *Dieu vivant*.

124 Voir le volume *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel*, Paris, Marcel Rivière, 1948 ; les compte rendus d'A. de Waelhens (*Revue philosophique de Louvain*, v. 47, n. 13, 1949, p. 147-150) ; et É. Bréhier (« Jean Hyppolite, *Introduction à la philosophie de l'histoire de Hegel* », *Revue philosophique*, n. 4-6, 1950).

125 A. Boschetti, *Sartre et Les Temps Modernes Une entreprise intellectuelle*, Paris, Minuit, 1985.

progressivement le devant de la scène. L'année suivant la parution du livre rassemblant les séminaires de Kojève, un jeune agrégé communiste, Trần Đức Thảo (1917-1993), publie dans les *Temps modernes* un article où il inscrit l'interprétation athéiste de Hegel propre à Kojève, dans le cadre une lecture marxiste¹²⁶. La « lutte » autour des interprétations de Hegel s'intensifie vers la fin 1948, concomitamment avec l'application de la doctrine Jdanov. Sur les pages des revues proches du parti, comme la *Nouvelle Critique*, l'existentialisme est vite désigné comme l'« idéologie de la bourgeoisie en décadence » et la psychanalyse comme une « idéologie réactionnaire ». Concernant Hegel, la position du Parti Communiste est celle qui avait été indiquée par Lénine et reprise en 1934 par le germaniste Auguste Cornu (1888-1981) dans son livre sur Marx¹²⁷. Selon les communistes, à un certain moment du développement de sa pensée, Marx se sépare définitivement de Hegel¹²⁸, construisant un savoir à la fois positif et révolutionnaire : le matérialisme historique.

En 1950, Louis Althusser (1918-1990), alors caïman à l'École normale supérieure et animateur du « Cercle Georges Politzer », publie, sous un pseudonyme, un article violent, « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire¹²⁹ » dont le titre original était « Hyppolite ou le révisionnisme sorbonnard¹³⁰ ». Cinq ans auparavant, dans la *Revue socialiste*, Hyppolite avait publié un article intitulé « Marxisme et philosophie¹³¹ », où il réfutait l'idée d'une rupture nette entre la pensée

126 T.D. Thảo, « La phénoménologie de l'esprit et son contenu réel », *Temps modernes*, v. 3, n. 36, 1948, p. 492-519. Cf. les deux articles successifs – « Marxisme et phénoménologie » (*Revue internationale*, n. 2, février 1946, p. 168-174) et « Existentialisme et matérialisme dialectique » (*Revue de métaphysique et de Morale*, v. 58, n. 2-3, 1949, p. 317-329). Cf. aussi J. Benoist et M. Espagne (éd.), *L'itinéraire de Trần Đức Thảo. Phénoménologie et transferts culturels*, Armand Colin, 2013. Voir aussi A. Kojève, T.D. Thảo, « Correspondance inédite », in P.J. Labarrière-G. Jarczyk (éd.), *Genèse*, t. 2, n. 2, 1990, p. 131-137.

127 A. Cornu, *Karl Marx, l'homme et l'œuvre : de l'hégélianisme au matérialisme historique, 1815-1845*, Paris, Alcan, 1934.

128 M. Kelly, « French intellectuals and Zhdanovism », *French Cultural Studies*, v. 8, n. 1, 1997, p. 17-28.

129 L. Althusser, « Le retour à Hegel. Dernier mot du révisionnisme universitaire » (1950), in *Écrits philosophiques et politiques*, t. I, Paris, Stock-IMEC, 1997, p. 258-268.

130 Fonds Louis Althusser, Institut pour la mémoire de l'édition contemporaine, Caen, ALT2. A34-02.05.

131 J. Hyppolite, « Marxisme et philosophie » (1946), in *Études sur Marx et Hegel*, *op. cit.* Cf. aussi l'article, e peu suivant sur « La conception hégélienne de l'État et sa critique par Karl Marx » (1947), in *Études sur Marx et Hegel*, *op. cit.* Voir les comptes-rendus du livre, écrits par Jean-Yves Calvez (« Marxisme, idéologie et philosophie », *Critique*, v. 10,

du jeune Marx et celle de sa maturité, entre l'idéalisme allemand et le marxisme. Althusser, quant à lui, accuse son collègue d'avoir falsifié « la véritable signification historique de Hegel » et d'avoir amoindri la portée révolutionnaire du matérialisme dialectique. La promotion de Hegel à l'Université est alors « un révisionnisme de caractère fasciste », qui vise, selon Althusser, à la fabrication d'un « nouveau » Marx « pour que les communistes aient tort¹³² ». Trois ans plus tard, en 1953¹³³, dans deux articles, cette fois-ci signés sous son vrai nom, il réaffirme la rupture entre Hegel et Marx, saluant au passage Staline, pour avoir banni la catégorie de « négation de la négation ». Pour mesurer le poids de l'influence de la ligne du parti sur des intellectuels comme Althusser, il faut rappeler que celui-ci – qui avant la guerre avait fréquenté les milieux catholiques lyonnais autour des personnalistes Jean Guitton (1901-1999) et Jean Lacroix (1900-1986) et qui, en 1946, avait publié une recension du livre *L'Homme est révolutionnaire* du personnaliste Jean Izard dans *Dieu vivant*¹³⁴ – avait été l'auteur, en 1947, d'un Diplôme d'études supérieures, dirigé par Bachelard, sur *La Notion de contenu dans la philosophie de G.W.F. Hegel* et que la même année il avait publié, dans les *Cahiers du Sud*, un compte-rendu assez positif du livre de Kojève¹³⁵.

Dans cette situation, **au moment** la parution du livre d'Hyppolite, Kojève conclut que « l'interprétation d'Hegel est un programme de lutte », par conséquent « interpréter c'est faire de la propagande¹³⁶ ». Hyppolite ayant commencé à publier des articles où la pensée de Marx et des existentialistes était comparée à Hegel, mais inscrivant sa trajectoire au sein de l'université républicaine, **refuse** délibérément de prendre une position de « propagande ». Lors de la soutenance de sa thèse, répondant à une question de Jean Wahl – qui soulignait la relation entre la pensée du jeune Hegel, le marxisme, la phénoménologie et

n. 111-112, 1956, p. 777-796) et Louis Millet (« *Études sur Marx et Hegel* », *Les Études philosophiques*, v. 11, n. 1, 1956, p. 119-120).

132 L. Althusser, « Le retour à Hegel », *op. cit.* p. 264.

133 L. Althusser, « À propos du marxisme », *Revue de l'enseignement philosophique*, v. 3, n. 4, 1953, p. 15-19. « Note sur le matérialisme dialectique », *Revue de l'enseignement philosophique*, v. 3, n. 5, 1953, p. 11-17.

134 L. Althusser, « Georges Izard, L'homme et le révolutionnaire », *Dieu vivant*, n. 6, 1046, p. 149-152.

135 L. Althusser, « L'homme, cette nuit » (1947), in *Écrits*, *op. cit.*

136 A. Kojève, « Hegel, Marx et le christianisme », *Critique*, n. 7, 1946, p. 339-366, p. 360.

l'existentialisme – il avait préféré ne pas se prononcer, se défendant d'être un simple historien de la philosophie¹³⁷. Canguilhem, alors inspecteur général de l'éducation publique, le rappelle dans un article publié en 1948¹³⁸ : par son souci historique et herméneutique, l'interprétation de Hyppolite se démarquait à la fois de l'interprétation marxiste de Henri Lefebvre, de l'interprétation athée de Kojève et, enfin, des interprétations eschatologiques ou existentialistes des catholiques.

CANONISATION ET APORIES

Ainsi, dès 1948, Hegel est au centre du débat de l'avant-garde qui anime des revues comme *Critique* – créée, parmi d'autres, par Bataille et Koyré –, *Esprit* – où écrit Izard et d'autres catholiques hégéliens – *Les Temps Modernes* – revue de Sartre et Merleau-Ponty, où Hyppolite avait publié un article en 1946¹³⁹ – et les conférences tenues au Collège de philosophie à peine créé par Jean Wahl¹⁴⁰. Et Merleau-Ponty pouvant alors affirmer, suite à une conférence d'Hyppolite, que Hegel est « à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle – par exemple du marxisme, de Nietzsche, de la phénoménologie

137 « Soutenance de thèses », *op. cit.*, p. 189.

138 G. Canguilhem, « Hegel en France », *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, v. 28-29, 1948-1949, p. 282-297. À ce propos, voir aussi les réactions de M. de Gandillac (« Ambiguïté hégélienne », *Dieu vivant*, 1948, n. 11, p. 125-144), de F. Alquié (« Études hégéliennes. Jean Hyppolite – Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, v. 140, n. 1, 1950, p. 191-195), de R. Callois (« Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel par Jean Hyppolite », *Les Temps modernes*, v. 4, n. 31, 1948, de Mikel Dufrenne (« Actualité de Hegel », *Esprit*, n° 16, 1948, p. 396-408, maintenant dans Jalons, La Haye, 1966, p. 70-83), de Jules Vuillemin (« La mort dans la philosophie de Hegel » *Revue Philosophique*, 1947, p. 194-202), de Henri Féraud (« Un commentaire de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel », *La Revue internationale*, n° 17, 1947), de Gaston Fessard (« Deux interprètes de la phénoménologie de Hegel : Jean Hyppolite et Alexandre Kojève », *Études*, v. 255, 1947, p. 368-373) et de Claude Marcoux (« Genèse et structure de la phénoménologie de l'esprit de Hegel par Jean Hyppolite », *Les Études philosophiques*, v. 3, n. 1, janv.-mars 1948, p. 49-62).

139 J. Hyppolite, « Situation de l'homme dans la phénoménologie hégélienne » (1947), in *Figures de la pensée philosophique*, t. II, Paris, PUF, 1972.

140 Avec un certain retard, la revue qui émane du Collège publie, *Deucalion*, publiée, en 1955, un numéro (le cinquième) consacré aux *Études hégéliennes*.

et de l'existentialisme allemand, de la psychanalyse¹⁴¹ ». Hegel est donc canonisé : prévu à l'oral de l'agrégation¹⁴², il peut aussi devenir l'objet de thèses et de mémoires que dirige Hyppolite à la Sorbonne, fait très rare auparavant. « Après 1946, – écrit Hyppolite à la fin des années 1950 – la *Phénoménologie* – avec *L'Être et le néant* de Sartre, avec la *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty – devient le livre fondamental auquel on se réfère dans tous les milieux philosophiques français. Le texte sur la conscience de soi a même les honneurs du programme de l'agrégation, et dans toutes les classes de philosophie de Paris on explique le thème du dévoilement de la vérité absolue comme le dévoilement du dévoilement, la dialectique du maître et de l'esclave, du monde et du travail, la vérité de la vie qui est une autre vie : l'histoire¹⁴³ ».

C'est ainsi qu'une nouvelle génération de philosophes lit Hegel : Gilles Deleuze, Michel Foucault, Gilbert Simondon (1924-1989), Dominique Janicaud (1937-2002), Jacques Martin (1922-1964), Louis Althusser, Jacques d'Hondt, François Châtelet (1925-1985), Bernard Bourgeois (1929-2014), Jacques Derrida (1930-2004). Foucault se souvient de cette période comme d'une époque dominée par « un hégélianisme fortement pénétré de phénoménologie et d'existentialisme¹⁴⁴ ». Pour sa part, Deleuze parle d'un « bizarre mélange d'ontologie et d'anthropologie, d'athéisme et de théologie », composé « dans des proportions variables [par] un peu de spiritualisme chrétien, un peu de dialectique hégélienne, un peu de phénoménologie¹⁴⁵ », d'une véritable « scolastique¹⁴⁶ ». Quant à Derrida, il s'aligne sur ces positions. D'après lui, à cette époque, « sous le nom d'existentialisme, chrétien ou athée, et conjointe avec un personnalisme fondamentalement chrétien, la pensée qui dominait en France se donnait pour essentiellement humaniste¹⁴⁷ ».

La destinée de Hegel pendant les années successives, et notamment la vague anti-hégélienne et antihumaniste des années 1960 et 1970, est

141 M. Merleau-Ponty, « L'existentialisme chez Hegel (à propos d'une conférence de J. Hyppolite) », in *Sens et non-sens*, Paris, Nagel, 1948, p. 109.

142 Il sera inclus dans le programme de l'écrit seulement en 1967.

143 J. Hyppolite, « La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine », in *Figures*, t. 1, *op. cit.*, p. 235.

144 M. Foucault, « Entretien avec Duccio Trombadori », in *Dits et écrits, op. cit.*, p. 48.

145 G. Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, Paris, PUF, 1962, p. 223.

146 G. Deleuze et C. Parnet, *Dialogues*, Paris, Flammarion, 1974, p. 19.

147 J. Derrida, *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972, p. 135-136.

liée à deux éléments. Le premier est l'émergence d'une nouvelle génération de clercs qui s'individualise par opposition aux auteurs privilégiés par la génération précédente, à savoir Hegel, Husserl et Heidegger, les « trois H¹⁴⁸ ». Le deuxième est la parution d'une nouvelle monographie sur Hegel, publiée par Hyppolite en 1952 dans « Épiméthée », la collection qu'il dirige aux Presses Universitaires de France : *Logique et Existence. Essai sur la Logique de Hegel*.

Entre la fin des années 1940 et les années 1950, Hyppolite est, en effet, frappé par ce que certains de ses élèves appelleront une « foudre heideggérienne¹⁴⁹ », foudre qui se répercute notamment sur *Logique et existence*. L'interprétation kojévienne de la *Phénoménologie de l'esprit* avait débouché sur une ontologie dualiste ayant profondément influencé une bonne partie des auteurs nés entre 1900 et 1910 : une ontologie opposant l'action humaine, conçue comme le moteur négatif de l'histoire, à la plénitude de la nature. En prenant en considération la *Science de la logique*, Hyppolite refuse cette lecture parce qu'elle reste, à ses yeux, « purement anthropologique¹⁵⁰ », donc unilatérale, non dialectique, abstraite.

À partir de *Logique et existence*, l'interprétation de Hegel n'est plus centrée sur la compréhension du sujet humain comme source de la négation, mais sur l'étude du développement dialectique de l'être – développement qu'il s'agit d'interpréter « phénoménologiquement » comme celui du sens se réalisant dans le savoir absolu. Selon Hyppolite, l'apparition du savoir absolu ne doit pas être située, comme Kojève le pensait, au niveau de la transition vers l'auto-conscience qui parfait la dialectique de la conscience présentée dans la *Phénoménologie*, mais au niveau de la transition vers la logique explicitée et revendiquée à la fin de ce même livre. En effet, l'ouvrage se clôt avec l'auto-conscience qui se révèle n'être qu'une simple étape de l'autoréflexivité de l'être. Par conséquent, la *Phénoménologie*, qui décrit l'itinéraire à suivre pour aboutir au savoir absolu, présuppose une réflexion ontologique surpassant l'homme et coïncidant avec l'auto-expression de l'absolu. Cette auto-expression, ce logos qu'Hyppolite décrit en termes heideggériens n'est pas le discours de l'homme sur l'être ; c'est le discours de l'être à travers l'homme. Selon

148 V. Descombes, *Le Même et l'Autre*, *op. cit.*

149 D. Janicaud, *Heidegger en France*, Paris, Albin Michel, 2001, t. 2, p. 68.

150 J. Hyppolite, « La *Phénoménologie* de Hegel et la pensée française contemporaine », *op. cit.*, p. 241.

Hyppolite, Hegel pense « l'aventure de l'être et non de l'homme », et « l'aventure de l'homme est aussi une aventure de l'être¹⁵¹ ». Cette aventure est une « aventure spéculative à travers l'homme et sa conscience de soi, une aventure de l'être, comme sens de l'être¹⁵² ». Or, c'est seulement grâce à la dialectique qui « pousse la différence jusqu'à l'opposition » et rend compte de la diversité empirique suivant le concept de *différence interne*, que la philosophie hégélienne peut passer d'une philosophie de l'essence en laquelle la pensée et l'être, l'idée et l'empiricité, sont séparés, à une ontologie ou logique du sens en laquelle le sens est immanent à l'expérience humaine.

Ainsi, dans le rapport entre logique et existence, rapport qui se pose dans et par le langage, c'est l'existence, le sujet, qui doit être sacrifié. Afin de comprendre la Logique, l'idée même de sujet doit être « réduite », « mise entre parenthèses¹⁵³ ». Hyppolite convoquera une telle *epoché* à plusieurs occasions, et notamment au cours du colloque sur Husserl de 1957 quand il formulera l'hypothèse d'un « champ transcendantal sans sujet¹⁵⁴ ». Dans un discours prononcé le 18 janvier 1969, Georges Canguilhem identifie un des mérites de Jean Hyppolite, celui d'avoir fait perdre à la philosophie française « la conscience de ce qu'était pour elle, auparavant, la Conscience¹⁵⁵ ». La thèse de l'antihumanisme théorique de Marx proposée par Althusser n'était pas sans rapport avec cette interprétation¹⁵⁶, ni avec les entreprises théoriques de Deleuze et

151 J. Hyppolite, « Note sur la Préface de la *Phénoménologie de l'esprit* », in *Figures de la pensée philosophique*, t. I, p. 337.

152 J. Hyppolite, *Logique et existence*, Paris, PUF, 1952, p. 336.

153 *Ibid.*, p. 50 et p. 251.

154 In H.L. Van Breda (éd.), *Husserl et la pensée moderne*, La Haye, Martinus Nijhoff, 1959, p. 319. L'idée sera reprise par Jacques Derrida, à propos de l'écriture dans son *Introduction à L'origine de la géométrie* d'Husserl (J. Derrida, *Introduction à L'Origine de la géométrie de Husserl*, Paris, PUF, 1962), et par Victor Goldschmidt, pour caractériser le premier chapitre de *Matière et mémoire* (Cf. V. Goldschmidt, « Introduction », in F. Worms (éd.), *Les Annales bergsoniennes I*, Paris, PUF, 2002. p. 73-128).

155 G. Canguilhem, « Hommage à Jean Hyppolite (1907-1968) », *Revue de métaphysique et de morale*, 1969, v. 84, n. 4, p. 548-550, en part. p. 549.

156 Dans une des conférences données dans le cadre du séminaire d'Hyppolite, Althusser explicite ce que Marx reprend de Hegel et qui le libère du concept d'Homme propre à Feuerbach : la conception de l'Histoire comme processus sans sujet. Et c'est précisément à ce point du discours qu'Althusser nomme Hyppolite en renvoyant à *Logique et existence* : « comme l'avait très bien noté M. Hyppolite – écrit-il –, rien n'est plus étranger à la pensée de Hegel que cette conception anthropologique de l'Histoire. Pour Hegel, l'Histoire est bien un procès d'aliénation, mais ce procès n'a pas l'Homme pour sujet », J. d'Hondt,

Derrida. Ainsi, *Logique et existence* met donc fin aux lectures humanistes de Hegel¹⁵⁷.

D'autre part, comme Foucault l'a souligné, le livre d'Hyppolite s'achevait sur des « nouveaux problèmes, peut-être insolubles¹⁵⁸ ». Ces problèmes sont reliés à une question majeure : la nécessaire historicité du savoir absolu. Ce problème, qui n'est autre que celui de la relation entre genèse et idéalité, histoire et logique, devenir et origine, devient le problème crucial pendant les années 1950. La plupart des élèves d'Hyppolite – Deleuze, Foucault, Derrida et, plus tardivement Châtelet, au cours des *Années de démolition* – tentent de le résoudre en se mettant à la recherche d'un nouveau concept, non-dialectique, de différence¹⁵⁹.

OUBLI ET RENOUVEAU

À l'occasion de son dernier séminaire au Collège de France, consacré à Hegel, Hyppolite avait invité certains de ses élèves à intervenir, autant des « hégéliens » comme Bourgeois et d'Hondt, que des non hégéliens comme Althusser, Derrida, Janicaud et Badiou¹⁶⁰. Le dernier séminaire de 1967-1968, précédant la mort d'Hyppolite, peut donc

Hegel et la pensée moderne : séminaire sur Hegel. Dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968), Paris, PUF, 1970, p. 106.

157 Dans son étude sur la réception de l'hégélianisme en France, Michael S. Roth précise justement que la lecture hyppolitienne est « lourdement redevable envers Heidegger, qui fournit le langage qui permet une sortie de l'historicisme [...]. L'essai d'Hyppolite de 1952 [sic] sur la *Logique* éclaire le lien entre l'intérêt pour le système de Hegel et l'abandon de l'humanisme radical des années 1940. La conception heideggérienne du rôle de la philosophie face à l'humain, de la personne comme véhicule de l'Être et non comme sujet, fournit le pont sur lequel cette retraite pouvait se faire. », cf. *Knowing and History*, *op. cit.*, p. 69).

158 J. Hyppolite, *Logique et existence*, *op. cit.*, p. 44.

159 Pour ces aspects, voir le compte-rendu de *Logique et existence* que Gilles Deleuze publie dans la *Revue philosophique de la France et de l'étranger* en 1954 (« Jean Hyppolite, *Logique et existence* », maintenant in G. Deleuze, *L'Île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974*, Paris, Minuit, 2002, p. 18-23). Cf. aussi J. Wahl, « Sur *Logique et existence* », *Critique*, n. 79, juil.-nov. 1953, p. 1050-1071, et A. Ouy, « Connaissance de Hegel », *Mercur de France*, n. 1078, 1953, p. 365-368.

160 J. D'Hondt (éd.), *Hegel et la pensée moderne. Séminaire sur Hegel dirigé par Jean Hyppolite au Collège de France (1967-1968)*, Paris, PUF, 1970.

être considéré comme la scène d'un parricide et ce n'est pas un hasard si, pendant les années 1970, *Genèse et structure* ne sera plus republié. La remarque de Jacques D'Hondt, est particulièrement significative : « au moment même où, grâce à Hyppolite, s'éveillait l'intérêt [pour Hegel], une mutation défavorable à l'hégélianisme se produisit d'un autre côté, provoquée paradoxalement, selon lui, par le développement même de cet hégélianisme. Ce furent précisément des disciples [...] d'Hyppolite qui accomplirent le déchirement, qui prétendirent [...] ouvrir des voies philosophiques anti-hégéliennes¹⁶¹ ». Ce sera D'Hondt qui, quelques mois après la mort d'Hyppolite, réalisera l'un de ses projets, celui de créer un centre de recherche sur l'hégélianisme et marxisme, en fondant le Centre de Recherche et de Documentation sur Hegel et Marx à Poitiers. Hyppolite avait en effet suivi, au cours des années 1950 et 1960, plusieurs initiatives organisées autour de Hegel : la fondation, par Otto Pöggeler (1928-1914) de l'Université de Bochum, de le Hegel-Archiv (1958), chargé de l'édition critique des œuvres de Hegel, la création de la revue *Hegel-Studien*, la fondation, par Hans-Georg Gadamer (1900-2002), de l'Internationale Hegel-Vereinigung (1962).

Si la dialectique sous sa forme humaniste – marxienne ou hégélienne – reste au centre de l'intérêt des philosophes français pendant les années 1950, après la publication d'un livre comme la *Critique de la raison dialectique* (1960), dernier feu de la dialectique humaniste, les années 1960, et encore plus la **décade** suivante, sont marquées par une critique radicale de cette notion. Par un revirement inattendu cette même critique s'approprie ou discute certains arguments déjà utilisés auparavant par des penseurs considérés comme « existentialistes ». C'est par exemple le cas de Derrida qui discute Bataille dans le célèbre essai « De l'économie restreinte à l'économie générale, un hégélianisme sans réserve¹⁶² », ou d'Emmanuel Lévinas qui, dans *Totalité et infini*, ressuscite l'interprétation, **proposé** par Franz Rosenzweig (1886-1929) dans *Hegel et l'État* (1920) de Hegel comme penseur de la totalité, tout en s'inspirant des intuitions de Jean Wahl. De même, Gilles Deleuze reprend la dénonciation de l'abstraction hégélienne faite par Wahl dans *Les Philosophes pluralistes*, dans *Les Études*

161 J. D'Hondt, « Jean Hyppolite » in D. Huisman (éd), *Dictionnaire des philosophes*, Paris, PUF, 2008, t. I, p. 1434.

162 J. Derrida, « De l'économie restreinte à l'économie générale, un hégélianisme sans réserve » *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions de Seuil, 1967.

kierkegaardiennes, et, plus tard, dans le *Traité de métaphysique*. Quand, dans *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze critique la dialectique de Hegel comme mouvement abstrait, les passages de la *Phénoménologie de l'Esprit* qu'il a en tête sont les mêmes passages commentés par Hyppolite dans *Genèse et structure*. Ainsi, comme le témoigne la publication de *Le Même et l'autre* de Vincent Descombes en 1978, les années 1970 sont marquées par un anti-hégélianisme généralisé. En 1974, dans *Glas*, Derrida met face à face Hegel et Genet. Ailleurs, à Vincennes, où règnent Deleuze, Châtelet et Lyotard, il est possible d'entendre le premier déclarer tout simplement que « le travail du négatif, c'est de la merde¹⁶³ ». Une décennie plus tard, paraît un roman noir arborant le titre, très antidialectique, de *Spinoza encule Hegel*¹⁶⁴.

Cependant la réflexion sur la dialectique continue, à l'ombre de l'avant-garde, posant ses fondements sur le travail d'Hyppolite. On peut suivre les trois lignes entrecroisées indiquées par d'Hondt : la ligne des commentateurs savants, comme Gérard Lebrun (1903-1999)¹⁶⁵, Jacques Hondt¹⁶⁶ ou Bernard Bourgeois¹⁶⁷, celle chrétienne, chez Gwendoline Jarczyk¹⁶⁸ et Pierre-Jean Labarrière (1931-2018)¹⁶⁹ et la ligne marxiste, chez les élèves d'Althusser, comme Pierre Macherey et Étienne Balibar. À ce groupe on peut connecter les études de ceux qui s'étaient formés à la croisée des entreprises théoriques de Lacan et d'Althusser. Suivant les suggestions de Kojève et d'Hyppolite¹⁷⁰, ces penseurs avaient tenté un croisement entre, d'une part, Marx et Hegel et, de l'autre, Freud et la psychanalyse¹⁷¹. C'est par exemple le cas d'Alain Badiou qui se

163 Cf. www.webdeleuze.fr, cours du 14 janvier 1971.

164 J.-B. Pouy, *Spinoza encule Hegel*, Paris, Albin Michel, 1983.

165 G. Lebrun, *La Patience du concept*, Paris, Gallimard, 1972.

166 J. D'Hondt, *Hegel, philosophe de l'histoire vivante*, Paris, PUF 1966 ; *Hegel secret. Recherches sur les sources cachées de la pensée de Hegel*, Paris, PUF, 1968 ; *Hegel et son temps. Berlin 1818-1831*, Paris, Éditions Sociales, 1968.

167 B. Bourgeois, *La pensée politique de Hegel*, Paris, PUF, 1969 ; *Hegel à Francfort ou Judaïsme, christianisme, hégélianisme*, Paris, PUF, 1970 ; *Hegel à Francfort*, Paris, PUF, 1972.

168 *Système et liberté dans la logique de Hegel*, 1980.

169 *Structures et mouvement dialectique dans la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, 1967 ; *La « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel : introduction à une lecture Hegel*, 1879 ; *Le Malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, 1989.

170 J. Hyppolite, « Commentaire parlé sur la *Verneinung* de Freud » (1955), *Figures de la pensée philosophique*, t. I, op. cit., p. 385-396.

171 Pour le croisement entre Marx et Freud, cf. G. Bianco, « Un siècle de psychologie concrète », in G. Bianco, *La signification du concret. Psychologie, philosophie et politique chez Georges Politzer*, Hermann, Paris, 2016.

confronte avec les trois penseurs dans *Théorie du sujet*, de 1982, et surtout dans *L'Être et l'événement*, de 1988, mais qui, dix ans plus tôt, avait déjà publié une traduction commentée de *Le Noyau rationnel de la dialectique hégélienne* de Shiyong Zhang¹⁷². C'est en 1988 que paraît le premier livre en français de Slavoj Žižek, *Le Plus sublime des hystériques : Hegel passé*, qui inaugure trente ans de confrontations avec Hegel¹⁷³. Les années 1970, mais surtout les années 1980 coïncident aussi avec la pénétration en France des travaux des membres l'École de Francfort, qui avaient tenté le même croisement entre Freud, Marx et Hegel. Si les travaux de la première génération, comme ceux de Fromm ou de Marcuse, restent compatibles avec les anti-hégéliens français, la deuxième génération de l'École, et notamment Jürgen Habermas, se montre assez critique envers les écrits du « poststructuralisme¹⁷⁴ ».

Toujours à la même période, aux États-Unis où se répercute le succès de la « French Theory », des mises au point voient le jour sur l'histoire de l'hégélianisme français, comme *Knowing and History* de Michael S. Roth¹⁷⁵, ou *Sujets du désir, réflexions hégéliennes en France au xx^e siècle*, de Judith Butler, qui est le coup d'envoi de l'appropriation de Hegel par Butler dans des livres comme *La Vie psychique du pouvoir*¹⁷⁶. C'est d'ailleurs aussi autour de ce moment-là que *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*¹⁷⁷ de Francis Fukuyama paraît, suscitant des débats enflammés. Ce n'est pas un hasard, en outre, si en 1994 et en 1995 deux volumes sont publiés portant les titres significatifs de *L'Avenir de Hegel*¹⁷⁸ et *Hegel aujourd'hui*¹⁷⁹.

La tradition analytique, qui, depuis Bertrand Russell (1872-1970) et George E. Moore (1873-1958) et leur critique des « relations internes »,

172 Ce texte, ainsi que *Théorie de la contradiction* et *De l'idéologie*, qui datent de la même période, ont été réunis dans A. Badiou, *Les années rouges*, Paris, Les Praires Ordinaires, 2012.

173 Cf. S. Žižek, *Moins que rien*, Paris, Fayard, 2015.

174 Cf. J. Habermas, *Le discours philosophique de la modernité. Douze conférences* (1983), trad. C. Bouchindhomme et R. Rochlitz, Paris, Gallimard, 1988. Cf. aussi M. Frank, *Qu'est-ce que le néo-structuralisme ?* (1984), trad. de C. Berner, Paris, Cerf, 1989.

175 M. S. Roth, *Knowing and History. Appropriation of Hegel* de Michael S. Roth, Ithaca, Cornell, 1988.

176 J. Butler, *La Vie psychique du pouvoir*, Léo Sheer, Non & Non, 2002.

177 F. Fukuyama *La Fin de l'histoire et le Dernier Homme*, Paris, Flammarion, 1992.

178 C. Malabou, *L'Avenir de Hegel. Plasticité, temporalité, dialectique*, Paris, Vrin 1994.

179 P. Verstraeten (éd.), *Hegel aujourd'hui*, Paris, Vrin, 1995.

s'était construite en opposition à l'idéalisme allemand, semble récemment redécouvrir Hegel. Un mouvement d'ouverture vers Hegel a en effet été amorcé avec des auteurs comme Charles Taylor, Richard J. Bernstein et Richard Rorty vers la fin des années 1970. En 1975 Dieter Henrich réunit au congrès Hegel de Stuttgart des représentants de la philosophie analytique tels que Donald Davidson (1917-2003), Michael Dummett (1925-2011), Hilary Putnam (1926-2011) et Willard Van Orman Quine (1908-2000). Plus récemment c'est grâce à l'intermédiaire de Wilfrid Sellars (1912-1989) qu'un nouvel intérêt pour Hegel s'est établi, notamment à l'Université de Pittsburgh, autour de figures comme John McDowell et Robert Brandom¹⁸⁰. Cela a donné lieu à de nouvelles lectures et appropriations de la *Phénoménologie de l'Esprit*¹⁸¹.

GENÈSE OU STRUCTURE ?

Jusqu'ici, il a été question de l'objet du livre qu'Hyppolite contribua à dédouaner et à introduire dans un canon et dans des débats vivants *La Phénoménologie de l'Esprit*, figurant dans la deuxième partie du titre de sa thèse. Quelques mots doivent être dits quant à la première partie du titre de la thèse, « genèse et structure ». Ces deux termes font certes écho au thème traité – car l'idéalisme absolu prétendait à la fois exposer et faire la genèse des conditions de possibilité de l'expérience – mais ils décrivent aussi la méthode par laquelle ce thème est traité. En effet, le travail d'Hyppolite doit son importance tant à ses objets d'étude qu'à sa démarche interprétative. Dans ce dualisme, Hyppolite s'est probablement inspiré de son collègue Albert Lautman (1908-1944). En 1937, cet élève de Brunschvicg et ami de Jean Cavaillès, publie une thèse d'épistémologie des mathématiques, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique*¹⁸². Dans cette étude il mobilise les deux notions de « schémas de structure » et de « schémas de genèse » pour expliquer l'apparition

180 P. Redding, *Analytic Philosophy and the Return of Hegelian Thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 2007.

181 D. Perinetti, M.A., *La phénoménologie de Hegel. Lectures contemporaines*, Paris, PUF, 2009.

182 A. Lautman, *Essai sur les notions de structure et d'existence en mathématique*, Paris, Hermann, 1937.

des notions mathématiques à partir de l'actualisation dialectique de ce qu'il appelle des « Idées problématiques ». Hyppolite, également ami de Cavaillès, qui l'a initié à Hegel, est présent lors de la présentation conjointe des travaux de Cavaillès et Lautman à la Société française de philosophie le 4 février 1939. Après avoir écouté les exposés, Hyppolite demande si « l'expérience même de la vie des mathématiques » est donc capable de concilier les deux extrêmes du problème « une nécessité de développement [...] et la contingence apparente de ce développement¹⁸³ ». Cette conciliation sera son obsession.

Après la publication du commentaire d'Hyppolite, le couple « genèse et structure » aura une fortune considérable au cours des années 1950 et 1960, devenant une manière de résumer le rapport problématique entre l'éternité des vérités et leur émergence historique, entre le système des raisons considérées synchroniquement et l'évolution diachronique d'une pensée. Ce binôme apparaît dans le titre homonyme d'un célèbre colloque s'étant déroulé à Cerisy¹⁸⁴ en 1959 ; ce colloque précédait de peu le déferlement de polémiques entre le Sartre de la *Critique de la raison dialectique* – tenant de la genèse, de l'histoire, de la diachronie, de la dialectique et du sujet, et le Lévi-Strauss de *La Pensée sauvage* – tenant de la structure, des sciences humaines, de l'analyse et de la « dissolution de l'homme ». « Genèse et structure » figure aussi dans plusieurs titres de thèses et livres d'élèves d'Hyppolite, entre autres *Genèse et structure de l'anthropologie pragmatique de Kant*, thèse secondaire de Michel Foucault, dirigée par Hyppolite et soutenue en 1960, et *Genèse et structure du champ littéraire* de Pierre Bourdieu, datant de 1972.

Pourtant, d'après les notes manuscrites conservées aux archives de Jean Hyppolite, il apparaît que, jusqu'au début des années 1940, la thèse s'intitulait plus sobrement *Essai sur la Phénoménologie de l'Esprit d'Hegel*. Dans une lettre à Brunschvicg, de l'automne 1942, Hyppolite

183 J. Cavaillès, « La pensée mathématique », in *Œuvres complètes de philosophie des sciences*, Paris, Hermann, 1994, p. 619. Cavaillès, qui n'a pas répondu à la question d'Hyppolite, s'en rappellera lors de la rédaction, en captivité, de son livre *Sur la Logique et la théorie de la science*, qu'il conclut avec cette déclaration énigmatique : « Ce n'est pas une philosophie de la conscience, mais une philosophie du concept qui peut donner une doctrine de la science. La nécessité génératrice n'est pas celle d'une activité, mais d'une dialectique », J. Cavaillès, *Sur la Logique et la théorie de la science* (1947), Paris, Vrin 1997, p. 90.

184 In Maurice de Gandillac, Lucien Goldmann et Jean Piaget (éd.), *Genèse et Structure* (1959), Paris, Hermann, 2011.

parle d'« une thèse sur *L'Origine et la nature de la Phénoménologie*¹⁸⁵ ». Quelle raison à ce changement de titre ? À l'automne 1945, juste après avoir remis sa thèse avec son nouveau titre, Hyppolite remplace Martial Gueroult (1891-1976) à l'Université de Strasbourg, alors que ce dernier est élu à la Sorbonne. Gueroult, dont on sait le rôle joué dans le renouveau des études hégéliennes¹⁸⁶ avait, de son côté, accédé à sa chaire strasbourgeoise en 1929, après avoir soutenu deux thèses portant sur des philosophes postkantians : *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon*¹⁸⁷ et *L'Évolution et la structure de la Doctrine de la Science de Fichte*¹⁸⁸. Il est impossible de ne pas entrevoir, dans le titre de la thèse d'Hyppolite, un écho de celui de la thèse Gueroult. Pour comprendre alors la portée stratégique du binôme « genèse et structure » il faut faire un détour par l'histoire de l'historiographie de la philosophie depuis son institutionnalisation en France.

Victor Cousin, le premier à avoir introduit la philosophie de Hegel en France, utilisait également Hegel afin de formuler une nouvelle conception de l'histoire de la philosophie, capable d'aller main dans la main avec le dispositif pédagogique qu'il était en train de mettre en place. Cette conception s'opposait aux histoires « positivistes » de Condorcet et, après lui, de Saint-Simon, et de Comte, qui, selon Cousin, avaient condamné la philosophie au scepticisme. Dans *l'Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain* (1795), suivant Condillac et les encyclopédistes qui avaient décrété la ruine des grands systèmes, Condorcet avait proposé une histoire de la philosophie ne prenant son sens que dans le cadre du progrès des sciences et de la société. Les sciences positives auraient dû replacer la réflexion abstraite qui avait produit les systèmes philosophiques. Peu après, avec son célèbre *Histoire comparée des systèmes philosophiques* (1804), Joseph Marie De Gérando (1772-1842) s'était opposé à cette vision dynamique, proposant un comparatisme statique déterminant un nombre limité de questions auxquelles chaque système philosophique aurait tenté de répondre. La pierre de touche était dans les facultés de l'esprit humain, placées à la source de toutes

185 Cf. lettre de Jean Hyppolite à Léon Brunschvicg du 8 octobre 1942, Fonds Léon Brunschvicg, cote 43.2, Institut pour la mémoire et de l'édition contemporaine (IMEC).

186 M. Gueroult, « Le jugement de Hegel sur l'antithétique de la raison pure », *Revue de métaphysique et de morale*, v. 38, n. 3, 1931, p. 413-439.

187 M. Gueroult, *La Philosophie transcendantale de Salomon Maimon*, Paris, Alcan, 1929.

188 M. Gueroult, *Évolution et structure de la Doctrine de la Science de Fichte*, Paris, Alcan, 1929.

les questions philosophiques. C'est donc en la niant que l'on dominait l'histoire.

Cousin avait adapté à l'histoire de De Gérando une partie des démarches propres à la philosophie hégélienne, démarches capables selon lui de rassembler les tendances idéologiques contradictoires issues de la Révolution française¹⁸⁹. D'après lui, en opposition aux encyclopédistes, et en accord avec Hegel et Schelling, la philosophie, en étant le produit de la raison, est la discipline suprême, et son histoire est l'histoire par excellence. L'étude de cette histoire est réservée aux spécialistes de la raison : les philosophes. Comme chez Hegel, il y a identité entre la philosophie et son histoire, laquelle n'est rien d'autre que la philosophie elle-même, dans son développement. Cependant, il faut distinguer, dans les textes de l'histoire de la philosophie, les éléments encore valables afin de parvenir à un système valable du point de vue d'une raison supposée impersonnelle. Pour Cousin, il ne s'agit ni de concilier entre elles toutes les écoles, ni de considérer, à l'instar de Hegel, sur le plan évolutif, le faux comme un moment du vrai. C'est une psychologie statique – pierre de touche de l'éclectisme – qui domine la méthode de Cousin : les systèmes sont le produit de personnes rassemblant en elles certains fragments, nécessairement partiels, de vérité. Cousin introduit ce type de vision de l'histoire de la philosophie, ainsi que la psychologie, dans les institutions scolaires et universitaires.

Tant Charles Renouvier que les réformateurs néo-kantiens Jules Lachelier (1832-1918) et Émile Boutroux, et, après eux, Léon Brunschvicg, font de Cousin et, par conséquent, aussi de Hegel, le repoussoir absolu dans leur entreprise de réforme du champ philosophique, entreprise qui passe par l'enseignement de l'histoire de la philosophie. Charles Renouvier réduit l'histoire de la philosophie à une série limitée de systèmes manifestant une série d'oppositions fruit du libre choix des philosophes¹⁹⁰. Après lui, dans le sillage de son maître Lachelier, et s'inspirant du courant allemand philologique et historique initié par Edmund Zeller (1814-1908), Boutroux s'oppose à toute téléologie dans l'histoire de la philosophie, séparant de manière nette l'ordre chronologique des faits et

189 Pour ces aspects, voir F. Keck, *Lévy-Bruhl*, *op. cit.*

190 Pour Renouvier critique de Hegel, cf. M.-C. Blais, *Au principe de la République. Le cas Renouvier* (*op. cit.*), L. Fedi, *Le problème de la connaissance dans la philosophie de Charles Renouvier* (*op. cit.*), F. Keck, *Lucien Lévy-Bruhl : Entre philosophie et anthropologie, contradiction et participation* (*op. cit.*).

l'ordre logique des concepts. Chaque doctrine est le résultat contingent de la libre réflexion d'un penseur, et l'historien de la philosophie est censé le prendre en considération objectivement, sans le vicier avec son regard partiel. Mais dans le cadre général mis en place par Boutroux, plusieurs positions sont possibles, comprises entre deux extrêmes. À un extrême, l'orientation « positiviste » : héritière des encyclopédistes et du positivisme, elle affirme que les « systèmes » sont incompréhensibles s'ils ne sont pas inscrits dans le cadre plus ample de l'histoire des sciences, des techniques, des arts et des mentalités. C'est la ligne, proche des sciences sociales, proposée par Lévy-Bruhl, qui, avant de s'affirmer comme ethnologue, enseigne **histoire** de la philosophie à la Sorbonne. À l'autre extrême on trouve une ligne consacrée plutôt à l'examen des doctrines dans leur cohérence interne, considérées indépendamment de leur contexte d'émergence. Cette ligne considère les « influences » comme des obstacles à l'opération de clarification des systèmes, propre à l'historien de la philosophie. C'est par exemple la position adoptée par Octave Hamelin, ex-collaborateur de Renouvier¹⁹¹, professeur à l'Université de Bordeaux, à l'École normale et, enfin, à la Sorbonne. La profonde diversité des positions de Lévy-Bruhl et de Hamelin, nés à un an de distance, l'un et l'autre élèves de Boutroux, est manifeste dans deux cours universitaires sur Descartes donnés presque au même moment : si le premier inscrit Descartes dans les débats scolastiques de l'époque¹⁹², dans l'état de la science et de la culture, le deuxième estime la présentation du contexte comme inutile si l'on veut comprendre le système, considéré dans sa cohérence interne¹⁹³.

Ces deux orientations extrêmes permettent en outre de classer des groupements d'historiens de la philosophie actifs pendant la première moitié du XX^e siècle. Un premier groupe établit des collaborations avec

191 Il ne faut pas oublier l'aversion de Renouvier envers le positivisme comtien, voir L. Fédi, « Renouvier critique de Comte », in M. Bourdeau et F. Chazel (éd.), *Auguste Comte et l'idée de science de l'homme*, Paris, L'Harmattan, 2002, p. 153-184.

192 J.P. Cavaillé, « Notes et documents sur le Descartes de Lucien Lévy-Bruhl », *Revue philosophique*, 1989, n. 4, p. 453-463.

193 O. Hamelin, *Le Système de Descartes*, Paris, Alcan, 1931. Dans les premières pages du livre, Hamelin affirme de manière laconique que « l'ordre systématique des doctrines ou l'ordre organique de leur développement est plus vrai que l'ordre chronologique » (*Ibid.*, p. 18). Par conséquent, concernant Descartes, il est inutile de chercher des antécédents susceptibles d'expliquer sa philosophie. Pour Hamelin, outre Platon, Aristote et Descartes, aucun philosophe ou presque n'est digne d'attention.

des *clusters* en sciences sociales, en histoire et en histoire des sciences et des techniques comme l'*Année sociologique*, l'Institut d'ethnologie d'Henri Berr, le Centre de synthèse, l'école des *Annales*, Institut pour l'histoire et la philosophie des sciences et des techniques et la chaire d'« Histoire de philosophie dans ses rapports avec les sciences », créée à la Sorbonne en 1909 par Gaston Milhaud. Le deuxième groupe d'historiens occupe des postes dans l'enseignement secondaire, à l'École normale et à la Sorbonne.

Une polémique marque ces différences : elle sépare Léon Robin (1866-1947), professeur d'histoire de la philosophie antique à la Sorbonne et élève de Hamelin, de Abel Rey (1873-1940), professeur d'histoire de la philosophie des sciences et proche de Henri Berr (1863-1954)¹⁹⁴. Dès *La Pensée grecque et l'origine de la pensée scientifique*, publié en 1926 dans la collection « Synthèse collective », dirigée par Berr, Robin a soutenu que les systèmes philosophiques de l'antiquité devaient être saisis dans leur essence indépendamment de leur relation avec l'émergence de la science. En revanche, selon Rey – en guise de réponse, il publie, toujours dans la collection de Berr, cinq tomes intitulés *La Science dans l'antiquité* – la pensée des grecs est incompréhensible si elle est séparée du contexte scientifique, technique et social propre à son époque¹⁹⁵.

PHILOSOPHIE ET NON-PHILOSOPHIE

Au moment où Gueroult publie ses deux thèses sur Fichte et sur Maïmon, il dédie la première à Delbos, auteur de plusieurs essais et cours sur Kant et les néo-kantiens, et la deuxième à Robin¹⁹⁶. Cette deuxième dédicace indique une certaine admiration envers la méthode d'un historien de la philosophie qui ne s'est jamais occupé

194 À ce sujet, cf. C. Chimisso, *Writing the History of the Mind : Philosophy and Science in France, 1900 to 1960s*, Aldershot, Ashgate, 2008.

195 Le différend entre Rey et Robin se manifeste au cours de la discussion qui avait suivi l'exposé du deuxième à la Société française de philosophie le 25 avril 1935. Cf. L. Robin, « Sur la notion d'histoire de la philosophie », *Bulletin de la Société française de Philosophie*, n. 36, 1936, p. 101-140. Cf. aussi L. Robin, « L'histoire et la légende de la philosophie », *Revue philosophique*, n. 60, 1935, p. 161-175.

196 Pour ces aspects, cf. G. Bianco, « Systèmes ou pensée ? L'histoire de la philosophie en question au Collège de France (1951) », v. 141, n. 3-4, (2021) p. 1-45.

de philosophie moderne : la méthode de Robin dépendait en effet de sa conception du métier d'historien de la philosophie et, en dernière instance, de son idée sur le rapport entre philosophie et histoire de la philosophie. À la fin des années 1930, Robin a été le premier à prendre connaissance de la deuxième partie d'un livre sur lequel Gueroult travaillera pendant toute sa vie et qui ne sera publié qu'à titre posthume : la *Dianoématique*¹⁹⁷. Le but de la *Dianoématique* était de formuler, à travers une histoire des histoires de la philosophie, une philosophie de l'histoire de la philosophie permettant de rendre compte à la fois de l'unité de la philosophie et de la possibilité de la pluralité de ses manifestations historiques. Si la première partie du livre, préparatoire, est consacrée à l'histoire des histoires de la philosophie, la deuxième partie est thétique. Cette dernière se voulait être une véritable « défense de la métaphysique » en tant que discipline « autonome », à travers la « défense de l'histoire de la philosophie¹⁹⁸ ». Selon Gueroult, l'histoire de la philosophie révèle « un contenu propre, qui fait que chaque doctrine, indépendamment de sa signification historique ou psychologique, recèle une matière éternellement instructive au point de vue philosophique¹⁹⁹ ». Il rejette ce qu'il définit comme étant le « nouveau positivisme », ce courant qui traite l'histoire de la philosophie comme « paléontologie philosophique ». Ce « nouveau positivisme » – claire allusion aux approches de Lévy-Bruhl, Rey, Koyré et quelques autres – réduit les systèmes à des « fossiles, morts à jamais » qui nous « révélerai[en]t l'ordre successif d'apparition de formes, chaque fois plus parfaites, de l'esprit humain²⁰⁰ ».

Malgré son originalité, la position de Gueroult doit donc être inscrite dans la lignée de Renouvier, de Hamelin et de Robin : il entend préserver la philosophie en tant que discipline indépendante. Dans sa thèse principale sur Fichte, Gueroult présente les différentes étapes de la rédaction de la *Wissenschaftslehre* comme autant de « moments successifs de l'autogenèse du système²⁰¹ ». C'est la logique qui dirige le

197 G. Dreyfuss, « Avertissement de l'éditeur », in M. Gueroult, *Dianoématique. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, Paris, Aubier, 1989, t. I, p. v.

198 M. Gueroult, *Dianoématique. Philosophie de l'histoire de la philosophie*, op. cit., t. II, p. 18.

199 *Ibid.*

200 *Ibid.*

201 C. Giolito, « Pratique et fondement de la méthode en histoire de la philosophie chez Martial Gueroult », *Revue de métaphysique et de morale*, n. 2, 2001, p. 69-95, p. 72.

développement de la doctrine, et guide l'historien de la philosophie : l'historien, dit Gueroult, ne doit « retenir que les éléments logiques effectivement combinés », tandis que les facteurs psychologiques ou sociologiques ne doivent être considérés autrement que comme des obstacles conditionnant la « mise en œuvre » de la structure « à travers maintes hésitations et maints retards²⁰² ». Dans sa défense de la logique contre toute intromission des facteurs historiques, Gueroult va jusqu'à affirmer qu'il est possible d'expliquer « la transformation d'un personnage de Fichte » à partir de « la transformation de la doctrine²⁰³ ». D'après Gueroult, c'est bien parce que « les systèmes se révèlent comme étant chacun absolument *par soi, autosuffisants* » qu'il a fallu conclure « d'abord qu'ils étaient réels et ensuite qu'ils devaient être indépendants de l'acte de la pensée subjective qui les appréhende ou les met au jour²⁰⁴ ».

Le choix d'utiliser la notion de « structure » et non pas de « système », plus traditionnelle, trahit une intention polémique. La notion de « structure » a en effet déjà été utilisée par Lucien Lévy-Bruhl. En 1910, dans *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, il parlait d'une « structure mentale » sous-tendant chaque civilisation. Quinze ans plus tard, dans un article qui sera publié plus tard comme introduction au premier tome de sa monumentale *Histoire de la philosophie*, « Les postulats de l'histoire de la philosophie²⁰⁵ » Émile Bréhier souligne l'importance de cette notion afin de comprendre le cadre plus ample dans lequel était née la philosophie en Grèce. En 1940, dans *La Philosophie et son passé*, faisant à nouveau allusion à Lévy-Bruhl, le même Bréhier parle encore de la philosophie comme d'une « certaine structure mentale²⁰⁶ » et, enfin, en 1949, dans l'essai « Originalité de Lévy-Bruhl », il affirme que les « découvertes de Lévy-Bruhl ont une portée beaucoup plus générale en philosophie », c'est-à-dire qu'elles permettent de « saisir des structures dans ce qu'elles ont d'indécomposable, d'original et, pour tout dire, de simple ». Selon Bréhier, en philosophie, « la préoccupation de la structure domine décidément celle de la genèse, dont la recherche cause tant

202 M. Gueroult, *Évolution et structure de la Doctrine de la Science de Fichte*, op. cit., t. II, p. 242.

203 *Ibid.*, t. I, p. 153.

204 *Ibid.*, t. I, p. 179.

205 É. Bréhier, « Les postulats de l'histoire de la philosophie », *Revue philosophique de la France et de l'étranger*, t. 100, n. 3, 1925, p. 48-78.

206 É. Bréhier, *La Philosophie et son passé*, Paris, Puf, 1940, p. 41.

de déceptions, et l'originalité de Lévy-Bruhl est [...] d'avoir découvert, dans la mentalité primitive, une structure irréductible²⁰⁷ »

La notion de « structure », utilisée par ces deux orientations philosophiques, commandait donc des approches antagonistes aux textes philosophiques. Chez les tenants de l'histoire de la philosophie « positiviste », la structure que le savant doit retrouver est celle propre à une société, à laquelle il accède de manière empirique et inductive, en considérant ses manifestations culturelles. En revanche, chez les tenants de l'histoire de la philosophie comme analyse des systèmes, la structure qu'il faut retrouver est celle qui détermine la genèse d'une doctrine se développant « malgré » les contingences socio-psychologiques. Dans un article de 1974, « La méthode en histoire de la philosophie », Gueroult isole clairement ces deux manières de faire l'histoire de la philosophie en les qualifiant respectivement « horizontale » et « verticale ». Le premier type, pratiqué par les « historiens des idées » et par les « historiens de la culture²⁰⁸ », envisage « la succession des doctrines, le mouvement des idées à travers le temps, le passage de l'une à l'autre, la transformation des thèmes et des problèmes²⁰⁹ ». Le deuxième type, pratiqué par les philosophes, considère au contraire « les doctrines en elles-mêmes, pour elles-mêmes²¹⁰ », dans leur cohérence interne et leur développement. Selon Gueroult, il faut opter pour ce deuxième type, car le premier, en exagérant en « histoire », perd en philosophie et génère « scepticisme et de découragement ».

Dans son cours de 1953-1954 au Collège de France intitulé « Analyse et discussion de théories contemporaines sur les rapports de la philosophie et de son passée », Gueroult range Hyppolite parmi les philosophes qui, comme lui, pratiquaient « la méthode des structures²¹¹ ». Gueroult se trompe : Hyppolite entend se situer plutôt à la croisée des deux démarches différentes²¹². L'hégélien rend cette position explicite en 1963, au moment où il remplace Gueroult au Collège de France, à

207 É. Bréhier, « Originalité de Lévy-Bruhl », *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, v. 139, 1949, p. 385-388.

208 *Ibid.*, p. 9.

209 M. Gueroult, « La méthode en histoire de la philosophie », *Philosophiques*, v. 1, n. 1, 1974, p. 8.

210 *Ibid.*, p. 9.

211 Cf. *Annuaire du Collège de France*, 1953-1954, p. 155.

212 Voir la lettre de Martial Gueroult à Jean Hyppolite du 14 septembre 1954, Fonds Jean Hyppolite, École normale supérieure, HYP V/2/568.

la chaire « Histoire et technologie des systèmes philosophiques », qu'il baptisera « Histoire de la pensée philosophique ». Selon Hyppolite il y a « tension » entre la méthode de Gueroult et sa propre démarche. Cette dernière veut prendre en considération tant la philosophie que « ce qui n'est pas elle, science, expérience, culture, action²¹³ », à savoir la « non-philosophie », terme d'inspiration hégélienne qu'Hyppolite introduit précisément à cette occasion. L'historien se place ainsi entre philosophie du « concept » – représentée dans son discours inaugural par Gueroult et le structuralisme – et philosophie de l'« expérience » – représentée par Merleau-Ponty et la phénoménologie.

Selon Hyppolite, même Gueroult hésite. Bien qu'il reconnaisse l'importance de la fichtéenne « déduction de la présentation », véritable modèle pour l'idéalisme absolu hégélien, dans la conclusion de sa thèse, Gueroult ne suit pas « l'impulsion » qui, « de Fichte, l'aurait amené vers Hegel²¹⁴ », vers la réconciliation de « la logique et [de] l'histoire » dans la « genèse dialectique²¹⁵ ». Gueroult, certes, voit « dans la dernière étape de l'itinéraire de Fichte l'entrée dans le savoir absolu hégélien », car l'allemand a déjà posé le problème d'une genèse historique de l'expérience donc, d'une philosophie de l'histoire » mais, selon « le dernier Fichte, celui de 1804 » il ne faut pas aboutir « au savoir absolu » et à une réabsorption de l'histoire dans la « genèse logique²¹⁶ ». C'est suivant l'inspiration fichtéenne – à savoir ce que Fichte « a dit », mais « n'a pas fait » – et la démarche hégélienne – à savoir ce que Hegel « a fait », mais n'a pas dit – que, en histoire de la philosophie, il faut « récupérer, notre relation originaires à l'expérience vécue » sans qu'elle soit « absorbée dans un savoir absolu qui ignorerait ses propres limites, sa finitude, son inachèvement irréductible²¹⁷ ».

Cette *Genèse et structure* est en effet un livre qui prend en compte à la fois la structure interne des raisons de la philosophie de Hegel et la genèse chronologique de ses écrits, qui explique la philosophie hégélienne

213 J. Hyppolite, « Leçon inaugurale faite le jeudi 19 décembre 1963 », *Figures de la pensée philosophique*, t. II, *op. cit.*, p. 1024.

214 Dans le volume *Hommage à Martial Gueroult*, publié en 1964, Hyppolite publiera justement sur *L'idée de la doctrine de la Science et le sens de son évolution* (maintenant dans *Figures*, t. II, *op. cit.*). Au début des années soixante, Hyppolite avait consacré une série de séminaires à Fichte, avec l'espoir d'y trouver la description d'une science ouverte au contingent.

215 J. Hyppolite, « Leçon inaugurale », *op. cit.*, p. 1007-8.

216 *Ibid.*, p. 1010.

217 *Ibid.*, p. 1014.

tout en mentionnant ses interlocuteurs et leur milieu. Cependant elle n'est pas encore un « Hegel dans son contexte²¹⁸ ». Elle est pourtant, plus de 70 ans après sa parution, une clé inégalable pour pénétrer dans le texte hégélien.

Giuseppe BIANCO

Tous mes remerciements vont à Juliette Corsy, essentielle, parmi autres choses, dans la confection de ce livre.

218 D. Heinrich, *Hegel im Kontext*, Berlin, Suhrkamp, 2010.

AVERTISSEMENT SUR L'ÉDITION

L'établissement du texte a été fait à partir de l'édition de 1946, en respectant l'agencement et la mise en forme de l'édition initiale. Les citations, les notes et la bibliographie sont celles de Jean Hyppolite.

GENÈSE ET STRUCTURE
DE LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT*
DE HEGEL

*À la mémoire de LÉON BRUNSCHVIG
À M. ÉMILE BRÉHIER, hommage respectueux.*

TABLE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

GÉNÉRALITÉS SUR LA « PHÉNOMÉNOLOGIE »

I. – Sens et méthode de la Phénoménologie.

II. – Histoire et Phénoménologie.

III. – Structure de la Phénoménologie.

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE OU LA GENÈSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU CONCEPT

Introduction

I. : La certitude sensible.

II. : La Perception.

III. : L'Entendement.

TROISIÈME PARTIE

DE LA CONSCIENCE DE SOI NATURELLE À LA CONSCIENCE

DE SOI UNIVERSELLE

Introduction. – Passage de la conscience à la conscience de soi.

I. : Conscience de soi et vie. L'indépendance de la conscience de soi.

II. – La liberté de la conscience de soi. Stoïcisme et Scepticisme.

III. – La Conscience malheureuse.

QUATRIÈME PARTIE

LA RAISON SOUS L'ASPECT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

I. – La Raison et l'Idéalisme.

II. – L'observation de la Nature.

III. L'observation de l'individualité humaine.

- IV. La raison active. L'individualisme moderne.
- V. L'œuvre humaine et la dialectique de l'action.

CINQUIÈME PARTIE

L'ESPRIT. DE LA SUBSTANCE SPIRITUELLE AU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT

- I. – L'esprit immédiat.
- II. – La première forme du soi spirituel.
- III. – Le monde de la culture et de l'aliénation.
- IV. – L'« Aufklärung » ou le combat des lumières avec la superstition.
- V. – La liberté absolue et la terreur, ou le deuxième type de soi spirituel.

SIXIÈME PARTIE

DU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT À L'ESPRIT ABSOLU

- I. – La Vision morale du monde.
- II. – L'esprit certain de lui-même. Le Soi ou la Liberté (3^e type du Soi spirituel).
- III. – La Religion. Mysticisme ou humanisme.

SEPTIÈME PARTIE

Conclusion. – Phénoménologie et Logique. Le savoir absolu.

LISTE DES OUVRAGES UTILISÉS

PREMIÈRE PARTIE

GÉNÉRALITÉS
SUR LA « PHÉNOMÉNOLOGIE »

CHAPITRE PREMIER

Sens et méthode de la phénoménologie

Nous savons que la préface¹ de la *Phénoménologie* est postérieure à la rédaction de l'œuvre. Elle a été écrite après coup, quand Hegel a pu lui-même prendre conscience de son « voyage de découverte ». Elle est surtout destinée à assurer la liaison entre la *Phénoménologie* qui paraît seule comme « première partie de la science » et la *Logique* qui, se plaçant à un autre point de vue que la *Phénoménologie*, doit constituer le premier moment d'une encyclopédie. On conçoit donc que dans cette préface qui est une charnière entre la *Phénoménologie* et la *Logique*, Hegel se soit surtout préoccupé de donner une idée générale de tout son système. De même que dans la *Différence de la philosophie de Fichte et de Schelling* il s'élevait déjà au-dessus de ses devanciers, et en paraissant adopter le point de vue même de Schelling le dépassait en réalité, de même dans cette, préface, mais cette fois-ci avec une pleine conscience, il se situe parmi les philosophes de son temps et manifeste sa propre originalité philosophique. Revenant aussi sur bien des points obscurs de la *Phénoménologie*, il y donne des indications précieuses sur la signification pédagogique de cette œuvre, sur sa relation avec l'histoire du monde en général, et sur sa conception propre de la négativité.

L'introduction à la *Phénoménologie*² a été au contraire conçue en même temps que l'œuvre et rédigée en premier lieu ; elle nous paraît donc renfermer la première pensée d'où toute l'œuvre est sortie. Elle est vraiment, au sens littéral, une introduction aux trois premiers moments de l'œuvre – c'est-à-dire : la conscience, la conscience de soi et la raison – ; quant à la dernière partie de la *Phénoménologie* qui renferme les développements particulièrement importants sur l'Esprit et la Religion, elle dépasse par son contenu la *Phénoménologie* telle qu'elle est définie stricto

1 « Vorrede ». – Nous reviendrons plus tard sur l'histoire de la rédaction de la *Phénoménologie de l'Esprit* (chap. III, I^{re} partie : *Structure de la Phénoménologie*).

2 « Einleitung ».

sensu dans cette introduction. Hegel paraît avoir fait rentrer dans le cadre du développement phénoménologique ce qui tout d'abord n'était pas destiné à y, trouver place. Nous comptons revenir sur ce problème en étudiant la structure de l'œuvre. Nous nous contentons ici de cette indication indispensable pour comprendre la portée exacte de cette « introduction » que nous nous proposons d'analyser d'aussi près que possible. Son étude, beaucoup plus que celle de la préface, nous permettra en effet de déterminer le sens de l'œuvre que Hegel a voulu écrire, et la technique qui est pour lui celle du développement phénoménologique. L'introduction n'est pas en effet un hors-d'œuvre comme la préface qui contient toujours des renseignements généraux sur le but que l'auteur s'est proposé et les relations que son œuvre soutient avec d'autres traités philosophiques sur le même sujet³. L'introduction fait au contraire partie intégrante de l'œuvre, elle est la position même du problème et détermine les moyens mis en œuvre pour le résoudre. En premier lieu Hegel définit dans cette introduction comment se pose pour lui le problème de la connaissance. Nous voyons comment il revient à certains égards au point de vue de Kant et de Fichte. La *Phénoménologie* n'est pas une nouménologie ou une ontologie ; cependant elle reste encore une connaissance de l'Absolu, car qu'y aurait-il d'autre à connaître puisque « l'Absolu seul est vrai, ou le vrai seul est Absolu⁴ » ? Mais au lieu de présenter le savoir de l'Absolu en soi et pour soi, Hegel considère le savoir tel qu'il est dans la conscience, et c'est de ce savoir phénoménal se critiquant lui-même qu'il s'élève au savoir absolu. En deuxième lieu Hegel définit la *Phénoménologie* comme développement et culture de la conscience naturelle vers la science, c'est-à-dire le savoir philosophique, le savoir de l'Absolu ; il indique à la fois la nécessité d'une évolution de la conscience et le terme de cette évolution. En dernier lieu enfin Hegel précise la technique du développement phénoménologique, il montre en quel sens ce développement est l'œuvre même de la conscience qui est engagée dans l'expérience, en quel sens il est susceptible d'être repensé dans sa nécessité par la philosophie.

I. *Le problème de la connaissance. Idée d'une Phénoménologie.* — Dans ses œuvres philosophiques d'Iéna, Hegel avait critiqué toute *propédeutique*

3 *Phénoménologie de l'Esprit*, édition Aubier, t. 1, p. 5. C'est désormais à cette traduction que nous renverrons.

4 *Phénoménologie*, I, p. 67.

à la philosophie. On ne saurait rester sans cesse comme Reinhold sur le parvis du temple. La philosophie n'est ni une logique comme « organon » qui traite de l'instrument du savoir avant le savoir, ni un amour de la vérité qui n'est pas la possession même de la vérité. Elle est science et, comme le veut Schelling, science de l'Absolu. Au lieu d'en rester à la réflexion, au savoir du savoir, il faut s'enfoncer directement et immédiatement dans l'objet à connaître, qu'on le nomme Nature, Univers ou Raison absolue. Telle était la conception ontologique que Schelling opposait depuis ses essais de philosophie de la Nature à la philosophie de la réflexion qui était celle de Kant et de Fichte. Tel était également le point de vue de Hegel aussi bien dans sa première œuvre d'Iéna sur *la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, que dans son article du *Journal critique de philosophie*, sur *la foi et le savoir*. Dans cet article il reprochait à l'idéalisme transcendantal de Kant d'être resté, en dépit de la déduction des catégories, un subjectivisme. Dans son principe qui est celui d'une philosophie seulement critique Kant n'a pas dépassé Locke. « La pensée kantienne est fidèle à son principe de la subjectivité et de la pensée formelle en ceci que son essence consiste à être idéalisme critique⁵ ». En se proposant d'être un « examen critique de l'entendement humain » elle se condamne elle-même à ne pouvoir dépasser son point de départ. Le subjectivisme final n'est qu'une conséquence de la position de départ. Il faut donc dépasser le point de vue critique, et, comme l'a fait Schelling, partir d'emblée de l'identité absolue dans le savoir du subjectif et de l'objectif. C'est ce savoir de l'identité qui est premier et qui constitue la base de tout vrai savoir philosophique.

Dans son introduction à la *Phénoménologie*, Hegel reprend ses critiques à l'égard d'une philosophie qui ne serait qu'une théorie de la connaissance. Et pourtant la *Phénoménologie*, comme l'ont noté tous les commentateurs, marque bien à certains égards un retour au point de vue de Kant et de Fichte⁶. En quel sens nouveau faut-il donc l'entendre ? La critique faite à Reinhold vaut toujours. On s'imagine à tort qu'avant de savoir vraiment, il est, nécessaire d'examiner cet instrument ou ce « médium » que constitue le savoir. C'est une sorte d'illusion naturelle en effet quand

5 Hegel : *Erste Druckschriften (Sämtliche Werke, éd. Lasson, I, p. 235)*.

6 Cf. par exemple R. Kroner : *Von Kant bis Hegel, II, p. 362* : « La *Phénoménologie* est à la fois une introduction au système et le "tout du système", en un certain sens. Comment cette contradiction est-elle possible ? » – R. Kroner montre bien comment la *Phénoménologie* est le *Tout du système* du point de vue de *la connaissance*.

on commence à réfléchir de comparer le savoir à un instrument, ou à un milieu à travers lequel la vérité nous parvient. Mais ces représentations conduisent tout droit à un relativisme. Si le savoir est un instrument, il modifie l'objet à connaître et ne nous le présente plus dans sa pureté; s'il est un milieu, il ne nous transmet pas non plus la vérité sans l'altérer selon la propre nature du milieu intermédiaire. Seulement c'est peut-être cette représentation naturelle elle-même qui est fallacieuse; elle constitue dans tous les cas une série de présuppositions dont il convient de se méfier. Si le savoir est un instrument cela suppose que le sujet du savoir et son objet se trouvent séparés; l'Absolu serait donc distinct de la connaissance.; ni l'Absolu ne pourrait être savoir de soi, ni le savoir ne pourrait être savoir de l'Absolu⁷. Contre de telles présuppositions l'existence même de la science philosophique, qui connaît effectivement, est déjà une affirmation. Cependant cette affirmation ne saurait suffire puisqu'elle laisse en dehors d'elle l'affirmation d'un autre savoir; c'est précisément cette dualité que reconnaissait Schelling quand il opposait dans le *Bruno* le savoir phénoménal et le savoir absolu, mais il ne montrait pas les liens entre l'un et l'autre. Le savoir absolu étant posé, on ne voit pas comment chez lui le savoir phénoménal est possible, et le savoir phénoménal reste également coupé du savoir absolu⁸. Hegel en revient au contraire à ce savoir phénoménal, c'est-à-dire au savoir de la conscience commune, et il prétend montrer comment il conduit nécessairement au savoir absolu ou encore comment il est lui-même un savoir absolu qui ne se sait pas encore comme tel. Mais cela implique bien un retour au point de vue de la conscience, point de vue qui était celui de Kant et de Fichte. Hegel qui critiquait autrefois toute propédeutique insiste maintenant sur la nécessité de se placer au point de vue de la conscience naturelle et de la conduire progressivement au savoir philosophique. On ne saurait commencer par le savoir absolu. Dans la préface il reviendra encore sur ce point. « La conscience naturelle se confie-t-elle immédiatement à la science, c'est là pour elle un nouvel essai de marcher sur la tête qu'elle fait sans savoir ce qui l'y pousse⁹. » On lui impose ainsi une violence qui

7 *Phénoménologie*, I, p. 66-67.

8 Schelling : *S. Werke* (référence à l'édition des *Œuvres* de 1856). – L'Absolu de Schelling surpasse tout savoir et toute conscience; il est le « Weder-Noch aller Gegensätze » (IV, 246). – Sur le *savoir absolu*, cf. IV, 326. – Le problème difficile est celui de la possibilité d'une séparation; l'« Heraustreten aus dem Ewigen », la sortie de l'éternel sur quoi repose la conscience.

9 *Phénoménologie*, I, p. 24.

n'est pas nécessaire, et la science de son côté paraît se situer au-delà de la conscience de soi. Il n'est pas douteux que la critique de Hegel vise ici Schelling. On ne saurait commencer brusquement avec le savoir absolu, en rejetant les positions différentes, et en déclarant n'en vouloir rien savoir.

Il faut donc adopter comme Kant et Fichte le point de vue de la conscience, étudier le savoir propre à cette conscience qui suppose la distinction du sujet et de l'objet. Le savoir absolu n'est pas abandonné, il sera le terme d'un développement propre à la conscience qui tient lieu ici de philosophie critique. Mais en revenant au point de vue de la conscience, à une sorte de théorie de la connaissance, Hegel ne se borne pas à ajouter une propédeutique au savoir absolu de Schelling, il modifie la conception même de ce savoir et de cet Absolu. L'Absolu ne sera plus seulement dans sa philosophie *substance*, mais encore *sujet*. Il n'y a que cette façon de dépasser le spinozisme de Schelling, c'est d'en revenir au subjectivisme de Kant et de Fichte. L'Absolu ne sera plus alors au-delà de tout savoir, il sera savoir de soi dans le savoir de la conscience. Le savoir phénoménal sera le savoir progressif que l'Absolu a de lui-même. La manifestation ou le phénomène qui est pour la conscience ne seront pas ainsi étrangers à l'essence, ils en seront la révélation. Inversement la conscience du phénomène s'élèvera à la conscience du savoir absolu. Absolu et réflexion ne seront plus séparés, mais la réflexion sera un moment de l'Absolu. Tel nous paraît bien être le sens général de cette réintégration du point de vue du Moi ou de la conscience dans la philosophie de l'Absolu de Schelling. Hegel a voulu prouver que l'idéalisme absolu de Schelling était encore possible en partant non de la nature, mais de la conscience, du Moi, en approfondissant le subjectivisme de Fichte.

Que le point de vue de la *Phénoménologie* corresponde au point de vue d'une philosophie de la conscience, antérieur au savoir de l'identité, Hegel lui-même en témoigne quand, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, il remarque que la *Phénoménologie* représente exactement la position de Kant et même de Fichte. « La philosophie kantienne est une phénoménologie¹⁰ », un savoir du savoir de la conscience, en tant que ce savoir est seulement pour la conscience. Mais la phénoménologie constitue un moment essentiel de la vie de l'Absolu, celui selon lequel il est sujet ou conscience de soi. La phénoménologie de la conscience n'est pas à côté du savoir absolu. Elle est elle-même « une première partie

10 Hegel : *Encyclopädie* (S. W., éd. Lasson, V, p. 370).

de la science », parce qu'il est de l'essence de l'Absolu de se manifester à la conscience, d'être lui-même conscience de soi.

Cependant si Hegel adopte ici à certains égards le point de vue de Kant et de Fichte, on voit déjà par ce qui précède que son étude du savoir phénoménal, de ses conditions subjectives, sera différente de la leur. D'une part il envisage cette critique de son propre savoir par la conscience d'une façon originale, d'autre part il étend d'une façon considérable la notion d'expérience, de sorte que la critique de l'expérience s'étend chez lui à l'expérience éthique, juridique, religieuse et ne se limite pas à l'expérience théorétique.

La critique de la connaissance chez Kant était une critique effectuée par le philosophe sur la conscience commune et la conscience scientifique, au sens où cette science n'était encore qu'une science phénoménale, celle de Newton différente de la métaphysique. Ce n'était pas la conscience commune qui se critiquait elle-même, mais la réflexion du philosophe qui s'ajoutait à cette conscience. L'entendement phénoménal, opposé à la nature, était alors conduit par la réflexion philosophique à l'entendement transcendantal fondant toute expérience (théorétique), comme unité originellement synthétique. Cet entendement devenait donc entendement objectif. Le philosophe découvrait son identité avec l'objectivité des objets. C'est ainsi que l'expérience était démontrée possible. Chez Fichte, dans la partie de sa *Wissenschaftslehre* dont il voulait faire une « histoire pragmatique de l'esprit humain », et qui se nomme *déduction de la représentation*, se trouvait un premier modèle de ce que sera la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel. Dans cette déduction de la représentation Fichte se propose en effet de conduire la conscience commune du savoir sensible immédiat à la connaissance de soi philosophique. Ce que le philosophe avait atteint par sa réflexion dans la première partie de la doctrine de la science, il se propose de le faire retrouver par la conscience elle-même dans son développement. « Ce n'est plus, dit M. Guerout, le philosophe qui réfléchit du dehors sur le moi, c'est le moi intelligent qui réfléchit réellement sur lui-même. Ici commence "l'histoire pragmatique" de l'esprit humain. Lorsque le moi intelligent se sera saisi lui-même dans l'action où il se détermine comme déterminé par le non-moi (c'est-à-dire rejoint le point de vue du philosophe sur lui), il sera pour lui-même moi théorique¹¹. »

11 M. Guerout : *L'évolution et la structure de la Doctrine de la Science chez Fichte* in *Publications de la Faculté de Strasbourg*, 1930, I, p. 225.

Schelling dans son idéalisme transcendantal, en suivant les *époques* de la formation de la conscience de soi, avait adopté la même démarche¹². La conscience de soi philosophique étant présumée, il s'agissait de la faire retrouver par le moi empirique. Mais précisément dans ces deux œuvres la conscience de soi philosophique est déjà présumée, et cette histoire, malgré son intention très voisine de celle de la *Phénoménologie* de Hegel, reste encore assez artificielle. Ce n'est pas l'expérience de la conscience commune qui est considérée, mais les réflexions nécessaires par lesquelles elle doit s'élever de ce qu'elle est en soi à ce qu'elle est pour soi. Hegel, au contraire, décrira la conscience commune beaucoup plus qu'il ne la construira. Le philosophe disparaîtra devant l'expérience qu'il appréhende. C'est vraiment la conscience naïve elle-même qui fera son expérience et verra ainsi se transformer son objet comme elle-même. La réflexion ne sera pas ajoutée à elle de l'extérieur comme chez Kant, ni posée en elle d'une façon encore plus ou moins artificielle comme chez Fichte ou même Schelling, elle sera littéralement une histoire de cette conscience. Tout au plus cette histoire sera-t-elle intériorisée (*Erinnerung*), en étant recueillie dans le « milieu » de la pensée philosophique. Que la pensée philosophique n'intervienne pas en décrivant cette expérience de la conscience, nous aurons l'occasion de voir comment cela est possible, mais Hegel y insiste particulièrement. « Nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous nos mesures, d'utiliser nos idées personnelles et nos pensées au cours de la recherche ; c'est au contraire en les écartant que nous aboutirons à considérer la chose comme elle est en soi et pour soi-même¹³. »

Ce caractère de la phénoménologie hégélienne, qui décrit au lieu de construire, présente le développement spontané d'une expérience telle qu'elle se donne à la conscience et comme elle se donne à elle, a beaucoup frappé les commentateurs¹⁴. Elle serait de nature à rapprocher, si les différences n'étaient plus profondes encore, la *Phénoménologie* de Hegel de la phénoménologie de Husserl. C'est véritablement en allant « aux choses elles-mêmes », en considérant la conscience comme elle s'offre directement que Hegel veut nous conduire du savoir empirique

12 Schelling : *Sämtliche Werke*, III.

13 *Phénoménologie*, I, p. 74.

14 Cf., en particulier, N. Hartmann : *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (II, p. 80 et 81) et l'article de N. Hartmann dans la *Revue de Métaphysique et de morale* in N° spécial consacré à Hegel, 1931, 3, p. 285.

au savoir philosophique, de la certitude sensible au savoir absolu. Ainsi cette Phénoménologie qui se présente vraiment comme une histoire de l'âme est différente de la *déduction de la représentation* de Fichte ou de *l'idéalisme transcendantal* de Schelling.

Elle en diffère encore sur un autre point qui est non moins important. L'expérience que fait ici la conscience n'est pas seulement l'expérience théorétique, le savoir de l'objet, mais toute l'expérience. Il s'agit de considérer la vie de la conscience aussi bien lorsqu'elle connaît le monde comme objet de science, que quand elle se connaît elle-même comme vie, ou quand elle se propose un but. Toutes les formes d'expériences, éthiques, juridiques, religieuses, trouveront donc leur place puisqu'il s'agit de considérer l'expérience de la conscience en général. Le problème de Kant : « Comment l'expérience est-elle possible ? » est ici considéré de la façon la plus générale. Et si nous songions tout à l'heure à rapprocher la *Phénoménologie* de Hegel de celle de Husserl, nous pouvons maintenant découvrir un rapprochement avec les philosophies existentielles qui fleurissent de nos jours. Dans bien des cas en découvrant l'expérience que fait la conscience, Hegel décrit une manière d'exister, une vision du monde particulière, mais, contrairement à la philosophie existentielle, il ne s'arrête pas à cette existence même, il y voit un moment qui, dans son dépassement, permet d'atteindre un savoir absolu. C'est sur ce dernier point précisément que Kierkegaard s'opposera à Hegel.

Considérant donc l'expérience que fait la conscience dans toute son ampleur, laissant cette conscience s'éprouver elle-même et promouvoir son propre savoir de soi-même et du monde, Hegel peut dire de la *Phénoménologie* ainsi comprise : « cette présentation peut être considérée comme le chemin de la conscience naturelle qui subit une impulsion la poussant vers le vrai savoir ou comme le chemin de l'âme parcourant la série de ses formations comme les stations qui lui sont prescrites par sa propre nature ; elle les parcourt pour se purifier à l'esprit quand, à travers la complète expérience d'elle-même, elle parvient à la connaissance de ce qu'elle est en soi-même¹⁵ ».

II. *La culture de la conscience naturelle, son développement, terme de ce développement.* – La *Phénoménologie* est donc l'itinéraire de l'âme qui s'élève à l'esprit, par l'intermédiaire de la conscience. L'idée d'un pareil itinéraire a sans doute été suggérée à Hegel par les œuvres philosophiques que nous

15 *Phénoménologie*, I, p. 69.

avons mentionnées plus haut, mais tout aussi importante nous paraît avoir été l'influence des « romans de culture » de l'époque. Hegel avait lu *l'Émile* de Rousseau à Tübingen, et il trouvait dans cette œuvre une première histoire de la conscience naturelle s'élevant d'elle-même, à travers des expériences qui lui sont propres et qui sont particulièrement formatrices, à la liberté. La préface de la *Phénoménologie* insistera sur le caractère pédagogique de l'œuvre, sur le rapport entre l'évolution de l'individu et l'évolution de l'espèce, rapport que considérait aussi l'œuvre de Rousseau. Dans son étude sur l'Idéalisme allemand, Royce insiste sur le *W. Meister* de Goethe, que le milieu romantique d'Iéna considérait comme un des événements essentiels de l'époque, et sur le *Heinrich von Ofterdingen* qui en constitue une réplique chez Novalis¹⁶. Dans ces deux œuvres, le héros se donne tout entier à sa conviction ; *W. Meister* croit à sa vocation théâtrale, *H. von Ofterdingen* se laisse prendre au milieu prosaïque dans lequel il vit encore, l'un et l'autre à travers une suite d'expériences, parviennent à abandonner leurs convictions premières. Ce qui était pour eux une vérité devient une illusion ; mais tandis que le *W. Meister* de Goethe quitte pour ainsi dire le monde poétique pour le monde prosaïque, *H. von Ofterdingen* de Novalis découvre progressivement que le monde poétique est seul la vérité absolue. La *Phénoménologie* de Hegel est de son côté le roman de culture philosophique, elle suit le développement de la conscience qui, renonçant à ses convictions premières, atteint à travers ses expériences le point de vue proprement philosophique, celui du savoir absolu.

Cependant une pareille histoire de la conscience n'est pas, selon Hegel, un roman, mais une œuvre scientifique. Le développement de la conscience présente une nécessité en lui-même. Son terme n'est pas arbitraire bien qu'il ne soit pas présupposé par le philosophe, il résulte de la nature même de la conscience.

a) *Le développement, sa nécessité.* — La *Phénoménologie* étant une étude des expériences de la conscience aboutit sans cesse à des conséquences négatives. Ce que la conscience prend pour la vérité se révèle illusoire, il lui faut abandonner sa conviction première et passer à une autre : « ce chemin est donc le chemin du doute ou proprement du désespoir¹⁷ ». Déjà Schelling avait dit que l'idéalisme transcendantal commençait

16 Royce : *Lectures on modern idealism*, New-Haven, 1919.

17 *Phénoménologie*, I, p. 69.

nécessairement par le doute universel, un doute s'étendant à toute la réalité objective, « si pour la philosophie transcendante le subjectif est le premier, l'unique fondement de toute réalité, le seul principe à l'aide duquel on puisse tout expliquer, la philosophie transcendante commence nécessairement par le doute universel de la réalité de l'objectif¹⁸ ». Ce doute avec lequel Descartes inaugurerait la philosophie moderne est considéré par Schelling comme le moyen nécessaire de prévenir dans l'idéalisme transcendantal tout mélange de l'objectif avec le principe subjectif pur de la connaissance. La philosophie de la nature cherche au contraire à éliminer le subjectif, la philosophie transcendante à le dégager absolument. Mais Hegel qui part de la conscience commune ne saurait poser en principe premier ce doute universel qui est seulement propre à la réflexion philosophique. C'est pourquoi il oppose à un doute systématique et universel l'évolution concrète de la conscience qui apprend progressivement à douter de ce qu'elle prenait antérieurement pour vrai. Le chemin que suit la conscience est *l'histoire détaillée de sa formation*¹⁹. Le chemin du doute est le chemin effectivement réel que suit la conscience, son propre itinéraire, et non pas celui du philosophe qui prend la résolution de douter. En face d'une telle résolution par le moyen de laquelle la conscience se purifie d'un seul coup de tous ses préjugés, et en particulier de celui, fondamental, de l'existence de choses hors de nous, indépendantes de la connaissance, la *Phénoménologie* est une histoire concrète de la conscience, sa sortie de la caverne et son ascension à la Science. Ce chemin n'est pas seulement celui du doute, il est, nous dit encore Hegel, celui du doute désespéré (*Verzweiflung*)²⁰. La conscience naturelle y perd sa vérité ; ce qu'elle tenait pour un savoir authentique et réel se montre à elle comme étant un savoir non-réel. Nous avons déjà insisté sur l'extension que Hegel donne au mot expérience. La conscience ne perd pas seulement au cours de son développement ce qu'elle tenait au point de vue théorique pour la vérité, mais elle y perd encore sa propre vision de la vie et de l'être son intuition du monde. L'expérience ne porte pas seulement sur le savoir au sens restreint du terme, mais sur la conception de l'existence. Il ne s'agit donc pas seulement du doute, mais bien d'un désespoir effectif.

18 Schelling : *S. Werke, op. cit.*, III, p. 343.

19 *Phénoménologie*, I, p. 70.

20 *Phénoménologie*, I, p. 69.

Sur cette ascèse nécessaire de la conscience pour parvenir au vrai savoir philosophique, ascèse qui est toute la *Phénoménologie*, Hegel avait déjà réfléchi à Iéna en étudiant la nature du scepticisme antique. Dans un article du journal critique de philosophie à propos de Schulze il opposait le scepticisme antique au scepticisme moderne. Le scepticisme moderne, nous dirions aujourd'hui une sorte de positivisme, ne s'en prend qu'à la métaphysique et laisse subsister les certitudes inébranlables du sens commun. Mais ce sont ces certitudes elles-mêmes que se proposait d'ébranler le scepticisme antique. Il était plutôt, comme dans le cas de Platon, une introduction à la métaphysique. Toute philosophie avait en elle alors un moment de scepticisme par le moyen duquel elle purifiait la conscience naïve. Dans cet article, Hegel envisageait pour la première fois ce chemin du doute qui est en même temps une ascèse de l'âme et réfléchissait sur la puissance de la négativité dans la dialectique²¹.

Pour la conscience en effet qui est engagée dans l'expérience, c'est surtout le caractère négatif de son résultat qui la frappe. Elle posait initialement une certaine vérité qui pour elle avait une valeur absolue, elle la perd au cours de son voyage. Elle se confie absolument à la « certitude sensible immédiate », puis à la « chose » de la perception, à la « force » de l'entendement, mais elle découvre que ce qu'elle prenait ainsi pour la vérité ne l'est pas, elle perd donc sa vérité. Le double sens du mot « *Aufheben* » qui est constamment utilisé par Hegel nous révèle pourtant que cette aperception seulement négative du résultat ne constitue que la moitié de la vérité. C'est cette signification de la négativité qui permet à Hegel d'affirmer : « le système complet des formes de la conscience non-réelle résultera de la nécessité du processus et de la connexion même de ces formes²² ». Le résultat d'une expérience de la conscience n'est en effet absolument négatif que pour elle ; en fait la négation est toujours négation *déterminée*. Or s'il est vrai que toute position déterminée est une négation (*omnis affirmatio est negatio*), il est non moins vrai que toute négation déterminée est une certaine position. Quand la conscience a éprouvé son savoir sensible et découvert que « l'ici et le maintenant » qu'elle croyait tenir immédiatement lui échappent, cette négation de l'immédiateté de son savoir est un nouveau savoir. Comme on peut le

21 Hegel : *Sämtliche Werke*, éd. Lasson, I, p. 161 : *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie*. (Cf. particulièrement sur Platon, p. 174).

22 *Phénoménologie*, I, p. 70.

dire, « la présentation de la conscience non vraie dans sa non-vérité n'est pas un mouvement seulement négatif comme elle est selon la manière de voir unilatérale de la conscience naturelle²³ ». On a déjà souvent remarqué, et en particulier Lambert dans sa *Phénoménologie* qui était une sorte d'optique transcendante, que la présentation d'une non vérité comme non vérité est déjà un dépassement de l'erreur²⁴. Connaître son erreur c'est connaître une autre vérité. L'erreur aperçue suppose une vérité nouvelle. Sur cette nature de l'erreur, Hegel insistera dans la Préface de la *Phénoménologie* en montrant que l'erreur dépassée est un moment de la vérité. Le double sens du mot « *Aufheben* » est donc bien essentiel à toute la *Phénoménologie*, mais il n'en reste pas moins que la conscience engagée dans l'expérience ne connaît pas elle-même cette positivité de la négation ; c'est seulement, comme nous le verrons, le philosophe qui aperçoit la genèse d'une nouvelle vérité dans la négation d'une erreur. Tout néant, dit Hegel, est néant de ce dont il résulte. Au contraire le scepticisme qui est lui-même une des figures de la conscience imparfaite et qui, comme tel se présentera au cours du chemin isole la négativité de tout contenu : « il fait abstraction du fait que ce néant est d'une façon déterminée le néant de ce dont il résulte²⁵ ». Le scepticisme est donc sans contenu ; il finit avec l'abstraction du néant ou le vide, et c'est pourquoi il ne peut aller plus loin. La négativité n'est donc pas une forme qui s'oppose à tout contenu, elle est immanente au contenu et permet de comprendre son développement nécessaire. Dès son point de départ la conscience naïve vise le contenu intégral du savoir dans toute sa richesse, mais elle ne l'atteint pas : elle doit éprouver sa négativité qui permet seule au contenu de se développer en affirmations successives, en positions particulières, liées les unes aux autres par le mouvement de la négation. « Si au contraire le résultat est appréhendé comme il est en vérité, c'est-à-dire comme négation déterminée, alors immédiatement une nouvelle forme naît et dans la négation est effectuée la transition

23 *Phénoménologie*, I, p. 70.

24 Il semble bien que ce soit J.-H. Lambert qui ait le premier utilisé l'expression de *Phénoménologie* dans son œuvre *Neues Organon oder Gedanken über die Erforschung und Bezeichnung des Wahren und dessen Unterscheidung von Irrtum und Schein* (2 Bände, Leipzig, 1764). – Lambert y parle d'une *Phénoménologie ou doctrine de l'apparence* (*Phenomenologie oder Lehre von dem Schein*) qu'il nomme une « optique transcendante » (cf. aussi la *Phénoménologie*, dans les *Principes métaphysiques de la science de la nature*, chez Kant).

25 *Phénoménologie*, I, p. 70-71.

par laquelle a lieu le processus spontané se réalisant à travers la série complète des figures de la conscience²⁶. »

Ce rôle de la négation qui, en tant que négation déterminée, engendre un nouveau contenu n'apparaît pas au premier abord. Si on pose un certain terme A, sa négation non-A peut-elle engendrer un terme vraiment nouveau B ? Il ne le semble pas. Il faut à notre avis, pour comprendre ici le texte hégélien, admettre que le Tout est toujours immanent au développement de la conscience²⁷. La négation est créatrice parce que le terme posé avait été isolé, qu'il était lui-même une certaine négation. Dès lors on conçoit que sa négation permette de retrouver dans son détail ce Tout. Sans cette immanence du Tout à la conscience, on ne saurait comprendre comment la négation peut véritablement engendrer un contenu.

b) *Le terme du développement.* – De cette immanence du Tout à la conscience nous avons le témoignage dans le caractère téléologique de son développement. « Au savoir, dit Hegel, le but est fixé aussi nécessairement que la série de la progression²⁸. » En effet la conscience est concept du savoir, et c'est pourquoi elle n'est pas effectivement savoir réel. Mais dire qu'elle est concept du savoir, c'est dire qu'elle se transcende elle-même, qu'elle est *en soi* ce qu'elle doit devenir *pour soi*. « La conscience est pour elle-même son propre concept, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité, et quand ce limité lui appartient, l'acte de s'outrepasser soi-même²⁹. » Les deux sens du mot « *Aufheben* », son sens négatif et son sens positif, se rejoignent en fait dans un troisième sens qui est celui de transcender. La conscience n'est pas une chose, un être-là déterminé, mais elle est toujours au-delà d'elle-même, elle se dépasse elle-même ou se transcende. C'est cette exigence transcendantale qui constitue la nature de la conscience en tant que telle. N'en était-il pas ainsi à certains égards dans la philosophie kantienne ? Si l'on définit la vérité comme l'accord du sujet et de l'objet, on se demande comment cet accord est constatable, la représentation ne peut pas sortir d'elle-même pour justifier sa conformité ou sa non conformité à son objet. Pourtant si l'objet n'est pas posé au-delà de la représentation, la vérité perd sa

26 *Phénoménologie*, I, p. 71.

27 C'est le Soi qui, en se posant d'une façon déterminée, s'oppose à soi-même, donc se nie et se dépasse.

28 *Phénoménologie*, I, p. 71.

29 *Phénoménologie*, I, p. 71.

signification transcendante pour la conscience, et si cette transcendance est absolument maintenue la représentation est radicalement coupée de son objet. Immanence de l'objet à la conscience commune et transcendance radicale rendent également impossible la position même du problème de la vérité. Mais pour Kant ce qui faisait l'objectivité de l'objet était immanent, non certes à la conscience commune, mais à la conscience transcendante. Ainsi l'objet était transcendant à la conscience commune ou finie, mais immanent à la conscience transcendante. Le problème était donc déplacé. Il ne se posait plus entre la conscience et son objet, mais entre la conscience commune et ce qui en elle la dépasse, la conscience transcendante. Or toute conscience commune est aussi conscience transcendante, toute conscience transcendante est aussi nécessairement conscience commune ; la première ne se réalise que dans la seconde. C'est dire que la conscience commune se dépasse elle-même ; elle se transcende et devient conscience transcendante. Mais le mouvement de se transcender, d'aller au-delà de soi, est caractéristique de la conscience. Toute conscience est proprement plus qu'elle ne croit être, et c'est ce qui fait que son savoir se divise. Il est certitude (subjective), et en tant que tel il s'oppose à une vérité (objective). Le savoir est donc en lui-même inquiet puisqu'il doit sans cesse se dépasser, et cette inquiétude que Hegel décrit en termes existentiels est inapaisée tant que le terme n'est pas atteint, un terme qui est nécessairement fixé par la donnée du problème « le but est là où le savoir n'a pas besoin d'aller au-delà de soi-même, où il se trouve soi-même et où le concept correspond à l'objet, l'objet au concept. La progression vers ce but est donc aussi sans halte possible, et ne se satisfait d'aucune station antérieure³⁰ », le savoir de la conscience est toujours savoir d'un objet ; et si l'on entend par concept le côté subjectif du savoir, par objet son côté objectif, sa vérité, le savoir est le mouvement de se transcender qui va du concept à l'objet. Or cette opposition comme le montrera précisément l'ensemble de la *Phénoménologie* est réversible. L'objet est l'objet *pour la conscience*, et le concept est le savoir de soi, la conscience que le savoir a de soi. Mais cette conscience est plus profonde qu'elle ne le croit, c'est elle qui trouve l'objet insuffisant, inadéquat à elle-même, et l'on peut aussi bien dire, et même plus justement, que c'est l'objet qui doit être identique au concept. Dans tous les cas, c'est cette inégalité, présente

30 *Phénoménologie*, I, p. 71.

dans la conscience commune elle-même, qui est l'âme du développement phénoménologique et qui l'oriente inexorablement vers son but. Il y a donc une finalité immanente qu'entrevoit le philosophe, et qui caractérise tout ce développement. Ce qui caractérise la phénoménologie par rapport à l'ontologie, à la science de l'Absolu en soi et pour soi que présentera déjà la *Logique*, c'est précisément cette inégalité de la conscience avec son concept, inégalité qui n'est autre que l'exigence d'une perpétuelle transcendance³¹.

Que cette exigence soit le caractère même de la conscience, ce qui fait que la conscience n'est pas un être-là déterminé, un être naturel si l'on veut, c'est ce que nous paraît indiquer nettement le texte suivant : « Ce qui est limité à une vie naturelle n'a pas par soi-même le pouvoir d'aller au-delà de son être-là immédiat, mais il est poussé au-delà de cet être-là par un autre, et cet être-arraché à sa position est sa mort. Mais la conscience est pour soi-même son propre concept³². . . » Le « Dasein », l'être-là, n'est que ce qu'il est, son concept pour employer la terminologie hégélienne est complètement en dehors de lui, le « Dasein » appartient donc à la nature. La traduction, être-là, qui correspond à la signification étymologique, nous a paru avoir le mérite de traduire cette position de l'être naturel, qui n'est qu'un ici et un maintenant, et qui a hors de soi d'autres maintenant et d'autres ici. La négation de l'être-là, qui doit nécessairement se produire en raison de sa finitude, est une négation qui lui est étrangère, qui n'est pas en lui pour lui-même. Mais il n'en est pas ainsi de la conscience qui est pour elle-même son propre concept, c'est-à-dire qui est pour elle-même la négation de ses formes limitées, ou si l'on veut de sa propre mort. Tandis que la mort est dans la nature une négation extérieure, l'esprit porte la mort en lui, et lui donne son sens positif. Toute la *Phénoménologie* sera une méditation sur cette mort qui est portée par la conscience et qui, loin d'être exclusivement négative, la fin dans le néant abstrait, est au contraire une *Aufhebung*, une ascension. Hegel le dit expressément dans un texte de la *Phénoménologie* à propos de la lutte des consciences de soi qui s'affrontent dans la vie naturelle ; « Leur opération est la négation abstraite, non la négation

31 Il y a bien aussi des différences, dans le Logos, et un mouvement immanent au Logos, une dialectique de la Logique différente de la dialectique phénoménologique ; mais ces différences du Logos sont des différences « dans le contenu même ». (Sur ce problème particulièrement délicat, cf. notre chapitre final : *Phénoménologie et Logique*.)

32 *Phénoménologie*, I, p. 71.

de la conscience qui supprime de telle façon qu'elle conserve et retient ce qui est supprimé ; par là même elle survit au fait de devenir supprimée³³. » Et, à propos de l'esprit éthique, Hegel dira du culte des morts dans la Cité antique qu'il a pour fin d'enlever la mort à la nature pour en faire ce qu'elle est réellement pour l'homme, une opération de la conscience de soi.

La mort de l'être-là naturel n'est donc que cette négation abstraite d'un terme A, qui n'est que ce qu'il est, mais la mort dans la conscience est un moment nécessaire par le moyen duquel la conscience se survit et s'élève à une forme nouvelle. Cette mort est le commencement d'une nouvelle vie de la conscience³⁴. Ainsi la conscience étant pour elle-même son propre concept se transcende sans cesse, et la mort de ce qu'elle tenait pour sa vérité est-l'apparition d'une vérité nouvelle : « La conscience subit donc cette violence venant d'elle-même, violence par laquelle elle se gâte toute satisfaction limitée³⁵. » Cette angoisse qui possède la conscience humaine et la pousse toujours en avant d'elle-même, jusqu'à ce qu'elle ne soit plus une conscience humaine, un entendement humain comme c'est le cas chez Kant, mais atteigne le savoir absolu qui en même temps qu'il est savoir de l'objet est savoir de soi, en même temps qu'il est savoir de soi est savoir de l'objet, est non seulement comme nous l'avons déjà signalé une angoisse dans l'ordre de la connaissance, mais comme tend à le prouver toute la *Phénoménologie*, une angoisse existentielle. « Mais cette angoisse ne peut pas s'apaiser ; en vain elle veut se fixer dans une inertie sans pensée, la pensée trouble alors l'absence de pensée, et son inquiétude dérange cette inertie, en vain elle se cramponne dans une certaine forme de sentimentalité qui assure que tout est bon dans son espèce ; cette assurance souffre autant de violence de la part de la raison qui ne trouve pas quelque chose bon précisément en tant que c'est une espèce³⁶. » On l'a souvent remarqué, la *Phénoménologie* est moins une réduction de l'expérience de la vie de la conscience à des termes logiques qu'une description de cette vie qui prend une certaine forme logique³⁷.

33 *Phénoménologie*, I, p. 160. – Cf. aussi la préface de la *Phénoménologie* ; I, p. 29.

34 Dans son livre sur *l'Idéalisme allemand*, Royce, à propos de la succession des figures de la *Phénoménologie* de Hegel, parle de *métempsychose*.

35 *Phénoménologie*, I, p. 71.

36 *Phénoménologie*, I, p. 71.

37 Par ex. Royce (*Lectures on modern idealism*) ; Glockner opposant le « pantragisme et le panlogisme » de Hegel dans son *Hegel* ; N. Hartmann dans sa *Théorie d'une dialectique du*

Nous voyons comment la négation est interprétée dans cette introduction, et comment elle est assimilée à ce qu'est la mort dans la vie humaine. Au reste la *dialectique* est définie dans cette introduction comme étant l'*expérience* même de la conscience.

III. *La technique du développement phénoménologique.* – C'est précisément le dernier point qu'il nous reste à examiner. Quelle est la méthode du développement ? Fichte dans la *déduction de la représentation*, Schelling dans le *système de l'idéalisme transcendantal*, avaient déjà indiqué une démarche de la conscience la conduisant au savoir philosophique, *au savoir de soi*. L'idéalisme transcendantal est ainsi défini par Schelling qui suit ici Fichte : « Si pour le philosophe transcendantal le subjectif a seul une réalité première, il ne s'occupera immédiatement que du subjectif dans le savoir dont il fera son objet. L'objectif ne deviendra pour lui objet qu'indirectement, et tandis que dans le savoir commun le savoir lui-même (l'acte du savoir) disparaît devant l'objet, réciproquement, dans le savoir transcendantal, l'objet disparaîtra en tant qu'objet, et il ne restera que l'acte par lequel le savoir s'opère. Le savoir transcendantal est donc un savoir du savoir en tant qu'il est purement subjectif³⁸. » C'est le savoir du savoir (la conscience de soi), présupposé d'abord par le philosophe, que la conscience commune doit retrouver au terme de son développement. Il en est bien ainsi chez Fichte, et – cela est caractéristique de son idéalisme subjectif – le moi reste toujours occupé avec lui-même. Si la conscience commune se perd dans son objet, elle doit sentir qu'elle sent, elle se sent elle-même, elle s'intuitionne dans l'intuition, elle se sait dans sa représentation. Ainsi parvient-elle à être pour soi ce qu'elle est en soi, c'est-à-dire ce qu'elle est pour le philosophe, et le savoir du savoir en tant qu'il est purement subjectif est bien le terme de son évolution. La conscience réfléchit toujours sur elle-même, elle se trouve soi-même dans l'objet qu'elle croyait trouver, mais ainsi l'objet, c'est-à-dire la nature, le monde, ou quelque nom qu'on veuille donner à cet autre terme de la conscience, disparaît. La réflexion est toujours une réflexion sur soi, elle ne sait que retrouver le moi dans son aridité³⁹. Mais l'idéalisme hégélien est d'un tout autre ordre, il prend au sérieux la théorie de l'identité dont Schelling n'a pas vu lui-même le parti

réel chez Hegel (*op. cit.*, p. 155), etc.

38 Schelling : *S. Werke*, III, p. 345.

39 L'expression est de Hegel (*Phénoménologie*, I, p. 72).

qu'il pouvait tirer, « par contre la connaissance scientifique exige qu'on s'abandonne à la vie de l'objet ou, ce qui signifie la même chose, qu'on ait présente et qu'on exprime la nécessité intérieure de cet objet⁴⁰ ». Ici l'objet du philosophe est bien le savoir de la conscience commune, mais il doit prendre ce savoir comme il se donne et ne pas intervenir en lui. C'est par là que cet idéalisme subjectif qu'admettait encore Schelling pour la deuxième science de sa philosophie, celle qui part du subjectif, est dépassé et qu'il est tout aussi bien un idéalisme objectif. Il ne s'agit pas là d'un jeu sur les mots. La différence est profonde et il importe d'y insister. Pour Schelling comme pour Fichte, malgré sa théorie de l'identité du subjectif et de l'objectif dans le savoir, l'idéalisme transcendantal est un « savoir du savoir en tant qu'il est purement subjectif ». Le retour à l'identité s'effectuera ensuite d'une façon plus ou moins artificielle. Pour Hegel il n'en est pas de même. La conscience est prise comme elle se donne et elle se donne comme un rapport à l'*Autre*, objet, monde ou nature. Il est bien vrai que ce savoir de l'Autre est un savoir de soi. Mais il est non moins vrai que ce savoir de soi est un savoir de l'Autre, du monde. Ainsi dans les divers objets de la conscience nous découvrons ce qu'elle est elle-même, « le monde est le miroir où nous nous retrouvons nous-mêmes ». Il ne s'agit donc pas d'opposer le savoir du savoir au savoir de l'Autre, il s'agit de découvrir leur identité. C'est là une nouvelle façon d'étudier la conscience et ses métamorphoses comme le remarque justement Hartmann. « Ce nouveau chemin est la propre découverte de Hegel, un novum dans la philosophie, un chemin de la conception de soi de la conscience dans ses transformations sur le fondement de la conception de ses objets dans leurs transformations⁴¹. » Voulons-nous concevoir la conscience, demandons-nous ce qu'est pour elle le monde, ce qu'elle donne comme étant sa vérité. Dans son objet nous la découvrirons elle-même objectivement, et dans l'histoire de ses objets, c'est sa propre histoire que nous lirons. Inversement, et ceci rejoint l'idéalisme subjectif, la conscience doit découvrir que cette histoire est la sienne, et qu'en concevant son objet, elle se conçoit elle-même. Au terme de cette phénoménologie, le savoir du savoir ne s'opposera à rien d'autre, il sera en effet d'après l'évolution même de la conscience savoir de soi et savoir de l'objet ; et comme cet objet, l'Absolu de Hegel, est

40 *Phénoménologie*, I, p. 47.

41 N. Hartmann, *op. cit.*, II, p. 80.

l'esprit dans sa richesse plénière, on pourra dire que c'est l'esprit qui se sait lui-même dans la conscience, et que la conscience se sait comme esprit. En tant que savoir de soi, il sera, non pas l'Absolu au-delà de toute réflexion, mais l'Absolu qui se réfléchit en lui-même. Il sera bien ainsi Sujet et non plus seulement Substance⁴².

C'est sur ce point que la philosophie hégélienne, comme phénoménologie, est différente de la réflexion kantienne et même de l'idéalisme transcendantal de Schelling. Nous avons cité un texte de Schelling qui définit le point de vue de l'idéalisme transcendantal, savoir du savoir en tant que purement subjectif. Schelling commence en effet par supposer la conscience de soi philosophique, ce que Hegel nomme la science, et il montre comment la conscience commune doit, en se réfléchissant en elle-même, atteindre cette science déjà posée. Il s'agit de mesurer le savoir empirique à la vérité philosophique « mais ici où la science surgit seulement, ni elle-même, ni quoi que ce soit ne se justifie comme l'essence ou comme l'en-soi, et sans quelque chose de tel aucun examen ne paraît pouvoir avoir lieu⁴³ ».

En fait, il faut prendre la conscience comme elle se présente, sans l'interpréter encore. Or, il y a en elle deux moments ; avoir conscience c'est distinguer de soi ce dont on a conscience, le distinguer et en même temps se rapporter à lui. « La conscience *distingue* précisément de soi quelque chose à quoi en même temps elle se *rapporte*⁴⁴. » L'être pour la conscience est pour elle, et elle le pose en même temps comme étant en soi, comme étant en dehors de ce rapport. « Le côté de cet en soi est dit Vérité⁴⁵. » Ainsi la conscience sait quelque chose, elle a une certitude, et prétend à une Vérité qui est indépendante de sa certitude. Or, si nous, c'est-à-dire le philosophe, considérons le savoir comme notre objet, son en-soi c'est son être-pour-nous. La Vérité du savoir tombe alors dans le savoir du savoir, dans la conscience philosophique. La mesure du savoir de la conscience commune est le savoir du savoir que présupposent dès le point de départ Fichte et Schelling. Mais dans ce cas, cette mesure

42 Cf. la Préface de la *Phénoménologie* (I, p. 17) : « Selon ma façon de voir, qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai, non comme substance, mais précisément aussi comme Sujet... » – et (p. 21) : « Le besoin de représenter l'Absolu comme sujet... »

43 *Phénoménologie*, I, p. 72.

44 *Phénoménologie*, I, p. 72.

45 *Phénoménologie*, I, p. 73.

appartient à la conscience philosophique, elle n'appartient pas à la conscience commune. Elle lui est imposée de l'extérieur et on ne voit pas comment elle serait tenue de l'accepter « l'essence ou la mesure tomberaient en nous et ce qui devrait être comparé à la mesure, ce sur quoi une décision devrait être prise à la suite de cette comparaison, ne serait pas nécessairement tenu de reconnaître la mesure⁴⁶ ». C'est pourquoi le savoir phénoménal doit s'éprouver lui-même ; le philosophe ne doit qu'être le spectateur de son expérience.

La mesure en effet dont se sert la conscience ne tombe pas hors d'elle, dans un savoir philosophique qui lui est encore étranger ; cette mesure tombe en elle. « La conscience donne sa propre mesure en elle-même, et la recherche sera de ce fait une comparaison de la conscience avec elle-même⁴⁷. » C'est en effet la conscience qui pose un moment de la vérité et un moment du savoir et qui les distingue l'un de l'autre. En désignant elle-même ce qui pour elle est la *Vérité*, elle donne la mesure de son propre savoir. Dès lors il s'agit d'assister à son expérience qui est une comparaison de ce qui pour elle est la *Vérité*, l'en-soi, et du savoir qu'elle en prend. « Dans ce que la conscience désigne à l'intérieur de soi comme l'en-soi ou comme le *Vrai*, nous avons la mesure qu'elle établit elle-même pour mesurer son savoir⁴⁸. » Une conscience particulière comme une de celles que nous rencontrerons au cours du développement phénoménologique est caractérisée par une certaine structure. C'est une forme ou mieux *une figure de la conscience* (Gestalt). Cette figure est aussi bien objective que subjective. Pour elle le *Vrai* c'est un certain monde posé comme étant en soi, c'est l'immédiateté sensible ou la Chose de la perception, ou la Force ou encore la Vie, mais à ce *Vrai* est lié un certain savoir qui est savoir de ce *Vrai*, de cet objet posé comme étant en soi. On peut aussi bien nommer le savoir le concept, et le *Vrai* l'objet ou, au contraire, le *Vrai* le concept, et le savoir l'objet, c'est-à-dire l'objet comme il est pour un autre ; il n'y en a pas moins toujours une différence qui est l'âme du développement de cette figure. « L'examen consiste en effet à voir si le concept correspond à l'objet ou si l'objet correspond à son concept⁴⁹. » La théorie de la connaissance est en même temps théorie

46 *Phénoménologie*, I, p. 73.

47 *Phénoménologie*, I, p. 73.

48 *Phénoménologie*, I, p. 73.

49 *Phénoménologie*, I, p. 73-74.

de l'objet de la connaissance. On ne peut pas séparer la conscience de ce qui est pour elle son objet, de ce qu'elle tient pour le Vrai, mais si la conscience est conscience de l'objet, elle est aussi conscience de soi-même. Les deux moments tombent bien en elle et sont différents : « elle est conscience de ce qui lui est le Vrai, et conscience de son savoir de cette vérité. » Mais ces deux moments se rapportent l'un à l'autre et ce rapport est précisément ce qu'on nomme l'*expérience*. La conscience éprouve son savoir dans ce qu'elle tient pour le vrai, et, en tant qu'elle est encore conscience finie, une figure particulière, elle est contrainte de se dépasser elle-même. Son savoir du Vrai se change quand elle découvre l'inadéquation qui est présente en lui. Elle fait dans son objet l'expérience de soi et dans son savoir l'expérience de son objet. Ainsi progresse-t-elle d'elle-même d'une figure particulière à une autre, sans que le philosophe ait à être autre chose que spectateur dans la récollection de ce processus ; « non seulement nous n'avons pas à intervenir de ce point de vue que concept et objet, la mesure et la matière à examiner sont présents dans la conscience elle-même, mais encore nous sommes dispensés de la peine de la comparaison des deux et de l'examen dans le sens strict du terme, de sorte que quand la conscience s'examine elle-même, il ne nous reste de ce point de vue que le pur acte de voir ce qui se passe (?) ».

Nous avons déjà indiqué que l'expérience ne porte pas seulement sur le savoir, mais encore sur l'objet, car ce savoir particulier est savoir d'un objet. La conscience éprouve son savoir pour le rendre adéquat à ce qu'elle tient pour le vrai – un certain monde posé comme étant en soi – mais dans le changement de son savoir, l'objet se change également. Il était l'objet d'un certain savoir ; le savoir étant devenu autre, l'objet aussi est devenu autre. Ce que la conscience en effet tenait pour l'en-soi, posait comme étant le vrai absolu, elle découvre dans l'épreuve de son savoir sur lui, qu'il était seulement *en soi pour elle*. Tel est précisément le *résultat* de l'expérience, c'est la *négation* de l'objet précédent et l'*apparition* d'un objet nouveau, qui à son tour donne naissance à un nouveau savoir. Car « la mesure de l'examen se change si ce dont elle devait être la mesure ne subsiste pas au cours de l'examen, et l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais aussi un examen de son unité de mesure⁵⁰ ». La théorie de la connaissance est donc bien en même temps une théorie de son objet.

50 *Phénoménologie*, I, p. 75.

« Ce mouvement dialectique que la conscience exerce en elle-même, en son savoir aussi bien qu'en son objet, *en tant que devant elle le nouvel objet vrai en jaillit*, est proprement ce qu'on nomme *expérience*⁵¹. » Dans cette définition, Hegel assimile l'expérience que fait la conscience à une dialectique, mais inversement il nous fait comprendre comment la dialectique, surtout dans la *Phénoménologie*, est proprement une expérience. Il y a cependant une différence entre la dialectique et l'expérience que fait la conscience. La réflexion sur cette différence nous conduira à comprendre pourquoi la phénoménologie peut être aussi une science et présenter une nécessité qui n'a de signification que pour la conscience philosophique, et non pour la conscience qui est engagée elle-même dans l'expérience.

Dans l'expérience, au sens usuel du terme, la conscience voit *disparaître* ce qu'elle tenait jusque-là pour le Vrai et l'en-soi, mais elle voit en même temps *apparaître*, comme si c'était une chose nouvelle, trouvée, un objet différent⁵². « Ce nouvel objet contient l'anéantissement du premier, il est l'expérience faite sur lui⁵³. » Mais il paraît autre chose à la conscience, elle croit après avoir renié sa première Vérité, en découvrir une seconde toute différente. C'est pourquoi elle la pose comme s'opposant à elle, comme objet, « *Gegenstand* », et non comme ce qui résulte du mouvement antérieur, ce qui naît de lui (*Entstandenes*, et non plus *Gegenstand*). L'expérience paraît ainsi à la conscience une découverte de mondes nouveaux, et il en est ainsi parce qu'elle oublie leur devenir, elle ne voit comme le scepticisme que le résultat négatif de son expérience antérieure, elle ne peut, tournée vers son avenir et non vers son passé, comprendre comment cette expérience était une genèse de ce qui pour elle est un nouvel objet.

C'est pourquoi la nécessité de l'expérience que fait la conscience se présente sous une double lumière, ou plutôt il y a deux nécessités, celle de la négation de l'objet effectuée par la conscience elle-même dans son expérience, dans l'épreuve de son savoir, celle de l'apparition de l'objet nouveau qui se façonne à travers l'expérience antérieure⁵⁴. Cette deuxième

51 *Phénoménologie*, I, p. 75.

52 Tel est d'ailleurs le sens usuel du mot « expérience ». – Dans l'expérience, la conscience voit *apparaître* quelque chose de nouveau qui s'oppose à elle, un objet. Mais, pour la conscience philosophique, cet objet (*Gegenstand*) est engendré; elle le voit naître du développement antérieur (*Entstandenes*), tandis que la conscience phénoménale oublie ce passé. Elle recommence toujours à chaque expérience, comme si elle naissait à nouveau.

53 *Phénoménologie*, I, p. 75.

54 On pourrait nommer cette nécessité rétrospective.

nécessité n'appartient qu'au philosophe qui repense le développement phénoménologique ; il y a là un moment de l'en-soi ou du « pour nous » qui ne se trouve pas dans la conscience, « cette circonstance est ce qui accompagne la succession entière des figures de la conscience dans sa nécessité. Mais cette nécessité même, ou la naissance du nouvel objet, qui se présente à la conscience sans qu'elle sache comment il lui vient, est ce qui, pour nous, se passe pour ainsi dire derrière son dos. Dans ce mouvement il se produit ainsi un moment de l'être-en-soi, ou de l'être-pour-nous – c'est-à-dire le philosophe – moment qui n'est pas présent pour la conscience qui est elle-même enfoncée dans l'expérience⁵⁵ ». Le contenu est bien pour elle, mais non sa genèse ; tout se passe comme si la conscience oubliait son propre devenir qui l'a fait être, à chaque moment, particulier, ce qu'elle est. « Ce qui est né est pour elle seulement comme objet (Gegenstand) pour nous il est en même temps comme mouvement et comme devenir⁵⁶. »

Il suffit de prendre quelques chapitres de la *Phénoménologie* pour s'apercevoir en effet que chaque moment est le résultat d'un devenir que la conscience elle-même ignore. C'est le philosophe seulement qui voit dans la Force, objet de l'entendement, le résultat du mouvement de la conscience percevante, ou encore dans la Vie, qui est comme un objet nouveau, le résultat de la dialectique de l'infini qui était celle de l'entendement. Ainsi les diverses consciences particulières qui se rencontrent dans la *Phénoménologie* sont reliées les unes aux autres, non par un devenir contingent, ce qu'on entend ordinairement par expérience, mais par une nécessité immanente qui n'est que pour le philosophe. « C'est par cette nécessité qu'un tel chemin vers la science est lui-même déjà science et selon son contenu est la science de l'expérience de la conscience⁵⁷. »

55 *Phénoménologie*, I, p. 76-77.

56 *Phénoménologie*, I, p. 77. – La *Phénoménologie* est théorie de la connaissance et philosophie spéculative en même temps ; mais elle n'est philosophie spéculative que pour nous (Cf. sur ce point notre conclusion : *Phénoménologie et Logique*. – C'est dire que la *Phénoménologie* de Hegel est en même temps *description* de la conscience phénoménale et *compréhension* de cette conscience par le philosophe.

57 *Phénoménologie*, I, p. 77. – La succession des « expériences » de la conscience dans la *Phénoménologie* n'est donc contingente que pour la conscience phénoménale. Pour nous, qui recueillons ces expériences, nous découvrons en même temps la nécessité de la progression, qui va de l'une à l'autre. Ce que démontre la *Phénoménologie*, c'est l'immanence de toute l'expérience à la conscience. Il faut d'ailleurs reconnaître que cette nécessité (synthétique) n'est pas toujours facile à saisir, et le passage paraît parfois arbitraire au lecteur moderne. Ce passage pose d'ailleurs le problème des rapports de l'histoire et de la *Phénoménologie*.

CHAPITRE II

Histoire et « phénoménologie »

I. *L'esprit est histoire.* – Avant d'étudier la structure de la *Phénoménologie* une question qu'il est impossible d'éluder se pose. La *Phénoménologie* est-elle une histoire de l'Humanité ou du moins prétend-elle être une philosophie de cette histoire ? Déjà dans son système de l'Idéalisme transcendantal Schelling pose en termes très généraux le problème que doit résoudre une philosophie de l'histoire. Il n'est pas inutile de reprendre ici les indications, car ce ne sont que des indications, que contient ce système afin de mieux apercevoir les ressemblances et les différences entre la *Phénoménologie* et une pareille philosophie de l'histoire.

Schelling se pose la question d'une « possibilité transcendantale de l'histoire¹ », question qui doit le conduire à une philosophie de l'histoire qui sera pour la philosophie pratique ce qu'est la nature pour la philosophie théorique. Dans la nature en effet les catégories de l'intelligence se trouvent réalisées, dans l'histoire celles de la volonté trouvent leur expression. L'idéal pratique, celui d'un ordre du droit cosmopolite, n'est pour un individu déterminé qu'un idéal lointain dont la réalisation dépend non seulement de son libre arbitre, mais du libre arbitre des autres êtres rationnels. L'histoire porte donc sur l'espèce et non sur l'individu, « en effet toutes mes actions aboutissent en dernière fin à un résultat dont la réalisation ne peut être atteinte par l'individu seul, mais par l'espèce tout entière² ». Il n'y a donc d'histoire que de l'Humanité. Or cette histoire de l'Humanité n'est une histoire possible qu'à la condition que la nécessité s'y trouve réconciliée avec la liberté, l'objectif avec le subjectif, l'inconscient avec le conscient. En d'autres termes « la liberté doit être garantie par un ordre qui soit aussi manifeste et aussi immuable que celui de la nature³ ». L'histoire doit avoir

1 Schelling, *op. cit.*, III, p. 590.

2 *Ibid.*, p. 596.

3 *Ibid.*, p. 593. – Sur les antécédents de cette pensée historique dans la philosophie allemande, l'origine leibnizienne de cette finalité dans l'histoire, cf. M. Gueroult : *L'évolution*

un sens. En elle la liberté doit être réalisée nécessairement, l'arbitraire de l'individu ne doit y jouer qu'un rôle épisodique, et fragmentaire. Il est nécessaire, pour qu'il y ait vraiment une histoire de l'humanité qui soit à la philosophie pratique ce qu'est la nature à la philosophie théorique qu'à l'action consciente des individualités se joigne une action inconsciente. Cette identité du libre arbitre et de la nécessité est ce qui permet à Schelling de retrouver son Absolu dans l'histoire et de voir dans l'histoire non seulement une œuvre des hommes sans garantie d'efficacité permanente, mais une manifestation ou une révélation de l'Absolu lui-même. « La nécessité doit être dans la liberté, cela signifie par ma liberté, et tandis que je crois agir librement, doit se produire inconsciemment, c'est-à-dire sans ma participation, quelque chose que je ne prévois pas ; en d'autres termes à l'activité consciente, à cette activité qui détermine librement, déjà déduite, doit être opposée une activité inconsciente par laquelle à la manifestation extérieure la plus illimitée de la liberté vient s'adjoindre sans que l'auteur, de l'action y prenne garde, sans qu'il le veuille le moins du monde et peut-être même contre sa volonté, un résultat qu'il n'aurait jamais pu réaliser par sa volonté⁴. » On saisit bien ici la différence entre le point de vue de Fichte qui en reste à un ordre moral du monde qui doit être, mais n'est pas nécessairement, et le point de vue de Schelling retrouvant dans l'histoire une réalisation effective et nécessaire – destin ou providence – de la liberté elle-même. Hegel sur ce point suivra Schelling. Dans les passions humaines, dans les buts individuels que croient poursuivre les hommes, il ne verra que les ruses de la raison qui par ce moyen parvient à se réaliser effectivement. L'histoire est une théodicée, l'expression avant d'être à Hegel appartient à Schelling.

Mais si Schelling indique ainsi la possibilité d'une philosophie de l'histoire, il ne la réalise pas lui-même. Il se contente de retrouver dans l'histoire cette identité du subjectif et de l'objectif qui pour lui est l'Absolu sans nous montrer comment cet Absolu est amené à se réfléchir ou à se manifester sous la forme précisément d'une histoire. Comment en effet cette synthèse de l'activité consciente et de l'activité inconsciente est-elle possible ? Elle est posée ou présupposée par Schelling, « une telle harmonie préétablie de l'objectif, (ce qui est conforme à la loi) et du déterminant (ce qui est libre) ne peut être conçue qu'au moyen d'un terme supérieur élevé au-dessus des deux, qui n'est donc ni intelligence

et la structure de la doctrine de la Science, 1930, I, p. 8 sq.

4 Schelling, *op. cit.*, III, p. 594.

ni liberté, mais qui est la source commune à la fois de ce qui est intelligent et de ce qui est libre⁵ ». La façon même dont Schelling pose le problème le conduit à séparer radicalement l'Absolu de la réflexion qui apparaît – dans la conscience, l'essence de sa manifestation. Le texte que nous allons citer le montre peut-être plus nettement encore. « Si maintenant ce terme supérieur n'est autre chose que le principe de l'identité entre l'absolument subjectif et l'absolument objectif, le conscient et l'inconscient, qui se divisent dans l'action libre pour se manifester, alors ce terme supérieur ne peut lui-même être ni sujet, ni objet, ni tous les deux à la fois, il n'est que l'identité absolue dans laquelle il n'y a pas de dualité et qui, précisément parce que la dualité est la condition de toute conscience, ne peut jamais parvenir à la conscience⁶. »

L'Absolu de Schelling, condition de l'histoire, est donc élevé au-dessus de l'histoire elle-même. Sans doute Schelling écrit-il, formule très proche de celle de Hegel, que « l'histoire, considérée dans son ensemble, est une révélation continue et progressive de l'Absolu », mais il ne parvient pas à prendre au sérieux cette affirmation et à en tirer une véritable philosophie de l'esprit dans l'histoire. L'histoire est pour lui une manifestation de l'Absolu au même titre que l'est la nature et cet Absolu ne connaît pas la réflexion en lui-même qui en ferait ce que Hegel nomme un Sujet. « Selon ma façon de voir qui sera justifiée seulement dans la présentation du système, tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai non comme substance, mais précisément aussi comme sujet⁷. » Schelling est donc resté pour Hegel spinoziste, il a bien saisi l'identité de l'Absolu, mais il n'a pu de là passer à la réflexion qui reste chez lui étrangère à la vie de l'Absolu. C'est pourquoi cette identité de Schelling est jugée sévèrement par Hegel dans la préface de la *Phénoménologie*, « considérer un certain être-là comme il est dans l'Absolu revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'Absolu, dans le $A = A$, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un⁸ ». « Cet Absolu est la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires. »

5 Schelling, *op. cit.*, III, p. 600.

6 *Ibid.*

7 *Phénoménologie*, I, p. 17. – Sur l'idée d'une révélation progressive, cf. surtout LESSING (dont l'influence sur le Hegel de jeunesse a été importante) et particulièrement : *Das Christentum der Vernunft* et *Die Erziehung des Menschengeschlechts*.

8 *Phénoménologie*, I, p. 16.

C'est à propos de l'histoire que nous comprenons le mieux les différences entre la philosophie de Schelling et celle de Hegel. En dépit des textes que nous avons cités plus haut et qui semblaient indiquer déjà chez Schelling une philosophie de l'histoire voisine de celle de Hegel, il ne faut pas se laisser tromper par ces ressemblances apparentes. Schelling est parti d'une intuition de l'Absolu qui le conduit surtout à une philosophie de la nature. Le savoir doit s'identifier à la vie. La vie organique en tant que production inconsciente de l'intelligence est comme la production artistique, dans laquelle le conscient rejoint l'inconscient, une manifestation de cet Absolu. Le savoir doit remonter de ces différences qui ne sont que des différences quantitatives, des différences de puissance, jusqu'à cette source première. Coïncider avec elle, voilà ce que Schelling nomme l'intuition intellectuelle. Dès lors cette intuition de la vie pure est au-delà ou en deçà de toute réflexion. La réflexion lui est extérieure. On trouve bien chez Hegel, dans ses travaux de jeunesse, et particulièrement dans le « Systemfragment », des expressions semblables à celles de Schelling, « penser la vie pure, voilà la tâche⁹ », mais il nous semble malgré tout que ces travaux de jeunesse dénotent une autre orientation. Ce qui l'a, intéressé ce n'est pas la vie organique, ou la vie de la nature en général, mais la vie de l'esprit, en tant que cette vie est histoire. Ainsi dès ses premières démarches la pensée hégélienne est une pensée de l'histoire humaine, tandis que celle de Schelling est une pensée de la nature ou de la Vie en général. Or la vision que Hegel prend de l'histoire est une vision tragique. La ruse de la raison ne s'y présente pas comme un simple moyen de joindre l'inconscient au conscient, mais comme un conflit tragique perpétuellement surmonté et perpétuellement renouvelé de l'homme et de son destin. C'est ce conflit que Hegel a cherché à penser et à penser au sein même de l'Absolu. « La vie de Dieu et la connaissance divine peuvent donc bien, si l'on veut, être exprimées comme un jeu de l'amour avec soi-même, mais cette idée s'abaisse jusqu'à l'édification et même jusqu'à la fadeur quand y manquent le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif¹⁰. » Le pantragisme de l'histoire et le panlogisme de

9 Cf. les *Écrits théologiques* de Hegel, éd. Nohl, p. 302 et 345 sq., et notre article sur les « Travaux de Jeunesse » de Hegel in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-octobre 1935. Pour simplifier, nous désignerons les *Theologische Jugendschriften, herausgegeben von D. H. Nohl*, Mohr 1907 seulement par le nom de, l'éditeur : éd. Nohl.

10 *Phénoménologie*, I, p. 18.

la logique ne sont qu'une seule et même chose comme le révèle déjà ce texte dans lequel Hegel parle en même temps de la douleur et du travail du négatif.

Dans la *phénoménologie* la dualité que Schelling rejetait de l'Absolu, qui fait le fond de l'histoire, est un moment essentiel, elle caractérise la conscience, mais cette conscience n'est pas pour cela étrangère à l'Absolu. Son développement historique est au contraire la réflexion de cet Absolu – l'esprit – en lui-même. Avant de nous demander en quel sens cette réflexion de la conscience est une histoire – et quelle sorte d'histoire – il importe de préciser encore d'après certains textes de la *Phénoménologie* cette relation si importante de l'esprit et de l'histoire pour Hegel. *L'esprit pour Hegel est histoire*, thèse fondamentale qui est identique à celle selon laquelle l'*Absolu est sujet*, « mais la nature organique n'a pas d'histoire¹¹ », et elle n'a pas d'histoire parce qu'en elle l'universalité n'est qu'un intérieur sans développement effectif. Il y a bien des individus vivants, mais la vie ne parvient à s'exprimer en eux que comme universel abstrait, que comme négation de toute détermination particulière. En d'autres termes le sens de la vie organique est la mort, l'anéantissement de tout ce qui prétend se donner une subsistance séparée. L'intuition de la vie comme vie universelle ou se perd dans la contingence des individus séparés, ou se trouve en eux comme la puissance qui les anéantit et qui les fait seule effectivement vivants. Chercher à atteindre cette intuition de la vie créatrice d'individualités toujours nouvelles ou destructrice de ces individualités – ce qui signifie la même chose car ce double processus en constitue un seul : reproduction et mort – c'est s'enfoncer « dans la nuit où toutes les vaches sont noires ».

Le texte de Hegel que nous commentons en ce moment et qui appartient à l'une des parties les plus obscures de la *Phénoménologie*, « l'observation de la Nature comme observation d'un Tout organique¹² » est consacré à une philosophie possible de la nature pour la conscience qui s'offre ici comme raison. Dans son *système de l'idéalisme transcendantal* Schelling effectue parallèlement la déduction des « époques » de la conscience de soi et des catégories de la nature ou de l'histoire. Dans la deuxième époque le Moi s'élève de l'intuition productive à la réflexion, il prend conscience de cette production qui était inconsciente dans la

11 *Phénoménologie*, I, p. 247.

12 *Phénoménologie*, I, p. 238 à 248.

première époque. Dans ces conditions le Moi producteur, l'intelligence, ne doit pas seulement avoir conscience d'un produit qui lui soit extérieur et qui s'offre à lui comme s'il venait d'ailleurs, mais il doit avoir conscience de l'activité même de produire. Or, il ne peut avoir conscience que d'un produit fini, il faut donc que s'offre à lui un produit qui soit à la fois fini et infini, dans lequel il ait à certains égards l'intuition sous un mode objectif de sa propre activité productrice. Un tel produit est pour Schelling le monde organique, l'Univers vivant. « Toute plante, par exemple, est un symbole de l'intelligence¹³. » Dans cet Univers de la Vie l'intelligence se contemple, pourrait-on dire, elle-même. De même que l'intelligence est un effort infini pour s'organiser elle-même, de même la vie dans son ensemble se manifeste par une série de degrés, une sorte d'« histoire » dans laquelle l'organisation devient de plus en plus autonome. C'est dans cette vie que l'intelligence peut se contempler elle-même une première fois. « La Nature n'est-elle pas l'odyssée de l'Esprit ».

L'œuvre qu'écrivit Hegel est une *Phénoménologie de l'esprit* et non de la nature, il n'en donne pas moins une place à la pensée de la nature, mais tandis que Schelling, oubliant presque son point de départ dans le *système de l'idéalisme transcendantal* qui est l'« étude du savoir subjectif », s'attache aux catégories propres de la nature et les traite pour elles-mêmes, Hegel se demande si la nature, considérée dans son ensemble comme un Tout organique, peut fournir à la raison une expression adéquate d'elle-même. Tel nous paraît être le sens du passage de la *Phénoménologie* que nous considérons ici, mais la réponse est négative. Ce que contemple la raison dans l'ensemble de la nature, c'est un syllogisme dont les termes extrêmes sont la vie universelle comme Universel, et la terre, le milieu au sein duquel se développent tous les vivants. Dès lors le moyen terme est constitué par les vivants particuliers qui ne sont que les représentants de la vie universelle et qui sont soumis à des influences perturbatrices de la part du milieu extérieur dont ils dépendent. Entre l'organisation du genre en espèces et les influences incessantes du milieu, l'individu vivant ne représente pour la raison qu'une expression contingente d'elle-même. Dans sa philosophie naturelle Lamarck, au XVIII^e siècle, avait d'abord envisagé une parenté de toutes les espèces vivantes, qui résulterait d'un développement intrinsèque de la vie ; il avait été conduit ensuite à

13 Schelling, *op. cit.*, III, p. 489.

attacher de plus en plus d'importance à la grande influence du milieu, jusqu'à ce que ces deux principes d'explication distincts arrivent à se confondre dans sa philosophie naturelle et en rendent l'interprétation particulièrement difficile. C'est quelque chose de semblable qu'envisage Hegel. « Le genre (entendez par là la vie universelle) se divise en espèces selon la détermination du nombre, ou peut avoir à la base de sa subdivision aussi les déterminations singulières de son être-là, par exemple la figure, la couleur, etc. ; mais dans cette calme occupation il subit une violence de la part de l'individu universel, la terre, qui, comme négativité universelle, fait valoir contre la systématisation du genre les différences telles que la terre les a en soi ; et la nature de ces différences, en vertu de la substance à laquelle elles appartiennent, est différente de la nature vivante. Cette opération du genre devient une entreprise tout à fait limitée à laquelle le genre peut donner une impulsion seulement à l'intérieur de ces éléments puissants et qui, interrompue de toutes parts par leur violence sans frein, est pleine de lacunes et d'échecs¹⁴. »

La raison ne peut donc pas se retrouver elle-même dans le spectacle de la Vie. Sans doute la Vie universelle comme vie est bien ce que Hegel nomme le concept (Begriff), l'Universel qui est toujours en même temps lui-même et son autre, mais cette vie comme l'Absolu de Schelling n'arrive pas à se développer en gardant dans toutes ses formes particulières son caractère universel. La Vie est bien tout entière présente dans chaque vivant particulier, elle est ce qui le fait naître, se reproduire et mourir, mais elle ne s'exprime pas elle-même comme telle dans chacune de ses différences particulières. La mort d'un vivant est liée intimement à la naissance d'un autre, mais ainsi la vie se répète sans vraiment se développer elle-même, elle n'est pas le genre qui s'exprime dans son histoire. « Cette vie n'est pas un système de figures fondé en soi-même¹⁵. »

Nous en revenons donc à ce qui fut le point de départ de notre analyse de ce texte « la vie organique n'a pas d'histoire ». Seul l'esprit a une histoire, c'est-à-dire un développement de soi par soi, de telle façon qu'il reste lui-même dans chacune de ses particularisations et quand il les nie, ce qui est le mouvement même du concept, il les conserve en même temps pour les élever à une forme supérieure. Seul l'esprit a un passé qu'il intériorise (Erinnerung), et un avenir qu'il projette devant soi

14 *Phénoménologie*, I, p. 246.

15 *Phénoménologie*, I, p. 247.

parce qu'il doit devenir pour soi ce qui est en soi. Il y a une conception du temps et de la temporalité impliquée dans la *Phénoménologie*. Ce qui nous intéresse ici c'est cette définition de l'esprit comme histoire et l'importance qu'elle présente pour la *Phénoménologie*.

Contrairement à la Vie universelle qui se précipite immédiatement de son Universel, la vie, dans la singularité sensible, sans s'exprimer elle-même dans un développement qui soit à la fois universel et particulier, qui soit « l'Universel concret », la conscience présente, nous dit Hegel, la possibilité d'un tel développement. « Ainsi la conscience entre l'esprit universel et sa singularité ou conscience sensible a pour moyen terme le système des figurations de la conscience entendu comme vie de l'esprit s'ordonnant jusqu'à devenir le tout, système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde son propre être-là objectif. » La conscience sensible est proprement la conscience singulière, mais abstraitement singulière, celle qui est limitée à un ici, à un maintenant, comme ils sont présentés au début de la *Phénoménologie* dans le chapitre sur la certitude sensible¹⁶, mais l'esprit universel est lui-même la conscience abstraitement universelle. Les deux termes sont l'un par l'autre, et toute conscience véritable est une conscience à la fois particulière et universelle capable de découvrir dans sa particularité l'universalité qui lui est essentielle. Ce mouvement, par le moyen duquel toute conscience particulière devient en même temps conscience universelle, constitue la singularité authentique, le devenir de cette singularité, à travers toutes les phases de son développement, est précisément la *Phénoménologie*¹⁷.

II. *La Phénoménologie n'est pas l'histoire du monde.* – Mais d'autre part la *Phénoménologie* n'est pas l'histoire du monde, bien qu'à certains égards elle soit une histoire et qu'elle ait un rapport avec cette histoire du monde. Il y a là un problème particulier qu'il nous faut considérer désormais. Qu'elle soit distincte de l'histoire du monde ou d'une philosophie de l'histoire du monde, Hegel le dit en propres termes dans la préface de la *Phénoménologie* et dans le texte que nous venons de commenter « système qui est considéré dans cette œuvre et qui a comme histoire du monde

16 *Phénoménologie*, I, p. 81.

17 La réconciliation finale – la rédemption et la rémission des péchés – est précisément ce double mouvement de la conscience universelle devenant particulière et de la conscience particulière devenant universelle. C'est dans ce mouvement relatif que l'esprit connaît encore dans son « Autre » l'esprit. (Cf. *Phénoménologie*, II, p. 190, et notre commentaire de ce passage dans le présent ouvrage, VI^e partie, chap. II).

son propre être-là objectif¹⁸ », sous une forme plus ambiguë à la fin de la *Phénoménologie* quand il oppose l'histoire dans son libre développement temporel et cette histoire conçue qu'est la *Phénoménologie*¹⁹. Dans bien d'autres passages enfin il parle d'un « esprit du monde » dont le développement est distinct du développement phénoménologique²⁰. Du reste il suffit de se référer au contenu de la *Phénoménologie* pour écarter l'hypothèse selon laquelle la *Phénoménologie* serait proprement la philosophie de l'histoire du Monde dans son intégralité.

L'histoire joue un grand rôle dans la *Phénoménologie*, si bien que Haym a pu définir la *Phénoménologie* : « une psychologie transcendante faussée par l'histoire, et une histoire faussée par la psychologie transcendante²¹ ». Mais elle n'y joue pas partout le même rôle. Dans ce que nous voulons nommer la première partie de la *Phénoménologie* et qui comprend les grandes divisions : Conscience, Conscience de soi et Raison, les seules qui subsisteront dans la Propédeutique et dans l'Encyclopédie, l'histoire ne joue guère que le rôle d'exemple ; elle permet d'illustrer d'une façon concrète un développement original et nécessaire, selon Hegel, de la conscience. C'est surtout dans les chapitres les plus concrets de la conscience de soi et de la raison qu'on rencontre ces illustrations historiques. La conscience de soi se forme à travers les relations de la lutte des consciences de soi opposées et du maître et de l'esclave qui ne sont pas proprement temporelles bien qu'on les trouve à l'origine de toutes les civilisations humaines et qu'elles se reproduisent d'ailleurs sous des formes diverses dans toute l'histoire de l'humanité. Les développements qui suivent évoquent plus précisément des moments définis de l'histoire humaine ; il s'agit du stoïcisme, du scepticisme et de la conscience malheureuse. Hegel, si avare de précisions historiques proprement dites, et procédant toujours par allusions, ne craint pas de dire, après avoir décrit en termes abstraits la conscience de soi qui s'est élevée à l'autonomie : « cette liberté de la conscience de soi émergeant

18 *Phénoménologie*, I, p. 247.

19 *Phénoménologie*, II, p. 313. – Plus exactement il semble que HEGEL distingue un devenir temporel contingent dans certaines de ses manifestations, une science du savoir phénoménal (la *Phénoménologie*), et enfin une philosophie de l'Histoire, qui appartiendra au système proprement dit et sera vraiment l'histoire conçue en soi et pour soi.

20 Cf. en particulier *Phénoménologie*, I, p. 169 et 198, etc. ; – cf. aussi les textes de la « Préface » de la *Phénoménologie* que nous commentons plus loin.

21 Haym : *Hegel und seine Zeit*, p. 243, éd. 1927.

dans sa manifestation consciente d'elle-même au cours de l'histoire de l'esprit, s'est, comme c'est bien connu, nommée stoïcisme²² », et il ajoute à la fin de ce paragraphe sur le stoïcisme : « Comme forme universelle de l'esprit du monde, le stoïcisme pouvait seulement surgir dans un temps de peur et d'esclavage universels, mais aussi dans le temps d'une culture universelle qui avait élevé la formation et la culture jusqu'à la hauteur de la pensée²³. » On le voit, le développement phénoménologique rencontrant nécessairement un moment de la liberté abstraite de la conscience de soi, utilise la phase correspondante de l'histoire du monde pour illustrer et préciser sa description.

Nous savons, par les travaux de jeunesse de Hegel, que la conscience malheureuse se confond dans son origine avec le judaïsme, puis s'étend au christianisme du Moyen Âge. Mais le texte de la *Phénoménologie* sur la conscience malheureuse ne renferme aucune mention explicite du judaïsme, il s'agit donc toujours d'illustrations historiques pour servir à un développement nécessaire de la conscience de soi. Il en est encore de même dans le chapitre sur la raison où nous trouvons des allusions à la Renaissance et enfin des utilisations très précises d'œuvres contemporaines de Hegel : « les Brigands » de Schiller, « le Faust » de Goethe, ou d'œuvres particulièrement appréciées par les romantiques, comme « le Don Quichotte » de Cervantès²⁴.

Ces exemples, ces illustrations concrètes de moments d'un développement de la conscience sont-ils choisis arbitrairement ou s'imposent-ils absolument ? C'est là un problème que le commentateur de la *Phénoménologie* peut tenter de résoudre en prenant conscience de la tâche exacte que s'est proposée Hegel ; mais ce qui est certain c'est qu'il n'y a pas là une philosophie complète de l'histoire de l'Humanité. Du reste Hegel insiste nettement sur ce point ; les trois moments : conscience, conscience de soi, raison, ne doivent pas être considérés comme successifs ; ils ne sont pas dans le temps, ils sont trois abstractions pratiquées dans le Tout de l'esprit et étudiées dans leur évolution séparée. Seules les formes

22 *Phénoménologie*, I, p. 169.

23 *Phénoménologie*, I, p. 170. – Ainsi, pourrait-on dire, Pascal, voulant opposer deux attitudes, nécessaires de l'esprit, se sert du Stoïcisme et de Montaigne, dans l'entretien avec M. de Sacy.

24 *Phénoménologie*, I, p. 297 sq. ; – cf. aussi I, p. 296, où Hegel s'explique un peu sur le choix de ces exemples contemporains pour illustrer des moments nécessaires selon lui du développement : le plaisir et la nécessité, la loi du cœur, etc.

singulières de ces moments, certitude sensible, perception, entendement, etc. représentant une totalité concrète, peuvent être à l'intérieur du moment auquel ils appartiennent considérés comme successifs, mais la succession temporelle est ici le signe d'un développement original du moment considéré. On peut se représenter le passage de la certitude sensible à la perception comme un passage temporel. De même le passage de la relation de maître et d'esclave au stoïcisme, les relations du stoïcisme et du scepticisme, du scepticisme grec au sentiment de la vanité de toute chose finie dans l'Ancien Testament et de tout cela au christianisme, présent, il faut le reconnaître, une certaine interprétation historique. Le développement phénoménologique au sein d'un même moment, conscience ou conscience de soi, coïncide bien avec un cours temporel, ou du moins est susceptible d'une représentation temporelle.

Dans ce que nous voulons nommer la deuxième partie de la *Phénoménologie* et qui comprend les chapitres sur l'Esprit, la Religion et le Savoir absolu, le problème est beaucoup plus complexe. On a parfois l'impression de se trouver en présence d'une véritable philosophie de l'histoire ; nous essayerons d'en donner la raison en étudiant la structure de la *Phénoménologie*. Ce qui est certain, c'est que Hegel dès la *Propédeutique* et l'*Encyclopédie* a fait disparaître de la *Phénoménologie*, stricto sensu, ces chapitres sur l'Esprit et sur la Religion. C'est que dans ces deux chapitres il ne s'agit plus que formellement d'une évolution de la conscience individuelle. Ce qui est considéré par exemple dans le chapitre sur l'esprit ce sont des totalités concrètes, des esprits particuliers, celui de la Cité grecque, de l'Empire et du Droit romain, de la culture occidentale, de la Révolution française et du monde germanique. Hegel le dit lui-même au début du chapitre sur l'esprit ; après avoir indiqué que l'esprit seul est « l'existence », la raison qui est devenue un monde vivant, l'individu qui est un monde²⁵, il remarque que les moments antérieurs, conscience de soi et raison, n'étaient que des abstractions de l'esprit, « toutes les figures antérieures de la conscience sont des abstractions de cet esprit, elles sont du fait que l'esprit s'analyse, distingue ses propres moments et s'attarde aux moments singuliers²⁶ », et il ajoute que cette action d'isoler de tels moments présuppose l'esprit et n'est qu'en lui. L'esprit seul, au sens que Hegel donne à ce terme, est donc un tout concret qui

25 *Phénoménologie*, II, p. 12.

26 *Phénoménologie*, II, p. 11.

par conséquent a un développement original et une histoire réelle. C'est pourquoi les figures de l'esprit diffèrent des figures précédentes, « ces figures se distinguent toutefois des figures précédentes en ce qu'elles sont elles-mêmes les esprits réels, des effectivités authentiques et, au lieu d'être seulement des figures de la conscience, sont les figures d'un monde²⁷ ».

À partir de ce moment-là le développement de l'esprit paraît coïncider avec un développement historique réel. C'est l'histoire de la formation d'une conscience de l'esprit entendu comme une réalité supra-individuelle depuis la Cité antique jusqu'à la Révolution française. Mais dans ce développement il y a bien des lacunes si l'on se réfère à l'histoire effective. Il n'y a rien sur la Renaissance par exemple, des allusions discutables sur la Réforme, par contre de très longs développements sur l'Aufklärung, sur la Révolution française. Qu'est-ce qui justifie ces choix ou ces exclusions, et quelle est la méthode suivie ici par Hegel ? S'il s'agissait d'une philosophie complète de l'histoire il faudrait avouer que c'est là un échec. Mais, d'autre part, Hegel insiste sur le caractère scientifique de son œuvre, la nécessité du développement. Il faudra donc chercher ailleurs que dans l'histoire du monde en général ce qui peut justifier cette nécessité.

Le chapitre qui suit sur la religion ne pose pas moins de problèmes, Hegel y dit nettement que par rapport à la religion tout ce qui précède ne doit pas être considéré comme un développement historique. La religion présuppose à son tour le tout de l'esprit et pour faire une phénoménologie de la religion on doit considérer tous les moments antérieurs comme rassemblés et constituant la substance de l'esprit absolu qui s'élève à la conscience de lui-même. « Du reste, le cours de ces moments en référence à la religion n'est pas représentable dans le temps²⁸. » Par contre il y a un développement de la religion, religion naturelle, religion esthétique, religion révélée, qui paraît bien avoir une signification historique comme telle.

De ces remarques très générales, nous pouvons dégager au moins cette conclusion, que la *Phénoménologie* n'est pas exactement une philosophie de l'histoire du monde. Dans sa première partie, il ne saurait être question d'une telle assimilation, dans la seconde seulement il y a un rapport plus étroit entre le développement phénoménologique et

27 *Phénoménologie*, II, p. 12.

28 *Phénoménologie*, II, p. 207.

le développement de l'histoire au sens propre du terme. Cependant l'esprit ne précède pas la religion dans le temps, il la précède seulement *pour nous*, qui avons besoin d'avoir achevé le développement de l'esprit comme existence et d'être parvenu à la pensée de la réconciliation pour comprendre le sens de la religion. Enfin les divers moments choisis dans ces deux chapitres n'embrassent pas l'histoire universelle, mais coïncident seulement avec des phénomènes historiques que Hegel juge particulièrement importants pour sa tâche.

La question n'est donc pas résolue, et il nous faut essayer de déterminer de plus près la signification du développement phénoménologique par rapport au développement de l'histoire.

III. *La Phénoménologie, histoire de la conscience individuelle.* – La *Phénoménologie* est l'élévation de la conscience empirique au savoir absolu, elle est cela dans son intention première comme le révèle l'introduction à l'œuvre. C'est encore sous cette forme que la considère Hegel dans la préface écrite après coup. « La tâche de conduire l'individu de son état inculte jusqu'au savoir devait être entendue dans son sens général et consistait à considérer l'individu universel, l'esprit conscient de soi, dans son processus de culture²⁹. » Mais cette élévation de la conscience empirique au savoir absolu n'est possible que si on découvre en elle les étapes nécessaires de son ascension ; ces étapes sont encore en elle, il faut seulement qu'elle descende dans l'intériorité du souvenir par une opération comparable à la réminiscence platonicienne. L'individu en effet, fils de son temps, possède en lui toute la substance de l'esprit de ce temps, il lui faut seulement se l'approprier, se le rendre à nouveau présent « de la même façon que celui qui aborde une plus haute science parcourt les connaissances préparatoires, implicites en lui depuis longtemps, pour s'en rendre à nouveau le contenu présent³⁰ ».

Le problème que se pose la *Phénoménologie* n'est donc pas le problème de l'histoire du monde, mais le problème de l'éducation de l'individu singulier qui doit nécessairement se former au savoir en prenant conscience de ce que Hegel nomme sa substance. C'est une tâche proprement pédagogique qui n'est pas sans rapport avec celle que se proposait déjà Rousseau dans *l'Émile*. On a pu écrire justement au sujet de cette œuvre de Rousseau : « l'idée première en est rigoureusement scientifique, si

29 *Phénoménologie*, I, p. 25.

30 *Phénoménologie*, I, p. 26.

le développement de l'individu répète sommairement l'évolution de l'espèce, l'éducation de l'enfant doit reproduire largement le mouvement général de l'humanité³¹ ». Mais tandis que Rousseau en a seulement conclu que l'âge de la sensation devait précéder l'âge de la réflexion, Hegel a pris au sérieux cette immanence de l'histoire de l'humanité en général à la conscience individuelle. « Puisque non seulement la substance de l'individu, mais l'esprit du monde a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l'extension du temps et d'entreprendre le prodigieux labeur de l'histoire universelle dans laquelle il a incarné dans chaque forme, pour autant qu'elle le comportait, le contenu total de soi-même, et puisque l'esprit du monde ne pouvait atteindre avec moins de labeur sa conscience de soi-même, ainsi, selon la chose même, l'individu ne peut pas concevoir sa substance par une voie plus courte ; et pourtant la peine est en même temps moindre puisqu'en soi tout cela est déjà accompli, le contenu est la réalité effective déjà anéantie dans la possibilité, ou l'immédiateté déjà forcée, la configuration déjà réduite à son abréviation, à la simple détermination de pensée³². »

L'histoire du monde est accomplie, il faut seulement que l'individu singulier la retrouve en lui-même, « l'être singulier doit aussi parcourir les degrés de culture de l'esprit universel selon le contenu, mais comme des figures déjà déposées par l'esprit, comme les degrés d'une voie déjà tracée et aplanie. Ainsi voyons-nous dans le champ des connaissances que ce qui, à des époques antérieures, absorbait l'esprit des adultes est rabaissé maintenant à des connaissances, à des exercices et même à des jeux de l'enfance ; et dans la progression pédagogique nous reconnaissons comme esquissée en projection l'histoire de la culture universelle ». C'est cette histoire de la culture universelle, dans la mesure où elle contribue à la préparation de ce que Hegel nomme le savoir absolu, qu'il faut évoquer dans la conscience individuelle. Il faut qu'elle prenne conscience en elle-même de sa substance qui lui apparaît d'abord comme extérieure quand elle n'est encore qu'au début de son itinéraire philosophique et humain. Schelling dans les textes que nous avons cités plus haut avait déjà insisté sur cette immanence de l'histoire au présent de l'individu, « nous soutenons effectivement qu'aucune conscience individuelle ne pourrait être posée avec toutes les déterminations avec lesquelles elle

31 Lanson : *Littérature française*, chap. Rousseau, 22^e éd., p. 796.

32 *Phénoménologie*, I, p. 27.

est posée et qui lui appartiennent nécessairement si l'histoire tout entière n'avait précédé, ce qui se laisserait facilement montrer par des exemples s'il s'agissait d'une œuvre d'art³³ », et Schelling en conclut qu'on pourrait refaire l'histoire en partant du présent, en cherchant seulement à comprendre l'état actuel du monde et de l'individualité qui y est considérée.

Il y a donc une certaine relation entre la philosophie de l'histoire et la phénoménologie. La phénoménologie est le développement concret et explicite de la culture de l'individu, l'élévation de son moi fini au moi absolu, mais cette élévation n'est possible qu'en utilisant les moments de l'histoire du monde qui sont immanents à cette conscience individuelle. Il faudra que la conscience individuelle, au lieu de se contenter des représentations bien connues, qui de ce fait même sont mal connues³⁴, les analyse et les développe en elle-même ; elle retrouvera ainsi en elle-même des phases de l'histoire passée et, au lieu de les traverser sans y trouver son intérêt, elle devra au contraire y séjourner, reconstituer son expérience passée pour que sa signification puisse lui apparaître, « l'impatience prétend à l'impossible, c'est-à-dire à l'obtention du but sans les moyens³⁵ » il faut supporter la longueur du chemin, et séjourner en chaque moment particulier. L'histoire du monde immanente à l'individu, mais dont il n'a pas pris conscience, devient alors l'histoire conçue et intériorisée dont il est à même de dégager progressivement le sens.

En concevant ainsi la *Phénoménologie* Hegel semble bien se proposer une double tâche. D'une part il veut introduire la conscience empirique au savoir absolu, à la philosophie qui est pour lui le système de l'idéalisme absolu, le système dans lequel la conscience de soi et la conscience de l'être s'identifient, d'autre part il veut élever le moi individuel au moi humain. Le problème du passage du moi fini au moi absolu qui était celui de Fichte et de Schelling, devient quand on considère la signification exacte de cette seconde tâche, le problème du passage du *moi individuel* au *moi humain*, du moi abstraitement singulier au moi qui embrasse en lui tout l'esprit de son temps. Déjà dans la *Wissenschaftslehre* de 1794 Fichte parle du moi fini ou empirique comme du moi individuel, mais il ne se pose pas dans

33 Schelling : *S. W.*, III, p. 590.

34 *Phénoménologie*, I, p. 28.

35 *Phénoménologie*, I, p. 27.

toute son ampleur le problème de la relation du moi singulier au moi humain. Ce problème Hegel pouvait seul le poser parce qu'il élargissait considérablement le concept d'expérience de la conscience. Il ne s'agissait pas seulement pour lui de l'expérience théorétique ou de l'expérience morale au sens restreint du terme, mais de tout ce qui est vécu par la conscience, non pas seulement l'objet pensé ou le but final, mais encore toutes les façons de vivre, les visions du monde esthétiques et religieuses qui constituent l'expérience au sens étendu du terme. En se posant ainsi le problème de toute l'expérience, de tout, ce qui est susceptible d'être vécu par la conscience, Hegel était nécessairement conduit au rapport du moi individuel et du moi de l'humanité. La conscience empirique considérée était la conscience singulière qui doit progressivement reprendre conscience de l'expérience de l'espèce et, en se formant au savoir, doit aussi se former à une sagesse humaine, elle doit apprendre sa relation aux autres consciences, saisir la nécessité d'une médiation de l'histoire universelle pour qu'elle puisse être elle-même conscience spirituelle.

La seconde tâche ainsi définie, élévation du moi singulier au moi de l'humanité, est dans sa signification la plus profonde ce que Hegel nomme la culture (*Bildung*). Mais cette culture n'est pas seulement celle de l'individu, elle ne l'intéresse pas seul, elle est encore un moment essentiel du Tout, de l'Absolu. Si l'Absolu en effet est sujet et non pas seulement substance, il est sa propre réflexion en soi-même, son devenir conscient de soi comme conscience de l'esprit, de sorte que quand la conscience progresse d'expérience en expérience, et ainsi étend son horizon, l'individu s'élève à l'humanité, mais l'humanité en même temps devient consciente d'elle-même³⁶. L'esprit devient la conscience de soi de l'esprit, « la culture de ce point de vue, considérée sous l'angle de l'individu, consiste en ce qu'il acquiert le présent, consomme en soi-même sa nature inorganique et se l'approprie ; mais considérée sous l'angle de l'esprit universel en tant que cet esprit est la substance, cette culture consiste uniquement en ce que la substance se donne sa conscience de soi et produit en soi-même son propre devenir et sa propre réflexion³⁷ ». La *Phénoménologie* est donc bien une partie de la science philosophique,

36 Cf. sur ce point l'analyse de Kroner (*Von Kant bis Hegel*, II, p. 377).

37 *Phénoménologie*, I, p. 26. – C'est dans la « Préface », écrite après la rédaction complète de la *Phénoménologie*, que Hegel précise cette portée générale de son œuvre, sa signification pour l'individu et pour la substance devenant sujet. *L'Introduction*, écrite avant la *Phénoménologie*, n'envisage pas ce rapport entre l'ensemble de la *Phénoménologie* et l'histoire de l'esprit du monde.

elle est du côté de l'individu une introduction à la science, mais du côté du philosophe elle est cette science prenant conscience d'elle-même, et comme la réflexion n'est pas étrangère au savoir absolu, comme l'Absolu est sujet, elle entre elle-même dans la vie absolue de l'esprit.

L'accomplissement de cette tâche a sans doute conduit Hegel à élargir son projet initial d'introduction de la conscience non-scientifique à la science ; il a intégré ainsi à son œuvre tous les développements plus proprement historiques sur l'esprit objectif et sur la religion avant d'en venir au Savoir absolu. Comment l'individu aurait-il pu comprendre sa substance sans retrouver en lui le développement de l'esprit qui appartient encore à son monde présent, puisque le problème est d'élever l'individu à la conscience de l'esprit, de faire que l'esprit devienne en lui conscient de soi.

On peut cependant se demander comment s'identifient les deux tâches que nous venons de définir, d'une part le passage de la conscience empirique à la science, d'autre part l'élévation de l'individu singulier à la conscience de l'esprit de son temps, de l'humanité en lui. Hegel, qui avait d'abord pensé dans ses écrits de jeunesse à une œuvre proprement pédagogique et pratique, qui voulait exercer une action directe sur son époque et subissait l'influence des réformateurs français et de la Révolution française, avait peu à peu abandonné cette ambition. Dès son arrivée à Iéna, réfléchissant sur les systèmes de Fichte et de Schelling, il avait tenté de définir la philosophie comme l'expression de la culture d'une époque de l'histoire du monde, et avait vu son intérêt spéculatif dans l'effort tenté par elle pour résoudre les oppositions dans lesquelles se cristallise cette culture. Beaucoup plus tard, dans la philosophie du droit, il écrira : « Pour dire encore un mot sur la prétention d'enseigner comment doit être le monde, nous remarquons qu'en tout cas la philosophie vient toujours trop tard. En tant que pensée du monde elle apparaît seulement lorsque la réalité a accompli et terminé son processus de formation. Ce que le concept enseigne, l'histoire le montre avec la même nécessité ; c'est dans la maturité des êtres que l'idéal apparaît en face du réel et, après avoir saisi le même monde dans sa substance, le reconstruit dans la forme d'un empire d'idées³⁸ » et il exprimait la même pensée dans cette image : « ce n'est qu'au début du crépuscule que la chouette de Minerve prend son vol ». Sans doute ces textes de 1820 ont-ils un ton

38 *Philosophie du Droit*, traduction française, éd. Gallimard, 1940, p. 32.

plus conservateur que ceux de la Phénoménologie. Mais déjà en 1807 Hegel sait que la philosophie, le savoir absolu, est un résultat qui coïncide avec la réflexion de l'esprit d'une certaine époque. Ne pourrait-on par conséquent penser, comme il le suggère lui-même dans la préface de la *Phénoménologie*, que le chemin qui conduit à l'idéalisme absolu coïncide avec un certain moment de l'histoire du monde ? Le Savoir absolu a des présuppositions historiques. Pour s'élever au Savoir absolu, la conscience empirique doit prendre conscience de ces présuppositions historiques, c'est-à-dire précisément élever son moi singulier au moi de l'humanité de ce temps dans lequel seul le savoir absolu peut apparaître. À propos de l'idéalisme kantien et fichtéen Hegel dira dans la *Phénoménologie* : « L'idéalisme qui, au lieu de présenter ce chemin (le chemin des présuppositions historiques de l'idéalisme), débute avec cette affirmation (celle du Moi = Moi), n'est donc aussi qu'une pure assertion qui ne se conçoit pas elle-même et ne peut se rendre concevable aux autres³⁹. » Il exprime encore la même pensée d'une façon plus générale : « La manifestation immédiate de la vérité est l'abstraction de son être présent, dont l'essence et l'être en soi sont le concept absolu, c'est-à-dire le mouvement de son être devenu⁴⁰. » L'idéalisme kantien et fichtéen quand il apparaît dans l'histoire du monde comme un certain système philosophique n'est pas justifié, il reste une affirmation gratuite. Sa justification véritable ne peut être que l'histoire de la formation de la conscience humaine. C'est une des originalités de la Phénoménologie hégélienne de justifier l'idéalisme par l'histoire, d'y voir le résultat d'expériences antérieures. Et le résultat n'est rien sans son devenir⁴¹.

Ainsi les deux tâches que nous avons distinguées ne sont pas séparées pour Hegel. Quand la conscience empirique s'élève au savoir absolu elle doit en même temps prendre conscience d'une certaine histoire de l'esprit sans laquelle ce savoir absolu serait inconcevable ; et cette prise de conscience n'est pas un retour pur et simple au passé, mais elle est dans son appréhension rétrospective ce qui justifie ce passé et en détermine le sens. « Ainsi la science (c'est-à-dire le savoir absolu), la couronne d'un monde de l'esprit n'est pas encore accomplie à son début. Le début de

39 *Phénoménologie*, I, p. 198.

40 *Phénoménologie*, I, p. 198. – Sur l'Idéalisme, phénomène de l'histoire de l'esprit, cf. N. Hartmann : *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, II^{er} Teil, cap. Hegel, p. 112 sq.

41 *Phénoménologie*, I, p. 7.

l'esprit nouveau est le produit d'un vaste bouleversement de formes de culture multiples et variées, la récompense d'un itinéraire compliqué et sinueux et d'un effort non moins ardu et pénible. Ce début est le tout qui hors de la succession et hors de son extension est retourné en soi-même et est devenu le concept simple de ce tout. Mais la réalité effective de ce tout simple consiste dans le processus par lequel les précédentes formations devenues maintenant des moments se développent de nouveau et se donnent une nouvelle configuration et ce dans leur nouvel élément avec le sens nouveau qu'elles ont acquis par là⁴². »

Il est donc bien vrai que le savoir absolu n'est pas accessible à la conscience individuelle, sans que cette conscience individuelle devienne la conscience de l'esprit de son temps. Mais inversement le savoir absolu n'est pas seulement conçu par Hegel comme ce qu'on entend ordinairement par un savoir, il correspond à une nouvelle époque de l'histoire du monde ; on ne comprendrait pas certains passages de ce dernier chapitre de la *Phénoménologie*⁴³, si on n'admettait pas que pour Hegel l'humanité qui vient de subir des bouleversements si profonds est entrée dans une nouvelle phase de son histoire. À cette histoire correspond le savoir absolu, et le savoir absolu en est l'expression. « Du reste il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde de son être-là et de la représentation qui a duré jusqu'à maintenant, il est sur le point d'enfouir ce monde dans le passé et il est dans le travail de sa propre transformation⁴⁴. »

IV. *Conscience individuelle et conscience universelle.* – La *Phénoménologie* nous apparaît maintenant avec l'ampleur de la tâche qu'elle se propose, et les difficultés peut-être insurmontables que présente cette tâche. Il s'agit d'amener la conscience individuelle à prendre conscience de l'esprit de son temps – ou encore une fois, comme dit Hegel, de sa substance, de sa nature, inorganique – et en même temps, par là même, à s'élever à un savoir absolu qui prétend dépasser tout développement temporel, surmonter le temps lui-même. « C'est pourquoi l'esprit se manifeste nécessairement dans le temps, et il se manifeste dans le temps aussi longtemps qu'il ne saisit pas son concept pur, c'est-à-dire n'élimine pas

42 *Phénoménologie*, I, p. 13.

43 Le chapitre sur le *Savoir absolu* qui achève la *Phénoménologie* (II, p. 293 sq.).

44 *Phénoménologie*, I, p. 12.

le temps⁴⁵. » N'y a-t-il pas là une sorte de contradiction ? Comment la conscience peut-elle surmonter cet appel incessant à se transcender qui lui est essentiel, coïncider absolument avec sa vérité tandis que cette vérité devient la certitude d'elle-même – la vérité et la vie – et en même temps être la conscience d'une certaine époque de l'histoire de l'esprit ? Faut-il penser que cette époque est précisément la fin du temps et que Hegel a cru naïvement qu'avec son système l'histoire se terminait ? On l'en a souvent accusé, mais cette accusation nous paraît injuste à quelques égards. La difficulté du dernier chapitre de la *Phénoménologie* – le savoir absolu – n'est pas seulement une difficulté qui tient à la terminologie et à l'exposition hégélienne ; elle tient à la nature même du problème : surmonter toute transcendance et conserver cependant la vie de l'esprit, cela suppose une relation dialectique entre le temporel et le supra-temporel qui n'est pas aisément pensable. Mais nous ne voulons pas ici aborder précisément ce problème ; ce qui nous occupe en ce moment c'est moins l'avenir qui apparaît encore à la conscience dans le savoir absolu que le passé qu'elle a utilisé dans son développement. Ce passé ne coïncidant que partiellement avec l'histoire du monde, n'étant pas à proprement parler une philosophie de l'histoire, mais la réminiscence de cette histoire dans une conscience individuelle qui s'élève au savoir, nous nous demandons dans quelle mesure il est déterminé arbitrairement, ou dans quelle mesure il présente une nécessité. Peut-être ce problème du passé du savoir absolu n'est-il pas si différent du problème de son avenir. Là encore la solution ne peut qu'être une solution dialectique. Il s'agit toujours d'une conscience individuelle qui rassemble en elle les deux extrêmes de la conscience universelle et de la conscience particulière, qui donc doit trouver l'universalité dans sa particularité, mais ne peut éviter complètement cette particularité. On sait que pour Hegel la conscience est toujours à la fois conscience universelle et conscience particulière. La synthèse dialectique est la singularité vraie, l'individualité universelle, qui s'élève de sa particularité à l'universalité. De même en ce qui concerne l'avenir, Hegel écrira dans sa *Philosophie du Droit*, démentant ainsi la thèse selon laquelle il prétendrait arrêter le temps à son temps : « Concevoir ce qui est, est la tâche de la philosophie, car ce qui est, c'est la raison ; en ce qui concerne l'individu chacun est le fils de son temps ; de même aussi la philosophie, elle résume son temps dans la pensée. Il

45 *Phénoménologie*, II, p. 305.

est aussi fou de s'imaginer qu'une philosophie quelconque dépassera le monde contemporain, que de croire qu'un individu sautera au-dessus de son temps, franchira le Rhodus⁴⁶. » Mais ceci ne signifie pas que la conception de ce qui est, est seulement une conception d'un élément contingent et passager ; bien au contraire il faut savoir reconnaître la rose dans la croix de la souffrance présente et se réjouir d'elle.

Pour en revenir au problème du passé dans la *Phénoménologie*, il importe de remarquer que l'individualité dont la culture est ainsi considérée n'est pas une individualité quelconque, enfoncée dans une particularité trop délimitée. « L'individu particulier est l'esprit incomplet, une figure concrète dans l'être-là total de laquelle une seule détermination est dominante tandis que les autres y sont seulement présentes en traits effacés⁴⁷ ; » mais c'est seulement *l'individualité universelle*, celle qui a pu s'élever au savoir absolu, qui doit retrouver en elle, et développer en elle-même, les moments impliqués dans son devenir. C'est la même conscience qui, parvenue au savoir philosophique, se retourne sur elle-même, et qui, comme conscience empirique, aborde l'itinéraire phénoménologique. Pour indiquer aux autres le chemin du savoir absolu, il faut le retrouver en soi-même. « C'est pourquoi il fallait considérer *l'individu universel*, l'esprit conscient de soi, dans son processus de culture⁴⁸. » Ce qui pour lui est réminiscence et intériorisation doit être pour les autres la voie de leur ascension. Mais cette individualité elle-même en tant qu'elle est individualité comporte nécessairement des éléments de particularité ; elle est liée à son temps, et pour elle la Révolution française ou la période des Lumières ont plus d'importance que d'autres événements historiques. N'y a-t-il pas là une contingence irréductible ? Nous retrouvons dans l'ensemble de la *Phénoménologie* tout l'itinéraire de jeunesse de Hegel, mais repensé et organisé. Ce que Dilthey et Nohl ont redécouvert dans les cahiers de jeunesse, ce que Hegel écrivait à Stuttgart, à Berne et à Francfort sur le monde antique, sur le christianisme et son destin, ce qu'il élaborait à Iéna sur la vie d'un peuple et son organisation, tous ces développements qui le conduisirent à sa pensée philosophique et à la pensée de son temps, il les reproduit dans la *Phénoménologie*. Dès

46 *Philosophie du Droit*, traduction française, *op. cit.*, p. 31.

47 *Phénoménologie*, I, p. 26.

48 *Phénoménologie*, I, p. 25. — « L'individu, écrit Hegel, a le droit d'exiger que la science lui concède du moins l'échelle qui le conduise à ce sommet, et la lui indique en lui-même. » (*Ibid.*, p. 24).

lors on en vient à se demander si la *Phénoménologie* ne représente pas le propre itinéraire philosophique de Hegel, comme le *Discours de la Méthode* est une histoire abrégée et reconstruite de la formation de la pensée de Descartes. « Il était du dessein de Descartes de nous faire entendre soi-même, c'est-à-dire de nous inspirer son monologue nécessaire et de nous faire prononcer ses propres vœux. Il s'agissait que nous trouvions en nous ce qu'il trouvait en soi⁴⁹, » de même on pourrait dire de la *Phénoménologie* de Hegel – son voyage de découverte – qu'il nous présente son propre itinéraire philosophique pour que nous trouvions en lui, ou plutôt pour que ses contemporains trouvent en lui, un chemin qui ne soit pas seulement le sien, mais qui ait, dans la particularité de son histoire, une signification universelle. Avec beaucoup plus de lourdeur que Descartes, et dans un esprit très différent (au lieu de refuser l'histoire antérieure il faut au contraire l'intégrer à soi-même, la repenser pour la dépasser). Hegel dégage de son itinéraire particulier ce qui peut valoir universellement. Sans doute ce chemin est comme celui de Descartes celui du doute – il est plus encore, il est le chemin du doute désespéré – mais ce doute n'est pas le résultat d'une résolution prise une fois pour toutes, il est, contrairement à un pareil doute, l'histoire détaillée de la formation de la conscience elle-même à la science ». Quand Hegel a écrit ces lignes dans son introduction, il n'est pas impossible qu'il ait pensé précisément à Descartes et comparé son itinéraire à celui du philosophe français.

Mais de quel droit ce chemin, qui est lié à certaines contingences, à la particularité d'un temps, peut-il lui-même être dit science, c'est-à-dire présenter une nécessité véritable en lui-même ? Sans doute cette nécessité n'apparaît-elle qu'au bout du voyage, quand le philosophe repense ce qui semblait s'offrir à lui comme contingence. On sait que Hegel a plus tard supprimé ce sous-titre : Première partie de la science⁵⁰, mais l'introduction, comme nous l'avons vu, insiste sur le caractère scientifique de tout le développement, et la préface également. Dans la suite Hegel ne conservera, sous le nom de phénoménologie, que les premiers moments, sous leur forme la plus abstraite et la plus générale. Ainsi le problème ne se posera plus, mais la *Phénoménologie* aura perdu ce caractère d'itinéraire concret de la philosophie qui en fait une des plus belles œuvres de la littérature philosophique.

49 P. Valéry : *Fragment d'un Descartes*, Variété II, p. 13.

50 Dans la nouvelle édition de la *Phénoménologie* qu'il préparait au moment de sa mort.

Sans prétendre résoudre complètement le problème de la nécessité du développement phénoménologique, tel qu'il se présente dans l'œuvre de 1807, on peut revenir sur ce que disait déjà Hegel dans un écrit de jeunesse quelques années plus tôt : « L'homme peut lier au contingent et doit lier à un élément contingent l'impérissable et le sacré. » Dans sa pensée de l'éternel, il lie l'éternel à la contingence de sa pensée : « La *Phénoménologie*, dit un commentateur de Hegel, qui cite également ce texte de jeunesse, se montre comme science du fait que, du chemin de culture de la conscience individuellement et historiquement conditionnée, elle extrait ces moments par le moyen desquels ce chemin est en même temps celui de la formation de la conscience à la science, c'est-à-dire devient universel et s'élève au-dessus de toute situation conditionnée⁵¹. »

La conscience abstraitement individuelle n'est conscience que parce qu'elle est opposée à soi-même, c'est-à-dire est en même temps conscience universelle, mais la conscience universelle n'est pas seulement abstraitement universelle, elle n'est conscience absolue qu'en étant opposée à soi-même, c'est-à-dire en étant individuelle. Dès ses premiers travaux de jeunesse, Hegel s'est efforcé de penser cette unité de la conscience particulière et de la conscience universelle. Il s'est efforcé de faire revivre pour lui-même, comme le faisait un Sophocle dans une *Antigone*, ou un Shakespeare dans *Hamlet*, les personnages qui incarnent un moment de l'histoire humaine. Il a écrit plusieurs fois une « vie de Jésus » et, contrairement à un Kant qui voyait dans Jésus le schème sensible de la moralité, il tentait de saisir l'individualité irréductible du Christ, mais en même temps il voulait, en approfondissant sa particularité, découvrir en lui l'universel. Les doctrines philosophiques ne sont pas pour Hegel des doctrines abstraites, elles sont des façons de vivre ; le stoïcisme, le scepticisme, la conscience malheureuse, la vision morale du monde ne seront pas comme nous le verrons des exposés d'une certaine pensée philosophique, mais des expériences de la vie ; leur universalité humaine ne trouve son accomplissement que dans l'expérience vécue d'une conscience particulière. Mais, inversement, cette expérience vécue ne trouve son sens que dans une pensée universelle. C'est ainsi que la période qui précède la Révolution française s'incarne dans une conscience déchirée de la culture, mais aussi que la Terreur est traduite sous la forme

51 Kroner : *Von Kant bis Hegel*, II, p. 379. La référence du texte de Hegel cité est Nohl, p. 143.

d'une certaine « métaphysique⁵² ». Cet effort pour rassembler l'universel et le particulier dans l'individualité spirituelle est ce qui fait l'intérêt de l'hégélianisme, et dans l'hégélianisme, de la *Phénoménologie*. Hegel ne veut pas choisir entre un existentialisme qui serait pour lui abstrait – et que représentera après lui Kierkegaard – dans lequel l'individualité est l'unique et se refuse à transcrire sa situation d'existence dans le chiffre de l'universalité et un universalisme qui exclurait l'expérience vécue. C'est dans leur unité au contraire que réside la vérité – cette vérité qui est aussi la vie, comme la vie de l'esprit est vérité. Pour comprendre le sens du développement phénoménologique, son rapport à l'histoire du monde, il faut donc penser cette dialectique de l'individualité universelle, qui est la pensée de l'universalité à travers la particularité, comme de la particularité à travers l'universalité. La conscience n'est-elle pas l'unité de ces deux moments⁵³ ?

52 *Phénoménologie*, II, p. 79, où le *Neveu de Rameau* incarne ce déchirement de la conscience ; – et p. 136, où la Terreur, Robespierre et la loi des suspects, sont interprétés à la lumière d'une certaine métaphysique.

53 Le problème de l'*Individualité* est le problème central de l'Hégélianisme. L'esprit n'est pas *l'Universel abstrait*, il est *individuel* (esprit d'un grand homme, esprit d'un peuple, esprit d'une religion, etc.). Mais Hegel s'efforce de saisir l'*Individualité* comme *négation de la négation*, mouvement pour surmonter sa particularité ; et, par-là, son *pantragisme* de Jeunesse [Positivité–Destin] devient un *panlogisme*.

CHAPITRE III

Structure de la « phénoménologie »

Nous nous proposons d'étudier tout d'abord la structure générale, l'organisation d'ensemble de la *Phénoménologie* de l'esprit. Nous ne nous dissimulons pas qu'une pareille tâche est nécessairement superficielle et ne touche pas l'essentiel d'une œuvre, particulièrement quand cette œuvre est la *Phénoménologie* de l'esprit. C'est là l'ouvrage de Hegel le plus vivant, celui dont la croissance paraît la plus organique. On est frappé de voir que les mêmes concepts reviennent à des étages divers et enrichissent leurs significations. Ce n'est donc qu'en analysant de près la progression de l'œuvre, son contenu substantiel en même temps que ses démarches dialectiques, qu'on peut espérer en entrevoir le mouvement. Toutefois il est indispensable avant de se livrer à cette étude de prendre quand même une vue d'ensemble du développement et d'en indiquer les articulations maîtresses.

I. *Histoire de la naissance de la Phénoménologie.* – Il importe aussi de préciser les circonstances extérieures dans lesquelles l'œuvre a paru. Depuis le *System der Sittlichkeit* et l'article sur « *le droit naturel* » tous deux du début de la période d'Iéna, Hegel s'est éloigné de Schelling et rapproché de Kant et de Fichte ; dans sa dernière philosophie de l'esprit il semble bien que la prise de conscience joue un rôle décisif dans la marche du développement¹. Le savoir subjectif l'emporte sur l'intuition qui ne se réfléchit pas, et s'élève ainsi au-dessus de la substance. La *Phénoménologie* apparaît de l'intérieur, dans le développement de la pensée de Hegel, comme une exigence véritable. Cependant, en considérant les choses de l'extérieur, il semble qu'il n'en soit pas ainsi. Voici sur ce point l'opinion d'un des commentateurs de Hegel, Th. Hæring : « La *Phénoménologie*, écrit-il, n'a pas pris naissance organiquement, selon un plan soigneusement

1 Cf. *Realphilosophie*, éd. J. Hoffmeister. – Le *System der Sittlichkeit* non publié du vivant de HEGEL, et l'article sur le *Droit naturel* se trouvent dans *Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie* (Éd. Lasson, VII, p. 329 sq. et 417 sq.).

délibéré et longtemps médité, mais comme conséquence d'une décision très brusque, prise sous une pression extérieure et intérieure, dans un temps d'une brièveté presque incroyable, sous la forme d'un manuscrit donné morceau par morceau à l'éditeur, et tandis que l'intention de l'œuvre ne restait pas toujours la même². » Hâtons-nous de dire que si dans l'ensemble nous devons accepter les conclusions de Th. Haering, en ce qui concerne du moins les circonstances de la publication de cette œuvre, cela ne modifie en rien notre thèse selon laquelle la *Phénoménologie* répondait à une nécessité dans le développement de la philosophie hégélienne. Ce sont souvent des circonstances, en apparence étrangères, qui nous permettent de nous révéler le mieux. La *Phénoménologie* était pour Hegel, consciemment ou inconsciemment, le moyen de livrer au public, non un système tout fait, mais l'histoire de son propre développement philosophique. Depuis que nous connaissons les travaux de jeunesse de Hegel, ceux de Stuttgart, de Berne, de Francfort, nous comprenons mieux ce que signifie la *Phénoménologie de l'esprit*. La *Logique* et l'*Encyclopédie* ont leur source dans la période d'Iéna ; mais avec la *Phénoménologie*, Hegel reprend son propre itinéraire philosophique ; et s'il est vrai que sa philosophie est surtout une philosophie de l'esprit, que l'histoire humaine en est la base, on doit dire que, comme le faisaient pressentir déjà les cours de *philosophie de l'esprit* d'Iéna, avec la *Phénoménologie* il donne de sa pensée, dans son premier grand ouvrage, une expression authentique.

Résumons brièvement la thèse de Th. Hæring reproduite par J. Hoffmeister dans son introduction à la dernière édition de la *Phénoménologie*³. Dès son arrivée à Iéna, Hegel se préoccupe de publier l'ensemble de son système philosophique en un seul ouvrage. En 1802, puis en 1803, il parle d'un livre dont le titre serait : *Logik und Metaphysik oder Systema reflexionis et rationis*. Il « faut attendre ensuite l'été 1805 pour voir se préciser ses intentions. Il annonce alors qu'il exposera *tolam philosophie scientiam*, id est a) *philosophiam specularivam (logicam et meta-physicam), naturæ et mentis ex libro per cestatem prodiuro*, et b) *jus naturæ ex eodem*. Cette

2 *Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes in Congrès hégélien de Rome*, III, p. 119 (Tübingen/Haarlem 1934).

3 Édition Lasson de la *Phénoménologie*, complétée par J. Hoffmeister (8.W., II, 48 édition, 1937). L'introduction de J. Hoffmeister contient un exposé très clair de la thèse de Haering et une excellente analyse des circonstances de la publication de la *Phénoménologie*. Nous renvoyons donc au travail original de Haering et à cette Introduction, sans les reprendre dans le détail.

division correspond bien aux manuscrits du premier système publiés par H. Ehrenberg, Lasson et Hoffmeister. Ce qui est remarquable, c'est qu'à cette date il n'est nullement question d'une introduction à ce système, encore moins d'une introduction qui porterait le titre de *Phénoménologie de l'esprit*. Il semble cependant que Hegel renonce à la publication de tout son système en un seul ouvrage. Il se décide seulement à publier une première partie de ce système qui devait comprendre sa logique et sa métaphysique précédée d'une introduction, mais ce n'est que pour le semestre d'hiver 1806-1807 que cette introduction prend le nom de *Phénoménologie de l'esprit*⁴. On sait la suite. L'introduction finit par devenir elle-même au cours de sa rédaction *la première partie du système de la Science*, et la *Phénoménologie de l'esprit* prend naissance, alors même que le contrat avec l'éditeur Göbhart, à Bamberg, prévoyait une Logique et une Métaphysique comme première partie du système précédées d'une introduction qui porterait le nom de Phénoménologie. L'introduction est devenue une œuvre qui se suffit à elle-même et dont l'ampleur et l'importance n'ont été découvertes que progressivement par son auteur.

Le fait est là. Ce qui ne devait être qu'une introduction au système a grandi de soi-même, et est devenu, en dépit des affirmations de Hegel lui-même selon lesquelles il ne saurait y avoir d'introduction à la philosophie, un ensemble se suffisant à soi-même, un exposé de toute la philosophie hégélienne sous un certain aspect, précisément l'aspect phénoménologique. Nous savons par une lettre à Niethammer, vraisemblablement de septembre 1806, que Hegel avait livré à ce moment-là une partie de son manuscrit. Cette partie comprenait, non la préface qui a été envoyée tout à fait à la fin, mais toute la phénoménologie de la conscience, de la conscience de soi et de la raison. Mais il manquait encore cette partie considérable de l'œuvre qui constitue une véritable philosophie de l'esprit et qui comprend l'Esprit proprement dit, la Religion, et le Savoir absolu. Cette partie a été seulement remise à l'éditeur morceau par morceau, pendant le mois d'octobre 1806. Le manuscrit de la préface suivit en janvier 1807, et les premiers exemplaires de la *Phénoménologie* circulaient

4 Il y a bien la lettre à Voss, qui est de 1805 ; mais cf. sur ce point la discussion pertinente de Haering, *op. cit.*, p. 131 ; — cf. aussi l'introduction de J. Hoffmeister déjà citée, p. xxxi. — La mention *La Phénoménologie de l'esprit, comme un système de philosophie* n'est pas à retenir. Hegel annonce, pour le semestre d'hiver 1805-6 : a) *Logicam et metaphysicam sive philosophiam speculativam, præmissa. Phaenomenologica mentis ex libri sui : « System der Wissenschaft » proxime proditura parte prima...* b) *Philosophiam naturæ et mentis ex dictatis...*

en avril de cette même année⁵. La coupure dans le manuscrit de la *Phénoménologie*, coupure qui correspond au chapitre sur l'esprit, explique sans doute ce fait qui a gêné tous les éditeurs de la *Phénoménologie* : tandis que dans la première partie de l'œuvre on a une indication de Hegel lui-même sur une division tripartite du contenu : A) Conscience, B) Conscience de soi, C) Raison, on ne retrouve rien de semblable dans la deuxième partie. Les éditeurs, pour établir une correspondance avec la *Phénoménologie* de l'Encyclopédie, ont en général complété en subdivisant la raison de la façon suivante : C) (AA) Raison, (BB) Esprit, (CC) Religion, (DD) Savoir absolu ; cependant à côté de cette division tripartite Hegel suivait lui-même un ordre des phénomènes spirituels qui était le suivant : 1° certitude sensible, 2° perception, 3° entendement (ces trois moments groupés sous le titre général de A (Conscience), 4° Conscience de soi (B), 5° Raison (C), 6° Esprit, 7° Religion, 8° Savoir absolu, sans que les derniers phénomènes, raison, esprit, religion, savoir absolu correspondent effectivement à un troisième moment unique, opposable aux deux premiers⁶.

On s'est toujours posé la question, la *Phénoménologie* est-elle une introduction au système, ou est-elle une partie du système ? La réponse ne paraît pas douteuse à Hæring. Au début elle devait être une introduction, au cours même de son élaboration elle devint une partie du système. Mais pourquoi Hegel qui avait toujours ironisé sur la possibilité d'une introduction dans un système vivant, fut-il conduit lui-même à en publier une ? Sans doute pour des raisons pédagogiques, parce qu'il avait aperçu qu'on ne pouvait pas commencer brusquement par le savoir absolu, mais qu'il fallait nécessairement conduire la conscience commune à la science⁷. Enfin cette introduction ne pouvait être qu'une

5 Hegel, comme on sait, terminait son travail dans la nuit qui précéda la bataille de Iéna, comme il l'écrit à Schelling le 1^{er} mai 1807.

6 Il est un peu puéril de vouloir à tout prix trouver dans chaque contenu de la pensée hégélienne la division tripartite. Le schéma thèse-antithèse-synthèse, qui fut d'abord un schéma dialectique vivant, devint à la fin, dans l'*Encyclopédie*, un procédé pédagogique. Mais dans les premiers essais hégéliens on trouve souvent à côté du mouvement dialectique qui s'organise nécessairement en trois temps, une suite de « phénomènes » qu'il est difficile de ramener à ce schéma. La *Phénoménologie* se présente à la fois comme thèse (Conscience) – antithèse (Conscience de soi) – synthèse (Raison) et comme une suite de « phénomènes » spirituels numérotés de 1 à 8.

7 Hegel s'explique et se justifie longuement sur ce point dans la *Préface* (*Phénoménologie*, I, p. 24-25).

Phénoménologie de l'esprit, reproduisant dans ses grandes lignes le propre itinéraire de jeunesse de Hegel. Par opposition à Schelling qui parlait de la philosophie de la nature, Hegel devait marquer nettement son originalité en partant des phénomènes spirituels.

Dans le système définitif la *Phénoménologie*, comme introduction au système et première partie de la science, disparaîtra ; elle s'amincira et deviendra seulement un moment particulier du développement de la philosophie de l'esprit. Hegel ne parlera pas sans un certain embarras de cette œuvre qui nous paraît au contraire la plus géniale⁸. Dans sa lettre d'envoi à Schelling il écrit : « Mon œuvre est enfin terminée, mais jusque dans le don des exemplaires à mes amis apparaît la même confusion funeste qui a dominé la publication et l'impression, et même en partie la composition⁹. » Ce qui frappera les commentateurs c'est de voir disparaître dans la *Phénoménologie* du système les chapitres sur l'esprit et la religion qui constituent précisément la deuxième moitié de l'œuvre d'Iéna qui, selon Haering, n'a été livrée à l'éditeur que plus tard. Y a-t-il vraiment une coupure dans l'œuvre de 1807, et les chapitres sur l'esprit et la religion constituent-ils donc un développement qui n'appartiendrait pas au sens strict du terme à cette introduction ? Il est bien possible que l'intention de Hegel se soit modifiée au cours même de la rédaction de son travail, mais l'importance qu'il avait donnée à certains chapitres de la première partie, à l'observation de l'organique, à la physiognomonie et à la phrénologie, ne lui laissait plus le loisir de revenir en arrière ; il était conduit presque malgré lui à écrire non seulement une *Phénoménologie de la conscience*, mais une *Phénoménologie de l'esprit* où tous les phénomènes spirituels devaient être étudiés sous l'aspect phénoménologique. Comme le remarque justement J. Hoffmeister : « Avec le chapitre *l'actualisation de la conscience de soi rationnelle par soi-même*, la tendance à aller vers l'esprit objectif est déjà si forte qu'il ne peut plus maintenant y avoir aucune pause dans le cours de la présentation avant les figures du monde dans lesquelles seulement la conscience de soi peut parvenir à sa vérité¹⁰. » C'est comme une exigence interne qui pousse la raison individuelle à devenir un monde pour soi-même comme esprit, et l'esprit à se découvrir

8 Nous avons déjà indiqué que, dans la nouvelle édition de la *Phénoménologie*, que Hegel préparait au moment de sa mort, la mention *Première partie de la Science* disparaît dans l'expression *comme la première partie de la Science* (*Phénoménologie*, I, p. 25).

9 Lettre à Schelling, Bamberg, 1^{er} mai 1807.

10 J. Hoffmeister, dans *l'Introduction à la Phénoménologie* (4^e édition, 1937) déjà citée, p. xxxiv.

comme esprit pour soi dans la religion. La méthode de la *prise de conscience* qui a dominé tout le développement de la conscience s'étend à tous les phénomènes de l'esprit, et la *Phénoménologie* de la conscience individuelle devient nécessairement la *Phénoménologie de l'esprit en général*.

Est-ce à dire que cette transformation ne pose aucun problème ? Que Hegel ait pu présenter tout son système sous la forme d'une *Phénoménologie de l'esprit* – traitant aussi bien du développement de la conscience individuelle, que du savoir de la nature, du développement de l'esprit objectif aussi bien que de la religion – avant d'atteindre le savoir absolu, cela paraît bien indiquer qu'il y a une certaine ambiguïté dans l'interprétation de l'hégélianisme. Quel rapport y a-t-il entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Logique ontologique*, publiée ensuite par le même philosophe ? Nous essayerons d'aborder ce problème dans la conclusion de notre étude en nous inspirant du chapitre final de la *Phénoménologie* sur le Savoir absolu, mais il sera dans son fond presque insoluble parce qu'il nous conduira à nous demander si la philosophie de Hegel est en elle-même une *Phénoménologie* ou une *Ontologie* ; elle est sans doute l'une et l'autre, mais quelle est la démarche authentique, la source de l'hégélianisme ? La Logique hégélienne est-elle indépendante de toute *Phénoménologie*¹¹ ?

II. *La Phénoménologie dans les œuvres postérieures*. – Pour pouvoir rentrer dans ce système que constitue l'*Encyclopédie* et dont les trois seules parties sont : Logique, Nature, Esprit, la *Phénoménologie* de 1807 devait se restreindre. Elle perd précisément les chapitres sur l'esprit et la religion. Cette transformation se manifeste dans la *Propédeutique* de Nuremberg, puis dans l'*Encyclopédie*. Nous suivrons le détail de cette transformation et essayerons de préciser les raisons de cette transformation.

a) *Dans la Propédeutique*. – Hegel comme recteur du gymnase de Nuremberg se trouve en présence d'une tâche pédagogique particulièrement délicate. Il s'agit d'adapter sa pensée à un enseignement qui n'est

11 La *Phénoménologie* de 1807 contient la présentation ; – sous un certain aspect – de tout l'hégélianisme. Hegel le dit lui-même à la fin de cette œuvre (*Phénoménologie*, II, p. 310) : « À chaque moment abstrait de la Science correspond une figure de l'esprit phénoménal en général. » – Dans la *Phénoménologie*, les moments du savoir, et tous les moments du savoir, se présentent « selon l'opposition interne », c'est-à-dire celle du *pour-soi* et de l'*en-soi*, de la certitude et de la Vérité. La *Phénoménologie*, c'est la Vérité en tant qu'elle s'apparaît à soi-même, ou en tant que le concept se divise et « se représente selon l'opposition interne ». (Cf. notre chapitre final *Phénoménologie et Logique* ; – cf. la citation de D. Fr. Strauss : « Les écrits posthumes de Hegel sont seulement des découpages de la *Phénoménologie*. » dans l'introduction de J. Hoffmeister, déjà citée, p. xvi.)

pas proprement un enseignement d'université, mais plutôt d'initiation. Sa pensée, comme il le dit à Niethammer, doit prendre une forme plus accessible et plus populaire¹². Ces considérations pédagogiques ont toujours agi sur la formation et le développement de son système. Hegel a d'abord pensé pour lui, il est plutôt un « visionnaire de l'esprit » qu'un professeur. La première logique, celle d'Iéna, est plutôt l'histoire d'une pensée qui se cherche, se reprend, suit sa propre route sans se préoccuper d'une communication possible, sans s'astreindre à une forme adaptée à l'enseignement, qu'un exposé didactique de ce qu'il nomme Logique. À Nuremberg il lui faut présenter sa logique à des jeunes gens de quinze ans, et il est impossible de leur enseigner directement ce qui pour lui est la logique spéculative, une logique de l'esprit qui est vie et qui est dialectique ; il doit reprendre la « matière ossifiée » de l'ancienne logique, s'attacher à elle pour tenter de lui redonner la vie et de la transformer, pour en faire une logique dialectique. Il lui faut trouver une médiation entre l'ancienne logique et la nouvelle logique, la sienne. N'écrivait-il pas déjà dans la préface de la *Phénoménologie*, conscient de cette transformation nécessaire de la logique : « Dans les temps modernes l'individu trouve au contraire la forme abstraite toute préparée... c'est pourquoi la tâche ne consiste plus tellement maintenant à purifier l'individu du mode de l'immédiateté sensible, pour faire de lui une substance pensée et pensante, mais elle consiste plutôt en une tâche opposée : actualiser l'universel et lui infuser l'esprit grâce à la suppression des pensées déterminées et solidifiées, mais il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensées solidifiées que de rendre fluide l'être-là sensible¹³. » Cette logique spirituelle, qui n'est pas la logique formelle, qui ne prend pas les déterminations abstraites de la pensée telles quelles, mais les saisit dans leur mouvement et leur devenir, Hegel la donnera en 1812 sous une forme beaucoup plus accessible que celle que nous trouvons dans les travaux préparatoires d'Iéna, Les nécessités pédagogiques lui ont permis de chercher et de trouver cette médiation. Ce qui était pour lui « la pointe dans sa chair » c'était d'enseigner « la pensée abstraite sans la pensée spéculative¹⁴ ».

12 Lettre à Niethammer du 10 octobre 1811.

13 *Phénoménologie*, I, p. 30.

14 Cf. la *Propédeutique* de Nuremberg, publiée dans l'édition Lasson des *Œuvres* de Hegel, XXI, p. xvii de l'*Introduction* de J. Hoffmeister.

La logique doit donc beaucoup à l'enseignement de Hegel à Nuremberg. En ce qui concerne la *Phénoménologie*, elle est déjà une œuvre que Hegel laisse derrière lui ; nous trouvons encore la mention d'une « introduction au savoir », qui a le même objet que la *Phénoménologie* de 1807, dans la *Doctrina de l'esprit comme introduction à la philosophie*. Le nom de *Phénoménologie* ne s'y trouve pas, mais la tâche que se propose Hegel avec cette doctrine de l'esprit est la même que celle que se proposait la *Phénoménologie* de 1807 : « Une introduction dans la philosophie doit considérer particulièrement les différentes propriétés et activités de l'esprit par le moyen desquelles il s'élève à la science. Puisque ces propriétés et ces activités spirituelles se présentent dans une connexion nécessaire, cette connaissance de soi-même constitue également une science¹⁵. » Nous trouvons bien là l'idée de la *Phénoménologie* qui serait à la fois une introduction à la science et en même temps une science particulière, mais on peut déjà se demander quelles sont les différences entre cette science et la psychologie au sens général du terme, qui va trouver une place dans l'ensemble du système philosophique.

Pour le contenu, Hegel reprend dans cette propédeutique, sous une forme très schématique, les trois premiers moments de la *Phénoménologie* de 1807, la conscience, la conscience de soi, la raison, mais le développement de la conscience de soi dans la *Phénoménologie* (stoïcisme, scepticisme, conscience malheureuse), les développements de la raison en raison observante et en raison active, ont disparu. Ont également disparu les divisions sur l'esprit et la religion ; la conscience, dit cependant Hegel, se divise en trois étages principaux : a) la conscience des objets abstraits incomplets, b) la conscience du monde de l'esprit fini, c) la conscience de l'esprit absolu. Mais cette indication qui nous conduirait, semble-t-il, à l'esprit de la *Phénoménologie* et à la religion, n'est pas approfondie. Seule la conscience des objets abstraits ou incomplets est développée, c'est-à-dire la conscience proprement dite, la conscience de soi et la raison.

Le problème qui se pose à Hegel est maintenant, semble-t-il, celui de la relation de sa *Phénoménologie* à la psychologie. Déjà dans le prospectus qu'il donnait en octobre 1807 sur sa *Phénoménologie*, il disait de son œuvre : « Elle considère la préparation à la science d'un point de vue qui en fait une science nouvelle. La *Phénoménologie* de l'esprit doit se substituer aux explications psychologiques ou aux discussions plus abstraites sur le fondement

15 *Propédeutique*, éd. Lasson, XXI, p. 14.

du savoir¹⁶. » Dans le court chapitre : les lois logiques et psychologiques, on trouve une brève critique de la psychologie empirique ou de la psychologie des facultés. Mais la *Phénoménologie* est-elle une introduction à la philosophie de l'esprit, ou est-elle elle-même cette philosophie de l'esprit ?

À Niethammer Hegel écrit : « Je divise l'exposition de la psychologie en deux parties : 1° celle de l'esprit se manifestant, 2° de l'esprit étant en soi et pour soi ; dans la première je traite de la conscience d'après ma *Phénoménologie de l'esprit*, mais seulement dans les trois premiers étages de cette Phénoménologie, conscience ; conscience de soi, raison¹⁷. » Ce texte nous montre bien l'effort de Hegel pour constituer une philosophie de l'esprit qui ne soit plus seulement phénoménologie mais s'intègre à son système. La conscience de l'esprit y est distinguée de l'esprit même en soi et pour soi, qui constituera l'objet de la psychologie stricto sensu. La *Phénoménologie* joue donc le rôle d'une introduction, mais amputée des développements qui suivaient le chapitre sur la raison elle va devenir seulement un moment particulier dans l'enchaînement systématique des connaissances qu'offre l'Encyclopédie¹⁸.

b) *La Phénoménologie dans l'Encyclopédie*. – Dès la première encyclopédie, celle de Heidelberg, cette introduction à la philosophie a complètement disparu. Le nom de phénoménologie est conservé, mais il s'applique à une division particulière de la philosophie de l'esprit subjectif. La phénoménologie comme théorie de la conscience se situe entre l'anthropologie dont l'objet est l'âme et la psychologie dont l'objet est l'esprit. Nous étudierons rapidement, d'après l'encyclopédie de 1817, cette situation définitive de la phénoménologie dans le système. Les trois grands moments du système sont le Logos, la Nature et l'Esprit. Mais l'esprit subjectif lui-même est d'abord nature, il est l'âme qui ne distingue encore rien d'elle-même, qui pour nous seulement est le reflet des événements du monde et les porte en elle.

Cette âme est l'esprit *en soi*, elle n'est pas encore l'esprit *pour soi*. Pour le devenir il faut qu'elle devienne conscience. Le passage de l'âme à la

16 Publié par J. Hoffmeister dans l'introduction à la *Phénoménologie* déjà citée, p. xxxvii.

17 Lettre à Niethammer, citée dans l'introduction de J. Hoffmeister à la *Propédeutique*, XXI, p. XIX.

18 Tandis que la *Phénoménologie* de 1807 présente toutes les figures (Gestalten) de l'esprit, y compris la raison (Vernunft) du côté du pour-soi, la *Phénoménologie* dans les œuvres postérieures ne présentera plus que le passage de la conscience à la raison. La raison sera alors la Vérité en-soi et pour-soi qui se développera comme telle.

conscience est la vérité d'une dialectique qui est encore une dialectique de nature, celle du réveil. L'âme enfoncée en elle-même est l'esprit endormi, mais l'éveil de l'âme est dans sa vérité la conscience de son contenu, comme d'un monde qui lui est devenu extérieur, « l'âme se sépare de son contenu qui est pour elle le monde », l'Autre. L'âme n'est plus alors que la certitude de soi-même ; sa Vérité lui est devenue un autre qu'elle-même, un objet¹⁹.

La conscience est alors l'objet d'une science particulière : la phénoménologie, qui s'oppose à l'anthropologie et prépare la psychologie, *stricto sensu*. Dans cette phénoménologie le moi a la certitude abstraite de soi-même, il est pour soi, mais cette certitude s'oppose à la présence d'un objet, d'un Autre que le moi. (C'est, dit Hegel, la réflexion étant pour soi, non plus l'identité immédiate de l'âme, mais son identité idéale, « le moi est la lumière qui manifeste lui-même et l'autre ». Sous cette forme cependant l'esprit n'est pas en soi et pour soi, il est seulement l'esprit qui apparaît, qui se manifeste à soi-même, « l'esprit comme la conscience est seulement l'apparition de l'esprit²⁰ ».

Pour le moi ainsi réfléchi en lui-même, c'est l'objet qui change ; le progrès dialectique est donc un progrès dans l'objet même. La dialectique phénoménologique est une dialectique de l'expérience ; mais pour nous la conscience elle-même change avec son objet. L'esprit comme conscience a pour fonction de rendre sa manifestation identique à son essence. Le moi doit élever sa certitude à la Vérité et les étages de cette élévation sont : la conscience qui est conscience d'un objet – l'objet est un autre en général –, la conscience de soi dans laquelle l'objet est le moi, enfin l'unité de la conscience et de la conscience de soi, la raison, dans laquelle l'objet est aussi bien moi qu'objet : « L'esprit voit le contenu de l'objet comme soi-même et soi-même comme déterminé en soi et pour soi²¹. » La Raison est le concept de l'esprit ; la vérité qui se sait elle-même, qui n'est plus séparée de la certitude de soi, est l'esprit en soi et pour soi.

À son tour cet esprit, unité de l'âme et de la conscience, est l'objet d'une psychologie qui conduit à l'esprit objectif, l'esprit qui n'est plus seulement intérieur, mais qui est devenu un monde spirituel existant comme institutions morales et politiques, comme les peuples et les États,

19 Hegel : *Werke*, éd. Lasson de l'*Encyclopédie*, V, p. 369.

20 *Ibid.*, p. 370.

21 *Ibid.*, p. 371.

l'histoire du monde. Enfin l'unité de l'esprit subjectif et de l'esprit objectif est l'esprit absolu se révélant comme Art, Religion et Philosophie.

Nous avons indiqué schématiquement le mouvement du système hégélien. On voit que la phénoménologie n'y est plus, une introduction au système, mais une partie de la philosophie de l'esprit, celle qui correspond au moment de la conscience de l'esprit se manifestant à soi-même comme objet. Que cette partie soit cependant particulièrement importante dans l'histoire de la philosophie, Hegel l'indique lui-même quand il présente la *Phénoménologie* comme étant la philosophie de Kant et de Fichte qui ne se sont pas élevés au-dessus de la conscience, et donc se sont montrés incapables de surmonter la dualité inhérente à la conscience, celle du sujet et de l'objet, de la certitude et de la vérité, du concept et de l'être : « La philosophie kantienne peut, au plus précis, être considérée comme envisageant l'esprit comme conscience, elle contient essentiellement des déterminations de la phénoménologie, non de la philosophie de l'esprit²². » Elle considère le moi comme étant en rapport avec un au-delà qui dans sa détermination abstraite se nomme la chose en soi et c'est seulement d'après cette finitude qu'elle saisit aussi bien l'intelligence que la volonté. Sans doute, dans la *critique du jugement*, Kant s'élève-t-il à une Idée de la Nature et de l'Esprit, mais cette idée n'a qu'une signification subjective, elle n'est donc qu'une manifestation, non pas la vérité qui se sait elle-même en soi et pour soi.

La phénoménologie, introduction générale à tout le système du savoir absolu, est devenue un moment particulier du système, le moment de la conscience, en même temps elle a perdu une partie de son contenu. La conscience appartient à l'esprit subjectif, il y a en outre un esprit objectif qui s'élève au-dessus de la conscience et un esprit absolu dans l'Art, la Religion, la Philosophie, qui n'est pas seulement la manifestation du Vrai, mais le Vrai lui-même.

Pourtant ce n'est pas à notre avis un hasard si Hegel a présenté toute sa *Philosophie de l'esprit* – subjectif, objectif et absolu – sous la forme d'une *Phénoménologie de l'esprit*. Dans l'esprit objectif, l'esprit s'apparaît encore à lui-même sous la forme de l'histoire et dans l'esprit absolu il s'apparaît à lui-même comme l'esprit en soi et pour soi. Cette manifestation de soi, qui est essentielle à l'esprit, fait de la *Phénoménologie* plus qu'un moment particulier du système. On conçoit qu'une philosophie

22 *Ibid.*, p. 370.

de l'esprit dans le sens le plus vaste du terme soit une philosophie de la vie de la conscience, de son devenir, et que la conscience à certains égards rende manifeste tout le contenu de l'esprit. La conscience doit devenir conscience de l'esprit, prendre conscience que son objet est l'esprit, c'est-à-dire est elle-même. La Vérité, dans le Savoir absolu, n'est pas la vérité abstraction faite de la certitude, comme la certitude n'est qu'abstraite sans sa vérité, mais elle est la vérité qui se sait elle-même, qui est certitude de soi, c'est-à-dire qui est conscience. La présentation de l'esprit sous une forme phénoménologique, comme manifestation de l'esprit à soi-même dans le devenir de la conscience, devait paraître en 1806 d'autant plus importante à Hegel qu'il tenait contre Schelling à affirmer que le vrai n'était pas seulement substance, mais sujet. Qu'il y ait maintenant une opposition entre cette *Phénoménologie de l'esprit*, qui est le devenir de l'esprit pour la conscience, et qui est en fait inachevée, puisque pour la conscience le mouvement de transcender est essentiel, et un système achevé de la vérité, un savoir absolu, où la conscience soit effectivement transcendée, cela ne nous paraît pas douteux, et il nous semble qu'on pourrait le montrer à l'intérieur même du système hégélien, dans sa philosophie de l'histoire, ou dans sa philosophie de l'esprit absolu. S'il est vrai que l'esprit est histoire et que la *prise de conscience* est essentielle au devenir de l'esprit, il semble impossible de chasser la phénoménologie complètement. Elle est en fait un moment qui risque d'absorber en lui tout le reste.

III. *L'organisation de la Phénoménologie dans l'œuvre de 1807.* – Avant d'étudier plus en détail la *Phénoménologie de l'esprit*, telle qu'elle se présente dans l'œuvre de 1807, nous voudrions tenter d'en donner une vue d'ensemble, montrant bien ainsi l'unité de l'œuvre, malgré la grande coupure qui semble se présenter entre la première partie, celle qui correspond à une phénoménologie de la conscience au sens restreint et qui sera seule conservée dans le système futur, et la seconde partie, celle qui correspond à une phénoménologie de l'esprit au sens hégélien du mot, esprit fini d'une part comme esprit objectif, esprit absolu d'autre part comme religion (art aussi à certains égards, mais l'art y est englobé dans la religion), et comme philosophie (savoir absolu).

Les trois premiers moments de la *Phénoménologie* : conscience, conscience de soi, raison, sont, pourrait-on dire, la base de tous les développements ultérieurs ; leur dialectique se retrouvera sous une forme plus concrète au

sein même de la raison, dans l'opposition de la raison observante et de la raison active. Ce que Hegel nomme « l'actualisation de la conscience de soi rationnelle par sa propre activité » n'est pas autre chose que le développement répété de la conscience de soi dans l'élément de la raison. « De même en effet que la raison observante répétait dans l'élément de la catégorie le mouvement de la conscience, c'est-à-dire la certitude sensible, la perception et l'entendement, de même la raison parcourra à nouveau le double mouvement de la conscience de soi et de l'indépendance, elle passera à la liberté de la conscience de soi²³. » La synthèse vivante de la conscience et de la conscience de soi s'accomplit une fois de plus dans ce nouvel élément et sous une forme plus concrète, c'est le chapitre que Hegel nomme « l'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même²⁴ ». Enfin l'esprit correspondra à la conscience, tandis que la religion sera une conscience de soi de l'esprit s'opposant encore à l'esprit réel²⁵. C'est pourquoi dans le savoir absolu, où Hegel résume et réorganise tous ses développements antérieurs pour les conduire à leur terme, le problème qu'il se posera sera effectivement celui d'une conciliation dialectique entre la conscience et la conscience de soi, « cette réconciliation de la conscience avec la conscience de soi se montre ainsi comme produite d'une double façon, la première fois dans l'esprit religieux, la seconde fois dans la conscience même comme telle²⁶ ».

On voit que les premiers moments de la *Phénoménologie* sont les termes mêmes avec lesquels Hegel opère ; la conscience au sens restreint du terme est l'esprit en tant que dans l'analyse de soi-même il retient et fixe le moment selon lequel il est à soi-même une effectivité objective dans l'élément de l'être, il fait abstraction de ce que cette effectivité est son propre être pour soi, « fixe-t-il au contraire l'autre moment de l'analyse selon lequel son objet est son être pour soi, alors il est conscience de soi²⁷ ».

La conscience, la conscience de soi, la raison sont donc des abstractions de l'esprit, seule réalité concrète, ils sont « du fait que l'esprit s'analyse ». « Cette action d'isoler de tels moments présuppose l'esprit et subsiste en lui ; ou elle existe seulement dans l'esprit qui est l'existence²⁸. » Ce

23 *Phénoménologie*, I, p. 289.

24 *Phénoménologie*, I, p. 322 sq.

25 *Phénoménologie*, II, p. 206.

26 *Phénoménologie*, II, p. 298.

27 *Phénoménologie*, II, p. 11.

28 *Phénoménologie*, II, p. 11.

texte nous montre bien qu'il ne s'agit plus de considérer la conscience, la conscience de soi, la raison, comme se succédant régulièrement dans le temps. Ce sont plutôt trois composantes de l'esprit qu'on peut isoler et qui alors se développent temporellement, chacune en elle-même, en sorte qu'elles conduisent aux autres moments. Mais nous venons de découvrir ainsi un des procédés de Hegel, procédé qu'il est essentiel de remarquer dès maintenant. La *Phénoménologie* va de l'abstrait au concret, elle s'élève à des développements de plus en plus riches, mais qui reproduisent toujours en eux-mêmes les développements antérieurs en leur donnant une signification nouvelle. Chacun des concepts utilisés par Hegel est repris, refondu et pour ainsi dire repensé à un étage supérieur du développement. Cette reprise de tous les moments abstraits qui s'enrichissent progressivement est caractéristique de la manière même de penser de notre philosophe, à tel point que lui-même éprouve le besoin de revenir sans cesse en arrière et de résumer les étapes déjà franchies pour montrer qu'on les retrouve avec un sens nouveau. Nous avons cité plus haut ce texte de la « Raison » où il montre que dans l'élément de la raison se retrouve le développement de la conscience et de la conscience de soi, puis le texte de l'« Esprit » où ces moments ne sont plus que des abstractions, des grandeurs évanouissantes. « En ce point où l'esprit, la réflexion de ces moments en eux-mêmes a été posée, notre réflexion peut les remémorer de ce point de vue²⁹. »

Le procédé hégélien fait de la *Phénoménologie* un véritable système organique. Un premier développement est-il accompli, un élément nouveau est né, mais dans cet élément nouveau le développement antérieur se représente et acquiert une signification plus riche et plus concrète, et ainsi jusqu'au terme de l'œuvre qui doit présenter toute la *Phénoménologie* dans sa richesse concrète, et cette richesse devient à son tour un élément simple au sein duquel la science recommencera son développement. L'élément du savoir absolu devient l'élément de la philosophie spéculative, particulièrement de la logique, et les moments de la logique correspondent à certains égards aux moments de la phénoménologie, ici seulement la différence comme différence de la conscience et de la conscience de soi ne se présente plus, elle est devenue une différence

29 *Phénoménologie*, II, p. 11. – On pourra voir dans notre index analytique à la fin du tome II de la *Phénoménologie* cet enrichissement de sens de chaque concept à tous les étages de la construction hégélienne.

immanente au contenu et non plus une différence dans l'appréhension du contenu. De ce point de vue les trois termes de la dialectique phénoménologique : conscience, conscience de soi et raison seraient propres à la *Phénoménologie*. Il est vrai que dans ce cas on peut se demander ce que signifiera encore la distinction d'une « logique objective » et d'une « logique subjective³⁰ ».

Considérons les trois premiers moments : A) Conscience ; B) Conscience de soi ; C) Raison dans leur abstraction, c'est-à-dire avant qu'ils soient devenus ce qu'ils sont déjà en soi, des moments de l'esprit concret. Il sera facile de voir pourquoi ils constituent l'armature de toute la *Phénoménologie*. Que signifie la conscience quand on fait abstraction de la conscience de soi ? L'opposition dont part la Phénoménologie est celle qu'on peut exprimer par des couples divers qui tous énoncent l'opposition propre au problème de la connaissance. C'est l'opposition du sujet et de l'objet, du moi et du monde, de la conscience et de son corrélat objectif, de la certitude et de la vérité. Comme étant seulement conscience l'esprit se dirige sur un monde qui lui est étranger, un monde donc qui est sensible, et qu'il ne fait que recevoir passivement en lui. Ce monde il le sent, il le perçoit, il le conçoit selon son entendement (*Verstand*). Telles sont les trois subdivisions de la conscience qu'on peut considérer comme trois étapes concrètes de son développement. Toute conscience sensible devient nécessairement conscience percevante, toute conscience percevante devient entendement. Sans doute la conscience est aussi conscience de soi ; en même temps qu'elle croit savoir son objet comme sa vérité, elle sait son propre savoir, mais elle n'en prend pas conscience encore comme tel, si bien qu'elle n'est conscience de soi que pour nous, elle ne l'est pas encore pour elle-même ; elle vise en effet seulement l'objet, elle veut parvenir à la certitude du, savoir de l'objet et non pas à la certitude de son propre savoir. C'est cette orientation sur l'objet qui est caractéristique de la conscience comme telle et qui est le point de départ de la conscience phénoménologique.

Cet objet n'est pas bien entendu pour elle ce qu'il est pour le philosophe, parvenu au savoir absolu, ni non plus ce qu'il est pour la raison, c'est-à-dire pour la science, qui se cherche elle-même dans son propre objet ; il est posé comme tout à fait en dehors de la conscience qui n'a

30 La *Science de la Logique* se divise en « Logique objective » (Être et Essence) et « Logique subjective » (Concept...).

qu'à le recevoir passivement. Cette certitude de posséder immédiatement la vérité en l'accueillant est caractéristique de la phase que Hegel nomme la certitude sensible. L'objet, la vérité, est là devant moi, je n'ai qu'à l'appréhender. Ma certitude est immédiatement vérité, et cette vérité est sans réflexion en elle-même. Le corrélat de la conscience n'est pas au-delà du savoir, et pourtant il est étranger à tout savoir. Cette position naïve de la conscience à l'égard du monde doit disparaître et pourtant en tant que la conscience est un moment de l'esprit on y revient sans cesse³¹. La conscience ne peut en rester à cette certitude ; elle doit en découvrir la vérité, et pour cela il faut qu'au lieu de se diriger vers l'objet, elle se dirige sur elle-même ; il faut qu'elle cherche la vérité de sa certitude, c'est-à-dire devienne conscience de soi, conscience de son propre savoir au lieu d'être conscience de l'objet. La vérité de la conscience de l'objet, c'est la conscience de soi comme l'établira la dernière subdivision de la conscience, l'entendement.

Nous étudierons plus particulièrement le passage de la conscience à la conscience de soi dans ce chapitre sur l'entendement³², l'important est de noter que la conscience de soi – le moment opposé à la conscience – ne se connaît pas elle-même comme résultant du mouvement antérieur ; elle se présente sous une forme concrète, comme si elle avait oublié la transition de la conscience à la conscience de soi. Quand on développe tous les moments de la conscience, suivant l'itinéraire phénoménologique, on aboutit au point de vue de l'idéalisme transcendantal, celui dont Fichte part dans sa *Doctrine de la Science*. Nous croyons connaître un objet hors de nous (certitude), mais nous ne connaissons que nous-même (vérité de cette certitude). Le réalisme de la conscience naïve conduit à l'idéalisme transcendantal. Sous une forme imagée, Hegel écrit : « Il est clair alors que derrière le rideau qui doit recouvrir l'Intérieur (des choses) il n'y a rien à voir, à moins que nous ne pénétrions nous-même derrière lui, tant pour qu'il y ait quelque'un pour voir, que pour qu'il y ait quelque chose à voir³³ », ou comme on l'a dit : « Le dedans des choses est une construction de l'esprit. Si nous essayons de soulever le voile qui recouvre le réel, nous n'y trouverons que nous-mêmes, l'activité universalisatrice

31 On y revient même « consciemment » dans la philosophie sensualiste du XVIII^e siècle (c. f. *Phénoménologie*, II, p. 110).

32 II^e partie. chap. 3 : L'entendement.

33 *Phénoménologie*, I, p. 140-141.

de l'esprit que nous appelons entendement³⁴. » De même la science empirique croit s'occuper de forces réelles, électricité, attraction etc., en fait elle s'occupe de soi, elle se découvre elle-même. Le savoir du monde est un savoir de soi. La certitude de l'autre est devenue certitude de soi. Le moi s'est pris lui-même comme objet, en dépassant l'Autre.

Mais cette certitude de soi – la conscience de soi au sens restreint du terme – est à nouveau une abstraction, elle condense en elle sous une forme concrète, celle du désir et de la satisfaction, la dialectique antérieure qu'elle ignore. L'objet est là, devant moi, je ne le contemple pas, je le prends et l'assimile. L'originalité de Hegel est de prendre cette conscience de soi comme un second moment opposé à la conscience et d'en suivre la dialectique originale. Cette conscience ne s'éprouve pas comme le moi dans la réflexion de la pensée scientifique, mais dans ses impulsions et dans leurs actualisations, dans le mouvement de ses désirs. La conscience visait l'Autre, la conscience de soi se vise elle-même à travers l'Autre, elle est *désir*. Elle ne peut être un moi qu'en tant qu'elle s'oppose à un autre moi et se retrouve en lui, et c'est sous cette forme encore élémentaire qu'elle se développe comme conscience de soi dans les trois relations de la vie sociale primitive (lutte pour la reconnaissance, domination et servitude). Sous une forme plus élevée la conscience de soi devient la conscience de son indépendance et de sa liberté ; comme conscience stoïque elle doit éprouver cependant la vérité de cette certitude dans le scepticisme et la conscience malheureuse.

Quel est le sens immédiat de ces dernières dialectiques sinon que la conscience de soi considérée abstraitement, comme certitude, a pour vérité ce qui la nie elle-même. Par-là la conscience, qui est conscience de l'Autre, est réintroduite d'une certaine façon, La conscience développée pour elle-même nous conduisait à la conscience de soi, la conscience de soi développée également pour elle-même nous ramène à la conscience. Dans le premier cas la conscience est en elle-même abstraite, universelle, son contenu seul est concret, mais ce contenu est pour elle – « l'Autre ». Dans le second cas la conscience est bien devenue concrète, elle est pour elle-même le contenu, mais elle est limitée à l'individualité, au moi aspirant à la liberté sans vraiment l'atteindre. Le monde, l'univers lui demeure extérieur. C'est seulement dans la figure de l'immuable, dans

34 Ch. Andler : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° spécial consacré à Hegel, juillet-septembre 1931, p. 317.

la conscience malheureuse, que se réalise l'unité de l'universel et du singulier. Mais cette unité est au-delà de la conscience ; elle est en fait l'unité de la conscience et de la conscience de soi qui se réalise dans un troisième moment, celui de la raison.

« La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité³⁵ », elle est la synthèse dialectique de la conscience et de la conscience de soi. Comme la conscience, elle est la conscience de l'univers, de l'objet, mais comme la conscience de soi, elle est la conscience du moi, du sujet ; elle est donc universelle comme la première et singulière comme la seconde. Pour la conscience la réalité des choses était seulement objective, elle était en soi, pour la conscience de soi elle était seulement un moyen en vue de la satisfaction de ses désirs. Le monde était pour elle, non en soi. La raison rassemble en une unité originale ces deux moments. Dans l'être-en-soi elle découvre sa vérité ; dans le monde des » choses elle fait l'expérience de soi. La raison c'est l'idéalisme, mais cet idéalisme avant de s'exprimer en philosophie, par exemple chez Kant, puis chez Fichte, est une réalité historique, il est lui aussi une donnée concrète au même titre que l'étaient la conscience et la conscience de soi quand on les considérait isolément, c'est-à-dire quand on oubliait le passage de l'une à l'autre, quand on envisageait seulement le résultat comme une nouvelle expérience, ce que fait toujours la conscience phénoménologique, celle qui fait l'expérience et non pas celle qui la refait pour la repenser.

L'idéalisme a posé le résultat sans en considérer le devenir ; « le moi est toute réalité » mais le devenir est essentiel à l'affirmation. La Renaissance, voilà cet Idéalisme comme phénomène historique, et tout le développement de la Science moderne. Dans cet élément de la raison cependant la conscience et la conscience de soi vont à nouveau s'opposer sous une forme plus concrète et plus profonde.

La conscience, dans l'élément de la raison, devient la raison observante qui considère la nature et se considère elle-même d'un point de vue scientifique ; elle croit encore chercher l'Autre, mais ce qu'elle cherche maintenant, à cet étage plus élevé que celui de la certitude sensible, c'est elle-même. « La raison cherche son Autre, sachant bien qu'en lui elle ne possédera rien d'autre qu'elle-même, elle quête seulement sa propre infinité³⁶. » Au terme de cette recherche la raison se trouvera elle-même

35 *Phénoménologie*, I, p. 196.

36 *Phénoménologie*, I, p. 204.

comme un être, comme une *chose*, elle observera la nature, inorganique et organique, la vie universelle, elle s'observera elle-même en tant que conscience de soi, en tant que réalisation de la conscience de soi dans le corps humain, comme expression (Physiognomonie) et comme chose morte (Phrénologie). Le résultat étrange auquel elle parviendra – et qui était pourtant impliqué dans les exigences de sa recherche – sera une sorte de matérialisme. *La raison est une chose* ; elle est l'être, mais ici dans le même élément de la raison réapparaîtra la conscience de soi comme négation de l'être. La raison n'est pas, elle se fait ; elle nie l'être objectif pour se poser elle-même. Ce qui s'opposait immédiatement comme conscience et conscience de soi, s'oppose désormais comme raison théorique et raison pratique – connaissance et action.

La connaissance c'est la connaissance de l'univers, c'est l'universel dans la conscience, mais l'action se présente comme action d'une conscience de soi individuelle. Le problème est, comme c'était déjà le cas pour la conscience de soi, le problème des rapports du moi subjectif et du monde, seulement ce moi et ce monde n'ont plus tout à fait le même sens quand ils sont posés l'un et l'autre dans ce que Hegel appelle l'élément de la catégorie ; ils sont devenus plus concrets, le moi est pénétré de raison, il est un moi qui a la raison bien qu'il ne soit pas encore lui-même raison, et le monde est le tout des individus vivant dans une communauté³⁷. On pressent déjà ici l'esprit qui est la vérité de la raison, et il était impossible que Hegel arrêât le développement phénoménologique après la raison individuelle, car tout le mouvement de la conscience individuelle – qui a la raison – était orienté vers un monde, à la fois subjectif et objectif, vers la communauté spirituelle, « le moi qui est un nous et le nous qui est un moi³⁸ ». La phénoménologie de la conscience devait s'élargir en phénoménologie de l'esprit pour que la conscience puisse devenir conscience de l'esprit. Ce n'est en effet qu'en étant conscience de soi de l'esprit qu'elle peut être savoir absolu.

La raison active est la raison d'une conscience de soi singulière qui affronte le monde (un monde constitué par d'autres individualités), mais qui sait aussi que cette opposition est apparente, juste l'opposition nécessaire à l'action, et qu'elle doit se trouver elle-même dans l'être par la médiation de cette action. Cet individualisme quitte le point de vue

37 *Phénoménologie*, II, p. 11.

38 *Phénoménologie*, I, p. 154.

de la connaissance. La conscience cesse donc d'être universelle. Hegel cite ici les vers du premier Faust de Goethe :

*Elle méprise l'entendement et la science
Les dons suprêmes faits aux hommes.*

Elle quitte l'universalité du savoir pour se livrer à l'esprit de la terre³⁹.

Ce que cherche ainsi la conscience singulière opposée à la conscience universelle, c'est à se retrouver elle-même dans l'Être, définition du Bonheur qui n'a pas la platitude de celle de l'Aufklärung ou de celle de Kant, mais qui n'est d'abord qu'une aspiration de la conscience singulière. Or la conscience singulière est aussi, bien qu'elle ne le sache pas, conscience universelle, elle doit donc éprouver dans cette quête de son bonheur singulier un destin qui lui révèle ce qu'elle est. Le monde lui apparaît comme étranger, elle se heurte à une dure nécessité, elle ne se reconnaît pas elle-même dans ce qui lui arrive. Telle est précisément cette notion de destin ; et pourtant ce destin est elle-même, mais elle-même qu'elle ignore. Renonçant à son bonheur singulier, elle veut transformer le monde et travailler au bien-être de l'humanité comme le héros de la pièce de Schiller, Karl Moor, qui exprime les revendications du cœur contre les institutions existantes. Mais ce héros est un chef de brigands. La conscience éprouve ainsi dans la réalité la contradiction qui est en elle-même, elle prétend alors se réformer elle-même, renoncer à ses visées singulières et faire régner, en elle et autour d'elle, la vertu. Mais ce don-quistisme se heurte à l'ordre du monde et la conscience doit enfin apprendre que le « cours du monde n'était pas si mauvais qu'il en avait l'air⁴⁰ ».

À partir d'ici la raison active doit s'unir à la raison observante. La synthèse de l'être et de l'action qui reproduit à ce nouvel étage la première synthèse de la conscience et de la conscience de soi qu'était la raison nous est présentée dans le chapitre que Hegel intitule : « l'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même ». Cette individualité ne s'oppose plus à l'universel pour le nier, elle n'est pas non plus la conscience de l'universel inactive, la seule raison contemplative, elle est « la compénétration de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, de l'universel

39 *Phénoménologie*, I, p. 298.

40 *Phénoménologie*, I, p. 320.

et de l'individualité ; l'opération est en elle-même sa propre vérité et sa réalité effective ; et la présentation ou l'expression de l'individualité est pour cette opération but en soi et pour soi-même⁴¹ ». La synthèse de la certitude et de la vérité est une fois de plus accomplie, mais elle se révèle une fois de plus illusoire. La dialectique recommence en elle ; c'est la « Chose même » (die Sache selbst) qui fait l'honnêteté de cette raison. Mais cette « Chose même » est abstraite parce qu'elle est la raison de l'individualité et non pas la raison qui est réalisée dans un monde spirituel comme tel ; la Chose même lie en tant que *rationalité objective* l'individu à d'autres individus, à l'humanité ; mais elle est aussi la chose de la passion, de l'intérêt ; la division du moi et du monde est devenue immanente au moi. Depuis le début du chapitre sur « l'actualisation de la conscience de soi par sa propre activité » Hegel tend vers l'esprit, qui n'est pas seulement la raison individuelle, mais qui est la vérité de la raison, c'est-à-dire la raison effective, accomplie dans un monde qui en soit la manifestation authentique. On s'en rendra compte en se reportant à quelques passages de l'introduction à ce chapitre et en les comparant avec d'autres au début de la partie sur l'esprit. « Dans un libre peuple donc la raison est en vérité effectivement réalisée, elle est présence de l'esprit vivant⁴². » « Cependant la conscience de soi qui n'est esprit qu'immédiatement et selon le concept est sortie de cette condition heureuse consistant à avoir atteint sa destination et à vivre en elle, ou plutôt la conscience de soi n'a pas encore atteint cette félicité, on peut en effet dire aussi bien l'une ou l'autre chose⁴³. »

Toutes les dialectiques précédentes conduisent donc à la substance éthique, c'est-à-dire à l'esprit réel, ou si l'on considère que cette substance éthique s'est dissoute dans les consciences individuelles, elles conduisent à une conscience de cette substance, un moment qui dans le monde moderne se présente comme la *moralité*, en opposition à l'ἔθος, à l'état immédiat de la vie d'un peuple. La « Chose même », la conscience de la moralité, n'est, en tant qu'individuelle, qu'une abstraction. La vérité c'est le monde dans lequel la « Chose même » est le sujet concret : l'esprit.

La deuxième partie de la *Phénoménologie* diffère de la première en ce sens que, comme nous l'avons dit, elle coïncide avec un certain développement

41 *Phénoménologie*, I, p. 323.

42 *Phénoménologie*, I, p. 292.

43 *Phénoménologie*, I, p. 292.

historique et n'expose pas seulement des moments qui ne seraient en eux-mêmes, sans leur réflexion dans l'unité, que des abstractions. Hegel le dit avec netteté au début du chapitre sur l'esprit : « Ces figures se distinguent toutefois des figures précédentes en ce qu'elles sont elles-mêmes les esprits réels, des effectivités authentiques, et au lieu d'être seulement des figures de la conscience, sont des figures d'un monde⁴⁴. » L'individu n'est plus maintenant l'individu abstraitement singulier, mais il est l'individu qui est un monde.

Le développement de l'esprit s'accomplit en trois étapes qui coïncident avec des moments de l'histoire du monde. L'esprit – la raison qui est réalisée – est d'abord la seule substance immédiate, il est seulement, mais ne s'est pas encore élevé à la conscience de soi. La première étape que Hegel nomme *l'esprit vrai* correspond à la Cité antique. La vérité – l'objectivité – emporte ici sur la certitude. L'esprit ne se sait pas encore soi-même, il est dans l'élément de l'être. Au sein de cet organisme éthique – celui qui fut l'idéal de jeunesse de Hegel, et qu'à Iéna, quelques années plus tôt, il décrivait encore dans le *System der Sittlichkeit* – les oppositions de la conscience et de la conscience de soi se reproduisent, mais toujours avec un sens nouveau. La conscience de soi est liée au Soi de l'individu, mais l'individu n'existe pas encore comme Soi universel, il incarne seulement une des deux lois en lesquelles se divise la substance selon la dualité de la conscience, la loi humaine, celle de l'État, qui se manifeste à la lumière du jour, et la loi divine, celle de la famille qui, encore inconsciente, rattache l'individu à la substance maternelle. Cette dualité devient une opposition tragique dans l'action, mais l'action est nécessaire, et c'est par elle que le Soi de la conscience de soi sort de son obscurité et devient effectif.

En même temps le conflit des communautés éthiques aboutit à un Empire, car les communautés étaient encore dans une unité avec la nature, dans lequel les individus perdent leur lien avec leur substance. La substance passe tout entière en eux. Ils deviennent des *personnes*. « L'unité universelle à laquelle retourne la vivante unité immédiate de l'individualité et de la substance est la communauté sans esprit qui a cessé d'être la substance, elle-même inconsciente, des individus, et dans laquelle ils valent maintenant selon leur être-pour-soi singulier comme des essences autonomes et des substances. L'universel fragmenté

⁴⁴ *Phénoménologie*, II, p. 12.

en atomes constituant l'absolue multiplicité des individus – cet esprit mort – est une égalité dans laquelle tous valent comme chacun, comme personne⁴⁵. » Ce moment correspond dans l'histoire à l'Empire romain.

La conscience de soi de la personne s'oppose à la conscience de l'essence, et dès lors l'esprit immédiat se brise en deux mondes, le monde de la culture et celui de la foi. Dans le monde de la culture, la personne abstraite doit se former elle-même pour devenir une personne concrète. Cette formation est le monde de l'aliénation l'esprit se réalise par le renoncement de la personne et inversement la personne obtient une réalité concrète et effective par cette aliénation d'elle-même. Cette formation dans l'élément de l'aliénation correspond au monde moderne et aboutit à la Révolution française.

Au monde de l'aliénation s'oppose le monde de l'essence, le monde de la foi, mais la foi n'est pas libre de cette aliénation en tant qu'elle s'oppose à elle. Le monde de la foi est une fuite de la réalité, « l'esprit qui est devenu étranger à soi-même dans le monde effectif se réfugie dans un objet qui concilie tout ce qui est opposition dans le monde réel, mais qui est lui-même opposé à un monde réel ». La division en *en deçà* et *au-delà* est caractéristique de ce moment du développement de l'esprit, elle aboutit à un conflit entre la foi et la pure intellection. La foi est la conscience que l'esprit a de soi, mais comme essence, comme repos positif, l'intellection est la conscience de soi de l'esprit, mais comme seule conscience de soi, comme négation de tout ce qui est Autre – et en particulier de l'essence – Le conflit de la foi et de l'intellection qui correspond à l'*Aufklärung*, à la période des Lumières – se termine aussi avec la Révolution française, car dans cette expérience de l'histoire du monde « les deux mondes sont réconciliés, le Ciel est descendu sur la terre ».

Dès lors l'esprit après l'échec de cette nouvelle expérience, devient conscient de lui-même comme esprit. Il n'est plus l'esprit, vrai, seulement objectif du début, mais l'esprit certain de lui-même⁴⁶, c'est la vision morale du monde de Kant et de Fichte le romantisme et la philosophie allemande de l'époque de Hegel. L'esprit n'est plus substance, il est sujet. Nous passons dans une autre sphère, celle de la religion.

45 *Phénoménologie*, II, p. 44.

46 Ce qui, comme nous le montrerons, ne signifie d'ailleurs pas que Hegel ait renoncé dans la *Phénoménologie* à sa théorie de l'État, comme l'ont cru certains commentateurs ; en particulier Rosenzweig. – Sur ce point, cf. dans le présent ouvrage V^e partie, Introduction.

Bien entendu les formes de la religion ne succèdent pas temporellement à celles de l'esprit. La religion a, à son tour, une histoire dans l'histoire ; elle est non plus l'esprit immédiat mais la conscience de soi de l'esprit, l'esprit absolu, et cette conscience de soi doit se présenter comme objet sans se perdre elle-même. Tel est le sens du développement dialectique des religions, depuis les religions de la nature où la conscience de soi de l'esprit se sait seulement comme substance dans les objets de la nature ou dans les œuvres encore inconscientes de l'homme, jusqu'à la religion absolue qui est la religion chrétienne en passant par la religion de l'art. Encore une fois dans ce développement le mouvement dialectique va de la substance au sujet, de la vérité (objective) à la certitude (subjective). C'est le sens général, de toute la *Phénoménologie* qui procède par une incessante *prise de conscience*.

Mais la religion est conscience de soi de l'esprit qui s'oppose encore à l'esprit effectif, comme conscience de l'esprit vrai. Conscience de soi et conscience s'opposent encore une fois sous cette forme nouvelle. Leur unité dont il importera de dégager la signification constitue le savoir absolu ; la philosophie des temps nouveaux qui a elle-même une histoire dans l'histoire. Quel est le sens de cette nouvelle figure, non seulement par rapport à la conscience singulière qui accède au savoir, mais encore par rapport à l'esprit et son développement historique et par rapport à la religion ? C'est là certainement un des problèmes les plus obscurs de la *Phénoménologie*, et il faut avouer que les textes très denses et très abstraits sur le savoir absolu ne nous éclairent guère.

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE OU LA GENÈSE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU CONCEPT

INTRODUCTION

La dialectique que Hegel présente dans la première partie de son ouvrage sur la conscience n'est pas tellement différente de la dialectique de Fichte ou de Schelling. Il s'agit de partir de la conscience naïve qui sait immédiatement son objet, ou plutôt croit le savoir, et de montrer qu'elle est en fait dans le savoir de son objet conscience de soi, savoir de soi-même. Le mouvement propre de cette dialectique qui s'effectue en trois étapes : conscience sensible – perception – entendement – est donc celui qui va de la conscience à la conscience de soi. Cependant l'objet de cette conscience devient pour nous le concept (Begriff)¹. La différence avec Fichte ou Schelling tient à ce que Hegel ne part pas de la conscience de soi, du moi = moi, mais y aboutit en prétendant suivre les démarches mêmes de la conscience non-philosophique.

La conscience de soi se montrera donc comme un résultat et non comme une présupposition. Le mouvement général de la philosophie au XVII^e et XVIII^e siècles correspond bien en gros à ce développement. C'est une philosophie qui justifie ou fonde une science de la nature, mais qui aboutit à la réflexion critique de Kant. Ainsi Kant lui-même a commencé par une théorie du ciel, il a commencé par le savoir de la nature avant de réfléchir sur ce savoir même et de montrer qu'il était au fond un certain savoir de soi. Toutefois ce développement d'une philosophie de la nature, ou du monde, à une philosophie du moi, est d'un degré supérieur au développement que suit Hegel dans ce chapitre sur la conscience. Ce qui correspondra plus précisément dans la *Phénoménologie* à ce passage historique sera le développement de la raison se cherchant elle-même dans l'être.

1 De là le titre que nous donnons à cette partie de notre ouvrage : *La genèse phénoménologique du Concept* (Begriff). De même que la *Logique* présente une genèse ontologique du Concept dans sa première partie, la logique objective, de même la *Phénoménologie* nous montre comment l'objet de la conscience devient, au cours de ses expériences, le Concept, c'est-à-dire la « Vie » ou la « Conscience de soi ». Cette genèse est seulement *pour nous* qui recueillons les expériences de la conscience.

Si la dialectique de la conscience préfigure déjà dans ses grandes lignes le passage d'une philosophie du monde à une philosophie du moi – et cela surtout, dans le chapitre final sur l'entendement – il faut remarquer qu'il s'agit ici pour Hegel d'une étude plus élémentaire. L'objet de la conscience n'est pas encore l'objet de la raison, il n'est pas encore qualifié comme *monde* ; il est l'objet au stade le plus simple, l'objet qui est étranger à toute raison ; au point de départ il est seulement ce qui est donné, et rien que ce qui est donné. C'est pourquoi la première dialectique, celle de la certitude sensible, fait penser plutôt aux thèmes de la philosophie grecque, à ceux de la philosophie platonicienne, ou du scepticisme antique que Hegel avait étudié dans un article paru dans le journal de Schelling sur *les rapports du scepticisme et de la philosophie*². Le second chapitre sur la perception correspond à la notion de « chose », distincte de ses propriétés, et se définissant pourtant par elles. Il s'agit encore de la perception commune, et l'étude que fait Hegel de la conscience percevante paraît souvent s'inspirer d'une philosophie qui resterait au niveau de la perception commune et commencerait pourtant à la critiquer comme le fait par exemple celle de Locke. Enfin dans le chapitre sur l'entendement – celui qui nous fait passer de la conscience à la conscience de soi – l'objet n'est plus immédiatement donné, il n'est plus la chose de la perception, il est la force ou la loi. Sans doute on peut penser ici au dynamisme de Leibnitz ou à la philosophie de la nature de Newton ; mais à notre avis Hegel est moins préoccupé de retrouver la science de la nature, que ce qui dans la conscience commune – au-dessous de la science (de la nature) – en est déjà le pressentiment. Nous insistons sur ce point ; l'étude de Hegel est l'étude de la conscience commune et non l'étude d'une conscience philosophique, et cependant, bien qu'aucun philosophe ne soit nommé, il se sert pour préciser et développer son analyse de l'histoire de la philosophie. Le but est toujours de conduire la conscience à la conscience de soi, ou mieux de montrer que la conscience y est conduite d'elle-même, par une sorte de logique interne qu'elle ignore et que le philosophe découvre en suivant ses expériences³.

2 Hegel : *Erste Druckschriften (Werke)*, éd. Lasson, 1, p. 161).

3 Qu'il y ait d'ailleurs une certaine relation entre ces expériences de la conscience et des systèmes de philosophie, cela n'est pas douteux pour Hegel. L'histoire de la Philosophie fait partie de la philosophie même, et comme l'écrivait déjà Novalis (*W.*, III, p. 183) : « Le système philosophique authentique doit contenir la pure histoire de la philosophie. »

CHAPITRE PREMIER

La certitude sensible

On pourrait résumer encore les trois chapitres de la conscience – certitude sensible, perception, entendement – en disant que pour nous, mais pour nous seulement, l'objet de la conscience devient ce que Hegel nomme le *concept* (Begriff) et qui n'est pas autre chose que le sujet, ce qui n'est qu'en se développant, en s'opposant à soi, et en se retrouvant soi-même dans cette opposition. Les trois moments du concept, universalité, particularité, singularité, ne doivent pas être considérés comme juxtaposés, mais l'universel, que Hegel dans la *grande logique*¹ compare à la *toute-puissance* ou à *l'amour*, n'est lui-même qu'en étant son autre. En tant qu'universel séparé, il est le particulier, la *détermination* ; l'indéterminé est en effet une certaine détermination, la détermination de l'indétermination, comme en esthétique l'absence de situation des figures de la sculpture destinée à symboliser naïvement le tout sublime, est une abstraction, une opposition à la situation déterminée². L'Universel est donc le Particulier ou plutôt il est lui-même et son autre, l'un qui est dans le multiple. À son tour le particulier, c'est-à-dire le déterminé, n'est *absolument* déterminé que dans la mesure où il nie sa particularité et la surmonte, ou en tant que négativité absolue, il est négation de la négation. Il est la singularité, le retour à l'immédiateté, mais cette immédiateté est ce qui a la médiation en soi parce qu'elle est négation de la négation, mouvement interne de l'immédiat qui s'oppose à lui-même ou devient ce qu'il est. Il est indispensable de comprendre ce point de départ de toute la philosophie hégélienne, l'intuition de la Vie ou du Moi qui se développe en s'opposant à soi-même et en se retrouvant soi-même, pour

1 C'est-à-dire la *Wissenschaft der Logik*, 1812. – On a l'habitude de la désigner comme *Grande Logique*, par opposition à la *Logique* de l'*Encyclopédie*, dite *Petite Logique*. La comparaison du « concept » avec la « toute-puissance » ou « l'amour » se trouve dans le tome II de cette *Grande Logique* (éd. Lasson, IV, p. 242).

2 Traduction française des *Leçons sur l'Esthétique* (éd. Aubier, t. 1, p. 239).

saisir toute la pensée hégélienne. La forme logique qu'a prise ce point de départ au cours de la période d'Iéna ne fait que recouvrir ce germe initial et lui donner progressivement une consistance intellectuelle³. Le Vrai est sujet ou concept, ce qui revient à dire qu'il est lui-même ce mouvement de devenir ce qu'il est ou de se poser soi-même. Le Vrai n'est donc pas l'immédiat, mais il est « l'immédiateté devenue⁴ ». Hegel s'efforcera de faire comprendre dans sa préface de la *Phénoménologie* cette base de tout son système philosophique et d'opposer sa conception du Vrai qui inclut en soi la médiation à tout système qui pose la Vérité, le Vrai comme un immédiat, un être, une substance qui est au-delà de la médiation. La médiation pour Hegel n'est pas étrangère à ce vrai, elle est en lui, ou en d'autres termes le vrai est sujet et non pas substance. Le vrai n'est pas l'immédiat comme tel, ce qui est et reste égal à soi-même, « il est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but, et qui est effectivement réel seulement moyennant son actualisation développée et sa fin⁵ ».

Il n'était pas superflu de rappeler ces textes avant d'aborder l'étude du point de départ de tout le développement phénoménologique, – la conscience sensible ou le savoir immédiat c'est-à-dire le savoir de l'immédiat. – Dans ce texte en effet Hegel nous montre comment la conscience part d'une égalité qui sera ensuite sa fin, le but qu'elle s'efforcera d'atteindre ou de reconquérir réflexivement. Cette égalité c'est celle de la certitude – subjective – et de la vérité – objective –. Le développement phénoménologique tout entier est issu de cette origine et il tend à la reconstruire, car il a « au commencement sa propre fin comme son but ». En ce sens il faudra comparer le savoir absolu, le chapitre final de la *Phénoménologie*, et la certitude sensible, le chapitre initial. Mais tandis que dans la certitude sensible l'immédiat est, dans le chapitre final il est devenu ce qu'il est, il s'est actualisé par une médiation interne. Dans le chapitre initial, vérité et certitude sont immédiatement égales, dans le chapitre final, la certitude, c'est-à-dire la subjectivité, s'est elle-même posée dans l'être, posée comme vérité, et la vérité, c'est-à-dire l'objectivité, s'est montrée comme certitude,

3 Cf. notre article sur la « Philosophie hégélienne de Iéna » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936. Nous y montrons comment Hegel s'efforce de donner une forme logique à son intuition de l'infini qui est aussi inquiet que le fini.

4 *Phénoménologie*, I, p. 19-20.

5 *Phénoménologie*, I, p. 18.

comme conscience de soi. L'identité n'est plus immédiate, elle le devient à travers tout le développement antérieur. Le Vrai est alors posé pour la conscience comme sujet, et la conscience est elle-même ce vrai, ce que Hegel exprime sous une autre forme en disant que l'absolu est esprit qui se sait soi-même comme esprit⁶.

Nous pouvons donc considérer la certitude sensible dont part la conscience à la fois comme sa plus haute vérité et sa plus grande erreur. Cette conscience croit posséder la connaissance la plus riche, la plus vraie et la plus déterminée, mais cette connaissance est la plus pauvre là où elle s'imagine être la plus riche, la plus fausse là où elle s'imagine être la plus vraie, et surtout la plus indéterminée là où elle s'imagine être la plus déterminée. Cependant cette richesse, cette vérité, cette détermination complète ne sont pas pure illusion ; elles sont seulement visées, elles sont seulement une « δόξα ». L'épreuve de cette visée révélera le renversement dialectique, mais le mouvement de la visée subsistera, et, à travers le calvaire de la médiation, la conscience retrouvera comme vérité certaine de soi cette identité dont elle était partie. Au terme de la *Phénoménologie*, à propos de l'incarnation de Dieu dans le christianisme, Hegel écrira : « Ce qui est nommé la conscience sensible, c'est justement cette pure abstraction, elle est cette pensée pour laquelle l'être, l'immédiat est. L'infime est donc en même temps le suprême ; le révélé émergeant entièrement à la surface est justement en cela le plus profond⁷. »

Ce qui pour nous, philosophes, qui suivons la conscience dans son expérience, doit résulter de son mouvement à travers la certitude sensible, la perception, et l'entendement c'est le concept sous une forme encore immédiate, la Vie, puis l'Esprit. Hegel le dit en propres termes, dans le chapitre que nous venons de citer sur la religion révélée : « Ainsi par la connaissance de la conscience immédiate, ou de la conscience de l'objet étant, moyennant son mouvement nécessaire, l'esprit qui se sait soi-même a pris naissance pour nous⁸. » En effet l'objet que considère la

6 C'est le Christianisme qui a révélé cette subjectivité de l'Absolu ou du Vrai, et tout effort de la Philosophie a été ensuite de comprendre que l'« Absolu était sujet ». – Dans la Préface de la *Phénoménologie*, Hegel écrit : « Que la substance soit essentiellement sujet, cela est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme Esprit – le concept le plus élevé, appartenant au temps moderne et à sa religion. » Descartes dit que Dieu est « cause de Soi », mais Boehme, d'une façon encore naïve et barbare, entrevoit cette subjectivité et cette vie de Dieu qui est *Mysterium magnum revelans seipsum*.

7 *Phénoménologie*, II, p. 267-268.

8 *Phénoménologie*, II, p. 264.

certitude sensible est l'immédiat, le vrai comme immédiat, c'est-à-dire l'être, ou l'universel encore opposé aux déterminations ou à la singularité, mais déjà dans la perception cet objet est la chose, liée à ses propriétés, l'universel combiné avec le particulier ; dans l'entendement enfin cette chose n'est plus un substrat inerte, séparé de ses déterminations, mais devient la force qui s'exprime dans son extériorisation ou la loi qui unit les termes distincts. Enfin l'objet lui-même est devenu la conscience de soi en soi, le concept qui ne juxtapose plus l'universel au particulier, mais est leur mouvement, leur devenir. Au niveau de la deuxième partie de la *Phénoménologie*, la conscience de soi, ce concept immédiat est la Vie ; il doit ensuite devenir l'Esprit. On peut donc bien dire que les trois chapitres mentionnés constituent pour nous une genèse de ce que Hegel nomme le concept à travers les expériences de la conscience. En même temps comme nous l'avons indiqué cette conscience devient pour elle-même conscience de soi.

I. *La certitude sensible. Considérations générales.* – Il est donc important d'analyser dans le détail ce premier chapitre de la dialectique hégélienne. Il est une critique de tout savoir immédiat, en même temps qu'un passage de la certitude sensible à la perception. De plus la critique que Hegel présente de cette certitude sensible est largement inspirée de la philosophie grecque. Il avait fait à Iéna quelques années auparavant un premier cours d'histoire de la philosophie, et avait médité sur le sens de la « σκέψις » antique par opposition à l'empirisme moderne, comme le révèle un article particulièrement important qu'il avait publié en 1807 dans le journal de Schelling sur *les relations du scepticisme et de la philosophie*. Sans exagérer, comme le fait Purpus⁹, la précision de toutes les allusions de ce chapitre à la philosophie grecque, on ne peut pas ne pas être frappé des ressemblances entre cette première dialectique de la *Phénoménologie*, et celle des anciens philosophes grecs – Parménide ou Zénon – mais c'est surtout à Platon que nous paraît penser Hegel.

Le point de départ de Hegel est la situation de la conscience la plus naïve. Dans la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* il montrera comment la conscience sensible, la forme la plus basse de la conscience, se développe à partir de l'âme de l'anthropologie. Dans l'*encyclopédie*

9 Purpus : *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel* (1905) et *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel* (1908).

en effet la phénoménologie est précédée de l'anthropologie¹⁰. L'âme sentante ne se distingue pas encore de son objet. Elle éprouve en elle tout l'univers dont elle est le reflet sans en avoir conscience, c'est-à-dire sans l'opposer à soi. Mais le moment de la conscience apparaît comme le moment de la séparation, de la distinction du sujet et de l'objet, de la certitude et de la vérité. L'âme ne sent plus, mais elle est conscience, c'est-à-dire a une *intuition* sensible. Cette distinction est présente au début de la *Phénoménologie* sous sa forme la plus simple. La conscience sait immédiatement l'objet, rapport immédiat qui est aussi proche que possible de l'unité. « Cependant le rapport immédiat ne signifie en fait que l'unité¹¹. » Hegel ne pouvait pas ne pas se donner cette première distinction puisqu'il partait précisément dans la phénoménologie de la conscience elle-même. Mais les deux termes sont posés dans leur égalité. Il y a bien savoir, c'est-à-dire distinction de la certitude et de la vérité, mais ce savoir est immédiat, c'est-à-dire que la certitude y est égale à la vérité, autrement le savoir dépasserait son objet, ou son objet le dépasserait, ce qui dans un cas comme dans l'autre ferait intervenir une certaine réflexion, une différence comme médiation. C'est pourquoi, dit Hegel, ce savoir apparaît immédiatement comme le plus riche – il n'a pas de limite dans l'espace et dans le temps puisqu'il s'y déploie indéfiniment, l'espace et le temps étant comme le symbole même de cette richesse inépuisable, il apparaît aussi comme le plus vrai et le plus exact, le plus déterminé, « car il n'a encore rien écarté de l'objet, mais l'a devant soi dans toute sa plénitude¹² ». Mais s'agit-il là seulement d'une illusion ? c'est ce que nous révélera la dialectique interne de cette certitude sensible.

Remarquons tout d'abord que ce savoir immédiat est ainsi savoir *de* l'immédiat. « Le savoir qui d'abord ou immédiatement est notre objet, ne peut être rien d'autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, savoir de l'immédiat ou de l'étant¹³. » À la fin de la *Phénoménologie* Hegel montrera comment le savoir absolu retourne dans la conscience, en se présentant dans son immédiateté. « En effet l'esprit qui se sait soi-même, justement parce qu'il saisit son concept, est l'égalité immédiate avec

10 Hegel : *Werke*, éd. Lasson, t. V, p. 369.

11 *Phénoménologie*, II, p. 188.

12 *Phénoménologie*, I, p. 81.

13 *Phénoménologie*, I, p. 81.

soi-même (ce que nous nommons le savoir immédiat), et cette égalité est dans sa différence la certitude de l'immédiat, ou la conscience sensible, le commencement dont nous sommes partis ; ce mouvement de se détacher de la forme de son Soi est la liberté suprême et la sécurité de son savoir de soi¹⁴. » Le savoir immédiat est donc bien, avec la différence impliquée par la conscience, le savoir *de* l'immédiat ou *de* l'étant. Telle est la certitude sensible ; elle sait l'être et ne sait que l'être puisqu'elle se refuse à toute médiation ou à toute abstraction qui pourraient altérer son objet ; elle-même ne se développe pas en tant que conscience qui se représente diversement les choses ou les compare entre elles, ce serait encore là faire intervenir une réflexion, et par conséquent substituer au savoir immédiat un savoir médiat. Si je dis qu'il fait nuit ou que cette table est noire, j'emploie des noms qui désignent des *qualités* et qui supposent des comparaisons, qui introduisent une médiation dans ce savoir. La nuit ou le noir ne conviennent pas seulement à ce que j'éprouve immédiatement, mais désignent encore d'autres nuits ou d'autres objets noirs, c'est là une opération d'abstraction – Hegel dit de négation – car la nuit est ce qui n'est pas cette nuit-ci ou cette nuit-là. À plus forte raison on ne saurait parler d'une chose comme la table, connue uniquement par ses qualités et inférée à partir d'elles. Si nous voulons décrire la situation de cette conscience naïve qui sait immédiatement son objet, nous devons, selon l'expression de Hegel dans la *Logique*, en revenir à l'état d'esprit des nègres qui, devant la nouveauté d'un objet, ne savent que s'écrier : « Ici il y a. »

C'est pourquoi, à la richesse prétendue de cette conscience, Hegel oppose dès le début ce qui constitue sa vérité effective : « En fait, cependant, cette certitude s'avoue expressément comme la plus abstraite et la plus pauvre vérité. De ce qu'elle sait, elle dit seulement ceci : "Il est", et sa vérité contient seulement l'être de la chose¹⁵. » Cette certitude est ineffable, elle saisit l'ἄλογον. Mais c'est là déjà pour Hegel une raison d'en montrer l'impuissance. Ce qui est ineffable, l'ἄλογον, est seulement visé mais n'est pas atteint. Ce que j'éprouve sans pouvoir l'exprimer de quelque façon n'a pas de vérité. Le langage est le plus vrai. « Nous-ne nous représentons pas assurément le ceci universel, ou l'être en général, mais nous prononçons l'universel. En d'autres termes, nous ne parlons

14 *Phénoménologie*, II, p. 311.

15 *Phénoménologie*, I, p. 81.

absolument pas de la même façon que nous visons dans cette certitude sensible. Mais comme nous le voyons, c'est le langage qui est le plus vrai ; en lui nous allons jusqu'à réfuter immédiatement notre *avis*, et puisque l'Universel est le vrai de la certitude sensible, et que le langage exprime seulement ce vrai, alors il n'est certes pas possible que nous puissions dire un être sensible que nous visons¹⁶ » ; un peu plus loin Hegel parle de la parole qui a la nature divine d'inverser immédiatement mon avis pour le transformer immédiatement en quelque chose d'autre et ne pas le laisser vraiment s'exprimer en mots¹⁷. Cette philosophie du langage, du logos, qui s'annonce chez Hegel dès ce premier chapitre, fait penser aux dialectiques platoniciennes. Il s'agissait aussi pour Platon, de l'expression possible du savoir, du λόγος et des résistances qu'il nous opposait¹⁸.

Quoi qu'il en soit, la certitude sensible, ou certitude de l'immédiat, ne peut dire son objet, sous peine d'y introduire une médiation ; elle l'éprouve donc dans son unicité ineffable. Cet objet, comme ce moi qui le saisit, sont en effet purement singuliers « de son côté, dans cette certitude, la conscience est seulement comme pur moi, où j'y suis comme pur celui-ci et l'objet également comme pur ceci. Le singulier sait un pur ceci ou sait le singulier¹⁹ » ; cette singularité ineffable n'est pas la singularité qui a la négation en elle-même, ou la médiation, et donc renferme la détermination pour la nier ; il faudra un long progrès avant que nous atteignions la singularité authentique, celle qui est le concept et qui s'exprimera dans le vivant ou dans l'esprit, elle est la singularité immédiate ou positive qui s'oppose à l'universel, mais qui en fait lui est identique. « Si on ne dit de quelque chose, rien d'autre sinon que c'est une chose effectivement réelle, un objet extérieur, alors on dit seulement ce qu'il y a de plus universel et par là on prononce beaucoup plus son égalité avec tout, que sa différence. Si je dis : une chose singulière, je l'exprime plutôt comme entièrement universelle,

16 *Phénoménologie*, I, p. 84.

17 *Phénoménologie*, I, p. 92.

18 Un des vices profonds de l'hégélianisme se révèle peut-être ici dans cette philosophie du langage et dans cette conception de la singularité – qui fera disparaître « les âmes singulières » parce qu'elles sont ineffables. – La singularité, pour Hegel, est *négation* et non pas *originalité* irréductible ; ou bien elle se manifeste par une détermination qui est négation, ou bien – en tant que singularité vraie – elle est *négation de la négation*, négation interne, ce qui peut bien nous conduire à un *sujet universel*, mais tend à faire disparaître les *existants singuliers*.

19 *Phénoménologie*, I, p. 82.

car toute chose est une chose singulière²⁰. » Il est évident que dire ici ou maintenant, ce qui paraît être le plus déterminé, c'est dire en fait n'importe quel moment du temps ou quel point de l'espace. Ce qui est le plus précis est aussi ce qui est le plus vague. Mais d'une façon générale, l'être qui est l'immédiat, la vérité essentielle de la certitude sensible, est lui-même tout être et n'en est aucun ; il est donc négation et non pas seulement position, comme il était affirmé tout d'abord. La certitude sensible illustre ainsi le premier théorème de la logique hégélienne, celui qui posant l'immédiat, l'être, le découvre identique au néant ; cette position de l'être se réfute elle-même.

Retenons de notre analyse ce point essentiel, le singulier visé par la certitude sensible elle-même singulière est en fait son propre contraire, il est l'universel le plus abstrait. La conscience vise bien autre chose, mais ne peut pas le dire, et donc n'atteint pas ce qu'elle vise. Le langage s'y refuse. Il est impossible, dit Aristote, de définir l'individu sensible, « si l'on te définissait toi par exemple, et qu'on te dise que tu es un animal maigre ou blanc, ou telle autre qualification, ce serait là un caractère qui pourrait aussi s'attribuer à un autre²¹ ».

En critiquant ici les prétentions de la certitude sensible, Hegel critique tout savoir immédiat, toute philosophie de l'intuition ou de l'ἄλογον, philosophies qui renoncent à penser pour nous reconduire à l'ineffable, c'est-à-dire à l'être pur. Le sentiment de l'ineffable peut s'apparaître à lui-même comme infiniment profond et infiniment riche, mais il n'en peut donner aucune preuve, il ne peut même pas s'éprouver lui-même, sous peine de renoncer à son immédiateté. C'est toujours cette intuition dans laquelle « toutes les vaches sont noires », ou cette profondeur qui est ce qu'il y a de plus superficiel²².

Cependant, en décrivant la situation de la conscience sensible, nous nous sommes substitués à elle ; il importe qu'elle découvre elle-même sa

20 *Phénoménologie*, I, p. 91.

21 Aristote : *Métaphysique*, Z, 15.

22 L'unité complète de l'être et du savoir de l'être nous conduirait en *deçà* ou *au-delà* de la conscience dont le caractère est cette distinction d'une certitude et d'une vérité, d'un savoir et d'une essence. Au-delà, il y a le *savoir absolu* dans lequel *l'être* est en même temps *savoir de l'être*. Mais cette pensée spéculative (la Logique ontologique) est de telle nature que son point de départ, *l'être identique au néant*, contient *sous une autre forme* la scission. Si *l'être*, en effet, n'est pas seulement *l'être*, s'il contient la possibilité du savoir de l'être, de la question de l'être, c'est qu'il est sa négation. Le début de la *Logique* et celui de la *Phénoménologie* se correspondent (Cf. VII^e partie : *Phénoménologie et Logique*).

pauvreté derrière son apparente richesse. La dialectique de la conscience sensible doit être la sienne et non la nôtre. Comment peut-elle éprouver son savoir immédiat et découvrir son caractère négatif, c'est-à-dire y introduire la médiation, l'Universel ? Si nous en restions à l'identité pure et simple de la certitude et de la vérité, cette conscience ne pourrait pas progresser, mais elle ne serait plus ainsi conscience ou savoir. Il y a une distinction en elle, celle de son savoir et de son objet, et une exigence, celle de déterminer *l'essence* de son savoir. En fait, dans le pur être qui constitue l'essence de cette certitude se joue une multitude de certitudes singulières effectives. « Une certitude sensible singulière effective n'est pas seulement cette pure immédiateté, mais elle est encore un exemple de celle-ci²³. » Hegel emploie les termes « Beispiel, Beiherspielen » ; cette certitude sensible singulière est à côté de cette immédiateté absolue, il n'y a pas pénétration de l'universel et du singulier, de l'essence et de l'accident à ce premier stade du développement. Or, cette distinction de l'essentiel et de l'inessentiel est l'œuvre même de la conscience. C'est elle qui distingue ce qui est en soi et ce qui est pour elle. Si sa vérité est l'immédiat, elle se distingue donc en elle-même en tant que certitude sensible de son essence. Si nous réfléchissons sur cette distinction nous trouvons que la différence du sujet et de l'objet implique déjà une certaine médiation. « J'ai la certitude, mais par la médiation d'un autre, la chose, et celle-ci est aussi dans la certitude par la médiation d'un autre, le moi. »

La conscience va donc se porter tantôt du côté de l'objet qu'elle considérera comme essentiel, tantôt du côté de sa certitude subjective qu'elle posera alors comme essentielle, tandis que l'objet sera inessentiel. Chassée de ces deux positions où elle ne découvrira pas l'immédiateté qui est son essence, elle en reviendra au rapport immédiat dont elle était partie en posant comme essentiel le tout de ce rapport. La progression de l'objet au sujet, du sujet au Tout de la certitude sensible, est une progression concrète ; la médiation extérieure au début pénétrera à la fin de toute part la certitude sensible qui dès lors ne sera plus le

23 *Phénoménologie*, I, p. 82. – Pour comprendre cette distinction, il faut se souvenir de ce que nous nous donnons avec la conscience même : la distinction d'une Vérité (l'essence, l'en-soi) et d'une certitude. Ici la Vérité est, pour la conscience, l'*Immédiat*, mais sa certitude est pour elle distincte de cette Vérité : « En même temps, cet autre ne lui est pas seulement pour elle, mais il est aussi à l'extérieur de ce rapport ou *en soi*, le moment de la vérité. » (*Phénoménologie*, I, p. 73.)

savoir immédiat mais le savoir de la perception ; nous étudierons en les distinguant ces trois moments : 1° celui où l'objet est posé comme essentiel ; cette dialectique conduit à l'être de Parménide par opposition à l'opinion, la δόξα, mais cet être se montre comme le contraire d'un immédiat, comme l'abstraction ou la négation (ces deux termes sont équivalents pour Hegel) ; 2° celui où l'opinion, le savoir subjectif, est posé comme l'essentiel par opposition à cet être vide de la phase antérieure ; cette dialectique conduit à l'homme mesure de toute chose de Protagoras, mais le moi lui-même ainsi atteint n'est, à son tour, qu'une abstraction. Le moi est aussi bien ce moi-ci unique que le moi en général, tous les moi. Toutefois, entre l'universel et le singulier, la relation est plus profonde dans cette seconde phase que dans la précédente. 3° Celui où la certitude sensible est posée dans son unité concrète, le Tout du rapport qui est « unité du sentant et du senti ». Mais cette unité se révèle comme incluant en elle une multiplicité inéluctable et comme étant une médiation d'ici et de maintenant divers. La *chose*, unité de propriétés diverses, et négation de leur séparation, est née *pour nous*. L'objet et le moi ne sont plus immédiats, mais sont devenus l'un *chose étendue*, et l'autre *chose pensante*.

II. *Côté de l'objet. – L'être de Parménide et l'opinion.* Le savoir doit se mesurer à sa norme, à ce qui pour lui est l'essence. Or sa norme, dans le cas de la certitude sensible, c'est son immédiateté. La première expérience sera celle dans laquelle l'être est posé comme essence, c'est lui qui est immédiat ; le savoir par contre est l'inessentiel et le médiatisé ; il est un savoir qui peut être ou aussi ne pas être : « mais l'objet *est*, il est le vrai et l'essence, il est indifférent au fait d'être su ou non, il demeure même s'il n'est pas su, mais le savoir n'est pas si l'objet n'est pas²⁴ ». Le privilège de l'être sur le savoir tient à sa permanence. Mais en quoi consiste cette permanence, quelle expérience la conscience fait-elle ici de son objet qui permane en dépit des vicissitudes de la certitude subjective, laquelle n'est qu'un exemple, un à côté de l'immédiateté de son objet ? cet objet, nous n'avons pas à nous demander ce qu'il est en vérité, mais à considérer seulement comment la certitude sensible l'a en elle²⁵.

24 *Phénoménologie*, I, p. 83.

25 Tandis que, pour nous, les deux termes sont l'un par l'autre, pour la certitude sensible, au départ c'est l'Être qui est l'immédiat et vaut en soi, indépendamment du savoir que nous en prenons – le réalisme de l'Être est bien caractéristique, en effet, de cette conscience naïve : « Dans cette certitude un moment est posé comme ce qui simplement et immédiatement

Ce qui est ainsi *indépendant* de tout savoir c'est l'être de Parménide, mais la conscience sensible ne s'élève pas à une telle pensée philosophique. C'est pourtant ce moment de la logique qui exprime sa vérité. Elle ne peut dire en effet que le « ceci est » posant ainsi le caractère absolu de cet étant indépendamment de toute médiation. Cet être est l'être nécessaire, et cette nécessité n'est que la réflexion immédiate de cet être en lui-même. « Il est parce qu'il est²⁶. » Parménide, cependant devait distinguer de l'être (το ὄν), l'opinion (δόξα), ainsi la conscience sensible doit distinguer de cet être sa visée. (Meinung). Le savoir du sensible éprouve lui-même sa propre inconstance par rapport à cet être qui est sa vérité et son essence. En considérant l'expérience de cette inconsistance nous verrons la certitude sensible découvrir elle-même que cet être, qui est sa vérité essentielle, n'est tel que par l'artifice de la négation. Loin d'être l'être immédiat, il est l'abstraction, l'Universel, comme la négation de tout ceci particulier, première manifestation négative de l'Universel dans la conscience.

La question essentielle est la suivante : qu'est-ce qui dans cette certitude sensible demeure ? « Prenons-nous le ceci sous le double aspect de son être, comme le *maintenant*, et comme l'ici, alors la dialectique qu'il a en lui prendra Une forme aussi intelligible que le ceci même²⁷. » La certitude sensible en effet n'a pas le droit de s'élever au-dessus de ces notions, le ceci, l'ici, le maintenant. En disant : « Le maintenant est jour, ou le ceci est un arbre », elle introduit dans son savoir des déterminations qualitatives qui sont opposées à l'immédiateté qu'elle requiert pour son objet. « Ces notions de nuit et de jour, d'arbre, de maison, sont des termes génériques dont nous ne pouvons pas encore nous servir et qui appartiennent à une conscience bien plus évoluée. Des noms supposent une classification par genres et espèces qui ne peut être présente dans la plus informe de toutes les connaissances, la certitude sensible immédiate²⁸. » Cette classification en effet requiert une comparaison, une élévation de la conscience au-dessus de ce qui lui

est, ou comme l'essence, c'est l'*objet* ; l'autre moment, au contraire, est posé comme l'inessentiel et le médiatisé ; ce qui en cela n'est pas en soi, mais est seulement par la médiation d'un autre, c'est le moi, un savoir qui sait l'objet seulement, parce que l'*objet* est, un savoir qui peut être ou aussi ne pas être. » (*Phénoménologie*, I, p. 83.)

26 *Phénoménologie*, I, p. 82.

27 *Phénoménologie*, I, p. 83.

28 Andler, article cité in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1931, p. 322.

était donné immédiatement, elle introduit donc avec la particularité spécifique la médiation dans l'objet. Mais c'est cette médiation que la certitude sensible doit refuser, sous peine de voir disparaître ce qui constitue son essence.

Si cependant Hegel se sert de ces notions, la nuit, le jour, l'arbre et la maison, c'est parce qu'il est impossible de ne pas les employer dans le jugement qui doit pouvoir s'énoncer d'une façon ou d'une autre. Cependant la certitude sensible ne les prend pas pour ce qu'elles sont, des déterminations particulières supposant tout un système de médiations dans le savoir, elle les prend comme la pure essence de la qualité ineffable du ceci. Si donc nous posons la question : qu'est-ce que le maintenant ? et qu'on nous réponde « le maintenant est nuit », cela ne signifie nullement une compréhension de ce que désigne ce terme générique, la nuit, il s'agit simplement d'une qualification de ce maintenant-ci qui, en droit, ne peut être dit, mais seulement visé dans sa singularité. C'est ce que montre la suite de cette dialectique. En effet, le maintenant doit conserver son être sous peine de perdre son caractère de vérité et d'immédiateté, il est, mais qu'est-ce qui est si, revoyant cette vérité écrite²⁹, par exemple à midi, je dois énoncer ce nouveau jugement, le maintenant est midi ? Le maintenant est donc différent de lui-même ; qu'est-ce qui est conservé quand la certitude éprouve l'inconsistance du maintenant ? l'être quand le savoir change. Cette perpétuelle altération du maintenant est ce que Xénophane et plus tard les sceptiques grecs ont nommé l'apparence, ce qui n'est pas. Le maintenant ne se montre donc pas comme un étant, il change sans cesse, ou mieux encore il est toujours autre. Cependant on dit encore *maintenant*, ce maintenant-ci. Mais le maintenant, qui se conserve et dont la permanence est la vérité de cette conscience, est non pas un terme immédiat, ce qu'il prétendait être, mais quelque chose de *médiatisé*. Il est parce que la nuit et le jour en lui passent sans l'altérer en rien, il est leur négation (ce qui pour Hegel caractérise l'abstraction même, toute abstraction est la négation). Il n'est ni la nuit, ni le jour, et pourtant il peut aussi bien être nuit ou jour. « Il n'est en rien affecté par son être-autre. » Telle est précisément la première définition de l'universel. « Une telle entité simple qui est par la médiation de la négation, n'est ni ceci, ni cela, et qui est aussi indifférente à être ceci ou cela, nous le

29 *Phénoménologie*, I, p. 83.

nommons un Universel³⁰. » L'Universel est donc, en fait, le Vrai de la certitude sensible.

La dialectique que nous venons de développer pour le maintenant se reproduit avec l'ici. « L'ici est un arbre », mais si je me tourne il est une maison. Ces différences sont rejetées comme étant seulement opinions, elles n'ont pas encore la consistance que leur conférera la médiation. L'ici n'est donc ni un arbre, ni une maison, et il peut, être l'un ou l'autre. Il n'est pas affecté par son être-autre. Il est l'ici universel, indifférent à ce qui se passe en lui ; de même le *ceci* est indifférent à tout ce qu'il peut être, il est le ceci universel, comme le maintenant est le maintenant universel, l'ici universel. Le résultat de cette expérience est bien celui que nous avons annoncé ; la vérité de la certitude sensible est l'être, l'espace universel, le temps universel, mais cet être, cet espace et ce temps, ne sont pas ce qu'ils prétendaient être, des données immédiates. Ils sont parce que autre chose n'est pas, « ce qui demeure donc, ce n'est plus ce que nous visions comme être, mais l'être avec la détermination d'être l'abstraction ou le purement universel, et notre *avis*, selon lequel le vrai de la certitude sensible n'est pas l'universel, est ce qui seul demeure en face de ce maintenant et de cet ici vides et indifférents³¹ ».

Notre point de départ était l'ici et le maintenant ineffables mais positifs ; ce que nous avons découvert, c'est la négation qui est en eux. Ils ne sont que par la négation de leur être-autre. La singularité s'inverse dans l'universalité, mais cette universalité n'est pas positive, elle se montre comme l'abstraction pure, et pourtant l'élément simple, qui est tel par la médiation de l'autre. Ce qui subsiste, indifférent à ce qui n'est pas lui, c'est un ceci universel, base de tous les ceci, un maintenant universel qui est le temps où le maintenant se répète indéfiniment en gardant son égalité avec soi-même, en dépit de son altération, un espace où se situent tous les points particuliers. Ce qui a été gagné par cette expérience, c'est la première notion de l'universel opposé au singulier et médiatisé par lui ; mais la particularité de la détermination, cette particularité qui exprime la médiation et qui apparaîtra dans la perception n'a pas encore été fixée. La qualité qui était sans doute dans l'ineffable

30 *Phénoménologie*, I, p. 84. – Ce que nous venons d'obtenir par cette dialectique, c'est une première définition de l'Universel, mais comme l'être de « l'abstraction pure », condition de toute autre abstraction ; et ce qui s'est montré essentiel dans cet Universel, c'est la négation.

31 *Phénoménologie*, I, p. 85.

du ceci sensible a plutôt été niée et ce qui reste en présence, ce n'est pas la nuit ou le jour, et l'universel, mais l'ici abstrait comme singularité et universalité, le maintenant comme singularité et universalité. La dialectique qui correspond à ce stade c'est celle de la pure quantité, dans le champ de l'espace et du temps, telle qu'elle s'exprime dans les arguments de Zénon d'Élée. La dialectique a abandonné la qualité dans le passage du ceci singulier à l'être en général, au ceci universel, mais il reste une dialectique de l'un et du multiple. Tous les maintenant en effet, comme les ici, sont identiques et cette identité qui fait leur communauté est la continuité de l'espace et du temps, mais d'autre part tous sont différents, et cette différence est ce qui fait la discontinuité du nombre. Seulement cette différence est une différence visée ; elle est une différence indifférente, et chaque point de l'espace est identique à l'autre comme chaque moment du temps. Quand on partira de leur identité ou de leur continuité on aboutira nécessairement à : leur différence et on tombera sur la discontinuité, quand on partira de la discontinuité, c'est-à-dire de leur différence, on retombera nécessairement sur leur égalité, sur leur continuité. Tous les « uns » sont à la fois différents et identiques. Telle est, sur le terrain de la quantité, l'opposition de la singularité, *l'un différent des autres*, (encore cette différence n'est-elle qu'une différence visée, il ne s'agit pas de l'être-pour-soi ou de la vraie singularité qui a la négation en elle-même), et *l'un absolument identique à tous les autres* (l'universel, encore que cet universel ne s'oppose pas à lui-même et ne soit pas l'universel véritable).

III. *Côté du sujet*. – La certitude sensible avait d'abord posé sa vérité dans l'objet. L'objet était, il était l'essence, mais le savoir était au contraire l'inessentiel ; maintenant la certitude sensible doit inverser sa première hypothèse. L'objet en effet ne s'est pas montré à elle comme l'immédiat ; son être lui est apparu plutôt comme posé par la négation. Il est, parce qu'autre chose, le savoir précisément, n'est pas. Il faut donc revenir à ce savoir qui seul est maintenant l'immédiat, et faire au contraire de cet être l'inessentiel. Telle est la position des sophistes grecs ; et la conscience sensible pense préserver son immédiateté en abandonnant *le dogmatisme de l'être* pour passer au *phénoménisme subjectif*. « La force de sa vérité se trouve donc maintenant dans le moi, dans l'immédiateté de mon voir, de mon entendre etc³²... » Le « maintenant

32 *Phénoménologie*, I, p. 85.

est nuit » ne signifie plus l'être-en-soi immédiat de la nuit, mais son être-pour-moi. La vérité est ce que j'éprouve immédiatement en tant que je l'éprouve. C'est la thèse même de Protagoras, reprise dans le *Théétète* de Platon. « L'homme est la mesure de toutes choses, pour celles qui sont, mesure de leur être, pour celles qui ne sont pas, mesure de leur non-être », et *Théétète*, en concluait que la science n'était pas autre chose que sensation³³. Ici Hegel dit que « la vérité est dans l'objet en tant qu'objet mien ou dans la visée mienne, il est parce que moi j'ai un savoir de lui³⁴ ». Le maintenant est nuit ou jour, parce que je le vois comme tel, et non pas parce qu'il est ainsi en soi. La vérité est *ma* vérité qui alors est immédiate, Hegel joue sur l'analogie de « Mein » et de « Meinen » ; cet idéalisme subjectif ne connaît plus que ce que le moi éprouve. Il pose toujours pour vérité le moi, ou l'homme de Protagoras.

Cependant cette position connaît la même dialectique que la position précédente. La vérité est dans le moi qui sait, mais quel moi ? « Moi, un celui-ci, je vois l'arbre et l'affirme comme l'ici, mais un autre moi voit la maison et affirme que l'ici n'est pas un arbre, mais plutôt une maison³⁵. » Or, les deux affirmations ont la même authenticité, la même immédiateté. Ce que mon moi sait immédiatement est l'antithèse de ce qu'un autre moi sait non moins immédiatement. Une de ces vérités disparaît dans l'autre et inversement ; ce qui reste ce n'est plus ce moi-ci unique et ineffable, mais le moi universel, qui du côté du sujet fait pendant au ceci, au maintenant et à l'ici universels. La même réfutation se retrouve encore dans le *Théétète* de Platon, dans l'argument de Socrate : « Ne dit-il pas quelque chose de cette sorte, telles tour à tour m'apparaissent les choses telles elles me sont ; telles elles t'apparaissent telles elles te sont. Or, homme tu l'es et moi aussi³⁶. » La dialectique que suit Hegel est une réfutation naïve – aussi naïve que l'est cet idéalisme – d'un solipsisme. L'interaction des moi singuliers (attraction et répulsion parce qu'identité et différence comme entre les « un » spatiaux) n'en préfigure pas moins à ce stade de la conscience une dialectique supérieure, celle de l'unité des moi singuliers dans le moi universel.

33 Platon : *Théétète*, 152 a.

34 *Phénoménologie*, I, p. 85.

35 *Phénoménologie*, I, p. 86.

36 Platon : *Théétète*, 152 a.

« Ce qui ne disparaît pas, en effet, dans cette expérience, c'est le moi en tant qu'universel dont le voir n'est ni la vision de l'arbre, ni la vision de cette maison, mais le voir simple, médiatisé par la négation de cette maison, et demeurant cependant simple et indifférent à l'égard de ce qui est encore en jeu, la maison, l'arbre, etc...³⁷ »

Une autre réfutation de ce savoir immédiat est encore possible qui n'a pas recours à la pluralité des moi ; il suffit que je compare mon savoir à deux moments différents du temps ; le maintenant est jour parce que je le vois, mais il est ensuite nuit pour la même raison. Le moi persiste dans cette différence et reste égal à lui-même. La vérité de ma visée, comme visée mienne, c'est donc le moi comme moi universel ; mais il est symptomatique que Hegel ait choisi la réfutation qui suppose la pluralité des moi. Elle aboutit en effet à ce moi commun qui est une des présuppositions essentielles de sa philosophie : « Ce moi qui est un nous, ce nous qui est un moi³⁸. » C'est à juste titre qu'à propos de cette dialectique, Andler cite ce texte de la *Logique* : « L'un des plus profonds et des plus justes aperçus qui se trouvent dans *la critique de la raison pure*, c'est que l'unité, qui fait l'essence du concept, doit être reconnue comme l'unité synthétique primitive de l'aperception, comme l'unité du je pense ou de la conscience de soi. Il nous faut donc reconnaître en nous deux moi qui ne sont pas séparables. Le moi sensible que je suis dans une certitude sensible particulière est situé ainsi dans un moi universel qui le pose, mais sans les moi singuliers il n'y aurait pas de moi universel³⁹. »

L'argumentation qui nous faisait passer, du côté de l'objet, à l'être en général, à l'espace et au temps, nous fait ici passer, du côté du sujet, au moi universel. « Je vise bien un moi singulier, mais aussi peu puis-je dire ce que je vise dans le maintenant et l'ici, aussi peu le puis-je dans le moi... De même lorsque je dis moi, ce moi singulier-ci, je dis en général tous ces moi, chacun d'eux est juste ce que je dis, ce moi singulier-ci⁴⁰. » Sur ce dernier point non plus nous n'atteignons pas une singularité positive. Nous nous figurons être unique et trouver en nous, sans aucune comparaison à d'autres, sans aucune médiation, un

37 *Phénoménologie*, I, p. 86.

38 *Phénoménologie*, I, p. 154.

39 Andler : *article cité*, p. 324.

40 *Phénoménologie*, I, p. 86.

moi immédiat, le seul ; mais chaque moi en dit autant. Sa singularité se renverse dans l'universalité. C'est le même passage du singulier à l'universel qui s'effectuait dans l'espace et dans le temps. Chaque moi est seul, il est l'unique, mais tous disent cela. En apparence la dialectique du côté du moi ne nous conduit pas plus loin que du côté de l'objet ; il y a cependant un progrès ; entre le moi individuel et le moi universel il y a un lieu plus profond que dans le cas de l'objet spatio-temporel. L'universel y est moins juxtaposé au singulier ; leur pénétration est plus intime, et c'est cette pénétration qui est la vérité concrète vers laquelle nous tendons.

Purpus, dans son commentaire, a bien noté cette importance de la dialectique des moi dès le premier chapitre de la *Phénoménologie* : « Essence et expérience de l'idéalisme subjectif, écrit-il, sont ici notés d'une façon incomparable⁴¹. » Cet idéalisme qui, dans ses conséquences, devrait déterminer le moi qui s'oppose à lui comme seule apparence, échoue devant la dureté de l'autre moi, qui prétend avoir le même, droit pour soi et attribue à ses déterminations la même valeur. Les deux moi sont bien transcendés, l'un dans l'idéalité de l'autre, et se trouvent ainsi dans la relation d'identité, d'attraction, mais tous deux se trouvent aussi dans ce rapport comme différents l'un de l'autre (répulsion). Maintenant le moi se voit lui-même et se limite dans l'autre et cette limitation du moi par lui-même implique en soi un progrès essentiel ; il y a-là un rapport dynamique, une médiation déjà vivante entre l'universel et le singulier, une médiation donc d'un autre ordre que celle qui se présentait dans l'objet, dans le ceci. C'est que nous avons un décalage entre une philosophie dogmatique de l'être et une philosophie idéaliste du moi. Ce décalage ne disparaîtra que quand le moi se sera découvert lui-même dans l'être, quand la conscience sera devenue conscience de soi.

On peut remarquer, avant de passer à la troisième expérience, celle qui nous conduira, à la particularité, que l'argumentation hégélienne, pour si séduisante qu'elle soit, ne peut se comprendre ici que si on sait déjà vers quoi elle tend. Sans doute, et nous y avons insisté, Hegel ne présuppose pas comme Fichte la conscience de soi, le moi = moi, il la fait découvrir dans le développement de la conscience, mais pour le suivre, il faut admettre ce passage du singulier à l'universel qui sur le plan du moi est l'identité originaire de ce moi-ci set du moi

41 Purpus : *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, p. 45.

universel, d'un je pense qui transcende tout je pense singulier et du « je pense singulier ». Que la conscience découvre qu'il en est ainsi, ce dépassement de soi n'a de signification qu'au niveau d'une philosophie transcendante. En d'autres termes, pour déterminer le sens de cette expérience de la certitude sensible il faut déjà savoir que l'universel et le singulier doivent se pénétrer ou mieux qu'il y a un universel qui est par la négation.

IV. 3^e expérience. *L'unité concrète de la certitude sensible.* – La troisième expérience nous fait sortir de ce balancement entre le singulier et l'universel, ou de ce renvoi de l'un à l'autre. En posant, comme essence de la certitude sensible, cette certitude sensible dans son intégralité comme acte commun du sentant et du senti, nous atteignons une sphère plus concrète ; et la médiation n'est plus en dehors d'une certitude sensible singulière prise comme exemple (Beispiel), elle est décelée en elle-même.

Dans la première expérience l'objet était posé comme l'essentiel, le savoir comme l'inessentiel, mais l'objet se montrait alors comme différent de ce qui était visé, il était l'être, c'est-à-dire un universel abstrait. Dans la deuxième expérience c'est le moi ineffable qui était visé et qui était l'essentiel par rapport à un être inessentiel, mais cet idéalisme a éprouvé en lui la même dialectique ; visant l'immédiateté, il n'a atteint qu'un universel abstrait, le moi en général qui n'est pas tel moi.

Il reste à revenir au point de départ, c'est-à-dire à poser le rapport immédiat du savoir et de son objet, sans prétendre distinguer en eux quel est le terme inessentiel et quel est le terme essentiel. L'essence est seulement l'unité de ce rapport simple : « Le maintenant est jour et je le sais comme jour⁴². » Je me refuse à sortir de cette certitude singulière et à considérer un autre maintenant ou un autre moi. Comme le faisaient d'après Platon les héraclitéens, je me refuse à argumenter en me portant du côté de l'objet ou du côté du sujet : « Que rien, dit Socrate, ne soit par nous posé comme étant un en soi et par soi. Nous verrons ainsi que noir et blanc et toute autre couleur, c'est la rencontre des yeux avec la translation propre qui manifestement les engendre, et que toute couleur dont nous affirmons l'être singulier n'est ni ce qui rencontre, ni ce qui est rencontré, mais quelque chose d'intermédiaire, produit original pour chaque individu⁴³. »

42 *Phénoménologie*, I, p. 87.

43 Platon : *Théétète*, 153 d.

Puisque cette certitude ne veut pas sortir d'elle-même c'est nous qui irons en elle, et nous ferons indiquer le maintenant unique qui est visé, mais nous nous le ferons *indiquer*. Or, ce mouvement, qui n'est pas encore l'acte de nommer une qualité, n'en est pas moins en lui-même une *opération de médiation*. Il constitue l'immédiat prétendu. : « On nous montre le maintenant ce maintenant-ci. Maintenant il a déjà cessé d'être quand on le montre, le maintenant qui est, est immédiatement un autre que celui qui est montré, et nous voyons que le maintenant est justement ceci de n'être déjà plus quand il est⁴⁴. » Il est vrai qu'il a été, mais ce qui a été n'est pas, et c'était à l'être que nous avons affaire. Au sein d'une certitude sensible, et sans privilège d'essence de l'objet ou du savoir, il y a donc déjà une médiation ; ce qui est posé n'est plus aussitôt qu'il est posé et pourtant il est encore dans sa disparition même, ce que Hegel exprime par cette première dialectique élémentaire qui constitue le présent même (plus riche et plus concret que le maintenant). 1° Je pose comme vérité le maintenant et je le nie, il n'est plus ; 2° je pose donc comme vérité qu'il n'est pas, qu'il a été ; 3° mais je nie une fois de plus cette seconde vérité, négation de la négation, qui me ramène en apparence à la première vérité⁴⁵. Pourtant il n'en est pas ainsi, car le terme auquel je suis parvenu est le premier qui a traversé cette négation, qui a nié sa négation, et qui n'est donc que par la négation de son être-autre : « Mais ce premier terme réfléchi en soi-même n'est plus très exactement la même chose que ce qu'il était d'abord, à savoir un immédiat, il est quelque chose de réfléchi en soi-même ou de simple qui dans l'être-autre reste ce qu'il est, un maintenant qui est beaucoup de maintenant⁴⁶ », le jour qui est beaucoup d'heures, et pareillement ces heures sont à leur tour beaucoup de minutes. Ce qui subsiste c'est une certaine unité dans le multiple, un quantum, et une certitude sensible particulière est l'expérience de cette médiation qui constitue ce qu'elle prétend immédiat. Désormais nous n'avons plus affaire à un maintenant, ou à un ici, uniques et ineffables, mais à un maintenant ou à un ici qui

44 *Phénoménologie*, I, p. 88.

45 On notera ici une première dialectique de la temporalité : la négation dans ce mouvement vient de l'élan vers l'*avenir* qui nie le maintenant ; cette négation aboutit au *passé* qui a été (*gewesen*), qui devient donc essence, mais par-là se constitue dans la négation de cette négation une unité concrète qui a la médiation en elle-même. Que cette temporalité soit la médiation même, c'est ce que dit Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie*, I, p. 19.

46 *Phénoménologie*, I, p. 89.

ont la médiation en eux-mêmes, qui sont des choses ayant en elles à la fois l'unité de l'universalité et la multiplicité des termes singuliers. Une chose, ce sera pour nous un ensemble de propriétés coexistantes, et une unité de ces propriétés, comme un lieu déterminé de l'espace est un haut et un bas, une droite et une gauche. Ce que nous atteignons c'est un complexe simple de beaucoup d'ici « l'ici visé serait le point, mais il n'est pas ». Au contraire, quand on l'indique comme étant, cet acte d'indiquer se montre n'être pas un savoir immédiat, mais un mouvement qui de l'ici visé à travers beaucoup d'ici, aboutit à l'ici universel qui est une multiplicité simple d'ici comme le jour est une multiplicité simple de maintenant⁴⁷.

Ce que nous avons ainsi éprouvé c'est une certaine pénétration de l'universel et du singulier, une certaine unité du divers et de l'unité ; et c'est ce que la perception qui sera notre nouvel objet d'expérience nous révélera dans « la chose douée de qualités multiples ». Mais la conscience sensible, dans ce mouvement d'indiquer, sort d'elle-même et l'objet comme le savoir sont pour elle devenus autres, elle perçoit vraiment et son objet est une chose avec de multiples propriétés. Dans la conscience sensible en effet la négation ou la médiation sont extérieures à l'être ou au savoir. « La richesse du savoir sensible appartient à la perception, non à la certitude immédiate, dans laquelle elle était seulement ce qui se jouait à côté, car c'est seulement la perception qui a la négation, la différence ou la multiplicité variée dans son essence⁴⁸. » On pourrait encore dire que l'essence de la certitude sensible était l'être ou le moi, séparés de cet être unique ou de ce moi unique, mais désormais ce qui est posé c'est la multiplicité dans l'unité de l'être, ou l'être qui a la négation en lui-même ; c'est la multiplicité dans le moi, ou le moi qui a la négation en soi. Tel est le deuxième moment du concept, la particularité.

47 *Phénoménologie*, I, p. 89. On peut comparer ces textes avec la différence qu'établit Kant entre la forme de l'intuition (diversité pure) et l'intuition formelle (unité de la synopsis).

48 *Phénoménologie*, I, p. 134.

CHAPITRE II

La perception

Caractères généraux de la perception. – Le point de vue de la perception est celui de la conscience commune, et, plus ou moins, des diverses sciences empiriques qui élèvent le sensible à l'universel et mélangent des déterminations sensibles et des déterminations de la pensée, sans prendre conscience des contradictions qui se manifestent alors¹. C'est que le sensible n'est connu dans son essence qu'à travers ces déterminations de la pensée : « Elles seules sont ce qui constitue pour la conscience le sensible comme essence, ce qui détermine les relations de la conscience avec le sensible et ce en quoi le mouvement de la perception et de son Vrai a son cours². » Nous croyons percevoir le morceau de cire dont parle Descartes dans la deuxième méditation ou le cristal de sel dont parle Hegel dans ce chapitre de la *Phénoménologie* uniquement avec nos sens, ou même nôtre imagination, mais en fait notre entendement intervient. Nous percevons une chose étendue ; or, la chose en tant que chose n'est jamais vue ou touchée. Que savons-nous d'elle si ce n'est qu'elle n'est pas épuisée par telle ou telle détermination sensible. « Peut-être, dit Descartes, était-ce ce que je pense maintenant, à savoir que cette cire n'était pas ni cette douceur de miel, ni cette agréable odeur de fleurs, ni cette blancheur, ni cette figure, ni ce son. » L'introduction de la négation est ici significative, et si nous citons ce texte de Descartes, dont les intentions dans cette analyse sont bien différentes de celles de Hegel contemplant un cristal de sel, c'est parce que, outre le parallélisme des deux exemples, nous pouvons saisir en lui un mouvement de pensée analogue à celui de Hegel. Cette chose qui est devant moi n'est ni ceci, ni cela, quoiqu'elle soit capable d'être ceci et cela et même de prendre des formes que l'imagination ne peut épuiser. La chose s'exprime dans ses propriétés quoiqu'elle soit seulement entendue ; elle subsiste cependant

1 Hegel : *Encyclopédie (Werke)*, éd. Lasson, t. V, p. 373).

2 *Phénoménologie*, I, p. 105.

dans ces propriétés que nous apercevons en elle³. Percevoir ce n'est plus en rester à l'ineffable de la certitude sensible, c'est dépasser ce sensible et atteindre ce que Hegel nomme l'Universel et qu'il a ainsi défini dans le chapitre précédent : « Une telle entité simple qui est par la médiation de la négation, n'est ni ceci, ni cela, et qui est aussi indifférent à être ceci ou cela, nous le nommons un universel. » Le principe de la perception c'est cet universel que nous avons vu surgir au cours de la dialectique de la certitude sensible, et qui est désormais l'objet nouveau de la conscience phénoménale. Tout est une chose, la chose étendue et la chose pensante, l'esprit, Dieu même ; le dogmatisme précritique ne fait que prolonger dans une métaphysique l'attitude de la conscience percevante, ce que Hegel expose dans sa préface à la *Logique de l'Encyclopédie* sous le titre : Première position de la pensée à l'égard de l'objectivité⁴.

Cependant l'universel, tel que nous l'avons vu apparaître, la *choséité* comme telle, n'est pas sans la médiation, l'abstraction, ou la négation, trois expressions qui sont ici synonymes pour Hegel. Il est parce que autre chose n'est pas, en vertu donc d'une réflexion qui lui est tout d'abord extérieure, mais dont le progrès de la dialectique nous montrera, qu'elle peut être conçue comme intérieure. La chose de la perception se sera alors dissoute, en tant que chose. Les déterminations de pensée attribuées successivement à la chose, pour en écarter toute contradiction et lui conserver son identité avec elle-même, se rassembleront en un Universel qui aura la différence en lui-même au lieu d'être conditionné par elle. L'objet sera la forcé, la loi, la nécessité de la loi, et non plus la chose nue, il sera le concept en soi, tandis que la conscience, dépassant le stade de la perception sera devenue vraiment entendement. La critique de la chose dans le chapitre de la *Phénoménologie* est aussi bien une critique de la substance (qui n'est pas sujet), qu'une critique de la « chose en soi », une notion qui hante plus ou moins toute conscience percevante. La philosophie kantienne, nous dit Hegel dans l'*Encyclopédie*, a surtout saisi l'esprit au stade de la perception ; elle a fait, pourrait-on dire, l'analytique de cette conscience percevante sans découvrir la dialectique qui est au sein de cette analytique même. La chose est

3 Cf. le dé dont parle Berkeley (*Principes*, 5, 49) : « Ils soutiendront que le mot *dé* désigne un sujet, une substance distincte de la dureté, de l'étendue et de la forme qui sont ses prédicats et existent en lui ; je ne peux le comprendre... Un dé ne se distingue en rien de ces choses qu'on appelle : ses modes ou ses accidents. »

4 Hegel : *Werke*, éd. Lasson, t. V, p. 59.

un tissu de contradictions. Quant à la « chose en soi », elle n'est que l'abstraction absolue de la pure pensée réalisée en, objet, le terme final de tout « chosisme ». « La chose en soi – et par chose on entend aussi l'esprit, Dieu – exprime l'objet en tant qu'on fait abstraction de tout ce qu'il est pour la conscience, de toutes ses déterminations sensibles, comme de toutes ses déterminations pensées. Il est facile alors de voir ce qui reste – l'abstrait absolu, le vide total, déterminé seulement encore comme un au-delà, le négatif de la représentation et de la sensibilité, de la pensée déterminée⁵. » Cette « chose en soi » se présente encore comme la pure matière du matérialisme ainsi que l'avait vu Berkeley ou comme l'être suprême de l'Aufklärung qui lui est identique. « Il est essentiel de considérer ici que la pure matière n'est que ce qui reste quand nous faisons abstraction du voir, toucher, goûter, etc., c'est-à-dire que la pure matière n'est pas le vu, goûté, touché, etc. ; ce n'est pas la matière qui est vue, touchée, goûtée,, mais la couleur, une pierre, un sel, elle est plutôt la pure abstraction, et ainsi est présente la pure essence de la pensée ou la pure pensée elle-même, comme l'absolu sans distinctions en soi-même, non déterminé et sans prédicats⁶. »

On voit toute l'importance d'une critique de l'attitude perceptive qui croit sentir et en fait réalise des abstractions, qui est dupe d'une métaphysique inconsciente, et accuse cependant la philosophie de n'avoir affaire qu'à des « êtres de raison » ; mais le *non-moi* comme chose voilà précisément l'être de raison. Une fois encore la pensée qui se dit concrète est au fond une pensée abstraite qui ne domine pas ses déterminations et les saisit dans leur isolement, une pensée non dialectique qui par conséquent est la proie d'une dialectique qui la dépasse. Hegel insiste sur ce point à la fin de ce chapitre sur la perception. La philosophie seule peut conquérir le concret parce qu'elle parvient à dominer et à dépasser les abstractions de l'entendement humain percevant : « Celui-ci est toujours le plus pauvre là où il est le plus riche... Lui qui se prend pour la conscience réelle et solide est dans la perception seulement le jeu de ces abstractions... » Son avis sur la philosophie est qu'elle a seulement affaire à des choses de pensée. Elle a bien aussi affaire à elles en effet et les reconnaît pour des pures essences, pour les éléments et les puissances absolues, mais elle les connaît en même temps dans

5 Hegel : *Encyclopédie* (*S. Werke*, éd. Lasson, t. V, p. 69).

6 *Phénoménologie*, II, p. 124.

leur détermination et donc les domine. « Cet entendement percevant les prend pour le vrai et est expédié par elles d'une erreur dans l'autre⁷. » La dialectique, telle que la définit Hegel dans la *Propédeutique* quelques années plus tard, saisit au contraire l'insuffisance de chaque détermination isolée par l'entendement ; elle montre qu'elle n'est pas en soi ce qu'elle est dans sa détermination, et qu'elle passe dans son contraire⁸. Or, c'est ce passage même que la philosophie saisit, rejoignant ainsi le tout concret, comme l'empirisme véritable le fait, mieux que l'empirisme philosophique ou la conscience commune, car la conscience commune en reste à l'abstraction en ignorant que c'est une abstraction⁹. Les deux abstractions fondamentales sont ici l'universalité de la chose, et l'unité exclusive de la chose.

Le chapitre que Hegel consacre à la conscience percevante et qui constitue un des moments de cette genèse du concept que nous nous sommes proposés de reconstituer est assez difficile à suivre dans le détail de ses démarches. Tandis que la *Propédeutique* et l'*Encyclopédie* condensent en quelques lignes la contradiction de l'objet de la perception – qui est à la fois le lieu des propriétés ou plutôt des matières libres indépendantes et leur unité dans laquelle ces matières se dissolvent (comment peuvent-elles coexister en un même lieu, ou comment la chose unique peut-elle être un ensemble de propriétés indépendantes ?) – pour montrer comment cette contradiction fait de la chose un simple phénomène qui révèle au dehors (pour un autre) ce qu'il est au-dedans (pour soi), la *Phénoménologie* développe plus longuement les divers aspects de cette contradiction inhérente à la chose. C'est la notion de substance s'exprimant dans ses attributs, mais pour une réflexion extérieure à elle, qui est d'abord dépassée, celle de monade, unité négative de ses propriétés, qui est atteinte ensuite, mais jugée également insuffisante parce que ce qui la rend discernable de toute autre monade, sa détermination intrinsèque, est aussi ce qui la pose en relation avec l'autre, et que cette relation avec l'autre est la négation de l'être pour soi. C'est enfin cette unité de l'être pour soi et de l'être pour un autre, de l'un négatif et de l'universalité passive, qui apparaît comme le terme de ce développement. En même

7 *Phénoménologie*, I, p. 106.

8 Hegel : *Propédeutique* (*Werke*, éd. Lasson, t. XXI, p. 32).

9 L'empirisme véritable est celui de l'homme d'action qui domine toutes les déterminations au lieu de les fixer dans leur particularité. Hegel l'oppose à l'empirisme de l'entendement dans l'article de Iéna sur le *Droit naturel*.

temps la réflexion qui est d'abord dans la conscience par opposition à son objet apparaît comme inhérente à l'objet. C'est l'objet lui-même qui devient le tout du mouvement se divisant antérieurement entre l'objet et la conscience, de sorte que la conscience phénoménale contemple à la fin sa propre réflexion dans la chose. Tout le mouvement de la perception va en résumé de la substance (unité positive) à la monade (unité négative), de la choséité à la force, du mécanisme au dynamisme, de la chose à la relation, ou encore d'une réflexion extérieure à l'objet à une réflexion intérieure. L'objet est devenu concept, mais en soi ; car la conscience n'est pas encore pour soi-même le concept, « c'est pourquoi elle ne se connaît pas elle-même dans cet objet réfléchi¹⁰ ».

Nous allons essayer de reprendre ce détail de la dialectique hégélienne en insistant particulièrement sur son point de départ, ce qu'est la perception pour nous, c'est-à-dire pour le philosophe qui assiste au devenir de la conscience phénoménale, ou ce qu'elle est en soi pour cette dernière conscience. Ce point de départ contient en effet tous les éléments contradictoires de la chose qui se manifesteront comme tels au cours de l'expérience que nous pourrons alors suivre dans son développement original.

I. *L'attitude perceptive, le concept de la chose.* – En quel sens l'universel nous est-il apparu comme le principe en général de la perception ? Dans la dernière expérience de la certitude sensible nous avons vu l'ineffable ou l'immédiat dépassé par le mouvement grâce auquel on prétendait le faire voir ou l'indiquer. « Le maintenant et l'acte d'indiquer le maintenant sont constitués de telle sorte que ni l'un ni l'autre ne sont un Simple immédiat, mais sont un mouvement qui a en lui divers moments. De même quand on indique l'ici comme étant, cet indiquer se montre n'être pas un savoir immédiat, mais un mouvement qui de l'ici visé à travers beaucoup d'ici aboutit à l'ici universel qui est une multiplicité simple d'ici comme le jour est une multiplicité simple de maintenant¹¹. » Cet acte d'indiquer – cette synthèse de l'appréhension dans l'intuition, dirait Kant, laquelle suppose à son tour reproduction et reconnaissance – effectuée une médiation, elle aboutit à un terme *simple* qui pourtant renferme une *multiplicité*. L'ici visé était le point, mais il n'est pas. Ce qui est c'est un ici affecté par son être-autre ; il a en lui un haut et un bas, une droite et

10 *Phénoménologie*, I, p. 109.

11 *Phénoménologie*, I, p. 89.

une gauche, etc. C'est là ce que Hegel nomme un universel et qui est le sensible dépassé (*aufgehoben*). À son tour cet universel est conditionné par le sensible ; il est à travers la médiation de ce sensible par le moyen duquel il est posé. Chacun de ses moments devient d'ailleurs lui-même un universel, mais déterminé (le particulier). C'est pourquoi Hegel dit « le principe de l'objet, l'Universel, est dans sa simplicité un principe médiat ; cela, l'objet doit l'exprimer en lui comme sa nature, c'est ainsi que l'objet se montre comme la chose avec de multiples propriétés. La richesse du savoir sensible appartient à la perception, non à la certitude immédiate dans laquelle elle était seulement ce qui se jouait à côté, car c'est seulement la perception qui a la négation, la différence ou la multiplicité variée dans son essence¹² ».

L'Universel n'est rien d'autre que la choséité (*Dingheit*) – un milieu qui est un ensemble simple de multiples termes – comme cette étendue est composée d'une droite et d'une gauche, d'un haut et d'un bas etc. Ce sel est un ici simple, et en même temps il est multiple, il est blanc, il est *aussi* cubique, *aussi* sapide, *aussi* d'un poids déterminé. Toutes ces propriétés coexistent en lui avec aisance, elles ne se pénètrent ni ne s'affectent l'une l'autre et participent elles-mêmes à l'universalité parce qu'elles expriment – un terme spinoziste employé à dessein par Hegel – la *choséité*. La qualité sensible fixée dans l'être, et capable d'être nommée, la blancheur ou la sapidité de ce sel, est elle-même un universel déterminé, un non-*ceci*, sans perdre son immédiateté. Le sensible que la perception n'a pas supprimé, mais seulement dépassé, est encore là, précisément sous la forme d'une détermination. « Le néant, comme néant du *ceci*, conserve l'immédiateté, et est lui-même sensible, mais c'est une immédiateté universelle¹³. » Toute détermination sensible est universelle quand elle est ainsi prise dans la choséité ; la physique tend à en faire une « matière libre¹⁴ » répandue dans l'univers et dont une certaine partie seulement est localisée dans un corps particulier. La blancheur et la sapidité de ce sel ressemblent à la blancheur et à la sapidité d'un autre minéral ; elles s'étendent plus loin que ce cristal de sel que je contemple comme l'étendue spatiale dépasse toujours l'unicité du point.

12 *Phénoménologie*, I, p. 94.

13 *Phénoménologie*, I, p. 94.

14 Expression usuelle dans la science de la nature du temps de Hegel ; le calorique, la sapidité, etc., seraient des « matières libres ».

Cependant la choséité, l'Universel, qui s'exprime dans ces diverses déterminités qui en sont les attributs, est une détermination de pensée qui n'est jamais donnée à sentir, elle est si l'on veut la substance, le « aussi » qui rassemble toutes ces déterminités, le milieu où elles coexistent. « Cet *aussi* est donc le pur universel même ou le milieu, il est la choséité rassemblant toutes ces propriétés¹⁵. » Mais on ne perçoit pas seulement la choséité, le milieu simple des propriétés, on prétend aussi percevoir *une chose déterminée en soi et pour soi* ; ce cristal de sel. C'est alors qu'apparaît un autre caractère – une autre détermination de pensée – de la perception. Cette détermination est celle de la pure singularité, de *l'un exclusif*, que ni la substance en général, ni l'attribut ne manifestent vraiment, mais plutôt le mode en tant qu'il est négation de la négation. Spinoza, selon Hegel, a bien vu les trois moments du concept, l'universel comme substance, le particulier comme attribut, le singulier comme mode, mais il n'a pas vu que si toute détermination était négation, cette négation ne s'exprimait vraiment, (pour soi et non plus en soi), que dans le mode en tant qu'il est négation de la négation, négation se rapportant à soi-même et donc exprimant l'activité de la substance comme activité interne, ou enfin comme sujet. La choséité n'est déterminée en soi et pour soi que comme chose – une chose unique – ce cristal de sel, qui exclut de soi tout le reste et finit d'ailleurs par s'exclure soi-même en tant qu'elle n'est pour soi qu'un être-autre. Nous n'en sommes pas encore à ce mouvement qui transforme la substance en sujet et la chose en force ; mouvement que Leibnitz sut apercevoir dans la monade, mais nous notons un des caractères de la chose perçue ; elle est une chose unique ; du reste chaque propriété est déterminée absolument, et en tant que telle elle exclut une autre propriété, le blanc exclut le noir, le doux l'amer etc... Les choses sont donc, non seulement universelles, mais encore singulières, et ces deux caractères, le *aussi* des matières libres, *l'Un négatif*, constituent la chose que la conscience percevante a pour objet. Ces deux déterminations de pensée, le aussi et le Un, l'universalité abstraite et la singularité abstraite, sont déjà données dans la propriété sensible, mais universelle, qui paraît se présenter immédiatement à la conscience. « Dans la propriété la négation est comme détermination immédiatement une avec l'immédiateté de l'être, et cette immédiateté est à son tour universalité par cette unité avec la négation. Mais la négation

15 *Phénoménologie*, I, p. 96.

est comme un, quand elle est libérée de cette unité avec le contraire, et est en soi et pour soi-même. » « L'universalité sensible ou l'unité immédiate de l'être et du négatif, dit encore Hegel, est ainsi propriété seulement quand, à partir d'elle, se sont développés et distingués l'un de l'autre l'un et l'universalité pure et quand cette universalité sensible les rassemble l'un avec l'autre ; ce rapport de l'universalité sensible aux purs moments essentiels accomplit seulement la chose¹⁶. »

Ce que nous avons dit de la chose perçue pourrait encore se dire de la chose percevante ; à ce niveau-là *res extensa* est parallèle à la *res cogitans*. Il arrive donc que l'âme soit perçue comme un ensemble de facultés : mémoire, imagination etc., de même que la chose est composée de sa blancheur, de sa sapidité, etc. Quand la conscience percevante veut expliquer cette coexistence en un lieu de qualités diverses, elle a recours à une fiction de l'entendement qu'elle donne pour une réalité physique ; elle parle des pores d'une matière dans lesquels s'introduirait l'autre matière ; la réciproque étant vraie, elle est conduite à un cercle. Parallèlement en ce qui concerne la chose pensante on est conduit à parler de « l'influence de la mémoire sur l'imagination et de l'imagination sur la mémoire, de leur pénétration (?) l'une dans l'autre ». Ce parallélisme de la conscience et de son objet est, comme nous le savons, caractéristique de la *Phénoménologie*. Quand l'objet change, la conscience change et inversement. Mais ici il est plus particulièrement important de noter la naissance commune de la conscience percevante et de la chose perçue. Nous (philosophes) les avons vues se former ensemble dans la dernière expérience de la certitude sensible ; elles ne tombent en dehors l'une de l'autre que dans leur manifestation, et leur principe commun est l'universel ; par rapport à ce principe qui est leur essence, elles sont toutes les deux inessentiels. On pense à la substance de Spinoza qui s'exprime tout aussi bien par l'ordre et la connexion des choses que par l'ordre et la connexion des idées. Considérons cependant ces deux moments tels qu'ils nous sont apparus dans leur genèse commune. « L'un est le mouvement d'indiquer, l'autre ce même mouvement, mais comme quelque chose de simple, le premier l'acte de percevoir, le second l'objet. Selon l'essence, l'objet est la même chose que le mouvement. Le mouvement est le déploiement et la distinction des moments, l'objet est leur rassemblement et leur unification¹⁷. » Cette synthèse d'un divers

16 *Phénoménologie*, I, p. 96.

17 *Phénoménologie*, I, p. 93.

effectuée par la conscience, voilà l'acte de percevoir ; cette même synthèse, mais comme figée, voilà la chose perçue. La distinction qui apparaît ici a son importance si l'on considère que, du point de vue de la conscience percevante, l'essence est attribuée à l'objet, la non-essence à la conscience elle-même. Plus tard à propos de l'opposition de la conscience malheureuse et de la conscience immuable, Hegel notera la même répartition : « Elle-même parce qu'elle est la conscience de cette contradiction se place du côté de la conscience changeante et s'apparaît à soi-même comme étant l'inessentiel¹⁸. » La conscience commence donc par s'attribuer la réflexion inessentielle, tandis qu'elle fait de l'objet dans son identité avec soi-même l'essence. La vérité pour elle – et la vérité est la conformité à l'objet – est indépendante de la réflexion qui y parvient. « L'un déterminé comme le simple, l'objet, est l'essence, indifférent au fait d'être perçu ou non, mais le percevoir comme le mouvement est quelque chose d'inconstant qui peut être ou ne pas être, et est l'inessentiel¹⁹. » C'est pourquoi la conscience percevante sait qu'elle peut se tromper dans son appréhension du vrai. Dans son principe qui est l'Universel – l'identité avec soi-même du vrai – l'être-autre est contenu mais comme un moment dépassé, un néant qui ne saurait avoir de place dans la vérité, mais seulement en, elle-même. Le critérium de la vérité pour la conscience qui perçoit sera donc la recherche de l'égalité avec soi-même de l'objet et l'exclusion de lui de toute altérité. S'il y a une contradiction, elle ne peut être que dans la conscience, et l'objet, le vrai, est le non-contradictoire. Ainsi procède la pensée commune et la pensée dogmatique qui la prolonge ; elles voient dans la contradiction le signe de notre réflexion en nous-même hors du vrai. « Comme la diversité est en même temps pour le percevant, son comportement est l'acte de rapporter les divers moments de son appréhension les uns aux autres. Si cependant dans cette comparaison une inégalité se produit ce n'est pas là une non-vérité de l'objet, car il est lui l'égal à soi-même, mais seulement une non-vérité de l'activité percevante²⁰. » On comprend alors le titre même du chapitre de Hegel : « La perception, ou la chose et l'illusion. » La chose est la vérité, le côté de l'objet, l'illusion est la réflexion, le côté du sujet, mais on comprend aussi le retournement qui se produira nécessairement. La conscience

18 *Phénoménologie*, I, p. 177.

19 *Phénoménologie*, I, p. 94.

20 *Phénoménologie*, I, p. 97.

découvrira que la position naïve est intenable. Il suffirait de prendre l'objet comme il est sans l'altérer en rien. Ainsi la vérité nous serait donnée, nous n'aurions qu'à la reproduire. En fait la découverte des contradictions dans la pure détermination de la chose nous conduit à une position critique, plus voisine de celle de Locke d'ailleurs que de celle de Kant, et nous tentons alors de distinguer ce qui provient de la chose même, du vrai, et ce qui vient de notre réflexion et altère le vrai. Mais cette réflexion extérieure à la vérité se manifeste elle-même sous des formes diverses de sorte que le vrai est tantôt ceci, quand la réflexion est cela, tantôt cela, quand la réflexion est ceci. Ainsi à la fin le vrai lui-même apparaît comme se réfléchissant en dehors de soi en même temps qu'en soi, comme ayant son être-autre en lui-même. Dès lors le mouvement de l'objet et de la conscience percevante, l'un relativement à l'autre, devient le mouvement intégral de l'objet ; et la conscience, comme nous l'avons déjà noté, se voit elle-même, sans le savoir, dans son objet qui est en soi concept. « Pour nous le devenir de cet objet moyennant le mouvement de la conscience est d'une telle nature que la conscience est impliquée elle-même dans ce devenir et que la réflexion est la même des deux côtés ou est une seule réflexion²¹. » « D'un seul et même point de vue, dit Hegel à la fin du chapitre sur la perception, l'objet est le contraire de soi-même, pour soi en tant qu'il est pour un autre, et pour un autre en tant qu'il est pour soi²². »

On voit l'intérêt de tout ce chapitre pour l'étude du développement de la conscience phénoménale, il s'agit de dépasser définitivement un chosisme qui de la conscience commune se promeut en une métaphysique de la substance qui n'est pas négativité absolue, ou de la monade – sans portes ni fenêtres. – Cette métaphysique dogmatique n'est d'ailleurs pas corrigée par une philosophie critique qui cherche à démêler la part de notre réflexion dans l'appréhension du vrai. Le vrai n'est pas une chose, une substance ou même une monade ; il est sujet, c'est-à-dire identité de l'identité et de la non-identité, devenir de lui-même. Il se manifeste au dehors, est à l'extérieur de soi, pour se poser et se réfléchir en soi-même dans son être-autre. Partant de l'universel qui a la médiation ou la réflexion à l'extérieur de soi, nous aboutissons à un universel qui se pose lui-même, c'est-à-dire enferme sa médiation en soi. Cet universel

21 *Phénoménologie*, I, p. 110.

22 *Phénoménologie*, I, p. 104.

est précisément ce que Hegel nomme à la fin de ce chapitre « l'universel inconditionné » qui est en soi concept. Il lui manque encore de se savoir lui-même, d'être conscience de soi, pour être le concept pour soi.

II. *L'expérience de la conscience.* – Considérons maintenant les expériences que fait la conscience percevante ; elles sont déjà contenues en germe dans tout ce qui précède. La conscience veut appréhender la chose, mais elle fait l'expérience des contradictions de cette chose ; elle prend conscience alors de sa réflexion hors du vrai et distingue sa réflexion de sa pure appréhension du vrai, mais cette réflexion se montre aussi constitutive de la chose elle-même qui a en elle « une vérité opposée à soi²³ ». La pluralité des choses ne saurait cependant éviter la dissolution de la chose en rejetant l'être-autre à la fois de la conscience et de la chose singulière et en distinguant en chaque chose particulière une essence déterminée qui la fait discernable de tout autre (principe d'individuation de la monade) et une variété inessentielle de propriétés qui lui est pourtant nécessaire. Tous ces moyens dont se sert l'entendement récalcitrant pour préserver son dogmatisme se révèlent inutiles, et la chose, ou les choses dans leur commerce mutuel, ne sont plus que des phénomènes à travers lesquels se manifeste l'universel inconditionné que l'entendement s'efforce de concevoir. « Dans le changement incessant ce quelque-chose se dépasse et passe dans un autre, mais l'autre lui-même change. Or, l'autre de l'autre, ou le changement du changeable, est le devenir du permanent, du subsistant en soi et pour soi et de l'interne²⁴ ». Il ne faut plus dire : *Esse est percipi*, mais *Esse est intelligi*.

La contradiction de la chose est simple. Elle nous apparaît d'abord comme une, puis comme divisible à l'infini – *partes extra partes*. – Telle est l'antinomie présentée par Kant dans la dialectique transcendantale. D'une part, il faut s'arrêter dans la division et atteindre le simple, d'autre part ce simple apparaît à son tour comme un composé et la division est sans fin. L'essence objective, comme dit Hegel, se présente tantôt comme le « Un », l'atome, tantôt comme une communauté ou une continuité, « l'étendue cartésienne ». Nous n'en sommes pas encore à la chose douée de multiples propriétés, mais seulement à l'essence objective en général. Dans la grande Logique, dans laquelle Hegel reprend cette dialectique à propos de la catégorie d'Existence – voulant montrer que

23 *Phénoménologie*, I, p. 102.

24 Hegel : *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, III, p. 104 sq.

l'existence, c'est-à-dire la chose ou les choses, n'est que Phénomène – il note plus directement : « Le Aussi est ce qui apparaît dans la représentation externe comme extension spatiale tandis que le “ceci” ou l'unité négative est la ponctualité de la chose²⁵. » Mais on aurait tort de croire que cette antinomie vaut seulement pour l'étendue. L'objet de la perception est ce mélange d'abstraction et de sensible que nous nommons une propriété ; or, cette propriété est abstraite et générale, elle est le produit d'une négation, et s'étend plus loin que la chose unique que nous contemplons. Ce cristal de sel est blanc, mais sa blancheur est une détermination sensible universelle, et nous allons au-delà de ce cristal de sel en le percevant comme blanc.

La propriété cependant est universelle, mais est aussi déterminée. Quand nous la prenons comme déterminée, et non plus seulement comme universelle, nous la voyons exclure d'elle d'autres propriétés. Ce cristal de sel est blanc, donc il n'est pas noir ; il a une forme particulière, donc il n'en a pas une autre. Nous sommes conduits à nouveau à la chose, comme étant un Un, mais cette fois-ci il ne s'agit plus d'une unité abstraite, mais d'une unité concrète. Ce cristal de sel exclut d'autres choses, mais il enferme en lui une multitude de propriétés que nous percevons coexistantes. Dans l'un séparé nous retrouvons un milieu de propriétés qui sont chacune pour soi, et qui, seulement en tant que déterminées, excluent les autres. Les excluent-elles de ce cristal de sel, ou s'excluent-elles mutuellement ? L'entendement commun pour sauver la chose de la contradiction essaye bien de rejeter l'opposition en dehors de ce milieu particulier qui est ce cristal de sel. Il ne saurait toutefois y parvenir. Comment ces propriétés devenues blancheur, alcalinité, pesanteur etc. peuvent-elles coexister dans une unité singulière ? Ou la chose est une et les propriétés se confondent en elle ; elles ne sont donc plus chacune pour soi dans leur universalité indifférente, mais pénètrent l'une à l'intérieur de l'autre et se nient mutuellement, ou la chose est multiple, elle est blanche et aussi sapide et aussi cubique, mais alors nous n'avons plus affaire qu'à un composé. Un certain nombre de « matières », matières caloriques, chimiques, électriques, sont groupées dans cette enceinte particulière, et s'y trouvent juxtaposées. Comment cependant peuvent-elles être à côté l'une de l'autre ? Il faut bien que l'une occupe les interstices de l'autre,

25 *Ibid.*, IV. p. 116-117. Ainsi la diversité pure de Kant est le support et comme le pur symbole de la diversité empirique.

et inversement. Mais ce tissu est une fiction de l'entendement qui ne renonce pas à imaginer, et se dissimule la contradiction par la nuée de l'infiniment petit. Si ces matières se pénètrent, leur indépendance disparaît et il ne reste qu'une chose unique sans déterminations ; si elles sont juxtaposées, leur indépendance est sauvée, mais c'est la chose unique qui est perdue et nous en revenons à l'essence objective, poussière de parties qui ne sont les parties de rien et ont elles-mêmes des parties à l'infini. Impossible d'éviter cette contradiction parce que la propriété sensible dont nous partons, par exemple l'alcalinité de ce sel, est à la fois universelle et déterminée. En tant qu'universelle elle est fortement ancrée dans la chose, elle est indépendante et substance, en tant que déterminée elle est singulière, elle exclut de « l'autre » ; et c'est pour cela qu'à partir d'elle se développent les deux moments contradictoires de la chose, son universalité, sa substantialité qui la fait indifférente à toutes ses parties (l'universel est ce qui peut être ceci ou cela, et est indifférent à être ceci ou cela) et d'autre part sa singularité qui la fait exclusive ; l'un négatif. En fait, pris dans leur pureté ces deux moments qui sont ceux de l'universalité et de la singularité – entre lesquels oscille le particulier, l'universel déterminé – se rejoignent absolument. La pure singularité, l'unité exclusive, étant sans déterminations est l'universel même. Toute chose est une chose unique, et par là une chose est égale à une autre. Mais cette dialectique est logique et la perception ne la connaît pas ; elle en revient donc à la propriété sensible et considère les propriétés dans le milieu de l'Un sans se résoudre ni à les confondre, ni à les distinguer absolument. Que lui reste-t-il donc ? des propriétés prises chacune pour soi, la blancheur, l'alcalinité, la forme cubique de ce sel ; mais prises ainsi sans leur milieu de chose et sans l'unité de la chose, ces propriétés ne sont plus ni propriétés puisqu'elles n'inhérent plus à un support, ni déterminées puisqu'elles ne s'excluent pas. La conscience percevante retourne à la visée du ceci, à un subjectivisme à *la seconde puissance*. Ce cristal n'est alcalin que sur ma langue, blanc que devant mes yeux. Vais-je recommencer le même mouvement de la visée du ceci à la perception sans jamais pouvoir en sortir ? Non pas, car ce subjectivisme va me permettre de prendre conscience de ma réflexion en moi-même dans la connaissance que je prends de cette chose ; il va me conduire à une position critique – qui est déjà celle de Locke et que Kant prolonge parfois sous le nom d'idéalisme transcendantal lorsqu'il

distingue la chose en soi de la chose pour nous. – La chose sera toujours le vrai et l'égal à soi-même, mais la connaissance que j'en prends sera troublée par ma réflexion en moi-même. Ma perception ne sera plus considérée comme une appréhension pure et simple, mais comme une appréhension mélangée à une réflexion qui altère la chose, et la fait autre *pour moi* que ce qu'elle est *en soi*. De cette façon la chose restera le vrai, et l'illusion sera seulement dans la conscience. Mais la conscience se trompe elle-même si elle se figure que la vérité tombe ainsi sans plus en dehors d'elle. Puisque c'est elle-même qui démêle la part de sa réflexion et la part de l'objectivité, elle devient sans le savoir *la mesure* même du vrai. Notre point de départ selon lequel l'objet perçu était l'essence, la conscience percevante l'inessentiel, est déjà dépassé, pour nous du moins qui philosophons, sinon pour la conscience qui effectue ce discernement critique. Ne savons-nous pas déjà que ce principe de toute la conscience percevante, l'universel, est aussi bien le moi que l'être, et que cette rigidité de la chose qui se dresse en face de la conscience n'est que la projection du moi hors de soi.

La conscience fait maintenant une double expérience, tantôt elle s'apparaît elle-même comme le *milieu* indifférent, l'universel passif, où les propriétés sont sans se confondre, tantôt elle s'apparaît comme le *Un*. Dans le premier cas la « chose en soi » est le Un et la pure diversité n'est que pour la conscience. Cette diversité, dont parle Kant, n'appartient pas à la chose mais à la sensibilité multiforme qui réfracte ainsi en elle l'unité de la chose. Ce cristal est blanc pour mes yeux, cubique pour mon toucher, sapide sur ma langue ; il y a là une sorte d'idéalisme psychologique qui n'est pas étranger à la conscience commune pour peu qu'on la pousse dans ses derniers retranchements. Le vert de cette feuille d'arbre et l'humidité qui est en elle sont seulement miens ; mais la chose en elle-même est une ; elle produit en moi cette diversité parce que j'ai des sens divers pour l'appréhender. Cet idéalisme psychologique est d'ailleurs, comme le remarque quelque part Hegel, sans profondeur, puisqu'il m'attribue cette passivité qui me paraît la plus étrangère à mon activité de conscience. Mais de cette façon la cohérence de la chose est sauvée, et sa vérité d'être un Un est préservée. Il est impossible toutefois d'en rester là, car comment distinguer alors une chose d'une autre ? Si la chose est une, c'est qu'elle est discernable de toute autre, et ce n'est pas parce qu'elle est une en soi qu'elle est discernable, mais parce qu'elle

a des propriétés particulières qui la déterminent d'une façon complète. Cette détermination complète de la chose est ce qu'a pensé Leibnitz dans le principe des indiscernables ; et du reste dans la philosophie kantienne tantôt la matière apparaît comme ce qui détermine la forme, tantôt la forme comme ce qui détermine la matière ; l'idéal étant précisément la détermination complète de l'objet qui n'est, selon Maimon, qu'une idée de la raison.

Dans le second cas auquel le premier nous renvoie nous devons prendre sur nous l'unité de la chose et lui attribuer nécessairement la diversité. Si la chose est déterminée en effet c'est qu'elle est déterminée *en elle-même*, et cette détermination complète n'est pas possible sans une diversité intrinsèque. La chose ne saurait avoir une seule propriété car alors elle ne serait pas différente. Leibnitz, dans sa polémique avec Locke, a mieux vu que ce dernier que la relation n'était pas extrinsèque, mais intrinsèque, que la chose unique avait la diversité en son sein pour être en soi discernable de toute autre. « Mais la vérité est que tout corps est altérable et même altéré toujours actuellement en sorte qu'il diffère en lui-même de tout autre²⁶. » Seulement, si la diversité est ainsi dans la chose, elle y est sous la forme d'une multiplicité indifférente, et c'est nous qui y introduisons l'unité, hypothèse comme on voit inverse de la précédente. La « chose en soi » est blanche, cubique, sapide etc. ; son unité est seulement notre œuvre. Ce qui unit les propriétés, c'est un acte de l'esprit uniforme dans toutes les perceptions. « L'acte de poser dans Un cette multiplicité de termes est notre œuvre et nous devons éviter de laisser coïncider ces termes dans la chose même²⁷. » C'est pourquoi nous disons : la chose est blanche en tant qu'elle n'est pas cubique, elle n'est pas sapide en tant qu'elle est blanche. Par le *en tant* que nous lui évitons la contradiction et nous réservons l'acte de poser en un Un ces propriétés ou plutôt ces *matières libres*. « De cette façon la chose est élevée au véritable aussi, et au lieu d'être un Un, est une collection de matières, elle devient seulement la surface qui les enveloppe. »

Réfléchissant sur cette double expérience, c'est-à-dire sur notre première réflexion dans l'appréhension de la chose, nous découvrons que nous faisons alternativement aussi bien de la chose que de nous-même, tantôt le pur Un, sans multiplicité, tantôt le *aussi* résolu en

26 Leibnitz : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Liv. II, chap. XXVII.

27 *Phénoménologie*, I, p. 101.

matières indépendantes les unes des autres ; d'où cette conséquence que cette réflexion première devient l'objet de notre seconde réflexion et nous apparaît inhérente à la chose elle-même. C'est la chose qui se réfléchit en soi et est pour soi-même différente de ce qu'elle est pour un autre, (pour notre conscience précisément). Elle est tantôt une, quand elle se montre multiple, tantôt multiple, quand elle se montre une : elle inclut en soi une vérité opposée à soi, elle est une contradiction, celle d'être à la fois pour soi et pour un autre. Cette nouvelle opposition selon la forme (être pour-soi, être pour-un-autre), se substitue à l'opposition selon le contenu, (être Un, être multiple). Mais ne peut-on encore l'éviter et garder la Vérité pure de toute contradiction en sauvant la *cohérence* de la chose ; la chose avons-nous dit est à la fois pour soi et pour un autre – deux êtres divers – et elle est pour soi autre que ce qu'elle est pour un autre. C'est dire que la chose devient pensable comme une multitude de choses ou de monades qui excluent d'elles la contradiction en la reportant sur leur commerce mutuel. Ainsi le monisme devient un pluralisme et dans cette dialectique hégélienne exposée d'une façon trop condensée et obscure dans le chapitre de la perception nous pouvons pressentir une démarche qui se représentera à tous les étages de la *Phénoménologie*. La force se dédoublera en deux forces, la conscience de soi en deux consciences de soi etc., mais ce pluralisme n'est à son tour qu'une apparence et la contradiction chassée de la chose qui n'est pas différente d'elle-même, mais des autres choses, revient en fait se loger en elle comme une différence de soi à soi, une réflexion intérieure dans la réflexion extérieure.

Considérons donc la chose ou la monade différente de toutes les autres ; elle est pour soi, comme unité avec soi-même dans sa détermination propre qui ne convient qu'à elle et constitue son essence. Sans doute y a-t-il aussi en elle une diversité, car comment serait-elle déterminée sans cette diversité qui est son être pour l'autre ? Mais cette diversité lui est inessentielle, elle est son extériorité. La contradiction est bien évitée par cette distinction de *l'essentiel* et de *l'inessentiel*, un inessentiel qui est toujours nécessaire, ce qui est une nouvelle contradiction dissimulée. Mais elle reparaît sous sa forme définitive, car cette chose, égale à soi-même et une pour soi, n'est telle que dans sa différence absolue de toutes les autres, et cette différence implique une relation avec les autres choses qui est la cessation de son être pour soi : « C'est justement par le moyen de

ce caractère absolu et de son opposition que la chose se relie aux autres et est essentiellement seulement ce processus de relation, mais la relation est la négation de son indépendance et la chose s'effondre plutôt par le moyen de sa propriété essentielle²⁸. »

Par cette dialectique nous allons de la *chose* à la *relation*, du chosisme de la perception à la relativité de l'entendement, et ce passage est bien connu dans l'histoire des sciences et de la philosophie. Ce qui disparaît ce sont ces artifices de la conscience commune pour sauver la chose indépendante, et une, la distinction d'un essentiel et d'un inessentiel, la séparation de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre. « D'un seul et même point de vue, écrit Hegel, la chose est le contraire d'elle-même, pour soi en tant qu'elle est pour un autre, pour un autre en tant qu'elle est pour soi²⁹. » Ce qui apparaît et qui est propre à Hegel, c'est une pensée de la relation qui en manifeste la vie ; la relation est à la fois la séparation et l'unité de ces termes, elle est, bien comprise, cette unité de l'unité et de la multiplicité, cette identité de l'identité et de la non-identité, que Hegel s'est proposée dès ses écrits de jeunesse de penser comme la vie de l'Absolu. Sans doute il semble souvent que cette dialectique est mieux adaptée aux êtres vivants ou aux êtres conscients qu'aux êtres matériels. Quand on veut comprendre la dialectique de Hegel sur l'être-pour-soi qui n'est pour soi que dans son être-pour-l'autre, des exemples empruntés à la vie humaine, aux rapports des hommes, paraissent mieux convenir que celui du cristal de sel, car il faut introduire dans l'être – qui est relation – un dynamisme que nous pouvons prêter aux vivants ou à la conscience, mais qu'il nous paraît difficile d'introduire dans ce qu'on est convenu d'appeler la matière inerte. Mais la pensée hégélienne veut saisir l'être-universel comme concept, c'est-à-dire comme sujet, et elle ne voit dans la nature qu'un moment particulier de cette dialectique.

Ces considérations toutefois nous éloignent de notre sujet même. La conscience percevante est maintenant dépassée. La chose étant une contradiction se dissout comme chose égale à soi-même et : devient phénomène. Ce mélange du sensible et de la pensée, que constitue la propriété sensible, s'est décomposé en ses extrêmes, le *aussi* et le *Un*, *l'être pour un autre* et *l'être pour soi*, et ces extrêmes se sont identifiés dans un Universel inconditionné (par le sensible), qui est le nouvel objet de la

28 *Phénoménologie*, I, p. 104.

29 *Phénoménologie*, I, p. 104.

conscience devenue entendement. Il nous faut suivre encore cet *esse*, qui est *intelleigi*, car s'il est le concept en soi, il n'est pas encore le concept pour soi ; il est d'abord pour la conscience la force et sa manifestation, la loi et sa nécessité, la vie infinie enfin, où le Soi se trouve dans l'Autre de Soi comme Soi. À ce moment la conscience de l'Autre sera devenue conscience de soi, le concept en soi sera devenu le concept pour soi.

CHAPITRE III

L'entendement

Mouvement général du chapitre. – Pour la conscience percevante tout était « une chose¹ ». La catégorie de substance, telle qu'elle est critiquée par Berkeley dans les *Dialogues d'Hylas et de Philonous* comme, le substrat des qualités sensibles, fait place à une catégorie nouvelle. L'entendement s'élève de la substance à la cause, de la chose à la force. Pour l'entendement tout est d'abord une *force*, mais la force n'est pas autre chose que le concept, la pensée du monde sensible, ou la réflexion de ce monde en lui-même – ou dans la conscience, ce qui revient au même pour nous. – Cette pensée du monde sensible, qui se manifeste d'abord à la conscience comme l'au-delà vide de ce monde, le supra-sensible en tant que tel, devient l'intérieur de ce monde dans un système de *lois*. Ces lois, lois de l'expérience, sont au-delà du phénomène et en constituent pourtant l'armature. La conscience fait l'expérience de la contingence des lois de la nature, c'est en cherchant leur nécessité qu'elle revient du monde en elle-même ; son *explication* des lois est d'abord tautologique, elle n'atteint qu'une nécessité analytique, mais quand cette nécessité lui apparaît dans son objet cette nécessité devient synthétique. Monde sensible et monde supra-sensible, phénomène et loi, s'identifient dans le concept véritable, la pensée de l'infinité qui exprime après le dynamisme de Leibnitz, le légalisme de Newton et de Kant, la polarité schellingienne, le point de vue même de Hegel. L'infinité, ou le concept absolu, c'est la relation devenue vivante, la vie universelle de l'Absolu qui reste lui-même dans son autre, concilie l'identité analytique et la synthèse, l'un et le multiple. À ce moment la conscience de l'Autre est devenue une conscience de soi-même dans l'Autre, la pensée d'une différence qui n'est plus une différence. La conscience dans son objet s'atteint elle-même, elle est, dans sa vérité, certitude de soi, elle est conscience de soi.

1 « Ding » et non « Sache ». – Sur cette différence, cf. IV^e partie, chap. v.

Tel est le mouvement général de ce chapitre, dont nous essayerons de préciser la portée. Nous nous attacherons surtout au passage important de la conscience à la conscience de soi. La conscience était d'abord conscience universelle, milieu de l'être, tandis que son objet, inaccessible dans sa richesse concrète, était le ceci sensible. La conscience de soi, au contraire, sera d'abord conscience singulière, négation de toute altérité dans son pur rapport à soi, mais elle devra s'élever de cette singularité négative à l'universalité et revenir au moment de la conscience comme conscience de soi universelle. L'unité de l'Universalité de la conscience et de la Singularité de la conscience de soi se produira alors comme Raison (Vernunft)².

a) *La force*. – L'entendement a maintenant pour objet l'universel inconditionné (unbedingt), qui selon l'étymologie allemande n'est pas une chose. Pour nous³ cet Universel est le concept qui réunit en lui les moments contradictoires que la conscience percevante posait alternativement dans le sujet et dans l'objet, le moment de la choséité indifférente *s'exprimant* en une multitude de différences subsistantes, les matières de la physique ou propriétés sensibles matérialisées, et le moment de la chose unique *excluant* de soi toute multiplicité. Ces moments se présentaient dans leur forme comme être-pour-un-autre et être-pour-soi. L'échec de la perception tenait à l'impossibilité de les penser l'un avec l'autre. Mais le résultat de la dialectique antérieure, s'il est négatif pour la conscience engagée dans l'expérience, nous apparaît au contraire comme positif. « Mais le résultat a en soi cette signification positive qu'en lui l'unité de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre, l'opposition absolue, est immédiatement posée comme une même essence⁴. » Ce résultat concerne aussi bien le contenu que la forme. L'expansion dans le milieu des différences et la contraction dans l'unité de l'être-pour-soi constituent tous les contenus qui peuvent désormais se présenter à la conscience. Seulement cette expansion et cette contraction ne peuvent plus maintenant être isolées l'une de l'autre et posées à part ; c'est leur unité qui fait l'inconditionnalité de l'universel. « Il est d'abord clair que ces moments, parce qu'ils sont seulement dans cette universalité,

2 Le titre de ce chapitre, *L'entendement*, correspond au contraire au terme allemand « Verstand ».

3 Rappelons une fois de plus, pour éviter toute ambiguïté, que ce « pour nous » désigne le point de vue du philosophe, par opposition à celui de la conscience phénoménale.

4 *Phénoménologie*, I, p. 110.

ne peuvent plus se tenir à part l'un de l'autre, mais ils sont essentiellement en eux-mêmes des côtés qui se suppriment eux-mêmes et c'est seulement leur, passage l'un dans l'autre qui est posé⁵. » Ce passage, c'était le mouvement même de la conscience percevante qui, tantôt attribuait à la chose l'unité exclusive pour se réserver à elle-même la diversité de ses aspects coexistants, tantôt attribuait cette diversité à son objet et se réservait l'unité exclusive. Mais ce mouvement ne lui était pas objet à elle-même ; il est maintenant *son* objet ; elle connaît donc *ce passage* que nous seuls connaissions quand nous refaisons l'expérience de la conscience percevante. L'essentiel est de noter que ce qui est maintenant donné à la conscience devenue entendement c'est ce passage lui-même – cette liaison – qui tombait d'abord en elle à son insu et qui était par conséquent extérieur à ses moments. Cependant ce passage lui apparaît d'abord comme ayant une forme objective et sera pour elle la *force*. Contrairement à la chose qui est sans lien avec la multitude de ses propriétés, la force n'a de sens qu'en tant qu'elle se manifeste, et pose au dehors de soi ce qu'elle est au dedans de soi. La force exprime donc en elle *la nécessité du passage* d'un moment à l'autre, mais elle est encore objet pour l'entendement. « Mais la conscience dans ce mouvement avait seulement pour contenu l'essence objective et non la conscience comme telle ; ainsi pour elle le résultat doit être posé dans une signification objective, et la conscience doit être encore une fois posée comme se retirant du devenu, de telle sorte que ce devenu comme objectif lui soit essence⁶. »

« Une réalité apparaît parmi les choses tangibles, visibles, perceptibles de toutes façons, et tout à coup se dérobe, se cache, devient imperceptible. Nous la croyons connaissable dans ses effets et inconnaisable dans sa nature. Nous construisons alors un être de raison qui s'appelle une force et qui tour à tour se manifeste en se dépensant, et puis dépensée, devient invisible pour se dépenser⁷. » Telle est la force, unité d'elle-même et de son extériorisation. En posant la force, c'est cette unité même que nous posons, c'est-à-dire déjà le *concept*. « En d'autres termes les différences

5 *Phénoménologie*, I, p. 111.

6 *Phénoménologie*, I, p. 110. – Il est très remarquable que ce que l'entendement aperçoit comme être, c'est la propre *réflexion* de la conscience antérieure (la conscience percevante) ; mais, comme la conscience phénoménale oublie toujours son devenir, elle ignore que cet objet est elle-même ; elle ne se connaît pas encore dans *ce passage* d'un terme à l'autre.

7 Cf. Andler, *art. cité*, p. 328.

posées dans leur indépendance passent immédiatement dans leur unité et leur unité immédiatement dans leur déploiement et ce déploiement à son tour dans la réduction à l'unité ; c'est ce mouvement précisément qu'on nomme force⁸. » L'être universel de la certitude sensible était devenu le milieu (medium) des propriétés ou matières distinctes, et ce milieu à son tour est devenu leur réduction à l'unité autant qu'il est le moyen de leur expansion. Ainsi pour Leibnitz l'essence de la matière ne résidait pas dans l'étendue qui n'est qu'une multitude indéfinie ou dans « l'atome qui est une image sensible, mais dans la force, seule unité réelle. « Je m'aperçus qu'il est impossible de trouver les principes d'une véritable unité dans la matière seule ou dans ce qui n'est que passif, puisque tout n'y est que collections ou amas de parties à l'infini. Or, la multitude ne pouvant avoir sa réalité que des unités véritables qui viennent d'ailleurs... je fus contraint de recourir à un atome formel... je trouvai donc que leur nature consiste dans la force et que de cela s'ensuit quelque chose d'analogue au sentiment et à l'appétit, et qu'ainsi il fallait les concevoir à l'imitation de la notion que nous avons des âmes⁹! »

b) *Le concept de la force et la réalité de la force.* – Les deux moments de la force, la force comme extériorisation ou expansion d'elle-même dans le milieu des différences et la force « refoulée en elle-même » ou force proprement dite, ne sont pas au prime abord distincts. Dans sa première logique d'Iéna, Hegel traite de la force en même temps que de la catégorie de modalité. La force refoulée en elle-même ou concentrée sur soi est la force comme possibilité, et son extériorisation est sa réalité¹⁰. Lorsque nous envisageons le mouvement de chute d'un corps dans l'espace, nous posons deux fois le même être ; en tant que réalité ce mouvement est une juxtaposition, il est décomposable en parties, ou du moins cette décomposition est présente dans sa trajectoire spatiale, mais nous pouvons aussi considérer le « Tout de ce mouvement », l'intégrale dont il est la réalisation. Nous avons alors la force identique dans son contenu à sa manifestation, mais qui en diffère *formellement*. La force – comme réflexion en soi-même de l'extériorité sensible – est identique à cette extériorité. Il y a là un *dédoublement* sur lequel Hegel insiste dans la *Logique* d'Iéna. Nous pensons l'unité de la réalité comme force et nos explications de

8 *Phénoménologie*, I, p. 112.

9 Leibnitz : *Système nouveau de la nature*, éd. Janet, 1900, I, p. 636.

10 Hegel : *S. Werke*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 41 sq.

ce réel par une force sont par suite des tautologies¹¹. Cependant la force permet de penser la causalité et la relation, sans poser des substances extérieures les unes aux autres. Deux corps s'attirent dans l'espace, ou encore l'aimant attire le fer ; pour la conscience percevante cela signifie un rapport extérieur entre deux choses substantialisées. Penser la force d'attraction ou la force magnétique, c'est penser la relation même, le passage d'un moment à l'autre en tant que passage. Mais la force, telle que nous venons de la définir, est absolument identique à sa manifestation si bien que les différences – force refoulée en soi et extériorisation – sont seulement des différences pour la conscience. Quand nous tenons les deux moments dans leur unité immédiate c'est que l'entendement auquel le concept de force appartient est proprement le concept qui soutient les moments distincts comme distincts, car dans la force elle-même ils ne doivent pas être distincts ; la différence est seulement dans la pensée. En d'autres termes on a posé ci-dessus seulement le concept de la force, pas encore sa réalité¹².

Que la force se manifeste à la conscience comme réalité et non plus comme concept, cela signifie que ses moments prennent une certaine indépendance, mais comme, d'autre part, cette indépendance est contraire à l'essence de la force, cela signifie aussi bien qu'ils se suppriment comme indépendants et retournent dans l'unité du concept ou de l'Universel inconditionné qui est l'objet permanent de l'entendement au cours de toute cette dialectique. Le concept ainsi atteint n'est plus toutefois le concept immédiat dont nous sommes partis ; il est « déterminé comme le négatif de la force ayant une objectivité sensible, il est la force telle qu'elle est dans son essence vraie, c'est-à-dire telle qu'elle est seulement comme objet de l'entendement. Le premier universel serait la force refoulée en soi ou la force comme substance, mais le second est l'Intérieur des choses comme Intérieur, qui est identique au concept comme concept¹³ ».

L'expérience que fait ici la conscience est particulièrement remarquable ; en réalisant la force elle découvre que « cette réalisation est en même temps la perte de la réalité¹⁴ ». La force dans le monde sensible s'oppose d'abord à un Autre sans lequel elle ne semble pas pouvoir

11 *Ibid.*, p. 44 sq.

12 *Phénoménologie*, I, p. 112.

13 *Phénoménologie*, I, p. 118.

14 *Phénoménologie*, I, p. 118.

exister, puis cet Autre apparaît comme une autre force, et ce qui est posé c'est alors la dualité des forces, comme Boscovitch et Kant l'avaient déjà aperçu. Mais ces deux forces, à leur tour, ne sont indépendantes qu'en apparence. Elles se supposent l'une l'autre. « A toute attraction correspond une répulsion, faute de quoi la matière de l'univers entier se coagulerait en un point de l'univers. » Chaque force présupposera donc une autre force et est présupposée par elle. Le jeu des forces (*Spiel der Kräfte*), que nous retrouverons plus tard comme relation des consciences de soi, est donc une relation réciproque telle que ce qui subsiste dans l'échange perpétuel des déterminations c'est seulement la pensée de ce jeu, le concept de la réalité phénoménale ou l'Intérieur des choses. La force est devenue ce qu'elle était déjà pour nous, la pensée du monde phénoménal, qui, comme jeu des forces, n'est plus qu'un échange incessant de déterminations, une instabilité perpétuelle qui a son unité et sa consistance dans la pensée seule.

La réalisation de la force s'exprime en trois dialectiques que Hegel distingue avec subtilité : 1^o la force et l'Autre, 2^o les deux forces indépendantes, 3^o l'action réciproque des forces, le jeu des forces proprement dit. Tout d'abord la force est posée comme cette expansion infinie de soi dans le milieu des différences ; mais pour pouvoir exister comme force refoulée en soi, réfléchie sur soi, il faut qu'un Autre l'approche et la sollicite à se replier sur soi. Ainsi le moi de Fichte ne se réfléchit que par un choc (*Anstoss*), qui paraît lui être étranger. De même si la force est posée déjà comme refoulée en soi, comme pure possibilité, il faut, pour qu'elle puisse exister comme extériorité, qu'elle y soit sollicitée par un Autre. La comparaison de ce double rôle de l'Autre conduit à définir cet Autre comme étant lui-même force. Ce qui est alors posé, ce n'est plus la force et un Autre que la force, mais deux forces réelles qui agissent l'une sur l'autre : « la force n'est donc pas en général sortie de son concept par ce fait qu'un Autre est pour elle et qu'elle est pour un Autre, mais deux forces sont en même temps présentes. Le concept des deux est certes le même, mais le concept est sorti de son unité pour passer dans la dualité¹⁵ ». Toute cette dialectique qui concerne l'être des choses pour la conscience préfigure une dialectique spirituelle qui nous apparaît plus profonde dans le monde de l'esprit que dans la nature. Ici la subtilité de Hegel nous paraît un peu vaine, un peu forcée.

15 *Phénoménologie*, I, p. 115.

L'essentiel est de comprendre le sens de toute cette argumentation ; elle nous conduit à voir dans la dialectique du réel la dialectique même de l'intelligence. « L'esprit de la nature est un esprit caché ; il n'apparaît pas sous la forme de l'esprit, il n'est esprit que pour l'esprit connaissant. Ou encore il est esprit en soi et non pour soi. » Il s'agit donc ici de retrouver dans le dynamisme et le jeu des forces, dans la polarité des forces opposées, une dialectique dont la signification est pour soi seulement dans l'esprit connaissant. Quand les deux forces sont posées dans leur indépendance, leur jeu révèle leur interdépendance. « Elles ne sont pas comme des extrêmes gardant chacun pour soi quelque chose de solide et se transmettant seulement l'une à l'autre dans leur terme commun et dans leur contact une propriété extérieure, mais ce que sont ces forces, elles le sont seulement dans ce terme commun et dans ce contact¹⁶. » Chacune disparaît dans l'autre, et c'est le mouvement de disparaître qui est la seule réalité des forces ayant une objectivité sensible. Il ne reste plus alors que la manifestation, ou le phénomène (*Erscheinung*) qui n'a plus de consistance ou de stabilité en lui-même, mais renvoie à une vérité intérieure qui paraît d'abord au-delà de lui. C'est le lieu de rappeler ici ce texte de la préface de la *Phénoménologie* sur le phénomène « la manifestation (le phénomène) est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui, lui-même, ne naît ni ne périt, mais qui est en soi et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité¹⁷ ».

c) *L'Intérieur ou le fond des choses*. – L'entendement a découvert l'élément de la vérité, c'est l'Intérieur ou le fond des choses, qui s'oppose à la manifestation phénoménale. Cette opposition qui reproduit sur un autre plan celle de la force et de son extériorisation est d'abord vide de sens. L'Intérieur étant le néant du phénomène est au-delà de lui ; mais toute la dialectique de Hegel va tendre ici à rapprocher les deux termes jusqu'à les identifier, identification qui était déjà énoncée dans le texte de la préface que nous venons de citer. C'est le phénomène – comme phénomène – qui est le supra-sensible, c'est-à-dire le phénomène pris dans son mouvement de disparition. La grande ruse, disait Hegel dans une note personnelle, c'est que les choses soient comme elles sont, il n'y a pas à aller au-delà d'elles, il y a simplement à les prendre dans leur phénoménalité, au lieu de les poser comme choses en soi. L'essence

16 *Phénoménologie*, I, p. 117.

17 *Phénoménologie*, I, p. 40.

de l'essence est de se manifester et la manifestation est manifestation de l'essence. Le terme de notre dialectique sera donc de rassembler à nouveau ce sensible et ce supra-sensible dans l'infinité du *concept absolu*.

Résumant les moments antérieurs à propos de la religion, Hegel écrit : « Déjà la conscience devient, en tant qu'elle est entendement, conscience du supra-sensible ou de l'intérieur de l'être-là objectif. Cependant le supra-sensible, l'éternel, ou comme on voudra encore le nommer, est privé du Soi, il n'est d'abord que l'Universel qui est encore bien loin d'être l'esprit qui se sait comme esprit¹⁸. » Cet Universel en effet est d'abord posé en dehors de la conscience et du phénomène comme un monde intelligible possible, dont nous pouvons bien avoir une pensée, mais non une connaissance. Dans le chapitre qui termine son *analytique transcendantale* et qui porte sur la distinction des phénomènes et des noumènes Kant insiste sur le fait qu'on ne peut pas prendre ce monde-ci, le monde de l'en-deçà, comme ; une chose en soi, mais que, par contre, aussitôt que nous le dépassons, faisant un usage transcendantal et non plus empirique de nos catégories nous n'obtenons qu'une *place vide*, un noumène dans le sens négatif. Mais cet au-delà du phénomène est pour Hegel une sorte d'illusion d'optique. L'entendement hypostasie sa propre réflexion, il ne la réfléchit pas en elle-même, et ne voit pas dans la nature la connaissance de soi qui y est impliquée. Le savoir du phénomène est un savoir de soi et, en tant que tel, il a une vérité qui n'est plus située au-delà. Seulement pour atteindre un tel Idéalisme il faut que la réflexion, dont Kant fait usage dans sa philosophie critique, se réfléchisse elle-même. En objectivant cet « Intérieur comme l'universel sans le Soi », l'entendement ne sait pas que derrière le rideau qui est sensé recouvrir le dedans des choses « il n'y a rien à voir à moins que nous ne pénétrions derrière ce rideau, tant pour qu'il y ait quelqu'un pour voir, que pour qu'il y ait une chose vue¹⁹ ». Comme la « chose en soi » de l'« esthétique transcendantale » était critiquée dans la dialectique de la perception, ainsi ici le noumène au sens négatif. De ce mouvement la conscience se réfléchit en soi-même comme dans le vrai ; mais, comme conscience, elle fait encore une fois de ce vrai un intérieur objectivé, et elle distingue cette réflexion des choses de sa réflexion en soi-même ; de la même façon le mouvement effectuant la médiation est encore pour

18 *Phénoménologie*, II, p. 203.

19 *Phénoménologie*, I, p. 140-141.

elle un mouvement objectif²⁰. Les trois termes de ce syllogisme fondamental sont donc posés dans leur extériorité mutuelle : *l'entendement*, *le mouvement du monde phénoménal*, *l'Intérieur* ou *fond des choses*. Mais de cet Intérieur, tel qu'il est immédiatement, il ne saurait y avoir aucune connaissance, non parce que la raison, comme le prétend Kant, est limitée, mais en vertu de la simple nature de la chose, parce que dans le vide rien n'est connu, ou plus précisément parce que cet Intérieur est posé comme l'au-delà de la conscience.

En fait, cependant, cet Intérieur a pris naissance pour nous, il n'a été posé que par la médiation du phénomène ; c'est pourquoi Hegel exprime ici d'une façon remarquable cette nature de l'Intérieur. « Il provient du phénomène, et le phénomène est sa médiation, ou encore le phénomène est son essence et, en fait, son rem-plissement. Le supra-sensible est le sensible et le perçu posés comme ils sont en vérité ; mais la vérité du sensible et du perçu est d'être phénomène ; le supra-sensible est donc le phénomène comme phénomène²¹. » Nous ne revenons pas de cette façon au monde sensible antérieur, à la perception par exemple ou à la force objective, mais nous voyons dans ce monde ce qu'il est en vérité, ce mouvement par lequel il ne cesse de disparaître et de se nier lui-même. Ce qui subsiste dans l'instabilité phénoménale, dans l'échange incessant de ses moments, c'est bien la différence, mais la différence reçue dans la pensée, devenue universelle, en d'autres termes la *loi* du phénomène. L'universel n'est plus ainsi le néant au-delà du phénomène ; il a en lui la différence ou la médiation, et cette différence au sein de cet universel est la différence devenue égale à soi-même, simple reflet du phénomène. Cette différence est exprimée dans la loi comme « image constante du phénomène toujours instable. » Le monde supra-sensible est ainsi un calme règne des lois ; « ces lois sont sans doute au-delà du monde perçu – car ce monde présente la loi seulement à travers le changement continu – mais elles sont aussi bien présentes en lui et en sont l'immédiate et calme copie²². »

La nature, disait Kant au terme de *l'analytique transcendantale*, est l'ensemble des phénomènes régis par des lois. Ces lois – dans leur universalité du moins – sont la forme de ces phénomènes ; elles reflètent

20 *Phénoménologie*, I, p. 119.

21 *Phénoménologie*, I, p. 121.

22 *Phénoménologie*, I, p. 123-124.

dans leur stabilité le devenir ininterrompu de ce qui apparaît. Comme la force était la réflexion en soi de son extériorisation, ainsi la loi est l'unité du monde sensible, mais une unité qui a en elle la différence et qui traduit par cette différence constante le mouvement phénoménal. Dans la chute libre d'un corps l'espace et le temps varient sans cesse, mais leur rapport se conserve égal à lui-même, de sorte que la formule mathématique bien connue « $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$ » est l'expression constante de l'inconstance perpétuelle de ces deux termes. La loi qui est l'intérieur de la nature phénoménale trouve son contenu dans cette nature, et en échange lui communique sa forme.

Mais forme et contenu restent encore inadéquats. Selon l'interprétation que Maimon donnait déjà du kantisme la forme déterminant complètement le contenu, ou le contenu complètement reçu dans la forme, serait l'idée²³. Seulement cette adéquation parfaite n'est pas réalisée. Le contenu, la matière de l'entendement, est infiniment divers et changeant, la forme prise dans sa plus haute puissance est l'unité abstraite d'une différence abstraite. D'une façon plus imagée on peut dire que *l'analytique transcendantale* nous donne la loi des lois, le squelette d'une nature en général, mais entre ce squelette et la nature concrète il y a un abîme. Cet abîme est sans doute partiellement comblé par l'induction empirique qui s'élève des lois particulières à des lois de plus en plus générales, sans rejoindre toutefois l'idée qui exige la détermination complète de toutes les conditions. C'est pour remédier à ce défaut dans la subsomption et la spécification que la critique du jugement – ce leibnizianisme de l'immanence – élabore une philosophie du comme-si, une logique de l'hypothèse. En définitive on doit bien constater qu'au phénomène pour soi reste un côté qui n'est pas reçu dans l'Intérieur, « ou le phénomène n'est pas encore posé en vérité comme phénomène, comme être-pour-soi supprimé²⁴ ». Il y a une contingence des lois de la nature et cette contingence se présente sous deux aspects complémentaires ; ou bien la loi n'exprime pas l'intégralité de la présence phénoménale, et le phénomène garde encore comme en-soi possible un divers incoordonné, ou bien il y a une multiplicité de lois empiriques qui ne peuvent être rassemblées dans l'unité d'une loi unique dont elles seraient les spécifications. Le

23 Maimon : *S. Werke*, p. 176 : « D'après moi, la connaissance des choses en soi n'est rien d'autre que la connaissance complète des phénomènes. »

24 *Phénoménologie*, I, p. 124.

problème qui se pose dans le passage du phénomène à sa loi se retrouve dans le problème de la pluralité des lois.

Ne peut-on tenter de ramener toutes les lois à l'unité d'une seule loi ? Ainsi, par exemple, Newton présente comme attraction universelle des phénomènes aussi divers que la chute libre d'un corps sur notre planète et le mouvement général des planètes autour du soleil, tel qu'il s'exprime dans les lois plus spécifiques de Kepler. Seulement Hegel – depuis sa dissertation d'Iéna sur le mouvement des planètes – s'est efforcé de montrer l'erreur d'une pareille réduction ; elle ne parvient qu'à une formule abstraite qui a sans doute le mérite d'énoncer la légalité comme légalité, mais qui a fait disparaître la diversité qualitative du contenu. Faut-il donc, pour rejoindre l'unité, renoncer à la différence en tant que différence qualitative véritable, ou pour ne pas perdre cette différence renoncer à l'unité ? Nous sommes ici au cœur du problème de *l'identité et de la réalité* phénoménale, mais la solution de Hegel ne consiste pas à opposer toujours les deux termes mais à chercher leur union dans une relation dialectique qui est pour lui « le concept absolu », ou l'infinité.

Le concept de la loi – l'unité des différences – ne va pas seulement contre la pluralité empirique des lois, mais contre la loi elle-même. Il exprime en effet la *nécessité* de la liaison des termes qui se présentent comme distincts dans l'énoncé de la loi – l'espace et le temps – ce qui attire et ce qui est attiré etc. – de telle sorte que dans la pensée de cette liaison, de cette unité, « l'entendement retourne encore une fois dans l'Intérieur entendu comme unité simple (indivisible). Cette unité est la nécessité intérieure de la loi²⁵ ».

d) *L'explication. Nécessité analytique de la Loi.* – Considérons une loi particulière, celle de la chute des corps ou celle de l'attraction de l'électricité positive et négative par exemple. Cette loi contient une différence concrète, temps et espace, électricité positive et négative, et exprime le rapport de ses deux facteurs, mais ce rapport ou concept de la loi, qu'on peut à nouveau nommer force, énonce la nécessité de la loi sous une forme analytique. Cette nécessité n'en est pas une, car on ne voit pas comment l'un des facteurs s'unit à l'autre ou devient l'autre. Si l'un des termes de la loi est posé, l'autre ne l'est pas par là même, et si l'on pose enfin la nécessité de leur rapport en partant d'une force, par exemple la pesanteur ou l'électricité en général, cette nécessité est un mot vide parce qu'il

25 *Phénoménologie*, I, p. 125.

faut alors expliquer pourquoi cette force s'exprime dans cette différence particulière, pourquoi par exemple la pesanteur est d'une nature telle que les corps pesants tombent selon une règle invariable et précise qui contient une différence, comme celle de l'espace et du temps, et même l'énonce dans une formule mathématique comme : $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$.

Le problème que pose ici Hegel est celui de la nécessité de la relation, la question que pose Hume sous le titre de problème de « la connexion nécessaire » et à laquelle Kant prétend répondre dans *la critique de la raison pure*. On sait que pour Hume tout ce qui est différent (dans la représentation) est séparable, et rien n'est discernable de ce qui ne peut être séparé, car, là où il n'existe pas de différence, à quoi se prendrait le discernement²⁶. Ceci nous interdit l'abstraction tandis que cela rend impossible la liaison nécessaire. Comme le remarque Hegel, dans sa logique d'Iéna, à propos de Hume et de Kant, ce qui est posé ainsi c'est une diversité de termes substantiels indifférents les uns aux autres, tels que les offre, ou paraît les offrir, la représentation sensible²⁷. Dans ce cas, Hume est parfaitement justifié de nier la nécessité et d'y voir seulement une illusion. « En fait, la nécessité est seulement la substance envisagée comme relation, ou comme l'être-un des déterminations opposées, lesquelles ne sont pas comme les termes matériels absolument pour soi-même, des qualités ou des termes substantiels absolus, mais sont tels en soi même qu'ils se rapportent à un autre, ou sont essentiellement le contraire d'eux-mêmes²⁸. » Quant à l'identité que l'entendement prétend atteindre dans son processus d'explication, c'est une identité formelle, une tautologie, qui ne change rien à la diversité des termes. Chez Hume il y a seulement des éléments substantiels (Hegel dit des substances), qui ne sont pas en relation les uns avec les autres, qui restent pour soi et sont rattachés ensemble *du dehors*. Ainsi l'identité de l'entendement demeure analytique, elle est une tautologie, tandis que la diversité sensible reste une diversité ; elle conduit bien à une synthèse, mais une synthèse empirique et sans nécessité. « Cette identité reste la simple tautologie ; cette diversité un être-pour-soi particulier des substances, et les deux, l'identité et la diversité, tombent en dehors l'une de l'autre ; le rapport des substances diverses n'est nullement nécessaire, parce que

26 Hume : *Traité*, I^{re} partie, section VII, traduction David, p. 31.

27 Hegel : *Logique de Iéna* (*Werke*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 48).

28 Hegel : *Werke*, éd. Lasson, XVIII^a, p. 48.

ce rapport ne leur est pas intérieur²⁹. » Que faudrait-il pour que ce rapport devînt interne ? Il faudrait, comme va le montrer Hegel dans la suite de son étude, que chaque détermination fût pensée comme infinie, c'est-à-dire comme autre qu'elle-même ; en ce cas l'espace devient en lui-même le temps, et le temps l'espace. La relation n'est plus imposée du dehors aux déterminations substantialisées ; elle est la vie même de ces déterminations ; on a alors compris ce qu'impliquait la relation, à savoir la vie dialectique, car la relation n'est ni l'unité abstraite, ni la diversité – également abstraite – elle est leur synthèse concrète ou comme le disait Hegel dans ses travaux de jeunesse en parlant de la vie, « le lien du lien et du non lien », « l'identité de l'identité et de la non identité³⁰ ».

Au lieu de penser cette dialectique qui seule fait la nécessité de la relation, Kant n'a pas vraiment répondu à Hume. « Kant a fait la même chose que Hume ». Les éléments substantiels de Hume qui se suivent ou se juxtaposent, qui sont indifférents mutuellement, le restent aussi chez Kant. Que ces éléments soient nommés des phénomènes et non des choses ne change rien à l'affaire. Kant est parti de la diversité de Hume et, y a ajouté l'infinité de la relation, mais cette adjonction reste extérieure. L'infinité de la relation, la nécessité, est quelque chose de séparé de cette diversité. La diversité est phénoménale, et appartient à la sensibilité, la nécessité est un concept de l'entendement, mais les deux moments sont chacun pour soi. « L'expérience est bien chez Kant le lien du concept et du phénomène, c'est-à-dire qu'elle rend mobiles (*mobilmachen*) les termes indifférents, mais ces termes restent pour soi en dehors de leur rapport, et le rapport même comme unité est en dehors de ce qui est rapporté³¹. » Kant n'a donc pas vraiment saisi *la relation comme infinie*.

Nous nous sommes reportés à ce texte – assez pénétrant – de la Logique d'Iéna, car il nous paraît éclairer la dialectique que nous suivons en ce moment à propos des lois de la nature, première élévation immédiate du monde sensible à l'intelligible. Cette élévation étant immédiate n'exprime pas encore la totalité du monde phénoménal ; en elle le phénomène n'est pas encore posé comme phénomène, comme

29 *Ibid.*, p. 48.

30 La première expression se trouve dans les *Travaux de Jeunesse* (NOHL, p. 348), la seconde dans l'étude sur *la différence des systèmes de Fichte et de Schelling* (éd. Lasson, I, p. 77).

31 Hegel : *Werke*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 48-49.

être-pour-soi supprimé, et ce défaut se traduit dans la loi même par cette différence indifférente de ses termes. La loi n'exprime pas tout le phénomène qui garde pour lui son instabilité et son devenir, ou, ce qui revient au même, elle l'exprime immédiatement sous forme d'une différence stable et sans nécessité. On saisit ici un des caractères les plus profonds de la spéculation hégélienne, introduire la vie et le devenir dans la pensée elle-même, au lieu de renoncer à la pensée pour revenir au phénomène – non plus comme chez Hume découpé en éléments substantiels – mais saisi dans son devenir ineffable, dans une intuition immédiate, les données immédiates de la conscience ne fournissant pas une suite discontinue de termes mais, comme plus tard l'a montré Bergson, un passage inexprimable. C'est au contraire en réintroduisant la vie dans cette relation immédiate qu'est la loi, que la pensée rejoindra complètement le monde phénoménal, ou, selon la terminologie hégélienne, que le phénomène sera posé dans son intégralité comme phénomène, c'est-à-dire manifestation complète de son essence. Que tel soit bien le but de Hegel, c'est ce qu'exprime le texte significatif de la préface de la *Phénoménologie* ; « C'est pourquoi la tâche consiste... maintenant à actualiser l'Universel et à lui infuser l'esprit grâce à la suppression des pensées déterminées et solidifiées. Mais il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensées solidifiées que de rendre fluide l'être-là sensible³². » De même dans un article d'Iéna Hegel justifiait l'empirisme profond, celui de l'homme d'action qui saisit intuitivement le devenir de la réalité sans la découper arbitrairement, et l'opposait à l'empirisme de l'entendement qui fixe et solidifie des déterminations de l'expérience. Mais la méthode philosophique ne saurait consister à revenir à cet empirisme profond, à l'ineffable de la certitude sensible, sous peine de renoncer à la pensée ; c'est pourquoi elle doit élever l'entendement à la raison, et rendre mobiles les déterminations de la pensée – c'est-à-dire penser dialectiquement³³.

La transition de cette réplique immédiate et insuffisante du monde phénoménal – le monde des lois – au concept absolu, c'est-à-dire à l'infinité – est assez difficile à suivre dans le texte que nous étudions. Hegel commence par critiquer l'*explication* de l'entendement qui, à la recherche de la nécessité, la découvre seulement en soi-même, dans ses

32 *Phénoménologie*, I, p. 30.

33 Il s'agit de l'article sur *Le Droit naturel*, éd. Lasson, VII, p. 343.

propres tautologies, en laissant son objet inaltéré ; puis de ce mouvement qui ne se produit qu'en lui, il passe au mouvement dans la « Chose même », à la dialectique qui infuse la vie au « calme règne des lois » et lui permet ainsi de rejoindre complètement le phénomène. C'est ce dernier passage qui nous paraît le plus difficile à suivre, d'autant plus que Hegel effectue assez brusquement cette transition.

L'entendement, à la recherche de la nécessité de la loi, fait une différence qui n'en est pas une et, reconnaissant lui-même l'identité de ce qu'il vient de séparer, aboutit sous le nom de nécessité à de simples tautologies. C'est, si l'on veut, la vertu dormitive de l'opium. Pourquoi le corps tombe-t-il selon la formule : $e = \frac{1}{2} \gamma t^2$? parce qu'il subit l'action d'une force, la pesanteur, constituée de telle sorte qu'elle se manifeste précisément de cette façon. En d'autres termes le corps tombe ainsi parce qu'il tombe ainsi. « L'événement singulier de l'éclair par exemple est appréhendé comme un Universel, et cet universel est énoncé comme la loi de l'électricité, puis l'explication recueille et résume la loi dans la force comme essence de la loi. Cette force est alors constituée de telle sorte que, quand elle s'extériorise, les deux charges électriques opposées surgissent et disparaissent à nouveau l'une dans l'autre ; en d'autres termes la force a exactement la même constitution que la loi ; on dit que toutes les deux ne diffèrent aucunement³⁴. » Mais ici la force est posée comme la nécessité de la loi ; elle est en soi et reste ce qu'elle est en dehors de l'entendement, tandis qu'à l'entendement incombent les différences, en particulier celle même de la force en soi et de la loi par le moyen de laquelle elle s'extériorise. « Les différences sont la pure extériorisation universelle – la loi – et la pure force ; mais toutes les deux ont le même contenu, la même constitution ; la différence, comme différence du contenu, c'est-à-dire comme différence de la chose, est donc à nouveau abandonnée³⁵. »

Mais la différence de l'entendement et de son objet en soi, la force, est aussi une différence de l'entendement ; elle disparaît donc à son tour, et c'est la chose même, la force en soi, qui se montre comme le mouvement qui n'était d'abord pris en considération qu'en tant que mouvement de la conscience. « Mais puisque le concept comme concept de l'entendement est ce qu'est l'Intérieur des choses, ce changement se

34 *Phénoménologie*, I, p. 129.

35 *Phénoménologie*, I, p. 129.

produit pour l'entendement comme loi de T Intérieur. » Telle est la transition difficile que nous signalions plus haut ; nous allons « d'une rive à l'autre³⁶ », du mouvement de l'explication qui est différent de son objet au mouvement même de cet objet parce que cette dernière différence est aussi une différence de l'entendement. Le changement formel devient un changement du contenu, parce que la différence de la forme et du contenu fait elle-même partie du processus. Mais alors la nécessité analytique, la tautologie, devient une nécessité du contenu, une nécessité synthétique ; la tautologie se retrouve dans l'hétérologie, comme identité dans la contradiction. Nous en sommes alors à la pensée dialectique, à cette « unité de l'unité et de la diversité » que selon Hegel, Hume et Kant avaient également manquées. Arrêtons-nous cependant sur ce processus de l'entendement que Hegel nomme explication (Erklären). On pourrait croire qu'il ne s'agit que d'une formule verbale ; l'opium fait dormir parce qu'il a une vertu dormitive, et s'étonner de la description assez longue que lui consacre Hegel. En fait le processus de l'explication est très général ; il va *du même au même* ; il institue des différences qui n'en sont pas vraiment pour pouvoir ensuite montrer rigoureusement leur identité. C'est là le mouvement formel de l'entendement qui s'exprime dans l'égalité abstraite $A = A$ où A est distingué de A pour pouvoir ensuite être identifié à lui. Toute explication est alors tautologique ou formelle. Mais ce procédé s'étend plus loin que la vertu dormitive de l'opium. Bien des explications qui paraissent fécondes se réduisent au fond à ce formalisme, à cette ligne de l'égalité sans vie. Hegel en cite des exemples dans la Logique d'Iéna. « L'explication n'est rien que la production d'une tautologie. Le froid vient de la perte de chaleur, etc... Pour l'entendement il ne saurait y avoir de véritable changement qualitatif, il n'y a rien qu'un *changement de lieu des parties*... Le fruit de l'arbre vient de l'humidité, de l'oxygène, de l'hydrogène etc... bref de tout ce qu'il est lui-même³⁷... » Hegel reproche donc au formalisme de l'entendement de nier dans une formule abstraite de conservation la différence qualitative. On peut, en particulier, remarquer qu'il ne croit pas à la fécondité des équations mathématiques. Comme il critiquait la loi générale de Newton, sans tenir compte de sa portée mathématique, ainsi dans cette critique de l'explication, il s'en prend – implicitement

36 *Phénoménologie*, I, p. 130.

37 Hegel : *Logique de Iéna* (S. Werke, XVIII^a, p. 47).

du moins – à une science mathématique de l'Univers, qui si elle n'est pas verbale au sens usuel du terme – n'en est pas moins seulement un langage formel incapable de retenir la différence qualitative dans le réseau de ses équations. Il suffit de se reporter à la préface de la *Phénoménologie* pour trouver cette critique d'une façon explicite. « L'effectivement réel n'est pas quelque chose de spatial comme il est considéré dans la mathématique... Ce n'est pas de telles non-réalités effectives constituées comme les choses mathématiques que s'embarrassent l'intuition sensible concrète ou la philosophie... En outre, en vertu de ce principe et de cet élément – et c'est en cela que consiste le formalisme de l'évidence mathématique – le savoir suit la ligne de l'égalité, car ce qui est mort, ne se mouvant pas de soi-même, ne parvient pas à la différenciation de l'essence ni à l'opposition ou l'inégalité essentielle, et ainsi ne parvient donc pas non plus au passage de l'opposé dans l'opposé, au mouvement qualitatif et immanent, à l'auto-mouvement³⁸. »

Ce que recherche Hegel c'est une science, qui reste science, sans pourtant renoncer à la différence qualitative ; et la solution qu'il croit pouvoir donner à ce problème – la dialectique – résulte d'un maniement de la différence qualitative, qui pousse cette différence jusqu'à sa résolution par le moyen de l'opposition et de la contradiction. « L'opposition, écrivait-il à Iéna, est en général le qualitatif, et puisqu'il n'y a rien en dehors de l'Absolu, l'opposition est elle-même absolue, et c'est seulement par le fait qu'elle est absolue qu'elle se supprime en soi-même³⁹. » En introduisant la contradiction dans la pensée, on évite aussi bien le formalisme de l'explication que l'empirisme des différences indifférentes. On introduit l'infinité dans la détermination et on s'élève ainsi au-dessus de la philosophie de l'identité de Schelling qui ne parvient pas à réconcilier l'identité de l'Absolu et les différences qualitatives de la manifestation. Pour cela il fallait pousser la « polarité » jusqu'à la contradiction.

38 *Phénoménologie*, I, p. 38. – La *Phénoménologie* contient dans la préface toute une critique générale du savoir mathématique, reproduite en partie dans la *Grande Logique* à propos de la catégorie de quantité ; Hegel oppose au savoir *formel* des mathématiques, dans lequel la réflexion (ou médiation) est extérieure à la Chose même (I, p. 37), le savoir *dialectique* qui ne contient pas une médiation étrangère, mais qui est le *mouvement* de la Chose même, en même temps que celui de notre pensée de la Chose. La Mathématique, en particulier, ne peut penser le Temps – « cette pure inquiétude de la vie et ce processus d'absolue distinction » (I, p. 40).

39 Hegel : *S. Werke*, éd. Lasson, XVIII^a, p. 13.

Le mouvement de l'explication est donc, par opposition au contenu qui reste inaltéré, un pur mouvement, un formalisme. Mais ce formalisme contient déjà ce qui manque à son objet – le monde des lois – il est mouvement en soi-même. « En lui pourtant nous reconnaissons justement ce dont l'absence se faisait sentir dans la loi, c'est-à-dire l'absolu changement même; en effet ce mouvement considéré de plus près est immédiatement le contraire de soi-même⁴⁰. » Il pose une différence là où il n'y en a pas; il identifie aussitôt ce qu'il vient de distinguer. C'est l'instabilité sans contenu de la pure forme qui est aussitôt le contraire d'elle-même. Quand on dit A est A, on distingue et on identifie. L'égal à soi se repousse de soi et ce qui ainsi se repousse s'unit.

Qu'en résulte-t-il pour le contenu, l'Intérieur, quand ce mouvement est aperçu en lui – la différence du contenu et de la forme s'étant elle-même supprimée –? L'entendement fait donc l'expérience que c'est la loi du phénomène même que des différences viennent à l'être qui ne sont pas des différences – « il fait pareillement l'expérience que les différences sont seulement de telle nature qu'elles ne sont pas en vérité des différences et se suppriment » – Le contenu, aperçu à travers le mouvement d'abord formel de l'entendement, devient l'inverse de lui-même, et la forme à son tour devient riche de contenu. Nous avons le « concept absolu » ou l'infinité. Mais arrêtons-nous encore à cette expérience que Hegel nomme curieusement celle du « monde renversé ». C'est parce que le premier monde supra-sensible – élévation immédiate du sensible à l'intelligible – se renverse ou s'inverse en lui-même que le mouvement s'introduit en lui, qu'il n'est plus seulement une réplique immédiate du phénomène, mais rejoint complètement le phénomène qui ainsi se médiatise soi-même en soi-même et devient manifestation de l'essence. Nous comprenons ce que voulait dire Hegel en prétendant qu'il n'y avait pas deux mondes, mais que le monde intelligible était « le phénomène comme phénomène », la « manifestation » qui est dans son devenir authentique seulement manifestation de soi par soi.

40 *Phénoménologie*, I, p. 130. – En d'autres termes, le mouvement de notre pensée qui établit la loi et l'explication, en tant qu'il est envisagé dans notre entendement *seul*, est formel (il est une tautologie : nous distinguons pour pouvoir montrer ensuite que ce que nous avons distingué est *le même*), mais en tant que ce mouvement est considéré comme celui de la Chose même, il devient synthétique car c'est la Chose elle-même qui s'oppose à soi et s'unit à soi. L'explication n'est plus *notre* explication, elle est l'explication même de l'Être identique au Soi. C'est ainsi que la *Pensée* et l'Être ne font qu'un.

e) *Les deux mondes et leur unité dialectique.* – Cette expérience de l'inversion du monde est plus commune qu'on ne serait d'abord porté à le croire. Peut-être, pour la comprendre, faut-il se référer moins à la science ou à la polarité schellingienne qu'à la dialectique des évangiles opposant sans cesse le monde apparent au vrai monde. Tandis que, en effet, dans la première transformation du monde sensible nous élevions seulement immédiatement ce monde à l'essence, en élevant à l'universalité la différence incluse en lui, mais sans le modifier en profondeur, nous aboutissons maintenant à un monde qui est *l'inverse* du premier. La différence de l'essence et de l'apparence est devenue une différence absolue de sorte que nous disons que les choses sont en soi le contraire de ce qu'elles paraissent être pour un autre. C'est le cas de dire avec le sens commun qu'il ne faut pas se fier aux apparences, mais les nier au contraire pour découvrir leur essence véritable. Le profond et le superficiel s'opposent comme l'intérieur et l'extérieur. « Vu superficiellement, ce monde renversé est le contraire du premier en sorte qu'il a ce premier monde en dehors de lui et le repousse hors de soi comme une réalité effective inversée ; l'un est ainsi le phénomène, mais l'autre est l'en-soi, l'un est le monde comme il est pour un autre, l'autre au contraire comme il est pour soi⁴¹. » Ainsi dans l'évangile ce qui est honoré dans ce monde est méprisé dans l'autre, ce qui paraît puissance est faiblesse, la simplicité cachée du cœur est en soi supérieure à la vertu apparente. Dans le sermon sur la montagne le Christ oppose sans cesse l'apparence « On vous a dit » à la réalité profonde « Moi je vous dis », et Hegel reprend cette opposition de l'extérieur à l'intérieur en l'envisageant dans toute son étendue. Ce qui paraît doux est en soi amer, le pôle nord d'un aimant est dans son en-soi supra-sensible pôle sud, et inversement, le pôle de l'oxygène devient le pôle de l'hydrogène, mais de ces exemples empruntés à la science de son temps il passe à des exemples spirituels qui manifestent à notre avis le véritable sens de cette dialectique. C'est en particulier la dialectique célèbre du crime et du châtement qui nous renvoie aux études théologiques de jeunesse. Le châtement paraît une vengeance qui s'exerce du dehors sur le criminel ; en fait le châtement est châtement de soi par soi. Ce qui paraît une contrainte, vu superficiellement, est au sens profond une libération. Le sens caché est l'inverse du sens apparent. Plus encore le châtement

41 *Phénoménologie*, I, p. 133.

qui paraît déshonorer un homme « devient dans le monde renversé la grâce et le pardon sauvegardant l'essence de l'homme et lui rendant l'honneur⁴² ». On pense au livre célèbre de Dostoïevsky et ce n'est pas la seule fois que la dialectique hégélienne suggère les intuitions que développera plus tard le romancier russe.

La différence entre le phénomène et l'essence, le sens apparent et le sens caché, est devenue si profonde qu'elle se détruit elle-même ; elle est en effet l'opposition absolue, l'opposition en soi-même, c'est-à-dire la *contradiction*. « Avec cela l'Intérieur est accompli comme phénomène. En effet le premier monde supra-sensible était seulement l'élévation immédiate du monde perçu dans l'élément universel ; comme copie il avait son original nécessaire dans ce monde de la perception qui retenait encore pour soi le principe du changement et de l'altération. Le premier règne des lois manquait de ce principe, mais il l'obtient maintenant comme monde renversé⁴³. » Maintenant chaque détermination se détruit elle-même et devient son autre ; elle est pensée comme infinité, c'est-à-dire se détruit dans une sorte de passage à la limite d'elle-même, passage à la limite dont Hegel a fait la technique de sa première logique d'Iéna⁴⁴. Seulement cette logique de l'infinité ne prend son sens qu'à la condition de ne pas réaliser à nouveau les deux mondes opposés, en deux éléments substantiels ; « mais de telles oppositions de l'intérieur et de l'extérieur, du phénomène et du supra-sensible comme oppositions de réalités effectives de deux espèces ne sont plus présentes ici. Les différences repoussées ne se redistribuent plus encore en deux substances qui en seraient les supports et leur fourniraient une substance séparée, moyennant quoi l'entendement sorti de l'Intérieur retomberait dans sa position précédente⁴⁵ ». C'est le phénomène lui-même qui est négativité, différence de soi-même avec soi-même. « Le crime effectivement réel a son inversion et son en-soi comme possibilité dans l'intention comme telle, mais non dans une bonne intention, car la vérité de l'intention est seulement le fait même. Mais selon son contenu le crime a sa réflexion en soi-même ou son inversion dans la peine effectivement réelle ; celle-ci constitue la réconciliation de la loi avec la réalité effective qui lui est

42 *Phénoménologie*, I, p. 133.

43 *Phénoménologie*, I, p. 132.

44 Cf. notre article « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936, p. 50.

45 *Phénoménologie*, I, p. 133-134.

opposée dans le crime. La peine effectivement réelle a finalement sa réalité effective inversée en elle-même ; elle est en effet une actualisation de la loi telle que l'activité qu'elle a comme peine se supprime elle-même, et le mouvement de l'individualité contre la loi, comme le mouvement de la loi contre l'individualité se sont éteints⁴⁶. »

Le monde renversé n'est donc pas à chercher dans *un autre monde*, mais il est présent dans ce monde-ci, qui est à la fois lui-même et son autre, qui est saisi dans son intégralité phénoménale comme « concept absolu » ou infinité. La pensée de cette infinité, que ne réalise pas Schelling, est possible quand, au lieu de fuir la contradiction, on accepte de la penser au sein du contenu déterminé qui ainsi devient détermination absolue ou négation de soi. « Ce qu'il faut maintenant penser, c'est le pur changement ou l'opposition en soi-même, c'est-à-dire la contradiction. Ainsi le monde supra-sensible qui est le monde renversé a en même temps empiété sur l'autre monde et l'a inclus en soi-même, il est pour soi le monde renversé ou inverse, c'est-à-dire qu'il est l'inverse de soi-même ; il est lui-même et son opposé en une unité. C'est seulement ainsi qu'il est la différence comme la différence intérieure ou comme différence en soi-même ou qu'il est comme infinité⁴⁷. » Les termes de la loi précédente, au lieu d'être maintenant posés dans leur extériorité sensible, sont animés l'un envers l'autre comme le positif et le négatif ; leur être consiste essentiellement à se poser comme non-être et à se supprimer dans l'unité. Mais cette unité à son tour n'est pas comme l'Absolu de Schelling isolée de la multiplicité ; prise ainsi elle est un moment de la scission, un terme particulier qui s'oppose à la diversité. L'Absolu lui-même, selon une image de la *Logique* d'Iéna, est inquiet si le fini est en dehors de lui ; il n'est alors absolu ou infini que relativement, c'est pourquoi c'est seulement en se scindant qu'il devient concrètement infini. « L'unité à laquelle on pense ordinairement quand on dit que d'elle la différence ne peut sortir est elle-même en fait seulement un moment de la scission ; elle est l'abstraction de la simplicité qui se trouve en face de la différence. Mais puisqu'elle est l'abstraction, et ainsi seulement l'un des opposés, on a déjà dit qu'elle est elle-même l'acte de la scission, car cette unité étant un négatif, un opposé, elle est justement posée ainsi comme ce qui a en soi-même l'opposition. Donc les différences de la

46 *Phénoménologie*, I, p. 135.

47 *Phénoménologie*, I, p. 135.

scission et du *devenir égal à soi-même* ne sont que le mouvement de se supprimer (*aufheben*)⁴⁸. »

Ce qui est ainsi atteint, c'est le « concept absolu » dont nous avons suivi la genèse depuis l'être de la certitude sensible ; plus concrètement c'est « la vie universelle, l'âme du monde, le sang ; universel qui, omniprésent, n'est ni troublé, ni interrompu dans son cours par aucune différence, qui est plutôt lui-même toutes les différences aussi bien que leur être-supprimé, il a des pulsations en soi-même sans se mouvoir, il tremble dans ses profondeurs sans être inquiet⁴⁹ ». Cette synthèse de l'« ἄκινητον » et de la « κίνησις » dont parle Platon dans le *Sophiste* est ici présente. Elle est la manifestation qui est manifestation de soi par soi, médiation de l'immédiat avec soi-même ; elle est déjà le Soi.

Mais s'il en est ainsi pour nous et si le concept, comme vie universelle, se présente à nous, la conscience a gagné un autre étage dans son ascension ; elle a saisi la manifestation comme sa propre négativité au lieu de la distinguer et de soi et de son objet intelligible, et cette dialectique de l'identité de soi dans la différence absolue lui apparaîtrait d'abord sous une forme immédiate comme conscience de soi. Dans la conscience de soi en effet, le Moi est l'Autre absolument, et pourtant cet Autre est le Moi. La conscience est devenue conscience de soi ; la vérité, au-delà de la certitude, est posée dans cette certitude elle-même ; pourra-t-elle se conserver comme vérité dans cette certitude qui est pure subjectivité ?

48 *Phénoménologie*, I, p. 137.

49 *Phénoménologie*, I, p. 136.

TROISIÈME PARTIE

DE LA CONSCIENCE DE SOI NATURELLE
À LA CONSCIENCE DE SOI UNIVERSELLE

INTRODUCTION

Passage de la conscience à la conscience de soi

I. *La conscience de soi comme vérité de la conscience.* – L'idéalisme kantien, tel qu'il a été interprété par les philosophes allemands qui l'ont développé, se résumerait assez bien dans cette formule qui ne se rencontre pas encore chez Kant lui-même : « La conscience de soi est la vérité de la conscience. » Dans l'« Analytique transcendantale », Kant précise le sens de sa déduction en disant que « les conditions de la possibilité de l'expérience en général sont en même temps celles de la possibilité des objets de l'expérience et c'est pourquoi elles ont une valeur objective dans un jugement synthétique *a priori*¹ ». Lorsque l'entendement empirique connaît son objet, c'est-à-dire la nature, et découvre par l'expérience la multiplicité des lois particulières de cette nature, il s'imagine connaître un Autre que lui-même, mais la réflexion que constitue précisément la critique de la raison pure montre que cette connaissance d'un Autre n'est possible que par une unité originellement synthétique telle que les conditions de *l'objet*, de la nature précisément, soient les conditions mêmes du savoir de cette nature. Dans le savoir de la nature l'entendement se sait donc lui-même ; son savoir de l'Autre est ainsi un savoir de soi, un savoir du savoir, et le monde est : « le grand miroir » où la conscience se découvre elle-même².

Il est vrai que Kant ne développe pas sa pensée jusqu'à un tel idéalisme. Ce que l'entendement détermine dans la nature, ce n'en est pour ainsi dire que le squelette, les conditions universelles, ou les règles qui font qu'une nature est une nature. Il reste ensuite un *a posteriori*, une

1 Kant : *Critique de la Raison pure*, traduction Barni, I, p. 184-185.

2 C'est ce qu'exprime ainsi Hegel à la fin du chapitre sur l'entendement : « Dans le processus d'explication se trouve justement beaucoup de satisfaction de soi, parce que la conscience, pour nous exprimer ainsi, y est en colloque immédiat avec soi-même, jouit seulement de soi ; elle semble, à vrai dire, avoir affaire à quelque chose d'autre, mais elle est, en fait, engagée et occupée seulement avec soi-même » (I, p. 133). Son savoir de la nature est, en fait, un savoir de soi.

diversité indéfinie qui n'est pas actuellement déterminée par les conditions *a priori* du savoir. « Nous entendons par nature (dans le sens empirique) l'enchaînement des phénomènes liés quant à leur existence par des règles nécessaires c'est-à-dire par des lois. » Ce sont donc certaines lois, et des lois *a priori*, qui rendent d'abord possible une nature ; les lois empiriques ne peuvent avoir lieu et être trouvées qu'au moyen de l'expérience, mais conformément à ces lois originaires sans lesquelles l'expérience serait elle-même impossible³. L'existence d'un *a posteriori* absolu dans la philosophie kantienne aboutit à une conception de la « chose en soi », présente dès *l'esthétique transcendantale*, et dont Kant ne parvient pas à se débarrasser, bien que cette notion, empruntée à l'expérience la plus vulgaire, celle de la perception (la notion de « chose en soi » est d'ailleurs critiquée par Hegel au niveau de la perception) se transforme à tous les étages de l'édifice kantien⁴. Le noumène de l'analytique n'est plus la chose en soi de l'esthétique, et la notion d'une limite du savoir dans la dialectique et d'une idée, qui engage le savoir à repousser sa limite, est encore d'un autre ordre. Le réalisme kantien de la chose en soi devait servir de cible à tous les philosophes de l'idéalisme allemand. C'est que la *critique de la raison pure*, et en particulier la *dialectique transcendantale*, en condamnant toute métaphysique de l'objet, de l'être – et toute la métaphysique avait plus ou moins été jusque-là une métaphysique de *l'être* – contenait en germe une métaphysique d'un autre ordre, une métaphysique du *sujet*.

Il importe en effet pour Kant que cette nature, au sens empirique du terme, constituée par l'entendement transcendantal de l'analytique, ne soit pas prise pour ce qu'elle n'est pas et érigée arbitrairement en chose en soi. Nous devons prendre conscience de sa phénoménalité. Or, ce n'est pas, comme on le croit trop souvent, la subjectivité des catégories qui est responsable de la phénoménalité de la nature (elle est identique en tant que transcendantale à l'objectivité), mais c'est, au contraire, la subjectivité non transcendantale de la matière, la passivité ou la réceptivité dont ne peut se passer l'entendement, qui constitue cette phénoménalité ou, si l'on veut, cette finitude de notre savoir. Cependant

3 Kant : *Critique de la raison pure*, trad. Barni, I, p. 230.

4 Sur cet « *a posteriori* absolu », cf. l'étude de Hegel sur Kant dans *Glauben und Wissen* (Hegel : *Werke*, éd. Lasson, Band I, p. 244) et sur l'interprétation la plus médiocre « de la chose en soi » comme « un rocher sous la neige », cf. Hegel : *Werke*, I, p. 167 et 209.

cette finitude n'existe que parce que l'entendement conçoit l'idée d'un entendement sans limites et se trouve lui-même fini. L'objet d'un sujet fini est lui-même fini.

II. *La conscience de soi comme conscience pratique.* – Or, le sujet fini n'est pas limité comme peut l'être un objet – un objet ne connaît pas lui-même sa limite qui lui est extérieure – il cherche sans cesse à transgresser sa limite. Il tend vers l'infini, l'inconditionné. En tant que tel cet entendement (Verstand) est raison (Vernunft), mais en tant que tel aussi il transgresse la sphère même des objets. Cet infini n'est pas objet, il est une tâche dont l'accomplissement est toujours reculé ; la raison n'est plus le concept réglant l'expérience comme dans l'analytique des principes, mais l'idée, tâche pratique infinie, par rapport à laquelle toute la connaissance, tout le savoir s'organise. La conscience de soi est plus chez Kant que la seule vérité de la conscience parce qu'elle est en outre la conscience pratique, négation de toute finitude, et ainsi de toute conscience d'un objet. Déjà dans la *dialectique transcendantale* l'idée, comme tâche infinie, n'est pas la chose en soi se manifestant dans l'expérience, elle ne recule pas les limites de l'entendement ; elle est plutôt une maxime du vouloir théorétique, un impératif pour la pensée scientifique. L'idée étend l'entendement, non comme entendement, mais comme volonté, elle l'élargit pratiquement non théorétiquement parce qu'elle imprègne toutes ses connaissances expérimentales de finitude et fait appel en lui à l'effort infini pour se dépasser lui-même. L'idée, comme tâche infinie, la conscience de soi, comme moi pratique, c'est de ce moment que partira Fichte pour reconstituer l'unité de toute la philosophie kantienne, (critique de la raison pure et critique de la raison pratique). L'idéalisme fichtéen sera donc un idéalisme moral (si l'on s'en tient du moins à la première doctrine de la science, la seule que connaissait Hegel et qu'il analysait dans sa première œuvre sur la *différence des systèmes de Fichte et de Schelling*). Il était nécessaire de reprendre brièvement ce développement de la pensée kantienne, du point de vue hégélien, pour comprendre comment d'une part dans la phénoménologie hégélienne la conscience de soi apparaît comme la vérité de la conscience, le savoir de l'Autre comme un savoir de soi, comment d'autre part ce savoir de soi, la conscience de soi, est plus que ce savoir de l'Autre ou, si l'on veut, d'une nature. La conscience de soi est essentiellement conscience pratique, conscience d'un dépassement du savoir de l'Autre.

De même que dans *la critique de la raison pratique*, la conscience de soi, l'autonomie, est conçue comme la négation de la nature, et que dans *la doctrine de la science* le Moi pratique est conçu comme l'effort infini pour rejoindre l'identité première, le Moi = Moi, le principe thétique de toute la *Wissenschaftslehre*, de même dans la *Phénoménologie* la conscience de soi apparaîtra, par opposition à la conscience, comme la conscience active. La positivité de la conscience deviendra négativité dans la conscience de soi. Cette activité, il est vrai, sera d'abord envisagée sous sa forme la plus humble, comme le désir, mais son développement montrera ce que ce désir implique et comment il nous conduit aux formes supérieures de la conscience pratique, en s'opposant au monde, et à soi-même en tant qu'être du monde.

Cette analyse nous montrera les insuffisances de la conscience théorique et de la conscience pratique, de la conscience et de la conscience de soi ; elle exigera une synthèse supérieure, la raison, qui, contenant l'identité de la conscience et de la conscience de soi, de l'être et de l'agir, nous permettra de poser le problème humain sous une forme nouvelle.

III. *La Vie et la conscience de soi.* – a) *Le concept absolu.* – Ce que l'entendement voit surgir devant lui sous une forme objective dans ce monde qui, s'inverse en lui-même, dont chaque détermination est le contraire d'elle-même, c'est le concept absolu : « la vie universelle ou l'âme du monde⁵ ». D'autre part, la conscience devient pour elle-même conscience de soi. Avant de pousser plus avant notre étude nous devons essayer de préciser ce que signifie pour le philosophe cette ontologie de la vie et de la conscience de soi. En termes modernes c'est l'être même de la vie et l'être de la conscience de soi que Hegel s'efforce de penser. Lorsqu'il parle du concept absolu, ou de la vie universelle, ce n'est pas de tel existant particulier ou de telle considération biologique déterminée qu'il part, mais de l'être de la vie en général ; et de même la conscience de soi (humaine), qui émerge de cette ~vie, est caractérisée dans son être même. Le développement de cette conscience de soi au sein de cette vie universelle nous montrera par la suite comment la vérité ou la raison universelle a pour condition cette certitude de soi que gagne la conscience humaine et qui devient pour elle une vérité. C'est seulement quand cette certitude (subjective) a pris la forme d'une vérité (objective), et quand cette vérité (objective) est devenue certitude de soi qu'on peut parler de

5 Cf. notre précédent chapitre (II^e partie, chap. III, p. 138 sq.).

raison ou de *conscience de soi universelle*. Le *concept absolu* ou le concept du concept est ce qui s'exprimera plus tard dans la Logique sous la forme des trois moments dialectiques : l'*Universel*, le *Particulier*, le *Singulier*. Mais si dans cette logique Hegel est parvenu à exprimer sous une forme rationnelle une intuition de l'être même de la vie ou du Soi qu'il déclarait impensable dans ses travaux de jeunesse – le passage de la vie finie à la vie infinie est religion, non philosophie, écrivait-il dans le *Systemfragment de Francfort*⁶ – il ne faudrait pas en conclure qu'il ne reste rien de cette première intuition, de ce qui a été le germe de tout son système. Quand il veut faire comprendre dans sa logique ce que signifie ce « Begriff » il se sert d'images significatives. Le concept est la toute puissance qui n'est cette puissance qu'en se manifestant et en s'affirmant dans son Autre ; il est l'Universel qui apparaît comme l'âme du Particulier et se détermine complètement en lui comme la négation de la négation ou la Singularité authentique ; ou encore il est l'amour qui suppose une dualité pour la dépasser sans cesse⁷. L'Universel du concept n'est pas en dehors du Particulier, juxtaposé à lui, mais il est lui-même, dans cette séparation, le Particulier, il est toujours lui-même et son Autre, et de la même façon le Particulier n'est tel qu'en s'opposant à l'Universel ; or cette opposition est sa propre négation, son retour donc à l'Universel comme négation de la négation. Le concept, on le voit bien, n'est pas autre que le *Soi* qui reste lui-même dans son altération, le *Soi* qui n'est que dans ce devenir de soi.

Il est bien difficile d'exprimer d'une façon parfaitement claire cette intuition fondamentale dont est parti Hegel ; peut-être pourrait-on la comparer à celle d'un des premiers philosophes germaniques, Jacob Boehme. « Saisir le non dans le oui, et le oui dans le non », telle était en effet l'ambition spéculative de ce théosophe. Il semble bien que Hegel ait découvert dans ses recherches sur la vie humaine – car il s'agissait beaucoup plus pour lui de la vie humaine que de la vie en général – une pensée qui s'apparente à celle de Jacob Boehme. Mais d'une part, Jacob Boehme cherchait surtout à retrouver dans l'homme une image de la vie divine, du *mysterium magnum revelans se ipsum*, tandis que Hegel s'intéresse plus directement à l'être de l'homme, et d'autre part, Hegel a tenté de donner une forme logique particulièrement remarquable à cette intuition dont le caractère d'irrationalité, au sens

6 *Études théologiques de Jeunesse*, éd. Nohl, p. 347.

7 Hegel : *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, IV², p. 242 sq.

ordinaire du terme, est indéniable. Pour cela il faut que l'entendement brise les cadres de la pensée commune, le chosisme de la perception, et même le dynamisme que l'entendement utilise pour penser la cause ou la force. « L'omniprésence du simple (de l'indivisible) dans la multiplicité extérieure est pour l'entendement un mystère⁸. » C'est pourtant cette non-séparation du tout et des parties, en même temps que leur séparation, qui constitue l'infinité, la vie universelle, comme « lien du lien et du non-lien » ou comme « identité de l'identité et de la non-identité ». Or c'est cette infinité que l'entendement rencontre quand il se heurte aux déterminations séparées et à l'exigence de leur union. En pensant ces déterminations comme infinies, c'est-à-dire en découvrant en elles le mouvement par quoi elles deviennent leur propre contraire, l'entendement s'élève au-dessus de lui-même, il devient capable de penser le Soi qui en se posant dans une détermination se nie lui-même, ou se contredit. C'est ce mouvement qui, pris en lui-même, constitue « la vie universelle, l'âme du monde », mais qui n'est pour soi-même que dans la conscience de soi humaine comme conscience de cette vie.

Ainsi nous voyons pourquoi le texte de la *Phénoménologie* sur la conscience de soi commence par nous présenter une philosophie générale de la Vie, qui est en soi ce que la conscience de soi va être pour soi⁹. Le passage de l'en-soi au pour-soi ne sera pas ici seulement un passage d'une forme à une autre sans changement de nature. La *prise de conscience* de la vie universelle par l'homme est une *réflexion créatrice*. Si pour Schelling la vie est un savoir qui s'ignore encore, le savoir une vie qui se sait elle-même, de sorte que l'identité des deux est l'intuition philosophique, pour Hegel, la réflexion de la vie dans le savoir constitue seule l'esprit, et cet esprit est plus haut que la nature précisément parce qu'il en est la réflexion. La Vie renvoie à la conscience d'une totalité qui n'est jamais donnée pour soi en elle, mais la conscience de soi se sait elle-même comme le genre (γένος), elle est, dans cette prise de conscience, l'origine d'une vérité qui est pour soi en même temps qu'elle est en soi, qui se fait dans une histoire, par la médiation des consciences de soi diverses, dont l'interaction et l'unité constituent seules l'esprit¹⁰.

8 *Ibid.*, p. 416 sq.

9 Le chapitre de la *Phénoménologie* sur la Conscience de soi commence par une philosophie générale de la Vie et des Vivants (*Phénoménologie*, I, p. 147 sq.).

10 Cf. notre article sur « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne de Iéna » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936, p. 45.

On aurait tort de dire que l'intuition fondamentale de l'hégélianisme a été « l'être de la vie en général », comme *mobilité* par exemple. Cette ontologie de la vie universelle sert seulement de base à une conception de l'être de l'homme, nous dirions aujourd'hui de l'existence humaine, qui beaucoup plus tôt dans les travaux de jeunesse a été la préoccupation essentielle de Hegel. « Penser la pure vie, voilà la tâche », écrivait-il dans un texte de jeunesse souvent cité, mais il ajoutait : « la conscience de cette pure vie serait la conscience de ce que l'homme est¹¹. » Hegel identifiait alors la pure vie et l'être de l'homme. Cependant cette pure vie n'est pas pure au sens où elle serait abstraite des modalités déterminées de l'existence humaine ; elle n'est pas l'unité abstraite en opposition à une multiplicité de manifestations, telle par exemple que le caractère intelligible abstrait comme un universel des déterminations concrètes du caractère empirique. « Le caractère en effet est seulement abstrait de l'activité », il n'exprime que « l'universel des actions déterminées¹² ». Mais la pure vie dépasse cette séparation ou cette apparence de séparation ; elle est l'unité concrète, que le Hegel des travaux de jeunesse ne parvient pas encore à exprimer sous une forme dialectique.

Cet être de la vie n'est pas la substance, mais plutôt l'inquiétude du Soi. Selon un commentateur récent de la philosophie hégélienne l'intuition fondamentale, dont la philosophie hégélienne est issue, serait la *mobilité* de la vie¹³. Il nous semble que ce n'est pas assez dire. L'épithète qui revient le plus souvent dans la dialectique hégélienne est celle d'*unrubic*. Cette vie est inquiétude, inquiétude du Soi qui s'est perdu et se retrouve dans son altérité ; elle n'est jamais cependant coïncidence avec soi, car elle est toujours autre pour être soi-même ; elle se pose toujours dans une détermination, et se nie toujours pour être soi-même, parce que cette détermination, en tant que telle, est déjà sa première négation. C'est l'être de l'homme « qui n'est jamais ce qu'il est, et est toujours ce qu'il n'est pas ». Pour qui connaît les travaux de jeunesse sur l'amour, la positivité – c'est-à-dire la détermination historique d'un peuple, d'une religion, ou d'un homme qui s'oppose en lui comme sa finitude à l'exigence d'infini – ou le destin, cette intuition de l'être de l'homme apparaît bien, en effet, comme le point de départ

11 *Études théologiques de Jeunesse*, éd. Nohl, p. 302.

12 *Ibid.*, p. 303.

13 Marcuse : *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932).

de la spéculation hégélienne, ce qui dans la période d'Iéna s'exprimera par la dialectique du fini et de l'infini.

Pendant la période d'Iéna, Hegel a pris conscience de la fonction de la philosophie, de sa philosophie ; elle doit penser, fût-ce d'une façon non pensante¹⁴, cette relation vivante du fini et de l'infini qui, dans le *System-fragment*, était seulement vécue par la religion. C'est pourquoi il critique la philosophie de la réflexion de Kant, de Jacobi ou de Fichte, qui en reste toujours à l'opposition, et paraît adopter lui-même la philosophie de l'intuition de Schelling qui saisit directement l'identité de l'Absolu dans ses diverses manifestations ; mais il s'oppose déjà implicitement à cette philosophie qui efface les différences qualitatives, les réduit à des différences indifférentes, à des différences de puissance. Ce n'est pas seulement l'identité qu'il faut penser mais « l'identité de l'identité et de la non-identité », formule qui reprend dans un langage technique celle des travaux de jeunesse « le lien du lien et du non-lien ». Les oppositions, ne doivent pas disparaître ; il faut au contraire pour les penser les développer, jusqu'à faire apparaître en elles la contradiction. « L'opposition est en général le qualitatif et, puisqu'il n'y a rien en dehors de l'Absolu, l'opposition est elle-même absolue, et c'est seulement parce qu'elle est absolue qu'elle se supprime en soi-même¹⁵. » L'Absolu n'est donc pas ce qui est étranger à la réflexion ou à la médiation, il n'est pas l'abîme où toutes les différences qualitatives disparaissent, mais il est lui-même l'opposition. Elle est un moment de l'Absolu qui ainsi est sujet et non substance. Ceci revient à concevoir le non comme contenu dans le oui. Il y a là une image mystique, celle d'un Absolu qui se divise et se déchire pour être absolu, qui ne peut être un oui qu'en disant non au non, mais cette image mystique se traduit chez Hegel par l'invention d'une pensée dialectique et cette pensée vaut par l'intensité de l'effort intellectuel qu'elle réalise en fait¹⁶. Le *pantragisme* des écrits de jeunesse trouve son expression adéquate dans ce *panlogisme* qui, grâce au développement de la différence en opposition, de l'opposition en contradiction, devient le logos de l'Être et du Soi. La détermination est bien une négation comme

14 Cf. *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lasson, I, p. 104-105.

15 *Logique de Iéna*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 13.

16 Une certaine interprétation du Christianisme, selon laquelle Dieu n'est vraiment Dieu qu'en se faisant homme, qu'en connaissant la mort et le destin humain pour les surmonter, est à la base de l'hégélianisme : « Dieu sans l'homme n'est pas plus que l'homme sans Dieu » (Cf. dans cet ouvrage, VI^e partie, chap. III : *Mysticisme ou Humanisme*).

l'avait vu Spinoza, mais cette négation qui paraît la délimiter du dehors lui appartient en propre, et c'est pourquoi, en tant que détermination concrète ou complète, en tant que mode absolument déterminé, elle est le mouvement de se contredire à l'intérieur de soi, ou de se nier elle-même. « Telle est seulement la vraie nature du fini qu'il est infini, se supprime dans son être. Le déterminé n'a comme tel aucune autre essence que cette inquiétude absolue de ne pas être ce qu'il est¹⁷. » La véritable tâche de la philosophie est donc bien de développer les déterminations que l'entendement commun saisit seulement, comme abstractions, dans leur fixité et leur isolement et de découvrir en elles ce qui fait leur vie, l'opposition absolue, c'est-à-dire la contradiction¹⁸. « L'opposition absolue, l'infinité, est cette réflexion absolue du déterminé en soi-même, du déterminé qui est un autre que lui-même. » De même, l'infinité en elle-même, la négation du fini, ne doit pas être pensée comme un Absolu séparé, « un au-delà de l'opposition ». L'infinité est, selon son concept, la suppression de l'opposition, non pas l'être-supprimé de l'opposition¹⁹, ce dernier n'est que le vide auquel l'opposition même s'oppose. C'est pourquoi l'infini n'est pas moins inquiet que le fini. « L'inquiétude anéantissante de l'infini n'est que par l'être de ce qu'il anéantit. Le supprimé est tout aussi absolu qu'il est supprimé, il s'engendre dans son anéantissement, car l'anéantissement n'est qu'en tant qu'il y a quelque chose qui s'anéantit²⁰. »

Cette philosophie est une philosophie qui conçoit la substance comme sujet, l'être comme le Soi. Le mot que va si souvent utiliser Hegel : « Selbst » correspond à l'αὐτὸς grec, et il désigne à la fois le Moi et le Même, ipse et idem, l'ipséité et l'identité. La Vie est l'identité avec soi, ou comme le dit Hegel, en empruntant l'expression de Fichte, l'égalité avec soi-même. Mais cette égalité étant elle-même le Soi, est en même

17 *Logique de Iéna*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 31 (tous ces textes sont empruntés au chapitre de cette *Logique* sur l'*Infinité*, de la page 26 à la page 34).

18 Pour bien comprendre la pensée hégélienne, il importe de se souvenir que l'*abstraction* n'est pas seulement *notre* abstraction, une opération psychologique, mais qu'elle appartient à l'*être* au même titre que l'opposition. L'entendement qui pense les déterminations abstraites est aussi bien *notre* entendement que l'entendement *objectif*, comme le remarque HEGEL dans son étude sur Kant dans *Glauben und Wissen* (I, p. 247) et plus précisément dans la Préface de la *Phénoménologie* (I, p. 48) : « Ceci est l'entendement de l'être-là... » et (I, p. 49) : « Ainsi l'entendement est un devenir, et, en tant que ce devenir, il est la rationalité. »

19 On pourrait encore traduire « est l'acte de transcender, non la transcendance ».

20 *Logique de Iéna*, *op. cit.*, p. 34.

temps la différence de soi à soi. Son être est le mouvement par lequel elle se pose comme autre que soi pour devenir soi. Sous une forme encore immédiate, cet être du Soi est la vie universelle, le Soi seulement en soi, mais dans sa réflexion il est le Soi pour soi, la conscience de soi. Il y a donc un rapport entre la Vie et la conscience de soi. Si la Vie est le Soi – et Hegel la nomme parfois dans les travaux de jeunesse, la pure conscience de soi – elle ne s'atteint elle-même que dans le savoir de soi. « La Vie renvoie à quelque chose d'autre qu'elle-même. » Elle est donc savoir et par conséquent savoir de soi parce qu'autrement elle ne serait pas elle-même. La vérité n'est pas en dehors de la vie, « elle est la lumière que porte en elle cette vie ». Cette lumière est la vérité de la Vie qui se révèle par et dans la Vie. La vérité a précisément sa terre natale dans la conscience de soi où elle devient en même temps certitude de soi.

b) *Philosophie générale de la vie.* – La philosophie générale de la vie est le résultat d'un double mouvement, celui qui va de l'unité de la vie (*natura naturans*) à la multiplicité des formes vivantes ou des différences (*natura naturata*), celui qui par contre, part des formes distinctes pour retrouver en elles et par elles cette même unité. Ces deux mouvements se confondent dans le processus vital, dans le *meurs et deviens*, de sorte que la scission de l'Un est aussi bien un processus d'unification que cette unification est un processus de scission. La vie est ainsi un devenir circulaire qui se réfléchit en soi, mais sa réflexion véritable est son devenir pour soi ou « l'émergence de la conscience de soi » dont le développement reproduit sous une forme nouvelle le développement de la vie. Cette philosophie générale de la vie concilie le monisme et le pluralisme. Elle fait la synthèse du repos et du mouvement. « L'essence est l'infinité comme l'être-supprimé de toutes les différences, elle est le pur mouvement de rotation autour de son axe, elle est elle-même en repos comme infinité absolument inquiète²¹. » C'est qu'elle est le Soi, et le Soi est ce qui ne saurait s'opposer véritablement à un terme étranger. Toute altérité est dans le milieu de la vie une altérité provisoire, l'apparence d'un autre qui se résout immédiatement dans l'unité du Soi. La vie est précisément ce mouvement qui réduit l'Autre à soi-même et se retrouve dans cet Autre. C'est pourquoi Hegel dit de la vie qu'elle est l'indépendance (*Selbstständigkeit*)²², en laquelle les différences

21 *Phénoménologie*, I, p. 148.

22 Notons que la traduction de « *Selbstständigkeit* » par « indépendance » ne rend pas le « *Selbst* ». Le Soi est indépendant parce qu'il s'identifie dans l'autre, le réduit à soi.

du mouvement se sont résolues, et il ajoute : « elle est l'essence simple du temps qui dans cette égalité avec soi-même a la figure solide et compacte de l'espace²³. » Dans un premier moment nous avons la subsistance des êtres distincts. Le mode fini, comme vivant particulier, se pose en dehors de la substance universelle, c'est-à-dire qu'il se pose comme s'il était lui-même infini et exclut de soi le Tout de la vie. C'est précisément cette activité de se poser pour soi qui manque dans le monisme de Spinoza. Le mode fini y apparaît comme une négation ; seule la substance infinie est affirmation absolue, mais si la substance infinie est ce qui apparaît dans le mode fini, il faut que cette affirmation absolue transparaisse en lui ; elle se manifesterait donc par le fait que cette individualité distincte se nierait elle-même, serait négation de sa séparation, de sa négation et ainsi redonnerait naissance à l'unité de la vie. Le vivant particulier « émerge donc en opposition à la substance universelle, il désavoue une telle fluidité et la continuité avec cette substance, il s'affirme comme n'étant pas résolu dans cet Universel, il se maintient et se conserve plutôt en se séparant de cette nature inorganique qui est sienne et en la consommant²⁴ ». Alors la vie devient le mouvement de ces figures, devient la vie comme processus. Mais dans ce mouvement le vivant séparé est lui-même pour lui-même une nature inorganique, c'est pourquoi « il se consomme lui-même, supprime sa propre réalité inorganique, se nourrit de soi-même, s'organise en soi-même²⁵ ». La mort, qui paraît venir du dehors, être le résultat d'une négation étrangère, comme si c'était l'univers qui supprimait l'individualité vivante, vient en fait du vivant lui-même ; – en tant qu'il est le processus de la vie – il faut qu'il meure pour devenir. Son émergence en face du tout est sa propre négation et son retour à l'unité. « La croissance des enfants est la mort des parents », car ce retour est réciproquement l'émergence de nouvelles individualités. Cependant la vie ne s'atteint pas elle-même dans ce devenir. « C'est ce circuit dans sa totalité qui constitue la vie, elle n'est pas, ce qu'on avait d'abord dit, la continuité immédiate et la solidité compacte de son essence, ni la figure subsistante et le discret étant pour soi, ni leur pur processus, ni encore le simple rassemblement de ces moments, mais elle

Le milieu (« medium ») de la vie universelle n'est plus le milieu inerte que nous avons découvert au début, comme première forme de l'Universalité.

23 *Phénoménologie*, I, p. 148.

24 *Phénoménologie*, I, p. 150.

25 *Realphilosophie*, éd. Hoffmeister, II, p. 116 (t. XX, éd. Lasson-Hoffmeister).

est le tout se développant, dissolvant et résolvant son développement et se conservant simple dans tout ce mouvement²⁶. » Cependant dans ce résultat la vie renvoie « à quelque chose d'autre que ce qu'elle est, elle renvoie à la conscience, pour laquelle elle est comme cette unité ou comme genre²⁷ ». Le genre, qui est pour soi-même genre, qui n'est pas seulement ce qui s'exprime dans le devenir vital, mais qui devient pour soi, c'est le *moi* tel qu'il apparaît immédiatement dans l'identité de la conscience de soi. La conscience de soi est donc la vérité de la vie, mais avec elle commence une autre vie, une expérience qui s'enrichira jusqu'à comprendre en elle tout le développement que nous avons vu dans la vie²⁸. Dans son émergence immédiate elle se posera pour soi en opposition à cette vie universelle, et devra surmonter cette opposition. Nous aurons à suivre son expérience dans ce nouvel élément qui est celui du savoir de soi. L'esprit qu'actualisera la conscience de soi après s'être élevée à la raison, à la conscience de soi universelle, sera *pour soi* cette unité et cette multiplicité qui se jouaient dans le milieu de la vie. « L'esprit comme l'un de ce processus, comme *Moi*, est ce qui n'existe pas dans la nature. La nature est le devenir de l'existence de l'esprit comme *Moi*. Ce devenir est dans la nature l'inversion de son intérieur, et cet intérieur apparaît seulement comme la puissance qui domine les vivants singuliers²⁹. » La mort, c'est-à-dire la négation des individualités et des espèces vivantes, est pour ces êtres la puissance qui leur est étrangère, elle est en fait l'unité de la vie, la vie du genre qui ne se sait pas encore. C'est pourquoi dans la vie pure, dans la vie qui n'est pas esprit, « le néant n'existe pas comme tel³⁰ », texte significatif, qui exprime plus profondément que tous les autres que le *Moi* de la conscience de soi n'est pas à proprement parler un être. Comme tel il retomberait dans le milieu de la subsistance, mais il est ce qui pour soi se nie soi-même et se conserve pour soi dans cette négation de soi. La conscience de soi comme vérité de la vie, l'esprit comme vérité de la conscience de soi, laissent bien loin la nature qui n'est esprit que pour l'esprit qui la connaît.

26 *Phénoménologie*, I, p. 151.

27 *Phénoménologie*, I, p. 152.

28 *Phénoménologie*, I, p. 152.

29 *Logique et Métaphysique de Léna*, éd. Lasson, *op. cit.*, p. 193-194.

30 *Ibid.*, p. 194. Mais « nous sommes le Néant » (*Realphilosophie*, II, 80).

CHAPITRE PREMIER

Conscience de soi et vie. L'indépendance de la conscience de soi

Introduction. Le mouvement de la conscience de soi. – La conscience de soi, qui est Désir, ne parvient à sa vérité qu'en trouvant une autre conscience de soi vivante comme elle. Les trois moments, celui des deux consciences de soi posées dans l'élément de l'extériorité, et celui de cet élément même, de l'être-là de la vie, donnent lieu à une dialectique qui conduit de la lutte pour la reconnaissance à l'opposition du Maître et de l'Esclave, et de là à la liberté. Cette dialectique, en effet, qui se produit au sein de l'extériorité se transpose, selon un schéma qu'on retrouve sans cesse dans la *Phénoménologie*, à l'intérieur de la conscience de soi elle-même. Comme les forces, en apparence étrangères l'une à l'autre, que découvrait l'entendement se montraient une force unique divisée en elle-même – chaque force étant elle-même et son Autre – ainsi la dualité des consciences de soi vivantes devient le dédoublement de la conscience de soi à l'intérieur d'elle-même. L'indépendance du maître et la dure éducation de l'esclave deviennent la maîtrise de soi du stoïcien, toujours libre, quels que soient les circonstances ou les hasards de la fortune, ou l'expérience de la liberté absolue du sceptique qui dissout toute position autre que celle du moi lui-même. Enfin la vérité de cette liberté stoïcienne ou sceptique s'exprime dans la conscience malheureuse toujours divisée à l'intérieur d'elle-même, conscience à la fois de la certitude absolue de soi et du néant de cette certitude. La conscience malheureuse est la vérité de toute cette, dialectique ; elle est le sentiment de la douleur de la pure subjectivité qui n'a plus en elle-même sa substance. La conscience malheureuse, expression de la pure subjectivité du moi, reconduit, par le mouvement de l'aliénation de soi, à la conscience de la substance, mais une conscience qui n'est plus celle du début de la *Phénoménologie*,

parce que l'être est maintenant le Soi lui-même aliéné. La conscience de soi est devenue la raison¹.

Nous avons à suivre ce mouvement ; position de la conscience de soi comme désir, relation des consciences de soi dans l'élément de la vie et mouvement de la reconnaissance de soi dans l'Autre, enfin intériorisation de ce mouvement dans les trois étapes du stoïcisme, du scepticisme et de la conscience malheureuse.

Position de la conscience de soi comme Désir. Dédution du Désir. – « La conscience de soi est désir en général². » Dans la partie pratique de la *Wissenschaftslehre* Fichte découvrait l'impulsion (Trieb) au fondement de la conscience non seulement pratique, mais encore théorique, et il montrait que cette impulsion sensible avait pour condition première « une impulsion pour l'impulsion », une action pure, dans laquelle le Moi s'efforçait de retrouver l'identité thétique de la conscience de soi. Nous avons déjà signalé les rapprochements et les différences de la conception de Fichte et de celle de Hegel ; nous n'y reviendrons pas spécialement ici. Pourquoi la conscience de soi est-elle désir en général ? et quelle est, pourrait-on dire en langage moderne, l'intentionnalité de ce désir, ou la structure nouvelle de la relation sujet-objet ici décrite ? C'est en quelques lignes très denses que Hegel déduit le désir et la nécessité de la présentation de la conscience de soi comme désir. Le point de départ de cette déduction c'est l'opposition du savoir de soi au savoir d'un Autre. La conscience était savoir d'un Autre, savoir du monde sensible en général ; la conscience de soi est au contraire savoir de soi ; elle s'exprime par l'identité du Moi = Moi – Ich bin Ich – Le moi qui est objet est objet pour lui-même, il est en même temps le sujet et l'objet, il se pose pour soi. « Le moi est le contenu du rapport et le mouvement même du rapport. C'est en même temps le moi qui s'oppose à un autre et outrepassé cet autre ; et cet autre pour lui est seulement lui-même³. » Il semble que nous soyons ainsi bien loin de

1 Hegel résume lui-même très nettement tout ce développement de la conscience malheureuse à la Raison dans le chapitre sur la *Phrénologie* (*Phénoménologie*, I, p. 284) : « La conscience de soi malheureuse a aliéné son indépendance et lutté jusqu'à convertir son être-pour-soi en une chose. Elle revenait par-là de la conscience de soi à la conscience, c'est-à-dire à cette conscience pour laquelle l'objet est un être, une chose ; – mais ce qui est chose, c'est la conscience de soi : elle est donc l'unité du moi et de l'être, la catégorie. »

2 *Phénoménologie*, I, p. 147.

3 *Phénoménologie*, I, p. 146.

ce que dans l'expérience commune on nomme le désir. Remarquons cependant que ce savoir de soi n'est pas premier, il est « la réflexion sortant de l'être du monde sensible et du monde perçu ; la conscience de soi est essentiellement ce retour en soi-même à partir de l'être-autre⁴ ». Contrairement à Fichte nous ne posons pas le « Ich bin Ich » dans l'absolu d'un acte thétique par rapport auquel l'antithèse et la synthèse seraient des actes secondaires. La réflexion du moi à partir du monde sensible, de l'être-autre, est l'essence de la conscience de soi, qui n'est donc que par ce retour, ou ce mouvement. « Comme conscience de soi elle est mouvement⁵. » Quand on considère seulement l'abstraction du Moi = Moi, on n'obtient qu'une tautologie inerte. Le mouvement de la conscience de soi, sans lequel elle ne serait pas, exige donc cette altérité, ce monde de la conscience qui ainsi est conservé pour la conscience de soi. Mais il est conservé non plus comme être en soi, objet que reflète passivement la conscience, mais comme objet négatif, qui doit être nié afin que la conscience de soi établisse dans cette négation de l'être-autre sa propre unité avec elle-même. Il y a donc deux moments à distinguer. « Dans le premier moment la conscience de soi est comme conscience, et l'extension intégrale du monde sensible est maintenue pour elle, mais elle est maintenue en même temps seulement comme rapportée au second moment, à l'unité de la conscience de soi avec soi-même⁶. » C'est ce qu'on exprime en disant que le monde sensible, l'Univers, n'est plus devant moi que Phénomène, manifestation (*Erscheinung*). La vérité de ce monde n'est plus en lui, elle est en moi ; elle est le Soi de la conscience de soi ; il me faut seulement établir cette unité par le mouvement qui nie l'être-autre, et reconstitue alors l'unité du moi avec lui-même. Le monde n'a plus de subsistance en soi ; il ne subsiste que par rapport à la conscience de soi qui en est la vérité. La vérité de l'Être c'est le Moi, car l'Être n'est que pour le Moi qui s'en empare et se pose ainsi pour lui-même. « Cette unité doit devenir essentielle à la conscience de soi, c'est-à-dire que la conscience de soi est désir en général⁷. » Le désir est ce mouvement de la conscience qui ne respecte pas l'être mais le nie, c'est-à-dire ici s'en empare concrètement et le fait sien. Ce désir

4 *Phénoménologie*, I, p. 146.

5 *Phénoménologie*, I, p. 146.

6 *Phénoménologie*, I, p. 147.

7 *Phénoménologie*, I, p. 147.

suppose le caractère phénoménal du monde qui n'est qu'un moyen pour le Soi. Entre la conscience qui perçoit et la conscience qui désire, il y a une différence qui se traduit en langage métaphysique, bien que cette métaphysique soit inconsciente en l'une et en l'autre. Déjà dans le premier chapitre de la *Phénoménologie* sur « la certitude sensible », nous avons entrevu cette différence. « Les animaux même ne sont pas exclus de cette sagesse, mais se montrent plutôt profondément initiés à elle, car ils ne restent pas devant les choses sensibles comme si elles étaient en soi, mais ils désespèrent de cette réalité, et dans l'absolue certitude de leur néant, ils les saisissent sans plus et les consomment. Et la nature entière célèbre comme les animaux les mystères révélés à tous, qui enseignent quelle est la vérité des choses sensibles⁸. »

Le sens du désir. – La conscience de soi n'est donc pas « la tautologie sans mouvement du Moi = Moi », mais elle se présente comme engagée dans un débat avec le monde. Ce monde est pour elle ce qui disparaît, ce qui n'a pas de subsistance, mais cette disparition même lui est nécessaire pour qu'elle se pose ; elle est donc dans le sens le plus général du terme, *Désir*. L'objet intentionnel du désir n'est plus du même ordre que l'objet visé par la conscience sensible ; et la structure originale de la conscience est ici décrite avec précision, quoique sous une forme très condensée, par Hegel. Il faut se souvenir que dans ses premiers essais de philosophie de l'esprit, dans le *System der Sittlichkeit* d'Iéna en particulier, Hegel avait construit une sorte d'anthropologie philosophique, où les objets étaient moins saisis dans leur être indépendant que dans leur être pour la conscience ; ils étaient les objets du désir, les matériaux du travail, les expressions de la conscience. C'est dans ce même sens que les philosophies de l'esprit de 1803-1804 et de 1805-1806 étudiaient Instrument, le langage etc., s'efforçant de décrire et de présenter dans une dialectique originale le monde humain dans son ensemble et le monde ambiant comme monde humain. Toutes ces dialectiques doivent être présupposées quand on veut comprendre la transition du désir à la rencontre des consciences de soi condition de la vie sociale et spirituelle. L'objet individuel du désir, ce fruit que je vais cueillir, n'est pas un objet posé dans son indépendance ; on peut aussi bien dire qu'en tant qu'objet du désir, il est et il n'est pas ; il est, mais bientôt il ne sera plus ; sa vérité est d'être consommé, nié, pour que la

8 *Phénoménologie*, I, p. 90-91.

conscience de soi à travers cette négation de l'autre se rassemble avec elle-même. De là le caractère ambigu de l'objet du désir, ou mieux encore la dualité de ce terme visé par le désir. « Désormais la conscience, comme conscience de soi, a un double objet, l'un l'immédiat, l'objet de la certitude sensible et de la perception, mais qui, pour elle, est marqué du caractère du négatif (c'est-à-dire que cet objet n'est que phénomène, son essence étant sa disparition) et le second elle-même précisément, objet qui est l'essence vraie, et qui, initialement, est présent seulement dans son opposition au premier objet⁹. »

« Le terme du désir n'est donc pas, comme on pourrait le croire superficiellement, l'objet sensible – il n'est qu'un moyen – mais l'unité du Moi avec lui-même. La conscience de soi est désir; mais ce qu'elle désire, sans le savoir encore explicitement, c'est elle-même, c'est son propre désir et c'est bien pourquoi elle ne pourra s'atteindre elle-même qu'en trouvant un autre désir, une autre conscience de soi. La dialectique téléologique de la *Phénoménologie* explicite progressivement tous les horizons de ce désir qui est l'essence de la conscience de soi. Le désir porte sur les objets du monde, puis sur un objet déjà plus proche de lui-même, la Vie, enfin sur une autre conscience de soi, c'est le désir qui se cherche lui-même dans l'autre, le désir de la reconnaissance de l'homme par l'homme.

Le désir et la vie. – Nous avons traduit le terme allemand employé par Hegel, celui de « Begierde », par désir et non par appétit. C'est qu'en effet ce désir contient plus qu'il ne le paraît au premier abord; se confondant initialement avec l'appétit sensible en tant qu'il porte sur les divers objets concrets du monde, il porte en lui un sens infiniment plus étendu. La conscience de soi se cherche au fond elle-même dans ce désir et elle se cherche dans l'Autre. C'est pourquoi le désir est dans son essence autre chose que ce qu'il paraît être immédiatement. Nous avons déjà montré qu'à chaque étage de la *Phénoménologie* se constitue une certaine notion de l'objectivité, une vérité propre à cet étage. Il s'agit moins de penser des objets individuels que de déterminer le caractère d'une certaine forme d'objectivité. Dans la phase de la certitude sensible ou de la perception, nous n'avons pas affaire à tel ceci sensible particulier ou à tel objet perçu, mais au ceci sensible en général, à l'objet perçu en général. De même l'objectivité au niveau de la conscience de soi se définit d'une

9 *Phénoménologie*, I, p. 147.

façon originale. Ce que la conscience de soi trouve comme son Autre, ce ne saurait plus être le seul objet sensible de la perception, mais un objet qui est déjà réflexion en lui-même. « Par une telle réflexion en soi-même l'objet est devenu vie » et Hegel ajoute : « Ce que la conscience de soi distingue de soi en le considérant comme étant, a aussi en tant qu'il est posé comme étant ? non seulement le mode de la certitude sensible et de la perception mais encore celui de la réflexion en soi-même ; l'objet du désir immédiat est quelque chose de, vivant¹⁰ » ; en d'autres termes le milieu où la conscience de soi s'éprouve et se cherche, ce qui constitue sa première vérité et apparaît comme son Autre, c'est la Vie. Le terme corrélatif de la conscience de soi est la vie telle que nous l'avons saisie nous-même comme, résultat de la dialectique antérieure. Il n'y a de vérité possible au niveau de la conscience de soi, que par une vérité qui s'éprouve et se manifeste au sein de la vie. Plus encore il faut insister sur cette dualité dont nous avons déjà envisagé le sens philosophique, de la conscience de soi et de la vie. La vie en général est vraiment l'Autre de la conscience de soi. Quelle est la signification concrète de cette opposition ? ce que comme conscience de soi je trouve en face de moi (Gegenstand) c'est la vie et la vie est à la fois ce qui est irrémédiablement autre et le même. Lorsque dans ses travaux de jeunesse Hegel caractérise la conscience d'Abraham il montre comment la réflexion brise une unité première et immédiate. Abraham se sépare de lui-même. Sa vie, la vie en général, lui apparaît comme un autre que lui-même ; elle est pourtant ce qu'il y a de plus proche de lui, de plus intime et de plus lointain¹¹. Désirer la vie, désirer vivre, et tous les appétits particuliers semblent viser ce terme, ce n'est semble-t-il que désirer être soi-même. Pourtant cette vie qui est moi-même, et premièrement la vie biologique, est ce qui m'échappe absolument ; envisagée comme autre, elle est l'élément de substantialité avec lequel je ne puis me confondre complètement en tant que je suis sujet ; elle est « la substance universelle indestructible, l'essence fluide égale à soi-même¹² », mais la conscience de soi comme réflexion, signifie cette rupture avec la vie dont la conscience malheureuse éprouvera tout le tragique. C'est pourquoi ce texte abstrait de Hegel a une telle portée concrète. « Mais cette unité est aussi bien comme nous

10 *Phénoménologie*, I, p. 147-148.

11 Cf. les *Études théologiques de Jeunesse*, éd. Nohl, p. 243 sq. et p. 371 sq.

12 *Phénoménologie*, I, p. 154.

l'avons vu, l'acte de se repousser soi-même de soi-même et ce concept se scinde donnant naissance à l'opposition de la conscience de soi et de la vie¹³. » La conscience de soi, la singularité selon la terminologie de Hegel, s'oppose à la vie universelle, elle s'en prétend indépendante et veut se poser absolument pour soi, elle devra pourtant faire l'expérience de la résistance de son objet ; aussi indépendante donc est la conscience, aussi indépendant est en soi son objet. « La conscience de soi qui est uniquement pour soi et qui marque immédiatement son objet du caractère du négatif, ou qui est d'abord désir, fera donc plutôt l'expérience de l'indépendance de cet objet¹⁴. »

L'altérité dans le désir. – Comment se présente cette expérience au cours de laquelle je découvre l'indépendance de l'objet par rapport à moi ? On peut dire qu'elle naît tout d'abord de la reproduction incessante du désir, autant que de l'objet. L'objet est nié et le désir est assouvi, mais alors le désir se reproduit et un autre objet se présente pour être nié. Peu importe la particularité des objets et des désirs, cette monotonie de leur reproduction a une nécessité, elle révèle à la conscience que l'objet est nécessaire pour que la conscience de soi puisse le nier. « Pour que cette suppression soit, cet autre aussi doit être¹⁵ » ; il y a donc une altérité essentielle du désir en général. Cette altérité n'apparaît que provisoire pour tel désir particulier, mais son caractère essentiel résulte de la succession des désirs « c'est en fait un autre que la conscience de soi qui est l'essence du désir, et par cette expérience, cette vérité devient présente à la conscience de soi¹⁶ ».

Je découvre donc au cours de cette expérience que le désir ne s'épuise jamais, et que son intention réfléchie me conduit à une altérité essentielle. Cependant la conscience de soi est aussi absolument pour soi, elle doit donc se satisfaire mais elle ne le peut que si l'objet lui-même se présente à elle comme une conscience de soi ; dans ce cas en effet et dans ce seul cas « l'objet est aussi bien moi qu'objet ». L'altérité dont nous avons découvert la nécessité est maintenue, et en même temps le moi se trouve lui-même, ce qui est bien la visée la plus profonde du désir, et se trouve comme un être. La vie n'est que l'élément de la substantialité,

13 *Phénoménologie*, I, p. 148.

14 *Phénoménologie*, I, p. 148.

15 *Phénoménologie*, I, p. 152.

16 *Phénoménologie*, I, p. 153.

l'autre du moi, mais que la vie devienne une autre conscience de soi pour moi ; une conscience de soi qui m'apparaît à la fois étrangère et la même, où le désir reconnaît un autre désir et porte sur lui, alors la conscience de soi s'atteint elle-même dans ce dédoublement de soi. C'est là déjà le concept de l'esprit, et c'est pourquoi Hegel dit ici que l'esprit est présent pour nous. « Ainsi pour nous est déjà présent le concept de l'esprit. Ce qui viendra plus tard pour la conscience c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité : Un Moi qui est un Nous et un Nous qui est un Moi¹⁷. »

Ce passage de la conscience de soi désirante à la pluralité des consciences de soi suggère quelques remarques : d'abord sur la signification d'une pareille déduction ; il est bien évident que le mot déduction convient assez mal ici, la dialectique est téléologique, c'est-à-dire qu'en explorant les horizons du désir elle découvre le sens de ce désir et en pose les conditions. La condition de la conscience de soi c'est l'existence d'autres consciences de soi ; le désir ne peut se poser dans l'être, atteindre une vérité et non pas seulement rester au stade subjectif de la certitude, que si la vie se manifeste comme un autre désir. Le désir doit porter sur le désir et se trouver comme tel dans l'être, il doit se trouver et être trouvé, s'apparaître comme un autre, et apparaître à un autre. Ainsi peut-on comprendre les trois moments que distingue Hegel dans le concept de la conscience de soi, « α) son premier objet immédiat est le pur Moi sans différence, β) mais cette immédiateté est elle-même absolue médiation, c'est-à-dire qu'elle est seulement comme acte de supprimer l'objet indépendant ou elle est le désir ». La satisfaction du désir est bien le retour au premier objet immédiat, au Moi, mais c'est un retour à la seconde puissance ; ce n'est plus la certitude, c'est une vérité, le Moi posé dans l'être de la vie et non plus se présupposant. C'est pourquoi « γ) la vérité de cette certitude est plutôt la réflexion doublée, le doublement de la conscience de soi¹⁸ ». Par-là Hegel rejoint la définition de l'esprit qu'il donnait dans sa philosophie d'Iéna par opposition à la nature et à la vie. « Dans la nature l'esprit est à soi-même esprit, comme esprit ne se connaissant pas comme esprit absolu, réflexion absolue de soi qui n'est pas pour

17 *Phénoménologie*, I, p. 154.

18 *Phénoménologie*, I, p. 153.

soi-même cette réflexion absolue, qui n'est pas pour soi-même l'unité d'un connaître doublé se trouvant soi-même¹⁹. » Cette unité d'un connaître doublé se trouvant soi-même c'est elle qui se réalisera dans le mouvement de la reconnaissance des consciences de soi. Une autre remarque nous paraît ici avoir son importance, du moins pour caractériser l'esprit de la démarche hégélienne ; la dualité des consciences de soi et leur unité dans l'élément de la vie pouvaient se présenter comme la dialectique de l'amour. On sait toute l'importance qu'avec les romantiques allemands, avec Schiller par exemple, Hegel attachait à l'amour dans ses travaux de jeunesse. L'amour est ce miracle par lequel ce qui est deux devient un, sans pourtant aboutir à la suppression complète de la dualité. L'amour est ce qui dépasse les catégories de l'objectivité et réalise effectivement l'essence de la vie en maintenant la différence dans l'union. Mais, dans la *Phénoménologie*, Hegel a choisi une autre voie. L'amour n'insiste pas assez sur le caractère tragique de la séparation, il lui manque « la force, la patience et le travail du négatif²⁰ ». C'est pourquoi la rencontre des consciences de soi se manifeste dans cette œuvre comme la lutte des consciences de soi pour se faire reconnaître. Le désir est moins celui de l'amour que celui de la reconnaissance virile d'une conscience désirante par une autre conscience désirante. Le mouvement de la reconnaissance se manifestera donc par l'opposition des consciences de soi ; il faudra en effet que chaque conscience se montre comme elle doit être, c'est-à-dire comme élevée au-dessus de la vie qui la conditionne et dont elle est encore prisonnière.

Le concept de la reconnaissance. — Ce que la conscience, comme entendement, contemplant en dehors d'elle sous le nom de jeu des forces et qui n'est que l'expérience de l'action mutuelle des causes, est maintenant passé au sein de la conscience. Chaque force, chaque cause, avait l'air d'agir en dehors d'elle, et de subir également les sollicitations du dehors ; mais l'entendement découvrait que chaque force contenait en soi ce qui avait l'apparence de lui être étranger ; telle la monade de Leibnitz. Ce processus est maintenant passé de l'en-soi au pour-soi. Chaque force, chaque conscience de soi, sait maintenant que ce qui lui est extérieur lui est intérieur, et que ce qui lui est intérieur lui est extérieur. Ce n'est plus un entendement étranger qui pense cette vérité, c'est la conscience

19 *Logique et Métaphysique de Iéna*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 193.

20 *Phénoménologie*, p. 18.

elle-même qui pour elle-même se dédouble et s'oppose à soi-même. « Ce qui dans le jeu des forces était pour nous est maintenant pour les extrêmes eux-mêmes... Comme conscience chaque extrême passe bien à l'extérieur de soi, cependant dans son être-à-l'extérieur-de-soi il est en même temps retenu en soi-même, il est pour soi et son être-à-l'extérieur-de-soi est pour lui²¹. »

Cette dialectique exprime ce que Hegel nomme « le concept de la reconnaissance mutuelle des consciences de soi ». Ce concept est premièrement pour nous ou en soi, il exprime l'infinité se réalisant au niveau de la conscience de soi ; mais il est ensuite pour la conscience de soi elle-même qui fait l'expérience de la reconnaissance. Cette expérience traduit le fait de l'émergence de la conscience de soi dans le milieu de la vie. Chaque conscience de soi est pour soi, et, en tant que telle, elle nie toute altérité ; elle est désir, mais désir qui se pose dans son absoluité. Cependant elle est aussi pour un autre, ici pour une autre conscience de soi, c'est donc qu'elle se présente comme « enfoncée dans l'être de la vie », et elle n'est pas pour l'autre conscience de soi ce qu'elle est pour soi-même. Pour elle-même elle est certitude absolue de soi, pour l'autre elle est un objet vivant, une chose indépendante dans le milieu de l'être ; un être donné, elle est donc vue comme « un dehors ». C'est cette inégalité qui doit disparaître, et disparaître aussi bien d'un côté que de l'autre, car chacune des consciences de soi est aussi une chose vivante pour l'autre et une certitude absolue de soi pour soi-même ; et chacune ne peut trouver sa vérité qu'en se faisant reconnaître par l'autre comme elle est pour soi, en se manifestant au dehors comme elle est au dedans. Mais dans cette manifestation de soi elle doit découvrir une égale manifestation chez l'autre. « Le mouvement est donc uniquement le mouvement des deux consciences de soi. Chacune voit l'autre faire la même chose que ce qu'elle fait, chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et fait donc ce qu'elle fait en tant que l'autre aussi le fait²². »

21 *Phénoménologie*, I, p. 157. La relation ontologique des consciences de soi nous paraît bien indiquée également par ce texte : « Chaque extrême est à l'autre le moyen terme, à l'aide duquel il entre en rapport avec soi-même et se rassemble avec soi ; et chacun est à soi-même et à l'autre une essence immédiate qui est pour soi, mais qui, en même temps, est pour soi seulement à travers cette médiation. » En d'autres termes, je ne suis pour moi qu'en étant pour l'autre et parce que l'autre est pour moi.

22 *Phénoménologie*, I, p. 156-157.

La conscience de soi ne parvient donc à exister, au sens où exister n'est pas seulement être-là à la manière des choses, que par une « opération » qui la pose dans l'être comme elle est pour soi-même ; et cette opération est essentiellement une opération sur et par une autre conscience de soi. Je ne-suis une conscience de soi que si je me fais reconnaître par une autre conscience de soi, et si je reconnais l'autre de la même façon. Cette reconnaissance mutuelle, telle que les individus se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement, crée l'élément de la vie spirituelle, le milieu où le sujet est à soi-même objet, se retrouvant parfaitement dans l'autre, sans toutefois faire disparaître une altérité qui est essentielle à la conscience de soi. Le concept de la conscience de soi est en effet « le concept de l'infini se réalisant dans et par la conscience » c'est-à-dire qu'il exprime le mouvement par le moyen duquel chaque terme devient lui-même infini, devient donc autre en restant soi. Cette dialectique était déjà présente dans le développement de la vie, mais elle était seulement en soi ; chaque terme devenait bien autre, mais son identité lui était tellement intérieure qu'elle ne se manifestait jamais. C'est maintenant la conscience de soi elle-même qui s'oppose à elle-même dans l'être, et dans cette opposition se reconnaît pourtant comme la même. Il faut encore en revenir ici à la différence entre un être seulement vivant et une conscience de soi. La conscience de soi existe comme puissance négative ; elle n'est pas ; seulement une réalité positive, un être-là qui disparaît écrasé par ce qui le dépasse et lui reste extérieur – et ainsi meurt absolument – ; elle est encore au sein de cette réalité positive ce qui se nie soi-même et se retient dans cette négation. Concrètement c'est là l'existence même de l'homme « qui n'est jamais ce qu'il est », qui se dépasse toujours soi-même, est toujours au-delà de soi, ayant un avenir, et se refuse à toute permanence, si ce n'est la permanence de son désir conscient de soi comme désir. « La figure distincte seulement vivante, supprima bien aussi sa propre indépendance dans le processus même de la vie, mais avec la cessation de sa différence elle cesse elle-même d'être ce qu'elle est.

Au contraire l'objet de la conscience de soi est aussi bien indépendant dans cette négativité de soi-même, et ainsi il est pour soi-même genre, fluidité universelle dans la particularité de sa distinction propre : cet objet est une conscience de soi vivante²³. » Répétons-le, car tel est le

23 *Phénoménologie*, I, p. 154.

sens simple de toute cette dialectique, le désir humain ne se trouve que quand il contemple un autre désir ou mieux que quand il se porte sur un autre désir et devient désir d'être reconnu et donc de reconnaître soi-même. C'est seulement dans ce rapport des consciences de soi que s'actualise la vocation de l'homme, celle de se trouver soi-même dans l'être, de se faire être. Mais il ne faut pas oublier que cet être n'est pas l'être de la nature, il est l'être du désir, l'inquiétude du Soi, et que par conséquent ce que nous devons retrouver dans l'être ou actualiser en lui, c'est ce mode d'être propre à la conscience de soi. Le terme d'être convient-il même à cette forme d'existence, Hegel en doute. « Se présenter soi-même comme pure abstraction de la conscience de soi consiste à se montrer comme pure négation de sa manière d'être objective, ou consiste à montrer qu'on n'est attaché à aucun être-là déterminé pas plus qu'à la singularité universelle de l'être-là en général, à montrer qu'on n'est pas attaché à la vie²⁴. » Dire que l'esprit est, c'est dire que l'esprit est une chose. « Si on dit ordinairement de l'esprit : il est, il a un être, il est une chose, une effectivité singulière, on n'est pas d'avis par là qu'on peut le voir ou le prendre dans la main, ou le heurter ; mais on dit pourtant une telle chose²⁵ », la conscience de soi est donc bien ce qui est en se refusant à être et ce refus essentiel doit pourtant apparaître dans l'être, se manifester de quelque façon. Tel sera le sens de la lutte pour la reconnaissance mutuelle.

Toute la dialectique sur la lutte des consciences de soi opposées, sur la domination et la servitude, suppose la conception des deux termes, de l'Autre et du Soi. L'Autre c'est la Vie universelle, telle que la conscience de soi la découvre comme différente d'elle-même ; elle est l'élément de la différence et de la substantialité des différences, et le Soi en face de cette positivité est l'unité réfléchie devenue pure négativité. Maintenant le Soi se trouve dans l'Autre ; il émerge comme une figure vivante particulière, un autre homme pour l'homme. Ce doublement de la conscience de soi est essentiel au concept de l'esprit ; mais il ne faut pas effacer la dualité sous le prétexte de saisir l'unité. L'élément de la dualité, de l'altérité, c'est précisément l'être-là de la vie, l'Autre absolument, et cet Autre nous l'avons vu est essentiel au désir. Sans doute l'Autre est un Soi de sorte que je me vois moi-même dans l'autre, ce qui a une double signification : d'abord je

24 *Phénoménologie*, I, p. 159.

25 *Phénoménologie*, I, p. 284.

me suis perdu moi-même puisque je me trouve comme un autre – je suis pour un autre et un autre est pour moi – ensuite j’ai perdu l’autre car je ne vois pas l’autre comme essence mais c’est moi-même que je vois dans l’autre. Il y a là selon l’expression de Hegel une suite de double sens. L’Autre apparaît comme le même, comme le Soi ; mais le Soi apparaît également comme étant l’Autre. De même la négation de l’autre qui correspond au mouvement du désir devient aussi négation de soi. Enfin le retour complet dans le Soi en prétendant supprimer toute altérité n’aboutirait au fond, comme nous le verrons dans le stoïcisme, qu’à laisser l’Autre libre du Soi, et donc reconduirait à l’altérité absolue. L’être serait autre, mais ne serait plus Soi. Dans cette dialectique – assez simple à saisir dans le jeu subtil de reflets qu’elle présente, – un point est essentiel ; l’altérité, ne disparaît pas. On peut dire encore qu’il y a trois termes en présence, deux consciences de soi et l’élément de l’altérité, c’est-à-dire la vie comme l’être de la vie, l’être pour un autre qui n’est pas encore l’être pour soi ; il est commode de distinguer ces trois termes comme nous le verrons à propos du maître et de l’esclave, car il n’y a de maître et d’esclave que parce qu’il y a une vie animale, une existence selon le mode proprement vital. Quel sens aurait le désir, le travail, la jouissance, si ce troisième terme n’existait pas ? Mais au fond il n’y a que deux termes à y regarder de plus près, car la dualité du Moi, le fait de parler de deux consciences de soi, d’un maître et d’un esclave, résulte de ce moment de la nature, de l’altérité de la vie, et c’est parce que ce moment de la vie est donné que la conscience de soi s’oppose elle-même à elle-même ; nous avons donc raison de partir du Soi et de l’Autre en notant seulement que l’Autre se manifeste maintenant comme un Soi, ou ce qui revient au même que la médiation est essentielle à la *position* du Moi, bien qu’en général inaperçue initialement par la conscience engagée dans l’expérience. « Dans cette expérience, dira un peu plus loin Hegel, la conscience de soi apprend que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi... Dans la conscience de soi immédiate (celle dont nous partons dans la *Phénoménologie*) le Moi simple est l’objet absolu, mais qui pour nous ou en soi (pour le philosophe qui appréhende selon la genèse phénoménologique cette conscience de soi immédiate) est l’absolue médiation et a pour moment essentiel l’indépendance subsistante (la positivité de l’être vital)²⁶. »

26 *Phénoménologie*, I, p. 160. – Ce qui est entre parenthèses est ajouté par nous pour commenter le texte hégélien.

Le combat pour la reconnaissance. La lutte pour la vie et la mort. – « La vie, dit Hegel, est la position naturelle de la conscience, l'indépendance (Selbständigkeit) sans l'absolue négativité²⁷ », c'est-à-dire que la conscience de soi, qui émerge comme une figure particulière au sein de la vie universelle, n'est d'abord qu'une chose vivante ; mais nous savons que l'essence de la conscience de soi est *l'être-pour-soi* dans sa pureté, la négation de toute altérité. La conscience de soi dans sa positivité est une chose vivante, mais elle est précisément dirigée contre cette positivité et c'est Comme telle qu'elle doit se manifester. Cette manifestation, nous l'avons vu, exige une pluralité de consciences de soi. Tout d'abord cette pluralité est dans l'élément vital de la différence. Chaque conscience de soi ne voit dans l'autre qu'une figure particulière de la vie, et par conséquent ne se connaît pas vraiment dans l'autre ; de même elle est pour l'autre une chose vivante étrangère. De cette façon « chacune est bien certaine de soi-même, mais non de l'autre²⁸ ». Ainsi sa certitude reste subjective, c'est-à-dire n'atteint pas sa vérité. Pour que cette certitude devienne vérité, il faut que l'autre aussi se présente comme cette pure certitude de soi. Ces deux moi concrets qui s'affrontent doivent se reconnaître l'un et l'autre comme n'étant pas seulement des choses vivantes et cette reconnaissance ne doit pas être initialement une reconnaissance seulement formelle, « l'individu qui n'a pas mis sa vie en jeu peut bien être reconnu comme *personne* ; mais il n'a pas atteint la vérité de cette reconnaissance comme reconnaissance d'une conscience de soi indépendante²⁹ ». Toute la vie spirituelle repose sur ces expériences qui sont aujourd'hui dépassées dans l'histoire humaine, mais qui en restent le soubassement. Les hommes n'ont pas, comme les animaux, le seul désir de persévérer dans leur être, d'être-là à la façon des choses, ils ont le désir impérieux de se faire reconnaître comme conscience de soi, comme élevés au-dessus de la vie purement animale, et cette passion pour se faire reconnaître exige à son tour la reconnaissance de l'autre conscience de soi. *La conscience de la vie s'élève au-dessus de la vie*, et l'idéalisme n'est pas seulement une certitude, il se prouve encore ou plutôt s'avère dans le risque de la vie animale. Que les hommes, selon l'expression de Hobbes, soient « des loups pour l'homme », cela ne signifie pas que, comme les espèces

27 *Phénoménologie*, I, p. 160.

28 *Phénoménologie*, I, p. 158.

29 *Phénoménologie*, I, p. 159.

animales, ils luttent pour leur conservation ou pour l'extension de leur puissance. En tant que tels ils sont différents, les uns plus forts et les autres plus faibles, les uns plus ingénieux, et les autres moins, mais ces différences sont inessentiels, elles sont seulement des différences vitales. La vocation spirituelle de l'homme se manifeste déjà dans cette lutte de tous contre tous, car cette lutte n'est pas seulement une lutte pour la vie, elle est une lutte pour être reconnu, une lutte pour prouver aux autres et se prouver à soi-même qu'on est une conscience de soi autonome, et l'on ne peut se le prouver à soi-même qu'en le prouvant aux autres et en obtenant cette preuve d'eux. Cette lutte contre l'autre peut bien avoir de multiples occasions qu'évoqueront les historiens ; mais ces occasions ne sont pas les motifs véritables d'un conflit qui essentiellement est un conflit pour la reconnaissance. Le monde humain commence là « c'est seulement par le risque de sa vie qu'on conserve sa liberté, qu'on prouve que l'essence de la conscience, de soi n'est pas l'être, n'est pas le mode immédiat dans lequel la conscience de soi surgit d'abord, n'est pas son enfoncement dans l'expansion de la vie ; on prouve plutôt par ce risque que dans la conscience de soi il n'y a rien de présent qui ne soit pour, elle un moment disparaissant, on prouve qu'elle est seulement un pur être-pour-soi³⁰ », l'existence de l'homme, de cet être qui est continuellement désir et désir du désir, se dégage ainsi de l'être-là vital. La vie humaine apparaît d'un ordre différent et les conditions nécessaires d'une histoire sont ainsi posées. L'homme s'élève au-dessus de la vie qui est pourtant la condition positive de son émergence, il est capable de mettre sa vie en jeu se libérant par là même du seul esclavage possible, celui de la vie.

Il ne s'agit pas dans cette lutte pour la reconnaissance d'un moment particulier de l'histoire ou plutôt de la préhistoire humaine, dont on pourrait fixer la date ; il s'agit d'une catégorie de la vie historique, d'une condition de l'expérience humaine que Hegel découvre par l'étude des conditions du développement de la conscience de soi. La conscience de soi fait donc l'expérience de la lutte pour la reconnaissance, mais la vérité de cette expérience engendre une autre expérience, celle des rapports d'inégalité dans la reconnaissance, l'expérience de la domination et de la servitude. En effet, si la vie est la position naturelle de la conscience, la mort en est aussi la négation seulement naturelle. C'est pourquoi « cette suprême preuve par le moyen de la mort supprime précisément

30 *Phénoménologie*, I, p. 159.

la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général³¹ ». Si la conscience de soi apparaît comme pure négativité et donc se manifeste comme négation de la vie la positivité vitale lui est aussi essentielle : en offrant sa vie, le moi se pose bien comme élevé au-dessus de la vie, mais en même temps il disparaît de la scène ; la mort apparaît seulement comme fait de nature et non pas comme négation spirituelle ; il faut donc une autre expérience dans laquelle la négation soit la négation spirituelle, c'est-à-dire soit une « *aufhebung* » qui conserve en même temps qu'elle nie. Cette expérience se présentera dans le travail de l'esclave, et la longue élaboration de sa libération.

Par le risque de la vie, la conscience fait l'expérience que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi ; c'est pourquoi les deux moments d'abord immédiatement unis se dénouent ; l'une des consciences de soi s'élève au-dessus de la vie animale ; capable d'affronter la mort, de ne pas craindre de perdre la subsistance vitale, cette conscience pose l'être-pour-soi abstrait comme son essence ; elle paraît échapper à l'esclavage de la vie : elle est la conscience noble, celle du Maître, qui est effectivement reconnu. L'autre conscience de soi préfère la vie à la conscience de soi, elle a donc choisi l'esclavage : épargnée par le Maître, cette conscience a été conservée comme on conserve une chose, elle reconnaît le Maître et n'est pas reconnue par lui. Les deux moments, celui du Soi et de l'Autre, sont ici dissociés. Le Soi, c'est le Maître qui nie la vie dans sa positivité, l'Autre, c'est l'esclave, une conscience encore, mais qui n'est plus que la conscience de la vie comme positivité, une conscience dans l'élément de l'être ou dans la forme de la chose. Nous trouvons là une nouvelle catégorie de la vie historique, celle du Maître et de l'esclave, qui joue un rôle non moins important que la précédente ; elle constitue l'essence de multiples formes historiques. Mais elle ne constitue à son tour qu'une expérience particulière dans le développement de la conscience de soi. Comme l'opposition des hommes conduit à la domination et à la servitude, ainsi la domination et la servitude par un renversement dialectique conduisent à la libération de l'esclave. La maîtrise véritable appartient dans l'histoire à l'esclave travailleur, non au noble qui a mis seulement sa vie en jeu, mais a écarté de lui la médiation de l'être-là vital. Le maître exprime la tautologie du moi = moi, la conscience de soi abstraite immédiate. L'esclave exprimera la médiation essentielle

31 *Phénoménologie*, I, p. 160.

à la conscience de soi mais inaperçue du maître. C'est en effectuant consciemment cette médiation que l'esclave se libérera.

Dans cette nouvelle expérience, l'élément vital, le milieu de la vie, est devenu une conscience de soi originale, une figure particulière, celle de l'esclave, et en regard se pose la conscience de soi immédiate, celle du Maître. Tandis que dans l'expérience antérieure l'élément de la vie n'était que la forme de l'émergence des consciences de soi distinguées, il est maintenant intégré à un type de conscience de soi. Les deux moments de la conscience de soi, le Soi et la Vie, s'affrontent maintenant comme deux figures originales de la conscience. Il en sera ainsi dans toute la *Phénoménologie*. De même que le Maître et l'esclave s'opposent comme deux figures de la conscience, ainsi s'opposeront la conscience noble et la conscience vile, la conscience pécheresse et la conscience jugeante, jusqu'à ce qu'enfin les deux moments essentiels de toute dialectique se distinguent et s'unifient comme la conscience universelle et la conscience singulière.

Domination et Servitude. – L'exposition de la dialectique-(domination et servitude) a été souvent faite. Elle est peut-être la plus célèbre partie de la *Phénoménologie*, tant par la beauté plastique du développement que par l'influence qu'elle a pu exercer sur la philosophie politique et sociale des successeurs de Hegel, en particulier sur Marx. Elle consiste essentiellement à montrer que le maître se révèle dans sa vérité comme l'esclave de l'esclave et l'esclave comme le maître du maître. Par-là l'inégalité présente dans cette forme unilatérale de la reconnaissance est surmontée et l'égalité rétablie. La conscience de soi est reconnue, légitimée aussi bien en soi – dans l'élément de la vie – que pour soi ; elle devient la conscience de la liberté stoïcienne. Il est remarquable que Hegel ne s'intéresse ici qu'au développement particulier de la conscience de soi ; c'est seulement dans la partie de la *Phénoménologie* sur l'esprit qu'il montrera les conséquences sociales de cette reconnaissance. Le monde juridique des personnes, le monde du droit romain, correspondra au stoïcisme. Mais ce prolongement de la dialectique ne nous concerne pas pour le moment. Nous avons seulement à considérer l'éducation de la conscience de soi dans l'esclavage, et la vérité de cette éducation dans le stoïcisme. La dialectique hégélienne s'inspire de tous les moralistes antiques, mais on trouverait aussi bien dans Rousseau le maniement de cette catégorie de la Domination et de la Servitude. Signalons enfin

que cette catégorie historique joue un rôle, essentiel non seulement dans les rapports sociaux, dans les rapports de peuple à peuple, mais sert aussi à traduire une certaine conception des rapports de Dieu et de l'homme. Dans les travaux de jeunesse Hegel, à propos du peuple juif et de l'esclavage de l'homme sous la loi, à propos même du kantisme, s'est servi de cette catégorie. Dans le *System der Sittlichkeit*, il en a traité d'une façon spéciale, mais c'est dans la *Realphilosophie* d'Iéna qu'il a élaboré la dialectique précise développée dans la *Phénoménologie*³².

Le rapport du maître et de l'esclave résulte de la lutte pour la reconnaissance. Considérons d'abord le maître : le maître n'est plus seulement le concept de la conscience pour soi, il en est la réalisation effective, c'est-à-dire qu'il est reconnu pour ce qu'il est « c'est donc une conscience étant pour soi qui est maintenant en relation avec soi-même par la médiation d'une *autre* conscience, d'une conscience à l'essence de laquelle il appartient d'être synthétisée avec l'être indépendant ou la chose en général³³ ». Ce texte inclut déjà la contradiction présente dans l'état de domination. Le maître n'est maître que parce qu'il est reconnu par l'esclave, il est autonome par la médiation d'une autre conscience de soi, celle de l'esclave. Son indépendance est donc toute relative ; plus encore le maître, se rapportant à l'esclave qui le reconnaît, se rapporte aussi par cet intermédiaire à l'être de la vie, à la chose. Le maître se rapporte médiatement à l'esclave et médiatement à la chose. Nous devons envisager cette médiation qui constitue la domination. Le maître se rapporte à l'esclave par l'intermédiaire de la vie (de l'être indépendant). En effet l'esclave n'est pas proprement esclave du maître, mais de la vie ; c'est parce qu'il a reculé devant la mort, a préféré la servitude à la liberté dans la mort qu'il est esclave, il est donc moins esclave du maître que de la vie « c'est là sa chaîne dont il ne put s'abstraire dans le combat et c'est pourquoi il se montra dépendant, ayant son indépendance dans la chose³⁴ ». L'être de l'esclave c'est la vie, il n'est donc pas autonome mais

32 Dans les *Études théologiques* de Jeunesse, Hegel envisage les rapports de Dieu et de l'homme chez certains peuples comme les rapports d'un maître à un esclave. Enfin il parle d'un esclavage de l'homme sous la loi, aussi bien dans le légalisme juif que dans le moralisme kantien. *L'Universel* et le *Particulier* sont, sans conciliation possible, dans ces conceptions. Cette remarque est importante pour comprendre le passage du rapport concret maître-esclave à la conscience malheureuse, qui oppose dans la conscience l'Universel et le Particulier.

33 *Phénoménologie*, I, p. 161.

34 *Phénoménologie*, I, p. 162.

son indépendance est à l'extérieur de lui-même, dans la vie et non dans la conscience de soi ; mais le maître s'est montré élevé au-dessus de cet être, il a considéré la vie comme un phénomène, une donnée négative ; c'est pourquoi il est le maître de l'esclave par le moyen de la chose. Le maître se rapporte aussi à la chose par l'intermédiaire de l'esclave, il peut jouir des choses, les nier complètement, et ainsi s'affirmer lui-même complètement ; l'indépendance de l'être de la vie, la résistance du monde au désir, n'existent pas pour lui. Au contraire pour l'esclave, il ne connaît que la résistance de cet être au désir et c'est pourquoi il ne peut parvenir à la négation complète de ce monde ; son désir connaît la résistance du réel, il ne fait donc qu'élaborer les choses, les travailler. Les travaux serviles sont pour l'esclave qui dispose ainsi le monde pour que le maître puisse le nier purement et simplement, c'est-à-dire en jouir. Le maître consomme cette essence du monde, l'esclave l'élabore. La valeur pour le maître c'est cette négation qui lui donne la certitude immédiate de soi, la valeur pour l'esclave ce sera la production, c'est-à-dire la transformation du monde, qui est « une jouissance retardée³⁵ ». Mais la certitude que le maître a de soi dans sa domination, dans sa jouissance, est en fait médiatisée par l'être de la vie ou par l'esclave. Le côté de la médiation s'est réalisé dans une autre conscience, il n'en est pas moins essentiel, comme nous l'avons vu, à la conscience de soi. La reconnaissance est bien d'ailleurs unilatérale et partielle. Ce que le maître fait sur l'esclave, l'esclave le fait sur soi-même, il se reconnaît comme esclave ; enfin son opération est celle du maître, elle n'a pas son sens en elle-même, mais dépend de l'opération essentielle du maître. Cependant ce que l'esclave fait sur lui-même, il ne le fait pas sur le maître, et ce que le maître fait sur l'esclave, il ne le fait pas sur soi. La vérité de la conscience du maître, c'est donc la conscience inessentielle, celle de l'esclave. Mais comment cette conscience peut-elle être la vérité de la conscience de soi alors qu'elle est étrangère à soi-même, qu'elle a son être en dehors de soi ? C'est pourtant cette conscience servile qui dans son développement, dans sa médiation consciente, réalise vraiment l'indépendance. Elle la réalise dans les trois moments de la peur du service, du travail³⁶.

35 *Phénoménologie*, I, p. 165.

36 C'est à peine si Hegel caractérise l'état de Domination. Si le maître existait vraiment, il serait Dieu. En fait, le maître se croit pour soi *immédiatement*, mais la *médiation*, qui est essentielle au mouvement de la conscience de soi, est en dehors de lui ; elle est le lot de l'esclave.

La conscience servile. – L'esclave apparaît tout d'abord comme ayant son être en dehors même de sa conscience ; il est prisonnier de la vie, enfoncé dans l'existence animale ; sa substance n'est pas l'être-pour-soi, mais l'être de la vie qui est toujours pour une conscience de soi l'être-autre. Cependant le développement de la notion de servitude nous montrera qu'en fait la conscience esclave réalise la synthèse de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi ; elle accomplit la médiation qui est impliquée dans le concept de la conscience de soi³⁷.

En premier lieu l'esclave contemple le maître en dehors de lui comme son essence – son idéal – puisque lui-même, en tant qu'il se reconnaît esclave, s'humilie. Le maître est la conscience de soi qu'il n'est pas lui-même, et la libération est présentée comme une figure en dehors de lui. Cette humiliation de l'homme ou cette reconnaissance de sa dépendance, et la position hors de lui d'un idéal de liberté qu'il ne trouve pas en lui-même, c'est là une dialectique que nous retrouverons au sein de la conscience malheureuse lorsque l'homme s'opposera comme conscience du néant et de la vanité de sa vie à la conscience divine. Dans le langage hégélien le maître apparaît donc à l'esclave comme la *vérité*, mais une vérité qui lui est extérieure. Cependant cette vérité est aussi en lui-même, car l'esclave a connu la peur ; il a eu peur de la mort, du maître absolu, et tout ce qui était fixe en lui a vacillé. Tous les moments de nature auxquels il adhérerait comme conscience enfoncée dans l'existence animale ont été dissous dans cette angoisse fondamentale. « Cette conscience a éprouvé l'angoisse non au sujet de telle ou telle chose, non durant tel ou tel instant mais elle a éprouvé l'angoisse au sujet de l'intégralité de son essence, car elle a ressenti la peur de la mort, le maître absolu³⁸. » Le maître n'a pas eu peur de la mort et il s'est élevé immédiatement au-dessus de toutes les vicissitudes de l'existence ; l'esclave a tremblé, et il a aperçu dans cette angoisse primordiale son essence comme un tout. *Le tout de la vie* s'est présenté à lui et toutes les particularités de l'être-là ont été résolues dans cette essence. C'est pourquoi la conscience de l'esclave s'est développée comme pur être-pour-soi « mais un tel mouvement pur et universel, une telle fluidification absolue de toute subsistance, c'est là l'essence simple de la conscience de soi, l'absolue négativité, le pur

37 La voie de la maîtrise est une impasse dans l'expérience humaine, mais la voie de la servitude est la véritable voie de la libération humaine.

38 *Phénoménologie*, I, p. 164.

être-pour-soi qui est donc dans cette conscience même³⁹ ». La conscience humaine ne peut se former que par cette angoisse qui porte sur le *tout* de son être. Alors les attachements particuliers, la dispersion de la vie dans des formes plus ou moins stables, ont disparu, et l'homme a pris conscience dans cette peur de la totalité de son être, une totalité qui n'est jamais donnée comme telle dans la vie organique. « Dans la vie pure, dans la vie qui n'est pas esprit, le néant n'existe pas comme tel. » De plus la conscience de l'esclave n'est pas seulement cette dissolution en soi de toute subsistance ; elle est encore élimination progressive de toute adhérence à un être-là déterminé, parce que dans le service – dans le service particulier du maître – elle se discipline, et se détache de l'être-là naturel.

La peur et le service ne seraient pas suffisants pour élever la conscience de soi de l'esclave à la véritable indépendance, mais c'est le travail qui transforme la servitude en maîtrise. Le maître parvenait à satisfaire complètement son désir ; il parvenait dans la jouissance à la négation complète de la chose ; mais l'esclave se heurtait par contre à l'indépendance de l'être. Il ne pouvait que transformer le monde et le rendre ainsi adéquat au désir humain. Mais précisément dans cette opération qui paraît inessentielle l'esclave devient capable de donner à son être-pour-soi la subsistance et la permanence de l'être-en-soi ; non seulement, en formant les choses, l'esclave se forme lui-même, mais encore il imprime cette forme qui est celle de la conscience de soi dans l'être, et ce qu'il trouve ainsi dans son œuvre c'est lui-même. La jouissance du maître n'aboutissait qu'à un état disparaissant. Le travail de l'esclave aboutit à la contemplation de l'être indépendant comme de lui-même. « Cet être-pour-soi dans le travail s'extériorise lui-même et passe dans l'élément de la permanence ; la conscience travaillante en vient ainsi à l'intuition de l'être indépendant comme intuition de soi-même⁴⁰. » Le travail de l'esclave parvient donc à la réalisation authentique de l'être-pour-soi dans l'être-en-soi. La choséité devant laquelle l'esclave tremblait est éliminée, et ce qui apparaît dans cet élément de la choséité, c'est le pur être-pour-soi de la conscience. L'être-en-soi, l'être de la vie, n'est donc plus séparé de l'être-pour-soi de la conscience, mais par le travail la conscience de soi s'élève à l'intuition d'elle-même dans l'être. La vérité de cette intuition

39 *Phénoménologie*, I, p. 164.

40 *Phénoménologie*, I, p. 165.

de soi dans l'être-en-soi, c'est la pensée stoïcienne qui nous la manifesterà. Dans tous les cas pour qu'une pareille libération s'effectue tous les éléments que nous avons distingués doivent être présents : la peur primordiale, le service, le travail. Sans cette peur primordiale le travail n'imprime pas la forme véritable de la conscience aux choses, le moi reste enfoncé dans l'être déterminé et son sens propre n'est encore qu'un sens vain, de l'entêtement et non de la liberté. « Quand tout le contenu de la conscience naturelle n'a pas chancelé cette conscience appartient encore en soi à l'être déterminé ; alors le sens propre est simplement entêtement, une liberté qui reste encore au sein de la servitude. Aussi peu, dans ce cas, la pure forme peut devenir son essence, aussi peu cette forme considérée comme s'étendant au-dessus du singulier peut être formation universelle, concept absolu ; elle est seulement une habileté particulière qui domine quelque chose de singulier, mais ne domine pas la puissance universelle et l'essence objective dans sa totalité⁴¹. »

Cette puissance universelle – cette essence objective, l'être de la vie – sont maintenant dominés par la conscience qui ne se contente pas de les nier, mais s'y retrouve elle-même, s'y donne le *spectacle* de soi-même. Ainsi la conscience de soi est devenue conscience de soi dans l'être universel ; elle est devenue *la pensée*. Mais cette pensée, dont le travail était la première ébauche, est encore une pensée abstraite. La liberté du stoïcien ne sera une liberté qu'en idée, elle ne sera pas la liberté effective et vivante. Bien d'autres développements sont encore nécessaires avant que la conscience de soi se soit réalisée complètement.

41 *Phénoménologie*, I, p. 166.

CHAPITRE II

La liberté de la conscience de soi – stoïcisme et scepticisme

Le stoïcisme. – Dans la phase précédente, la conscience de soi sortait immédiatement de la vie dont elle constituait la première réflexion. Sous sa forme abstraite cette conscience de soi ne parvenait pas à autre chose qu'à un pur état évanouissant, l'abstraction du Moi = Moi excluant toute altérité, s'exprimant concrètement dans la pure jouissance. Cette jouissance n'était que la négation de l'être de la vie, mais elle ne parvenait pas ainsi à s'actualiser sous une forme subsistante ou à se donner un être stable. Les consciences de soi vivantes en s'affrontant dans le jeu de la reconnaissance commençaient à émerger du milieu de la vie ; mais si la conscience du maître se posait par son courage au-dessus de la vie, c'était seulement la conscience de l'esclave qui se montrait capable de dominer cet être objectif, la substance de l'être, et de transposer le Moi de la conscience de soi dans l'élément de cet être-en-soi. La conscience de soi éprouvée par l'angoisse, disciplinée par le service, devenait la *forme* qui trouvait dans l'être-en-soi sa *matière* et s'inscrivait en elle. Être-en-soi et être-pour-soi ne sont plus alors séparés. La conscience de soi ne gagne plus seulement l'indépendance vitale, mais la liberté, qui appartient à la pensée. C'est ce concept de liberté qui se présente dans le stoïcisme et se développe dans le scepticisme.

Le stoïcisme, la pensée. – Ce que Hegel nomme ici la pensée et qui permet de parler de la liberté de la conscience de soi se manifeste comme la vérité de tout le mouvement précédent. C'est dire que l'effort de la pensée ou le travail du concept apparaissent comme la forme supérieure du travail qui a modelé le monde et a imposé à l'être la pure forme du Moi. C'est donc le Moi se retrouvant dans l'être, et s'y retrouvant comme conscience, qui va permettre de définir la liberté. Cette liberté, surgissant dans l'histoire du monde, a trouvé sa figure originale dans

le stoïcisme. Le stoïcisme n'est pas seulement une philosophie particulière, c'est le nom d'une philosophie universelle, et qui appartient à toute éducation de la conscience de soi. Pour être une conscience de soi libre il faut à un moment ou à un autre de sa vie être stoïcien, et dans le pays de Montaigne ou de Descartes on ne pourra que reconnaître la portée de cette description hégélienne. Au reste les passages de Hegel que nous allons commenter se laisseraient comparer, *mutatis mutandis*, au célèbre entretien de Pascal avec M. de Sacy¹.

La conscience de soi n'est plus maintenant une conscience de soi *vivante*, mais une conscience de soi *pensante*. L'étape atteinte ici dans le développement de la conscience de soi c'est la pensée. Que faut-il entendre par là, et comment s'opère le passage de la phase précédente à la phase actuelle ? Considérons la conscience de l'esclave qui nous est apparue comme la vérité de la conscience du maître. Pour elle l'être-pour-soi est l'essence, elle contemple la conscience du maître comme son idéal, mais se trouve elle-même refoulée à l'intérieur de soi. D'autre part, par son propre travail, la conscience de l'esclave se devient objet à soi-même dans l'élément de l'être. La forme de la conscience de soi « comme forme de la chose formée, apparaît dans l'être des choses² ». Que cette forme soit la conscience même, c'est ce que l'esclave ne sait pas encore, puisque les deux moments, celui de la conscience du maître qu'il contemple comme si elle était en dehors de lui et celui de la forme qu'il imprime dans les choses, sont pour lui séparés, mais pour nous il n'en est pas ainsi ; ce qui se manifeste à nous qui philosophons sur ce développement de la conscience, c'est l'émergence de cette forme universelle de la conscience de soi qui se dégageait progressivement dans le travail de l'homme. Désormais la conscience de soi n'est pas séparée de l'être-en-soi « le côté de l'être-en-soi ou de la choséité, qui recevait la forme dans le travail, n'est en rien une substance différente de la conscience³ ». On pense ici à l'élaboration de cette notion de forme à travers toute la philosophie classique. Chez Aristote la forme s'oppose à la matière comme la statue à l'airain. Mais la notion de forme à laquelle nous parvenons est universelle ; ce n'est plus une forme particulière qui s'imprime dans une

1 La comparaison a été faite par J. Wahl : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, éd. Rieder, 1929, p. 165. – Hegel cite lui-même Pascal (*S. W.*, éd. Lasson, I, p. 345).

2 *Phénoménologie*, I, p. 167.

3 *Phénoménologie*, I, p. 167.

matière donnée, c'est la forme de la pensée en général, le pur Moi. Il semble que Hegel nous conduise ici du concept aristotélicien de la forme au concept moderne, kantien ou fichtéen, de la forme.

La conscience de soi est donc maintenant conscience de soi pensante dans la mesure où elle est capable de se devenir objet à soi-même, sans pour cela se perdre elle-même et disparaître. Penser c'est réaliser l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, de l'être et de la conscience « car ne pas être objet à soi-même comme moi abstrait, mais comme moi qui a en même temps la valeur de l'être-en-soi, ou se comporter à l'égard de l'essence objective de telle sorte qu'elle ait la valeur de l'être-pour-soi de la conscience, pour laquelle elle est, c'est cela que veut dire penser⁴ ». Les deux parties de ce texte sont essentielles ; d'une part le Moi doit se donner une subsistance, devenir véritablement objet de soi-même, d'autre part il doit montrer que cet être de la vie ne vaut pas pour lui comme un autre absolument, mais est lui-même. Précisément penser ce n'est pas se représenter ou imaginer, ce qui suppose toujours que le Moi est dans un élément étranger, et exige seulement que le Moi « puisse accompagner toutes mes représentations » c'est concevoir ; or, le concept est en même temps un être-en-soi distinct et mon pur être-pour-moi⁵. Dans la conception je ne vais qu'en apparence au-delà de moi-même. La distinction aussitôt faite est aussitôt résolue. C'est le Moi qui se trouve lui-même dans l'être et qui par conséquent, dans cette altérité, reste près de soi. Mais cette pensée signifie en même temps la liberté de la conscience de soi ; la conscience de soi pensante est la conscience de soi libre ; et la liberté se définit par cette notion de la pensée. Pensée et volonté s'identifient dans la mesure où on ne confond pas la volonté avec l'entêtement, une liberté qui reste encore au sein de la servitude. Être libre ce n'est pas être maître ou esclave, se trouver placé dans telle ou telle situation au sein de la vie, c'est se comporter en être pensant quelles que soient les circonstances. La pensée sous sa forme suprême est volonté puisqu'elle est position de soi par soi, et la volonté est pensée puisqu'elle

4 *Phénoménologie*, I, p. 168.

5 *Phénoménologie*, I, p. 168. – Définition de la conception comme acte de la pensée « mais le concept est immédiatement, pour moi, concept mien. Dans la pensée, moi je suis libre, puisque je ne suis pas dans un Autre, mais puisque je reste absolument près de moi-même et que l'objet qui, pour moi est l'essence, est dans une unité indivisée mon être-pour-moi ; mon mouvement dans les concepts est un mouvement en moi-même » (*ibid.*, p. 168).

est savoir de soi dans son objet. C'est précisément cette identité de la pensée et de la volonté que représente la liberté stoïcienne.

La définition de la pensée à laquelle nous venons de parvenir nous conduit-elle au terme de la *Phénoménologie* ou seulement à une étape particulière, encore imparfaite sur ce chemin de l'expérience ? L'idéal ici proposé, celui de se retrouver soi-même dans l'être, la possibilité pour le Moi de ne pas sortir de lui-même en se fixant dans l'élément de l'extériorité, ce sont bien là les caractères mêmes de l'idéalisme hégélien ; cependant l'étape n'est ici qu'une étape au sens strict du terme, car l'unité réalisée est encore une unité *immédiate*. « Cette figure est conscience pensante en général, ou son objet est unité immédiate de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi⁶. » Le concept n'est pas encore ici la pénétration de la pensée dans la variété et la plénitude de l'être. Cette pénétration est donc seulement *postulée* et c'est pourquoi Hegel fait ici au stoïcisme le reproche qu'il a souvent adressé pendant sa période de jeunesse au kantisme.

Après avoir vu comment se présentait pour nous cette phase du développement de la conscience de soi, il nous reste à suivre cette expérience telle que la vit la conscience pour en manifester les insuffisances. Cette expérience c'est bien celle du stoïcisme qui, « comme forme universelle de l'esprit du monde » pouvait seulement surgir « dans un temps de peur et d'esclavage universel, mais aussi dans le temps d'une culture universelle qui avait élevé la formation et la culture jusqu'à la hauteur de la pensée⁷ ». Dans le développement même de l'esprit, cette forme de l'esprit du monde se présentera avec une signification plus concrète. Après la disparition de la cité heureuse, dans laquelle la nature et l'esprit étaient harmonieusement fondus, de sorte que les différences naturelles avaient une signification spirituelle et que toute signification spirituelle trouvait pour l'exprimer un moment de nature – ainsi la loi divine dans la femme, Antigone, et la loi humaine dans l'homme, Créon – l'impérialisme surgit et trouve sa réalisation la plus complète dans l'empire romain. Le Moi n'est plus lié à une nature particulière, il se pose dans sa souveraineté, comme *personne*, et le droit romain correspond à certains égards à la philosophie stoïcienne. En fait cependant, cette liberté du Moi est une liberté en pensée, une liberté qui laisse l'existence

6 *Phénoménologie*, I, p. 168.

7 *Phénoménologie*, I, p. 169-170.

d'un côté et se pose de l'autre, de sorte que la vérité de ce monde de personnes abstraites sera semblable à ce qu'est pour la conscience de soi la confusion sceptique et ne conduira qu'à une conscience malheureuse dans le domaine social et éthique⁸.

La liberté du stoïcisme. – La liberté du stoïcisme se définit en effet par la négation des relations antérieures. Les différences, de la vie qui se présentaient antérieurement avec une certaine subsistance perdent tout leur sens. Aucune situation concrète ne tient devant la pensée qui cherche seulement à se maintenir elle-même.

Ce qui compte, ce n'est plus maintenant la position du maître ou celle de l'esclave ; ce qui est but ce n'est plus l'objet d'un désir ou d'un travail posé dans une conscience ou par le moyen d'une conscience étrangère, mais seulement l'égalité avec soi de la pensée « la liberté de la conscience de soi est indifférente à l'égard de l'être-là naturel⁹ », mais c'est bien aussi pourquoi elle reste une liberté abstraite et non une liberté vivante, une liberté en pensée et non une liberté effective. Le stoïcien qui veut vivre conformément à la nature ne trouve de commun à toutes ses tendances que cette disposition à vivre conformément à la nature. Peu importe ce qu'il fait et la situation concrète dans laquelle il se trouve placé, ce qui compte c'est la façon dont il se comporte, ou plutôt ce rapport qu'il établit entre cette situation et lui-même ; l'essentiel est de conserver sa liberté « sur le trône comme dans les chaînes, au sein de toute dépendance quant à son être-là singulier ». L'homme vraiment libre s'élève au-dessus de toutes les contingences et de toutes les déterminations de la vie. L'art de la morale ne se compare pas à l'art du pilote « ce n'est pas une technique qui se propose une fin particulière », mais plutôt à l'art du danseur ; c'est une façon d'être à la hauteur de toute situation quelle qu'elle soit et de se préserver dans sa liberté. Mais la réflexion, selon la terminologie de Hegel, est alors doublée. La pure forme se sépare à nouveau des choses, car l'essence d'une telle liberté est seulement la pensée en général, « la forme comme telle qui, détachée de l'indépendance des choses est retournée en soi-même¹⁰ ». Ces choses se manifestent à leur tour comme opposées à la pensée, et

8 Hegel reprend tout ce mouvement dialectique à propos du développement de l'esprit (*Phénoménologie*, II, p. 44 *sq.*). Cf. également notre chapitre sur *La première forme du Soi spirituel*, V^e partie, chap. II.

9 *Phénoménologie*, I, p. 170.

10 *Phénoménologie*, I, p. 170.

cette opposition se fait jour dans les déterminations subsistantes qui sont étrangères à la pure pensée. Ce qui s'oppose et alimente ici toute l'argumentation sceptique, c'est le contenu *particulier* du concept et sa forme *universelle*; ils sont juxtaposés et non fondus. Forme et contenu se séparent. Le contenu du concept à bien l'air d'être pris dans la pensée, mais cette emprise reste superficielle; en fait la forme dans son universalité s'oppose au contenu dans sa détermination particulière, et cette réflexion qui est le résultat du stoïcisme constitue la base de toute la libération sceptique. En effet le stoïcisme se borne à affirmer la cohérence de la pensée dans tous les contenus divers de l'expérience. La conscience de soi libre s'élève ainsi au-dessus de la confusion de la vie et conserve pour soi cette impassibilité sans vie qu'on a tant admirée dans le sage stoïcien; mais les déterminations restent ce qu'elles sont, la pensée s'y étend et s'y affirme elle-même; mais elles sont, et leur être particulier, élevé arbitrairement à la hauteur de l'universalité de la pensée, se conserve dans sa particularité. Le dogmatisme se montre dans cette pensée qui érige ainsi arbitrairement telle ou telle détermination en dogme. La pensée pure n'a pas en elle dans ce stade son propre contenu. « Le stoïcisme était mis dans l'embarras quand on l'interrogeait, selon l'expression d'alors, sur le critérium de la vérité en général, c'est-à-dire proprement sur le contenu de la pensée même. À la question : quelle chose est bonne et vraie, il donnait encore une fois en réponse la pensée elle-même sans contenu; c'est en la rationalité que doit consister le vrai et le bien. Mais cette égalité avec soi-même de la pensée n'est de nouveau que la pure forme dans laquelle rien ne se détermine; ainsi les expressions universelles de vrai et de bien, de sagesse et de vertu, auxquelles le stoïcisme doit nécessairement s'arrêter, sont sans doute en général édifiantes; mais comme elles ne peuvent aboutir en fait à aucune expansion du contenu, elles ne tardent pas à engendrer l'ennui¹¹. »

La pensée libre reste donc ici formelle, formelle en ce sens qu'ayant dégagé de toutes les différences vitales l'essence de la pure pensée, elle est capable de surmonter toutes ces différences et de retrouver en elles cette essentialité de la pensée, mais alors la forme affecte superficiellement un contenu qui conserve en dépit de tout sa spécificité et tend à s'affirmer comme un contenu qui reste donné. De même dans le monde du droit, la reconnaissance juridique transforme la possession de fait en

11 *Phénoménologie*, I, p. 171.

propriété ; mais cette transformation ne fait que donner le vêtement de l'universalité à un monde qui conserve sa contingence ; les différences de la vie, les différences de situation, se maintiennent quand la pensée, se réfléchissant en elle-même, se détermine comme forme pure. Ce contenu donné qui reste en dépit de tout imperméable à la pensée, c'est là l'être-autre qui au terme de cette expérience du dogmatisme finit par surgir « comme la déterminabilité devenue permanente¹² ».

Le stoïcisme n'en représente pas moins la première notion de la volonté comme pensée. L'entêtement était la permanence du moi dans une détermination concrète, une forme particulière de servitude. L'entêté ne s'est pas élevé au-dessus d'une situation vitale dont il reste prisonnier ; il ne trouve pas le pur moi, mais le moi encore lié à une nature qu'il n'a pas faite. Son but est un but étranger présenté par la nature ; son désir et son travail restent limités à une sphère particulière. « L'expansion multiforme de la vie se distinguant en soi-même, la singularisation et la confusion de la vie sont l'objet sur lequel le désir et le travail exercent leur activité¹³. » Le stoïcien sait avoir une volonté universelle ; il ne veut pas telle chose déterminée, mais se veut lui-même dans tout contenu. Cependant la dualité de ce contenu, que la pensée n'engendre pas, et de cette pensée égale à soi-même ne peut pas à la fin ne pas se manifester. C'est le sceptique qui réalise au contraire la négation véritable de ces déterminations, prétendant à une valeur absolue dans leur caractère de détermination.

Le scepticisme. — Entre la conscience de soi stoïque et la conscience sceptique, il y a le même rapport qu'entre le maître et l'esclave. Le maître n'était que le concept de la conscience de soi indépendante, l'esclave en était la réalisation effective. De même le stoïcien élève la conscience de soi à la pensée, à la forme universelle qui est forme de tout contenu déterminé ; mais cette position du moi comme volonté pensante est une position abstraite qui ne parvient finalement qu'à une séparation. D'un côté il y a la forme de la pensée, de l'autre il y a les déterminations de la vie et de l'expérience. Leur rencontre est superficielle, la forme reste ce qu'elle est, la position de la pensée ; les déterminations aussi ; elles conservent leur absoluté ; elles ne sont pas pénétrées par le moi conscient de soi. Ainsi le maître affirmait son indépendance, mais

12 *Phénoménologie*, I, p. 171.

13 *Phénoménologie*, I, p. 169.

s'avérait incapable d'actualiser cette indépendance au sein même de la vie ; il était réservé au service et au travail de l'esclave de pénétrer cette substance de la vie pour lui donner l'empreinte du moi. Le scepticisme lui aussi pénètre dans toutes les déterminations de l'expérience et de la vie ; il en montre le néant, il les dissout dans la conscience de soi. C'est que dans le scepticisme la forme n'est plus seulement la *positivité absolue* de la pensée, elle est la *négativité* toute puissante. Telle est bien la véritable signification de la forme ; elle est l'infinité de la négation ; et c'est comme telle qu'elle doit enfin se manifester. « Le scepticisme est la réalisation de ce dont le stoïcisme est seulement le concept ; il est l'expérience effective de ce qu'est la liberté de la pensée ; cette liberté est en soi le négatif et c'est ainsi qu'elle doit nécessairement se présenter¹⁴. » La forme en effet est l'infinité, le concept absolu, et, comme telle, elle est la négation de toute détermination particulière, l'âme du fini (qui est de ne jamais être ce qu'il est). *Omnis delerminalio est negatio*, voilà ce que découvre le scepticisme, tandis que le stoïcisme, isolant la forme, laissait tomber en dehors d'elle la détermination devenue permanente. La conscience de soi s'est réfléchié dans la pensée simple de soi-même « mais en regard de cette réflexion sont en fait tombés en dehors de l'infinité de la pensée l'être-là indépendant ou la détermination devenue permanente ; dans le scepticisme au contraire la complète inessentialité et la dépendance de cet Autre, deviennent manifestes pour la conscience¹⁵ ».

Sens du scepticisme dans l'histoire. – Le scepticisme, tel que le conçoit ici Hegel, comme un moment nécessaire du développement de la conscience de soi, n'a rien à voir avec le scepticisme moderne – ce phénoménisme qui se rattache par exemple à l'empirisme de Hume –. Dans son article d'Iéna Hegel avait précisément insisté sur la différence entre le scepticisme antique, celui qui se rattache à la tradition de Pyrrhon, et le scepticisme moderne. Celui-ci est la négation de toute métaphysique ; il prétend montrer l'impossibilité de dépasser l'expérience, et se borne à authentifier les « certitudes inébranlables » du sens commun. Puisque nous ne pouvons pas connaître les choses en soi, il nous faut cultiver notre jardin, et nous opposer seulement aux tentatives qui prétendraient dépasser l'expérience du sens commun, soit pour atteindre des vérités en soi, soit même, sous couleur d'une philosophie critique, pour fonder

14 *Phénoménologie*, I, p. 169.

15 *Phénoménologie*, I, p. 171.

l'expérience. Mais le scepticisme antique était au contraire tourné contre ces certitudes inébranlables du sens commun. Les plus grands métaphysiciens grecs – un Platon par exemple – ont pu être considérés comme des sceptiques parce qu'ils montraient le néant des déterminations sensibles, comme les prend ordinairement l'homme. Ce scepticisme que Pyrrhon avait inauguré, en le reliant à quelques traits de la pensée orientale, est la dissolution de tout ce qui prétend se poser avec une certaine indépendance, ou une certaine stabilité en regard de la conscience de soi. Toutes ces différences de la vie, ces déterminations de l'expérience dans la connaissance, ces situations concrètes et particulières dans le monde éthique, ne sont en fait que des différences de la conscience de soi ; elles n'ont pas d'être en elles-mêmes, mais sont relatives à d'autres. L'illusion de l'homme est de les prendre pour stables et de leur accorder une valeur positive quelconque. Dissoudre cette stabilité, montrer le néant de ces déterminations auxquelles l'homme s'accroche vainement, c'est là la fonction du scepticisme qui n'est autre que l'expérience dans la conscience humaine de la dialectique. Hegel montrera plus loin dans la comédie antique – et on pourrait aussi penser à l'ironie romantique – une forme d'art qui correspond à ce scepticisme. Dans cette comédie les solides déterminations admises par la pensée sont la proie d'une dialectique qui en manifeste l'inanité. Tout ce qui prétend se poser avec quelque valeur en regard de la certitude de soi se montre dans sa vanité. Le fini est fini, c'est-à-dire est néant, mais la conscience qui s'affirme ainsi supérieure à tout destin, à toute particularité, jouit de soi-même. La conscience de la comédie antique qui succède à la conscience tragique est l'élévation du moi au-dessus de toutes les vicissitudes de l'existence. C'est pourquoi Hegel, qui avait déjà parlé de cette comédie dans son article sur le *Droit naturel*, dit d'elle dans la *Phénoménologie* : « Ce que cette conscience de soi contemple intuitivement, c'est qu'en elle ce qui assume vis-à-vis d'elle la forme de l'essentialité se résout plutôt dans sa pensée, dans son être-là et son opération – et est livré à sa merci –, c'est le retour de tout ce qui est universel dans la certitude de soi-même, et l'absence complète d'essence de tout ce qui est étranger, un bien-être et une détente de la conscience telle qu'on en trouve plus en dehors de cette comédie¹⁶. » Ce rapprochement entre le scepticisme et la comédie

16 *Phénoménologie*, II, p. 257. – Sur la Comédie antique opposée à la Tragédie dans l'article sur *Le droit naturel*, cf. Hegel : *Werke*, éd. Lasson, t. VII, p. 385 sq.

antique, pour si curieux qu'il puisse paraître au premier abord, était bien nécessaire pour éclairer ce que Hegel entend ici par scepticisme et qui relie les sceptiques grecs à l'ecclésiaste : « vanité des vanités, tout n'est que vanité ». Le scepticisme tel que l'envisage ici Hegel est semblable à ce scepticisme dont parle Pascal, et qui conduit la conscience humaine au double sentiment de son néant et de sa grandeur ; d'ailleurs comment comprendre autrement le texte par le moyen duquel Hegel définit ce scepticisme : « La pensée devient la pensée parfaite anéantissant l'être du monde dans la multiple variété de ses déterminations, et la négativité de la conscience de soi libre, au sein de cette configuration multiforme de la vie, devient négativité réelle¹⁷. »

C'est ici que la conscience de soi parvient à la certitude absolue d'elle-même. Elle n'est pas seulement position abstraite de soi-même comme dans le stoïcisme, elle est position de soi à travers la négation effective de toute altérité ; elle est la certitude de soi obtenue par l'anéantissement de toutes les déterminations de l'existence, la profondeur de la *subjectivité*. C'est pourquoi cette conscience heureuse, s'élevant au-dessus de toutes les vicissitudes de l'être-là, découvrira son propre malheur, empêtrée qu'elle est dans ce qu'elle nie sans cesse. La conscience sceptique deviendra la conscience déchirée, divisée à l'intérieur d'elle-même, la conscience malheureuse. Ce développement va du stoïcisme, concept encore abstrait de la conscience de soi libre, à la conscience malheureuse par l'intermédiaire de la conscience sceptique. Comment la conscience sceptique devient-elle une conscience divisée à l'intérieur d'elle-même, double en une seule conscience ?

La conscience sceptique est l'expérience même de la dialectique ; mais tandis que la dialectique dans les phases précédentes du développement phénoménologique se produisait pour ainsi dire à l'insu de la conscience, elle est maintenant son œuvre. La conscience sensible croyait tenir la vérité dans le ceci immédiat, mais elle voyait disparaître sa vérité sans comprendre comment cela était possible. La conscience percevante posait la chose en dehors de ses propriétés et s'imaginait ainsi trouver une position stable ; mais, sans comprendre comment cela était possible, cette stabilité lui échappait encore. Désormais c'est la conscience elle-même qui fait disparaître cet Autre prétendant à l'objectivité. « Au contraire comme scepticisme ce mouvement dialectique est devenu un moment

17 *Phénoménologie*, II, p. 171-172.

de la conscience de soi, il ne lui arrive donc pas que ce qui pour elle est le vrai et le réel disparaisse, sans qu'elle sache comment ; mais c'est cette conscience de soi qui, dans la certitude de sa liberté, fait disparaître cet autre se faisant passer lui-même pour réel¹⁸. » Ainsi la conscience se procure elle-même la certitude inébranlable de sa liberté, elle en produit au jour l'expérience et l'élève à la vérité. Rien ne subsiste donc que la certitude absolue de soi. Toute valeur, toute position sont des valeurs et des positions du Moi, mais ce Moi lui-même n'est pas tel moi particulier, contingent, dont la vanité est aussi manifeste ; il est la profondeur de la subjectivité qui se manifeste seulement dans cette opération négative à l'égard de tout contenu particulier. Gomme, dans l'ironie romantique, le poète se découvrait lui-même en considérant comme éphémères et vains les multiples personnages qu'il jouait, ainsi la conscience de soi s'assure d'elle-même dans l'anéantissement de toutes les formes de l'être. « Ce qui disparaît, c'est le déterminé ou la différence qui, d'une façon ou d'une autre, d'où qu'elle vienne, s'impose comme différence solide et immuable¹⁹. » L'infinité de la conscience de soi s'est maintenant révélée dans son opération anéantissante.

Cependant le scepticisme ne s'est pas encore élevé à la conscience de lui-même, il n'est que la joie de détruire, l'opération dialectique comme purement négative ; il faut voir comment cette conscience sceptique peut poser sa propre certitude de soi. Il est évident qu'elle ne peut la poser qu'à travers la négation de ce qui est autre ; elle est donc elle-même liée à cette altérité et c'est pourquoi sa dualité doit se manifester. Elle-même n'en a pas encore une véritable conscience car elle serait alors la conscience malheureuse. Le sceptique oppose à l'inégalité des différences l'égalité du moi ; mais cette égalité est à son tour une différence, en face de laquelle il y a l'inégalité. C'est pourquoi l'ironie sceptique se retourne contre elle-même. Cette certitude absolue de soi s'oppose à ce qui n'est pas elle-même, et ainsi elle se trouve elle-même comme opposée, c'est-à-dire comme conscience particulière. C'est pourquoi Hegel peut dire « mais en fait cette conscience, au lieu d'être une conscience égale à elle-même, n'est en fin de compte ici rien d'autre qu'un imbroglio contingent, le vertige d'un désordre qui s'engendre toujours. Cela, cette conscience l'est pour soi-même car c'est elle-même qui entretient et produit le

18 *Phénoménologie*, I, p. 173.

19 *Phénoménologie*, I, p. 173.

mouvement de cette confusion²⁰ » ; la contradiction de la conscience sceptique se manifeste ici avec clarté, mais non pas encore tout à fait pour elle-même. D'une part, elle s'élève au-dessus de toutes les vicissitudes de l'être-là, elle nie les situations concrètes au sein desquelles, elle s'enfonce et les prend pour ce qu'elles sont : de pures contingences, des différences inessentiels dont elle manifeste précisément l'inessentialité ; mais d'autre part, comme elle l'avoue elle-même, elle reste prise dans ces situations, elle continue à voir et à entendre, à obéir aux ordres du maître dont elle sait pourtant l'inanité. Ainsi en est-il de l'homme qui proclame que tout est vanité et que la vie n'est que l'ombre d'un jour. Dans cette pensée même il s'élève au-dessus de toute vanité et pose dans sa grandeur sublime la certitude authentique de soi, mais en même temps il se montre lui-même comme une contingence. En s'abaissant il s'élève, mais aussitôt qu'il s'élève, qu'il prétend atteindre cette certitude immuable, il s'abaisse à nouveau. Sa certitude immuable est en contact avec la vie qui passe, et l'éternité de sa pensée est une pensée temporelle de l'éternel. Ainsi la conscience de soi dans sa subjectivité est une conscience double. Tantôt elle met le monde entre parenthèse, et s'élève au-dessus de toutes les formes de l'être qu'elle constitue, tantôt elle est elle-même prise dans ce monde dont elle n'est qu'un fragment contingent. Mieux encore ces deux termes ne peuvent être séparés et la conscience de soi connaît sa dualité et l'impossibilité de s'arrêter à l'un de ces moments. La conscience de soi est alors la douleur de la conscience de la vie qui est à la fois au-delà de la vie et dans la vie. Mais le scepticisme n'est pas encore cette conscience car il ne rassemble pas les deux pôles de cette contradiction en soi-même. « Si l'égalité est indiquée à cette conscience, alors elle indique à son tour l'inégalité ; et lorsque c'est justement cette inégalité qu'elle vient de prononcer qui est maintenant retenue fermement devant elle, alors elle passe à l'autre bord indiquant l'égalité. Son bavardage est en fait une dispute de jeunes gens têtus dont l'un dit A quand l'autre dit B, pour dire B quand l'autre dit A, et qui, par la contradiction de chacun avec soi-même, se paient l'un et l'autre la satisfaction de rester en contradiction l'un avec l'autre²¹. » Cependant la vérité de cette conscience sceptique c'est la conscience malheureuse, en tant que conscience explicite de la contradiction interne

20 *Phénoménologie*, I, p. 174.

21 *Phénoménologie*, I, p. 175.

de la conscience. Désormais ce n'est plus un moi qui affronte au sein de la vie universelle un autre moi, un maître qui s'oppose à un esclave du dehors, mais avec le stoïcisme et le scepticisme les deux consciences sont devenues le dédoublement en soi-même de la conscience de soi. Toute conscience de soi est pour soi-même double ; elle est *Dieu et l'homme* au sein d'une seule conscience.

CHAPITRE III

La conscience malheureuse

La conscience malheureuse est le thème fondamental de la *Phénoménologie*. En effet la conscience, en tant que telle, n'étant pas encore parvenue à l'identité concrète de la certitude et de la vérité, visant donc un au-delà d'elle-même, est toujours dans son principe conscience malheureuse ; et la conscience heureuse est ou bien une conscience naïve qui ignore encore son malheur ou une conscience qui a surmonté sa dualité et a retrouvé l'unité par-delà la séparation. C'est pourquoi nous retrouverons sans cesse le thème de la conscience malheureuse dans la *Phénoménologie* présenté sous des formes diverses¹.

Cependant la conscience malheureuse – au sens strict du terme – est le résultat du développement de la conscience de soi. La conscience de soi est la subjectivité érigée en vérité, mais cette subjectivité doit découvrir sa propre insuffisance, éprouver la douleur du Soi qui ne parvient pas à l'unité avec soi-même. La conscience de soi est, comme nous l'avons montré, la réflexion de la conscience en soi-même, mais cette réflexion implique une rupture avec la vie, une séparation si radicale que la conscience de cette séparation est la conscience du malheur de toute réflexion. Comme le dit encore Hegel, « la conscience de la vie, la conscience de l'être-là et de l'opération de la vie même, est seulement la douleur au sujet de cet être-là et de cette opération, car elle a ici seulement la conscience de son contraire comme étant l'essence, et de son propre néant² ». Ce texte définit sous une forme concrète le malheur de la conscience de soi. La conscience de la vie est une séparation de la vie même, une réflexion opposante, de sorte que prendre conscience de la vie, c'est savoir que la vraie vie est absente, et se trouver comme rejeté du côté, du néant. Ce sentiment de l'inégalité de soi à soi, de

1 Cf. *l'État du droit* (*Phénoménologie*, II, p. 44) et *la vérité de l'Aufklärung* (II, p. 121), par exemple.

2 *Phénoménologie*, I, p. 178.

l'impossibilité d'une coïncidence dans la réflexion, c'est bien là le fond de la subjectivité ; et si par exemple la première philosophie de Fichte, celle que pouvait seule connaître Hegel, représente une philosophie de la subjectivité, de la conscience de soi, on ne s'étonnera pas qu'elle aboutisse à une conscience malheureuse ; et que le chapitre de la *Phénoménologie* sur la conscience malheureuse évoque parfois la première philosophie de Fichte interprétée par Hegel.

Introduction historique. Hegel avait médité sur ce malheur de la conscience dès ses premiers travaux théologiques. On pourrait même dire que sa préoccupation essentielle dans ses premiers travaux avait été la description du malheur de la conscience sous ses formes les plus diverses afin de dégager l'essence de cette douleur. Préoccupé des réalités supra-individuelles – de l'esprit d'un peuple ou d'une religion – il avait envisagé le peuple grec comme le peuple heureux de l'histoire, le peuple juif comme le peuple malheureux. Il avait encore vu dans le christianisme une des grandes formes de la conscience malheureuse. Le peuple juif était le peuple malheureux de l'histoire parce qu'il représentait la première réflexion totale de la conscience hors de la vie. Tandis que le peuple grec reste au sein de la vie, et aboutit à une unité harmonieuse du Soi et de la nature, transposant la nature dans la pensée et la pensée dans la nature, le peuple hébreu ne peut que s'opposer sans cesse à la nature et à la vie. Par là même il découvre une subjectivité plus profonde que celle de la Grèce, il prépare à la fois la subjectivité chrétienne et la réconciliation dont la philosophie hégélienne sera le commentaire. On connaît les études du jeune Hegel sur Abraham. Abraham a quitté la terre de ses pères, il a brisé les liens de la vie, et n'est plus maintenant « qu'un étranger sur la terre³ ». Ainsi en sera-t-il de sa descendance dont Abraham est pour ainsi dire le symbole. Ce peuple portera en lui le déchirement essentiel ; il ne saura plus aimer ; or que signifie l'amour ? L'amour, précédant toute réflexion, est l'identité première. Dans l'amour de l'homme pour la nature qui l'environne, pour sa famille, pour son peuple, il y a une immanence de l'infini au fini ; le tout, l'unité, sont immédiatement présents dans les parties⁴. La séparation n'est encore que possible. Mais avec la réflexion l'homme se sépare de ce milieu vivant et s'oppose à lui. Dès

3 *Études théologiques de Jeunesse*, éd. Nohl, p. 37.

4 C'est pourquoi le Juif, remarque Hegel, en s'attachant au fini, le connaît en même temps comme fini ; et cette connaissance fait de cet attachement un *péché* inévitable... Dans le

lors l'opposition peut être si profonde que l'infini devient l'au-delà, le fini l'en-deçà. Le Dieu d'Abraham, d'Isaac et de Jacob est conçu dans sa sublimité comme au-delà de toute réalité finie et donnée. Mais c'est bien aussi pourquoi toute réalité donnée est réduite à sa finitude et devient incapable de représenter l'infini. Le peuple juif est condamné à retomber sans cesse dans une idolâtrie qui se sait comme idolâtrie. La réflexion, que Hegel étudie particulièrement dans le cas d'Abraham, aboutit donc à la séparation du fini et de l'infini. La conscience de l'infini s'accompagne alors de la conscience de la finitude, et toute existence est réduite à un être-là fini. Il n'y a plus de lien vivant entre le fini et l'infini. C'est ce que veut dire Hegel quand il écrit : « Abraham ne savait pas aimer. » Le judaïsme est la religion du sublime et de la séparation de l'homme et de Dieu ; elle rejette la Liberté au-delà du moi changeant, elle la pose au-delà de l'homme. C'est selon l'expression de J. Wahl « un stoïcisme renversé⁵ ». Dans le stoïcisme l'homme s'élève d'emblée au divin ; la conscience de soi humaine se pose immédiatement comme libre. Dans le judaïsme, l'homme s'éprouve comme néant ; il est la pensée de toute finitude, et Dieu reste nécessairement un au-delà jamais atteint, la seule négation du fini. Il y a bien cependant une progression dans l'histoire du peuple juif et cette progression nous conduit au christianisme. Avec Abraham et Moïse l'homme s'oppose un Dieu immuable comme étant son essence et se met lui du côté de la non-essence. Avec David et les prophètes il s'élève vers cet immuable ; avec le christianisme le contact s'établit entre cet immuable et la singularité de l'existence, une nouvelle réconciliation est devenue possible, d'autant plus profonde que la séparation a été plus grande. C'est seulement une scission infinie qui peut donner lieu à une réconciliation infinie.

Mais le christianisme n'est pas encore la réconciliation véritable ; il conduit à une nouvelle figure de l'opposition. Dans ses travaux de jeunesse, l'attitude de Hegel vis-à-vis du christianisme est assez ambiguë. Tantôt il semble le considérer comme la source du malheur de la conscience, et il lui oppose la vie heureuse de la Grèce ; ainsi il oppose Socrate et le Christ⁶, tantôt il insiste sur la profondeur de la subjectivité

Christianisme, il y a un détachement plus profond de tous les biens de ce monde ; mais ce détachement aboutit à un destin que Hegel définit de plus en plus profondément.

5 J. Wahl, *op. cit.*, p. 167.

6 Nohl, *op. cit.*, p. 32.

chrétienne, et il voit seulement dans le paganisme antique une forme inférieure, un stade de l'immédiateté qui doit nécessairement disparaître pour donner naissance à des formes plus élevées de la vie spirituelle. La tragédie antique prélude alors à la tragédie du Christ. Tel est le sens des études de Berne et surtout de Francfort (*Le christianisme et son destin*). C'est pendant la période de Berne que Hegel nous donne une première esquisse de ce que sera la conscience malheureuse⁷. Il y étudie le passage du monde antique au monde moderne, et montre comment le citoyen antique trouvait son essence dans sa cité et dans les dieux de sa cité. Il était libre en participant à sa cité. Mais une rupture s'est produite, l'individu s'est réduit à lui-même, et n'a pu trouver en lui son essence. Le christianisme lui a présenté une religion qui correspondait à cet état d'esprit. Le dogme du péché originel a expliqué à l'homme son propre malheur. Sans doute le Christ n'est plus, comme le Dieu transcendant, l'infini toujours séparé du fini – Dieu le Père ou le Juge – mais il est l'union de l'universel et du singulier. Sous cette forme cependant la conscience singulière de l'homme est encore séparée de lui. La séparation est d'un autre ordre ; elle est encore présente, et c'est seulement dans l'unité de l'esprit que la réconciliation est vraiment accomplie.

Ce rappel des modalités de la conscience malheureuse – comme malheur du peuple juif, puis de la conscience chrétienne – était ici nécessaire car nous allons retrouver dans le développement de la conscience de soi les études de jeunesse de Hegel transposées sur un plan proprement philosophique.

Passage à la conscience malheureuse. – Le passage du scepticisme à la conscience malheureuse est facile à comprendre. « Le scepticisme tel que le conçoit Hegel, dit J. Wahl, c'est moins un Montaigne qu'un Pascal, ou c'est l'Ecclésiaste posant sur le néant de la créature l'essence infinie de Dieu et n'arrivant pas à réconcilier les deux idées, l'infini et le fini⁸. » Le sceptique en effet rapporte toutes les différences de la vie à l'infinité du moi, il en découvre donc le néant, mais en même temps lui-même se connaît comme une conscience contingente, engagée dans les méandres de l'existence et ne parvenant pas à s'en libérer. C'est pourquoi la conscience sceptique est en soi la conscience d'une contradiction, mais elle ne l'est pas encore pour soi. La conscience malheureuse, par contre, découvre

7 Cf. notre analyse de ce texte, V^e partie, chap. II. – Le texte est dans Nohl, *op. cit.*, p. 219.

8 J. Wahl, *op. cit.*, p. 163.

cette contradiction, elle se voit elle-même comme une conscience doublée ; tantôt elle s'élève au-dessus de la contingence de la vie et saisit la certitude immuable et authentique de soi, tantôt elle s'abaisse jusqu'à l'être déterminé, et se voit elle-même comme une conscience engagée dans l'être-là ; une conscience changeante et sans essence, « elle est donc pour soi-même la conscience de sa propre contradiction⁹ ».

Conscience de la vie qui découvre que la vie telle qu'elle s'offre à elle n'est pas la vraie vie, n'est qu'une contingence, et conscience de la contradiction – c'est-à-dire du moi scindé en lui-même – sont ici identifiées. Le malheur de la conscience c'est la contradiction, âme de la dialectique, et la contradiction est proprement le malheur de la conscience. On voit comment le pantragisme hégélien, si caractéristique des travaux de jeunesse, s'identifie au panlogisme du philosophe. Ce qu'il nous faut approfondir comme servant à caractériser la conscience de soi, c'est cette scission intime du moi. Être une conscience de soi seulement vivante, c'est pouvoir s'élever à l'indépendance, se refuser à l'esclavage, mais cette indépendance dans l'ordre de la vie se transpose en liberté à l'égard de la vie. Les situations concrètes, celles du maître ou celles de l'esclave, sont proprement inessentiellles, eu égard à la conscience de soi libre du stoïcien. Épictète est aussi libre que Marc-Aurèle. Dès lors le problème du maître et de l'esclave s'est intériorisé ; il se situe au sein de la conscience de soi elle-même. Être une conscience de soi, c'est pouvoir se libérer de toutes les situations déterminées qui se présentent, c'est atteindre le moi comme essence, par rapport auquel le cours de la vie n'est qu'apparence. Mais ce moi pur, ce moi libre que prétendait actualiser le sage stoïcien, trouve en fait sa vérité dans la dialectique du sceptique, dans l'inquiétude et l'instabilité d'une conscience qui ne connaît jamais son repos, et dépasse sans cesse les situations ou les expériences qui s'offrent à elles. Dès lors, le moi est brisé. « Cette nouvelle figure est par là même telle qu'elle est pour soi la conscience doublée qu'elle a de soi, comme d'une part conscience se libérant, immuable, égale à soi-même et d'autre part comme conscience s'empêtrant dans sa confusion et se renversant absolument¹⁰. Ce déchirement est tel que l'une des consciences ne peut jamais se poser sans l'autre, comme nous le révélait déjà l'oscillation inquiète de la conscience sceptique. La réflexion nous sépare de la vie,

9 *Phénoménologie*, I, p. 176.

10 *Phénoménologie*, I, p. 176.

mais par-là elle oppose l'essence à la non-essence, elle considère la vie comme étant sans essence, et lui oppose l'essence, l'infini ; inversement cet infini séparé, transcendant à l'être-là, n'est que dans la singularité de la conscience de soi ; il est donc lui-même lié à la contingence de la vie et c'est pourquoi la conscience même de l'immuable est affectée par la conscience de la vie. Comment surmonter cette séparation qui est – à l'intérieur de la conscience – celle du maître et de l'esclave. « Par là le doublement qui attribuait d'abord les rôles respectifs à deux êtres singuliers, le maître et l'esclave, revient se situer dans un seul ; le doublement de la conscience de soi en soi-même, doublement qui est essentiel au concept de l'esprit, est par là même présent, mais non pas encore l'unité de cette dualité, et la conscience malheureuse est la conscience de soi comme essence doublée et encore seulement empêtrée dans la contradiction¹¹. »

Cette conscience malheureuse est la *subjectivité* qui aspire au repos de l'unité, elle est la conscience de soi comme de la vie et de ce qui dépasse la vie, mais elle ne peut qu'osciller entre ces deux moments, comme l'inquiétude subjective qui ne trouve pas en elle sa vérité. La conscience de soi – réflexion de la vie – nous apparaît donc comme l'élévation à la liberté ; mais cette élévation est l'inquiétude subjective, l'impossibilité de sortir d'une dualité essentielle au concept de l'esprit. Cependant le sens de la dialectique de la conscience malheureuse est le propre dépassement de son malheur. Par-là la conscience de soi surmontera sa subjectivité, consentira à l'aliéner et à la poser comme être, mais alors l'être même sera devenu la conscience de soi, et la conscience de soi sera être. Telle sera la nouvelle unité de la conscience de soi et de la conscience. Il faut suivre ce mouvement dont le terme sera l'aliénation actualisée de la conscience de soi. Nous considérerons successivement la conscience malheureuse, comme conscience changeante en face de la conscience immuable, puis la figure de l'immuable pour cette conscience – l'universel concret pour la subjectivité – enfin le problème de l'unification de la réalité et de la conscience de soi. Le premier stade correspond, si l'on prend des exemples historiques, au judaïsme, le second aux premières formes du christianisme, enfin le troisième nous conduit du Moyen âge européen à la Renaissance, à la raison moderne. Mais ce ne sont là que des exemples historiques comme l'étaient le stoïcisme et le scepticisme en fait ce que veut décrire

11 *Phénoménologie*, I, p. 176.

ici Hegel, c'est l'éducation de la conscience de soi, l'approfondissement de la subjectivité reconduisant à la conscience de l'être.

La conscience changeante. – Hegel nous indique d'abord le sens de tout ce développement. La conscience malheureuse n'est pas encore l'esprit vivant et entré dans l'existence. Ce qui caractérise l'esprit – l'Absolu du système hégélien – c'est en termes abstraits l'unité de l'unité et de la dualité. La conscience de soi ne saurait se poser absolument dans l'unité ; le solipsisme métaphysique qui semble s'imposer à toute conscience qui s'élève à la certitude authentique de soi n'est pourtant pas une position tenable. Dans le domaine de la vie une conscience de soi en rencontre nécessairement une autre, et cette rencontre est le fait le plus troublant de l'existence : il y a un autre point de vue sur l'univers que le mien, et cet autre point de vue a autant de valeur que le mien. Plus encore, je ne suis qu'en tant que je suis reconnu par l'autre et que je reconnais moi-même l'autre. Ainsi jusque dans sa profondeur la conscience de soi se dédouble ; elle s'oppose à soi-même et est pour soi-même une autre conscience de soi. Le maître et l'esclave sont maintenant Dieu et l'homme. Mais si, comme on l'admet, l'homme n'est pas sans Dieu, inversement Dieu n'est pas sans l'homme. L'unité ne saurait toutefois absorber l'une des consciences dans l'autre, elles s'opposent l'une à l'autre, de sorte que la conscience malheureuse est le passage incessant d'une conscience de soi à une autre. « Cette conscience malheureuse doit avoir dans une conscience toujours l'autre aussi, ainsi elle est expulsée immédiatement et à nouveau de chacune, au moment où elle pense être parvenue à la victoire et au repos de l'unité¹². » « En tant que ce passage, que l'acte d'une conscience de soi regardant dans une autre » la conscience de soi dans sa dualité est en même temps unité. Cette médiation est l'esprit même existant, elle se réalisera comme histoire de l'esprit. Mais comme esprit l'opposition ne va pas sans l'unité, comme l'unité sans l'opposition, tandis que comme conscience malheureuse c'est l'opposition qui est encore la dominante. « L'unité des deux est aussi sa propre essence, mais pour soi elle n'est pas encore cette essence même, elle n'est pas encore l'unité des deux consciences de soi¹³. »

La première forme de l'opposition est celle de l'opposition de l'immuable au changeant, de l'essence à la non-essence, et si l'on veut

12 *Phénoménologie*, I, p. 176-177.

13 *Phénoménologie*, I, p. 177.

un exemple concret, l'opposition de Dieu à l'homme telle qu'on la trouve dans le judaïsme. Mais Dieu n'est pas encore l'Universel concret ; c'est pourquoi Hegel emploie d'abord les qualificatifs d'immuable et de simple par contraste avec ceux de changeant et de multiple. Quand la conscience se représentera ensuite son essence sous une forme plus développée, ce seront les qualificatifs d'Universel et de Singulier qui s'opposeront : Dieu sera l'Universel, et l'homme le Singulier ; mais l'unité de l'Universel et du Singulier sera réalisée dans l'incarnation chrétienne.

Considérons le premier moment de l'opposition. La conscience sceptique devient conscience malheureuse. Elle découvre en effet le néant de sa vie particulière. La conscience de son être-là, de sa présence dans le monde, est en même temps la conscience du néant de cette situation particulière et changeante, car l'autre conscience est pour elle la conscience d'une certitude immuable et simple de soi. Par-là la réflexion est vraiment opposante. La certitude authentique de soi est posée au-delà de la vie comme l'essence, et la vie changeante et multiple comme un en-deçà, comme un inessentiel. Les deux expressions : Essence, Non-essence, sont choisies à dessein, car elles montrent que les deux termes ne sont pas indifférents l'un à l'autre. La conscience – parce qu'elle est la conscience de cette contradiction – se place du côté de la conscience changeante et s'apparaît à soi-même comme étant l'inessentiel. Le judaïsme, dira Hegel, pose l'essence au-delà de l'existence, Dieu en dehors de l'homme. Du fait que je prends conscience de la dualité des termes, je me mets moi-même du côté de l'inessentiel. Je ne suis que néant, et mon essence est transcendante. Cependant que mon essence ne soit pas en moi, mais posée en dehors de moi, cela implique nécessairement l'effort pour me rejoindre moi-même, pour me libérer de la non-essence. La vie de l'homme sera donc cet effort indéfini pour s'atteindre soi-même, effort vain puisque la conscience immuable est posée *a principio* comme transcendante. « C'est pourquoi nous assistons à une lutte contre un ennemi, lutte dans laquelle on ne triomphe qu'en succombant ; le fait d'avoir atteint un terme est plutôt la perte de celui-ci dans son contraire¹⁴. » L'ascèse de la conscience malheureuse pour se libérer est elle-même une conscience changeante et multiple.

14 *Phénoménologie*, p. 178. – Hegel insiste sur ce fait que la conscience doublée est en soi conscience une, et c'est bien pourquoi « la position qu'elle attribue aux deux ne peut pas être une indifférence mutuelle... mais elle est immédiatement elle-même ces deux

La libération est, *ipso facto*, une retombée dans l'inessentiel. Ou bien l'idéal, disait Hegel, dans ses notes de jeunesse, est en moi, et il n'est pas un idéal, ou bien il est hors de moi et je ne puis jamais l'atteindre. Ici c'est la conscience de la séparation qui domine. Cette conscience est essentiellement celle du peuple juif qui aliène de soi sa propre essence et la pose comme un terme transcendant. « Ce qu'il devrait être en soi et pour soi, cette essence active, il n'est pas conscient de l'être, mais il la pose au-delà de soi ; il se rend possible par cette renonciation une plus haute existence, celle où il ramènerait en soi-même son propre objet, une plus haute existence que s'il était resté immobile au sein de l'immédiateté de l'être¹⁵ », car l'esprit est d'autant plus grand qu'est plus grande l'opposition à partir de laquelle il retourne en soi-même. Mais Dieu est conçu comme le maître inaccessible, l'homme comme l'esclave. La catégorie historique de maître et d'esclave se transpose en une catégorie religieuse. L'homme s'humilie et se pose comme la non-essence ; alors il cherche à s'élever indéfiniment vers une essence qui est transcendante.

Cette première forme de l'opposition, décrite ici par Hegel, fait penser au système même de Fichte, à l'interprétation que Fichte donne dans sa *Wissenschaftslehre* de la Critique kantienne comme primat de la raison pratique. « Mon système, écrivait Fichte à Reinhold, n'est du début à la fin qu'une analyse du concept de Liberté. » « Quel est le contenu en deux mots de la *Wissenschaftslehre* disait-il encore, celui-ci : la raison est absolument autonomie ; elle est seulement pour soi, mais pour elle il y a encore seulement elle¹⁶. » Cependant, comme le remarque dès le début Hegel, le résultat d'une pareille philosophie de la liberté est l'impuissance du moi à se saisir vraiment dans sa liberté, dans son identité thétique. L'idéal est bien posé dès le début, dans le premier principe, celui du Moi absolu, mais ce Moi absolu, cette thèse est au-delà de toute dialectique ; il ne faut pas en effet confondre le Moi absolu posé au début avec le moi fini, le moi pratique tendant à l'absolu, qui est posé à la fin de la première *Wissenschaftslehre*. La plus haute synthèse à laquelle parvient Fichte n'est selon Hegel qu'une expression de la conscience malheureuse.

consciences ; et pour elle le *rapport des deux* est comme rapport de l'essence à la non-essence, en sorte que la non-essence doit être supprimée. » (*ibid.*, p. 177).

15 *Phénoménologie*, I, p. 282.

16 Fichte : *S. W.*, II, p. 279.

Le moi se saisit comme fini et seulement comme fini, mais comme il est en même temps moi infini (le moi ne saurait être autrement s'il est vraiment moi), il aspire à dépasser sa limite ; il s'efforce de rejoindre une thèse qui lui est toujours transcendante. Toute cette philosophie de la liberté aboutit donc à la dualité irrémédiable du moi fini et du Moi absolu, à une synthèse qui est l'effort toujours recommencé du moi pour s'atteindre lui-même, un effort qui n'est qu'un faux infini, puisqu'il est condamné par avance à ne pas se satisfaire¹⁷. Déjà Hegel disait en parlant de l'autonomie kantienne « au lieu d'avoir mon maître en dehors de moi, il est maintenant posé en moi-même », mais l'opposition maître-esclave subsiste encore plus fortement. Fichte en reconstruisant toute la philosophie critique du point de vue de la raison pratique n'aboutit qu'à cette intériorisation de l'opposition maître-esclave. Le moi qui devait être libre n'a que la conscience de son néant. Sa liberté est au-delà de lui-même. « C'est pourquoi cette conscience entreprend son ascension vers l'immuable, mais une telle ascension est elle-même cette conscience, et est donc immédiatement la conscience du contraire, précisément de soi-même comme être singulier. La synthèse qui ne saisit que le moi fini dans son effort indéfini pour rejoindre un Moi absolu est encore une synthèse finie, une réflexion qui ne réfléchit pas sur elle-même. Si elle réfléchissait sur elle-même elle verrait que le Moi absolu est en même temps le moi fini et que l'opposition n'est qu'un moment au même titre que la position première.

La figure de l'immuable. – Le judaïsme qui est la conscience de la séparation de l'homme et de Dieu conduit à l'incarnation qui est la conscience de leur unité. Cependant la conscience malheureuse change ici, si l'on peut ainsi parler, de sens. Jusque-là elle était la conscience de la vanité de la vie qui n'avait pas en elle son essence, mais devait la chercher au-delà d'elle-même dans un terme transcendant, dans « l'Un au-delà de l'être », maintenant la conscience de la vie et de l'existence singulière va s'approfondir. Le malheur de la conscience va s'identifier à l'existence singulière elle-même, à la subjectivité, qui ne sera plus sans essence, mais dont l'essence échappera toujours à la conscience qui veut s'en emparer. « En même temps cette essence est l'au-delà inaccessible

17 Cf. sur ce point l'analyse que Hegel donne de la pensée de Fichte dans son étude sur la *différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lasson, I, p. 53 : « Le résultat du système ne reconduit pas à son point de départ. »

qui sous le geste qui veut le saisir s'enfuit, ou plus exactement a déjà fui¹⁸. » Le christianisme, dont le romantisme allemand prétend être une interprétation, est le sentiment – sinon encore la pensée – de la valeur infinie de l'existence singulière. « Aimez ce que jamais on ne verra deux fois. » Ce qui se conjoint – d'une façon paradoxale – c'est cette situation particulière de la vie et ce terme transcendant que la conscience malheureuse avait d'abord posé hors d'elle-même. La transition de « l'un au-delà de l'être » à « l'un conjoint à l'être¹⁹ » est pourtant effectuée. La conscience malheureuse en effet n'est pas fixée à un des pôles de la contradiction ; elle se découvre comme le mouvement pour surmonter cette dualité. « De là elle entreprend son ascension vers l'immuable, mais une telle ascension est elle-même cette conscience et est donc immédiatement la conscience du contraire, précisément de soi-même comme être singulier. L'immuable qui entre dans la conscience est par là même en même temps touché par l'existence singulière et n'est présent qu'avec celle-ci. Au lieu de l'avoir détruite dans la conscience de l'immuable, elle ne fait toujours que reparaître en lui²⁰. » Dans cette ascension, qu'évoquent si admirablement les psaumes de David ou les prophètes juifs, se concentre la destinée singulière de la conscience. La destinée de la conscience est de se surmonter, mais le « délivrez-moi de moi-même, délivrez-moi de mon néant » est la conscience singulière elle-même ; sa destinée est donc de savoir qu'en se surmontant elle reste toujours à l'intérieur d'elle-même. Cette ascension est elle-même cette conscience. C'est pourquoi l'immuable n'est jamais atteint qu'au sein de l'existence singulière, et l'existence singulière ne se trouve que dans cette ascension vers l'immuable. La sagesse de Salomon devra donc s'incarner dans un être concret, dans le fils de David. Ce qui se manifeste désormais c'est le surgissement de l'existence singulière au sein de l'immuable et de l'immuable au sein de l'existence singulière. « Qui me voit, dit le Christ, a vu le Père. » L'immuable n'est donc plus

18 *Phénoménologie*, I, p. 183.

19 *Phénoménologie*, I, p. 180.

20 *Phénoménologie*, I, p. 178. – La progression indiquée ici par Hegel, et qui correspond aux prophètes juifs, nous paraît être la suivante : d'abord la conscience changeante s'oppose à son essence ; c'est seulement *pour nous* qu'elle est le rapport des deux ; – ensuite elle est *pour elle-même* ce mouvement de la subjectivité, cette ascension. Dès lors, les deux termes doivent se relier pour elle dans la *figure* de l'Immuable, mais cette figure lui est encore étrangère.

le terme transcendant que la réflexion oppose à la vie, il est conjoint à l'être, il se présente comme une figure (Gestalt). C'est le rapport de la conscience de soi à cet immuable figuré, *incarné*, qui constitue désormais le thème de l'analyse hégélienne.

L'unité se produit donc pour cette conscience – l'unité de l'Universel et du Singulier, de la conscience immuable et de la conscience changeante – et cette unité c'est l'incarnation de Dieu, la figure du Christ historique. Il y a une unité immédiate de l'universalité et de la singularité de la vérité éternelle et de l'existence historique. Le Christ ne dit-il pas : « Je suis la Vérité et la Vie. » Dès lors l'unité cherchée par la conscience malheureuse se réalise pour elle, mais c'est encore une unité immédiate, donc une unité affectée d'une contradiction ; et dans son rapport au Christ, la conscience chrétienne se découvrira comme une conscience malheureuse. Hegel distingue trois rapports possibles de la conscience à son essence. D'abord la conscience s'oppose comme conscience singulière à l'immuable. L'homme est néant, Dieu est le Maître et le Juge²¹, c'est ce que Hegel nomme le règne du Père ; en second lieu Dieu lui-même a pris la forme de l'existence singulière, de sorte que cette existence singulière est figure de l'immuable qui se trouve ainsi revêtu de toute la modalité de l'existence, c'est le règne du fils ; en troisième lieu enfin cette existence devient l'esprit, elle a elle-même la force de se retrouver en lui et devient consciente pour soi de la réconciliation de son existence singulière avec l'universel, c'est le règne de l'esprit. Le premier règne correspond à la première forme de conscience malheureuse que nous avons étudiée, celle de la séparation absolue de la conscience en elle-même, le second à la figure de l'immuable, le troisième à la réconciliation par le moyen de laquelle la conscience malheureuse sera surmontée²².

Le point de vue auquel nous sommes placés est celui d'une phénoménologie, non d'une nouménologie. On ne peut séparer ce qui vient de Dieu et ce qui vient de l'homme, la grâce et le libre arbitre, mais nous ne considérons ici que l'expérience unilatérale de la conscience, non pas le mouvement en soi et pour soi de l'esprit absolu²³. Quoi qu'il en soit

21 « Le premier immuable est pour elle seulement l'essence étrangère *condamnant* l'existence singulière » (*Phénoménologie*, I, p. 179. – C'est nous qui soulignons).

22 *Phénoménologie*, I, p. 179.

23 *Phénoménologie*, I, p. 179. – En soi, c'est-à-dire pour nous, le mouvement est double et réciproque ; la conscience singulière s'élève à Dieu, mais Dieu se réalise dans la conscience singulière : « La conscience immuable est donc en même temps aussi conscience singulière

l'immuable a revêtu pour la conscience une figure sensible ; il est alors devenu, non plus l'un au-delà de l'être, mais l'un conjoint à l'être, et il est entraîné dans la dialectique du ceci sensible. L'immuable, du fait même qu'il a pris une figure, qu'il se présente d'une façon sensible à la conscience de soi, disparaît nécessairement, et devient sous cette forme aussi inaccessible à la conscience que l'au-delà transcendant. Ce qui se réalise d'abord c'est l'unité immédiate de l'Universel et du Singulier ; et c'est ce caractère d'immédiateté qui l'éloigne de la conscience de soi. Les disciples ont vu le Christ, ils ont entendu son enseignement et le divin s'est manifesté une fois dans le monde, mais alors il a disparu dans le temps et la conscience de soi a su que « Dieu lui-même était mort ». « De par la nature de l'Un conjoint à l'être, de par la réalité effective qu'il a assumée, il arrive nécessairement qu'il a disparu dans le cours du temps et que dans l'espace il s'est produit à une distance éloignée et qu'il demeure éloigné absolument²⁴. » Dieu s'est fait homme, et il y a là une historicité irréductible que l'esprit doit pourtant surmonter, pour que cette présence soit élevée au-delà du maintenant historique, soit « aufgehoben ». Il faudra garder tout le romantisme, toute l'historicité, mais le lier à l'élément rationnel, fondre l'un dans l'autre. Dans tous ses *Travaux de jeunesse* Hegel a médité, à propos de la positivité d'une religion, à propos du destin du christianisme, sur cet élément historique et sur l'effort de la conscience de soi pour l'assimiler. Le Dieu qui est mort ne paraît pas plus facile à posséder que le Dieu qui ne connaît pas la vie. Pourtant l'incarnation a un *sens universel*, et c'est tout le problème de l'unité de la réalité effective et de la conscience de soi qui se pose à nouveau.

Unification de la réalité effective et de la conscience de soi. — Cette dernière partie du développement de la conscience malheureuse nous conduit à l'unité de la conscience et de la conscience de soi à ce que Hegel nomme la raison. Avant de suivre le détail — si riche et si concret — de la dialectique hégélienne, il importe de ne pas perdre de vue le sens de tout le développement. Nous commencerons donc par rechercher ce sens, avant de nous attacher à ce détail. La conscience malheureuse exprime essentiellement la subjectivité, le pour-soi par opposition à l'en-soi, ou

et le mouvement est aussi bien mouvement de la conscience immuable... Mais ces considérations, en tant qu'elles appartiennent seulement à Nous, sont ici intempestives. »

24 *Phénoménologie*, I, p. 179.

comme le dit encore Hegel la singularité en face de l'universalité. La conscience malheureuse est donc l'aboutissement de la certitude de soi qui cherche à être pour soi-même sa propre vérité. « Nous voyons que cette conscience malheureuse constitue la contrepartie et le complément de la conscience en soi-même parfaitement heureuse, celle de la comédie. Dans cette dernière conscience toute l'essence divine retourne, ou encore elle est la complète aliénation de la substance. La première est au contraire à l'inverse le destin tragique de la certitude de soi-même qui doit être en soi et pour soi. Elle est la conscience de la perte de toute essentialité dans cette certitude de soi et de la perte justement de ce savoir de soi – de la substance comme du Soi, – elle est la douleur qui s'exprime dans la dure parole : « Dieu est mort²⁵. »

C'est que la certitude de soi – le pour-soi – est précisément ce qui ne peut jamais s'atteindre, la subjectivité qui n'est que « le mouvement, privé de substance, de la conscience même²⁶ ». Toutes ces expressions de Hegel traduisent bien cet incessant échappement à soi-même, cette impossibilité de coïncidence et d'adéquation du pour-soi de la certitude de soi-même qui doit être en soi et pour soi. Or, la certitude de soi ne peut pas être en soi sans se perdre elle-même, sans devenir chose ; elle est dépassement perpétuel vers une adéquation avec soi qui n'est jamais donnée. Le scepticisme exprime justement cette fuite incessante de la conscience devant elle-même, elle n'est jamais ce qu'elle est, elle refuse toutes les déterminations dans lesquelles on prétendrait l'enfermer, les situations concrètes qui sont données, mais le scepticisme ne se connaît pas lui-même, il ne sait pas que cette négativité est le malheur de la conscience de soi, qui dans sa subjectivité vise toujours à se dépasser, à atteindre un en-soi, qui serait en même temps pour-soi, ce qui apparaît d'abord comme une contradiction. La conscience de soi veut être Soi, se poser dans son identité avec elle-même, mais cette identité n'est pas donnée comme une chose ; tout ce qui est donné est nié par la conscience de soi. Mais la certitude de soi s'éprouve ainsi comme une conscience

25 *Phénoménologie*, II, p. 260. – Dans ce texte de la deuxième partie de la *Phénoménologie*, Hegel nous paraît exprimer l'essence du malheur de la conscience ; elle est la subjectivité – la certitude de soi-même – qui *doit être en soi et pour soi*. Mais elle découvre à l'inverse que cette certitude de soi est la perte de soi ; en étant pour-soi absolument, elle ne peut plus être en-soi. Il faudra donc qu'elle s'aliène, qu'elle se fasse *être*, pour se retrouver elle-même dans l'être comme *esprit existant*.

26 *Phénoménologie*, II, p. 86.

changeante, une conscience à laquelle il manque toujours quelque chose pour être vraiment elle-même ; de là la projection hors de soi de son propre dépassement dans cet *Immuable*, cet Universel auquel par hypothèse rien ne manquerait, qui serait en-soi mais qui en même temps serait pour-soi. C'est qu'en effet ce que la conscience saisit comme ce vers quoi elle se dépasse, s'il était seulement en-soi, aboutirait à l'anéantissement de la conscience. Tel est bien le sens de l'expression de Hegel que nous avons citée plus haut : « le destin tragique de la certitude de soi-même qui doit être en-soi et pour-soi », et qui ajouterons-nous en étant pour-soi – négativité – découvre qu'elle ne peut être en même temps, comme certitude de soi, en-soi et pour-soi.

La conscience prétendait saisir une vérité en soi, mais retombait sur une certitude qui était seulement pour soi ; la certitude prétendait s'atteindre elle-même, mais elle ne s'atteint qu'en renonçant à soi, en s'aliénant. Ainsi sera réinstaurée l'objectivité – la substance – quand la conscience malheureuse se sera dépouillée de sa subjectivité, sera devenue elle-même une chose. Ce double mouvement constitue le sens de l'Idéalisme hégélien ; l'apparition de l'esprit résulte de ce double mouvement : « L'un est celui selon lequel la substance s'aliène de son état de substance et devient conscience de soi, l'autre inversement celui selon lequel la conscience de soi s'aliène elle-même et se fait chose ou Soi universel²⁷. » Tout le développement de la conscience malheureuse exprime donc le développement de la subjectivité qui se renonce elle-même, et dans cette négation de soi réinstaure une objectivité, mais une objectivité qui n'est plus l'en-soi pur et simple, qui est devenu l'en-soi pour soi ou le pour-soi en soi ; une substance qui est en même temps sujet, qui se pose elle-même comme ce qu'elle est. Cette réconciliation, cette synthèse de l'en-soi et du pour-soi, est-elle possible, c'est là précisément ce que n'admettent pas la plupart de nos contemporains et la critique qu'ils font au système hégélien comme système. Ils préfèrent en général ce que Hegel nomme la conscience malheureuse à ce qu'il nomme l'esprit ; ils reprennent volontiers la description de cette certitude de soi qui ne parvient pas à être en-soi et qui pourtant n'est que par son dépassement vers cet en-soi, mais ils abandonnent l'hégélianisme quand la conscience de soi singulière – la subjectivité – devient conscience de soi universelle – ou chose – par quoi l'être est posé comme sujet et

27 *Phénoménologie*, II, p. 263.

le sujet comme être. C'est l'ontologie hégélienne qu'ils refusent, non sa phénoménologie. Il ne nous appartient pas ici de prendre partie dans ce débat, mais seulement d'éclairer autant que possible les démarches de la *Phénoménologie*. Or, le sens de la dialectique de la conscience malheureuse n'est pas douteux. Comme le dit explicitement Hegel²⁸ : « La conscience de soi qui atteint son apogée dans la figure de la conscience malheureuse fut seulement la douleur de l'esprit luttant pour s'élever à nouveau à l'objectivité, mais qui n'atteignait pas cette objectivité. »

Tout d'abord cette unité se présente à elle comme son essence au-delà de la vie, c'est l'immuable, puis cette essence se présente ensuite à elle comme incarnée, l'immuable est devenu une figure concrète, une conscience de soi singulière comme l'est la conscience malheureuse. « L'unité de la conscience de soi singulière et de son essence immuable²⁹, » se trouve ainsi réalisée pour elle mais, en tant qu'elle est pour elle, cette unité n'est pas encore elle-même, n'est pas encore l'esprit vivant. La conscience de soi singulière n'est pas encore posée comme conscience de soi universelle ; c'est le détail de ce développement que nous devons maintenant considérer. À son terme la conscience de soi singulière aura renoncé à sa subjectivité unilatérale ; elle se sera posée comme une singularité dépassée, et ce dépassement se manifestant comme une figure nouvelle sera la raison ; conscience de l'être comme de soi-même et de soi-même comme de l'être ; unité du concept existant pour soi, c'est-à-dire de la conscience, et de l'objet qui lui est extérieur. « La vérité étant en-soi et pour-soi qu'est la raison, est l'identité indivisible de la subjectivité du concept et de son objectivité et universalité³⁰. »

Le progrès qui s'effectue de la conscience juive à la conscience chrétienne rend possible cette unité. En effet dans la conscience juive, l'en-soi est pour la conscience brisée toujours son au-delà ; dans la conscience chrétienne cet au-delà est saisi comme uni à la subjectivité, à une conscience de soi. L'universel concret, l'unité, est bien posé, mais seulement posé immédiatement – tel est le sens de l'incarnation – mais non pas encore élevé au plan de l'esprit, de telle sorte que la conscience subjective devienne elle-même cet universel concret. L'itinéraire de la conscience malheureuse est donc l'itinéraire de la conscience chrétienne, que Hegel

28 *Phénoménologie*, II, p. 203.

29 *Phénoménologie*, II, p. 203.

30 Hegel : *Werke*, éd. Lasson, t. V, p. 379 (*Encyclopédie des sciences philosophiques*).

conçoit sous la forme de la subjectivité du Moyen âge, ou sous la forme de la subjectivité romantique d'un Schleiermacher. La conscience juive était la conscience du néant de l'existence humaine, et l'effort vain pour dépasser ce néant. Dieu était alors l'éternel au-delà de la singularité de la conscience – le transcendant – l'universel abstrait. Mais cette conscience déchirée nous était apparue comme étant elle-même l'unité de ces deux extrêmes de sorte que désormais ce qui devient l'objet ; l'essence de la conscience malheureuse, ce n'est plus cet immuable sans forme, mais au contraire l'unité de l'immuable et de la singularité. « Celui qui me voit a vu le Père. » Le Christ, tel qu'il est apparu sur la toile de fond du monde juif, tel qu'il s'est manifesté à ses disciples, est l'unité réalisée de Dieu et de l'homme, de la vérité transcendante et de la subjectivité singulière. C'est pourquoi l'attitude de la conscience chrétienne est toute différente de l'attitude de la conscience juive. « Ce qui désormais lui est essence et objet, c'est l'être-un du singulier et de l'immuable alors que dans le concept son objet essentiel était seulement l'immuable abstrait privé de figure. » Il faut maintenant qu'elle se détourne de cet état de séparation qui caractérisait le concept de la conscience malheureuse et qu'elle réalise en elle-même cette unité qui est devenue pour elle sous la forme du Christ historique. C'est pourquoi « cette conscience doit élever à l'être-un absolu son rapport initialement extérieur avec l'immuable figuré qui est comme le rapport avec une réalité effective étrangère³¹ ». Les disciples ont vu dans le Christ la réalisation de l'unité tant cherchée par le monde juif et par ses prophètes, mais cette unité est encore pour eux une vérité *étrangère* à leur propre conscience. Le Christ est là dans l'espace et dans le temps ; en lui l'immuable est devenu « singularité pensante », conscience de soi, mais il est encore posé devant la conscience malheureuse comme un « un sensible et opaque, avec, toute la rigidité d'une chose effective³² ». Cette unité qui est l'essence et l'objet de la conscience de soi est posée en dehors d'elle, c'est une présence « qui n'est point encore présence parfaite et authentique, mais reste chargée d'une imperfection qui est une opposition ». Hegel reviendra dans la partie de la *Phénoménologie* qui est consacrée à « la religion révélée », aussi bien

31 J. Wahl écrit très justement : « C'est ce rapport extérieur qu'il conviendra de transformer de telle façon que nous ayons après le Dieu des Juifs, après le Dieu chrétien, l'Esprit » (*op. cit.*, p. 192).

32 *Phénoménologie*, I, p. 180.

que dans ses *leçons sur la philosophie de la religion*, sur cette présence du Christ pour les disciples, une présence qui n'est pas encore l'immanence de l'esprit. Aussi bien les travaux de jeunesse contiennent-ils sur ce point de nombreuses études préliminaires³³.

La conscience malheureuse est alors considérée comme l'était la conscience de soi : en-soi, pour-soi, en-soi et pour-soi. Comme pure conscience, nous devons considérer ce qu'est son essence et comment elle l'atteint, comme être-pour-soi nous la voyons se manifester à elle-même dans la négation de l'en-deçà comme désir et travail, enfin nous voyons la vérité de tout ce processus dans la conscience qu'elle prend de son être-pour-soi, dans l'ascétisme et la résignation chrétienne.

Comme pure conscience, son objet est pour elle l'unité de l'immuable et du singulier, mais elle ne se rapporte pas à son essence d'une façon pensante, elle est sentiment de cette unité, elle n'en est pas encore le concept. C'est pourquoi son essence lui est encore étrangère, elle n'a pas surmonté, complètement la dualité caractéristique de la conscience malheureuse. Sans doute en tant que sentiment elle est dualité dépassée ; elle n'est ni la pensée abstraite du stoïcien, ni la pure inquiétude sceptique, mais en tant que n'étant pas le concept, la pensée authentique de ce sentiment de soi, elle retombe toujours dans son état de division et de séparation d'avec soi. L'âme du disciple est bien certaine qu'elle est connue et reconnue par un Dieu qui est lui-même une âme singulière, mais cette certitude est seulement sentiment, elle est une nostalgie comme la « Sehnsucht » de Jacobi, une ferveur pieuse (Andacht) qui va seulement dans la direction de la pensée, sans être la pensée de l'existence. Le sentiment que cette conscience a du divin, parce qu'il n'est que sentiment, est un sentiment brisé ; il ne se trouve pas lui-même ou ne se possède pas comme une vérité authentique, une vérité qui serait immanente à la conscience de soi et serait son propre savoir. Dans le Christ l'âme chrétienne connaît le divin comme singularité pensante, mais non pas encore comme singularité universelle. « Cherché comme singulier il n'est pas une singularité universelle et pensée, il n'est pas concept, mais il est quelque chose de singulier, comme objet, quelque chose d'effectivement réel, objet de la certitude sensible immédiate et par conséquent objet de telle nature qu'il a déjà disparu³⁴. »

33 Cf., par ex., Nohl : *op. cit.*, p. 243 sq.

34 *Phénoménologie*, I, p. 183-184.

Ce qui manque à la conscience chrétienne, c'est la pensée de son sentiment ; elle ne dépasse pas le stade du contact immédiat entre la pure pensée et la singularité ; Dieu est bien pour elle le Christ, mais le Christ n'est pas elle-même ; elle n'a pas intériorisé cette vérité qui se révèle à elle du dehors. « Quelque chose toutefois n'est pas pour elle : que son objet, l'immuable, qui a essentiellement pour elle la figure de l'existence singulière, soit elle-même, elle-même la propre existence singulière de la conscience, c'est cela justement qui n'est pas pour elle³⁵. » Ainsi la conscience de soi reste malheureuse parce que son essence – l'unité de l'immuable et du singulier – reste un au-delà d'elle-même, une vérité qu'elle ne trouve pas en elle-même, avec laquelle elle ne peut elle-même coïncider ; elle oscille donc « entre la nuit vide de l'au-delà supra-sensible et l'apparence colorée de l'en-deçà sensible » sans pouvoir entrer définitivement dans le « jour spirituel de la présence³⁶ ».

Le disciple, le croisé, le romantique ne parviennent pas à ce concept de l'esprit, ils s'agenouillent devant la croix ou entreprennent les croisades, mais dans l'un et l'autre cas ils ne parviennent qu'au sentiment de leur malheur, à la conscience de la disparition de ce qui est pour eux l'essence. Cette essence, comme au-delà ou comme en deçà, leur échappe toujours. Dans les croisades Hegel voit comme un symbole historique d'une vérité métaphysique. Le chrétien en cherchant à posséder son objet comme une présence sensible doit nécessairement le perdre ; il ne se trouve jamais qu'en présence du « tombeau de sa propre vie », il doit éprouver la douleur qu'exprime le chant luthérien : « Dieu lui-même est mort. » Cependant ce sépulcre lui-même est encore une réalité sensible ; « il devient donc l'enjeu d'une lutte et d'un effort qui doit nécessairement finir par une défaite³⁷ », et Hegel qui reprend dans sa philosophie de l'histoire cette signification métaphysique des croisades cite ces paroles du Christ : « Pourquoi cherchez-vous parmi les morts celui qui est vivant ? il n'est point ici, il est ressuscité³⁸. » Dans cette douleur du disciple devant la Croix, cet échec du croisé pour retenir le sépulcre du Christ, la conscience fait l'expérience que l'existence singulière en tant que disparue n'est pas la singularité vraie³⁹. La disparition du

35 *Phénoménologie*, p. 182.

36 Ces expressions sont employées par Hegel (cf. *Phénoménologie*, I, p. 154).

37 *Phénoménologie*, I, p. 184.

38 *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française de Gibelin, t. II, p. 180.

39 *Phénoménologie*, I, p. 184.

sépulcre est « une disparition de la disparition⁴⁰ ». Ainsi cette conscience deviendra capable de trouver l'existence singulière comme véritable ou comme universelle. Le Christ ne sera plus seulement le Christ historique qui a été une fois et qui a disparu, il sera la communauté spirituelle : l'homme Dieu, qui est *la vérité devenue pour soi*.

Mais la conscience malheureuse ne peut pas concevoir cette vérité, car elle se serait dépassée elle-même comme conscience de soi, elle est la douleur de la conscience humaine qui sait que la vérité ne peut que lui être transcendante, qu'elle doit sans cesse se dépasser pour l'atteindre, et que pourtant cette vérité ne peut manquer du pour-soi de la conscience, de la certitude subjective. L'universel concret s'est réalisé un jour pour elle dans le Christ, mais faute d'avoir intériorisé cette révélation, d'en avoir compris le sens spirituel, et de l'avoir pensée conceptuellement, elle est retombée dans la séparation d'avec son essence.

Cependant nous devons maintenant considérer cette conscience dans son action sur le monde, sur l'en-deçà. Comme pure conscience, elle est retombée en elle-même. Sa douleur du moins lui appartient et le sentiment d'une absence divine, c'est pourquoi elle revient en soi-même et se manifeste seulement comme négativité au, dehors dans le désir et dans le travail. Ainsi la conscience de soi en général nous est apparue comme négation du monde pour se trouver elle-même. Mais ici cette négation va prendre un autre sens ; ce que la conscience de soi va chercher dans son opération sur le monde, c'est une réalisation nouvelle de son unité avec l'immuable ; c'est le sens de son travail que de parvenir à cette communion. Cette négation doit aller jusqu'à la négation de soi-même – la négation de la négation – dans l'ascétisme et l'aliénation, et donc restaurer l'Universel.

L'âme pieuse (Gemüt) a renoncé à chercher en dehors d'elle son essence. « En soi ou pour nous, dit Hegel, elle s'est trouvée elle-même, car bien que pour elle dans son sentiment l'essence se sépare d'elle, cependant ce sentiment est en soi sentiment de soi ; il a senti l'objet de son pur sentir et il est lui-même cet objet⁴¹. » C'est pourquoi cette conscience va se chercher elle-même et, comme nous le savons, elle ne pourra objectiver sa certitude d'elle-même que dans son opération sur le monde, dans le

40 « La disparition de la disparition » est une expression de Hegel pour définir l'objectivité au niveau de l'esprit (*Phénoménologie*, I, p. 334).

41 *Phénoménologie*, p. 184.

désir, le travail, et la jouissance. Le monde n'est là que pour lui fournir l'occasion de se trouver elle-même et de se poser pour soi comme elle est en soi. Le disciple et le croisé rentrent maintenant en eux-mêmes et trouvent dans le travail une sanctification. Quelle est donc la signification du désir, du travail, de la jouissance pour cette conscience ?

Nous avons déjà noté que l'être même de la conscience de soi, son devenir pour soi, était son opération (Tun). Le monde qui était en soi pour la conscience, au sens strict du terme, est conservé pour la conscience de soi, mais comme un moment évanouissant. La conscience de soi est désir et travail ; elle nie ce monde qui se présente à elle et s'affirme ainsi elle-même dans son indépendance. En est-il encore de même dans le cas de la conscience malheureuse qui s'est repliée sur soi et a senti en elle-même son essence. Le monde sur lequel s'exerce son travail et porte son désir, dont elle tire sa jouissance est-il toujours cet en-deçà évanouissant dont elle triomphe ? En fait l'incarnation a changé le sens de cet en-deçà ; il est devenu lui-même dans son ensemble une figure (Gestalt) de l'immuable. « Cette réalité effective est figure de l'immuable, car l'immuable a reçu en soi la singularité, et, étant un Universel en tant que l'immuable, sa singularité a en général la signification de la réalité effective dans son intégralité⁴². » La conscience juive opposait le monde à Dieu et l'homme comme être-dans-le-monde à l'éternel ; maintenant ce monde lui-même est devenu une figure de Dieu, puisque Dieu s'est présenté comme une conscience de soi singulière, s'est incarné. Le pain et le vin ne sont plus des choses nulles en soi, dont la conscience s'empare, mais si l'homme par son opération propre les fait sortir de la terre et les consomme, c'est parce que « l'immuable lui-même abandonne sa propre figuration la lui cède en jouissance⁴³ ». L'en-deçà évanouissant n'est plus seulement en-deçà évanouissant ; il est, comme l'est la conscience malheureuse, une réalité effective brisée en deux fragments « qui sous un aspect seulement est en soi néant, mais sous l'autre est un monde consacré⁴⁴ ». Dans ses leçons d'esthétique, plus tard, Hegel dira que l'incarnation transvalue toute la réalité sensible qui s'approfondit et se

42 *Phénoménologie*, p. 186. – On voit que progressivement la Conscience de soi retrouve la Conscience ; le monde qu'elle niait devient une figure de l'Immuable. En se posant enfin elle-même comme aliénée dans ce monde, elle réinstaurera complètement la position de l'être.

43 *Phénoménologie*, I, p. 186.

44 *Phénoménologie*, I, p. 185.

réfléchit en soi-même pour la conscience. L'existence sensible est devenue un symbole, elle n'est pas ce qu'elle est, et si elle se livre à la conscience, c'est parce que l'immuable lui-même en fait don à l'homme. Ainsi la conscience dans son opération ne parvient pas au sentiment de sa domination absolue sur l'en-deçà ; son désir, son travail, sa jouissance – en un mot son opération – ne viennent d'elle qu'en apparence. L'homme croit agir, mais c'est Dieu qui le conduit. Gela est encore plus vrai si au lieu de considérer la réalité passive sur laquelle porte l'opération de la conscience, on considère cette opération elle-même. La conscience agit, mais elle met ainsi en œuvre des pouvoirs qui ne viennent pas d'elle-même. Ses aptitudes, ses dons, sont un être-en-soi, un être que la conscience utilise, mais qu'elle tient de Dieu, de sa grâce. Dans cette opération, la conscience singulière est aussi en soi ; « ce côté appartient à l'au-delà immuable et est constitué par les aptitudes et les pouvoirs efficaces de la conscience, un don étranger concédé aussi par l'immuable à la conscience pour qu'elle en fasse usage⁴⁵ ». De tous les côtés l'action se réfléchit donc dans un terme transcendant. La conscience agissante ne fait qu'avoir l'air d'agir. En elle-même et hors d'elle-même c'est Dieu qui agit, comme le maître était le véritable sujet de l'action de l'esclave « car ce que fait l'esclave c'est proprement là opération de maître, c'est à ce dernier seulement qu'appartient l'être-pour-soi, qu'appartient l'essence ». La conscience malheureuse, dans son repliement sur soi comme dans son opération sur le monde, ne fait qu'éprouver la transcendance de sa propre essence ; son opération se réfléchit au-delà d'elle-même ; elle n'est pas véritablement autonome, comme le prétend être la conscience de soi. Sa certitude de soi a comme vérité un terme transcendant, ce qui la condamne à ne plus avoir en soi-même sa propre certitude. Les rapports du maître et de l'esclave se retrouvent ici au sein même de la conscience. La conscience humaine se pose comme la conscience esclave, et son essence, la maîtrise, est au-delà d'elle en Dieu que Hegel nomme toujours ici l'immuable ou l'Universel.

Toutefois, la conscience malheureuse ne parvient-elle pas alors au sentiment de son unité avec l'immuable, ne réalise-t-elle pas la communion avec son au-delà ? D'une part, en effet, l'immuable se donne à elle, lui permet d'agir, et d'autre part, elle reconnaît – comme l'esclave reconnaissait le maître – sa propre dépendance à l'égard de cet immuable,

45 *Phénoménologie*, p. 186.

« elle s'interdit la satisfaction de la conscience de son indépendance et attribue à l'au-delà l'essence de son opération et non à elle-même⁴⁶ ». La conscience agissante s'humilie dans cette action de grâces, dans cette reconnaissance de Dieu. Ne parvient-elle donc pas à une communion avec le transcendant ? Hegel insiste particulièrement sur cette humiliation de la conscience malheureuse qui aboutit, par la reconnaissance de Dieu, à la communion avec lui. L'homme qui se pose comme autonome, en tant qu'être actif, qui travaille le monde et en retire sa jouissance, se reconnaît pourtant lui-même comme passif.

Cette reconnaissance de Dieu, qui seul agit, est l'action essentielle de l'homme. De même que l'esclave reconnaissait le maître, et se posait lui-même comme esclave, de même la conscience humaine se pose comme passive, comme dépendante ; elle renonce à sa domination ; mais par un renversement dialectique, qui s'est déjà plusieurs fois présenté, cette humiliation de l'homme, qui attribue tout à la grâce, et ne s'accorde rien à soi-même, est en fait une élévation. C'est l'homme lui-même qui pose ainsi Dieu ; il reconnaît le maître, mais cette reconnaissance émane de lui ; il est le plus haut là où il se pose le plus bas. La conscience de soi ne parvient donc pas à se dépouiller de sa liberté, à l'aliéner véritablement ; elle glorifie Dieu, et nie cette liberté de l'homme, mais c'est sa plus grande action. C'est pourquoi elle ne se laisse pas duper par cette action de grâce. « La conscience se sent ici comme cette existence singulière et ne se laisse pas duper par l'apparence de son renoncement, car la vérité de cette conscience reste toujours le fait qu'elle ne s'est pas abandonnée elle-même⁴⁷. » L'existence singulière – la subjectivité de la conscience de soi ou l'homme – ne peut pas se poser pour elle-même dans sa liberté absolue, sans y renoncer ; mais son renoncement est encore son œuvre. Dans son opération – qui est son être même, car l'être de la conscience de soi est action – elle se pose comme être-pour-soi, mais en même temps elle découvre la vanité de cet être-pour-soi ; toujours son essence lui échappe, comme l'esclave qui se voit en dehors de lui-même sous l'aspect du maître, et pourtant cette position de soi hors de soi, cet acte qui la transcende est encore elle-même. La vérité de cette conscience qui est pour-soi est donc la conscience humiliée et élevée dans son humiliation, une conscience qui comme celle de l'esclave

46 *Phénoménologie*, p. 187.

47 *Phénoménologie*, p. 188.

dans la dialectique antérieure atteint une forme nouvelle de libération. Mais si la vérité de la conscience esclave était la conscience *stoïcienne*, la vérité de la conscience malheureuse sera la conscience de *l'ascète* du saint qui se propose d'anéantir sa propre singularité pour devenir ainsi une conscience de soi plus profonde.

D'où le troisième stade de ce développement de la conscience malheureuse : le stade du renoncement et de l'aliénation par le moyen duquel la conscience singulière se fera véritablement chose, aliénera son être-pour-soi, mais par là même gagnera une vérité beaucoup plus haute. En se posant soi-même comme une chose, par l'ascétisme, par obéissance, par l'aliénation de sa propre volonté particulière, la conscience découvre, ou nous découvrons pour elle, que la chose est manifestation du Soi, que le Soi est Soi universel, et l'Universel être-pour-soi. Le Moyen âge préparera la Renaissance et la certitude de la raison d'être en soi et pour soi toute vérité. L'Église du Moyen âge est la préfiguration de la raison moderne, car elle est une forme de l'universalité concrète. C'est ce dernier stade qu'il nous faut envisager. Le troisième stade dépeint le chrétien du moyen âge qui aliène complètement sa certitude de soi, son Soi, et par là pose le Soi universel, la raison. Le moyen terme qui rassemble le Soi singulier de la conscience et l'Universel, c'est l'Église, « le ministre de Dieu qui représente l'un des extrêmes auprès de l'autre⁴⁸ ».

Hegel résume brièvement les trois moments. La conscience malheureuse chrétienne est d'abord aspiration, émotion non encore parvenue à une véritable expression de soi. Ce premier état que Hegel nomme le concept de cette conscience est un « état d'âme musical », l'état d'âme du disciple au pied de la Croix ou du croisé : la rencontre immédiate de l'au-delà et de l'en-deçà. L'aspiration de l'âme religieuse ne va plus en effet vers un au-delà non informé ; mais, Dieu lui-même s'étant fait homme, elle cherche Dieu dans un contact immédiat – pour ainsi dire aussi extérieur qu'intérieur. La conscience de soi se sait reconnue par une autre âme qu'elle reconnaît. Ce « combat du sentiment⁴⁹ » n'est pas encore parvenu à sa réalisation ; il est en soi, il n'est pas pour soi.

Le deuxième moment exprime au contraire le devenir pour soi de cette conscience religieuse. Le monde est sanctifié par la présence en lui du divin. Le désir, le travail, la jouissance, l'action de grâces, sont

48 *Phénoménologie*, p. 190.

49 *Phénoménologie*, p. 188.

l'occasion d'une communion de l'âme avec son essence, mais cette communion est encore affectée d'une contradiction. Revenue de là, la conscience s'est en effet éprouvée comme réelle et agissante, ou « comme conscience dont la vérité est d'être en soi et pour soi ». Le deuxième moment est la réalisation du premier, mais dans le premier la conscience n'est que sentiment, elle ne se pense pas elle-même comme Universel concret, c'est pourquoi cette réalisation est elle-même la réalisation d'une conscience sans essence. Son humiliation est en fait un retour à l'intérieur de soi, une séparation d'avec l'Universel. Le troisième sera donc la conscience que l'âme prend de son néant en face de l'Universel. L'ascète chrétien correspond au sage stoïcien, mais sa sainteté est d'un autre ordre que cette sagesse. Il a pris conscience de la vanité de son Soi ; son opération effective devient une opération de rien, sa jouissance devient le sentiment de son malheur. « Par-là opération et jouissance perdent tout contenu universel..., toutes les deux se retirent dans la singularité sur laquelle la conscience est dirigée pour la supprimer. » Hegel décrit la vision du monde de cet ascète qui fait porter toute son attention sur sa nature particulière pour la combattre, et il montre la contradiction impliquée dans cette lutte contre soi-même. « L'ennemi s'engendre toujours dans sa défaite, et la conscience, au lieu d'en être libérée, reste toujours en contact avec lui, et se voit toujours elle-même comme souillée⁵⁰. » Cette conscience perpétuelle de la culpabilité, du mal en soi-même est ici caractéristique ; elle aboutit au lieu de la personnalité orgueilleuse du sage stoïcien, à une personnalité « aussi malheureuse » qu'elle est pauvre⁵¹.

Mais cette négation de soi s'accomplit par la médiation de l'idée de l'immuable, et le rapport négatif obtient enfin une signification positive. Par-là se réalisera en soi une nouvelle unité qui est le terme de cette conscience malheureuse. Elle doit se développer jusqu'à la négation complète de soi-même, pour que, dans cette négation, elle trouve son universalité. « Pour la conscience malheureuse l'être-en-soi est l'au-delà d'elle-même, mais voici ce que cette conscience dans son mouvement a accompli en elle-même ; elle a posé la singularité dans son développement complet ou elle a posé la singularité qui est conscience effective, comme le négatif d'elle-même, c'est-à-dire comme l'extrême

50 *Phénoménologie*, I, p. 189.

51 *Phénoménologie*, I, p. 189.

objectif⁵². » Cette négation de la singularité par elle-même aboutit au Soi universel qui ne se sait pas encore lui-même comme tel, mais c'est seulement nous, le philosophe, qui voyons dans l'Église du Moyen âge ce Soi universel, qui, comme tel, apparaîtra sous la forme de la raison. Peut-être ce développement est-il essentiel pour bien comprendre le sens de la pensée hégélienne, et ce que signifie chez lui l'Église, la Raison, l'Esprit. Il faut que le Soi, l'être-pour-soi, s'aliène, et devienne ainsi l'unité des Soi, le Soi universel se retrouvant lui-même dans l'être. Cet être-pour-soi de l'en-soi sera l'esprit.

La médiation entre la conscience singulière et l'immuable s'accomplit donc par l'intermédiaire d'un clergé, d'une Église. Le contenu de l'action ainsi entreprise est l'annihilation et la destruction de la conscience singulière comme telle et en même temps sa promotion à l'universalité; d'abord elle se repousse elle-même comme volonté singulière; elle abandonne la liberté de son choix et de sa décision. Puis, par le sacrement de la pénitence, elle perd la culpabilité de l'action. « L'action, quand elle consiste à suivre une décision étrangère, cesse d'être l'action particulière de la personne selon le côté de l'opération et du vouloir⁵³. » Il reste bien à la conscience le fruit de son travail et la jouissance, mais elle y renonce en partie par les dons et les jeûnes. Enfin elle renonce à son indépendance même en acceptant de faire ce qu'elle ne comprend pas⁵⁴.

Mais cette aliénation de soi réalise en soi une volonté universelle, en soi, non pour elle-même, car elle ne se retrouve pas encore elle-même dans sa volonté aliénée. C'est nous qui savons voir dans la volonté singulière niée la volonté universelle qui surgit. Cette nouvelle étape sera l'unité de la conscience (l'en-soi) et de la conscience de soi (le pour-soi), c'est-à-dire la raison.

52 *Phénoménologie*, I, p. 195.

53 *Phénoménologie*, I, p. 190.

54 Les Cérémonies de l'Église en latin et les rites. – La Conscience de soi a aliéné ainsi complètement au profit d'une Église sa liberté extérieure et intérieure. Mais cette volonté singulière *niée*, reliée ainsi à l'Universel, est *en soi* la Volonté universelle. Nous reviendrons au chapitre suivant (*La Raison et l'Idéalisme*) sur ce passage de l'Église à la Raison.

QUATRIÈME PARTIE

LA RAISON
SOUS L'ASPECT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER

La raison et l'idéalisme

La dialectique : conscience, conscience de soi, raison. – Dans la *Phénoménologie* de 1807, puis quelques années plus tard dans sa *Propédeutique*, enfin dans l'*Encyclopédie*, Hegel considère toujours le même mouvement dialectique qui s'exprime dans ces trois moments : la conscience, la conscience de soi, la raison. La conscience, au sens restreint du terme, considère l'objet comme étant un autre que le moi, c'est l'être-en-soi. Mais le développement de la conscience conduit à la conscience de soi pour laquelle l'objet est seulement le moi lui-même. Cette conscience de soi est d'abord singulière en étant seulement pour soi immédiatement ; elle exclut l'objet de la conscience pour pouvoir se poser elle-même dans son indépendance et sa liberté. L'éducation de la conscience de soi est le mouvement par lequel elle s'élève de cette singularité exclusive à l'universalité. La conscience de soi singulière devient conscience de soi universelle. Le moi désirant devient le moi pensant. C'est alors que le contenu de la conscience est aussi bien en soi que pour la conscience. Le savoir d'un objet est savoir de soi et le savoir de soi est savoir de l'être-en-soi. Cette identité de la Pensée et de l'Être se nomme Raison (Vernunft) ; elle est la synthèse dialectique delà conscience et de la conscience de soi, mais cette synthèse n'est possible que si la conscience de soi est vraiment devenue en elle-même conscience de soi universelle. Le moi est en soi universel, mais il doit le devenir pour soi, de sorte que ses déterminations se manifestent comme les déterminations mêmes des choses, que sa pensée de lui-même soit en même temps la pensée de l'objet. La notion de raison correspond, comme on le voit, à l'idéalisme dans le sens le plus général du terme. Dans la *Phénoménologie de l'esprit* de 1807 Hegel insiste particulièrement sur ce rapport entre la raison et la philosophie idéaliste en général. Dans la *Propédeutique* comme dans la *phénoménologie* de l'*Encyclopédie* le mouvement dialectique est indiqué d'une façon beaucoup plus schématique et condensée. Par là même nous

en avons une compréhension plus directe, et avant d'étudier la raison dans la Phénoménologie de l'esprit, nous considérerons brièvement le passage de la conscience de soi à la raison dans ces deux œuvres¹.

Dans la *Propédeutique* Hegel, après avoir repris la dialectique du maître et de l'esclave, montre comment l'éducation de l'esclave le conduit à l'universalité. « L'aliénation de la volonté arbitraire constitue le moment de l'obéissance vraie (Pisistrate apprend aux Athéniens à obéir, c'est ainsi qu'il fit du code de Solon quelque chose d'effectif. Quand les Athéniens eurent appris ainsi à obéir, le maître devint superflu –². » C'est l'obéissance et le service qui forment la volonté et transforment le moi singulier en un moi universel. De même, dans le travail, l'homme apprend à suspendre sa jouissance et à exprimer les déterminations de la pensée dans l'être objectif, il aliène son moi, mais cette aliénation est la conquête de l'universalité. Le moi n'est plus isolé en lui-même ; il se dépasse en retrouvant en lui d'autres moi ; il est reconnu et il reconnaît. « La conscience de soi universelle est l'intuition de soi comme d'un Soi non-particulier, mais étant en soi universel. Ainsi elle se reconnaît elle-même et les autres consciences de soi en soi-même et est à son tour reconnue par les autres³. »

L'idée d'une vérité en soi telle qu'elle apparaîtra au plan de la raison n'est pas séparable de l'idée d'une pluralité de moi singuliers et d'une communication entre ces moi. C'est ainsi qu'il faut comprendre la nécessité de cette éducation qui élève l'homme enfermé en lui-même à la conscience de son universalité. La reconnaissance réciproque des moi est un moment de la vérité comme elle est un moment d' toutes les vertus. « Cette conscience de soi (universelle) est la base de toutes les vertus, de l'amour, de l'honneur, de l'amitié, du courage, du sacrifice de soi, de la renommée⁴. » La raison apparaît donc comme le premier résultat de cette médiation des consciences de soi les unes par les autres, médiation qui fait l'universalité de la conscience de soi ; et sans cette

1 Dans ces deux œuvres, la *raison* est la *Vérité en-soi et pour-soi*, de sorte que la phénoménologie s'achève avec elle, et qu'un nouvel élément, celui du concept, prend naissance. Il n'en est pas de même dans la *Phénoménologie de l'Esprit* : la raison est considérée dans cette œuvre telle qu'elle se manifeste dans l'*histoire du savoir*. La réconciliation de l'Universel et du Singulier n'interviendra vraiment que beaucoup plus tard. C'est pourquoi nous avons intitulé cette partie de notre travail : *La raison sous l'aspect phénoménologique*.

2 *Propédeutique*, éd. Lasson, t. XXI, p. 208 sq.

3 *Ibid.*, p. 209.

4 *Ibid.*, p. 210.

universalité – encore abstraite à ce niveau – il n'y aurait pas de vérité possible. On saisit ici un des caractères de l'idéalisme hégélien qui l'oppose par exemple à l'idéalisme kantien. Chez Kant le « Je pense qui doit pouvoir accompagner toutes mes représentations » est en quelque sorte suspendu dans le vide. Chez Hegel il est bien le moi concret, mais qui s'est élevé, par son rapport avec d'autres moi, à l'universalité. La vérité – bien que dépassant l'homme – est cependant une vérité humaine qui n'est pas séparable de la formation de la conscience de soi.

C'est que cette vérité n'est plus l'être-en-soi de la conscience, elle est vérité (objective) et certitude (subjective) en même temps ; elle est une vérité qui est sujet, devenir de soi. C'est ainsi, nous semble-t-il, qu'il faut comprendre cette synthèse que représente la raison, et qu'il faudra comprendre cette raison consciente d'elle-même que sera enfin l'esprit (Geist). Dans la *Propédeutique* Hegel définit ainsi la raison : « La raison est la suprême unification de la conscience et de la conscience de soi, du savoir d'un objet et du savoir de soi. Elle est aussi bien certitude que ses déterminations sont objectives – c'est-à-dire sont des déterminations de l'essence des choses – aussi bien qu'elles sont nos propres pensées. Elle est aussi bien la certitude de soi-même, subjectivité, que l'être ou l'objectivité et cela dans une seule et même pensée⁵. » « La raison, dit-il encore, signifie un contenu qui n'est pas seulement dans nos représentations, mais qui contient l'essence des choses, et aussi un contenu qui n'est pas pour le moi quelque chose d'étranger – de donné du dehors – mais qui est produit par le Moi (von ihm erzeugt). » Sans doute on trouve exprimée dans cette conception la philosophie de l'identité de Schelling – identité de la subjectivité et de l'objectivité – mais cette identité apparaît dans la *Phénoménologie* comme le résultat d'un chemin de culture, d'un développement de la conscience et de la conscience de soi, de sorte que la vérité n'est pas sans la reconnaissance mutuelle des consciences de soi, leur, élévation à l'universalité de la pensée, et qu'à son tour cette vérité n'est pas un être-en-soi, un au-delà de la prise de conscience, mais qu'elle est savoir de soi, certitude subjective en même temps que réalité objective.

Dans l'*Encyclopédie*, comme dans la *Propédeutique*, Hegel reproduit ce même mouvement dialectique. Il va de la conscience de soi universelle – dialectique du maître et de l'esclave – à la raison, mais il nous

5 *Propédeutique*, éd. Lasson, t. XXI, p. 210 ; cf. aussi p. 27.

indique pourquoi cette conscience de soi universelle est d'abord raison avant d'être esprit. Le passage de la conscience de soi universelle à l'esprit – ce Moi qui est un nous et ce nous qui est un Moi – pourrait en effet paraître plus naturel que ce passage de la conscience de soi universelle à la raison – car la raison ne paraît plus considérer la pluralité des moi, mais seulement l'identité de la vérité et de la certitude, de l'être-en-soi et de l'être-pour-la-conscience. On passe d'un développement concret – par exemple la relation du maître et de l'esclave – à une thèse métaphysique, celle même de l'idéalisme ou de l'identité. Dans l'*Encyclopédie*, en effet, Hegel parlant de la conscience de soi universelle dit : « Cette apparition, reflétant universelle de la conscience de soi – le concept – qui se sait dans son objectivité comme subjectivité identique avec soi et donc se sait universelle, est la forme de la conscience de la substance de toute spiritualité essentielle, famille, patrie, État, aussi bien que des vertus, mais tout cela peut rester formel, le contenu manque encore⁶. » C'est pourquoi ce qui se présente d'abord dans ce nouvel élément de l'Universalité, c'est seulement l'unité du concept existant pour soi, la conscience, et de l'objet présent extérieur. La raison n'est pas encore l'esprit, car l'esprit est le résultat du développement de la raison ; la raison qui se sait elle-même et qui est pour elle-même.

Dans la *Phénoménologie* de 1807, ces distinctions sont encore plus importantes. La raison est envisagée comme un moment particulier dans le développement de la conscience au sens large du terme. La raison correspond à la *forme* de la substance, mais l'esprit est cette substance qui devient sujet ; cette forme de la substance est atteinte quand la conscience de soi est devenue pour soi universelle, quand elle porte en elle l'élément du savoir qui est l'identité de l'être-en-soi et de l'être-pour-la-conscience, mais cet élément a été engendré par toute la dialectique antérieure, celle du maître et de l'esclave, du stoïcisme et du scepticisme, de la conscience malheureuse.

La *Phénoménologie de l'esprit* de 1807, beaucoup plus que la *Propédeutique* ou la phénoménologie de l'*Encyclopédie*, est une véritable histoire concrète de la conscience humaine⁷. Cette histoire de la conscience qui a « comme

6 *Encyclopédie*, éd. Lasson, t. V, p. 379.

7 Quelle différence y a-t-il entre la *raison* de la *Phénoménologie* de 1807 et la *raison* dans le *Système* ? – Dans le *Système*, la raison est vraiment l'identité de l'en-soi et du pour-soi, de sorte qu'à partir d'elle la conscience phénoménale est *dépassée*. Dans la *Phénoménologie* de

histoire du monde » son propre être-là objectif est beaucoup plus développée que le schéma qu'en conservera ensuite Hegel dans son système et qui perdra de plus en plus ses rapports avec l'histoire de l'esprit du monde. C'est ainsi qu'en 1807 Hegel envisage le passage de la conscience malheureuse à la raison comme le passage de l'Église du Moyen âge à la Renaissance et aux temps modernes. La conscience malheureuse nous a montré l'aliénation complète de la conscience de soi singulière. Pour la conscience malheureuse, qui n'est que le sentiment douloureux de la négativité sceptique, l'être-en-soi était l'au-delà d'elle-même. Incapable de sortir de sa subjectivité, elle en sentait en même temps l'insuffisance, et son au-delà se présentait à elle comme un Dieu qui concilierait en soi la subjectivité et l'objectivité, la singularité de la conscience de Soi et l'universalité de l'en-soi. Ainsi la conscience de soi singulière pourrait se retrouver en lui et gagner en même temps l'universalité, devenir conscience de soi universelle en restant conscience de soi. « Plus tard, écrit Hegel à propos de la religion, la conscience de soi qui atteint son apogée dans la figure de la conscience malheureuse, fut seulement la douleur de l'esprit luttant pour s'élever de nouveau à l'objectivité, mais qui n'atteignait pas cette objectivité. L'unité de la conscience de soi singulière et de son essence immuable, unité vers laquelle se porte cette conscience de soi reste donc un au-delà d'elle-même. L'être-là immédiat de la raison qui jaillit pour nous de cette douleur et ses figures particulières ne contiennent aucune religion parce que la conscience de soi se sait ou se cherche dans la présence immédiate⁸. »

La conscience de soi à la fois universelle et singulière, qui sert de transition à la raison des temps modernes, est l'Église du Moyen âge. Par l'intermédiaire de cette Église qui constitue une communauté universelle, qui parle une langue que les individus ne comprennent pas toujours, rassemble les dons des particuliers et forme une volonté générale naissant de l'aliénation des volontés singulières, le moi singulier s'élève vraiment

1807, la raison est l'*apparition phénoménale* de la raison, de sorte que l'unité de l'en-soi et du pour-soi y est envisagée comme elle apparaît *pour-soi* (encore) à la Conscience humaine. C'est seulement à la fin de l'œuvre, dans la dialectique de la rémission des péchés, que l'« opposition intérieure du concept » est vraiment surmontée (cf. VII^e partie : *Logique et Phénoménologie*).

8 *Phénoménologie*, II, p. 203. – Nous avons déjà cité, au chapitre précédent, ce texte important, qui résume la signification de la conscience malheureuse – mais sans la dernière phrase, qui indique le passage de la conscience malheureuse à la raison.

à l'universalité. « Il a arraché de soi-même son être-pour-soi et en a fait une chose. » « Dans ce développement est aussi venue à l'être pour la conscience son unité avec cet Universel, unité qui pour nous, parce que le Singulier supprimé est l'Universel, ne tombe plus en dehors d'elle et qui, puisque la conscience se maintient elle-même dans cette négativité sienne, constitue dans la conscience » comme telle, son essence⁹; » Le moyen terme entre l'Universel et le Singulier, l'en-soi et le pour-soi, qui est ici représenté par l'Église, est l'unité qui a un savoir immédiat des deux extrêmes et les met en rapport ; « il est la conscience de leur unité, unité qu'il annonce à la conscience et par là s'annonce à soi-même ; il est la certitude d'être toute vérité¹⁰ ».

Telle est bien la raison – la certitude de la conscience d'être toute réalité, toute vérité – la certitude que cette vérité n'est pas au-delà, mais qu'elle a une présence immédiate pour la conscience. Cependant une pareille certitude n'était possible que par le fait – si important aux divers étages de la *Phénoménologie* – de l'aliénation de la conscience singulière. C'est cette aliénation qui élève la conscience de soi à l'universalité, sans pour cela faire disparaître la conscience elle-même, car l'aliénation de la conscience de soi est un mouvement spirituel ; elle n'est pas le passage brusque d'un terme à un autre, du Singulier à l'Universel dans le cas considéré, mais elle est conservation de soi-même dans ce passage ce que veut dire Hegel dans cette parenthèse assez obscure « puisque la conscience se maintient elle-même, dans cette négativité sienne ». Dans la mort – envisagée comme pur phénomène au niveau de la vie universelle – le singulier devient universel, mais sans se conserver lui-même dans cette perte de soi ; mais dans cette mort spirituelle qu'est l'aliénation de la conscience de soi singulière, la conscience se maintient dans sa négativité même ; le Soi devient l'Universel, mais l'Universel par un choc en retour est posé comme le Soi. Ces deux termes fondamentaux de toute la dialectique hégélienne, le Singulier et l'Universel, le Soi et l'être-en-soi, échangent leurs déterminations de sorte que la vérité devient subjective et que la subjectivité acquiert une vérité. Cette unité immédiate, résultat de toute la dialectique antérieure, se présentant à la

9 *Phénoménologie*, I, p. 195.

10 *Phénoménologie*, I, p. 195. – Hegel parle d'un syllogisme dont les extrêmes sont l'Immuable et le Singulier ; le moyen terme, *la médiation vivante*, est d'abord l'Église, puis la raison moderne. Ce moyen terme est l'Universel concret.

conscience comme une figure nouvelle, ayant laissé tomber dans l'oubli toute sa genèse, telle est la raison, moment particulier dans le développement général de la conscience ou dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Ce moment correspond à la Renaissance et aux temps modernes. Il succède aux croisades et au christianisme du Moyen âge. Le monde s'offre alors à la conscience, comme monde présent, et non plus comme en-deçà ou comme au-delà. Dans ce monde la conscience sait pouvoir se trouver elle-même, elle entreprendra la conquête et la science de ce monde : « C'est seulement après que le sépulcre de sa vérité a été perdu, après que l'abolition de sa propre réalité effective a été elle-même abolie, et c'est quand la singularité de la conscience lui est devenue en soi essence absolue, c'est alors qu'elle découvre ce monde comme son nouveau monde effectif, qui a pour elle de l'intérêt dans sa permanence, comme il en avait autrefois seulement dans sa disparition ; car la subsistance de ce monde lui devient une vérité et une présence siennes : la conscience est certaine de faire en lui seulement l'expérience de soi¹¹. »

Auparavant la conscience cherchait à se sauver du monde ; elle travaillait ce monde ou cherchait à se retirer de lui en soi-même. Son salut était sa préoccupation essentielle, et ce salut était toujours pour elle au-delà de la présence. Maintenant elle veut se retrouver dans ce monde-ci, y quêter sa propre infinité. La connaissance du monde sera pour elle une connaissance de soi. « Le monde sera le miroir d'elle-même. » De là l'intérêt de l'homme pour l'exploration de sa terre ou pour les sciences de la nature. Dans son histoire de la philosophie Hegel parle d'une « réconciliation de la conscience de soi et de la présence » et dans sa *Philosophie de l'histoire*, à propos des temps modernes, il écrit : « Un troisième phénomène capital à mentionner serait cet élan au dehors de l'esprit, ce désir passionné de l'homme de connaître sa terre¹². »

L'idéalisme comme phénomène de l'esprit. – Ces deux propositions réciproques : « Le moi est toute réalité », « Toute réalité est moi », qui aboutissent à définir la conscience du monde comme une conscience de soi, et la conscience de soi comme une conscience du monde caractérisent d'une façon générale la philosophie qu'on nomme idéalisme. Peut-être le terme de *monde* – die Welt – est-il ici ce qui correspond exactement au nouveau stade de l'expérience. Auparavant l'être-pour-la-conscience n'était

11 *Phénoménologie*, I, p. 196.

12 *Op. cit.*, traduction Gibelin, t. II, p. 195.

pas encore un monde et pour la conscience de soi il n'était qu'une réalité étrangère à écarter. Cette philosophie est la philosophie même des temps modernes. C'est pourquoi Hegel dans son chapitre de la *Phénoménologie* sur « Certitude et Vérité de la Raison », envisage l'idéalisme comme exprimant le comportement nouveau de la conscience à l'égard du monde. « Puisque la conscience de soi est raison, son comportement jusque-là négatif à l'égard de l'être-autre se convertit en un comportement positif. Jusque-là la conscience avait eu seulement affaire à son indépendance et à sa liberté, en vue de se sauver et de se maintenir soi-même pour soi-même aux dépens du monde ou de sa propre réalité effective, qui se manifestaient tous les deux à elle comme le négatif de son essence. Mais comme raison devenue assurée d'elle-même, elle a obtenu la paix avec eux et peut les supporter, car elle est certaine de soi-même comme réalité, ou elle est certaine que toute réalité effective n'est rien d'autre qu'elle ; sa pensée est elle-même immédiatement la réalité effective ; elle se comporte donc à l'égard de cette réalité effective comme idéalisme¹³. » La nouveauté dans ce texte de Hegel n'est pas dans la définition très générale qu'il donne de l'idéalisme, doctrine selon laquelle il n'y a rien d'opaque ou d'impénétrable pour le moi, elle est plutôt dans le fait de présenter cet Idéalisme comme un « Phénomène de l'histoire de l'esprit ». C'est Nicolai Hartmann qui dans son beau livre sur l'*Idéalisme allemand* a remarqué l'originalité de cette présentation. Tandis que les philosophes allemands antérieurs, un Fichte et un Schelling, ont présenté l'idéalisme comme une thèse philosophique, l'un faisant appel à une intuition fondamentale de la conscience de soi, l'autre à un principe originaire de l'identité, Hegel rencontre l'idéalisme sur le chemin historique de la conscience humaine se développant pour elle-même. « Il s'agit là de l'idéalisme non comme théorie ou système, mais comme un *phénomène* de l'esprit... La conscience fait l'expérience de ce qu'est la raison et cette expérience élevée dans le savoir, voilà l'idéalisme¹⁴. » Hegel a conscience de cette originalité de sa présentation, et c'est pourquoi il montre les défauts d'un idéalisme qui se donne d'emblée comme une thèse philosophique en négligeant les présuppositions historiques de cette thèse.

La raison et l'idéalisme – qui en est la philosophie – ont le défaut d'être pour la conscience engagée dans l'expérience des vérités immédiates.

13 *Phénoménologie*, I, p. 196.

14 N. Hartmann : *Philosophie de l'Idéalisme allemand*, *op. cit.*, II, p. 113.

La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité, et cette certitude se présente immédiatement à la conscience phénoménale qui a oublié tout le chemin de culture qui y conduit (ce chemin est seulement pour le philosophe qui suit la conscience dans le développement de ses expériences, mais n'est pas pour la conscience elle-même qui, à chaque étape, renaît à une vie absolument nouvelle, oublieuse de son passé, de son être-devenu); la succession des consciences phénoménales dans la *Phénoménologie* étant comme une suite de métamorphoses. « De même l'idéalisme énonce immédiatement cette certitude sous la forme du Moi = Moi, dans ce sens que ce Moi qui m'est objet est objet unique, est toute réalité et toute présence¹⁵. »

C'est ce caractère d'immédiateté de la certitude de la raison, ou de l'idéalisme qui en sera la philosophie, qui constitue son défaut, et le conduira à une contradiction en lui-même. Au lieu d'être idéalisme absolu, il sera un idéalisme unilatéral, qui ne sera plus capable de justifier dans son ensemble la connaissance et l'expérience, tel par exemple le demi-idéalisme de Kant ou l'idéalisme subjectif de Fichte. Avant de suivre la raison dans son développement concret, se mettant à l'œuvre comme raison théorique et raison pratique pour donner un caractère de vérité à sa certitude, en connaissant effectivement le monde (savoir de la nature et de l'individualité humaine aussi bien que de leurs rapports), ou en se réalisant dans le monde comme conscience de soi assurée de pouvoir se poser et se retrouver elle-même dans l'être, Hegel commence par considérer cette philosophie idéaliste et montre pourquoi son exigence reste une prétention vide. C'est l'idéalisme de Kant et de Fichte qui est particulièrement visé dans ce passage où Hegel reprend les arguments qu'il développait déjà à Iéna dans son étude sur *la différence des systèmes de Fichte et de Schelling* et dans celle, plus technique, sur *la Foi et le savoir* où il envisageait l'ensemble de la philosophie kantienne.

L'idéalisme est pour le philosophe qui repense la *Phénoménologie* le résultat d'un long chemin de culture qui constitue les présuppositions historiques indispensables de cette thèse philosophique : « Mais la conscience de soi n'est pas seulement toute réalité pour soi, elle est encore toute réalité en soi parce qu'elle devient cette réalité ou plutôt se démontre comme telle¹⁶. » Elle se démontre ainsi au cours de la dialectique

15 *Phénoménologie*, I, p. 197.

16 *Phénoménologie*, I, p. 197.

antérieure de la visée du ceci, de la perception et de l'entendement. Dans cette dialectique l'être-autre disparaît en tant qu'être-en-soi. La conscience supposait un être-en-soi absolument indépendant d'elle, mais elle faisait l'expérience de la vanité de cette supposition. Cet être-en-soi se révélait toujours comme étant en soi pour elle et dès lors disparaissait devant elle. Elle se démontre également ainsi au cours de l'expérience complémentaire, celle de la conscience de soi, pour laquelle l'être-autre en tant qu'il est seulement pour elle disparaît pour elle-même. Dans le combat de la libération sceptique et de la conscience malheureuse, le moi renonce à une représentation qui ne serait que pour la conscience singulière, et s'élève à une pensée qui a un caractère universel. « Ainsi se succédaient ces deux côtés, l'un dans lequel l'essence ou le vrai avait pour la conscience la détermination de l'être, l'autre dans lequel l'essence avait la détermination d'être seulement pour elle. Mais ces deux côtés se réduisaient à une vérité unique selon laquelle ce qui est, ou l'en-soi, est seulement en tant qu'il est pour la conscience et selon laquelle ce qui est pour la conscience est aussi en soi¹⁷. » La chose en soi impénétrable et la solitude subjective du moi sont également dépassées. Les deux voies, celle de la conscience voyant disparaître devant elle le fantôme de l'être-en-soi, et celle de la conscience de soi voyant s'évanouir, au cours de sa dure et longue éducation, une essence qui serait seulement pour elle, pour elle comme conscience singulière, sont également indispensables pour cette position d'une vérité à la fois en soi et pour la conscience, d'une vérité comme seul l'idéaliste peut la concevoir. « Mais la conscience qui est cette vérité a ce chemin derrière elle et l'a oublié quand elle surgit immédiatement comme raison ; ou encore cette raison surgissant immédiatement surgit seulement comme la certitude de cette vérité¹⁸. » Ainsi elle assure seulement être toute réalité sans penser conceptuellement cette assertion. La pensée conceptuelle de cette assertion serait son propre devenir historique qu'elle a derrière soi. Mais ce devenir d'une vérité est l'en-soi de cette vérité, et sans ce mouvement par Je moyen duquel elle a surgi, une vérité n'est qu'une assertion. Hegel nous livre ici ce qu'il y a de plus original dans sa philosophie, réconciliant l'histoire de la pensée avec la pensée même. « La manifestation immédiate de la vérité est l'abstraction de son être présent dont l'essence et l'être-en-soi

17 *Phénoménologie*, I, p. 197.

18 *Phénoménologie*, I, p. 197.

sont le concept absolu, c'est-à-dire le mouvement de son être-devenu. » Plus concrètement encore il exprime quelques lignes plus loin ce rapport entre la vérité et son histoire : « La conscience déterminera sa relation à l'être-autre ou à son objet de façons diverses suivant qu'elle se trouvera à tel ou tel degré de l'esprit du monde devenant conscient de soi. Comment l'esprit du monde se trouve et se détermine immédiatement et comment il détermine son objet à chaque degré ou comment il est pour soi, cela dépend de ce qu'il est devenu ou de ce qu'il est déjà en soi¹⁹. »

Critique de l'Idéalisme vide (subjectif). – C'est à partir de cette considération que Hegel fait une critique de la thèse idéaliste telle qu'elle se présente sous une forme abstraite chez un Kant et un Fichte. Sans doute Fichte fait-il appel à la conscience de soi de chaque conscience singulière pour lui faire découvrir en elle-même cette pure intuition intellectuelle qui est la condition de toute conscience, mais en fondant sa vérité sur cet appel, sur ce Moi = Moi qu'aucune conscience ne peut récuser puisqu'il ne s'agit que de se penser soi-même et que « tous les hommes se pensent eux-mêmes, à moins qu'ils ne sachent ce qu'ils disent, car tous les hommes parlent d'eux-mêmes²⁰ », Fichte est tenu d'accepter l'autre vérité qui est également présente dans la conscience empirique « il y a un Autre pour moi, un Autre m'est objet et essence²¹ ». La conscience de soi de l'idéaliste est juxtaposée à la conscience d'un objet, d'une chose qui est étrangère au Moi. « C'est donc seulement quand la raison comme réflexion émerge de cette certitude opposée que son affirmation ne se présente plus seulement comme certitude et assertion, mais comme vérité et non à côté d'autres vérités, mais comme l'unique vérité. » L'idéalisme – sans la dialectique que nous avons laissée derrière nous – risque de se poser comme une thèse en face d'une antithèse également valable, il sera alors la proie d'une contradiction semblable à celle du scepticisme que nous avons abandonné le long de notre chemin. L'idéalisme de Fichte, en dépit de sa prétention à absorber toute réalité dans le Moi, n'est sans doute qu'une forme moderne de ce scepticisme ou mieux de cette conscience malheureuse qui oscille sans repos entre deux termes inconciliables. Mais c'est une conscience malheureuse qui ignore son malheur. Tandis en effet que le scepticisme s'exprime négativement,

19 *Phénoménologie*, I, p. 198-199.

20 Fichte : *Sonnenklarer Bericht...*, trad. française de Valensin, 1926.

21 *Phénoménologie*, I, p. 198.

cet idéalisme s'énonce comme une vérité positive, mais on retrouve en lui la même contradiction que dans ce scepticisme. La vérité est pour lui l'unité de l'aperception, le Moi = Moi, cependant il se condamne à un savoir de l'Autre qui est un savoir non vrai. « Il se trouve dans une contradiction immédiate en affirmant comme essence quelque chose de double et d'absolument opposé, l'unité de l'aperception et aussi bien la chose qui étant nommée choc étranger, ou essence empirique, ou sensibilité, ou la chose en soi, reste toujours la même dans son concept et reste toujours étrangère à cette unité²². » Les reproches que Hegel fait ici à l'idéalisme subjectif de Fichte sont les mêmes que ceux qu'il lui adressait dans *l'écrit sur la différence*. Le point de départ du système : que le Moi est toute réalité, est égal à lui-même, ne coïncide pas avec le point d'arrivée selon lequel le Moi doit (soll) être égal à Moi. En face de cette exigence vide, la réalité prend naissance comme un non-Moi qui ne sera jamais complètement absorbé. Cet idéalisme est donc bien, malgré son exigence positive, « un double sens, une équivoque aussi contradictoire que le scepticisme ». C'est cette contradiction entre l'exigence de l'idéalisme fichtéen et ce qu'il réalise en fait que Hegel a dénoncée depuis le début de sa carrière philosophique. « Moi = Moi se transforme en : Moi doit être égal à Moi²³ » et encore, « Le résultat de cet idéalisme formel est l'opposition d'une empirie sans unité et d'une multiplicité contingente à une pensée vide²⁴. »

Cet Idéalisme tombe dans cette contradiction parce qu'il a affirmé comme vrai le concept abstrait de la raison, l'unité de la réalité et du Moi sous la forme encore abstraite de la catégorie, mais la raison véritable, celle que nous étudions à cet étage de la Phénoménologie, n'est pas si inconsequente. Elle sait en effet qu'elle n'est que la certitude (subjective) d'être toute réalité, et cette certitude elle ne la prend pas encore pour la vérité. Mais elle cherche à l'éprouver, à l'élever à la vérité. Pour cela elle se met à connaître le monde, à se donner un contenu authentique. La raison concrète va de la certitude d'être toute réalité à sa vérité, la connaissance de la réalité ; elle édifie une science de la nature, elle observe cette nature pour s'y trouver elle-même, et par là promouvoir à la vérité ce qui ne fut d'abord qu'une certitude subjective.

22 *Phénoménologie*, I, p. 203.

23 Hegel, éd. Lasson, I, p. 53 (*Étude sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*).

24 Hegel, éd. Lasson, I, p. 323 (*Foi et savoir*).

La différence entre l'idéalisme – système philosophique qui donne comme vérité une certitude encore subjective – et la raison concrète de la *Phénoménologie* est donc très nette. La raison de la *Phénoménologie* cherche sa vérité, tandis que l'Idéalisme proclame cette vérité sans l'avoir éprouvée, ou l'avoir justifiée par l'histoire – c'est pourquoi cet idéalisme est abstrait, il en reste à la catégorie, à l'unité de l'être et du Moi, mais n'en connaît pas le développement. Il ne dépasse pas l'opposition de l'*a priori* et de l'*a posteriori* et ne connaît pas la synthèse véritable qui est celle de l'*a posteriori* et de l'*a priori* lui-même. Mais la raison effectivement engagée dans le savoir de la nature et de l'action sera capable de se trouver elle-même et de substituer à un idéalisme formel un idéalisme concret, où le moi et l'univers seront adéquats l'un à l'autre dans un monisme de l'esprit.

CHAPITRE II

L'observation de la nature

La raison – la certitude de la conscience d'être toute réalité – n'est pas comme l'idéalisme une affirmation philosophique qui reste gratuite et formelle dans la mesure où elle ne donne pas ce qu'elle promet. Elle sait n'être qu'une certitude et entreprend donc de se conférer à elle-même la vérité en se mettant à l'œuvre et en réalisant un savoir du monde ; elle n'en reste pas au pur Moi, c'est-à-dire à l'abstraction de Fichte : « La raison soupçonne qu'elle est une essence plus profonde que n'est le pur Moi et doit exiger que la différence, l'être multiforme devienne à ce Moi ce qui est sien¹. » C'est pourquoi le chapitre que Hegel consacre à la raison dans la *Phénoménologie* correspond au développement des sciences depuis la Renaissance jusqu'à son époque. Il s'agit là d'un savoir qui prétend avoir sa source dans l'expérience, mais qui en fait dément cette prétention par la façon dont il établit et recherche sa vérité. Ce n'est pas le sensible comme tel qui l'intéresse, mais le concept dans le sensible. La raison n'est pas passive devant une réalité, elle interroge l'expérience, pose des questions à la nature et parvient ainsi à découvrir dans cette expérience un concept qui n'est pas autre chose que la présence de la raison elle-même au sein de ce contenu. Ce que la raison découvre dans ce monde qui s'offre à elle, c'est elle-même. Le savoir de l'expérience est un savoir de soi. Nous retrouvons bien ainsi la thèse que l'idéalisme exprimait, mais gratuitement sous la forme du Moi = Moi ou sous la forme de l'identité de Schelling. Les sciences empiriques, que Hegel ne méprise pas « puisqu'il n'y a rien qui ne soit dans l'expérience² » et que l'*a priori* se révèle nécessairement dans l'*a posteriori*, aboutissent enfin à une philosophie de la nature qui est un premier miroir du moi. D'une science du monde à une philosophie de la nature comme celle de Schelling

1 *Phénoménologie*, I, p. 205.

2 *Phénoménologie*, II, p. 305.

le passage est continu selon Hegel. La seule question qui se pose est celle de savoir si cette philosophie de la nature peut satisfaire pleinement le moi, c'est-à-dire si le moi se retrouve absolument lui-même dans cette nature, ou s'il n'y a pas en elle une part de contingence irréductible telle que le concept ne fasse que s'y esquisser sans s'y présenter effectivement. Dans ce cas la raison devrait revenir de la nature à elle-même ; observer le moi, au lieu d'observer le monde, ou encore observer l'individualité humaine dans ses rapports au monde et plus précisément à ce qui indique sa présence dans le monde – le corps –. La *Phénoménologie de Hegel* est une *Phénoménologie de l'esprit*. La nature n'est pas le concept, elle n'en est que le passé, et la raison ne pourra pas se satisfaire vraiment elle-même dans l'observation de cette nature ; plus encore elle ne pourra pas saisir le moi lui-même en *l'observant* car l'observation fixe le concept dans l'être, et le concept n'est pas être, mais devenir, position de soi par soi. C'est pourquoi si la philosophie de la nature – et d'une façon plus générale toutes les sciences de la nature – doit avoir une place dans cette phénoménologie où la conscience apprend à se trouver et à se retrouver comme esprit, cette place ne saurait être, comme l'avait cru Schelling et peut-être un moment Hegel lui-même pendant la période d'Iéna, une place prépondérante. La raison théorique cédera le pas à une raison pratique où le moi se posera au lieu de se trouver, se fera au lieu de se constater. À son tour cette raison pratique, qui insiste sur l'aspect du pour-soi dans l'unité de la catégorie au lieu d'insister sur l'aspect de l'en-soi, se montrera trop exclusive et nous serons conduits à une nouvelle synthèse, à une raison à la fois théorique et pratique, objective et subjective, qui devenue consciente d'elle-même, devenue enfin son propre monde, sera l'esprit.

La raison théorique. La philosophie de la nature. – Les noms de Bacon, de Galilée, de Descartes sont étroitement liés à l'origine d'une science véritable de la nature. Cette science ne reproduit qu'en apparence le mouvement de la perception et de l'entendement. Dans ses chapitres antérieurs Hegel se proposait d'éliminer définitivement la chose en soi, ou le monde supra-sensible, comme étant au-delà du phénomène. Par contre, dans ce chapitre sur la raison observante qui envisage la description des choses, la classification des espèces, les lois de la nature, un système de la nature qui est bien plus celui de Schelling que de Newton, il cherche dans quelle mesure la nature peut offrir à la raison un reflet d'elle-même.

Les textes que nous allons étudier ont une certaine importance pour la compréhension du système hégélien. Ils expriment un moment essentiel dans le développement de la conscience et du savoir ; c'est en fait la raison qui se cherche elle-même dans la nature, mais elle se cherche comme réalité immédiate et c'est pourquoi, au terme de ses démarches, elle se trouvera bien elle-même dans le système de la nature, mais comme une chose, un être, et non comme un acte, elle se trouvera comme on trouve son propre passé, et non comme le mouvement de se faire soi-même ce qu'on est. La nature sera bien ainsi une certaine expression du moi, et c'est ce que Schelling avait essayé d'établir contre Fichte qui réduisait la nature à la seule, opposition nécessaire pour que le moi puisse se poser lui-même, mais elle ne sera quand même pas l'expression authentique de ce moi ; il faudra dépasser l'Absolu comme nature, pour poser l'Absolu comme esprit (sur ce dernier point Hegel a évolué depuis l'époque de son arrivée à Iéna où il avait adopté la philosophie de son condisciple Schelling). « L'esprit est plus haut que la nature » parce qu'il se réfléchit en lui-même, et est ainsi sujet, tandis que la nature est seulement l'esprit comme égaré hors de lui-même, le moi absorbé dans son intuition et perdu dans l'être ; c'est là la seconde raison pour laquelle ces textes de Hegel nous intéressent. Ils nous permettront de préciser sa position et peut-être d'apercevoir son évolution en ce qui concerne sa philosophie de la nature.

L'attitude de la conscience – l'observation – est ici caractéristique. Observer c'est figer le concept dans l'être et par conséquent chercher le concept seulement comme être, le moi comme réalité immédiate. « La raison, telle qu'elle surgit immédiatement, comme certitude de la conscience d'être toute réalité, prend sa réalité proprement dans le sens de l'immédiateté de l'être ; et pareillement elle prend l'unité du moi avec cette essence objective dans le sens d'une unité immédiate, une unité dans laquelle cette raison n'a pas encore séparé et réuni les moments de l'être et du moi, ou dans le sens d'une unité que la raison n'a pas encore connue³. » La véritable unité sera au contraire une unité dialectique. Le moi n'est pas immédiatement dans la nature, il s'y est aliéné, il s'y est perdu pour pouvoir s'y retrouver, mais c'est ce mouvement de séparation et d'unification qui constitue la vie même de l'Absolu, et la raison doit d'abord s'être connue en elle-même, comme raison dialectique,

3 *Phénoménologie*, I, p. 205.

pour pouvoir ensuite penser cette séparation et cette réunification. Le résultat de cette observation de la nature et du moi lui-même dans la nature sera donc paradoxal, mais il ne fera qu'exprimer l'attitude même prise par la raison comme raison observante. « La conscience observe, c'est-à-dire que la raison veut se trouver et se posséder comme objet dans l'élément de l'être, comme mode effectivement réel, ayant une présence sensible. La conscience de cette observation est bien d'avis et dit bien qu'elle ne veut pas faire l'expérience d'elle-même, mais au contraire faire l'expérience de l'essence des choses comme choses. Si cette conscience a cet avis et le dit, cela tient à ce qu'étant bien raison, elle n'a pas encore toutefois la raison comme telle pour objet⁴. » Si cette conscience savait le savoir absolu de la raison comme essence commune de la nature et du moi, elle ne serait plus conscience phénoménale et nous aurions dépassé la *Phénoménologie de l'esprit*. Alors nous pourrions dans l'élément du savoir absolu penser la raison pour elle-même. Au lieu d'une phénoménologie, ascèse de la conscience entachée d'un savoir de l'Autre, nous aurions une ontologique, la propre logique que Hegel va écrire à la suite de cette *Phénoménologie*. C'est Nicolai Hartmann qui a remarqué l'importance de ce texte dans lequel Hegel indique les deux voies possibles de sa recherche, la *Phénoménologie* et la *Logique*, qui conduira ensuite à l'*Encyclopédie*, c'est-à-dire à une philosophie de la nature et à une philosophie de l'esprit, toutes les deux ayant leur germe dans le Logos de cette Logique ontologique⁵. « Si cette conscience avait le savoir de la raison comme constituant également l'essence des choses et de soi-même, et si elle savait que la raison dans sa figure authentique peut seulement avoir une présence dans la conscience, alors elle descendrait dans les profondeurs mêmes de son être et chercherait la raison en elle bien plutôt que dans les choses⁶. » De là elle pourrait remonter à la nature pour y contempler sa propre expression sensible, mais elle prendrait directement cette expression comme concept (exemple qui correspond à la philosophie de la nature de l'*Encyclopédie*). Dans la *Phénoménologie* la raison, s'ignorant elle-même, n'est encore selon le terme employé par Hegel que *l'instinct de la raison* ; elle ne s'atteint donc que par le détour

4 *Phénoménologie*, I, p. 205.

5 N. Hartmann : *Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, p. 114-115.

6 *Phénoménologie*, I, p. 205. – Cette connaissance de soi par la raison seule, c'est la déduction des catégories, le Logos. On voit ainsi la différence entre « la raison sous l'aspect phénoménologique », et la raison en-soi-et-pour-soi.

de l'observation des choses. Comme instinct elle est pressentiment de soi, mais non pas savoir de soi. La raison se cherche alors dans les choses lorsqu'elle les observe. « Pour cette conscience observante se développe seulement dans ce processus ce que sont les choses, mais pour nous se développe ce qu'elle est elle-même, et comme résultat de son mouvement elle deviendra pour soi-même ce qu'elle est en soi⁷. » Résultat paradoxal, disions-nous plus haut ! En effet la raison observante va se trouver elle-même immédiatement comme une chose. Dans la *Phénoménologie*, qui sera le terme de cette observation, le moi s'apparaîtra à lui-même comme « un os ». Le moi se trouvera comme « l'être pur et simple ». Le concept de cette représentation est que « la raison est à soi-même toute choseité, et aussi-bien la choseité qui est seulement et purement objective⁸ ». L'identité de la pensée et de l'être est ici posée comme le terme de l'observation, mais aussi comme la charnière de la conscience passant de l'observation à l'action, par le moyen de laquelle elle prétendra se poser elle-même dans l'être, puisqu'elle n'a pu parvenir à s'y trouver.

De l'observation des choses à l'observation de l'organique. – Hegel suit la raison observante depuis la description des choses jusqu'à la recherche et la vérification des lois. Selon un schéma déjà indiqué dans son chapitre d'introduction à la raison, l'objet est tantôt posé comme le vrai immuable, quand la conscience prend sur elle le mouvement du savoir, tantôt comme le mouvement lui-même, quand la conscience s'élève à cette vérité sûre d'elle-même et fixe. « Objet et conscience alternent dans ces déterminations réciproques et opposées⁹ » puisque pour cette unité ce mouvement est l'Autre, tandis que pour un tel mouvement c'est cette calme unité qui est l'Autre. Dans le cas le plus élémentaire, celui de la description des choses de la nature, première forme du savoir empirique, l'objet est d'abord ce qui reste égal à soi-même. « Il n'y a de science que du général », disait déjà Aristote. C'est en ce sens que la conscience cherche à découvrir dans l'expérience des genres toujours nouveaux à décrire. Le mouvement de la description est dans le savoir, c'est une extraction superficielle de l'universel du sensible. Mais cet universel est

7 *Phénoménologie*, I, p. 205.

8 *Phénoménologie*, I, p. 206.

9 *Phénoménologie*, I, p. 201. – Cette alternance du *vrai immuable* et du *mouvement de la pensée* est caractéristique de la conception hégélienne. Le vrai se présente dans son absoluité comme « le délire bachique... mais ce délire est aussi bien le repos translucide et simple » (*Phénoménologie*, I, p. 40).

sans vie en lui-même. La conscience n'en est pas l'entendement, elle en est seulement la recollection ou la mémoire, « Gedächtnis », mémoire qui n'est plus seulement l'intériorisation imagée de l'être externe, mais qui en est la description. C'est le langage qui correspond le mieux à ce stade du savoir. Comme le poète, et particulièrement le poète épique, qui en disant les choses leur donne le cachet de l'universalité et la forme de la pensée, ainsi en nommant les choses nous les élevons du sensible à la pensée. Dans sa première philosophie de l'esprit (*Realphilosophie* de 1803-1804), Hegel insistait sur cette mémoire des choses, qui est en même temps mémoire des mots, la Mnémosyne des Anciens. L'intuition purement sensible est surmontée. « Dans le nom l'être empirique est supprimé... il devient quelque chose d'idéal. Le premier acte par lequel Adam constitua sa domination sur les animaux est celui par lequel il leur donna un nom, les niant comme étant et les faisant idéels pour soi¹⁰. » Nous avons insisté sur ce rôle du langage que nous avons vu déjà si important dans le premier chapitre de la *Phénoménologie*, au moment de la certitude sensible, parce que Hegel y revient sans cesse dans tout le cours de son ouvrage. Le langage est véritablement l'être-là de l'esprit. Que les choses puissent être dites, que leur existence extérieure puisse s'exprimer dans une description, c'est déjà là le signe qu'elles sont en soi concepts, que le Logos humain est à la fois le Logos de la nature et le Logos de l'esprit.

Cependant la description est un mode de savoir très superficiel et qui connaît très vite ses limites. Déjà la nature manifeste ici sa contingence. « La description ne peut plus savoir si ce qui lui paraît être en soi n'est pas une contingence ; ce qui porte en soi l'empreinte d'un produit confus et si débile qu'il n'a pu qu'à peine se développer hors de l'indéterminabilité élémentaire ne peut pas prétendre même à être seulement décrit¹¹. » C'est alors que la raison analyse et cherche les signes caractéristiques des choses ; elle ne veut plus seulement décrire, mais classer. La hiérarchie des genres et des espèces qui correspond surtout à la science de type biologique de l'antiquité est devenue l'objet du savoir. Il s'agit de parvenir à un système des choses qui soit à la fois un système par le moyen duquel la connaissance soit possible et un système qui exprime la nature même. Classifications artificielles et classifications naturelles

10 *Realphilosophie* (Hegel : *S. Werke*, t. XIX, p. 211).

11 *Phénoménologie*, I, p. 208.

s'opposent : « D'un côté les signes caractéristiques doivent servir seulement à la connaissance afin que cette connaissance distingue les choses les unes des autres, mais d'un autre côté ce qui doit être connu, ce n'est pas l'inessentiel des choses, mais ce par quoi elles-mêmes, s'arrachant à l'universelle continuité de l'être en général, se séparent de l'Autre et sont pour soi¹². » Il ne faut pas seulement « compter » les caractères comme le faisait Linné, mais les « peser » comme Jussieu. On remarquera cette continuité première de l'être sur laquelle se détachent les genres, les espèces, et les individualités. Cette séparation opérée par la connaissance peut être artificielle, si elle n'atteint pas l'être-pour-soi ; mais ce qui lui correspond dans la nature, c'est précisément ce mouvement par lequel les vivants se posent pour eux-mêmes et s'opposent dans leur singularité à l'univers. « Les signes distinctifs des animaux par exemple sont tirés des griffes et des dents, car en fait ce n'est pas seulement la connaissance qui distingue par là un animal d'un autre, mais l'animal aussi se distingue et se sépare ainsi ; avec de telles armes il se maintient pour soi et séparé dans sa particularité de l'Universel¹³. » L'opposition de l'Universel et du Singulier – plus profondément, à un niveau différent, de l'Univers et du Moi – sera le thème de la philosophie hégélienne. C'est cette séparation qu'il faudra surmonter sans qu'un terme disparaisse dans l'autre, mais elle s'annonce déjà sous sa forme la plus humble dans la classification des vivants. L'animal s'élève à l'être-pour-soi, la plante touche seulement les confins de l'individualité, au-dessous la distinction n'est plus pensable, car la chose, ou mieux la matière, qualité substantifiée, se perd elle-même dans la relation. Ce qui est pensable ce n'est plus le terme séparé, mais la relation, et c'est ainsi qu'on passe d'une science qui cherche seulement à classer, à découvrir des *types* et des différences spécifiques, à une science des *lois*. L'ordre de la nature comme ordre des genres et des espèces est un ordre idéal que la nature ne réalise pas. « L'observation qui tenait en bel ordre ces différences et ces essentialités et croyait avoir en elles quelque chose de fixe et de solide voit les principes chevaucher les uns sur les autres, voit se former des transitions et des confusions, voit lié ce qu'elle prenait alors comme absolument divisé et divisé ce qu'elle tenait comme assemblé¹⁴. » Le règne animal et le

12 *Phénoménologie*, I, p. 208.

13 *Phénoménologie*, I, p. 209.

14 *Phénoménologie*, I, p. 210.

règne végétal se confondent à un certain niveau, et les distinctions de la raison ne s'expliquent plus. La science des vivants, de l'organique, ne sera pas pour Hegel une science de l'évolution des êtres, cette évolution dans la nature ne peut être pour lui qu'une suite idéale – toutefois la conception qu'il s'en fait ne s'oppose pas absolument à ce que sera plus tard le transformisme.

Nous n'insisterons qu'en passant sur la recherche des lois qui se substitue à la classification, puisque nous avons déjà eu l'occasion d'en parler à propos de l'entendement et que Hegel reprend ici, à un autre niveau, ce qu'il avait déjà indiqué antérieurement. Au lieu de déterminations fixées, l'entendement observe les relations, il saisit la détermination dans sa nature véritable – qui est, celle de se montrer comme un moment dans un processus –. L'instinct de la raison prétend découvrir la loi dans l'expérience, en fait il détruit dans la loi « la subsistance indifférente de la réalité effective sensible ». Les déterminations sensibles se montrent alors comme des abstractions, elles n'ont de sens que dans leur liaison à d'autres déterminations sensibles, et c'est cette liaison qui constitue le concept de la loi, sa nécessité. Sans doute l'observation croit dégager la loi d'une coexistence ou d'une succession indifférente, mais elle se trompe, comme se trompe le pur théoricien qui en reste à ce qui doit être, et oppose la nécessité de la loi à toute expérience. « Ce qui est valable universellement vaut aussi en fait universellement, ce qui doit être est aussi en fait et ce qui seulement doit être sans être n'a aucune vérité¹⁵. » La façon dont la loi est établie par induction, ou selon des analogies, est certes empirique ; elle ne conduit qu'à une probabilité. Mais cette notion de probabilité signifie seulement le caractère imparfait selon lequel la vérité est présente pour la conscience. La raison connaît en même temps la nécessité de la loi ; et l'universalité immédiate dans l'expérience conduit à l'universalité du concept. Les pierres tombent sur la terre non pas seulement parce qu'on a vu les pierres tomber, mais parce que la pierre a un rapport à la terre qui s'exprime comme pesanteur. L'universalité sensible est le signe d'une nécessité que la raison dégage aussi de l'expérience. Au lieu d'observer purement et simplement, elle expérimente, c'est-à-dire qu'elle « purifie la loi et ses moments pour les élever à la forme conceptuelle¹⁶ ». L'électricité positive se manifeste

15 *Phénoménologie*, I, p. 211.

16 *Phénoménologie*, I, p. 213.

d'abord comme la propriété de certains corps, et l'électricité négative comme la propriété d'autres corps. Grâce aux expérimentations, qui en apparence plongent davantage le concept dans le sensible, les moments de la loi perdent leur adhérence à un être-là particulier ; ils deviennent ce que la physique du temps de Hegel nommait des matières : chaleur, électricité, etc., ils perdent leur corporéité sans cesser d'être présents. Ainsi la pure loi se libère du sensible que l'expérimentation a transformé. Cette expérimentation est comme une *conception sensible*, une élaboration du sensible qui révèle en lui la nécessité du concept ; elle soulève le concept qui était enfoncé dans l'être, et le fait apparaître comme ce qu'il est, non plus comme l'universel statique de la description ou de la classification, mais comme le dynamisme de la nature. Ce concept est cependant concept, il est relation mais aussi unité, retour à soi à partir de l'être-autre, et c'est cette unité dans la relation qui, selon le schéma toujours répété de la *Phénoménologie*, apparaît à la conscience comme un nouvel objet, l'Organique. L'organique ne sera plus la loi comme relation de termes qui se perdent l'un dans l'autre, mais la loi comme unité d'un processus qui se conserve lui-même dans son devenir-autre. Si la loi nous fournissait la diversité dans le concept, l'organique nous fournira, comme finalité, intériorité, l'unité du concept, sans pouvoir l'exprimer dans une extériorité et une séparation véritable des termes¹⁷.

Observation de l'organique. – Le progrès dans l'objet correspond à un progrès dans la conscience qui est conscience de l'objet. La nécessité de la loi n'était pas pour soi dans l'expérience sensible du monde inorganique, elle y était en soi ; mais son être pour soi était seulement la réflexion de la conscience. Maintenant cette réflexion devient l'objet de la conscience qui pourra par conséquent s'y retrouver elle-même. Un tel objet est « l'organique ». Dans l'organique, dit Hegel, le concept devient pour soi, « il existe comme concept ; dans l'organique existe donc ce qui auparavant était seulement notre réflexion ». La nature inorganique ne parvient pas vraiment à l'ipséité, au Soi, à moins de considérer une totalité concrète comme la terre que Hegel nomme « l'individu universel ». La chose inorganique a en effet pour son essence une détermination

17 On voit bien ici le parallélisme entre les objets concrets de la raison et cette raison. Ce parallélisme se trouvait déjà esquissé dans l'idéalisme transcendantal de Schelling. « Ce qui, en vérité, est le résultat et l'essence, surgit lui-même maintenant pour cette conscience, mais comme *objet* ; et puisque cet objet n'est justement pas pour elle *résultat*... alors il surgit comme une espèce particulière d'objet... » (*Phénoménologie*, I, p. 219.)

particulière, et c'est pourquoi c'est seulement dans sa connexion à d'autres choses qu'elle devient concept. Mais dans cette connexion la chose ne se conserve pas elle-même ; elle est donc seulement pour de Vautre, elle ne se réfléchit pas en elle-même dans le processus de sa relation à autre chose. C'est là au contraire ce qui caractérise l'organique. L'être vivant est un système relativement clos, non pas qu'il n'ait pas des échanges incessants avec un milieu extérieur, mais parce qu'« il se maintient dans son rapport même ». « Dans l'essence organique, toutes les déterminations au moyen desquelles elle est ouverte pour un autre sont reliées entre elles sous le contrôle de l'unité organique et simple¹⁸. » L'organique est donc la *nécessité réalisée*, et non plus seulement la nécessité d'un rapport pour la conscience. Il est absolue fluidité qui dissout en soi-même toute détermination.

L'instinct de la raison – en présence de ce nouvel objet qui contient le développement antérieur de la conscience – cherche encore à découvrir des lois, mais cette recherche se montrera vaine. Le premier type de lois possible est celui qui énonce les rapports de l'être organique à son milieu, aux éléments inertes de la nature inorganique, air, eau, climat, zones. Ces éléments sont des déterminations particulières. Ils sont sans réflexion en eux-mêmes, c'est-à-dire se présentent comme étant pour autrui, tandis que l'être organique est parfaitement réfléchi en soi ; il nie donc les déterminations par le moyen desquelles il entre en rapport avec ces éléments extérieurs. Pourtant ce rapport existe, il y a, dans la nature, des oiseaux, des poissons, des animaux à fourrure, etc. « L'organique a une première fois l'être des éléments en face de lui, et le représente une autre fois en sa propre réflexion organique¹⁹. » Aujourd'hui nous exprimerions ce que veut dire Hegel par le terme d'adaptation. L'individualité vivante est adaptée à son milieu ; elle réfléchit cette extériorité dans son intériorité ; mais cette adaptation est ambiguë à plus d'un titre. Entre l'air et les ailes de l'oiseau, l'eau et la forme du poisson, il n'y a pas de passage vraiment nécessaire. D'une part la variété des formes organiques donne lieu à des exceptions nombreuses à ces règles ou lois comme on voudra les nommer, d'autre part dans le concept de la mer ne se trouve pas impliqué celui de la structure des poissons, dans le concept de l'air celui de la structure des

18 *Phénoménologie*, I, p. 215.

19 *Phénoménologie*, I, p. 216.

oiseaux²⁰ ». On se heurte là à une contingence – eu égard au concept de nature tel qu'il est formulé par Kant dans *l'analytique transcendantale* –. L'adaptation est une réplique du vivant à son milieu, et non une réception passive de ce milieu en lui analogue à la modification d'un fluide suivant les contours du vase qui le limite. Cette contingence des formes vivantes quand on veut les expliquer par la chaîne des causes efficientes avait frappé Kant dans la *Critique du jugement*, et c'est pour remédier à cette contingence qu'il avait recours à une explication finaliste, explication qui toutefois est en dehors de la nature, et relève du jugement réfléchissant, non du jugement déterminant. « Car si l'on cite par exemple la structure d'un oiseau, on dit que tout cela, suivant le seul *nexus effectivus* dans la nature, est au plus haut degré contingent sans recourir de plus à une espèce particulière de causalité, celle des fins (*nexus finalis*), c'est-à-dire que la nature, considérée comme simple mécanisme, aurait pu user de formes différentes... et qu'on peut espérer en trouver la raison *a priori* seulement hors du concept de la nature et non dans ce concept²¹. » « La nécessité, dit Hegel, puisqu'elle ne peut plus être conçue comme nécessité intérieure de l'essence cesse aussi d'avoir un être-là sensible et ne peut plus être observée dans la réalité effective, mais elle est sortie hors de cette réalité ; ne se trouvant plus ainsi dans l'essence réelle même, elle est ce qu'on nomme un rapport téléologique, un rapport qui est extérieur aux termes rapportés l'un à l'autre, et est donc plutôt le contraire d'une loi. Elle est la pensée tout à fait libérée de la nécessité de la nature, qui abandonne cette nature nécessaire et se meut pour soi au-dessus d'elle²². »

Pour faire disparaître la contingence – l'indétermination – que l'entendement trouve ici dans la nature, il faut s'élever au-dessus des termes rapportés l'un à l'autre – de l'air et de l'oiseau. – Le concept se présente alors comme transcendant à la nature que Kant avait définie : l'ensemble des phénomènes régis par des lois. Ce concept n'est plus la loi, mais la finalité, le concept de but, et tel est maintenant le nouvel objet de la raison observante, un objet qu'elle ne peut pas rencontrer semble-t-il dans la nature, puisqu'elle le situe *au-delà*, ni en elle-même puisqu'il est son objet. Mais l'effort de Hegel qui suit ici Schelling et

20 *Phénoménologie*, I, p. 217.

21 *Critique du Jugement*. Traduction française de Gibelin, éd. Vrin, p. 180.

22 *Phénoménologie*, I, p. 217.

développe des indications de la *Critique du jugement* elle-même, sera de montrer que ce concept est immanent à la nature organique, et que le but, la fin, n'est ni en dehors de la nature, ni en dehors de l'entendement humain. « Mais dans cet être organique la conscience observante ne reconnaît pas le concept de but ou ne sait pas que le concept de but ne se trouve pas quelque part ailleurs dans un entendement, mais proprement ici même existe et est comme une chose²³. » La nature n'est pas seulement le monde – diversité de sensations informées par un entendement étranger – elle est élevée au-dessus de la finitude, elle est comme chez Aristote, une activité qui est but pour soi, et c'est bien ainsi que Kant a été sur le point de la considérer selon Hegel. « En soi et pour soi, reconnaît Kant, il serait possible que le mécanisme de la nature, le rapport de causalité, et le technicisme téléologique de la nature ne fassent qu'un ; cela ne veut pas dire que la nature serait déterminée par une idée opposée à elle-même, mais que ce qui, d'après le mécanisme, apparaît comme absolument séparé (un terme étant cause et l'autre effet) en un enchaînement empirique de la nécessité, s'enchaînerait au contraire au sein d'une identité originaire prise comme premier terme et d'une manière absolue. Bien qu'il n'y ait là pour Kant aucune impossibilité, mais par conséquent une façon d'envisager les choses, il s'en tient pourtant à cette façon de les envisager d'après laquelle la nature est absolument divisée et d'après laquelle l'activité qui connaît la nature est une faculté de connaître purement contingente, absolument finie et subjective, qu'il appelle faculté humaine de connaître ; et il qualifie de transcendante la connaissance rationnelle pour laquelle l'organisme, en tant que raison réelle, est le principe supérieur de la nature et l'identité de l'Universel et du Particulier²⁴. » Kant admet l'impossibilité d'expliquer la nature vivante sans la finalité, mais, d'une part, cette finalité est pour lui en dehors de la nature et n'appartient qu'à notre réflexion subjective, d'autre part, elle n'est concevable en soi que pour un entendement intuitif qui n'est pas le nôtre. Si la nature est au contraire pour Schelling un sujet-objet, elle n'est pas dépourvue d'activité, elle est but en elle-même, et c'est l'organique qui réalise, devant la conscience, cette sagesse inconsciente du concept, le sentiment de soi auquel parvient la vie animale.

23 *Phénoménologie*, I, p. 220.

24 Ce texte est une interprétation de la philosophie kantienne d'après Hegel (*Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 256).

Mais ce sentiment de soi, cette finalité inconsciente de la nature, est comme un premier reflet de la raison consciente de soi qui va s'y retrouver elle-même partiellement. Ce que veut montrer Hegel dans ce chapitre sur le concept de but, c'est l'existence de la raison dans la nature organique, mais aussi son existence imparfaite. Quand un peu plus tard dans la *Phénoménologie* il résumera tout ce processus, il écrira : « Le processus organique est seulement libre en soi, il ne l'est pas pour soi-même ; dans le but, l'être-pour-soi de sa liberté entre en scène ; dans le but l'être-pour-soi existe comme une autre essence, comme une sagesse consciente de soi et qui est en dehors de ce processus. La raison observante se tourne alors vers cette sagesse, se tourne vers l'esprit, le concept existant comme universalité ou le but existant comme but, et sa propre essence lui est désormais devenue objet²⁵. » On pourrait découvrir des contradictions entre ces diverses expressions. La nature organique manifeste une finalité immanente, elle est but en soi, sagesse inconsciente ; mais en même temps dans le concept de but elle renvoie à une autre essence, à l'esprit qui est sagesse consciente de soi. La pensée de Hegel n'en est pas moins claire ; il se refuse à une conception purement mathématique de la nature, celle de Newton par exemple, et celle aussi qu'il critique chez Fichte, la nature étant réduite à ce qui s'oppose purement et simplement à l'esprit, mais il se refuse aussi à voir dans la nature, comme chez Schelling ou chez Goethe, la manifestation de la raison véritable ; c'est pourquoi la raison, qui observe et se cherche elle-même, se trouvera partiellement dans la nature, mais ce ne sera que partiellement. La philosophie de la nature ne satisfait pas son besoin de se penser elle-même ; ce qu'elle observe dans la nature ce n'est qu'un moment d'elle-même, et la nature renvoie toujours à l'esprit, comme la vie – dans le chapitre de l'entendement – renvoyait à la conscience de soi. C'est en effet le même thème qui est repris au niveau d'un savoir de la nature, tandis qu'il était seulement indiqué au niveau de la vie et de la prise de conscience de la vie. Hegel qui, dans ses travaux de jeunesse, a commencé par l'étude des phénomènes humains et a laissé complètement de côté les phénomènes de la vie organique, découvre sa propre dialectique dans la philosophie de la nature de Schelling. Il paraît l'adopter

25 *Phénoménologie*, I, p. 283 – Sur cette importance d'une finalité immanente, d'un devenir de soi ou d'un processus circulaire, caractéristique de toute sa pensée, Hegel insiste dans la préface de la *Phénoménologie* (t. I, p. 20) et il se réfère explicitement à Aristote.

un moment et la plus grande partie de la *Realphilosophie* d'Iéna est consacrée à la recherche du concept dans la philosophie de la nature de Schelling. Toutefois il s'en détache progressivement et dans la *Phénoménologie* déjà il voit dans la nature plutôt une chute de l'Idée, un passé de la raison, qu'une manifestation absolue de cette raison. À partir de ce moment, la philosophie de la nature jouera bien un rôle essentiel dans le système hégélien – l'esprit ne peut se passer d'une nature – mais en même temps un rôle subordonné. La nature ne sera jamais que l'Autre de l'esprit, et l'esprit ne se réalisera véritablement que dans l'esprit objectif, dans l'histoire humaine, l'Art, la Religion et la Philosophie. J. Hoffmeister a bien remarqué cette évolution de Hegel, et a indiqué à grands traits le rapport entre Hegel et Schelling sur ce point²⁶. Schelling pense directement la nature, mais Hegel pense la nature à travers le savoir de la nature – qui pour lui est la philosophie de la nature de son temps – le système hégélien serait donc peu modifié si cette philosophie de la nature avait été assez sensiblement différente, pourvu qu'elle ne soit pas un pur mécanisme. « La Nature, disait Novalis, est une pétrification magique de Dieu, qui dans la connaissance se trouve libérée. » C'est sur cette connaissance de la nature et non sur cette nature elle-même qu'a réfléchi Hegel, d'où le caractère conceptuel de sa dialectique. Goethe, si proche parfois de Hegel, s'est indigné de cette réduction du développement de la nature à une dialectique logique chez Hegel, il cite dans une lettre à Seebeck en 1812 la partie de la préface à la *Phénoménologie* sur la succession des formes de la plante et écrit : « il n'est pas possible de dire quelque chose de plus monstrueux » ; mais ce que Goethe a fait pour la nature, Hegel l'a fait pour l'histoire humaine qui est son véritable domaine. Hegel, contrairement à Schelling, cherche donc à retrouver le concept, l'ipséité, dans la nature. Il est d'ailleurs porté, plus que Schelling, à noter les différences qualitatives dans cette réalisation du concept, différences de la nature inorganique et de la nature organique, de la vie végétative et de la vie animale. Tandis que Schelling cherche à retrouver partout les degrés de réalisation d'une même intuition, Hegel est plus sensible aux oppositions qualitatives, oppositions qui présentent surtout une signification dans le domaine du pour-soi et de l'expérience humaine. Enfin Hegel qui avait paru adopter au début la philosophie de la nature de Schelling s'en éloigne

26 Cf. J. Hoffmeister : *Goethe und der deutsche Idealismus* (Meiner, Leipzig, 1932), p. 61 sq.

de plus en plus. En essayant de donner à cette nature une transparence conceptuelle, il l'abandonne de plus en plus à elle-même, y voit une chute de l'idée. Il finit par restreindre la nature à sa seule manifestation, son esprit à son être apparent. Il limite de plus en plus les grandes idées d'éther, de lumière, de feu, à des phénomènes empiriques, exclut les analogies spéculatives²⁷. La nature est posée alors seulement comme être-pour-de-l'autre, et sa spiritualité propre disparaît ; ce qui en résulte, c'est la contingence de la raison dans la nature ; et cette contingence, qui est contingence par rapport au sens, à l'idée, non par rapport à telle ou telle explication empirique, à un déterminisme empirique possible, finit par l'emporter sur l'expression du concept dans sa vision de la nature. « La nature est une raison contingente » et c'est ainsi qu'elle nous apparaîtra dans le tableau d'ensemble auquel parvient Hegel à la fin de ce chapitre de la *Phénoménologie*.

Mais quand on considère l'être organique, on trouve en lui la réalisation première du concept, sous la forme de la finalité, du but (τέλος). L'être organique est en fait le but réel, il est lui-même sa fin – puisqu'il se conserve lui-même dans son rapport à autrui –. « Il est justement cette essence naturelle dans laquelle la nature se réfléchit dans le concept, et les moments posés dans la nécessité l'un en dehors de l'autre, les moments de la cause et de l'effet, de l'actif et du passif, sont ici réunis et contractés en une unité ; de cette façon nous n'avons pas ici quelque chose qui émerge seulement comme *résultat* de la nécessité, mais parce que ce quelque chose qui émerge est retourné en soi-même, ce qui vient en dernier ou le résultat est aussi bien le premier terme qui commence le mouvement et se présente à soi-même comme le but qu'il actualise effectivement. L'organique ne produit pas quelque chose, mais il ne fait que se conserver soi-même, ou ce qui vient à être produit est aussi bien déjà présent qu'il est produit²⁸. » Nous avons cité ce texte significatif parce qu'il contient l'essentiel de la pensée de Hegel sur cette activité téléologique qui est le concept lui-même, la production de soi par soi, le processus circulaire dans lequel le résultat n'émerge pas seulement comme un résultat, mais renvoie à un premier terme, qui dans le résultat devient ce qu'il est ; la nécessité n'est plus ici un lien extérieur, elle est l'immanence du Soi à son développement, l'ipséité. Déjà Kant caractérisait

27 J. Hoffmeister, *op. cit.*, p. 77.

28 *Phénoménologie*, I, p. 217.

ainsi les objets de la nature comme fins objectives : « Mais pour qualifier de fin, donc de fin naturelle, ce qu'on reconnaît comme produit de la nature, il faut plus encore, si toutefois il n'y a pas là une contradiction. Je dirais au préalable qu'une chose existe comme fin de nature, si (encore qu'en un double sens) elle est cause et effet d'elle-même²⁹. » L'arbre se reproduit lui-même quant à l'espèce, et il se reproduit lui-même comme individu, et dans le détail de ses parties qui sont organisées, comme si le tout était immanent à ses parties, en était l'idée directrice. Mais si Kant a jugé possible un entendement archétype qui serait capable d'aller ainsi du tout aux parties, aussi bien que des parties au tout, il a refusé cet entendement à l'homme, et dès lors la finalité n'est pour nous qu'une explication inévitable, mais valable seulement « *κατ'ἀνθρώπων* » et non « *κατ'ἀλήθειαν* ». L'existence de fins naturelles aboutit à une maxime du jugement réfléchissant qui ne saurait avoir de valeur objective, « à nous homme est seule permise cette formule restreinte : nous ne pouvons concevoir et comprendre la finalité qui doit servir de base à notre connaissance de la possibilité intérieure de beaucoup de choses dans la nature, qu'en nous représentant la nature et le monde en général comme une production d'une cause intelligente ». Mais alors l'être vivant organisé et s'organisant lui-même n'est pas saisi comme la présence du concept dans la nature, la finalité n'est pas vraiment comprise comme ce processus circulaire, qui est un « devenir du devenu » et que nous trouvons selon Hegel dans l'essence même de la raison, dans le développement du Soi. C'est dans la préface de sa *Phénoménologie* que Hegel écrit ces lignes significatives et qui expriment son dessein, le mouvement même de la *Phénoménologie*. « Ce qui a été dit peut encore être exprimé de cette façon : la raison est l'opération conforme à un but. Le résultat est ce qu'est le commencement parce que ce commencement est but – en d'autres termes l'effectivement réel est ce qu'est son concept seulement parce que l'immédiat comme but a le Soi ou la pure réalité effective en lui-même. Le but actualisé ou l'effectivement réel étant-là est mouvement, est un devenir procédant à son déploiement. Mais cette inquiétude est le Soi³⁰. » Ce devenir du Soi, cette médiation de l'immédiat, est sans doute l'intuition fondamentale de l'hégélianisme. Le passage de la puissance à l'acte, déterminé par l'immanence de cet acte à cette

29 Kant : *Critique du Jugement*, trad. Gibelin, p. 180.

30 *Phénoménologie*, I, p. 20.

puissance³¹, l'explicitation d'un sens dans une analyse intentionnelle, le développement d'une vérité déjà possédée en soi, mais qui devient pour soi en niant sa forme immédiate, ces formules qu'on retrouve depuis Aristote jusqu'à la pensée contemporaine nous aident à entrevoir cette conception du Soi, du concept, dont Hegel a fait le centre de sa philosophie. Dans tous les cas la vie et les vivants qui en sont l'expression réalisent dans la nature cette forme, encore immédiate, du concept. On voit alors comment l'instinct de la raison se retrouve lui-même dans cette vie. « Cet instinct se retrouve lui-même ici, mais ne se reconnaît pas lui-même dans ce qu'il trouve³². » Le concept de but, auquel la raison observante s'élève, est présent comme une réalité effective, l'organique dans la nature – et en même temps cette réalité effective est le concept dont nous avons conscience – mais la raison observante ne s'atteint pas elle-même parce qu'elle ne voit immédiatement qu'un rapport extérieur. Les termes rapportés, l'individu vivant et son milieu, ou les organes dans leur relation mutuelle, sont immédiatement indépendants, mais leur opération a un autre sens que celui qu'elle a pour la perception sensible. C'est déjà la ruse de la raison dont Hegel parlera plus profondément dans l'histoire. La nécessité est cachée dans ce qui arrive et ne se montrera qu'à la fin. Ce que l'organique atteint dans le mouvement de son opération, c'est lui-même. Entre ce qu'il est et ce qu'il cherche, il n'y a que l'apparence d'une différence et « ainsi il est concept en lui-même³³ ». C'est de la même façon qu'est constituée la conscience de soi. « Elle ne trouve donc dans l'observation de la nature organique rien d'autre que cette essence, elle se trouve comme une chose, comme une vie » ; mais scindée en conscience de l'Autre et conscience de soi, elle trouve le but et la chose et ne parvient pas à les voir l'un dans l'autre. Le but tombant pour elle immédiatement en dehors de la chose renvoie à un entendement, et ce but étant en même temps objectif, présent pour elle comme une chose, échappe à sa conscience et lui paraît avoir son sens dans *un autre* entendement. Ainsi l'instinct de la raison ne peut voir la raison elle-même dans la vie organique. Tout ce développement est une critique du kantisme qui reconnaît la réalité des fins dans la

31 Hegel dit : « L'immobile qui est lui-même moteur ; ainsi cet immobile est sujet » (I, p. 20).

32 *Phénoménologie*, I, p. 219.

33 *Phénoménologie*, I, p. 219.

nature, mais sépare la fin du réel, et renvoie pour nous l'explication téléologique à un entendement qui n'est pas le nôtre. La nature n'est pas alors appréhendée comme un premier reflet de la raison : « L'esprit qui a la conscience de lui-même peut se reconnaître dans la nature et revenir à lui. Cette réconciliation de l'esprit avec le concept est seule sa véritable délivrance, sa rédemption. Cet affranchissement de l'esprit du joug de la matière et de la nécessité est l'idée de la philosophie de la nature. Le but de ces leçons était de donner une idée de la nature et de forcer ce Protée à se révéler sous sa forme véritable, de retrouver dans le monde entier l'image de nous-même, de faire voir dans la nature la libre réflexion de l'esprit, en un mot de reconnaître Dieu, non dans l'intime contemplation de l'esprit, mais dans son existence immédiate et sensible³⁴. »

Extérieur et intérieur. – L'observation est allée des choses inorganiques, qui se sont montrées comme des moments d'un processus, des termes d'une loi, jusqu'à l'être organique où « la nature se réfléchit en elle-même ». Cette réflexion en soi de la nature est l'existence du concept, qui précédemment était le lien des moments de la loi. C'est pourquoi elle saisit dans l'être vivant la nécessité véritable, et cette nécessité s'offre à elle comme un nouvel objet, le concept de but ou la finalité. Nous avons vu comment Kant qui reconnaissait cette finalité dans la nature vivante était pourtant incapable de la penser en elle, mais devait à la fois dépasser la nature et l'entendement humain pour réaliser ce concept de but ; c'est ce dépassement, cette projection effectuée par l'entendement hors de la nature, dans une pensée du « comme si », que l'observation nouvelle va refuser ; mais elle gardera l'opposition de la réalité effective et du concept, comme dans le kantisme, et tentera seulement de lui donner une forme accessible à sa manière de procéder. L'observation en effet : « cherche seulement les moments dans la forme de l'être et de la permanence et puisque la totalité organique consiste essentiellement à ne pas avoir en elle et à ne pas laisser trouver en elle les moments sous cette forme statique, la conscience transforme l'opposition en une opposition telle qu'elle soit conforme à son point de vue³⁵. » Si Kant séparait le concept de but et la réalité effective, la finalité et l'organisme

34 Ce texte de Hegel est cité par Archambaud : *Hegel*, p. 27 (*Collection des grands philosophes français et étrangers*). Cf. aussi *Encyclopédie*, éd. Lasson, V, p. 211.

35 *Phénoménologie*, I, p. 222.

donné dans la nature, une nouvelle attitude de la raison observante va maintenant s'offrir à nous. L'un des termes se présentera à l'observation comme l'intérieur et l'autre comme l'extérieur. La loi que recherchera la raison observante sera alors d'un nouveau type et s'énoncera ainsi : *L'extérieur est l'expression de l'intérieur.*

Il peut paraître bien fastidieux de suivre ici le développement de la pensée hégélienne. Sa critique porte sur une philosophie de la nature qui n'est plus la nôtre. Il insiste un peu longuement, et même lourdement, sur ce qu'il considère comme des erreurs de la science de son temps et le lecteur contemporain a de la peine à le suivre. Notre tâche serait pourtant incomplètement remplie si nous ne tentions pas d'expliquer en gros ce que signifie pour lui cette critique, et de justifier, si faire se peut, la place qu'il lui consacre dans cette *Phénoménologie*. Notons une fois de plus l'enchaînement des objets de la raison observante. Chacun d'entre eux est le résultat de l'expérience précédente qu'il condense. Ainsi la loi établie par l'entendement comme rapport entre les matières inorganiques présente son unité immanente dans l'organique, mais cette unité saisie comme concept universel de but, de finalité, est coupée de l'activité concrète de l'organisme. Les deux termes sont alors envisagés comme deux réalités concrètes observables, l'intérieur et l'extérieur. L'intérieur n'est plus « un substrat supra-sensible de la nature », il est devenu observable pour lui-même. « L'intérieur, en tant que tel, doit avoir un être extérieur et une figure aussi bien que l'extérieur en tant que tel ; l'intérieur en effet est lui-même objet, ou il est lui-même posé comme étant et comme présent pour l'observation³⁶. » L'intérieur, c'est le concept de la vie organique, donné à la raison observante ; l'extérieur, c'est cette même vie dans l'élément de l'être, comme ensemble des formes vivantes, ou comme systèmes anatomiques. Cette présence extérieure de l'intérieur peut paraître sans doute paradoxale, mais elle résulte de l'attitude même de l'observation qui veut trouver son objet, comme objet donné. Acceptons donc cette nouvelle opposition et voyons ce qui en résulte.

L'intérieur, c'est le concept organique, mais que l'observation ne pourra examiner comme concept, que par conséquent elle ne parviendra pas à saisir sous une forme adéquate. Cet intérieur se présentera sous la forme universelle des trois moments que Kierkegaard, et à sa suite Schelling,

36 *Phénoménologie*, I, p. 223.

distinguaient dans l'être organique : la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction. Dans sa *Realphilosophie* de 1803-1804, puis de 1805-1806³⁷, Hegel insistait particulièrement sur eux ; ils sont les trois moments du concept de l'être organique, un être qui est à lui-même sa fin, et résultent de cette auto-finalité. Le vivant est réfléchi en soi, il dissout l'être inorganique dans sa fluidité universelle ; et tel est le moment de la sensibilité, qui annonce déjà la fonction théorique. Mais le vivant n'est pas seulement réfléchi en soi, autrement il serait être-mort et pure passivité, il est en même temps tourné contre l'Autre, et cette capacité d'action ou de réaction est ce qu'on nomme son irritabilité, ce qui sera plus tard la fonction pratique. Ces deux propriétés sont des moments du concept et sont l'une par l'autre, l'une dans l'autre ; leur opposition conceptuelle est qualitative. L'être organique complet – Hegel, ici distingue le végétal et l'animal – se réfléchit dans son action sur autrui et agit dans sa propre réflexion. L'unité dialectique de ces deux moments est donc la reproduction : « La reproduction cependant est l'action de cet organisme total réfléchi en soi-même, est son activité comme but en soi, ou comme genre (*Gattung*), activité dans laquelle donc l'individu se repousse soi-même de soi-même, ou bien reproduit en les engendrant ses parties organiques, ou bien reproduit l'individu tout entier³⁸. »

Le processus de l'organique contre l'inorganique, l'assimilation, et le processus de se conserver soi-même, la production de soi par soi, ne prennent tout leur sens que dans le mouvement de la génération, qui est essentiel à la vie et qui est au fond de toute cette philosophie de la vie. L'individu vivant, tel que nous le présente la *Realphilosophie* d'Iéna, est l'universel par rapport aux éléments inorganiques dont il est la conception inconsciente (il idéalise les éléments, il est leur unité négative). Ainsi il se pose soi-même pour soi-même et se conserve. Mais cette conservation de soi est en même temps universelle, et l'individu vivant se dépasse lui-même dans le processus de la génération ; il est soi-même en étant universel, en étant la vie et non pas tel vivant défini. C'est pourquoi, comme idée infinie, l'individu vivant après avoir assimilé l'être inorganique, se comporte vis-à-vis de lui-même, comme s'il était l'Autre, il se divise et s'oppose à soi ; c'est ce que réalise concrètement la diversité des deux sexes « L'idée de l'individualité organique est genre, universalité,

37 Hegel : *S. Werke*, éd. Lasson, t. XIX et XX.

38 *Phénoménologie*, I, p. 224.

elle est pour soi-même infiniment un Autre, et dans cet être-autre elle est elle-même. » « L'individu est l'idée et il existe seulement comme l'idée ; dans l'individu est donc la contradiction d'être cette idée et d'être en même temps un autre que cette idée³⁹. » C'est pourquoi l'individu vivant est impulsion toujours insatisfaite ; il va toujours au-delà de soi jusqu'à la suppression de sa propre détermination qui aboutit au cycle des générations. Hegel dans sa philosophie de la nature et particulièrement dans sa philosophie de l'organique s'élève parfois – en dépit de la lourdeur conceptuelle – à une vision profonde de la vie ; ainsi dans cette idée de l'inséparabilité de l'individu et du genre, comme dans celle de la maladie, où l'universel se manifeste pour le vivant lui-même, en lui, de sorte que l'homme sera posé comme « l'animal malade⁴⁰ ».

Dans la *Phénoménologie* il s'agit moins de cette philosophie conceptuelle de la nature que d'une critique de la façon dont la raison observante prend les moments du concept. Sensibilité, irritabilité et reproduction, au lieu en effet d'être envisagés comme moments d'une dialectique, sont pris pour des propriétés générales observables dont on cherche les lois. L'une de ces lois résulte d'une comparaison entre la sensibilité et l'irritabilité ; elles varieraient en raison inverse l'une de l'autre, de sorte qu'à une plus grande sensibilité correspondrait une moindre irritabilité et inversement ; mais Hegel s'efforce de montrer assez longuement l'absence de signification d'une telle loi. Irritabilité et sensibilité, étant deux moments du concept organique, se correspondent comme un nombre positif et un nombre négatif, comme les deux pôles d'un aimant. Leur relation est qualitative, et, quand on la traduit sous une forme quantitative, on aboutit à une tautologie, on perd de vue l'être organique lui-même. « Leur opposition qualitative caractéristique entre ainsi dans la grandeur, et prennent alors naissance des lois de l'espèce de celle selon laquelle sensibilité et irritabilité varient en raison inverse de leur grandeur, de sorte que quand l'une croît, l'autre diminue, ou pour mieux dire en prenant directement la grandeur même pour contenu, que la grandeur de quelque chose augmente quand sa petitesse diminue⁴¹. » La critique de Hegel est ici une critique de la catégorie de quantité, et sans doute plus précisément de la philosophie de Schelling qui, incapable, selon

39 *Realphilosophie* (Hegel : *S. Werke*, éd. Lasson, t. XIX, p. 130).

40 *Ibid.*, p. 186. « La maladie de l'animal est le devenir de l'esprit ».

41 *Phénoménologie*, I, p. 227.

Hegel, de penser les oppositions qualitatives, cherche à retrouver sous forme de puissances ou de degrés une même intuition absolue dans tout le réel. La quantité est la détermination indifférente. Traduire quantitativement le réel, c'est en effacer les oppositions qualitatives, c'est faire disparaître le concept au profit de la différence indifférente et donc en rester à l'identité homogène qui ne parvient pas à se distinguer et à s'opposer en elle-même.

La philosophie conceptuelle de Hegel, sa dialectique, est opposée à une philosophie mathématique du réel, non seulement au sens de Newton, mais même au sens de Schelling qui sacrifie la diversité qualitative aux *puissances* de l'intuition absolue. Dans la préface de la *Phénoménologie* Hegel insiste sur le caractère non conceptuel de la mathématique. « Car ce qui est mort, ne se mouvant pas de soi-même, ne parvient pas à la différenciation de l'essence, ni à l'opposition ou l'inégalité essentielle, et ainsi ne parvient donc pas non plus au passage de l'opposé dans l'opposé, au mouvement qualitatif et immanent, à l'auto-mouvement. En effet ce que la mathématique considère, c'est seulement la grandeur, la différence inessentielle. » Loin de vouloir comprendre la nature à l'aide des différences de grandeur, Hegel veut parfois introduire la différence conceptuelle au sein même des mathématiques. « Ce qui scinde l'espace en ses dimensions et détermine les liens entre elles, et en elles, c'est le concept ; mais la mathématique fait abstraction de cela ; elle ne considère pas par exemple la relation de la ligne à la surface, et quand elle compare le diamètre du cercle à la périphérie, elle se heurte à leur incommensurabilité, une relation vraiment conceptuelle, un infini qui échappe à la détermination mathématique⁴². »

Ce qui peut nous surprendre c'est que cette critique soit dirigée non seulement contre Newton, comme dans la thèse de Hegel sur les orbites des planètes, mais aussi contre Schelling dont nous avons l'habitude de penser que la philosophie de la nature est qualitative. En fait, Schelling n'a pas su manier la qualité, parce qu'il n'est pas parvenu à l'exprimer dialectiquement, ou conceptuellement, ce qui signifie la même chose pour Hegel ; il en est donc resté à une intuition fondamentale de la raison et de la nature, et n'a pas conçu les véritables différences, comme différences conceptuelles dans cette nature. Sa philosophie de la nature, comme philosophie des puissances et non du concept, est donc encore

42 *Phénoménologie*, I, p. 39.

une philosophie de la différence indifférente ou de la grandeur. Ce qui rend difficile les textes que nous étudions en ce moment dans la *Phénoménologie*, c'est la diversité des intentions de Hegel. D'une part, il suit un chemin qui conduit progressivement la raison observante de l'observation des choses inorganiques à l'observation du tout de la nature, puis de la conscience de soi elle-même, d'autre part, il montre le caractère imparfait de cette observation qui fixe dans l'être ce qu'elle observe et réduit le devenir à une réalité permanente, enfin il en profite pour dénoncer les erreurs d'une certaine philosophie de la nature, et peut-être même de toute philosophie de la nature qui prétendrait exprimer adéquatement l'Absolu dans la nature.

En fait des lois rapportant l'une à l'autre la sensibilité et l'irritabilité comme des termes distincts se montrent vaines précisément parce que ces moments ne sont pas distincts, mais sont seulement des moments d'un concept. De même des lois qui prétendraient faire correspondre ces moments organiques de l'intérieur à des systèmes anatomiques extérieurs, seraient encore vaines. On pourrait songer à rapporter la sensibilité en général au système nerveux, l'irritabilité au système musculaire, la reproduction aux organes définis de la reproduction, bref les fonctions organiques aux organes anatomiques. Mais les grandes fonctions organiques outrepassent les systèmes particuliers, elles n'ont pas une délimitation comparable à celle qu'on peut attribuer à une partie de l'extériorité : « L'essentiel de l'organique, – étant donné que celui-ci est en soi l'Universel – consiste plutôt à avoir ces moments sous une forme également universelle dans la réalité effective, c'est-à-dire consiste à les avoir comme processus pénétrant partout, mais ne consiste pas à donner dans une chose isolée une image de l'Universel⁴³. » Du reste l'anatomie considère seulement le cadavre, et non le vivant, c'est plutôt la physiologie qui lui permet de délimiter ses systèmes et non pas l'inverse. Cesser de considérer les organes comme des parties d'un tout, c'est leur enlever leur être propre, leur être organique. La loi que prétendait atteindre la raison observante selon laquelle *l'extérieur serait l'expression de l'intérieur* se montre donc inaccessible en vertu de la nature de l'être organique lui-même. Cet être en effet ne présente pas de côtés distincts qui pourraient se correspondre ; chacune de ses parties est prise elle-même dans le mouvement de sa résolution. L'être

43 *Phénoménologie*, I, p. 232.

organique est tout entier mouvement et passage d'une détermination à une autre, il est déjà concept et non chose. Telle est bien la raison pour laquelle l'établissement de lois – même du type « l'extérieur exprime l'intérieur » – n'est plus possible ici.

Hegel nous en donne une explication plus développée en revenant sur la signification de la loi. En établissant ses lois, l'entendement était lui-même le passage d'une détermination à une autre. Le mouvement était en lui quand il allait de l'universel au singulier, de l'essence à l'extériorité, mais ce mouvement, qui est le mouvement du connaître, lui est maintenant devenu objet. Ce qu'il voit dans la vie, c'est le mouvement même de la connaissance dans son universalité. Les moments de la loi ne sont plus des déterminations figées, mais ils passent immédiatement l'un dans l'autre, et l'unité organique ne saurait se diviser en déterminations isolées ; c'est pourquoi l'entendement parle ici seulement d'une *expression* de l'intérieur par l'extérieur, expression qui laisse le contenu identique et aboutit en fait à une distinction formelle, c'est-à-dire à une distinction qui n'en est pas une. « L'entendement a saisi ici la pensée même de la loi, alors qu'il cherchait seulement auparavant des lois dont les moments surgissaient devant lui avec un contenu spécifique⁴⁴. » Sous une forme plus obscure Hegel écrivait dans la *Realphilosophie* : « La vie n'est pas concevable à partir d'un autre... elle est le connaître lui-même existant. Le connaître ne se connaît pas par quelque chose d'autre, mais par soi-même, et nous connaissons l'organique précisément lorsque nous connaissons qu'il est cette unité ou le connaître existant⁴⁵. » Le mouvement du connaître est lui-même une vie, et la vie est l'existence du connaître ; ce que la raison observante contemple dans ce dépassement de la loi, c'est elle-même comme objet sous la forme de la vie.

Quand cependant l'observation veut à tout prix découvrir des lois, elle efface les différences conceptuelles, et en revient aux différences indifférentes, à des séries numériques. Ces séries numériques – l'échelle des vivants que Schelling faisait correspondre au degré du développement des forces organiques – nous conduisent à l'examen de l'extérieur de l'organique pris en lui-même⁴⁶. Cet extérieur est le système de la vie s'organisant dans l'élément de l'être ; et ce système donne lieu à la

44 *Phénoménologie*, I, p. 233.

45 *Realphilosophie*, *op. cit.*, XIX, p. 134.

46 Schelling : *S. W.*, 1856, I, p. 387.

multitude des vivants depuis les êtres les moins différenciés jusqu'aux êtres les plus développés. Si précédemment l'intérieur était le mouvement du concept, il est maintenant « l'intérieur propre de l'extérieur ». L'être vivant est d'une part pour autrui, il est tourné vers le dehors, il est d'autre part réfléchi en soi-même : « L'essence organique effective est le moyen terme qui met en connexion l'être-pour-soi de la vie avec l'extérieur en général, ou l'être-en-soi⁴⁷ », mais cet être-pour-soi est l'unité infinie qui est sans contenu et se donne son contenu dans la figure extérieure – ce qui apparaît dans cette figure extérieure comme son processus. Cette unité négative est aussi la substance de tous les vivants. « Ce concept ou cette pure liberté est une vie unique et identique bien que la figure ou l'être-pour-un-autre puisse mener ici et là des jeux multiples et variés⁴⁸. » Entre cette pure vie, substance de la multiplicité des formes vivantes, et ces formes elles-mêmes, il n'y a pas de lien nécessaire. « A ce fleuve de la vie est indifférente la nature des roues qu'il fait tourner⁴⁹. » C'est pourquoi on peut seulement exprimer cette multiplicité des formes vivantes par rapport à l'unité de la vie d'une façon indifférente. On peut subsumer les vivants sous la vie en général par le moyen du nombre : « le nombre est le moyen terme de la figure qui joint la vie indéterminée à la vie effectivement réelle, simple comme l'une et déterminée comme l'autre. Ce qui dans l'une, l'intérieur, serait comme nombre, devrait être exprimé à sa façon par l'extérieur comme une réalité effective multiforme, comme genre de vie, comme couleur... en général comme la multitude totale des différences qui se développent dans la manifestation⁵⁰ ». La vie universelle ne s'exprime dans la série de ces figures que sous une forme contingente. La vie, dira plus loin Hegel, n'a pas vraiment d'histoire. Schelling tente bien d'envisager la série des vivants comme le développement progressif d'une seule et même vie, mais cette gradation quantitative qui ferait correspondre un nombre, une puissance de la vie, aux différences présentes dans l'extériorité laisse tomber le phénomène qualitatif, les différences conceptuelles, qui d'ailleurs ne trouvent pas dans cette vie extériorisée leur traduction adéquate. Le point essentiel sur lequel Hegel va revenir

47 *Phénoménologie*, I, p. 236.

48 *Phénoménologie*, I, p. 237.

49 *Phénoménologie*, I, p. 237.

50 *Phénoménologie*, I, p. 238.

dans la vision finale qu'il donnera de la nature, c'est l'impossibilité d'une philosophie de la vie comme philosophie du concept se niant et se conservant dans son développement. La conscience seule a une histoire et présente le genre, le concept pour soi. La *Phénoménologie* de l'esprit pouvait seule être écrite et non pas une Phénoménologie de la vie qui n'aboutirait qu'à des différences indifférentes. Ce que condamne Hegel, c'est déjà une philosophie de la vie comme sera plus tard celle de Bergson dans *l'Évolution créatrice*; ce qu'il y oppose c'est une philosophie de la conscience et de l'esprit comme celle qu'il présente dans cette œuvre de 1807. Remarquons en passant qu'on ne peut critiquer Hegel en lui reprochant de ne pas laisser de place à des sciences empiriques, car ce qui l'intéresse ici c'est seulement le *sens* de ces sciences, ce qu'elles signifient pour la philosophie. La raison observante en s'élevant au concept de but avait entrevu la finalité dans la vie, comme sens de la vie. Mais ce sens bien que présent dans la vitalité organique renvoie à la conscience qui seule le manifeste, et de même la nature tout entière ne pourra présenter à la raison qu'un reflet inconsistant d'elle-même.

Avant de rassembler dans une vision globale tout ce savoir de la nature, Hegel revient sur la nature inorganique, car en fait cette observation de l'organique comme extériorité est un retour à la nature inorganique. Dans la nature inorganique on peut essayer de former une série des corps selon une gradation continue. Schelling par exemple avait tenté une genèse idéale des corps inorganiques d'après le rapport de leurs poids spécifiques aux autres propriétés; mais c'est là encore une tentative vaine: « Ainsi la tentative de trouver des séries de corps qui, selon ce parallélisme simple des deux côtés, exprimeraient par la loi du rapport de ces côtés, la nature essentielle des corps, une telle tentative doit être considérée comme une pensée qui ne connaît pas sa propre tâche et qui ne connaît pas les moyens de la réaliser⁵¹. »

Schelling distinguait le poids spécifique des autres propriétés. Le poids spécifique, quotient du poids par le volume, exprime un certain degré de remplissement de l'espace. Kant dans sa philosophie de la nature envisageait dynamiquement ce remplissement. Au lieu d'une matière homogène avec des vides qui expliqueraient la diversité apparente des corps, il pensait le remplissement comme degré dynamique. Le poids spécifique d'un corps exprimerait donc, par rapport à l'attraction

51 *Phénoménologie*, I, p. 242.

générale valable pour tous les corps, l'être-pour-soi de ce corps, son intériorité ; mais cette intériorité s'offre ici à l'observation, elle est une propriété juxtaposée aux autres ; on la mesure et l'exprime comme un nombre. On pourrait donc songer à classer les corps d'après leur poids spécifique en essayant de faire correspondre à cette propriété essentielle qui exprime l'être-pour-soi du corps la multitude des autres propriétés. Parmi ces autres propriétés l'une d'entre elles paraît avoir une importance particulière, la cohésion, c'est-à-dire la résistance qu'oppose le corps aux modifications externes. Si la densité d'un corps constitue son être-pour-soi, la cohésion constituerait son être-pour-soi dans l'être-autre ; ainsi la densité serait comme la sensibilité, la cohésion comme l'irritabilité ; seulement le corps inorganique ne se conserve pas lui-même dans son altération comme le fait l'être vivant. Dès lors la cohésion n'est qu'une propriété commune, le degré de résistance du corps aux modifications. Dans l'être inorganique, toutes ces propriétés sont juxtaposées, indifférentes les unes aux autres, et leur multiplicité éparse contredit la possibilité d'une comparaison vraiment conceptuelle des corps. Toute genèse idéale des corps faisant correspondre au poids spécifique les autres propriétés multiples et changeantes, semble donc impossible⁵².

La Raison dans la nature. – L'intérieur et l'extérieur se présentent donc d'une façon différente dans le cas de l'être inorganique et dans le cas de l'être organique. Dans le cas de l'être inorganique, l'intérieur est une propriété à côté des autres, dans le cas de l'organique, l'intérieur ou l'être-pour-soi est en soi universel ; il est genre – unité de l'être-pour-soi et de la négativité⁵³. L'organique ne présente donc pas son être-pour-soi, sa singularité, dans l'élément de l'être, mais cette singularité y est en soi universelle. Le vivant ne montre pas son essence comme une détermination extérieure, mais il dépasse toute détermination, il est vie, c'est-à-dire singularité universelle. Toutefois, cette singularité universelle n'est pas développée pour elle-même dans la vie. Elle y est seulement présente dans le mouvement négatif qui transcende toute détermination. La vie universelle, le genre, s'exprime dans des vivants singuliers qui ne sont pas genre pour eux-mêmes mais seulement *en soi*. Inversement le tout de la nature inorganique, envisagé comme un tout, la terre, ses zones, ses climats etc., constitue bien un individu universel, mais auquel

52 *Phénoménologie*, I, p. 241.

53 *Phénoménologie*, I, p. 243.

manque la singularité vivante. Pris entre ces deux extrêmes, le genre, qui se spécifie en espèces, et l'individu-universel, la terre, qui agit sur lui, l'individu singulier n'est qu'une expression imparfaite de la vie, il n'est pas encore la conscience qui contient et développe en soi tous ces moments, la conscience qui est seule la singularité universelle *pour soi*.

De cette façon la vie comme Universel se manifeste ou bien comme l'intérieur du vivant sans expression propre, le processus de sa vie qui aboutit à le nier dans la production ininterrompue d'autres vivants, ou bien comme une multiplicité d'espèces formelles. Si l'universel conservait en lui ses moments, s'il les présentait dans un développement dialectique comme le dépassement de soi par soi, alors il serait l'universel concret, la conscience humaine.

Il n'en est pas ainsi dans le phénomène de la vie. La vie se réalise hors du genre en espèces distinctes, et cette spécification aboutit à des gradations numériques, mais ces espèces dépendent elles-mêmes du milieu terrestre. La terre modifie l'organisation des vivants qui est ainsi le résultat d'un double processus : « Cette opération du genre devient une entreprise tout à fait limitée à laquelle le genre peut donner une impulsion seulement à l'intérieur de ces éléments puissants, et qui, interrompue de toutes parts par leur violence sans frein, est pleine de lacunes et d'échecs⁵⁴. » D'un côté, les séries que le genre tente d'établir hors de soi dans l'élément de l'être indifférent sous forme d'espèces particulières ; d'un autre, l'action incessante du milieu externe, entre les deux, le vivant singulier qui est bien en soi un Universel – unité de l'être-pour-soi et de la négativité – mais qui ne présente cette unité que dans le mouvement de sa vie, dans un développement toujours recommencé, et ne parvient pas à être, universel, unité pour soi-même. La vie n'a pas d'histoire : « De son universel elle se précipite immédiatement dans la singularité de l'être-là, et les moments unifiés dans cette réalité effective produisent le devenir comme un mouvement contingent. »

La raison qui veut se retrouver dans cette nature ne parvient donc à se voir que comme vie en général⁵⁵. Partout elle trouve des traces de concept, des commencements de lois, « mais toujours on en reste aux visées de la nature⁵⁶ ». Une philosophie de la nature, entendue, comme

54 *Phénoménologie*, I, p. 246.

55 *Phénoménologie*, I, p. 247.

56 *Phénoménologie*, I, p. 248.

vie organique, en reste ou bien à l'intuition ineffable d'un tout de la vie, ou bien à une multiplicité de vivants, d'espèces extérieures les unes aux autres. La vie organique n'est pas, comme la vie de l'esprit, une histoire unissant la singularité à l'universalité dans une singularité universelle. C'est pourquoi l'instinct de la raison qui se cherche lui-même dans l'être doit quitter l'observation de la nature organique pour passer à l'observation de la conscience de soi humaine.

CHAPITRE III

L'observation de l'individualité humaine

Les sciences de l'homme. – La raison observe le monde afin de justifier cette conviction encore instinctive que le monde l'exprime elle-même ; elle est ainsi conduite d'objets en objets. L'instinct de la raison est à la base des sciences empiriques qui se constituent progressivement en allant de la nature à l'homme. Mais cet empirisme qui donne au « Mien vide » un contenu positif est vicié par l'attitude adoptée. La raison observe, c'est-à-dire qu'elle immobilise et fige le contenu qu'elle prétend saisir. « L'observation n'est pas le savoir lui-même et ne le connaît pas, au contraire, elle inverse la nature du savoir en lui donnant la figure de l'être¹ », elle cherche vainement dans une « chose isolée une image de l'universel » et ne parvient donc à comprendre ni la vie, ni la pensée.

Plus haut s'élève la raison observante, plus elle manque son objet. Description, classification des choses, correspondent à une certaine logique de l'être qui convient assez bien aux existences élémentaires. Mais la logique de l'essence et celle du concept dépassent l'observation. Il faudrait ici concevoir au lieu d'observer, c'est-à-dire saisir dans le contenu lui-même le mouvement de l'intelligence, la production et non le produit. Mais ce mouvement échappe par nature à l'observation, la raison observante est elle-même ce mouvement – la nécessité – quand elle énonce des lois de la nature « dont les moments sont des choses qui en même temps se comportent comme des abstractions² » ; mais ce mouvement qu'elle est n'est pas pour elle. Elle est elle-même le concept de ces choses déterminées qui forment les termes de la loi et c'est seulement en considérant la vie organique que cette nécessité devient pour elle un objet spécifique.

En devenant objet cependant, cette vie se fixe pour l'observation. Son principe devient : « l'extérieur exprime l'intérieur » et ce principe

1 *Phénoménologie*, I, p. 251.

2 *Phénoménologie*, I, p. 249.

montrera surtout sa vanité dans l'observation de l'individualité humaine. On verra dans ce domaine, mieux qu'ailleurs, que l'intérieur et l'extérieur ne peuvent pas être pris comme deux déterminations figées à la fois identiques et distinctes. On mesurera l'ambiguïté du verbe « exprimer » qui se substitue au rapport des moments divers de la loi, et l'illusion qui consiste à poser ici un intérieur pour soi, là un extérieur également pour soi. C'est dans la Physiognomonie et la Phrénologie, deux fausses sciences, très en vogue à cette époque, que Hegel dénoncera les conséquences inacceptables de ce principe.

Avant d'insister longuement sur ces études de l'expression de l'individualité humaine et de la correspondance des mouvements de la conscience de soi à la forme du crâne, Hegel s'arrête un instant à la Logique – formelle et transcendantale – et à la Psychologie. Il en fait une critique sévère, mais brève. On peut s'étonner et de cette critique purement négative et de la brièveté de l'analyse. Il semble même y avoir là une sorte de déséquilibre dans l'économie de l'œuvre hégélienne. Après les longues analyses sur la science de l'organique et la loi de Kiehmeyer, avant les non moins longues analyses sur la Physiognomonie et la Phrénologie, pourquoi cette place si mince consacrée aux lois de la pensée et à l'observation de la conscience agissante (psychologie)? On a dit que Hegel, au moment où il écrivait ce chapitre, ignorait encore les dimensions exactes de son introduction à la philosophie spéculative. La *Phénoménologie de l'esprit* si elle avait dû s'arrêter à la raison individuelle, à l'observation de la nature inorganique et organique, aurait conduit à une Logique spéculative qui aurait paru en même temps que cette introduction. Dès lors, il aurait suffi de dénoncer l'impuissance de l'observation à comprendre le savoir, pour annoncer une nouvelle Logique. « Il suffira, écrit en effet Hegel, d'avoir indiqué dans les termes généraux du problème l'absence de validité de ce qu'on nomme les lois de la pensée. Un développement plus précis appartient à la philosophie spéculative dans laquelle de telles lois se montrent comme ce qu'elles sont en vérité, c'est-à-dire comme des moments singuliers disparaissant, dont la vérité est seulement le tout du mouvement pensant, est seulement le savoir même³. » Nous en sommes réduits sur la rédaction de la *Phénoménologie* à des conjectures

3 *Phénoménologie*, I, p. 251. – Sur la composition de la *Phénoménologie*, cf. dans cet ouvrage I^{re} partie, chap. III : *Structure de la Phénoménologie*.

vraisemblables. Il semble bien que Hegel ait pris progressivement conscience de l'ampleur de son introduction à la Science, et que cette introduction soit devenue, en dépit peut-être du projet initial, une totalité des phénomènes spirituels et non plus seulement une critique négative conduisant immédiatement à sa Logique et à la philosophie spéculative en général. Quoi qu'il en soit, la critique d'une Logique qui considère les lois de la pure pensée ou les concepts généraux dans leur état d'isolement, sans y voir des moments dans l'unité de la pensée, est ici présentée comme si la Logique même de Hegel devait suivre immédiatement et substituer à cette fausse conception de la « pure-pensée » une conception nouvelle du Logos⁴. De même la critique d'une psychologie – étude de la conscience de soi agissante – est faite comme si elle annonçait une nouvelle philosophie de l'esprit dans laquelle les facultés de l'esprit ne seront pas considérées dans leur état de séparation mais dans leur développement dialectique. « La psychologie doit du moins aller jusqu'à s'étonner que dans l'esprit, comme dans un sac, puissent se tenir ensemble et côte à côte tant de choses contingentes et hétérogènes les unes aux autres et cela d'autant plus que ces choses ne se dévoilent pas comme des choses inertes et mortes, mais comme des processus inquiets et instables⁵. »

La lecture de ce chapitre donne donc bien l'impression que Hegel veut substituer à une logique formelle inorganique sa logique ontologique, et à une psychologie encore empirique une philosophie de l'esprit, subjectif, objectif et absolu ; mais pris sans doute par son propre développement, il va être conduit dans la *Phénoménologie* même à montrer comment la raison individuelle observante doit devenir raison pratique, comment cette raison pratique individuelle ne prend de sens que par une tâche commune dépassant l'individualité, une communauté de consciences de soi ; il passera donc presque inévitablement de la raison à l'esprit,

4 Comme l'avait fait Fichte, Hegel fonde la logique formelle (le principe d'identité A est A) sur la logique transcendantale : « le Moi se pose comme Moi, ou Moi = Moi ». La logique hégélienne est la pensée qui se pense ; elle a donc un contenu : Le Logos. Dans la *Phénoménologie*, Hegel indique en quelques lignes cette conception de la Forme : « Ce contenu est essentiellement la Forme elle-même... l'Universel se séparant en ses moments purs », p. 250.

5 *Phénoménologie*, I, p. 253. – Dans la *Realphilosophie* de Iéna, Hegel cherche à présenter une philosophie de l'esprit comme un développement de l'intuition, de la mémoire, de l'imagination, du langage, etc. Il ne s'agit pas de facultés juxtaposées, mais d'une dialectique concrète exprimant le mouvement du Soi.

développant ainsi considérablement cette introduction au savoir absolu, et y incluant toute une philosophie de l'esprit.

Le passage de la vie à la conscience de soi, qu'effectue la raison observante, est un passage essentiel dans l'hégélianisme. Nous l'avons déjà étudié à propos de la conscience de soi et de la genèse du concept, nous y avons insisté à nouveau à propos de l'impossibilité pour la raison de se saisir elle-même dans la vie⁶. La vie n'existe que par les vivants qui sont des exemples (Beispiel) de la vie universelle. En eux le concept – le genre ou le mouvement de la génération – n'existe pas encore pour soi-même. Les vivants naissent, se développent, se reproduisent et meurent, et ce mouvement de la génération se répète indéfiniment, aussi monotone que profond. Les deux processus, celui de la conservation de soi et celui de la génération, se fondent en un seul, puisque le vivant singulier ne s'affirme aux dépens de T Universel qu'en niant toute détermination, y compris celle par laquelle il est lui-même une forme particulière. Il se pose comme vivant en se dépassant et en s'anéantissant lui-même. Mais ce dépassement – si sensible dans la maladie où un élément organique se fixe et s'isole du processus total de la vie – n'existe pas ici pour soi. La mort au lieu d'être cette forme absolue de la négativité – la négation de la négation rejoignant l'Universel dans la singularité authentique – est une négation naturelle et non spirituelle ; c'est seulement la conscience de soi qui est le « concept existant comme concept », le genre comme tel – unité de l'être-pour-soi et de la pure négativité⁷.

Ce genre se présente comme « pure pensée », mais l'observation ne saurait appréhender cette unité de l'universalité et de la singularité, cette vérité vivante de la forme qui dépasse tous ses moments en montrant leur insuffisance et leur abstraction. Cette négativité de la forme apparaît donc à la conscience observante quand elle considère l'individualité humaine agissante « qui est pour soi, de telle sorte qu'elle supprime l'être-autre et qu'elle a sa réalité effective dans cette intuition de soi-même, comme étant le négatif⁸ ».

6 Cf. *Conscience de soi et Vie*, III^e partie, chap. 1 – et *Observation de la Nature*, IV^e partie, chap. II.

7 *Phénoménologie*, p. 249.

8 *Phénoménologie*, p. 251. – La négativité qui se manifeste comme le « mouvement pensant » est « le principe de l'individualité », l'être-pour-soi. Ce que la raison observe c'est cette négativité en tant qu'elle apparaît dans l'opération de l'individualité, dans son comportement à l'égard de l'être-autre. Ce comportement consiste à s'adapter à l'être-autre trouvé ou à

Mais l'observation se place ici en face de l'individualité qu'elle regarde agir. Elle peut se borner à la description et à la classification des comportements individuels ; elle manque alors son objet qui est toujours, dans la conscience de soi singulière, l'esprit universel. « Appréhender les individualités distinctes et concrètes de façon à décrire un homme comme ayant plus d'inclination à telle chose, un autre à telle autre, cela a quelque chose de beaucoup moins intéressant que l'énumération des espèces d'insectes ou de mousses, car de telles espèces donnent à l'observation le droit de les prendre ainsi singulièrement et sans concepts puisqu'elles appartiennent essentiellement à la singularisation contingente. Prendre, par contre, l'individualité consciente d'une façon sans esprit, comme un phénomène singulier dans l'élément de l'être, cela contredit cette circonstance que l'essence de cette individualité humaine est l'universalité de l'esprit⁹. »

Il faut donc que l'observation tente de saisir l'individualité consciente comme expression de l'esprit universel c'est-à-dire de son monde qui est ici un monde spirituel. Comment une individualité est-elle devenue ce qu'elle est, sinon en reflétant en elle le milieu social, la religion, les mœurs de son temps, et la situation historique particulière dans laquelle elle est placée. D'un côté on aurait le-milieu, l'être-en-soi, de l'autre l'individualité l'être-pour-soi. Mais cette séparation est ambiguë ; l'individualité ne reflète pas passivement le monde, elle le transforme, comme le fit par exemple Napoléon. Expliquer le grand homme, comme le fera plus tard Taine, par le milieu, c'est à vrai dire ne donner aucune explication, tant les deux moments que l'observation distingue sont étroitement fondus. En effet le monde qui agit sur une individualité déterminée n'est pas le monde en soi, mais le monde tel qu'il est pour cette individualité-là, c'est-à-dire qu'en fait le monde qui agit sur nous est déjà « notre monde ». C'est à travers nous que nous le voyons. Mais dans ce cas on ne peut connaître le monde de l'individu qu'en partant de l'individu lui-même. On ne délimite une influence que par la connaissance de celui qui subit cette influence et la détermine en la subissant. Pour agir sur un individu le monde doit s'être déjà particularisé et se présenter comme le monde-de-cet-individu. Le monde de l'individu peut

l'adapter à soi. Le problème psychologique est ici le problème des rapports de l'*Individualité au Monde*.

9 *Phénoménologie*, p. 253.

seulement être conçu à partir de l'individu lui-même. « Il n'y a pas un être-en-soi qu'on pourrait distinguer de l'action de l'individu. L'individu est ce qu'est son monde, mais ce monde est ce que fait l'individu. » C'est pourquoi « la nécessité psychologique devient une phrase si vide qu'il est absolument possible que ce qui doit avoir eu cette influence aurait aussi bien pu ne pas l'avoir eue¹⁰ ». L'unité des deux termes, du monde spirituel et de l'individualité, est ce qu'il faut saisir au lieu de considérer l'être en-soi et l'être pour-soi dans leur séparation. La raison est donc conduite à observer non plus l'individualité comme reflet du monde ambiant supposé donné, mais comme un *tout concret* en elle-même. Comment observer l'individualité humaine dans son originalité et en même temps son universalité ? Ce problème va être longuement envisagé par Hegel à propos de la physiognomonie et de la phrénologie.

Physiognomonie et phrénologie. – On peut s'étonner de la longueur du chapitre que Hegel consacre à ces pseudo-sciences, la physiognomonie et la phrénologie, mais il faut tenir compte de l'importance que les contemporains avaient accordée aux travaux de Lavater et de Gall. Le premier avait publié en 1775 à Leipzig ses *Fragments physiognomoniques* dont Lichtenberg avait déjà présenté une critique. Le second n'avait pas encore écrit quand Hegel rédigeait la *Phénoménologie*, mais il était déjà connu, il avait répandu sa doctrine en allant de ville en ville, et avait même provoqué par-là certains scandales. Quelques années après Hegel, Auguste Comte adoptera sans beaucoup d'esprit critique les principales thèses de Gall ; Hegel en présente au contraire dès 1807 – une critique vive et judicieuse quoiqu'un peu lourde et fastidieuse à notre goût. Il faut remarquer aussi que le problème posé est plus général qu'on ne le croirait d'abord. Il s'agit en effet des relations de l'individualité spirituelle et de son expression la plus immédiate, le corps. Bien des remarques de ce chapitre posent d'une façon originale le problème des rapports « de l'âme et du corps ». C'est à ce titre qu'on y peut trouver de l'intérêt. L'observation ne porte donc plus maintenant sur la nature en général ou sur la vie, elle porte sur l'homme individuel, le Soi, et elle cherche à déterminer les lois de la connaissance objective de cette individualité. La détermination de l'individualité par le milieu en général, milieu physique ou surtout milieu spirituel, s'est révélée impossible. C'était pourtant ce débat de l'individu avec son milieu humain qui avait été pris pour base

10 *Phénoménologie*, p. 256.

de « la loi de l'individualité », mais l'important était moins ce milieu que la disposition originaire de l'individualité à accepter ou à rejeter telle ou telle influence. Le problème que se pose maintenant Hegel est donc logiquement celui de cette « nature originaire » de l'individualité. Existe-t-il quelque chose de tel et le Soi peut-il se réduire à une telle nature dont il ne serait pas lui-même le créateur¹¹ ? Il faut se souvenir que l'attitude de l'observation suppose la fixation, l'immobilisation de ce qui est observé. L'observation ne peut donc pas connaître l'action en tant qu'action, elle n'en découvre que la manifestation dans l'élément de l'être. Quand elle considère cette action elle l'interprète comme une intériorité qui doit trouver son expression dans un produit fixe et donné. Le thème fondamental, depuis l'observation de la vie, est toujours celui d'un « extérieur exprimant l'intérieur ».

L'observation ici cherche « la présence visible » de l'« esprit invisible ». Or le corps est l'extérieur de l'individualité à un double titre ; il exprime la nature originaire de l'individu, « ce qu'il n'a pas lui-même fait¹² », et ce par quoi il est un « être-en-soi », ayant des aptitudes et des fonctions innées ; mais il exprime également l'être-pour-soi de l'individu, ce qu'il est et ce qu'il fait en tant que conscience opérante. Le corps est à la fois l'expression de l'inné et de l'acquis. « Cet être, le corps de l'individualité déterminée, est le caractère originaire de cette individualité, ce qu'elle n'a pas elle-même fait. Mais puisque l'individu est en même temps seulement ce qu'il a fait, c'est que son corps est aussi l'expression de lui-même engendrée par lui et est un signe qu'il n'est pas resté une chose immédiate ; mais c'est un signe dans lequel l'individu donne seulement à connaître ce qu'il est, en tant qu'il met en œuvre sa nature originaire¹³. »

11 Le problème de l'Individualité (Individualität) qui représente la forme concrète, dans le monde humain, du moment de la singularité (Einzelheit) dans le Concept, se trouve posé par cette définition : « L'individualité est ce qu'est son monde en tant que monde sien... ; elle est seulement l'unité de l'être en tant que déjà donné et de l'être en tant que construit, unité dont les côtés ne tombent pas l'un en dehors de l'autre... », p. 256. La singularité comme négation de la négation doit se manifester au sein de l'individualité comme *dépassement* de toute détermination.

12 L'expression est de Hegel (*Phénoménologie*, I, p. 257) : « Ce que l'individualité n'a pas fait elle-même », sa nature originaire (dispositions et fonctions non encore mises en œuvre) constituent l'en-soi de l'individualité, au double sens de « chose » et de « puissance ». Comment l'individualité peut-elle être avant d'exister, comment peut-il y avoir en elle un donné préexistant ? – C'est là, pour Hegel, le problème fondamental de l'individualité.

13 *Phénoménologie*, I, p. 257.

L'opposition de l'en-soi et du pour-soi se transpose donc au sein même de l'individualité en l'opposition de sa nature particulière et de la mise en œuvre de cette nature, l'opération. Le corps est alors l'expression totale de l'individualité donnée et agissante, *ce qu'elle est pour autrui*.

Hegel montre d'abord qu'à parler strictement l'organe en tant qu'organe est pure transition, action qui se réalise (par exemple la main qui travaille ou la bouche qui parle), et, comme transition seule, il n'est pas susceptible d'être observé. L'extériorité tombe alors dans l'acte réalisé, la parole ou l'œuvre, mais ces actions tombent à leur tour dans l'élément de l'être ; l'individu s'y reconnaît absolument lui-même, et alors elles ne sont qu'intérieures (étant ce qu'elles sont seulement pour la conscience qui les posa dans l'être), ou bien il refuse de s'y reconnaître (étant ce qu'elles sont seulement comme extériorité pure ou comme données à d'autres individus). L'observation néglige donc l'acte accompli qui en dit trop ou trop peu pour essayer de connaître le sujet individuel qui l'a accompli ; et c'est ici que les organes corporels vont prendre une signification nouvelle. Ces organes ne sont pas seulement les moments d'une transition, ils sont aussi présents pour l'observateur, ils sont un être-pour-autrui et se donnent alors comme un moyen terme entre l'intériorité et l'extériorité pure. La main est l'organe du travail, mais elle peut être considérée aussi comme présentant en elle la structure de ce travail, les traits individuels qui correspondent aux dispositions innées et aux habitudes acquises. Dans la main on pourrait ainsi lire le destin de l'individu, s'épargnant la peine de considérer pour connaître un homme l'ensemble de sa vie comme un tout. « La main est l'artisan animé de sa fortune ; on peut dire d'elle qu'elle est ce que l'homme fait¹⁴. » On ne se limitera pas d'ailleurs à l'étude de la main, mais au ton de la voix, à la forme de l'écriture etc. Cette observation de l'intériorité individuelle dans la forme du corps nous conduit proprement à la physiognomonie de Lavater. Il ne s'agit plus en effet des organes qui conduisent et canalisent l'action, mais des traits du visage qui n'accomplissent en eux-mêmes rien d'extérieur et traduisent plutôt l'opinion que l'individu a sur sa propre action. Ces traits sont directement l'expression de la réflexion de l'individualité en elle-même. Ils donnent à connaître l'homme non pas en tant qu'il agit, mais en tant qu'il a une opinion intime sur son action, ils sont la trace extérieure de l'intériorité

14 *Phénoménologie*, I, p. 261.

la plus profonde. « L'individu ainsi n'est pas muet dans son opération extérieure et dans son rapport avec elle, puisqu'il est en même temps réfléchi en soi-même, et qu'il extériorise cette être-réfléchi en soi-même ; cette opération théorétique ou le langage de l'individu avec soi-même au sujet de sa propre opération est intelligible aussi pour les autres car ce langage est lui-même une extériorisation¹⁵. » On voit sur un visage s'il est sérieux dans ce qu'il dit ou ce qu'il fait.

Hegel fait ici contre cette physiognomonie deux critiques ; la première concerne la contingence de la correspondance entre les intentions de l'individualité et ces multiples traits du visage. Le langage de l'expression peut aussi bien servir à dissimuler la pensée qu'à la traduire. L'intérieur devient bien « un invisible visible », mais il n'est pas nécessairement lié à telle ou telle apparence ; il y a une part de convention dans l'expression et même un moyen acquis de donner le change aux autres¹⁶.

L'autre critique est plus profonde car en même temps que la physiognomonie elle condamne toute une conception de la psychologie individuelle. Ce que Lavater dans son amour indiscret pour les hommes prétendait atteindre, c'était l'intention la plus cachée, celle qui ne se réalise pas en fait dans l'œuvre. L'observation prend donc comme extérieur inessentiel l'acte une fois accompli, et comme intérieur essentiel la conjecture du sujet sur son action, « Des deux côtés que la conscience pratique a en elle, de l'intention et de l'opération, de l'avis sur sa propre action et de l'action même, l'observation choisit le premier côté pour l'intérieur vrai ; cet intérieur doit avoir son extériorisation plus ou moins inessentielle dans l'opération faite, mais son extériorisation vraie dans la propre figure corporelle¹⁷. » Ce que réclamait le public de Werther, et ce que Lavater lui donnait, c'était une étude du sentiment, de l'âme individuelle, pleinement réfléchie en elle-même, loin de tout acte qui pourrait la trahir. Mais une pareille psychologie a-t-elle encore un sens ? L'homme individuel conjecture ses propres actions, il a une opinion sur

15 *Pbénoménologie*, I, p. 263.

16 Ce qui doit être expression de l'intérieur est en même temps expression dans l'élément de l'être et retombe par-là dans la détermination de l'être qui est absolument contingent pour l'essence consciente de soi » (*Pbénoménologie*, I, p. 263). L'individualité, en agissant, est son corps même ; mais ce corps, pris comme extériorité, est encore un signe ambigu. C'est pourquoi l'individualité peut « poser sa propre essence dans l'œuvre seule » et non dans les traits inessentiels de son visage (I, p. 264).

17 *Pbénoménologie*, I, p. 265.

lui-même qui peut être différente de ce qu'il est, si l'on entend par ce qu'il est ce qu'il fait effectivement, et dans la physiognomonie naturelle nous nous livrons déjà spontanément à des conjectures sur cette intention d'après tel ou tel mouvement du visage. Ce rapport de deux conjectures peut-il donner des lois ou se révèle-t-il aussi arbitraire que l'était le point de départ d'une telle étude ? « Ce n'est pas le criminel, le voleur qui doivent être connus, mais c'est la capacité de l'être¹⁸. » Un acte accompli a un caractère universel, il est un crime, un vol, un bienfait, mais les intentions, les conjectures de l'individu sur lui-même sont infiniment plus nuancées, et aussi tous les détails conjecturés des traits du visage. Nous ne sommes plus dans l'être, mais dans la visée du ceci. Une psychologie de cet ordre se perd dans une infinité de nuances, et ces nuances ne sont jamais suffisantes pour dire l'intérieur comme tel. Cet intérieur conjecturé est par sa nature même l'ineffable et l'inexprimable. Cet intérieur pur est malléable, et déterminable à l'infini, *il ne transcende sa fausse indétermination que par l'opération*. « Dans l'opération accomplie, cette fausse infinité est anéantie et on peut dire de l'opération ce qu'elle est. Elle est ceci et son être n'est pas seulement un signe, mais la chose même. Elle est ceci et l'homme individuel est ce qu'elle est¹⁹. » Tout autre psychologie est seulement une psychologie d'imagination, féconde en inventions subtiles et inépuisables. De même c'est dans l'opération que l'homme transcende son corps considéré comme structure immobile, comme indication indéfiniment interprétable de ce qui peut être ou pourrait être. Toute observation de l'homme qui s'en tient à ce faux intérieur et à cette extériorité immédiate nie la réalité même de l'homme où l'homme doit se reconnaître et se retrouver. « Sans doute, l'individualité, se confiant à l'élément objectif, quand elle devient l'œuvre, accepte bien d'être altérée ou inversée. Mais que l'opération soit ou un être effectivement réel qui se maintient ou seulement une œuvre visée disparaissant sans laisser de traces, c'est cela qui en constitue le caractère²⁰. »

En critiquant la physiognomonie comme science, Hegel nie moins la ressemblance qui peut exister entre l'expression et l'âme individuelle qu'il ne s'élève contre la prétention de connaître l'homme par une analyse de

18 *Phénoménologie*, I, p. 265.

19 *Phénoménologie*, I, p. 267.

20 *Phénoménologie*, I, p. 268.

ses intentions sans égard aux œuvres ou aux opérations. Ce qui fausse ici tout le problème, c'est la méthode de cette raison observante qui isole l'extérieur et l'intérieur, et prétend ensuite les faire se correspondre. Mais cette correspondance ne rectifie pas l'erreur initiale qui a consisté à poser un pur extérieur et un pur intérieur, et les a posés comme distincts en eux-mêmes. Le corps, en tant qu'objet, est une extériorité abstraite, l'âme individuelle en tant que sujet inopérant, réfléchi loin de son opération dans le monde, est insaisissable. C'est bien le cas de dire ici que « l'intérieur est immédiatement l'extérieur et réciproquement ». Mais la raison observante ne soupçonne pas cette dialectique.

Avec la phrénologie, la raison observante découvrira son erreur. Cette fausse science révélera mieux que la physiognomonie l'impasse dans laquelle elle s'est engagée. Le crâne avec ses bosses et ses cavités n'est plus un signe expressif de l'individualité consciente, c'est une pure chose (Ding) et c'est pourtant dans cette chose que la raison observante prétend découvrir l'extériorité propre de l'esprit. L'absurdité, qui n'éclatait pas à tous les yeux dans la physiognomonie, est maintenant manifeste. L'instinct de la raison va présenter le résultat de toutes ses démarches sous la forme du jugement infini : « la réalité de l'esprit est un *os*²¹ ».

Sans doute, ce jugement tente-t-il de se dissimuler à lui-même son absurdité en ayant recours à des considérations pseudo-scientifiques. On parlera de fibres cérébrales, on fera correspondre l'activité spirituelle à des régions du cerveau, puis on expliquera que ces régions du cerveau agissent plus ou moins sur la boîte crânienne. Mais il suffit de réfléchir un peu pour apercevoir l'inintelligibilité de ces explications. Pourquoi une activité spirituelle plus développée s'exprimerait-elle par une région plus étendue du cerveau qui, à son tour, déterminerait la forme du crâne²² ? Ces considérations quantitatives n'ont ici aucune signification. Il est vrai qu'en renonçant à comprendre – et il le faut bien – on ne renonce pas à toute représentation d'une relation. L'observation n'a qu'à s'en tenir à l'expérience, elle constate la liaison d'une faculté spirituelle et d'une bosse du crâne comme la ménagère constate « qu'il pleut toujours quand elle fait sa lessive²³ ». Elle est ici guidée par son instinct selon lequel « l'extérieur doit exprimer l'intérieur » et aussi par l'analogie des crânes

21 *Phénoménologie*, I, p. 281 sq.

22 Cf. la longue analyse de Hegel sur ce point (*Phénoménologie*, I, p. 273 sq.)

23 *Phénoménologie*, I, p. 277.

des animaux à la place desquels il nous est bien impossible cependant de nous mettre pour juger de l'être psychologique qui correspond à la structure de leur crâne²⁴.

Pour pouvoir établir par l'expérience cette correspondance de fait, il faut décomposer l'esprit en facultés ossifiées, comme on décompose le crâne étendu en parties distinctes. Or cette décomposition qui fait de l'esprit vivant « un sac de facultés » est d'abord le résultat d'une analyse psychologique propre à une époque donnée ; cette analyse psychologique prétend ensuite se justifier par des localisations cérébrales qui n'ont d'abord été possibles qu'à partir d'elle. L'observation en arrive progressivement à, matérialiser l'esprit conscient de soi, pour le rendre adéquat à ce *caput mortuum* qui doit l'exprimer. Si maintenant l'expérience dément les relations établies à partir d'elle, on aura recours à un nouvel expédient. On parlera des dispositions de l'individu qui auraient pu s'actualiser, mais qui, en fait, n'ont pas trouvé l'occasion de se manifester. Cette manière d'isoler les dispositions pour les faire correspondre à des régions du crâne est tout à fait caractéristique de la phrénologie, elle nous révèle le terme de cette raison observante qui isole l'intérieur et l'extérieur et finit par les identifier immédiatement²⁵.

« L'esprit est une chose. » Ce jugement infini est paradoxal ; il réunit immédiatement deux termes qui n'ont aucune communauté ; il dit pourtant ce que nous savions, que la raison observante cherchait inconsciemment. Cette raison – ou mieux cet instinct de la raison – se cherchait dans l'être, elle s'est maintenant trouvée elle-même. Elle se voit comme chose, et précisément comme la chose la plus abstraite et la plus dépourvue de signification. Ce jugement a donc un sens profond qui contraste avec son apparente absurdité. Il énonce la vérité de l'idéalisme, l'identité de la pensée et de l'être. Mais il faudrait prendre cette identité comme concept et non comme représentation. L'instinct de la raison qui s'en tient à la représentation doit passer de ce jugement infini au jugement de réflexion, s'élever de l'immédiateté à la médiation.

Nous étions partis de la conscience de soi qui dans la conscience malheureuse atteignait l'extrême pointe de sa subjectivité, mais, en

24 *Phénoménologie*, I, p. 279.

25 Ces *dispositions*, qui pourraient se manifester ou ne pas se manifester, sont la fausse conception de la *nature originnaire* comme être-en-soi de l'individualité ; elles correspondent justement à cet être-en-soi pur et simple qu'est le *Crâne*.

même temps, s'efforçait d'aliéner cette subjectivité, de la poser comme être. Cette aliénation accomplie s'est manifestée à nous comme la certitude de la raison sûre de trouver dans le monde sa propre réalisation. Avec ce moment de la phrénologie Hegel nous conduit au second stade de cette réalisation. Dans le premier la raison était comme conscience, dans le second elle sera comme conscience de soi ; dans le premier la catégorie était l'unité immédiate de l'être et de la pensée et c'est cette unité immédiate qui se fait jour dans le jugement infini que nous venons de considérer ; dans le second la catégorie sera sous la forme de l'être-pour-soi et non plus de l'être-en-soi. C'est dire concrètement que la raison refusera de se trouver dans l'être, mais voudra se poser elle-même. L'objet, l'être, sera alors déterminé comme un terme négatif et c'est l'aspect de la médiation ou de la négation qui sera prédominant. À l'attitude positive à l'égard du monde caractéristique du premier stade succédera une attitude négative, à une conscience de soi contemplative succédera une conscience de soi active. C'est ce second moment du développement de la catégorie que Hegel va étudier maintenant ; il sera, bien entendu, aussi partiel dans son genre que l'était le premier et c'est seulement l'unité concrète de ces deux moments, la conscience de soi existant en soi et pour soi, qui accomplira vraiment la raison et la soulèvera à l'esprit²⁶.

26 La raison observante avait affaire aux choses, non à elle-même ; c'est *pour nous* seulement qu'elle se cherchait dans les choses. Maintenant ce qui était pour nous est devenue pour elle : « Elle-même est à soi-même le but de son opération, tandis que, dans l'observation, elle avait seulement affaire aux choses » (*Phénoménologie*, p. 285). La chose n'est plus alors pour elle qu'une négation à nier (elle est elle-même devenue négativité, médiation). Son but – ou son projet –, c'est elle-même comme négation pure et simple ; mais la vérité de cette négativité sera la découverte d'une nouvelle synthèse.

CHAPITRE IV

La raison active. L'individualisme moderne

Passage de la raison observante à la raison active. – L'opposition de la connaissance et de l'action joue un rôle de premier plan dans la philosophie kantienne et dans les systèmes philosophiques qui en dérivent. Chez Kant il y a une philosophie pratique qui est essentiellement une philosophie de la liberté et une philosophie théorique qui, œuvre de l'entendement, nous conduit à la connaissance phénoménale de la nature. La *critique du jugement* montre à la fois la distinction nécessaire des deux domaines et l'exigence de leur synthèse. Mais cette synthèse du moi connaissant et du moi pratique, de la nature et de la liberté, est difficilement réalisable ; elle constitue le grand problème que se posent un Fichte et un Schelling. Chez Fichte, c'est le moi pratique qui l'emporte, il est l'effort infini pour se poser lui-même absolument, et le moi théorique explique seulement la résistance que la liberté doit nécessairement rencontrer pour être liberté consciente de soi. La nature est l'obstacle, la liberté est la valeur¹. Le moi, qui est essentiellement moi pratique, ne peut être assimilé à une chose, à un substrat quelconque. Son être, si l'on veut encore employer ce terme, n'est pas un être de nature, un être donné, il est production et non produit, il est négativité infinie. La nature, le non-moi, est seulement là pour permettre au moi de s'affirmer en niant sa négation. Chez Schelling, au contraire, la nature et la liberté se réconcilient dans une intuition de l'Absolu, conçue sur le modèle de l'intuition esthétique. On sait que Hegel, dès son arrivée à Iéna, a pris conscience de la différence des deux systèmes de Fichte et de Schelling, et qu'il a tenté lui aussi de concevoir une synthèse originale de la théorie et de la pratique, de la nature et de la liberté. Cette synthèse, chez Hegel, c'est l'histoire humaine qui lui en fournit le modèle. La grande

1 En entendant par *liberté* le terme même de la *libération* : « Être libre n'est rien, devenir libre est tout. »

œuvre d'art est l'organisation collective, la vie d'un peuple libre². De là ses efforts pour présenter l'esprit absolu à la manière de la république platonicienne comme une organisation sociale. La substance éthique c'est le peuple ; et ce peuple est dit libre quand règne une harmonie entre le Tout et les parties, entre les volontés individuelles et la volonté générale. Le *System der Sittlichkeit* (terme qui s'oppose à *Moralität*, et que nous traduisons par ordre éthique), l'article sur le droit naturel sont des représentations de la cité humaine où tous les moments de l'esprit sont saisis et développés comme des abstractions par rapport à l'organisation collective. Cette première philosophie de Hegel est, pourrait-on dire, une anthropologie philosophique. On ne peut comprendre l'homme individuel qu'en le rattachant à la vie de la Cité dont il est membre. Mais chacun des moments de cette vie est, selon une méthode dialectique propre à Hegel, envisagé pour lui-même, c'est en le développant, en en cherchant le sens qu'on découvre sa propre insuffisance, et qu'on est conduit au moment supérieur qui le comprend en soi. On s'élève des « exigences les plus humbles de la conscience humaine » à la représentation et à la pensée du tout. Ce tout c'est un peuple individuel qui se pense comme esprit universel et parvient ainsi à s'élever lui-même au-dessus de son être encore singulier. Mais cette élévation du savoir de soi au-dessus de l'être, de la prise de conscience au-dessus de la vie immédiate introduit une scission dans la belle harmonie éthique. C'est ainsi que Hegel, qui d'abord tentait de représenter la cité humaine organisée comme une œuvre d'art idéale planant au-dessus de l'histoire, est peu à peu conduit à l'histoire de l'esprit du monde, à la succession des peuples particuliers qui représentent chacun un moment de l'esprit universel. En même temps qu'il élève la réflexion, la médiation, le concept, au-dessus de l'intuition de Schelling, dans laquelle « l'esprit ne revient pas sur lui-même », il introduit de plus en plus l'histoire du monde et son devenir dans sa philosophie de l'esprit. On peut dire que déjà dans la *Realphilosophie* de 1805-1806 ce progrès est accompli. Le savoir que l'esprit a de soi est plus que l'existence de cet esprit, il en est une reconquête réflexive ; le monde moderne dans lequel la « moralité »

2 L'idée de l'antiquité, de la démocratie antique, où l'homme est citoyen dans une cité qui lui apparaît comme son œuvre consciente, est très répandue à l'époque de Hegel et a joué aussi, comme on sait, un grand rôle dans la Révolution française. Au début de la période de Iéna, Hegel entend par *esprit absolu*, (cf. *System der Sittlichkeit*), pas encore le savoir de soi de l'esprit comme Art, Religion, Philosophie.

s'élève au-dessus de l'ordre éthique et s'efforce de le retrouver, est plus que le monde éthique dans lequel l'unité du Singulier et de l'Universel était immédiatement réalisée. Sans doute, la réflexion qui s'oppose à la vie, à la beauté de l'immédiat, est-elle un déchirement, mais c'est un déchirement nécessaire pour que l'esprit gagne une plus haute figure. « L'esprit, en effet, est d'autant plus grand qu'est plus grande l'opposition à partir de laquelle il retourne en soi-même³. »

L'introduction de l'histoire du 'monde, du concept et de la prise de conscience, dans cette philosophie de l'esprit n'est pas sans en bouleverser les perspectives. La pensée de Hegel à l'égard de l'histoire, de l'historicité de la vie humaine, est loin d'être parfaitement nette, non seulement dans la *Realphilosophie* de 1805-1806, mais encore dans la *Phénoménologie*, comme nous l'avons maintes fois signalé déjà. « Le concept, écrivait-il en 1805, est en même temps œuvre d'art immobile et histoire du monde⁴. » L'idée de l'organisation collective flotte toujours au-dessus de l'histoire et pourtant elle est saisie maintenant dans le mouvement du concept qui est défini comme la forme de la médiation. Dans la *Phénoménologie* l'esprit est la substance éthique, la vie d'un peuple libre, dans lequel chaque conscience singulière existe comme reconnue par les autres ; ou, pourrait-on encore dire, existe par son lien ontologique avec les autres consciences singulières. La vie de cet esprit n'est rien d'autre que « dans la réalité effective indépendante des individus, l'unité spirituelle absolue de leur essence⁵ », et c'est dans la vie organique d'un peuple que cet esprit se réalise complètement. Notre objet, à nous philosophe, qui assistons au développement de la conscience phénoménale, est désormais l'esprit comme substance éthique.

Mais avant de suivre le devenir de l'esprit, de la substance éthique, depuis sa forme immédiate jusqu'à son savoir de soi-même qui s'exprimera dans la religion, nous devons d'abord considérer la conscience de soi singulière qui, comme raison active, moi pratique, existe au sein de cette substance. Nous devons suivre ses expériences qui l'élèvent de son isolement à la substance spirituelle. La galerie de figures que va nous présenter la *Phénoménologie* sous ces titres divers – le plaisir et la nécessité, la loi du cœur et le délire de la présomption – la vertu et le cours du

3 *Phénoménologie*, I, p. 282.

4 *Realphilosophie*, éd. Lasson-Hoffmeister, t. XX, p. 273.

5 *Phénoménologie*, I, p. 290.

monde – enfin l'individualité qui se sait réelle en soi et pour soi – est une représentation de la conscience singulière, sûre d'elle-même, lancée dans le monde à la recherche de son propre bonheur, et qui apprendra à ses dépens que ce bonheur n'est concevable que dans l'organisation sociale, que dans la vie éthique. À ce moment la conscience singulière aura découvert ce que nous, philosophes, avons déjà atteint, l'esprit comme réalité du Nous. Toutes ces figures correspondent à des formes de l'individualisme de l'époque. Il nous faut essayer de justifier leur apparition à ce moment du développement phénoménologique, ou du moins étudier de plus près les justifications diverses que Hegel en donne⁶.

*
**

C'est d'abord à la fin du chapitre sur la phrénologie que Hegel effectue le passage de la raison observante à la raison active. Le résultat atteint par cette raison observante est paradoxal, il s'exprime dans ce jugement infini « que l'être de l'esprit est un os ». Mais ce jugement ne doit pas nous surprendre, il n'est pas d'abord si éloigné de celui de la conscience commune qui accorde l'être à l'esprit. « Si on dit ordinairement de l'esprit, il est, il a un être, il est une chose, une effectivité singulière, on n'est pas d'avis par là qu'on peut le voir ou le prendre dans la main ou le heurter, mais on dit pourtant une telle chose et ce qui est dit vraiment s'exprime dans la proposition que l'être de l'esprit est un os⁷ », ensuite il résulte de l'attitude même de la conscience quand elle se borne à observer et par instinct se cherche elle-même comme Soi dans l'être. Devenue raison, la conscience est immédiatement la synthèse du moi et de l'être et cette immédiateté s'exprime comme être. En observant les choses, la vie organique, la nature, l'individualité humaine elle-même, la raison cherche à trouver immédiatement le Soi et non à le produire par sa propre activité, elle solidifie l'intérieur et l'extérieur, fait de celui-ci l'expression immédiate de celui-là. Rien d'étonnant si elle parvient au terme de ses démarches à cette sorte de matérialisme qui énonce « le Soi comme une chose ». Ce jugement a d'ailleurs une signification conceptuelle profonde – d'autant plus profonde que la représentation

6 Cette justification est assez difficile, non pas que le passage dialectique d'une forme à une autre ne soit concevable, mais parce que la succession des *figures concrètes* empruntées à l'époque : Faust, Karl Moor, Don Quichotte, paraît assez étrange comme succession.

7 *Phénoménologie*, I, p. 284.

en est niaise – il serait, s'il se comprenait lui-même, L'accomplissement même de la vie. Dire que le Soi est être c'est dire qu'il est l'expansion infinie, qu'il s'est posé intégralement dans l'objectivité et en devenant nature est maintenant comme extérieur à lui-même.

Mais la catégorie a été ainsi envisagée d'une façon unilatérale ; la synthèse de l'être et du moi ne s'exprime pas dans un seul jugement, dans une seule proposition, elle requiert la médiation ou la négativité. Il faut aussi bien dire « le moi est être » et « le moi n'est pas être ». Le jugement positif et le jugement négatif sont les développements nécessaires du jugement infini dont les termes sont incompatibles. Ainsi s'effectue la transition de la raison observante qui veut seulement se trouver comme chose à la raison active qui veut se produire elle-même. « L'objet présent est donc déterminé comme un objet négatif, mais en face de lui la conscience est déterminée comme conscience de soi, en d'autres termes la catégorie qui a parcouru la forme de l'être dans l'observation est posée maintenant dans la forme de l'être-pour-soi ; la conscience ne veut plus se trouver immédiatement mais se produire soi-même par le moyen de sa propre activité. Elle-même est à soi-même le but de son opération, tandis que dans l'observation elle avait seulement affaire aux choses⁸. » Si dans la phase précédente – celle de la raison observante – la conscience croyait « chercher la chose et en fait se cherchait elle-même, elle est devenue maintenant consciente de sa recherche, elle est pour soi ce qu'elle était seulement pour nous ; elle ne veut donc plus se trouver, mais se faire. C'est son opération même qui lui est devenue objet quand elle était précédemment notre objet. Nous sommes donc passés de la raison théorique à la raison pratique, de la raison dans l'élément de la conscience à la raison dans l'élément de la conscience de soi. Ce passage peut paraître, dans les détails, assez artificiel. Pour montrer que « l'être n'est pas en fait la vérité de l'esprit » pourquoi Hegel utilise-t-il la phrénologie plutôt par exemple que le matérialisme français de l'époque auquel il accordait une certaine place dans l'écrit sur la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*⁹ ? Il faut bien avouer que le commentateur est ici comme ailleurs assez gêné quand il veut justifier les choix opérés par l'auteur de la *Phénoménologie* dans les diverses expériences de la conscience. L'important est de noter

8 *Phénoménologie*, I, p. 285.

9 Hegel : *S. Werke*, éd. Lasson, I, p. 96-97.

toutefois que c'est pour nous, c'est-à-dire pour le philosophe, que ces transitions ont un sens, dès lors l'essentiel est moins l'expérience particulière, choisie sans doute en vertu de considérations d'actualité, que la signification générale qu'elle présente. Hegel lui-même se rend tellement bien compte des difficultés qu'on peut avoir à suivre les méandres de son développement qu'il éprouve le besoin d'en donner sans cesse des justifications rétrospectives et de reprendre le cours de la pensée. Quoi qu'il en soit, la pensée est claire, si on s'attache seulement à l'ensemble ; la raison observante a trouvé le Soi comme être ou comme chose, ce qui était présupposé par ses démarches ; c'est pourquoi elle se détourne de cette position de soi qui est une négation de soi pour devenir raison active. Cette raison active à son tour se montrera partielle, et il nous faudra envisager une nouvelle synthèse, celle de *l'individualité* qui réconciliera en elle l'en-soi et le pour-soi, l'être et la négation de l'être dans l'opération effective. La vérité de cette individualité opérante, ce sera d'ailleurs l'esprit objectif et nous entrerons une fois de plus dans un nouveau champ d'expérience.

*

**

Ayant essayé de justifier le passage de l'observation à l'action, de la raison qui connaît le Soi comme être à la raison qui se produit elle-même par la négation de cet être étranger¹⁰, il nous faut maintenant considérer les expériences particulières choisies par Hegel pour exprimer les démarches de cette raison active. Notons d'abord que cette raison est encore individuelle. Sans doute elle est bien en soi universelle puisqu'elle est raison, mais elle appartient à une individualité, elle n'est pas encore « la raison qui est elle-même un monde », ou la raison qui est esprit ; elle est la raison de l'individualité singulière et c'est comme telle qu'elle est étudiée dans cette partie de la *Phénoménologie* intitulée la raison. « La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité », mais elle n'est pas encore la vérité devenue certitude d'elle-même. Le

10 Cet « être étranger » n'est plus étranger comme il l'était au stade de la simple conscience de soi, stade dépassé depuis longtemps ; il est seulement étranger en tant qu'immédiat, mais la conscience de soi rationnelle sait que cet immédiat est pure apparence à dépasser : « Elle est une certitude pour laquelle l'immédiat en général a la forme de quelque chose de supprimé, en sorte que son objectivité ne vaut plus maintenant *que comme une couche superficielle dont l'intérieur et l'essence sont la conscience de soi elle-même.* » (C'est nous qui soulignons.)

monde, car tel est le nom qui convient désormais à son objet, est son monde ; elle s'y trouve ou s'y produit, mais elle n'est pas encore elle-même pour elle-même ce monde. La raison est, si l'on veut, universelle subjectivement, elle ne l'est pas encore objectivement, elle n'est pas la substance spirituelle elle-même. C'est ainsi que la raison, que possède telle conscience de soi singulière, n'est élevée à sa vérité que quand elle est effectivement réalisée et elle n'est effectivement réalisée que dans le devenir de *l'esprit objectif*¹¹. « La raison est esprit quand sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité et qu'elle se sait consciente de soi-même comme de son monde et du monde comme de soi-même¹². » L'esprit est la raison qui n'est plus seulement certitude subjective, mais vérité et substance. Or, comme nous l'avons déjà indiqué, c'est dans le monde humain et dans l'histoire des peuples que cette synthèse ultime est présente. Le terme de nos démarches est donc l'esprit et cet esprit comme vie d'un peuple, organisation éthique, est déjà présent pour le philosophe qui assiste aux expériences de la conscience. C'est pourquoi Hegel avant de décrire ces expériences en annonce la signification et nous présente déjà le concept de l'esprit, « nous voyons dans ce concept s'entrouvrir le monde éthique¹³ ». Ce que nous ferons seulement c'est suivre la conscience individuelle depuis ses premières impulsions pour se réaliser elle-même jusqu'à sa découverte de ce concept de l'esprit. D'abord cette raison active est consciente de soi-même seulement comme d'un individu et elle doit produire sa réalité dans l'Autre. Mais ensuite elle s'élève à l'universalité et pense l'essence spirituelle. Cette essence – l'œuvre humaine, la moralité, parvenant à la lumière de la conscience – « est la substance réelle au sein de laquelle les formations précédentes retournent comme dans leur fondement. Ainsi ces formations sont à l'égard de ce fondement seulement des moments singuliers de son devenir ; ces moments se détachent et se manifestent bien comme des figures propres, mais en fait ils n'ont un être-là et une réalité effective qu'en tant qu'ils sont soutenus par ce fondement et ils ont leur vérité seulement en tant qu'ils sont et restent en lui¹⁴ ».

11 Dans la *Phénoménologie*, Hegel ne dit pas encore esprit objectif, mais il emploie une expression équivalente dans la terminologie de cette œuvre : il dit *l'esprit vrai*, ou la *substance spirituelle*.

12 *Phénoménologie*, II, p. 9.

13 *Phénoménologie*, I, p. 289.

14 *Phénoménologie*, I, p. 289.

En d'autres termes l'esprit ne suit pas le développement de la raison active comme un événement en suit un autre. L'esprit est déjà là, il est déjà donné comme le fondement de toute expérience. Ce qui doit être découvert par la conscience singulière c'est seulement que cet esprit est la vérité de sa raison subjective. L'individu, qui prétend se réaliser dans le monde comme être-pour-soi, doit gagner ou reconquérir sa substance, l'esprit. Les individus singuliers, nous dit Hegel, existent au sein de l'esprit du peuple comme des grandeurs évanouissantes, ils émergent pour soi, mais s'engloutissent aussitôt dans cet esprit qui les constitue et qui est en même temps leur œuvre. L'esprit universel est par rapport aux individus singuliers le milieu de leur subsistance, et le produit de leur activité. Il y a là une action réciproque, entre le Tout et les parties, l'Universel et le Singulier, qui fait la vie même de l'esprit. Cette vie cependant doit être savoir de soi, elle doit se réfléchir en elle-même, car, sous sa forme immédiate, elle est encore un esprit universel dans l'élément de l'être. Ce qui nous intéresse particulièrement dans la *Phénoménologie* c'est ce mouvement du savoir, cette réflexion hors de l'immédiateté. La vie éthique d'un peuple, la substance de l'esprit, n'est que par le savoir de soi. C'est pourquoi cette condition heureuse, cette harmonie éthique, peut être à la fois considérée comme le point de départ du développement et comme son terme. On peut aussi bien dire que l'individu se détache du tout auquel il appartient et brise cette immédiateté pour se poser pour soi, ou qu'il la gagne en engendrant la substance spirituelle par son propre mouvement. Les deux présentations sont équivalentes et reviennent au même¹⁵. Dans le second cas nous partons de la raison pratique singulière se proposant de se poser elle-même dans l'être, de se retrouver comme un autre Soi dans la « choséité » ; l'individu cherche son bonheur et à travers ses expériences il dépasse ses premières impulsions de nature ; de sa conscience singulière il s'élève à la conscience de soi dans d'autres soi, à la substance spirituelle. Ainsi Fichte suivait le développement du moi pratique depuis la plate recherche d'un bonheur confortable jusqu'à la volonté morale en passant par la volonté de puissance. « Ces moments singuliers ont la forme d'un vouloir immédiat ou d'une impulsion naturelle atteignant sa propre satisfaction qui est à son tour le contenu d'une nouvelle impulsion¹⁶. » De proche en proche la conscience de soi

15 *Phénoménologie*, I, p. 292.

16 *Phénoménologie*, I, p. 295.

singulière est conduite à la substance éthique qui émerge alors comme la vérité de ce développement du moi pratique. Mais dans le premier cas la substance éthique est au contraire abandonnée, l'individu coupe le lien qui l'unissait au tout, il prétend se suffire à lui-même en se donnant lui-même sa fin. Chaque moment de la substance est alors posé comme il doit l'être, comme l'essence absolue. « La substance éthique est rabaissée alors à un prédicat privé de la détermination du Soi, dont les sujets vivants sont les individus qui doivent par eux-mêmes accomplir leur universalité et pouvoir d'eux-mêmes à leur destination¹⁷. » Tel est par exemple l'individualisme moderne qui se manifeste chez tous les héros du romantisme, traduisant dans la littérature une aspiration générale du temps. Dans ce cas l'expérience que fait la conscience singulière aboutit à une reconquête réflexive de la substance éthique. La conscience perd ses illusions. Ce qu'elle prenait comme sa destination se révèle à elle sans valeur, elle gagne, non plus la substance immédiate qu'elle a laissée derrière elle, mais la pensée de cette substance. « Selon l'une des voies le but que les impulsions atteignent est la substance éthique immédiate, mais selon l'autre le but est la conscience de cette substance et proprement une conscience d'une telle nature qu'elle soit le savoir de cette substance comme de sa propre essence¹⁸. »

On voit que les deux présentations coïncident pour l'essentiel. Dans l'une le moi pratique est posé dans son isolement et en dépassant ses impulsions parvient à la substance, dans l'autre le moi se sépare lui-même volontairement de cette vie substantielle et immédiate et il s'élève à la pensée de la substance, à la moralité. En fait c'est cette seconde voie que suivra Hegel, bien que la première paraisse plus conforme à la loi du développement phénoménologique ; il nous en dit lui-même la raison, c'est parce qu'elle est plus appropriée à l'esprit du temps¹⁹. L'individualisme est à considérer sous ses diverses formes – désir de la jouissance immédiate, protestation du cœur contre l'ordre établi, vertu révoltée contre le cours du monde. En envisageant ces expériences de la conscience singulière, qui est pour soi en opposition à la réalité, nous nous élèverons à la pensée de l'individualité qui surmonte cette opposition de son but et de la réalité opposée à lui et qui dans le mouvement de son opération est en soi et pour soi. La

17 *Phénoménologie*, I, p. 295.

18 *Phénoménologie*, I, p. 296.

19 *Phénoménologie*, I, p. 255.

raison individuelle était en soi dans l'observation, elle est pour soi dans son activité négative, elle sera en soi et pour soi dans l'individualité qui voudra seulement s'exprimer dans l'être. Dans sa dernière figure en effet – celle de la vertu – le but de l'être-pour-soi devient l'en-soi, c'est-à-dire est identique à la réalité effective. Dès lors l'individualité est posée dans son opération comme en soi et pour soi.

TROIS FORMES D'INDIVIDUALISME

a) *Le plaisir et la nécessité.* – Nous allons suivre trois formes de développement de la conscience de soi active. Il s'agit essentiellement des rapports de l'individualité singulière à l'ordre du monde, en entendant par ce dernier terme, non pas la nature, mais la réalité sociale, l'ordre humain. Le monde n'est plus maintenant comme pour la raison observante la nature, mais les autres hommes. En premier lieu, l'individualité singulière cherche à se poser elle-même dans l'être et à jouir de sa singularité, de son unicité. Ensuite elle dépasse cette première conception de soi pour s'élever elle-même à l'universalité.

Les deux termes mis en présence sont donc le Singulier et l'Universel, l'individualité pour soi et l'univers. La conscience de soi, qui est pour soi, qui a laissé derrière elle, comme des ombres grises, le savoir et la pensée, prétend se réaliser immédiatement. Comme le premier *Faust* de Goethe, le seul alors connu, elle méprise l'entendement et la science, les dons suprêmes faits aux hommes, et s'est livrée à « l'esprit de la terre²⁰ » ; elle veut se trouver elle-même ; et cette volonté n'est plus, comme dans le cas de l'observation, inconsciente d'elle-même, réduite à un instinct ; elle se projette comme but et s'oppose donc à une réalité objective qui paraît se dresser en face d'elle, mais qui n'a pour elle qu'une valeur négative. Cette individualité ressemble à la conscience de soi abstraite qui était pur désir et visait à la destruction de l'Autre, dialectique qui aboutissait, on s'en souvient, à la domination et à la servitude. Il n'en est plus tout à fait de même maintenant. En effet à ce niveau la conscience de soi est raison ; l'Autre n'est plus pour elle qu'une apparence « dont l'intérieur et l'essence sont la conscience de soi elle-même²¹ ».

20 *Phénoménologie*, I, p. 298.

21 *Phénoménologie*, I, p. 288.

Nous reprenons ainsi à un niveau supérieur les expériences déjà décrites à propos de la conscience de soi, comme dans le cas de l'observation nous reprenions les expériences de la conscience ; mais elles ont un sens nouveau. La conscience de soi est la catégorie pour soi, ce qui signifie qu'elle se cherche elle-même consciemment dans l'être objectif ; elle sait que l'Autre est en soi sa propre ipséité ; elle a la certitude que cette découverte de Soi dans l'Autre qui se nomme le bonheur – définition générale qui n'a pas la platitude de celle de l'*Aufklärung* – est possible et même nécessaire. Que la conscience de soi soit la catégorie pour soi signifie qu'elle est la catégorie développée, non plus l'identité immédiate de l'être indépendant (la choséité) et du moi, mais leur identité médiante, c'est-à-dire que le moi et l'être s'opposent d'abord comme le but et la réalité trouvée, mais s'unissent ensuite par-delà cette séparation. C'est cette médiation qui s'exprime dans l'action.

Avant de quitter le langage abstrait de Hegel et de montrer le sens vraiment concret de cette expérience, notons encore la transformation de cet Autre qui paraît un moment s'opposer à la conscience de soi. C'est à partir de la raison que cet Autre est devenu le monde (*die Welt*). La conscience de soi – *stricto sensu* – a en face d'elle un Autre. La raison a comme Autre un monde, et ce monde est pour l'homme qui le sait. Mais cette notion elle-même de monde, valable au niveau de la raison observante, se transforme encore pour la raison active. Ce monde est maintenant un monde spirituel, nous dirions aujourd'hui un monde social. En se conformant au langage hégélien, c'est la substance éthique qui va se révéler à la conscience, ou, selon l'autre manière de présenter cette dialectique, qui va s'élever dans la conscience à la pensée d'elle-même. L'individualité humaine qui cherche dans ce monde son bonheur, le cherche dans d'autres Soi qu'elle veut assimiler. Le Soi est pour le Soi, et si entre les deux apparaît la choséité, c'est que le Soi n'est pas immédiatement pour le Soi, mais qu'il est en même temps chose et être-pour-soi, être-pour-autrui et être-pour-soi²².

22 Le premier but de l'individualité « est de devenir consciente de soi comme essence singulière dans l'autre conscience de soi, ou consiste à réduire cet autre à soi-même ». L'identité est présupposée en soi (puisque la conscience de soi est raison) ; ce qu'il faut seulement dépasser ou transcender, c'est la présentation immédiate de l'autre pour-moi, son être-pour-autrui (*Phénoménologie*, I, p. 297).

L'expérience que décrit alors Hegel dans cet « individualisme de la jouissance » devient facile à suivre. Bien que la notion d'amour sensuel ne soit pas directement explicitée, c'est bien d'elle surtout qu'il s'agit. Le plaisir – qui est en même temps désir du plaisir – que cherche à actualiser cette individualité est avant tout le plaisir de se retrouver dans une autre individualité. C'est l'érotisme faustien qui s'opposera plus tard à son titanisme, comme le goût des beaux moments, qu'il faut cueillir, s'opposera à l'exigence de se dépasser sans trêve. Ici ce dépassement, cet Universel, n'est pas encore pour la conscience singulière qui veut seulement sa singularité unique et prétend la recueillir « comme on cueille un fruit mûr qui s'offre de lui-même à la main qui le prend²³ ». On le voit, il s'agit là d'un hédonisme, raffiné sans doute, mais qui est l'hédonisme de tous les temps ; et le dépassement de cet hédonisme sera l'œuvre de l'individualité elle-même, le résultat de sa propre expérience. La critique n'aura pas à venir d'ailleurs, elle ne sera pas l'œuvre du philosophe qui aurait à intervenir d'une façon quelconque dans cette dialectique et à porter un jugement de valeur sur elle. C'est la conscience singulière elle-même – qui est seulement pour soi en tant qu'elle s'est retirée en elle-même et a abandonné l'universalité du savoir et des mœurs – qui fera cette dialectique et découvrira la contradiction entre le Singulier et l'Universel. Cette contradiction sera *pour elle*, car elle est conscience de soi et non pas seulement être-là vital. Dans le domaine de la vie en général, le moment essentiel est le moment du genre ou de la génération. L'individualité vivante, qui est pour soi en tant qu'individualité, ne se trouve elle-même que dans une individualité complémentaire, ce qu'exprime la différence des sexes ; elle se connaît au sens biblique dans une autre, et cette autre individualité est elle-même ; mais le genre, la vie comme Universel, qui s'exprime dans ce mouvement, est un incessant « Meurs et deviens ». L'individualité vivante ne s'atteint pas vraiment dans l'Autre, elle s'y engloutit, et une autre individualité surgit à la place de l'unité jamais réalisée *pour elle-même*. Ainsi se succèdent les générations : « La croissance des enfants est la mort des parents. »

Ce mouvement du genre, qui est la vie même, nous le retrouvons ici comme l'Universel, mais il est pour la conscience, tandis qu'il n'était pas pour le vivant ; c'est pourquoi la conscience de soi en général pourra

23 *Phénoménologie*, I, p. 288.

survivre à sa propre expérience et, comme sa vérité, une autre figure pourra émerger de cette expérience.

Considérons alors cette expérience que fait l'individualité qui recherche seulement sa jouissance singulière. « Elle atteint son but, mais justement en l'atteignant elle fait l'expérience de ce qu'est la vérité de ce même but. Elle se conçoit comme cette essence singulière étant pour soi ; cependant l'actualisation d'un tel but constitue à son tour le dépassement de ce but, car la conscience de soi ne se devient pas alors objet à soi-même comme cette conscience de soi singulière, mais plutôt comme unité de soi-même et de l'autre conscience de soi ; elle devient ainsi objet de soi-même comme singulier supprimé ou comme Universel²⁴. »

Cet Universel, auquel la vie renvoie toujours, mais sans l'actualiser jamais, il est ici pour l'homme, mais sous sa forme encore la plus pauvre et la plus dépouillée, la mort si l'on veut, mais une mort de chaque instant. Dans toute jouissance, notre singularité, comme singularité, est anéantie, et nous mourons, nous nous consumons à chaque instant. Dans la volupté nous sommes encore désir, et le désir aspire à la volupté. Cette puissance anéantissante, l'Universel, est donc ici pour la conscience de soi elle-même ; elle la connaît sous le nom de nécessité ou de destin ; nous éprouvons la fragilité de notre singularité qui s'est posée pour soi, et nous la voyons se briser contre l'Universel « L'absolue rigidité de la singularité est pulvérisée au contact de la réalité effective, tout aussi dure, mais continue²⁵. »

Le tragique est ici que cette nécessité, ou ce destin, se présentent à l'homme comme incompréhensibles. C'est pourquoi les suites de ses actes sont pour lui des énigmes insolubles. Il découvre la vérité de son expérience seulement dans cette puissance absurde qui l'anéantit sans cesse, mais il ne comprend pas cette puissance ; il est incapable de lui donner un contenu, un sens qui serait le sens de son destin et où il se retrouverait véritablement lui-même. « Ce passage de son être vivant dans la nécessité morte se manifeste alors à lui comme une inversion qui n'a aucune médiation²⁶. » C'est le passage de la vie à la mort, de la volupté à l'anéantissement. Ce passage est seulement le mouvement de disparaître, la jouissance, et n'est pas la pensée dans laquelle le

24 *Phénoménologie*, I, p. 299.

25 *Phénoménologie*, I, p. 301.

26 *Phénoménologie*, I, p. 301.

destin se connaîtrait dans l'opération de la conscience et l'opération de la conscience se reconnaîtrait dans son destin.

Cette nécessité dont les hommes se plaignent, et à laquelle ils se heurtent toujours, elle est pourtant pour eux, elle est même la catégorie sortant du milieu confiné de la conscience de soi pour s'exposer dans l'élément de l'extériorité. Cette catégorie pour soi c'était en effet le moi comme la différence, le rapport et l'unité. Or c'est cela même qu'est la nécessité sans contenu, elle est la connexion solide de ces abstractions qui, comme abstractions, ne sont pas les unes sans les autres, de telle sorte que quand l'une est posée, les autres le sont aussitôt. L'homme se voit donc le jouet d'une nécessité qui est aussi pauvre que son désir de jouissance singulière était abstrait et limité; il est anéanti par un mécanisme inexorable qui se répète toujours à travers des contenus divers qu'il n'a pas encore pensés. Cette contradiction semblable à celle du ceci sensible ineffable, qui devenait immédiatement l'Universel le plus indéterminé, est pour la conscience qui doit donc le prendre sur soi (puisque'il est pour elle). Mais en le prenant sur soi la conscience dépasse cette figure, la plus pauvre de toutes, de la raison active; elle la réfléchit maintenant en elle-même, et nous découvrons une autre figure de la conscience, dans laquelle l'Universel est immédiatement lié au désir, ce que Hegel nomme la loi du cœur.

b) *La loi du cœur et le délire de la présomption.* — Nous avons vu cette première forme de la raison active qui était la recherche de la jouissance du monde sans aucune réflexion, cette expérience de l'hédonisme pur qui aboutissait au sentiment d'une nécessité absurde anéantissant l'individualité. La figure qui lui succède est plus riche et plus concrète. La nécessité n'apparaît plus maintenant comme le destin inexorable en dehors de la conscience de soi. Cette nécessité qui était pour l'individualité est, grâce à cette réflexion, passée à l'intérieur d'elle-même. Elle sait immédiatement son désir du bonheur comme un désir nécessaire. Ce désir a une valeur universelle. La conscience de soi individuelle est pour elle-même universelle en même temps qu'elle est désir de jouir du monde et de se retrouver en lui. Si la notion d'universalité est assimilée à la notion de loi, d'un ordre valable en droit pour tous, on peut dire que dans cette incarnation nouvelle la conscience de soi s'est élevée au-dessus de sa singularité première, et qu'elle a inclus dans son désir l'idée même d'une loi; cette relation est immédiate et c'est pourquoi

cette loi qui n'existe pas encore, qui est seulement but pour l'action, est dite loi du cœur²⁷.

On peut au premier abord s'étonner d'une pareille dénomination ; il faut songer que Hegel pense au sentimentalisme de son temps, à Rousseau dont il s'est lui-même nourri pendant toute sa jeunesse, au *Werther* de Goethe, et encore, comme les allusions de la fin du chapitre le montrent nettement, au *Krafgénie* du *Sturm und Drang*, le Karl Moor des *Brigands* de Schiller. Dire que la loi est loi du cœur, c'est dire que le désir de l'individualité, son immédiateté ou sa naturalité, ne sont pas encore surmontés. Il faut suivre l'inclination première de sa nature ; ce qui nous pousse au plaisir n'est jamais mauvais, à condition que la société ne nous ait pas pervertis. Le premier mouvement est toujours le bon ; c'est dire aussi que cette nature n'est plus considérée comme uniquement singulière ; elle est immédiatement d'accord avec une loi universelle qui régit toutes les individualités. Que chacun suive les indications de son cœur et tous goûteront cette joie immédiate de vivre. « Ce que l'individualité actualise c'est la loi même, et son plaisir est donc en même temps le plaisir universel de tous les cœurs²⁸. » Comment ne pas penser ici à Rousseau ?

Cependant cette loi du cœur n'est pas actualisée, elle est pour soi dans la conscience, étant l'union immédiate de la loi et du désir ; elle est, pourrait-on dire, une intention qui doit s'éprouver au contact d'une réalité différente d'elle. Cette réalité est le contraire de ce qui doit être réalisé, c'est-à-dire qu'elle est la séparation de la loi et du cœur, leur contradiction vivante. Le monde que contemple la conscience de soi est celui que nous avons découvert antérieurement, un monde dans lequel une nécessité vide de sens broie les individualités avides de jouir de leur singularité. Ce monde est devant cette conscience, et elle ne sait pas qu'elle en sort, qu'il est sa propre origine. Elle découvre donc que dans ce monde la loi est arbitrairement séparée du cœur des individus. L'ordre qui règne dans ce monde est ainsi un ordre apparent, « ordre de contrainte et de violence qui contredit la loi du cœur²⁹ », et que subit pour son malheur une humanité gémissant sous le joug. L'individualisme

27 C'est un « ordre naturel », mais universel, opposé à « l'ordre régnant » qui est pris alors pour une apparence sans fondement. L'important est de bien noter que dans cette seconde figure l'Universel est passé dans la Conscience de soi au lieu de lui être extérieur.

28 *Phénoménologie*, I, p. 304.

29 *Phénoménologie*, I, p. 303.

de Rousseau, puis l'individualisme romantique sont une protestation du cœur contre cette violence faite à l'individualité humaine, Il faut libérer l'homme, ce qui ne signifie pas opposer les hommes les uns aux autres, mais au contraire les réconcilier les uns avec les autres puisque mon bien est le bien de l'humanité, et ne présente, s'il est considéré dans sa relation immédiate avec mon intention, que « l'excellence de ma propre essence » la pureté de mon cœur³⁰. Il faut aussi réconcilier l'homme avec lui-même ; dans ce monde apparent où le désir du cœur est séparé de l'ordre, je suis en conflit incessant avec moi-même. *Où bien* je me résigne à obéir à un ordre étranger et je vis ainsi privé de la jouissance de moi-même, absent de mon acte, ou bien je transgresse cet ordre et me trouve privé de la conscience de ma propre excellence. Cet ordre « humain et divin³¹ » est donc un ordre illusoire et l'individu doit y substituer l'ordre de son cœur, réaliser dans le monde la loi du cœur.

Mais l'expérience faite par l'individualité à ce stade de son développement est, une fois de plus, une expérience décevante. Comment réaliser une loi du cœur, une loi qui ne vaut qu'en tant qu'elle est immédiatement liée à un cœur singulier, qui n'existe donc que comme pure intention ? Aussitôt qu'elle s'actualise elle échappe à ce cœur particulier qui battait en elle. « La loi du cœur, justement par le fait de son actualisation, cesse d'être loi du cœur, elle reçoit en effet dans cette actualisation la forme de l'être et est maintenant puissance universelle à laquelle ce cœur particulier est indifférent ; ainsi l'individu par le fait d'exposer son ordre propre ne le trouve plus comme le sien³². » Le tragique de l'action humaine s'exprime dans ce décalage entre la Visée originale du cœur et l'opération effective dans l'élément universel de l'être. Hegel exprime en termes particulièrement significatifs cette dialectique qui est vécue par toute individualité humaine. « Ainsi l'individu a pris congé de soi-même, il grandit pour soi comme universalité et se purifie de la singularité³³. » Son opération est à la fois la sienne et extérieure à lui, il n'y reconnaît pas la pureté de son intention, et toutefois il ne peut complètement la renier puisqu'en voulant agir il accepte de faire de la réalité son but, il réclame l'épreuve de cette réalisation. « L'individu a

30 *Phénoménologie*, I, p. 304.

31 *Phénoménologie*, I, p. 305.

32 *Phénoménologie*, I, p. 305.

33 *Phénoménologie*, I, p. 305.

effectivement reconnu la réalité effective universelle, parce que opérer signifie poser son essence comme réalité effective libre, c'est-à-dire reconnaître la réalité effective comme son essence³⁴. » Sans cesse dans la *Phénoménologie*, à propos de « la vision morale du monde » ou de « la belle âme », Hegel reviendra sur ce point, nous n'avons pas le droit de refuser de nous reconnaître dans la réalité puisque nous avons voulu agir, c'est-à-dire avons fait de l'effectivité du but le but même de l'opération.

La loi du cœur éprouve donc, quand elle se réalise, le même échec qu'éprouvait le désir singulier quand il cherchait seulement sa propre jouissance du monde ; mais l'expérience est ici plus concrète et plus riche. En réalisant la loi de mon cœur, je prends conscience de mon opposition à la loi des autres cœurs ou plutôt, comme je ne puis renoncer à l'universalité de la loi, je trouve abominable et détestable le cœur des autres hommes. Ainsi le « Karl Moor » de Schiller s'indignait et désignait les hommes « comme une race hypocrite de crocodiles ». En me réalisant comme individualité qui veut être universelle, je m'aperçois moi-même comme étranger à moi-même, engagé dans une suite d'opérations qui sont à la fois miennes et non miennes. Je suis *aliéné* de moi-même. Mais alors l'ordre humain et divin dont je me plaignais comme d'une nécessité vide de sens je le découvre comme l'expression de l'individualité universelle ou du jeu des individualités exposant tour à tour et l'une pour l'autre le contenu de leur propre cœur qui prétend à l'universalité. Ce que je vois en face de moi c'est moi-même. Cet ordre est mon œuvre, et pourtant il n'est plus conforme à mon cœur. « Cette actualisation ne signifie rien d'autre, sinon que l'individualité se devient à soi-même objet comme Universel, un objet toutefois dans lequel elle ne se reconnaît pas³⁵. »

La vérité de cette dialectique c'est la contradiction déchirant cette conscience de soi ; elle affirmait seule vraiment réelle et essentielle la loi de son cœur, et croyait l'ordre régnant seulement une apparence, elle découvre maintenant que cet ordre, puisqu'elle agit, est aussi son essence, son œuvre propre. En elle l'essence est immédiatement non-essence, la non-essence essence. Cette contradiction est proprement la folie dans

34 *Phénoménologie*, I, p. 306.

35 *Phénoménologie*, I, p. 307. – Notons que l'Individualité universelle « est le résultat du jeu des individualités exposant chacune le contenu de leur propre cœur » ; c'est « la nécessité vivifiée par l'individualité », l'ordre divin et humain fait sans doute allusion à l'ordre de la famille et à celui de la cité (cf. *Phénoménologie*, II, *Loi divine et loi humaine*, p. 15 sq.).

laquelle la conscience s'enfonce en tant qu'elle est contradiction pour elle-même. La folie ne résulte pas du fait que ce qui est essentiel pour la conscience en général est inessentiel pour une conscience particulière ou du fait que ce qui est réel pour la conscience en général est irréel pour une conscience particulière ; mais dans la folie humaine la conscience en général subsiste toujours de sorte que le fou a à la fois la conscience de l'irréalité et de la réalité de son objet. Ainsi, dans le cas considéré, la conscience de la réalité et celle de l'irréalité ne tombent pas à part l'une de l'autre. C'est dans son moi le plus intime que cette conscience est bouleversée.

Elle échappe encore à cette contradiction ou plutôt tente d'y échapper en rejetant hors d'elle cette perversion qui est en elle ; c'est *le délire de la présomption*. Pour se préserver de sa propre destruction elle dénonce cette perversion comme étant un Autre qu'elle-même, elle y voit l'œuvre d'individualités, mais d'individualités contingentes, qui auraient introduit ce mal dans l'humanité bonne par nature. « Des prêtres fanatiques, des despotes corrompus aidés de leurs ministres, qui en humiliant et en opprimant cherchent à se dédommager de leur propre humiliation, auraient inventé cette perversion exercée pour le malheur sans nom de l'humanité trompée³⁶. » C'est là que Hegel pense particulièrement au « Karl Moor » de Schiller, cet apôtre qui se fait chef de brigands et devra découvrir lui-même à l'heure de son déclin que « c'est folie de vouloir embellir le monde par le crime et maintenir la loi par l'anarchie », et ira devant les brigands ébahis se livrer lui-même aux mains de la justice. On reconnaît d'autre part dans ces prêtres et ces despotes les auteurs du malheur de l'humanité dénoncés à l'époque par tous les révolutionnaires. Comment cependant une individualité contingente aurait-elle pu inventer ainsi un ordre et l'imposer du dehors à l'humanité ! Imagination puérile et explication sans portée. Cet ordre est bien l'œuvre de l'individualité, mais non pas d'une individualité particulière puisqu'il résulte immédiatement du *jeu* des individualités.

Considérons maintenant cet ordre qui est la vérité de toute la dialectique que nous venons de suivre. Il est la loi de tous les cœurs et est aussi tin ordre perversi, comme le déclarait la conscience démente. Mais, sous un autre aspect, étant la loi de tous les cœurs, il est bien un ordre stable et universel. Dans la résistance qu'éprouve un cœur particulier

36 *Phénoménologie*, I, p. 309.

quand il tente de s'actualiser, cet ordre se démontre comme la loi valide qui a soutenu la lumière du jour et subi l'épreuve de la réalité. « Les lois subsistantes sont protégées contre la loi d'un seul individu parce qu'elles ne sont pas une nécessité vide et morte privée de conscience, mais parce qu'elles sont une universalité spirituelle et une substance dans laquelle ceux en qui cette substance a sa réalité effective vivent comme individus et sont conscients d'eux-mêmes ; ainsi même s'ils se lamentent et se plaignent de cet ordre universel comme étant en conflit avec leur loi intérieure, même s'ils maintiennent les aspirations de leur cœur en face de cet ordre, en fait ils sont avec leur cœur attachés à cet ordre comme à leur essence, et si cet ordre leur est ravi et si eux-mêmes s'en excluent ils perdent tout³⁷. » Cependant, en dépit de cette réalité en soi de l'ordre, il est bien un ordre perverti puisqu'il ne s'actualise que par l'individualité qui en est la forme. Il est la résultante d'un conflit de tous contre tous, d'un « jeu des individualités » qui cherchent chacune à faire valoir leurs aspirations et se heurtent aux aspirations des autres ; ce qui paraît ordre public, loi valide, est en fait le « cours du monde », l'apparence d'une marche régulière et constante, mais l'apparence seulement parce que son contenu est plutôt le « jeu vide d'essence de la consolidation et de la dissolution mutuelle des singularités³⁸ ».

Cet ordre est donc *en soi* ordre universel, et dans son développement ou sa *manifestation* jeu des individualités toujours inquiètes et changeantes. Comme pour l'entendement le phénomène instable s'opposait à l'en-soi, avant d'en devenir l'expression, ainsi maintenant pour la figure nouvelle de la conscience qui sort de cette expérience l'ordre universel s'oppose – en tant qu'en-soi – au jeu inconsistant des individualités. Réaliser cet en-soi dans sa vérité c'est seulement écarter l'individualité qui le pervertit. Cette figure nouvelle est donc la vertu, la conscience qui veut anéantir les égoïsmes individuels pour permettre à cet ordre d'apparaître tel qu'il est en sa vérité. La vertu va engager la lutte contre « le cours du monde ». Mais ainsi nous avons vu se promouvoir à des formes de plus en plus hautes et concrètes ce que la conscience de soi trouvait en face d'elle comme sa vérité, son Universel. Ce fut d'abord la nécessité, c'est maintenant « le cours du monde », ce jeu des égoïsmes qui, dans la réciprocité de leurs échanges et les démarches de leurs actions,

37 *Phénoménologie*, I, p. 310.

38 *Phénoménologie*, I, p. 311.

produisent cette manifestation de l'Universel. « Ce en quoi la conscience ne se reconnaissait plus n'était pas la nécessité morte, mais la nécessité en tant que vivifiée par l'individualité universelle³⁹. »

c) *La vertu et le cours du monde.* – Le « chevalier de la vertu » que nous présente maintenant Hegel sous un mode satirique fait penser tantôt au *Don Quichotte* de Cervantès, tantôt à ces réformateurs romantiques qui bouleversent toujours le monde en idée et se montrent en fait incapables d'autres choses que de discours. Ce sont les idéologues dénoncés par Napoléon, si nombreux à l'époque de Hegel. Hegel lui-même se souvient peut-être du temps où il exaltait dans une lettre à Schelling le « Sollen » de Kant parce qu'il était seul capable de réveiller des esprits engourdis et de les faire sortir de leur conformisme bourgeois. La vertu dont il s'agit n'est pas la vertu antique qui avait « son contenu solide dans la substance du peuple », qui ne se proposait pas un bien inexistant, et ne se révoltait pas par principe contre le cours du monde, mais c'est une vertu privée d'essence et qui s'extériorise seulement dans des discours pompeux et vides. « De telles essences idéales, de tels buts idéaux s'écroulent comme des phrases vides qui exaltent le cœur et laissent la raison vide... ; ce sont là des déclamations qui, dans leur détermination, expriment seulement ce contenu : l'individu qui prétend agir pour des fins si nobles et a sur les lèvres de telles phrases excellentes, vaut en face de lui-même pour un être excellent, il se gonfle et gonfle sa tête et celle des autres, mais c'est une boursoufflure vide⁴⁰. » Par ces quelques citations on peut voir le sens de la critique que Hegel présente de cette vertu qui est sortie de la substance éthique, et s'affirme en face du cours du monde. Le réalisme hégélien que nous retrouverons plus loin dans sa critique d'une « vision morale du monde » s'oppose à l'idéalisme sans frein de ces utopistes (*Weltbesserer*). La vertu, ainsi comprise, engage une lutte vaine contre le cours du monde, et doit découvrir à la fin que ce monde n'est pas si mauvais qu'elle voulait bien le dire. Son erreur est d'opposer toujours l'idéal et le réel d'une façon telle que cet idéal ne puisse jamais s'actualiser, et en reste par conséquent toujours aux discours.

La conscience vertueuse distingue en effet l'en-soi du cours du monde, l'Universel, auquel « elle croit », et la réalité effective de ce même cours

39 *Phénoménologie*, I, p. 307.

40 *Phénoménologie*, I, p. 319.

du monde dans lequel cet Universel se réalise sous une figure imparfaite. Cette réalisation est le fait de l'individualité dont nous avons vu dans les deux précédents chapitres la perversion. Ce qui était alors pour nous est maintenant pour la conscience vertueuse qui n'y reconnaît pas sa propre origine ; elle voit donc l'individualité singulière chercher dans le monde sa propre jouissance et se briser au contact d'une nécessité brutale, elle voit également l'individualité exposer dans ce monde la loi de son cœur et éprouver de la part des autres individualités une résistance générale de telle sorte que l'Universel se réalise bien par-là, mais d'une façon détournée ; il apparaît bien dans ce « phénomène » qu'est le cours du monde, comme la loi dans la nature, mais il apparaît sous une forme pervertie. Ce n'est pas la positivité de cet universel qui transparaît dans ce cours du monde, mais seulement sa négativité. Le cours du monde dans sa réalité effective appartient aux individualités, à leurs jouissances singulières, à leurs conflits mutuels. La vertu se propose donc de « pervertir encore une fois le cours perverti du monde⁴¹ », car elle a découvert d'où venait tout le mal. C'est l'individualité, l'être-pour-soi du cours du monde qui constitue le vice ; elle dénonce par conséquent l'égoïsme des hommes, leur perversion, et continue sur ce point les discours de la précédente forme de la conscience. Seulement elle y ajoute l'idée du sacrifice complet de l'individualité. La conscience vertueuse opposé en elle la loi, qui est l'universel au sens positif, et l'individualité. Au lieu de les unir immédiatement, comme dans la loi du cœur, elle les distingue essentiellement ; c'est pourquoi la conscience vertueuse en détruisant en elle l'individualité pense transformer l'ordre réel. Inversement dans le cours du monde c'est la loi qui est l'inessentiel, et l'individualité qui s'arroge la première place ; elle s'assujettit le bien et le vrai qui sont en soi, et les invertit de leur intériorité dans l'extériorité. Loi et individualité sont donc des moments communs à la vertu et au cours du monde. Ils occupent seulement dans les deux une position inverse l'une par rapport à l'autre. Cette communauté (ait cependant que les deux termes en présence : vertu et cours du monde, ne sont pas complètement séparables. La vertu est elle-même dans le cours du monde dont elle ne peut complètement se dégager et le cours du monde est dans la vertu comme nous le montreront les péripéties de la lutte.

41 *Phénoménologie*, I, p. 314.

Pour la vertu, le Bien, l'Universel, est en soi ; il est son but, et n'est pas encore actualisé ; elle peut seulement croire à son idéal, et cette foi est la conscience d'une non-présence effective. Elle sait toutefois – et c'est là le sens de sa foi – que dire que l'Universel est en soi, signifie dire qu'il constitue *l'intérieur* du cours du monde et qu'il ne peut pas ne pas triompher. Elle postule l'unité originnaire de son but et de l'essence du cours du monde, comme elle admet leur séparation dans la présence phénoménale. En fait sa lutte contre le cours du monde sera donc une feinte, elle ne peut pas elle-même la prendre véritablement au sérieux puisque son argument principal, le piège qu'elle ménage à son adversaire afin de le prendre à revers, consiste précisément dans la croyance que le cours du monde est en soi bon – s'il ne l'est pas pour soi – et doit nécessairement devenir pour soi ce qu'il est en soi. Elle fait ici une différence entre l'en-soi et l'être, le fond des choses et la manifestation, qui ne peut être, en fin de compte, qu'une différence verbale, car l'en-soi, s'il n'est pas pour-un-autre, est une pure et simple abstraction ; ce qui ne se manifeste pas n'est pas, et l'essence de l'essence c'est de se manifester, comme l'essence de la manifestation est de manifester ressource⁴².

Précisément c'est dans la lutte même entre la vertu et le cours du monde que cette différence entre l'en-soi et l'être-pour-un-autre disparaît. La vertu apparaît au cours du monde comme une puissance qui n'est pas encore devenue acte ; elle consiste alors « en dons, capacités, forces » qui, bien utilisées par la vertu, sont mésusées par le cours du monde. Ces dispositions non encore effectuées sont « un instrument passif qui, gouverné par la main de l'individualité libre, est tout à fait indifférent à l'usage qu'elle en fait et peut-être aussi mésusé pour la production d'une réalité effective qui est sa destruction ; une matière sans vie, privée d'indépendance propre, formable et ployable de toutes façons et même pour sa propre corruption⁴³ ». Or, c'est au cours de la lutte seulement que ces dispositions qui autrement resteraient « en arrière, on ne sait pas où, comme une conscience dormante », s'actualisent en fait ; d'en soi elles deviennent, par-là force de l'individualité agissante, des réalités

42 On voit bien ici le sens de toute cette dialectique hégélienne. Les deux termes, qui s'opposaient dans la raison agissante, l'intérieur et l'extérieur, l'en-soi et l'être-pour-autrui, doivent s'identifier dans l'*opération même* qui est la réalité effective. Il n'y a pas un but – négation de l'Autre – et un Autre – comme apparence à nier –, mais le mouvement de l'Individualité est lui-même l'unité des deux.

43 *Phénoménologie*, I, p. 315.

effectives pour la conscience. La vertu qui engage le combat les découvre partout déjà *actualisées* sous des figures diverses ; « la conscience vertueuse entre en lutte contre le cours du monde comme contre quelque chose d'opposé au bien ; or, ce que dans cette lutte le cours du monde offre à la conscience, c'est l'Universel, non seulement comme universel abstrait, mais comme l'Universel vivifié par l'individualité et étant pour-un-autre ou le bien effectivement réel'. Partout donc où la vertu entre en contact avec le cours du monde elle touche toujours des positions qui sont l'essence du bien même, du bien qui, comme en soi du cours du monde, est indissolublement entremêlé avec toutes les manifestations du cours du monde et a son être-là dans la réalité effective de celui-ci⁴⁴. » Ou bien donc la vertu est, comme nous l'avons dit, dans le cours du monde, inextricablement mêlée à lui, et alors le bien qu'elle se propose est un bien déjà existant, un bien qui appartient à la substance éthique, ou bien elle s'en sépare et fait une distinction qui doit demeurer verbale ; elle est une foi qui ne peut conduire à aucune présence authentique. La lutte engagée entre la vertu et le cours du monde manifeste donc l'identité concrète des deux termes, et cela parce que Hegel a posé cette vertu sous la forme « de dons, capacités, forces » qui ne sont actuelles que par le fait de l'individualité. De même dans la « vision morale du monde » nous verrons que le grand homme – celui qui fait l'histoire comme César ou Napoléon – est une actualisation de l'Universel. La conscience du « valet de chambre de la moralité » peut bien expliquer son action par des motifs mesquins et bas – ces motifs sont aussi dans son action en tant que cette action est 'action d'une individualité particulière – mais cette explication est partielle ; « le grand homme est ce qu'il a fait et on doit dire qu'il a voulu ce qu'il a fait comme il a fait ce qu'il a voulu ». C'est la conscience dite vertueuse qui se trompe en éclairant cette action sous un jour défavorable, et c'est elle qui se révèle mesquine. D'ailleurs en jugeant elle n'agit pas et prétend faire accepter son jugement inopérant comme une action.

Au terme de son expérience la vertu découvre que l'opposition qu'elle fait entre l'individualité pour soi, qui serait le phénomène, et l'en-soi du bien et du vrai, est une opposition qui ne tient pas. L'en-soi se réalise pour la conscience à travers l'opération de l'individualité, il est donc inséparable de sa manifestation. En ayant posé concrètement l'en-soi

44 *Phénoménologie*, I, p. 316.

comme une disposition, une virtualité, distincte de son actualisation, Hegel s'est rendu la tâche facile. Il n'y a pas de disposition séparée de l'acte qui lui donne une signification concrète, ou alors il s'agit d'une abstraction et la conscience de la vertu repose sur cette abstraction sans réalité. Le cours du monde n'est donc pas si mauvais qu'il en avait l'air puisqu'il est la réalisation d'une vertu qui autrement dormirait à tout jamais dans un arrière-monde. Cours du monde et vertu ne s'opposent plus comme au point de départ de cette dialectique puisque l'en-soi et le pour-un-autre ont été arbitrairement disjoints par une conscience de la vertu qui parle au lieu d'agir, croit au lieu d'actualiser.

Mais si la vertu se perd dans le cours du monde, inversement le cours du monde ne peut plus être pensé comme un être-pour-soi qui serait distinct de l'être-en-soi. Il y a une certaine façon d'éclairer l'action humaine qui est commune à la vertu et à l'individualité du cours du monde et qui est aussi fausse dans un cas que dans l'autre. L'individualité peut bien s'imaginer agir égoïstement, et expliquer toutes les actions individuelles par des égoïsmes conscients ; elle prouve seulement par là qu'elle ne connaît pas la véritable nature de l'opération. Quand j'agis – même si j'explique avec subtilité mon opération par des considérations égoïstes – je me dépasse moi-même, j'actualise des virtualités que j'ignore. Grâce à mon acte ce qui était en soi devient effectif. Je me figure limité à ma propre individualité, en fait j'incarne plus ou moins un Universel qui me dépasse. Je ne suis pas seulement pour soi, je suis encore en soi. La vertu avait tort de distinguer l'en-soi et le pour-soi ; l'individualité du cours du monde a également tort quand elle les distingue et prétend s'assujettir le bien et le vrai. Le sens de toute cette dialectique s'exprime dans cette proposition qui énonce déjà l'Universel concret. « Le mouvement de l'individualité est la réalité de l'Universel⁴⁵. » L'action de l'homme dans le monde dépasse cet homme individuel qui croit agir pour lui-même, mais c'est à travers lui seulement que ce dépassement est possible ; ce qu'il faut penser c'est l'unité de l'individualité qui dans son opération est à la fois en soi et pour soi, c'est son opération même qui est le devenir de l'Universel inséparable de sa manifestation, « le cours du monde devait être la perversion du bien parce qu'il avait l'individualité pour son principe, mais cette individualité est le principe de la réalité effective ; en effet, elle est proprement

45 *Phénoménologie*, I, p. 320.

la conscience moyennant laquelle ce qui est en soi est aussi bien pour un autre ; le cours du monde pervertit et inverse l'immuable, mais il l'inverse en fait du néant de l'abstraction dans l'être de la réalité⁴⁶ ».

Avec cela nous avons atteint une nouvelle synthèse concrète, celle de l'opération effective de l'individualité, qui n'est plus seulement pour soi en face d'un être-en-soi et qui n'oppose plus son but à la réalité effective, mais qui est en même temps en soi et pour soi. La raison observante était une conscience universelle – seulement contemplative – qui se cherchait instinctivement dans la réalité, mais sa vérité est que cette réalité n'a de *sens* que pour l'homme qui est pour soi. Dès lors le sens est séparé de ce dont il est le sens et l'individualité humaine est posée comme raison active, elle projette son sens comme but en dehors de la réalité qu'elle nie ; cette conscience individuelle est singulière et s'oppose à l'univers, mais cette opposition ne tient pas à son tour. L'individualité humaine n'est pas ainsi coupée de la réalité, elle est elle-même la réalité qui se fait, la synthèse qui s'accomplit dans l'action. C'est cette opération comme opération de l'individualité en soi et pour soi, où le but et la réalité ne s'opposent qu'un moment et se rejoignent dans un devenir, qu'il nous faut considérer. Nous nous approchons alors de la substance de l'esprit ou de la pensée de cette substance, qui se révélera à son tour comme sujet. L'intérêt de la dialectique que nous venons d'étudier est de nous faire mieux comprendre « le réalisme hégélien ». Tout idéalisme du Sollen, toute séparation de l'idée et de la réalité effective, doit être écartée, ce qui ne signifie pas que la réalité sans signification se substitue à un idéal sans réalité, mais que ce qu'il faut penser c'est que « l'idée cherche la réalité, comme la réalité cherche l'idée », et que ce qui est seul concret c'est le devenir de l'homme dans son opération effective⁴⁷.

46 *Phénoménologie*, I, p. 318.

47 En se pliant à la terminologie hégélienne, on peut dire que les trois expériences considérées se résument ainsi : L'individualité a commencé par opposer le *pour-soi* comme *but* à l'*en-soi* – la réalité trouvée – ; progressivement, ce *pour-soi* s'est enrichi et, dans la dernière expérience, celle de la Vertu, c'est l'*en-soi* qui est devenu le *but*. Mais alors le *but* rejoint la *réalité trouvée* et leur distinction n'est qu'abstraction. On revient à la réalité effective, mais comme *opération*.

CHAPITRE V

L'œuvre humaine et la dialectique de l'action

Après l'individualité qui se révolte contre le cours du monde parce que celui-ci s'oppose à son idéal, que ce soit celui de la jouissance immédiate du monde, de la loi du cœur ou de la vertu, Hegel considère l'individualité « réelle en soi et pour soi ». Cette individualité ne prend plus la réalité comme une résistance à vaincre ; elle est d'emblée au milieu du monde et elle ne veut que s'exprimer elle-même. Son but n'est pas la négation du monde réel, il appartient lui-même au monde et ce monde, inversement, est le monde de l'individualité. L'essentiel donc est d'agir pour agir, de manifester au dehors dans le pur élément de l'extériorité, ce que l'individualité est déjà au dedans d'elle-même, sa *nature originnaire et déterminée*. En tant que l'individualité est cette nature originnaire, elle est en soi ; en tant qu'elle la traduit ou la fait passer « du dedans au dehors, du non-être-vu dans l'être-vu¹ » elle est pour soi-même ; son existence comme acte est seulement l'actualisation de son essence. Monde objectif et individualité consciente ne forment plus maintenant qu'une seule réalité concrète, et cette réalité est celle de l'opération (Tat). « L'opération est en elle-même sa propre vérité et sa réalité effective, et la présentation ou l'expression de l'individualité est à cette opération but en soi et pour soi-même². »

Ce concept d'opération est devenu essentiel, c'est lui qui devient notre objet. Avec l'opération concrète de l'individualité, c'est l'unité de la subjectivité et de l'objectivité, de la raison observante et de la raison active, que nous allons voir se produire, de là le titre que Hegel donne à cette partie de la *Phénoménologie* « l'individualité réelle en soi et pour soi ». Peut-être ce chapitre qui sert de transition entre la Raison et l'Esprit pourra-t-il nous révéler un des sens de l'œuvre hégélienne

1 *Phénoménologie*, I, p. 324.

2 *Phénoménologie*, I, p. 323.

en nous montrant quelle signification nouvelle va prendre le monde pour la conscience de soi. Mais avant d'élucider la dialectique que nous offre ici la *Phénoménologie*, nous indiquerons d'abord quelques-unes des significations concrètes de ce chapitre.

« Après les héros du romantisme, dit justement M. Bréhier, Hegel considère ici les spécialistes, professeurs, artistes qui donnent à leur tâche une valeur absolue³. » C'est là selon l'expression pittoresque du philosophe « un monde animal spirituel ». Chaque individualité commence par s'enfermer dans sa tâche limitée, elle ne veut qu'exprimer sa nature, et quand elle s'élève au-dessus de son œuvre passagère et limitée, elle se justifie à ses propres yeux et à ceux des autres en prétendant avoir contribué pour sa modeste part à une cause plus générale, à une tâche universelle, mais conçue ici sous une forme abstraite, d'autant plus abstraite que l'œuvre effective est plus limitée et plus partielle. Cette justification générale, la raison de vivre des artistes qui travaillent pour la beauté de l'Art, des intellectuels qui font avancer la science par leurs recherches érudites et patientes – est proprement l'honnêteté de la conscience, une honnêteté dont nous verrons qu'elle est assez trompeuse et décevante à y regarder de près. La Chose même (die Sache selbst) qui sera l'effectivité pour la conscience de soi de l'individualité n'est encore qu'un prédicat très général qu'on peut appliquer tour à tour à tous les moments particuliers de l'opération, mais c'est cette « Chose même » qui, conçue comme l'opération de tous et de chacun, deviendra enfin le sujet nouveau de l'expérience, l'essence spirituelle d'abord, l'esprit concret ensuite.

Nous avons tenu à signaler dès le début la première interprétation concrète de ce chapitre pour justifier le titre que donne Hegel à un de ses principaux développements – le règne animal spirituel « Das geistige Tierreich » –⁴, mais nous croyons qu'il convient de ne pas négliger l'interprétation dialectique très générale de ce moment de l'expérience phénoménologique. Plus que tout autre il nous renseigne sur l'orientation de la pensée hégélienne. Nous avons vu, dans la raison en général, un mode de la conscience de soi, qui au lieu de s'opposer à l'être, à l'en-soi en général, tente au contraire d'adopter un comportement positif à son égard. Cet être n'est plus alors une chose

3 E. Bréhier : *Histoire de la Philosophie*, t. II, p. 742 sq.

4 *Phénoménologie*, I, p. 324.

en soi à proprement parler, un pur être-autre, il est devenu le monde, le monde dans lequel l'individualité, forme sous laquelle se présente la conscience de soi, se cherche elle-même sans le savoir. Elle se trouve bien alors, mais elle se trouve sous la forme d'un être déterminé et statique, le contraire de son inquiétude ontologique. C'est pourquoi l'individualité consciente de soi s'oppose de nouveau à cet être-en-soi du monde. À l'en-soi de la raison succède son pour-soi, à l'être le projet. Mais dans le dernier développement de la raison agissante – à propos du chevalier errant qui voulait faire régner la vertu dans le cours du monde – nous avons vu que cette opposition ne tenait plus. Le but que se propose la conscience de soi est opposé verbalement à la réalité donnée. L'en-soi du cours du monde qui serait la même chose que l'idéal de la vertu n'est pas différent de l'être-pour-un-autre ou de la réalité effective trouvée. C'est dans sa manifestation que cet en-soi passe de la puissance à l'acte, et le cours du monde n'est que l'en-soi réalisé. But et être-en-soi se sont révélés comme ce que sont l'être-pour-un-autre et la réalité effective trouvée⁵.

En termes concrets on peut dire que l'opposition d'un monde objectif et d'un idéal de la raison active ne tient plus. Ce monde objectif – qui apparaît comme l'être-pour-un-autre – est le monde même de l'individualité agissante. L'être-en-soi, c'est-à-dire l'Universel, et l'être-pour-soi, c'est-à-dire l'individualité, se pénètrent intimement. Les dons, les capacités, les forces qui étaient en puissance dans le cours du monde se réalisent par l'efficace de l'individualité agissante qui les fait passer de la puissance à l'acte. Ce qui apparaît c'est le concept même que nous avons de l'Individualité consciente au début de cette partie de la *Phénoménologie* que Hegel intitule la raison, c'est-à-dire la fusion complète de l'être et du Soi (l'en-soi dans le pour-soi). Le Soi opérant est à la fois l'être et le Soi, il est *la catégorie devenue consciente d'elle-même*. Nous avons vu cette catégorie se développer dans l'élément de l'être, c'était la raison observante, puis dans l'élément du Soi, c'était la raison active. Maintenant ces deux moments de la catégorie s'unissent dialectiquement et l'individualité humaine est cette catégorie consciente de soi. Il n'y a pas ici un être objectif qui s'opposerait au Soi, là un Soi qui s'opposerait à l'être, qui serait pour soi sans être en soi, « mais le Soi est l'être même et l'être est le Soi ». « La conscience de soi a pour objet propre la pure

5 *Phénoménologie*, I, p. 322.

catégorie même, ou elle est la catégorie devenue consciente d'elle-même⁶. » C'est à ce stade de la dialectique que se réalise ce que l'observation de l'individualité humaine ne parvenait pas à mettre parfaitement en lumière parce qu'elle était seulement observation. « L'individualité est ce qu'est son monde, en tant que monde sien, elle-même est le cercle de sa propre opération, cercle dans lequel elle s'est présentée comme réalité effective ; et sans plus elle est seulement l'unité de l'être en tant que déjà donné et de l'être en tant que construit, unité dont les côtés ne tombent pas l'un en dehors de l'autre, comme cela arrivait dans la représentation de la loi psychologique, l'un des côtés étant le monde en soi comme présent, et l'autre étant l'individualité pour soi⁷. » Il n'y a pas un monde étant en soi et une individualité étant pour soi, mais ce monde est celui de l'individualité, et l'individualité est à son tour le sens et l'expression de ce monde. Il est impossible de séparer les deux termes l'être-autre et le Soi pour les comparer. La conscience de soi dans sa vérité est ce qui reste Soi dans son être-autre, ce qui se trouve et se produit soi-même par la médiation de cette altérité.

Au niveau de la conscience – au sens restreint du terme – il y avait vraiment un être-en-soi ; au niveau de la conscience de soi cet en-soi dans la dialectique du maître et de l'esclave était élaboré par la conscience humaine capable de se retrouver elle-même en lui. C'est au stade de la raison que cet en-soi devient enfin le monde (*die Welt*) – un terme beaucoup plus concret et qui n'a de sens que par rapport à la conscience de soi s'y retrouvant elle-même –. Seulement ce monde n'apparaît pas encore vraiment comme *l'œuvre* de la conscience de soi. C'est pourquoi nous avons dû considérer la présence du Soi dans le monde – comme présence inauthentique – comme présence en soi si l'on peut dire, puis l'opposition du Soi au monde devenu, en tant que couche superficielle de la réalité l'être-pour-un-autre. Enfin l'individualité est devenue, comme individualité opérante, l'unité du pour-soi et de l'en-soi. L'opération est à ce moment l'essence de l'individualité comme de la réalité ; l'opération est le tout concret, il faut agir pour agir. « Puisque l'individualité est en elle-même la réalité effective, la matière de l'agir et le but de l'opération résident dans l'opération même. En conséquence l'opération présente l'aspect du mouvement d'un cercle qui librement et dans le vide se meut

6 *Phénoménologie*, I, p. 323.

7 *Phénoménologie*, I, p. 256.

soi-même en soi-même, qui sans rencontrer d'obstacle tantôt s'agrandit et tantôt se restreint et qui, parfaitement satisfait, joue seulement en soi-même et avec soi-même⁸. »

Au terme de ce chapitre, la réalité apparaîtra comme l'œuvre même de la conscience de soi, mais d'une conscience de soi universelle et qui dépasse l'individualité. Cette œuvre de tous et de chacun, ce monde engendré par la conscience de soi, où la notion de chose opaque et impénétrable (Ding) disparaîtra pour faire place à une nouvelle notion d'objectivité (Sache) correspondant au « πράγμα » grec, nous ouvrira le « monde de la raison réalisée » qui est l'esprit. Ce qu'il faut seulement dépasser pour atteindre cet esprit, c'est l'individualité qui *a* la raison, et qui ne l'est pas encore ; mais cette individualité, comme nous le savons depuis la dialectique du désir et du maître et de l'esclave, n'a de sens que parce qu'elle se reflète et se retrouve dans d'autres individualités. Quand le monde de l'individualité sera devenu un Nous (un Moi qui est un Nous et un Nous qui est un Moi) quand la médiation entre les consciences sera effective, l'œuvre sera l'œuvre de tous et de chacun ; la réalité objective comme chose sera dissoute dans une nouvelle réalité, dans l'essence spirituelle. Ainsi sera justifié par des démarches phénoménologiques (on pourrait aussi bien dire parfois anthropologiques) un idéalisme dont les formules s'apparentent à celles de l'idéalisme kantien (*cf.* la catégorie, l'unité du Soi et de l'être) mais dont les intentions sont bien différentes. Sous le couvert de ces formules c'est un idéalisme concret que nous offre Hegel. La vérité y apparaît comme engendrée par l'opération et garantie par la médiation des consciences. C'est la vie même qui est conscience de soi, et l'essence de la conscience de soi, c'est de se retrouver toujours elle-même dans P être-autre, d'être Soi par la médiation de cette altérité toujours renaissante. La chose opaque de la conscience (Ding) devenue le monde au niveau de la raison (die Welt) – mais le monde de l'individualité agissante (Sache) – est au terme de la dialectique que nous étudions, après l'essence spirituelle (das geistige Wesen), la raison qui est elle-même son monde : l'esprit (Geist).

*
**

8 *Phénoménologie*, I, p. 323.

Observons plus minutieusement le détail de cette dialectique. Le premier moment en est l'œuvre, le second, la Chose même (die Sache selbst), c'est-à-dire l'objectivité spirituelle au niveau de l'opération, le troisième la Chose même comme œuvre de tous et de chacun. Cependant le Soi de l'individualité devient Soi universel, et son objet, qui est désormais toute vérité⁹, est l'essence spirituelle, la pensée du monde éthique.

I. *L'œuvre comme vérité de l'Individualité.* – La conscience de soi est la conscience d'une individualité humaine ; c'est ainsi qu'il nous faut maintenant la considérer, mais cette individualité est en même temps une conscience de soi agissante. En elle les moments divers de l'être-pour-soi que nous avons dépassés dans la dialectique antérieure se présentent à nouveau, mais simplement comme des moments qui se succèdent et n'ont de signification que dans le tout de l'opération.

Cette individualité étant en soi réelle est une individualité originellement déterminée ; elle est une nature originaire parce qu'elle est en soi ; elle est originellement déterminée parce que le négatif est au sein de l'en-soi et que celui-ci est, comme déterminé, une qualité. L'individualité si on la considère seulement comme être-en-soi, avant le processus de l'opération, est donc une nature particulière ; elle se définit par un certain contenu propre. C'est cette nature que nous avons déjà rencontrée quand la raison observait l'individualité humaine et assignait à chacune une sphère délimitée de l'être., comme un corps propre, un milieu, une donnée irréductible – « ce qu'elle n'a pas elle-même fait ». Cette nature originellement déterminée est le point de départ de la dialectique de l'individualité ; c'est en considérant ainsi les individualités dans la particularité de leur nature, dans les limites de leur détermination spécifique, qu'on peut parler d'un *règne animal spirituel*. Chacune d'entre elles est ce qu'elle est, et ne peut songer à sortir de sa sphère propre ; ce règne spirituel est donc de prime abord un règne naturel. Cependant l'individu n'est ainsi un contenu déterminé – une nature – que quand on l'envisage dans son être, et non dans son opération. L'opération n'est elle-même rien d'autre que la négativité ; « ainsi dans l'individualité opérante, la détermination est résolue dans la négativité en général, dans le summum (Inbegriff) de toute détermination¹⁰ ».

9 *Phénoménologie*, I, p. 343.

10 *Phénoménologie*, I, p. 326.

Cette distinction est essentielle pour la dialectique qui suit. La négativité se manifeste sous deux aspects complémentaires. Dans l'être, incrustée dans l'en-soi, elle est une détermination (*Omnis delerrbinalio est negatio*), dans l'opération elle est le mouvement même de la négativité. Il est impossible d'agir sans se déterminer, mais l'agir est ce qui détermine. Donc ce qui dans l'en-soi est qualité, délimitation de l'être, est dans l'opération mouvement, et c'est ce mouvement de la négativité qui apparaîtra comme la vérité de tout ce processus. Il y a là un primat de l'existence sur l'essence qui va se révéler bientôt. Cependant nous devons suivre l'individualité opérante dans le concept qu'elle se fait d'elle-même pour voir si la réalité de son expérience correspond bien à son concept.

Nous partons de cette nature originaire et déterminée que l'individualité ne veut et ne peut dépasser ; elle ne semble pas constituer d'ailleurs pour l'opération même une limitation ; la conscience est l'acte de se rapporter soi-même à soi-même, elle est pour soi, et elle doit maintenir cette égalité avec soi-même dans l'élément de cette nature primordiale, rester soi dans cette détermination propre. « La détermination originaire de la nature est donc seulement principe simple – est un élément transparent universel au sein duquel l'individualité reste libre et égale à soi-même aussi bien qu'elle y déploie sans entraves ses différences, et y est pure relation réciproque avec soi dans son actualisation. De même la vie animale indéterminée emprunte son souffle de vie à l'élément de l'eau, de l'air, de la terre et, à l'intérieur de cette dernière, à des principes plus déterminés ; elle immerge dans ces principes tous ses moments. Cependant en dépit de cette limitation de l'élément, elle les maintient en son pouvoir, se maintient soi-même dans son Un, en restant, en tant qu'elle est cette organisation particulière, la même vie animale universelle¹¹. » La conscience de soi reste donc bien égale à soi-même, sans rapport à un autre qu'elle-même, tout en exprimant une nature particulière qui constitue la sphère propre de son être. C'est bien là du moins le concept de cette individualité « réelle en soi et pour soi » ; qui est une nature et en même temps, dans cette nature, une conscience de soi, qui ne fait qu'être elle-même pour soi ce qu'elle est déjà en soi. Il y a seulement une transition de la puissance à l'acte qui est tout le mystère de l'opération. En droit cette individualité ne peut qu'éprouver de la joie. « L'individu peut seulement avoir la conscience de la pure

11 *Phénoménologie*, I, p. 325.

traduction de lui-même, de la nuit de la possibilité au jour de la présence, de l'en-soi abstrait à la signifiante de l'être effectivement réel et peut avoir la certitude que ce qui surgit devant lui dans cette lumière n'est pas autre chose que ce qui dormait dans cette nuit¹². » L'opération, l'existence si l'on prend ce terme au sens moderne, ne fait qu'actualiser la nature originaire. L'individu devient ce qu'il est en soi, rien de plus ; il est en soi, c'est là sa nature ; il est pour soi, c'est le devenir de ce qu'il est pour sa conscience. Chaque individualité serait ainsi, dans son devenir pour-soi, l'actualisation d'une essence originale, d'une nature primordiale qui la constituerait. Elle ne se dépasserait jamais elle-même en tant que nature donnée ; mais ne ferait que s'exprimer. Pour savoir si l'expérience que fait cette individualité coïncide ou non avec son concept, il nous faut l'étudier dans le mouvement de l'opération.

Dans l'opération la nature originairement déterminée se présente selon les différences qui caractérisent l'opération ; d'abord la conscience agissante se présente le tout de son opération comme but, un but qui lui appartient encore et s'oppose ainsi à la réalité présente. Ensuite il faut considérer le passage du but à la réalité, les moyens, aussi bien les moyens intérieurs que les moyens extérieurs, enfin le troisième moment est l'objet « quand il n'est plus le but dont celui qui opère est immédiatement conscient comme du sien, mais quand il est objet en dehors de celui qui opère et quand il est pour lui comme un Autre¹³ ». Ce troisième moment est *l'œuvre*, l'expression dans l'élément de l'être de ce que l'individualité était en elle-même, avant d'agir. Cependant le concept de cette individualité est tel qu'il implique qu'aucune différence ne puisse surgir entre ces divers moments. Le but est la nature originaire de l'individualité. Comment pourrait-on vouloir autre chose qu'actualiser sa nature ? Quel projet irait au-delà de nous-même ? Nous ne pouvons vouloir que ce que nous sommes déjà. « Si on se représentait la conscience comme outrepassant ce contenu et voulant acheminer un autre contenu à la réalité effective, on se la représenterait alors comme un néant travaillant dans le néant¹⁴. »

La réalité effective enfin, la réalité qui se présente à la conscience avant d'agir, ne saurait être en soi différente de la nature originaire de

12 *Phénoménologie*, I, p. 330.

13 *Phénoménologie*, I, p. 326.

14 *Phénoménologie*, I, p. 327.

l'individu. Nous avons dépassé le moment où la réalité d'un monde existait de son côté en opposition à l'individualité. Il n'y a plus maintenant que l'apparence d'une opposition. Mais, quand nous allons agir, le monde qui s'offre à nous, comme matière de notre opération, n'est pas en soi distinct de nous ; il est déjà la révélation au dehors de ce que nous sommes au dedans ; il est seulement un monde objectif pour l'individualité qui s'y retrouve elle-même. « L'être-en-soi de cette réalité effective opposée à, la conscience est rabaisé jusqu'à n'être plus qu'apparence vide¹⁵. » C'est notre monde qui nous apparaît en lui, et seulement notre monde. Dans l'intérêt que nous prenons à tel ou tel de ses aspects c'est nous-mêmes que nous découvrons en lui.

On pourrait, il est vrai, soulever une objection contre cette parfaite actualisation de l'individualité en se demandant si le problème de l'action ne conduit pas à un cercle. Comment l'individualité avant d'agir peut-elle connaître sa nature originaire ? Je ne sais ce que je suis qu'après avoir agi ; et, pour agir, il faut pourtant que je me représente comme but justement ce que je suis. Mais ce cercle est tout théorique. L'opération effective le brise ; s'il est bien vrai que « l'agir est le devenir de l'esprit comme conscience¹⁶ », tous les moments se pénètrent les uns les autres et il n'y a pas à proprement parler de début de l'opération. Je suis toujours placé devant une certaine situation, ma situation d'être-dans-le-monde qui, dans l'intérêt qu'elle a pour moi, est la révélation de ma propre nature originaire et m'indique ce qu'il y a ici à faire. Quant aux moyens ils relient immédiatement cet intérêt à cette situation ; ils sont également l'expression de ma nature, comme talent, disposition etc. Enfin le moyen externe, le moyen réel, est le passage de l'intérieur à l'extérieur qui aboutit à l'œuvre, où l'individualité se découvre elle-même comme elle est, dans, l'élément de l'extériorité. Mais avec l'œuvre une possibilité d'inégalité se présente. L'œuvre en effet est quelque chose de déterminé ; elle est une réalité effective dans l'élément de l'être, et la négativité est, comme qualité, devenue inhérente à l'œuvre même. Je suis devenu pour moi-même, après avoir agi, un Autre. La conscience par contre, en face de cette œuvre particulière, est négativité en général – elle est seulement le processus universel de l'opération – et c'est pourquoi la conscience qui se retire de l'œuvre et la contemple est, par rapport à elle,

15 *Phénoménologie*, I, p. 327.

16 *Phénoménologie*, I, p. 327.

redevvenue conscience universelle. Hegel ne fait pas encore intervenir le rapport mutuel des autres individualités, mais il est bien évident que « cet autre » que je deviens est mon être-pour-autrui.

C'est donc dans l'œuvre seulement – l'œuvre délaissée par l'opération qui la porta à l'être – que la nature originaire de l'individu s'exprime par rapport à la conscience, qui est la conscience même de l'individu ; elle s'exprime comme une qualité déterminée, c'est l'œuvre qui condense en elle toute la dialectique de l'opération, et nous devons nous demander comment l'individualité réelle en soi et pour soi pourra préserver en elle son concept. C'est précisément en voulant le préserver qu'elle aboutira à transformer le concept et à lui donner toute sa signification. Tout d'abord la conscience pourra comparer son œuvre à celle d'autres individualités et découvrir ainsi entre les individualités des différences quantitatives. Une différence qualitative – celle du bien et du mal – ne pourrait trouver place ici. En effet on ne voit pas ce que pourrait être – selon le concept dont nous sommes partis – une œuvre mauvaise. Toute œuvre, étant expression d'une individualité, est quelque chose de positif. La seule comparaison qui soit possible est celle qui a un sens au sein même de l'individualité. La nature originaire de l'individualité est l'en-soi et la mesure du jugement à porter sur l'œuvre. Or l'œuvre est l'expression de l'individualité, rien de moins, rien de plus ; il n'y a donc pas à se glorifier, à se lamenter, ou à se repentir. L'individu atteint toujours son but, son œuvre est lui-même¹⁷.

II. *La Chose même (die Sache selbsi)*. – Quelle expérience fait donc cette conscience quand elle compare son œuvre – déposée dans le milieu universel de l'être objectif – et le concept que par ailleurs elle se faisait d'elle-même ? L'œuvre est l'expression authentique de l'individualité réelle en soi et pour soi. C'est dans son œuvre qu'elle a exposé à la lumière du jour l'originalité de sa nature. Ce que nous sommes, en tant que nous sommes d'une façon déterminée, apparaît dans notre œuvre. L'artiste a exprimé dans son œuvre la vision originale qu'il a du monde et qui est la sienne propre à l'exclusion de toute autre, l'intellectuel a mis dans

17 *Phénoménologie*, I, p. 330. – « Il n'y a rien *pour* l'individualité qui ne soit *par* elle-même, ou il n'y a pas de réalité effective qui ne soit sa nature et son opération, pas d'opération et d'en-soi de l'individualité qui ne soient effectivement réels. » – Notons que, dans ce premier moment de la dialectique, les individualités sont posées comme des monades « indifférentes l'une à l'égard de l'autre ; chacune se rapporte seulement à soi-même », et que le progrès de la dialectique va supprimer cette « indifférence mutuelle ».

son travail le résultat de ses recherches et son labeur même ; il est tout entier dans son œuvre¹⁸. Nous avons vu en effet que, d'après le concept qu'elle se faisait d'elle-même, cette individualité n'admettait pas de différence entre son but et la réalité qu'elle se donne, entre les moyens utilisés et la fin poursuivie. C'est la nature originaire qui s'exprime, et en s'exprimant elle est reliée intimement au Soi, de sorte qu'il n'y a pas lieu de distinguer maintenant cette nature – comme être en soi – et son effectuation comme œuvre. Pour le moi il n'y a d'en-soi que par la médiation de l'opération. Nous ne savons ce que nous sommes que par ce que nous avons fait, et qui devient dans l'œuvre un être-pour-autrui¹⁹. L'opération – la négativité en tant que mouvement et devenir – est ce qui fait voir, ce qui fait passer la nature originaire, les dons et les capacités, du virtuel au réel. Seulement, en tant que mouvement de l'opération, que négativité en acte, la conscience est distincte de l'œuvre dans laquelle cette négativité est inscrite uniquement comme une détermination particulière. La conscience opérante *transcende* donc son œuvre, et devient le *milieu universel* dans lequel cette œuvre est quelque chose de particulier. Ainsi va se présenter une différence entre l'œuvre et la conscience opérante, différence qui contredit le concept que la conscience se faisait d'elle-même.

Il n'est pas inutile de citer intégralement le texte dans lequel Hegel dévoile cette différence entre la conscience et son œuvre. Il contient sous une forme condensée les principales articulations de la dialectique que nous reprenons : « L'œuvre est la réalité que la conscience se donne ; c'est dans l'œuvre que l'individu est pour la conscience ce qu'il est en soi, de telle façon que la conscience pour laquelle il vient à l'être dans l'œuvre n'est pas la conscience particulière, mais la conscience universelle ; dans l'œuvre la conscience s'est exposée en général dans l'élément de l'universalité, dans l'espace privé de détermination de l'être. La conscience se retirant de son œuvre est en fait la conscience universelle, parce que dans cette opposition elle devient l'absolue négativité ou l'opérer – en regard de son œuvre qui est la conscience déterminée –. La conscience s'outrepasse ainsi soi-même comme œuvre, et est elle-même l'espace

18 « Cette coloration caractéristique de l'esprit, dit Hegel, est à considérer comme l'unique contenu du but même et uniquement comme la réalité » (p. 326-332).

19 « Ainsi l'individu ne peut savoir ce qu'il est avant de s'être porté, à travers l'opération, à la réalité effective. »

privé de détermination qui ne se trouve pas rempli par son œuvre²⁰. » Pour bien comprendre la pensée hégélienne il importe d'insister une fois de plus sur le double rôle que joue ici la négativité. Dans l'en-soi la négativité est figée dans l'être, elle apparaît donc comme une détermination statique, dans l'opération, le devenir pour soi de la conscience, la négativité est un acte, elle est le processus de la médiation pure ; « le moi », dit Hegel dans la préface de la *Phénoménologie* est la « pure médiation » le devenir simple. « La médiation est le mouvement du moi qui est pour soi ; elle est la pure négativité, ou réduite à sa pure abstraction le simple devenir²¹. » La conscience en tant qu'agissante est négation absolue de toute altérité, elle est égale à soi-même dans ce mouvement négateur, et c'est cette égalité avec soi-même qui constitue son universalité, sa forme, à laquelle tout contenu déterminé sera nécessairement inadéquat. Cette opposition cependant était dissimulée dans le concept de cette individualité, parce que l'œuvre n'y était pas encore posée comme œuvre extérieure à l'individualité ; elle était seulement à l'état de possibilité active ; or l'agir est le passage nécessaire de ce possible à l'être, et dans l'être ce possible devient une détermination ; l'agir, qui est ce passage même, aboutit donc toujours à une détermination, mais n'est pas lui-même détermination. Maintenant la conscience de l'individualité devient elle-même la forme universelle – l'espace sans détermination de l'être – dans laquelle toutes les déterminations sont possibles, mais comme des limitations, des négations. Ce que je trouve donc dans mon œuvre, ce n'est pas cette universalité de la forme, cette égalité avec soi-même de la conscience de soi, mais un contenu particulier et contingent. Je dépasse mon œuvre, ce qui revient à dire que je dépasse ma nature originellement déterminée et la trouve inadéquate à mon opération en tant qu'opération. La conscience de soi – l'égalité avec soi-même dans l'être-autre – s'oppose encore une fois comme égalité avec soi à l'être-autre. Nous retombons, semble-t-il au stade précédant celui que nous étudions en ce moment, au stade de l'idéalisme romantique dans lequel l'individu s'opposait toujours au monde, au lieu de s'identifier à lui.

20 *Phénoménologie*, I, p. 331. – Que la conscience soit « elle-même l'espace privé de détermination de l'être », nous le savons depuis la découverte de l'*ici*, comme *ici universel* au début de la *Phénoménologie*. L'espace est, déjà chez Fichte interprétant Kant, le Moi lui-même comme intuition universelle possible. De là l'image employée par Hegel.

21 *Phénoménologie*, I, p. 19.

Dans les dialectiques précédentes la conscience individuelle partait précisément de cette opposition à laquelle maintenant au contraire elle parvient à la fin de l'expérience. Là l'individualité se révoltait contre la réalité, trouvée comme étrangère et morte ; elle avait d'abord son projet en elle-même, mais elle finissait par découvrir que la réalité pouvait seule être son actualisation, sa vérité. Ici par contre l'individualité, qui est partie de la conviction de l'égalité de la réalité et du Soi, parvient à découvrir leur opposition. La détermination de l'œuvre n'est pas en effet seulement le *contenu* de la réalité effective ; elle est encore la *forme* de cette réalité par rapport à la conscience ; ce qui signifie que cette réalité effective – présente dans l'œuvre – est ce qui se manifeste comme l'opposé de la conscience de soi, c'est *la détermination de toute réalité opposée au mouvement qui détermine*. « De ce côté elle se montre comme la réalité effective étrangère qui, seulement trouvée, a disparu du concept. L'œuvre est, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités et est pour elles une réalité effective étrangère à la place de laquelle ils doivent poser la leur propre pour se donner, moyennant leur opération, la conscience de leur unité avec la réalité effective²². » On voit dans ce texte qu'il n'y a de réalité, au sens strict, que parce qu'il y a un être-pour-autrui.

L'être de l'œuvre, par rapport à la conscience, est un être objectif, un être-pour-autrui, de sorte que ; dans son œuvre non seulement l'individualité s'oppose à elle-même, mais encore elle s'oppose aux autres individualités²³, elle devient pour eux. L'individualité va dans l'œuvre rencontrer les autres individualités, et nous allons reprendre bientôt la dialectique de l'inter-subjectivité que nous avons abandonnée en apparence depuis celle du maître et de l'esclave ; mais nous allons la reprendre pour aboutir à une œuvre qui exprimera vraiment la conscience de soi universelle, en étant l'« œuvre commune », « l'œuvre de tous et de chacun ».

L'opposition, qui servait de point de départ à la dialectique antérieure – opposition de la conscience de soi et de la réalité – se retrouve donc ici sous une forme nouvelle et comme un résultat. En fait cette opposition était présupposée, car lorsque la conscience entreprend

22 *Phénoménologie*, I, p. 332.

23 Elle ne s'oppose à elle-même, pourrait-on ajouter, que parce qu'elle s'oppose aux autres individualités. Dans l'opération je deviens un Autre pour les autres et ainsi pour moi-même ; mais je n'existe que dans cette relation.

l'action, elle présuppose la nature originaire en tant que l'en-soi, et « le pur accomplir pour accomplir avait cette nature pour contenu », or « le pur opérer est la forme égale à soi-même à laquelle par conséquent la détermination de la nature originaire est inégale²⁴ ». Dans le langage usuel de la *Phénoménologie* concept et réalité s'opposent ici, et l'on peut prendre l'en-soi (la nature originaire) et « l'opérer » alternativement comme concept et comme réalité. L'inadéquation existe entre la nature originaire – c'est-à-dire l'être, soit de l'individualité comme telle, soit de l'œuvre – et l'opérer. « L'opérer est lui le concept originaire, comme absolu passage ou comme le devenir. » « Cette inadéquation du concept et de la réalité qui gît dans son essence, la conscience en fait maintenant l'expérience dans son œuvre ; dans l'œuvre la conscience devient donc à soi-même comme elle est en vérité et le concept vide qu'elle a de soi-même disparaît²⁵. »

Déposée dans le milieu étranger de la réalité, l'œuvre se montre comme contingente, et explicite les contradictions qui peuvent exister entre tous les moments qui, antérieurement – dans le concept, – nous paraissaient harmonieusement unis. Dans l'élément de la subsistance tous les moments deviennent indifférents les uns aux autres. Il est contingent que le but poursuivi corresponde précisément à ma nature (j'ai pu me tromper sur moi-même, et chercher par hasard à réaliser ce qui ne convenait pas à ce que je suis), il est contingent que ce soit le moyen convenant au but qui ait été précisément choisi. Tel artiste avait un but élevé, mais n'a pas su découvrir la technique adaptée à son dessein. Enfin la réalité même s'oppose à l'opération de l'individu « la fortune décide aussi bien pour un but mal déterminé et pour un moyen mal choisi que contre eux²⁶ ».

Cette dernière opposition condense toutes les autres, c'est encore une fois celle de la réalité, de l'objectivité, et du concept, de la subjectivité. La conscience de soi est non seulement pour soi, elle est encore pour les autres ; elle est non seulement subjective, elle est encore une chose, une manifestation objective. Or c'est le dépassement de cette contradiction fondamentale, dont nous voyons tous les aspects, que se propose la

24 *Phénoménologie*, I, p. 332.

25 *Phénoménologie*, I, p. 333. – L'œuvre va, en effet, apparaître non comme une chose déterminée – ce qu'elle paraît d'abord être –, mais comme un mouvement ; elle sera interprétée de façons diverses par les autres. Comme chose déterminée.

26 *Phénoménologie*, I, p. 333.

Phénoménologie tout entière. Allons-nous retomber en elle pour ne plus en sortir, ou allons-nous progresser jusqu'à une forme vraiment nouvelle ?

C'est ici que Hegel s'élève à une nouvelle notion de la réalité effective, une nouvelle notion de l'objectivité, qu'on pourrait nommer l'objectivité spirituelle, et pour laquelle il utilise l'expression « die Sache selbst ». Cette expression qui désigne ordinairement l'objectivité la plus parfaite, qui correspond en français à la *Chose elle-même*, va servir à Hegel pour dépasser la contingence de l'œuvre en maintenant la *nécessité de l'opération*²⁷. La conscience a découvert dans son œuvre – dans le caractère limité et éphémère de cette œuvre – la contingence de sa propre opération, mais l'unité et la nécessité de cette opération n'en sont pas moins présentes ; « un but est rapporté à la réalité effective, et cette unité est le concept de l'opération²⁸ ». Or, le contenu de l'expérience que vient de faire la conscience, c'est l'œuvre qui disparaît et ce qui se maintient, ce qui perdure à travers les vicissitudes des œuvres particulières, c'est la nécessité de l'opération, de l'unité de l'être et de l'opérer. L'œuvre apparaît dans la réalité comme une opération ; elle est niée par d'autres œuvres, elle disparaît, mais ce qui subsiste et devient maintenant la réalité effective c'est cette *négation de la négation*, ce mouvement infini qui dépasse chaque œuvre particulière en l'intégrant dans une *essence universelle*.

La négation de l'œuvre disparaît donc avec l'œuvre même ; il y a là « une disparition de la disparition²⁹ », parce que la réalité – au sens naturaliste du terme – est ici dépassée. Ce qui est posé, c'est l'unité de cette réalité et de la conscience de soi. L'œuvre vraie n'est donc pas telle œuvre éphémère, telle réalité objective – au sens matérialiste du terme – mais une unité plus haute, celle que nous cherchons depuis l'étude du concept de chose (Ding), une unité de l'être et de la conscience de soi. C'est cette unité qui est la Chose même (die Sache selbst) ; et Hegel insiste profondément sur la différence entre la chose de la perception (Ding) et la Chose spirituelle, la Chose humaine que nous atteignons ici (Sache). Plus tard

27 Dans sa *Logique* ontologique, Hegel entend par la Chose même (« die Sache selbst ») l'unité de la pensée et de l'être. Que la pensée soit la Chose même, c'est dire qu'elle est identique à l'être et que l'être est pensée ; mais ici la Chose même est découverte comme « l'opération de la conscience de soi universelle ». Elle est donc bien le *sujet*, « l'être qui est Moi ou le Moi qui est être », sans oublier que ce sujet implique l'inter-subjectivité, la relation mutuelle de toutes les individualités.

28 *Phénoménologie*, I, p. 334.

29 *Phénoménologie*, I, p. 334.

dans la logique Hegel dira que le Logos est la Chose même (die Sache selbst) en tant qu'identité de la pensée et de l'être ; ici nous comprenons plus directement le sens de cette identité, c'est celle de la conscience de soi agissante et de l'être. « L'œuvre vraie est la Chose même, (ou la cause) qui s'affirme et est expérimentée comme ce qui est permanent indépendamment de cette Chose particulière qui est la contingence de l'opération individuelle en tant que telle, la contingence des circonstances, des moyens et de la réalité effective. »

La « Chose même » est la Réalité effective envisagée comme l'œuvre de la conscience de soi, le réel au niveau du sujet créateur, ce que nous cherchions comme catégorie. Mais sous la forme sous laquelle elle se présente d'abord, la « Chose même » n'est pas encore le sujet concret, l'esprit comme œuvre commune des individualités qui se dépassent chacune particulièrement, et réalisent par leur communauté un monde qui est l'existence de la raison : « le Moi qui est un Nous, et le Nous qui est un Moi ». Cette œuvre authentique, le sujet spirituel ou l'histoire, n'est pas encore posé. Pour l'atteindre, il faut que la Chose même de prédicat universel devienne sujet ; cela exige la considération d'un jeu des individualités qui, comme nous l'avons dit, reprend sous une autre forme le mouvement de médiation des consciences de soi.

Pour le moment la Chose même, on pourrait dire la cause abstraite, est le prédicat que la conscience attribue tour à tour aux moments de son opération afin de leur conférer la validité ; elle promeut la conscience encore enfoncée dans une nature originaire, à la dignité d'une conscience honnête. La conscience « est honnête dans la mesure où elle parvient à "cet idéalisme"³⁰ » qu'exprime cette objectivité spirituelle, quand elle énonce le vrai comme cette Chose même. Ce qui compte c'est d'atteindre cette forme d'universalité qui n'est pas encore celle du sujet moral kantien, mais dont on penserait plutôt qu'elle correspond à l'honnêteté des moralistes français de Montaigne à La Bruyère, grâce à laquelle l'homme, comme individu, s'élève au-dessus d'une nature animale et parvient à une notion déjà idéale de ce qui vaut en soi et pour soi comme réalité.

La « Chose même » est, nous dit Hegel, la « compénétration devenue objective de l'individualité et de l'objectivité même³¹ ». Alors la conscience de soi voit venir à l'être son vrai concept de soi, ou elle est parvenue à la

30 *Phénoménologie*, I, p. 337.

31 *Phénoménologie*, I, p. 336.

conscience de sa propre substance. La substance de la conscience de soi, c'est cette égalité avec soi-même dans toute altérité ; cette humanisation de l'en-soi, qui en révèle le sens, dans laquelle le monde selon une expression de Montaigne devient le miroir de la conscience. Mais dans cette conscience que nous considérons, et qui est encore une conscience individuelle, la Chose même n'est que l'œuvre abstraite qui convient aussi bien à tous les moments de l'action pris comme sujets particuliers. « Les divers moments de la détermination originaire ou de la Chose de cet individu particulier, de son but, des moyens, de l'opération même et de la réalité effective, sont pour cette conscience d'un côté des moments singuliers qu'elle peut laisser de côté et abandonner pour la "Chose même", mais d'un autre côté tous ces moments ont seulement la Chose même pour essence, de sorte qu'elle se trouve en chacun de ses divers moments comme leur universel abstrait et en peut être le prédicat³². »

III. *Le jeu des Individualités. Transition au Soi universel.* – Si nous jetons un regard rétrospectif sur les formes de comportement de la conscience depuis le début de la Phénoménologie de l'esprit, nous verrons que nous assistons progressivement à une « désobjectivisation » (si l'on peut ainsi parler) de l'être-en-soi, et à une universalisation de la conscience de soi. Le comportement de la conscience fut d'abord un comportement à l'égard de choses, plus récemment il se montra comme un comportement à l'égard d'œuvres ; enfin il devient un comportement à l'égard de la « Chose même » et Hegel parle ici d'idéalisme. Il faut cependant insister sur un aspect complémentaire de cette « désobjectivisation ». Plus l'objet devient spirituel, plus il s'éclaire pour la conscience de soi qui s'y retrouve elle-même, plus il devient réel (en un sens nouveau). La dissolution de son être-en-soi selon la terminologie hégélienne ne lui fait rien perdre de son essentialité ; bien au contraire, elle dévoile son essence véritable. En jouant sur le terme d'en soi – ce que fait d'ailleurs Hegel lui-même – on peut dire que l'être-en-soi devient ainsi comme il est vraiment en soi. La « Chose même » est présente seulement dans le savoir révélant et dans l'opération de la subjectivité. « La Chose même » est aussi bien objectivité qu'objectivité supprimée, aussi bien une chose réelle qu'une opération de la conscience de soi ; disons mieux, c'est la Chose vue à travers l'opération de la conscience de soi. Une œuvre ne vaut pas par elle-même, elle vaut quand elle est authentifiée par

32 *Phénoménologie*, I, p. 336.

le devenir de la conscience de soi, quand, dans l'épreuve de la durée, elle a trouvé son sens pour l'esprit. Mais cette expérience dépasse le niveau – encore inférieur – où nous nous situons ici. C'est le monde de l'esprit, ce monde qui est esprit, qui sera bientôt la Chose même ; et ce monde exige la considération non d'une seule individualité, mais de l'interaction, du jeu des individualités. Nous avons déjà rencontré dans l'émergence de la conscience de soi les deux catégories d'être-pour-soi et d'être-pour-un-autre, nous allons les retrouver nécessairement ici. La conscience de soi est inévitablement *pour soi* et aussi *pour autrui* ; elle est ipséité, mais elle apparaît aussi comme objectivité. Dans la rencontre immédiate des consciences de soi vivantes, nous avons vu cette dualité. L'avènement de la conscience de soi, qui est conscience de soi de la vie, est objectivation et suppression de l'objectivation³³. L'œuvre est précisément aussi pour les autres, mais elle est encore pour moi. La « Chose même » par le moyen de laquelle la disparition de l'œuvre est niée, et grâce à laquelle la conscience de soi, comme opération nécessaire, surmonte l'objectivité naturelle, sera à la fois la *Chose d'un individu* et la *Chose des autres individus*, différence de forme qui fait penser à celle qui se présentait déjà à un niveau inférieur de la dialectique pour la force. La force était pour soi, et était aussi pour un autre. Cette comparaison est d'ailleurs suggérée par Hegel lui-même : « En ce point se développera un mouvement correspondant à celui de la certitude sensible et de la perception³⁴. » Il faudrait aussi ajouter de l'entendement. Nous pensons d'ailleurs que c'est la dialectique supérieure qui éclaire toujours la dialectique inférieure, et qu'en parlant de l'être-pour-soi de la force et de son être-pour-un-autre Hegel pensait déjà aux rapports des consciences de soi.

La conscience honnête va donc chercher à justifier son action en la rapportant à ce critère universel qu'est pour elle la « Chose même ». Mais comme ce critère est d'abord abstrait, elle pourra l'appliquer à tous les moments particuliers, et son honnêteté se montrera donc illusoire. « Quand la conscience ne réussit pas à atteindre la "Chose même" dans un seul de ses moments ou dans une seule signification, alors justement par là même elle s'en empare dans l'autre moment, et par conséquent

33 Cf. la lutte pour la reconnaissance, III^e partie, chap. I. – Chaque conscience de soi est *pour soi* ; mais en même temps elle est un *objet* pour une autre conscience de soi. Et c'est par la négation de ce caractère objectif qu'elle se fait reconnaître par l'autre.

34 *Phénoménologie*, I, p. 336.

elle obtient toujours en fait la satisfaction dont cette conscience selon son concept doit devenir participante. Quelle que soit la façon dont les choses tournent elle a toujours accompli et atteint la Chose même, car celle-ci, étant le genre universel de ces moments, est le prédicat de tous³⁵. »

Supposons que la conscience n'ait pas réalisé son but, elle l'a du moins voulu, et c'était là l'essentiel, c'était là la Chose même. Supposons mieux encore qu'elle n'ait rien fait, parce que les circonstances ne favorisaient pas son action, alors elle peut dire comme le renard de la fable : « Les raisins sont trop verts et bons pour des goujats. » La chose même était précisément l'unité de la réalité et de son désir. Imaginons enfin que des événements grandioses se produisent autour d'elle, sans qu'elle-même y prenne part, quelque campagne de Napoléon par exemple, alors la conscience honnête prend son intérêt inefficace à l'égard de ces événements comme la Chose même ; elle s'y intéresse, et cela vaut comme le parti qu'elle aurait pu prendre pour ou contre.

En rassemblant ces divers moments – auxquels le prédicat de la Chose même peut toujours être appliqué – la conscience honnête doit finir par découvrir sa malhonnêteté ou la contradiction qui gît en elle-même. La pure opération est essentiellement opération de cet individu particulier, et en même temps elle est une réalité effective ou une Chose. De même ce qu'on nomme la réalité effective est aussi bien une opération de l'individu qu'une opération en général. C'est pourquoi l'individu tantôt se figure avoir affaire à la Chose même comme cause abstraite, tantôt à la Chose même comme sa Chose à lui, mais dans les deux ! cas il est la proie d'une dialectique. Quand il ne croit vouloir que la Chose en général, c'est à sa Chose à lui seulement qu'il pense ; quand il ne croit vouloir que sa Chose à lui, c'est à la Chose en général qu'il s'abandonne. Cette différence de contenu devient quand on considère le jeu des individualités une différence de forme : être-pour-soi, être-pour-autrui. En d'autres termes, quand une conscience individuelle expose au dehors un des moments, elle garde pour elle l'autre ; ici se développe donc une tromperie mutuelle. Non seulement d'ailleurs les individus se trompent les uns les autres, mais ils se trompent encore eux-mêmes ; la conscience n'est jamais où on croit qu'elle est³⁶.

35 *Phénoménologie*, I, p. 337.

36 Quand l'individu croit travailler pour une cause universelle, il suit son propre intérêt ; quand il croit suivre son intérêt, il travaille pour une cause qui le dépasse.

Lorsque je travaille et expose une œuvre, je prétends par exemple travailler pour l'amour de la science. Ce qui m'intéresse dans cette œuvre, c'est seulement l'accroissement général du savoir ; c'est ainsi du moins que je me présente à autrui, et les autres individus ne voient pas d'abord la chose autrement. C'est pourquoi ils me font voir par exemple que mon œuvre a déjà été réalisée par eux et qu'elle est inutile, ou bien encore ils me proposent leur aide. Mais ils découvrent bientôt que ce qui m'intéressait ce n'était pas l'œuvre en soi, mais l'œuvre en tant que mienne, et ils se trouvent déçus. L'être-pour-autrui n'était pas le même que l'être-pour-soi. Ce qui vaut d'ailleurs dans mon cas vaut aussi pour eux et c'est bien pourquoi ils ont tort de se plaindre ; « ils se trouvent trompés, mais ils voulaient à leur tour tromper de la même façon³⁷ ». Inversement, quand on prétend ne s'intéresser qu'à son œuvre comme œuvre sienne, on est forcé de découvrir bientôt qu'on s'intéresse à la Chose même. Créer, œuvrer en général, n'est-ce pas vouloir s'exposer à la lumière du jour. « Mais quand ils font quelque chose et ainsi se présentent et s'exposent à la lumière du jour ils contredisent immédiatement en fait leur allégation, selon laquelle ils veulent exclure la lumière même du jour, la conscience universelle et la participation de tous. L'actualisation est plutôt une exposition du Sien dans l'élément universel par quoi cette chose sienne devient et doit devenir la Chose de tous³⁸. »

Aussitôt qu'une œuvre est commencée, les autres, selon l'image de Hegel, accourent comme des mouches sur le lait frais³⁹ et veulent se savoir engagés dans l'affaire.

La double contradiction, du contenu (Chose en général et ma Chose en particulier), et de la forme (être-pour-soi, être-pour-autrui) doit enfin se résoudre dans une synthèse supérieure par quoi la Chose même de prédicat abstrait s'élève au sujet concret ; elle devient alors la Chose, qui, en étant ma Chose, est aussi bien la Chose de tous, qui est pour moi en étant pour autrui, et qui dans son être-pour-autrui est l'être-pour-moi ; cette Chose est la Chose de tous et de chacun, l'œuvre commune, comme commune, où les individualités et leur jeu de tromperie mutuelle sont dépassés, mais où elles se retrouvent chacune comme Soi universel. Cette chose est l'essence spirituelle, « elle est une essence, dont l'être

37 *Phénoménologie*, I, p. 340.

38 *Phénoménologie*, I, p. 341.

39 *Phénoménologie*, I, p. 341.

est l'opération de l'individu singulier et de tous les individus, et dont l'opération est immédiatement pour les autres ou est une Chose, et est Chose seulement comme opération de tous et de chacun, est l'essence qui est l'essence de toutes les essences ». C'est bien là la catégorie, « le moi qui est être ou l'être qui est moi ». Mais tandis que la catégorie était déterminée plus haut comme unité de la pensée et de l'être, qu'elle était ainsi pour la pensée, elle est ici pour la conscience de soi réelle qui devient ainsi tout contenu. Car tout contenu rentre maintenant dans cette essence spirituelle ; il fait partie de ce monde qui est l'œuvre de la conscience de soi, et ce monde est l'esprit ; *l'œuvre de tous et de chacun*. Nous avons dépassé la conscience de soi individuelle qui de son côté s'est élevée au Soi universel, qui est passée de la nature à l'honnêteté, de l'honnêteté à la moralité, à la pensée du monde éthique. Cette pensée, il est vrai, en tant qu'elle appartient à un Soi individuel, n'est pas tout à fait l'esprit réel, elle n'en est encore que la pensée, comme nous allons le voir dans la raison législatrice et la raison examinant les lois, mais ces deux chapitres servent seulement de transition à ce monde nouveau, que nous pressentons depuis la dialectique des consciences de soi, le monde de l'esprit, dans lequel le *Soi* est posé dans la *substance* et la substance dans le *Soi*.

IV. *La Raison législatrice et la Raison examinant les lois*. – Ce que nous venons d'atteindre, c'est l'essence spirituelle comme « opération de tous et de chacun ». La « Chose même » abstraite, qui pouvait être le prédicat général de tous les moments de l'action d'un individu et leur conférer une certaine universalité, est maintenant la « Chose absolue⁴⁰ » au-delà de laquelle il est impossible d'aller, car elle est à la fois l'être universel et le Soi de cet être. L'individualité a dépassé cette nature particulière dans laquelle elle paraissait enfermée, et s'est élevée au Soi comme Soi universel. Inversement la « Chose même » formelle trouve dans l'individualité agissante son contenu et ses différences. L'Universel ne s'oppose plus aux consciences singulières, mais il trouve son contenu concret en elles. C'est l'Universel de la « pure conscience » qui est en même temps « ce Soi-ci ». À ces déterminations de l'essence spirituelle – celles d'être en soi et d'être pour soi – Hegel ajoute celle du Vrai. À ce stade la Vérité est pour la conscience égale à la Certitude ; elle est le monde éthique dans lequel l'être est en même temps le Soi. Ce monde

40 *Phénoménologie*, I, p. 343.

est « la volonté de ce Soi ». Ainsi Hegel parvient à définir la vérité comme l'unité de l'être et de l'opération, comme l'œuvre humaine – une œuvre qui est aussi bien en soi que pour soi – qui est la catégorie même⁴¹.

La conscience, que nous considérons ici, est donc conscience de la substance éthique ; elle est conscience éthique⁴². Toutefois elle est encore une conscience individuelle et, quand elle pose en elle cette substance, elle l'invertit et lui donne, ou bien la forme de la contingence, ou bien celle d'un savoir formel. Les deux expériences que nous allons étudier, celle de la raison légiférant, et celle de la raison examinant les lois, ont une double portée.

D'une part, elles conduisent à poser le Soi, qui est encore séparé de la substance, au sein même de cette substance ; d'autre part, du point de vue de la substance, de l'essence spirituelle en général, elles conduisent à donner à cette substance l'effectivité ; elles l'élèvent à l'effectivité spirituelle. Hegel a lui-même résumé ce double processus au début du chapitre suivant sur l'esprit : « En fait cette conscience, comme une entité singulière, est encore séparée de la substance ; ou bien elle prescrit des lois arbitraires, ou bien elle s'avise posséder dans son savoir, comme tel, les lois telles qu'elles sont en soi et pour soi, et elle se prend pour la puissance qui les apprécie – on peut encore dire en se plaçant au point de vue de la substance que celle-ci est l'essence spirituelle étant en-soi et pour-soi qui n'est pas encore conscience de soi-même. Mais l'essence étant en soi et pour soi qui se sait en même temps effective comme conscience et se représente soi-même à soi-même est l'esprit⁴³. »

Nous avons atteint ce nouveau plan d'expérience quand la substance éthique est devenue consciente d'elle-même, et quand la conscience est devenue effectivement conscience de la substance. Nous ne sommes ici que sur le *chemin* de cette réalisation. Le Soi individuel est encore distinct de la substance dont il est le Soi, et la substance est encore séparée de ce Soi. « C'est quand le droit est pour moi en soi et pour soi que je

41 L'objet de la Conscience est maintenant « la Chose absolue » « qui ne pâtit plus de l'opposition de la certitude et de la vérité, de l'Universel et du Singulier, du but et de sa réalité, mais la Chose absolue dont l'être-là est la réalité effective et l'opération de la conscience de soi » (*Phénoménologie*, I, p. 343-344). On remarquera cette *Vérité*, qui est en même temps *une œuvre*, qui est une *Vie* et qui n'est *en-soi* que dans le *pour-soi* de la Conscience.

42 *Phénoménologie*, I, p. 344.

43 *Phénoménologie*, II, p. 9.

suis à l'intérieur de la substance éthique ; et cette substance éthique est ainsi l'essence de la conscience de soi, mais cette conscience de soi est à son tour la réalité effective de cette substance, son être-là, son Soi et sa volonté⁴⁴. » On se souvient qu'au début de la dialectique sur la raison active Hegel s'était proposé de conduire l'individualité jusqu'à la pensée de la substance, et définissait cette pensée de la substance comme *moralité*. C'est cette moralité – au sens kantien du terme qui va être envisagée. Mais cette moralité, étant seulement la pensée de l'individu, est encore distincte de la substance éthique, elle est aussi bien possibilité de *l'immoralité* et c'est sous cette forme qu'il faudra la considérer.

En premier lieu la conscience de soi individuelle croit savoir immédiatement ce qui est juste et bien ; elle énonce donc des commandements qui doivent valoir immédiatement : « Chacun doit dire la vérité », ou encore : « Aime ton prochain comme toi-même », mais ces commandements se montrent inadéquats à la nécessité qu'ils prétendent exprimer ; ils manifestent une contingence qui tient à l'individualité de la conscience qui les formule. On doit dire la vérité, à condition de la savoir, et ce savoir dépend des circonstances et de la conviction individuelle ; plus encore dans le commandement : « Aime ton prochain comme toi-même », il faut sous-entendre : « Aime-le avec intelligence, car un amour inintelligent pourrait lui nuire plus encore que la haine⁴⁵. » Ces lois sont donc bien en fait des commandements qui, quand on les examine, perdent leur immédiateté, et se montrent arbitraires, arbitraires comme la conscience singulière qui les formule. La substance, comme universalité et nécessité, est ici ce qui dépasse la contingence de ces contenus particuliers. Mais, si l'individu prétend lui-même légiférer, ses commandements paraissent émaner d'une conscience de soi particulière et avoir le caractère d'un ordre arbitraire, du commandement d'un maître. Dans la substance ces ordres ne sont pas seulement des ordres, ils sont et valent en soi. Ils sont *en soi* ; mais leur énonciation dans une conscience particulière leur donne un caractère arbitraire qui ne correspond pas à leur nature absolue.

Il reste au Soi qui a pensé l'universalité et la nécessité de la substance éthique une dernière ressource. Au lieu de légiférer immédiatement il peut seulement examiner les lois. Le contenu est déjà donné, la conscience est seulement l'unité de mesure qui éprouve le contenu pour savoir

44 *Phénoménologie*, I, p. 355.

45 *Phénoménologie*, I, p. 346.

s'il a une validité, ou non⁴⁶. Nous avons ainsi la règle kantienne qui n'énonce rien que la condition générale selon laquelle une maxime est capable d'être érigée en loi universelle. Mais cette manière d'éprouver un contenu déjà donné est en fait impuissante à énoncer autre chose que des tautologies. Considérons-nous par exemple la propriété ; c'est là une détermination concrète, un certain contenu. Voulons-nous savoir si la propriété existe en soi et pour soi, c'est-à-dire sans aucune référence à autre chose qu'elle-même, alors on peut aussi bien dire « la propriété est la propriété », que « la non-propriété est la non-propriété ». Prise au contraire dans ses relations au besoin et à la personne humaine, la propriété se contredit autant que la non-propriété, la communauté des biens. Ce serait, remarque Hegel, une chose bien extraordinaire « que la tautologie, le principe de contradiction, qui pour la connaissance de la vérité théorique est reconnu seulement comme un critérium formel, c'est-à-dire comme quelque chose de tout à fait indifférent à l'égard de la vérité et de la non-vérité, doive être quelque chose de plus pour la connaissance de la vérité pratique⁴⁷ ».

En fait l'examen des lois peut être déjà le commencement de l'immoralité d'une conscience individuelle. « De même le second moment, en tant qu'il est isolé, signifie le processus d'examiner les lois, de mouvoir l'immuable, et signifie l'audace du savoir, qui, à force de ratiociner, se libère des lois absolues et les prend pour un arbitraire qui lui est étranger⁴⁸. »

Dans les deux cas, la conscience individuelle s'est montrée dans son comportement négatif à l'égard de la substance éthique. La substance y est apparue seulement sous la forme d'un vouloir (légiférer immédiatement) et d'un savoir (examiner par soi-même la loi) de cet individu particulier ; elle n'y est que comme le devoir-être d'un commandement sans réalité effective, ou comme le savoir de l'universalité formelle. « Mais puisque ces modes se sont supprimés, la conscience est retournée dans l'Universel et ces oppositions ont disparu. L'essence spirituelle est substance effectivement réelle quand ces modes ne valent plus dans leur séparation, mais quand ils valent seulement comme supprimés⁴⁹ ;

46 *Phénoménologie*, I, p. 348.

47 *Phénoménologie*, I, p. 351.

48 *Phénoménologie*, I, p. 352.

49 C'est-à-dire ici comme dépassés (aufgehoben) : *Phénoménologie*, I, p. 353.

et l'unité dans laquelle ils sont seulement des moments est le Soi de la conscience qui est désormais posé à l'intérieur de l'essence spirituelle, et élève par contre cette essence à la réalité effective, à la plénitude, et à la conscience de soi. »

Les Lois ne sont pas des commandements arbitraires d'une conscience individuelle ; elles valent en soi et n'ont pas leur fondement dans le vouloir d'un individu : « La loi est le pur vouloir absolu de tous, qui a la forme de l'être immédiat. » « Ce pur vouloir, ajoute Hegel, n'est pas ainsi un commandement qui doit seulement être, mais il est et vaut, il est le moi universel de la catégorie qui est immédiatement la réalité effective, et le monde est seulement cette réalité effective⁵⁰. »

La conscience s'est donc supprimée, comme conscience singulière, elle a effectué cette *médiation*, qui enlève aux lois leur caractère arbitraire, et c'est seulement parce que cette médiation est accomplie que cette conscience est redevenue conscience de soi de la substance éthique. L'essence est conscience de soi et la conscience de soi est conscience de l'essence. L'esprit est atteint en tant qu'il est la substance concrète, la raison posée comme l'être même – « l'individu qui est un monde⁵¹ ».

50 *Phénoménologie*, I, p. 353.

51 *Phénoménologie*, II, p. 12. – Ce Monde qui paraît réaliser l'équilibre de la substance et du Soi, de la *vérité* et de la *certitude* – la substance spirituelle – ne sera pourtant lui-même que dans une histoire où les deux moments s'opposeront à nouveau, mais en tant que *moments* de l'esprit. L'esprit, à son tour, ne sera donc lui-même que par sa *médiation*, en s'aliénant pour se reconquérir : « Ce devenir de l'esprit comme tel sera l'histoire. »

CINQUIÈME PARTIE

L'ESPRIT, DE LA SUBSTANCE SPIRITUELLE
AU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT

INTRODUCTION

La *Phénoménologie* se propose une double tâche : conduire d'une part la conscience naïve au savoir philosophique, et d'autre part faire sortir la conscience singulière de son prétendu isolement, de son être-pour-soi exclusif, pour l'élever à l'esprit. Il faut lui dévoiler au sein même de son être-pour-soi son rapport ontologique à d'autres êtres-pour-soi. Ainsi la conscience de soi singulière s'est élevée à la conscience de soi universelle à travers la lutte pour la reconnaissance, l'opposition du maître et de l'esclave, la conscience malheureuse enfin, qui en aliénant sa subjectivité nous a conduit à la raison. Dès le début du chapitre sur la conscience de soi Hegel avait lui-même indiqué le terme de son développement dialectique : « Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est aussi bien Moi qu'objet. Ainsi, pour nous, est déjà présent le concept de l'esprit ; ce qui viendra plus tard pour la conscience c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité, un Moi qui est un Nous et un Nous qui est un Moi¹ ». L'esprit apparaît donc ici comme l'expérience du « Cogitamus » et non plus du seul « Cogito ». Il suppose à la fois le dépassement des consciences singulières et le maintien de leur diversité au sein de la substance. C'est au cœur de la conscience singulière que nous avons découvert son rapport nécessaire à d'autres consciences singulières. Chacune est pour soi et en même temps pour autrui, chacune exige la reconnaissance de l'autre pour être elle-même et doit également reconnaître l'autre. Ce conflit qui les fait exister est à la fois maintenu et transcendé au niveau de l'esprit. L'esprit est donc la vérité de la raison ; la conscience de soi universelle est devenue elle-même un être en soi et pour soi. C'est cet être qui se développe à son tour pour nous dans la dimension de l'histoire et explicite son contenu vivant. L'esprit est

1 *Phénoménologie*, I, p. 154.

donc d'abord immédiat, il est comme une nature, il s'oppose ensuite lui-même à lui-même et se fait autre pour se reconquérir. Mais dans cette reconquête réflexive il s'intériorise et devient le savoir de soi de l'esprit. Ce que Hegel nomme l'esprit (*Geist*) dans la *Phénoménologie* c'est l'expérience de *l'esprit objectif* devenant *esprit absolu*. Ainsi pouvons-nous comprendre ce que Hegel écrit dans la préface de la *Phénoménologie* : l'esprit est d'abord immédiat, il est en soi et pour soi, « en tant que son contenu spirituel est engendré par lui-même », entendons par là en tant qu'il fait lui-même sa propre histoire, est développement de soi-même, mais il n'est pas encore en soi et pour soi pour soi-même, il n'est pas encore « le savoir de l'esprit par l'esprit² ». Ce savoir de soi de l'esprit est la philosophie même, il est la Vérité devenue en même temps certitude, vérité vivante qui se sait elle-même. Les titres des divers chapitres de la *Phénoménologie* de l'esprit proprement dit sont révélateurs du mouvement et du sens de cette dialectique : l'esprit vrai, l'esprit devenu étranger à lui-même (le moment général de l'aliénation et de l'opposition), l'esprit certain de soi-même. Ce mouvement va toujours de la substance au sujet, de l'esprit, qui seulement est, au savoir de soi de l'esprit ; ainsi s'affirme une fois de plus la thèse fondamentale de la *Phénoménologie*, « l'Absolu est sujet ». Mais cette thèse ne pouvait recevoir la plénitude de son sens que si Hegel, dépassant la conscience de soi singulière capable seulement de fonder l'histoire par l'historicité de son être, atteignait la *réalité* de la conscience de soi universelle. La raison était bien la conscience de soi universelle, mais seulement en puissance, non en acte. En acte cette raison devient un monde, le monde de l'esprit ou de l'histoire humaine. Mais cet esprit doit dans cette histoire se savoir lui-même, progresser de la vérité à la certitude.

L'esprit est un « Nous », il faut partir du *Cogitamus* et non du *Cogito*, l'esprit est histoire – ; il ne devient ce qu'il est que dans un développement historique parce que chacun de ses moments, se faisant lui-même essence, doit se réaliser comme un monde original ou parce que son être n'est pas distinct de l'opération par laquelle il se pose³ – l'esprit enfin est savoir de lui-même dans son histoire, il est retour à soi à travers et

2 *Phénoménologie*, I, p. 23.

3 *Phénoménologie*, I, p. 293 : « Chaque moment, puisqu'il est moment de l'essence, doit parvenir lui-même à se présenter comme essence. » C'est là l'indication d'une méthode propre à Hegel : chaque moment particulier de l'esprit, la richesse, le pouvoir de l'État, la famille, etc. doit se présenter comme l'essence.

par le moyen de cette histoire, de sorte que rien d'étranger ne subsiste plus en lui et pour lui et qu'il se sait comme il est et est comme il se sait, cet être de l'esprit étant son opération même ; telles sont les trois thèses fondamentales de l'idéalisme hégélien. La troisième nous retiendra plus tard. C'est elle qui soulève le plus de difficultés puisqu'elle achemine la *Phénoménologie* vers une *Ontologie* et aboutit au dépassement de tout dépassement et à l'égalité la plus parfaite dans l'inquiétude perpétuelle et l'instabilité de l'histoire. Considérons ici seulement les deux premières thèses.

Le problème de la pluralité des consciences de soi a toujours été la pierre d'achoppement des philosophies. Pour le réaliste je ne connais d'abord l'autre que par son corps ou son être-pour-un-autre qui est seul donné dans mon expérience sensible. Pour un idéaliste comme Kant le problème de la conscience de l'autre ne paraît pas s'être posé dans la *Critique de la raison pure*. Il s'est préoccupé des conditions universelles de toute expérience et a tenté d'établir les lois générales de la subjectivité qui sont en même temps les lois de tout ce qui peut se présenter comme objet pour moi. Mais comment est-il possible qu'un objet de mon expérience soit par ailleurs un sujet ? Sans doute le « Je pense » est le sommet de l'architecture kantienne, mais ce Cogito est un cogito en général, il est l'essence commune des consciences singulières, et la question de l'*intersubjectivité transcendantale* n'est pas vraiment posée. Cependant l'autre aussi se présente dans mon expérience et comme un objet particulier ; il est un objet-sujet dont Kant n'a pas étudié les conditions de possibilité. De nos jours on sait au contraire l'importance qu'un Husserl a attachée à ce problème de la pluralité des consciences de soi. Il a voulu montrer que le monde – en tant que monde objectif pour moi – renvoyait à des subjectivités étrangères. La complémentarité des points de vue sur le monde rendrait seule possible cette notion de l'objectivité du monde⁴. Cette *intersubjectivité* a été considérée également à notre époque comme un « Phénomène » original de notre expérience et Heidegger l'a décrit sous le nom de « Mitsein ». Cet être-avec serait constitutif de la réalité humaine et lui appartiendrait au même titre que son être-dans-le-monde⁵.

Nous n'évoquons ici ces travaux contemporains que pour mieux marquer l'importance de cette relation des êtres-pour-soi dans la *Phénoménologie*

4 Husserl : *Méditations cartésiennes*, V^e méditation.

5 Heidegger : *Sein und Zeit* (Max Niemeyer 1941), p. 117 sq.

hégélienne. Hegel veut retrouver le Moi en général de Kant à partir de la conscience de soi singulière. Le « J'existe » d'une conscience de soi n'est possible que par un autre « J'existe », et c'est une condition de mon être même qu'un autre soit pour moi et que je sois pour un autre⁶. La rencontre des consciences de soi qui sont objets l'une pour l'autre et doivent se révéler l'une à l'autre dans l'expérience comme des sujets n'est pas un hors-d'œuvre dans la philosophie transcendante. Le Cogito, la raison, n'est possible qu'à partir de cette relation ; c'est dans l'élément de la reconnaissance mutuelle qu'apparaît la possibilité d'une pensée universelle. La Vérité qui apparaît au plan de la raison présuppose l'existence des consciences de soi et ne serait pas sans la phénoménologie de la conscience de soi telle que nous l'avons étudiée.

Mais cette présupposition, qui paraît oubliée dans la phénoménologie de la raison, reprend tout son sens dans le passage de la raison à l'esprit. La Vérité doit se montrer comme la substance spirituelle, cette œuvre de tous et de chacun, et c'est pourquoi la phénoménologie de la raison aboutit d'elle-même à la phénoménologie de l'esprit proprement dit.

La conscience de soi universelle que prétend atteindre Hegel n'est donc pas le « Je pense en général » de Kant, mais la réalité humaine comme une intersubjectivité, un Nous qui seul est concret. L'esprit est précisément ce Nous en tant qu'il actualise en même temps l'unité et la séparation des Moi⁷. Le Moi universel a la raison, il n'est pas encore lui-même cette raison, en d'autres termes il doit devenir ce qu'il est déjà en soi, dépasser cette unité immédiate du pour-soi et de l'en-soi, du Moi et de l'être, pour se poser lui-même comme être. Cette raison qui est, cette catégorie qui se développe elle-même comme histoire, tel est l'esprit. « La raison est esprit quand sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité et qu'elle se sait conscience de soi-même comme de son monde, et du monde comme de soi-même⁸. » Ce monde, c'est

6 Remarquons bien l'originalité de la solution hégélienne – sur laquelle nous avons déjà insisté à propos de la *lutte des consciences de soi* et de *l'œuvre humaine commune* – je ne suis pour moi-même qu'en devenant objet pour l'autre ; « le doublement des consciences de soi est essentiel au concept de l'esprit ». Le savoir de soi suppose l'autre qu'il pose et exclut en même temps.

7 On a pu reprocher à Hegel un « optimisme, ontologique » qui consiste à se placer au-dessus des consciences de soi diverses qu'il oppose et unifie : « Les consciences sont des moments du tout, des moments qui sont par eux-mêmes "unselbständig" et le tout est médiateur entre les consciences » (J. P. Sartre : *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 299).

8 *Phénoménologie*, II, p. 9.

le Soi de l'esprit, ce qui signifie qu'il s'engendre lui-même et se fait, mais en même temps se découvre, car le Soi n'existe qu'en tant qu'il se sait comme Soi. Nous comprenons alors la seconde thèse de l'idéalisme hégélien : « l'esprit est histoire ». En utilisant certaines expressions de la philosophie contemporaine on pourrait dire que si la conscience de soi était *historicité*, l'esprit est maintenant une *histoire*. Dans son introduction au développement de l'esprit Hegel résume rapidement le chemin qui a été parcouru. La raison n'était que la première réconciliation du singulier et de l'universel. La conscience de soi devenue conscience de soi libre, ayant traversé l'épreuve de la conscience malheureuse, devient capable d'universalité. L'objet est alors pour elle non plus comme un « en-soi » pur et simple, mais comme un « monde », un univers dans lequel elle se cherche instinctivement elle-même. La catégorie devient le concept de la raison, non pas seulement en droit par une exigence sans réalisation, mais en fait parce que ce monde se révèle dans la science comme la raison elle-même. Ce résultat est, il est vrai, insuffisant. Le monde, en tant que nature, n'exprime pas authentiquement la raison pour soi. La raison ne fait que se trouver dans cet être-autre, ce qui implique qu'elle était perdue, aliénée dans l'être. « L'esprit, avait écrit Hegel, est ce qui se trouve, et ce qui se présuppose comme perdu. » La nature est cet esprit hors de soi, extérieur à soi-même. La raison se trouve donc dans la nature comme en-soi dans le double sens du terme. Elle découvre qu'elle est l'en-soi, étant l'être en tant que compact et qui, pour ainsi parler, ne prend pas de recul sur soi. Ainsi nous en arrivons à dire que l'esprit est comme est cet os du crâne ; mais elle découvre aussi que cette nature est esprit en puissance, esprit en soi, esprit pour l'esprit qui la connaît et qui, dans cette connaissance, saisit l'essence de son objet, le dévoile dans son aptitude à être connu. Toutefois, cette découverte immédiate de soi n'exprime qu'un moment de la catégorie qui est aussi bien médiation qu'immédiateté. C'est pourquoi en développant cet aspect exclusif de la médiation la raison se pose en s'opposant à ce qui est, elle nie cette vérité immédiate d'elle-même que constitue la nature. « La catégorie donnée à l'intuition, la chose trouvée, entre désormais dans la conscience comme l'être-pour-soi du Moi, Moi qui maintenant se sait lui-même dans l'essence objective comme le Soi⁹ », le Soi, c'est-à-dire ce qui se réfléchit, ce qui renvoie toujours à soi-même

9 *Phénoménologie*, II, p. 9.

dans l'autre. Mais cette perpétuelle négation de l'essence objective aboutit à son tour à un échec, et la catégorie-est enfin saisie dans l'opération et l'œuvre de l'individualité comme l'unité de l'en-soi et du pour-soi. La catégorie est alors devenue la Chose même (die Sache selbst), l'œuvre humaine ; elle est bien en soi et pour soi au sens précédent, mais elle est aussi pour autrui autant que pour moi, elle est l'essence spirituelle – le fait humain – qui n'est plus la chose de la nature. Ainsi l'esprit est le véritable développement de cette universalité que la conscience de soi a réussi à conquérir comme raison. La raison est devenue comme esprit le Nous, elle n'est plus la certitude subjective de se trouver immédiatement dans l'être ou de se poser elle-même par la négation de cet être, mais elle se sait comme ce monde, le monde de l'histoire humaine, et inversement elle sait ce monde comme étant le Soi.

Le développement dialectique de ce monde en trois temps – l'esprit immédiat – l'esprit étranger à soi-même – l'esprit certain de soi-même –, correspondant à trois périodes de l'histoire universelle, le monde antique (la Grèce et Rome), le monde moderne (de la Féodalité à la Révolution française) le monde contemporain (celui de Napoléon et de l'Allemagne du temps de Hegel) n'est pas sans présenter de sérieuses difficultés d'interprétation. Pourquoi Hegel commence-t-il ce développement de l'esprit à la Cité antique ? Faut-il y voir vraiment un développement historique ou seulement une exposition des différents moments de l'esprit ? Faut-il enfin admettre avec Rosenzweig que Hegel au moment où il a écrit la *Phénoménologie* a abandonné sa conception antérieure de l'État, à laquelle il devait revenir ensuite dans la forme célèbre qu'elle a prise dans la *Philosophie du Droit de Berlin*¹⁰ ?

Il est difficile de répondre avec précision à ces diverses questions parce que la pensée de Hegel reste ambiguë et que les textes de la *Phénoménologie* sont susceptibles d'interprétations diverses. Si l'on ne peut pas cependant aboutir à une solution parfaitement nette sur ces problèmes fondamentaux, on peut malgré tout, en utilisant les travaux antérieurs de Hegel et l'évolution qui s'y fait jour, écarter certaines interprétations et délimiter ce qui reste obscur. La thèse de Rosenzweig nous paraît d'abord inacceptable. « L'État, selon ce commentateur, ne

10 Rosenzweig : *Hegel und der Staat* (Oldenburg, 1920). – La thèse de Rosenzweig, que nous discutons plus loin, aboutit à une interprétation de la *Phénoménologie* selon laquelle « Hegel ne s'est jamais montré plus éloigné de son absolutisme de l'État » que dans cette œuvre.

serait plus dans la Phénoménologie ce qu'il y a de plus haut ; il céderait sa place à la moralité, et cette moralité le céderait à son tour dans un proche avenir à la religion¹¹. » Il faudrait donc admettre que la *Phénoménologie* rompt aussi bien avec l'œuvre antérieure de Hegel qu'avec son œuvre postérieure. L'idéal de la *Cité humaine*, exposé dans le *System der Sittlichkeit* et dans le *Naturrecht*, serait abandonné au profit d'une *Cité de Dieu*¹². Hegel reviendrait plus tard à sa divinisation de l'État sans que d'ailleurs on puisse indiquer avec netteté les rapports que soutiennent l'esprit objectif et l'histoire universelle des Nations avec l'esprit absolu comme Art, Religion et Philosophie. La thèse de Rosenzweig a seulement pour elle l'ordre de succession des chapitres de la *Phénoménologie* de l'esprit. Hegel commence par l'idée éthique (*Sittlichkeit*). C'est bien là la substance de l'esprit dans laquelle le Soi, comme être-pour-soi, tend à s'absorber, il montre ensuite comment le Soi émerge de cette totalité harmonieuse et en devient le destin. Mais ce Soi immédiatement universel ne se trouve plus lui-même, c'est la conscience malheureuse de l'histoire ; ce monde est le monde de l'aliénation et de la culture, le monde moderne qui aboutit à la Révolution française après le grand mouvement de libération du XVIII^e siècle. Mais la Révolution française échoue dans la Terreur. L'effort sublime d'un peuple pour réconcilier le Ciel et la Terre, pour réaliser l'État comme volonté générale, est un fiasco historique. L'esprit fuit alors « dans une autre terre¹³ », il devient l'esprit moral. À la volonté générale de Rousseau semble succéder le moralisme kantien et la révolution intérieure qu'accomplit l'idéalisme allemand. Cette révolution aboutit au savoir de soi de l'esprit et ce savoir de soi s'exprime dans un nouvel élément, celui de la religion, destiné à son tour à trouver sa vérité dans le savoir absolu ou la philosophie. En interprétant littéralement cette succession on aboutirait donc à dire que Hegel renonce à l'idéal éthique, qu'il enregistre l'échec de la Révolution française pour surmonter toute aliénation dans l'esprit objectif, et qu'il élève au-dessus de cet État, incapable de manifester l'idée absolue, la vision morale du monde, puis la religion. Après le fiasco de la volonté

11 Rosenzweig, *op. cit.*, II, p. 19.

12 Le *System der Sittlichkeit* et les *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* se trouvent dans le tome VII de l'édition Lasson de *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*.

13 *Phénoménologie*, II, p. 141. — Hegel, dans une lettre à Niethammer du 28 avril 1814, se vante d'avoir prédit ce « renversement dans son œuvre terminée pendant la nuit qui précéda la bataille de Iéna. »

générale prétendant se réaliser dans un peuple, apparaîtrait la communauté religieuse, seule apte à traduire le savoir de soi de l'esprit ; au citoyen succéderait le sujet moral, puis l'esprit religieux.

Mais cette interprétation nous paraît contraire aux textes mêmes de la *Phénoménologie*. La religion ne succède pas à l'esprit objectif comme un *événement* de l'histoire à un autre *événement*. Quand l'esprit objectif se saisit lui-même comme sujet, quand il prend conscience d'être *l'esprit créateur* réconciliant dans toute histoire, et au sein même de son histoire, l'infini et le fini, le Moi universel et le Moi particulier, le philosophe qui dit *nous* dans la *Phénoménologie* découvre dans cette réconciliation un nouvel élément du savoir, le savoir de soi de l'esprit, et dès lors une nouvelle histoire apparaît dans l'histoire, l'histoire de la religion. C'est le développement de ce savoir de soi que Hegel étudie dans la phénoménologie de la religion, mais sans prétendre par-là nier l'esprit créateur de son histoire. Nous en trouvons la preuve dans les pages, obscures à force de concentration, du savoir absolu, au cours desquelles Hegel affirme la nécessité de réconcilier l'esprit qui se *représente* soi-même à soi-même dans la religion et l'esprit qui se *fait* dans l'histoire. Il faut réconcilier l'intuition du divin (comme d'un Autre) et l'intuition de soi du divin (celle de l'esprit sujet qui fait l'histoire)¹⁴. C'est dans le christianisme que Dieu devient représenté comme sujet, mais ce n'est là encore qu'une représentation. Il faut progresser de cette représentation au concept, c'est-à-dire à l'esprit sujet qui à la fois s'aliène dans l'histoire et se sait comme soi-même dans cette aliénation. « Le concept dans sa vérité, c'est-à-dire dans son unité avec son aliénation¹⁵. » C'est à la philosophie, au savoir absolu, qu'il appartient d'être ce concept même. Quelle est la signification concrète de cette thèse ; implique-t-elle la disparition complète de la religion dans un humanisme, que signifie-t-elle par rapport au problème de Dieu, c'est ce que nous étudierons plus tard en interprétant ces divers textes, mais il nous paraît prouvé ici que la *Phénoménologie de l'esprit* n'est pas le passage de l'idée de l'État à l'idée religieuse comme paraissait le croire Rosenzweig.

14 *Phénoménologie*, II, p. 299 : « Nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. »

15 *Phénoménologie*, II, p. 299. – Cette réconciliation que Hegel opère dans le « savoir absolu » est la plus difficile de toutes, s'il est vrai que c'est le destin du Christianisme « qu'Église et État, service divin et vie, opération spirituelle et opération dans le monde ne puissent coïncider » (Nohl, *op. cit.*, p. 342).

Ce qui est certain c'est que le développement des différents moments de l'esprit a un sens et que ce sens correspond bien à une évolution historique. L'esprit est d'abord considéré comme substance, il est à la fin de son développement envisagé comme sujet et même comme sujet créateur de son histoire. Or la Cité antique, dont la République platonicienne a été comme la pensée, a ignoré cette subjectivité, cette réflexion de soi de l'esprit. Au contraire le monde moderne, à la fois dans sa culture bourgeoise (ce terme de *bourgeois* étant opposé au terme de *citoyen* dans le sens antique) et dans sa religion (foi en un au-delà coupé radicalement du monde terrestre et en constituant le fondement), a découvert cette subjectivité. Il fallait que l'esprit se réfléchisse en soi-même pour devenir vraiment ce qu'il était seulement en soi, pour assumer son être et s'en découvrir comme l'auteur. Or cette réflexion s'est accomplie dans une histoire, elle est le passage du monde antique au monde moderne et contemporain. L'État ne peut plus être aujourd'hui l'État seulement substantiel de la Cité antique, il est devenu un esprit certain de soi-même, il s'exprime dans l'action historique d'un Napoléon, tandis que subsiste encore un monde bourgeois où chacun en croyant travailler pour soi travaille pour tous. Ce que nous offre la *Phénoménologie de l'esprit* c'est ce passage de la substance au sujet, de l'esprit vrai à l'esprit certain de soi-même¹⁶. Si Hegel ne parle pas effectivement de l'État dans le dernier chapitre de l'esprit, ce n'est pas parce que l'État a disparu comme forme suprême de l'esprit du monde et cédé la place à un sujet moral ou à une âme contemplative, mais parce qu'il envisage seulement dans ce chapitre l'aspect nouveau que prend l'esprit quand il se saisit comme sujet. Nous préférons donc à l'interprétation de Rosenzweig celle d'un récent commentateur de la *Phénoménologie*, Martin Büsse qui, au lieu d'opposer les thèses de la *Phénoménologie* à celles de la

16 Il faut distinguer l'être-pour-soi comme *forme absolue de l'idée* (opposé à l'être-en-soi comme objectivité non encore absorbée dans cette *forme*) et l'être-pour-soi comme *second moment* de toute dialectique (opposé à l'être-en-soi comme *premier moment*). Ainsi l'esprit objectif est en soi par rapport à l'esprit subjectif dans le premier sens, mais dans le second sens c'est l'esprit subjectif qui est l'en-soi, le premier moment de la dialectique. C'est le premier sens qui permet de comprendre comment la *Phénoménologie* est le passage de l'en-soi au pour-soi, de la substance au sujet. C'est le second sens qui permet de comprendre les développements des différents moments du système. La *Phénoménologie* saisit cette forme absolue de l'Idée ; elle réduit toute la substance à cette forme absolue : « L'être-pour-soi est la pure certitude de soi-même, le pur concept existant pour soi comme Universalité infinie » (*Encyclopédie*, III, p. 439).

Philosophie du Droit de Berlin, croit pouvoir montrer que les différences entre les deux œuvres relèvent surtout d'une différence de point de vue. Ce que l'*Encyclopédie* des sciences philosophiques présente comme le développement en soi et pour soi du concept, la Phénoménologie le présente comme une prise de conscience de ce concept : « Tous les deux *Phénoménologie* et *Système* sont des présentations de l'esprit absolu, mais des présentations différentes¹⁷. » Dans la *Philosophie du Droit* qui est un moment du système chaque articulation se présente dans l'élément absolu ; l'opposition de l'essence et du savoir n'y a plus sa place, et la prise de conscience caractéristique de la *Phénoménologie* n'est plus le moteur de la dialectique. Le Droit abstrait, la Moralité, l'État sont à la fois contenu et forme, essence objective et savoir de soi. Mais il n'en est pas de même dans la *Phénoménologie* qui présente tous les moments du concept selon l'opposition interne, celle de l'en-soi et du pour-soi, de l'essence et du savoir. Ainsi tous les moments de l'esprit se présentent dans la *Phénoménologie*, mais dans un ordre différent, l'ordre de leur émergence par rapport au savoir que l'esprit prend de lui-même ou à la prise de conscience. C'est pourquoi la fin du développement – l'esprit certain de lui-même – n'est pas la négation de l'État substantiel et sa disparition dans une forme nouvelle de l'esprit du monde, mais l'émergence de la conscience de soi de l'esprit hors de sa substantialité, le côté du pour-soi de l'en-soi qui, comme volonté générale, est toujours l'État. Cette évolution selon la prise de conscience est indiquée par Hegel lui-même. « L'esprit est la vie éthique d'un peuple en tant qu'il est la *vérité immédiate* – l'individu qui est un monde –. L'esprit doit progresser jusqu'à la conscience de ce qu'il est immédiatement, il doit supprimer cette belle vie éthique et à travers une série de figures atteindre le savoir de soi-même¹⁸. » Ce texte est conforme au mouvement circulaire de la dialectique hégélienne. L'esprit devient ce qu'il est immédiatement. La belle vie éthique, la Cité antique, par laquelle Hegel commence parce qu'elle est pour lui la première forme authentique d'une organisation harmonieuse de la Cité humaine, est aussi le but que poursuit l'histoire. Mais, pour devenir ainsi ce qu'il est en soi, l'esprit doit renoncer à cette immédiateté, il doit se conquérir lui-même et s'approfondir comme le sujet de son histoire. C'est ce passage de l'esprit immédiat ou nature à

17 M. Büsse : *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin, 1931, p. 84.

18 *Phénoménologie*, II, p. 12.

l'esprit sujet que développe la *Phénoménologie* de l'esprit proprement dit. Mais les figures de ce développement ont, avons-nous dit, une signification historique, et c'est ce que nous révèle Hegel lui-même. « Ces figures se distinguent toutefois des figures précédentes, en ce qu'elles sont elles-mêmes des esprits réels, des effectivités authentiques, et au lieu d'être seulement des figures de la conscience sont des figures d'un monde¹⁹. » Monde antique, monde moderne, monde contemporain, ne correspondent pas arbitrairement aux moments dialectiques de la prise de conscience de l'esprit, monde éthique, monde déchiré dans l'en-deçà et dans l'au-delà et vision morale du monde, mais le sens dialectique est ici le sens même de l'histoire. *La prise de conscience est une histoire* ; et l'évolution des travaux de jeunesse de Hegel nous éclaire sur ce point.

Au début de la période d'Iéna Hegel avait essayé de présenter l'Idée absolue comme l'organisation la plus belle de la cité humaine. La plus grande œuvre d'art c'est la cité organique. Dans cette œuvre, comme dans l'intuition de Schelling, l'esprit créateur doit s'oublier lui-même pour se poser absolument. Le *System der Sittlichkeit*, l'article sur le *Nalurrecht*, légèrement postérieur, nous présentent cet idéal de la cité qui flotte au-dessus de l'histoire parce qu'il est indépendant de ses vicissitudes. Tous les moments de la vie humaine, le besoin, la jouissance, le travail, l'instrument, le langage... etc., ne prennent vraiment leur sens qu'au sein de cette totalité que la philosophie doit présenter. Cette œuvre de Hegel, malgré la beauté et la valeur de certains développements, paraît singulièrement archaïque. La Cité antique et l'idéal platonicien se mélangent étrangement aux états du XVIII^e siècle, l'histoire est absente d'un pareil exposé. C'est l'idée du « Volksgeist », ce n'est pas encore cette idée devenant elle-même dans une histoire. « La philosophie, écrit alors Hegel, réclame pour l'idée morale absolue la forme la plus belle, et, puisque l'idée absolue est intuition, l'esprit s'y reconnaît sans retour sur soi hors de l'intuition ; et c'est pour cela qu'il est esprit absolu et moralité parfaite²⁰. »

On peut dire que dans cette première exposition Hegel ne s'est pas encore trouvé lui-même, il y paraît même en retard sur ses premiers

19 *Phénoménologie*, II, p. 12.

20 Ed. Lasson, VII, p. 416. – Cet « esprit absolu » est à ce moment réalisé pour HEGEL dans la figure parfaite de l'esprit d'un peuple, et non pas dans l'absence de figure (*Gestaltlosigkeit*) du cosmopolitisme ou des droits abstraits de l'homme (Une république universelle qui serait le contraire de la vitalité éthique, *op. cit.*, p. 415).

écrits théologiques. Mais au fur et à mesure que Hegel découvre son originalité par rapport à Schelling il aperçoit la nécessité de la prise de conscience et il oppose le concept à l'intuition. Dès lors l'idéal de la cité antique est rejeté dans le passé. L'esprit substantiel de l'antiquité devient l'esprit moderne et l'histoire n'apparaît plus comme étrangère à l'Idée absolue. C'est dans la *Realphilosophie* de 1803-1804, puis de 1805-1806, que cette conception de l'esprit comme histoire et comme prise de conscience de soi se fait jour. « L'esprit est plus haut que la nature », il est le concept, c'est-à-dire le sujet qui s'élève au-dessus de l'intuition dans laquelle il s'absorbait complètement dans son œuvre. L'esprit du monde dépasse l'esprit d'un peuple²¹. La différence entre le monde antique et le monde moderne est non seulement reconnue, mais jugée dans sa signification. « La liberté du Soi n'a pas été vraiment connue par les Grecs, par Platon et Aristote », et la subjectivité infinie du christianisme rend impossible le retour à une Cité comme la Cité antique²². Cette évolution est irréversible ; désormais l'esprit est inséparable d'une histoire, parce qu'il est lui-même histoire, il n'est qu'en faisant lui-même son être.

Si l'on rapproche l'étude de cette évolution, manifeste dans les œuvres d'Iéna, de l'analyse que nous avons présentée des textes de la *Phénoménologie de l'esprit*, on comprendra mieux pourquoi Hegel a commencé sa dialectique de l'esprit par la présentation de la Cité antique, et pourquoi le sens de cette dialectique – passage de la substance au sujet, de l'esprit vrai à l'esprit certain de lui-même – correspond pour lui à une véritable évolution historique. C'est en effet au cours de cette évolution que l'esprit s'est affirmé comme le sujet de sa propre histoire et s'est conquis lui-même à travers l'opposition la plus profonde. – celle de son essence et de son être-là, de l'au-delà et de l'en-deçà –²³. Au terme de cette réflexion en soi-même l'esprit seulement vrai, seulement objectif, est devenu l'esprit sujet. Or la *Phénoménologie* ne se propose pas d'établir autre chose que cette réalité du concept, cette possibilité pour tout le contenu de l'expérience d'apparaître comme l'œuvre du Soi. C'est

21 Ed. Lason-Hoffmeister, t. XX, p. 272-273.

22 *Ibid.*, p. 251.

23 Dans les *Cours* de 1805-1806, il semble bien qu'il appartienne à la philosophie de dépasser le dualisme de la religion et de l'esprit existant là. Dans la *Phénoménologie* le savoir absolu paraît aussi effectuer cette conciliation. « La Philosophie est l'homme en général » (*op. cit.*, p. 273).

pourquoi au terme du développement sur l'esprit nous verrons l'esprit s'apparaître à lui-même comme restant soi-même dans son aliénation, comme le sujet de l'histoire. C'est cette histoire qui sera *constituée* comme l'égalité, de soi-même à soi-même, de l'esprit dans l'inégalité du devenir, la réconciliation vivante du Soi universel et du Soi particulier.

Mais l'intérêt de la *Phénoménologie* et sa difficulté résident moins dans la thèse générale que dans le détail des interprétations. Si le mouvement d'ensemble est facilement perceptible, Hegel éprouvant d'ailleurs sans cesse le besoin de le reprendre et de le manifester sous un jour nouveau, les analyses de détail s'enchevêtrent perpétuellement. On dirait parfois que Hegel, oubliant l'ensemble, s'attarde à un moment particulier ; il interprète alors des événements divers de l'histoire, cherche à dégager leurs significations, et présente le moment comme s'il était l'essence absolue. C'est pourquoi l'analyse de chacun des moments du devenir de l'esprit – esprit éthique – esprit étranger à soi – esprit certain de lui-même – doit être faite pour elle-même, sans jamais oublier cependant que le Vrai est le Tout, et que chacun de ces moments n'a son sens que par sa place dans la dialectique générale.

CHAPITRE PREMIER

L'esprit immédiat

L'esprit immédiat. L'émergence du Soi. – L'esprit existe d'abord immédiatement, il est là comme une donnée historique, et cette donnée est l'existence d'un peuple, d'une communauté d'individus ayant conscience d'eux-mêmes dans cette totalité concrète qu'est le peuple¹. Nous avons dépassé le moment abstrait où l'individu, comme conscience de soi, cherchait à réaliser un idéal qui était seulement en lui-même et s'opposait à son monde. Ce monde est maintenant la raison réalisée, et la conscience de soi ne s'oppose pas à lui ; elle se trouve au contraire en lui immédiatement. Comme au début de la *Phénoménologie* certitude et vérité paraissent identiques. L'esprit est, il est la substance ; et la conscience de cette substance, comme certitude singulière, fait seulement contraste à cet universel qui est son but et son en-soi. Il y a bien en effet une distinction, celle même qu'implique la conscience, mais cette distinction du singulier et de l'universel, de l'individu et du genre, n'est pas une opposition. « La substance, comme essence universelle et comme but, fait contraste à soi-même comme effectivité singularisée. » Mais l'esprit n'est pas seulement la substance des individus, il est encore leur œuvre, c'est pourquoi la conscience singulière actualise la substance en en faisant son œuvre, et inversement la substance, qui n'est d'abord qu'un en-soi, l'esprit universel abstrait, devient effective et vivante dans l'action éthique. Ainsi se réalise « l'unité du Soi et de la substance² ».

1 Cette « donnée historique » est comparable à cette « nature originaire » que l'individualité humaine trouvait d'abord en elle – ce qu'elle n'a pas fait elle-même. – Aussi bien est-ce le problème de *l'individualité* qui se pose à nouveau à propos d'un *peuple* ; mais ici *l'individu est lui-même un monde*, une *totalité*, sans être pour cela cette absence de figure du cosmopolitisme que dénoncera toujours Hegel comme incompatible avec la vitalité du concept. Cette individualité apparaîtra comme universelle dans la négation de la négation – pour un peuple, le moment de la guerre.

2 *Phénoménologie*, II, p. 14.

La dialectique hégélienne tente d'expliquer et de justifier les distinctions de *contenu* qui se présentent ici. Nous nous bornerons à en reproduire les grandes lignes. Ce qui caractérise ce premier moment de l'esprit, le moment de l'immédiateté, c'est que le Soi n'y apparaît pas encore comme la puissance du négatif qui s'oppose à son être ; la conscience de soi éthique, celle d'Antigone ou de Créon, adhère immédiatement à son action, au contenu qu'elle se propose d'actualiser. Le Soi est une *nature* éthique, un *caractère*. C'est l'action même et l'action seulement qui fera émerger le Soi dans son indépendance abstraite, et le posera libre de tout contenu concret comme *personne*. Le terme en effet de cette dialectique sera la résolution de cette « belle vie éthique » en un monde de personnes abstraites valant en soi et pour soi. Dès lors, la substance se sera dissoute dans ce règne des personnes ; et l'esprit sera posé dans son extériorité à lui-même ; il ne sera plus ce qu'il est, mais sera toujours en opposition avec lui-même : le monde moderne de l'aliénation.

Ce premier moment de la belle vie éthique n'est pas sans différences, mais ces différences ne sont pas encore des oppositions. Nous avons déjà noté que la substance se divise en elle-même, comme but et comme conscience, genre et individu, mais la loi de division de la conscience s'étend à la substance elle-même dont le contenu se manifeste alors comme loi humaine et loi divine, élément de l'universalité, et élément de la singularité³. C'est ici la *Cité antique* que décrit Hegel, et le déclin de cette Cité sera représenté d'après la tragédie antique. La loi humaine correspond aux lois explicites de la Cité, à la vie sociale et politique du peuple, la loi divine aux Pénates, à la famille qui est le germe et comme la possibilité de ce monde. Cette division de la substance selon la loi de la conscience, Hegel tente de la justifier en montrant déjà dans la Cité et son gouvernement une opération propre de la conscience de soi. « On peut nommer un tel esprit la loi humaine parce qu'il est dans la forme de l'effectivité consciente d'elle-même⁴. » La loi de la Cité est publique, elle est connue de tous et se manifeste à l'extérieur comme l'expression de la volonté commune des citoyens. « C'est l'homme, lit-on dans *Antigone*, qui a donné des lois aux Cités. » Cet esprit du peuple

3 C'est toujours cette scission (Entzweiung) selon la loi de la conscience qui se fait jour. Le Singulier s'oppose à l'Universel, mais la substance aussi se divise selon la même loi, et famille et cité se reflètent, et s'opposent l'une à l'autre.

4 *Phénoménologie*, II, p. 16.

s'expose donc à la lumière du jour ; il apparaît déjà comme une position de soi, et par conséquent il s'oppose à ce qui est son Autre, à ce dont il se détache, comme la plante qui s'élève et se manifeste au dehors tandis que ses racines plongent encore dans la terre. La division de la substance en loi humaine et loi divine, loi manifeste et loi cachée, s'effectue donc en vertu du mouvement de la conscience qui ne saisit l'être que par contraste avec un Autre, dégage la figure du conscient sur le fond d'un élément inconscient. Loi humaine et loi divine, Cité des hommes et famille sont autres l'une pour l'autre et pourtant complémentaires. La loi humaine exprime l'opération effective de la conscience de soi, la loi divine a donc la forme de la substance immédiate ou de la substance posée seulement dans l'élément de l'être ; l'une est déjà une opération, l'autre est le fond sur lequel cette opération se détache et d'où elle émerge. « À cette manifestabilité s'oppose donc une autre puissance, la loi divine⁵. » La famille est ainsi la substance de la vie éthique comme pure et simple immédiateté, c'est-à-dire comme nature. « L'esprit sort des profondeurs de la nature », et l'esprit éthique, l'esprit de la Cité, sort des profondeurs de la vie familiale, des Pénates. Deux oppositions, qui ne sont encore que des distinctions, apparaissent donc, celle de l'individu et de l'universel, celle de la famille et du peuple. Hegel va d'abord montrer cette complémentarité des moments de l'esprit immédiat. Leur ensemble constituera la belle totalité, l'esprit vrai comme totalité ou infinité ; nous verrons ensuite comment l'action, « qui seule trouble la quiétude de la substance⁶ », fait émerger le Soi dans sa puissance négative. La tragédie antique – Eschyle et Sophocle – servira pour représenter l'opposition de la conscience de soi éthique et du destin. Ce destin sera la disparition de la belle totalité éthique. « En fait à travers ce mouvement la substance éthique est devenue conscience de soi effective, ou ce Soi-ci est devenu ce qui est en soi et pour soi, mais alors l'ordre éthique est allé au gouffre⁷. »

Cet ordre éthique est immédiat, et c'est bien pourquoi il doit se défaire, mais cette immédiateté est un beau-moment dans le devenir de l'esprit, et c'est aussi pourquoi l'esprit tentera toujours de le retrouver, de reconstituer réflexivement cette immédiateté. Dire que l'esprit existe immédiatement c'est dire qu'il est encore nature, la moralité y est

5 *Phénoménologie*, II, p. 17.

6 *Phénoménologie*, II, p. 244.

7 *Phénoménologie*, II, p. 15.

coutume (ἔθος), le Soi sait immédiatement la loi de son action ; le contenu substantiel de l'acte est donné, et la subjectivité ne s'oppose pas à lui dans l'infinité de son être-pour-soi. Dans ses travaux de jeunesse, puis dans sa philosophie d'Iéna, Hegel a insisté contre Kant sur la nécessité d'un immédiat pour l'action morale. Sans une certaine présence de ce qu'il faut faire, sans un ceci existentiel, la décision n'est plus possible. La législation d'une conscience formelle n'aboutit pas à l'action, et l'examen des lois est déjà sur la pente de l'immoralité. Mais dans le monde éthique, que nous devons distinguer de la moralité moderne, l'esprit se sait comme une nature, et cette nature est sue en même temps comme esprit ; le contenu ne s'oppose pas à la forme, mais ce contenu a un sens spirituel. On sait comment Rousseau opposait au XVIII^e siècle la nature à la culture, et cette opposition a agi à des titres divers sur la génération de Hegel. Il ne saurait s'agir pour Hegel et pour Hölderlin d'un *état de nature*, d'une barbarie antérieure à la civilisation, mais d'une harmonie réalisée entre l'esprit et son monde, d'une vie spirituelle qui soit en même temps naturelle, sans l'opposition douloureuse entre le Soi et le contenu de sa vie, entre l'exigence infinie de ce Soi et le donné fini de son opération. Les contemporains de Hegel et Hegel lui-même ont vu dans la Grèce ce paradis perdu, ce moment de la jeunesse de l'esprit ; ils ont cherché, suivant l'expression de Goethe dans *Iphigénie*, la terré des Grecs avec les yeux de l'âme :

Das Land der Griechen mit der Seele suchend

C'est sur le modèle de la Cité antique que Hegel a conçu à Iéna son idéal organique de la vie d'un peuple ; et beaucoup plus tard dans ses leçons sur *la philosophie de l'histoire* il nous présentera, comme il le fait dans la *Phénoménologie*, l'essence du caractère grec comme la « belle individualité, » « la belle individualité » produite par l'esprit qui transforme la nature en sa propre expression... « Le génie grec est l'artiste plastique qui fait de la pierre une œuvre d'art. Dans cette formation la pierre ne reste pas uniquement pierre et elle ne revêt pas la forme d'une manière seulement extérieure, mais elle devient aussi contrairement à sa nature expression du spirituel et ainsi transformée. Inversement l'artiste a besoin pour les conceptions de son esprit de la pierre, des couleurs, des formes sensibles, afin d'exprimer son idée ; sans cet élément il ne peut ni avoir

conscience de l'idée, ni l'objectiver pour autrui car elle ne peut devenir objet de sa pensée⁸. » Cette pleine réalisation de l'esprit, comme étant sens dans l'objectivité d'une nature est ce qui fait de cet esprit l'esprit vrai, l'esprit qui n'est pas encore descendu dans les profondeurs de la subjectivité, et ne s'est pas posé comme négativité absolue. « L'esprit grec, comme esprit éthique, est donc l'œuvre d'art politique. » L'« ἔθος » existe là comme être et vouloir propre de l'âme et de la subjectivité particulière ; l'individu n'existe pas encore comme singularité absolue, il existe seulement comme *citoyen* d'un peuple libre, un peuple qui dans les dimensions réduites d'une Cité concrète s'est posé lui-même comme une belle individualité, « une œuvre d'art politique ». Ce peuple est en effet une individualité ; le despotisme oriental informe ne s'y présente plus, et la grande opposition romaine de la domination de l'État et de la liberté de l'individu comme personne abstraite n'a pas encore surgi. C'est pourquoi cet État est essentiellement *démocratique*. L'État est l'œuvre des citoyens, il n'est pas encore devenu dans sa nécessité abstraite leur destin. » La coutume et l'habitude constituant la forme sous laquelle on veut et on fait le Juste, elle est l'élément solide et ne contient pas encore en elle-même l'ennemi de l'immédiateté, la réflexion et la subjectivité de la volonté. L'intérêt de la chose publique peut donc être laissé à la volonté et à la décision des citoyens : tel doit être le fondement de la constitution grecque, car il n'existe pas encore de principe dont la tendance pourrait s'opposer au vouloir éthique et qui pourrait en empêcher la réalisation. La constitution démocratique est ici la seule possible ; les citoyens n'ont pas encore conscience du particulier, ni par conséquent du mal ; en eux n'est pas brisée la volonté objective. Athéna, la déesse, est Athènes elle-même, c'est-à-dire l'esprit réel et concret des citoyens. Le Dieu cesse de se trouver en eux seulement au moment où la volonté s'est retirée en elle-même dans son inaccessible retraite du savoir et de la conscience et a établi l'infinie séparation du subjectif et de l'objectif⁹. » Dans les pages qui suivent cette citation, Hegel explique pourquoi le monde moderne ne peut reconstituer cette démocratie, cette liaison immédiate de la volonté générale et de la volonté individuelle. « La liberté subjective précisément qui constitue dans notre société le principe et la forme particulière de la liberté, le fondement absolu de notre État et de notre vie religieuse,

8 *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française de Gibelin, Vrin, t. II, p. 18.

9 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, *op. cit.*, p. 32.

ne pouvait apparaître en Grèce que comme destruction. » L'intériorité n'était pas éloignée de l'esprit grec, il devait bientôt y aboutir, mais elle précipita sa société à la ruine, car la constitution n'avait rien prévu à cet égard et ignorait cette détermination parce qu'elle ne la contenait pas. « Des Grecs, sous la forme première et vraie de leur liberté, nous pouvons affirmer qu'ils n'avaient pas la conscience morale (Gewissen), chez eux régnait l'habitude de vivre pour la Patrie sans autre réflexion¹⁰. » Citons encore ce texte, qui dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* reproduit ce que Hegel avait découvert dans le *Cours de philosophie de l'esprit* de 1805-1806 qui précède la *Phénoménologie*, et qui éclaire l'immédiateté de l'esprit vrai par opposition à la scission entre *Foi et Savoir*, entre État et individu, caractéristique de la culture moderne. « L'abstraction d'un État qui est pour notre entendement l'essentiel, ils ne la connaissaient pas, mais leur fin était la patrie vivante, cette Athènes, cette Sparte, ces temples, ces autels, cette manière de vivre ensemble, ce milieu de citoyens, ces mœurs et ces habitudes. Pour le Grec, la Patrie était une nécessité hors de laquelle il ne pouvait vivre. »

La présentation de cet esprit éthique dans la *Phénoménologie* comporte la présentation des deux totalités spirituelles, celle de la famille et celle de la Cité, dont nous avons vu qu'elles contrastaient comme l'ombre et la lumière. La grande opposition qu'on trouve dans Eschyle et surtout dans l'*Antigone* de Sophocle, celle de la loi humaine et de la loi divine, sert ici de fondement à la reconstruction hégélienne. Cette opposition est celle même de la nature féminine et de la nature masculine. Cette « nature originaire » qui est ce que le Moi n'a pas fait et qui se présente d'abord comme une donnée brutale, celle de la distinction des sexes, prend par là même une signification spirituelle. Comme le veut l'immédiateté de cet esprit il y a un *sens* des grandes distinctions naturelles, et ce sens est immanent à cette nature pour la conscience qui le découvre. Ainsi cependant la nature est dépassée, car ce qui vaut en elle c'est non elle-même, mais ce sens. Le facteur naturel n'est pour l'homme qu'un stimulant et il ne peut prendre en considération que l'élément spirituel qu'il en a formé. Le Grec devine les énigmes que lui offre la nature. « L'attitude qui pressent, qui prête l'oreille, qui est avide de saisir les significations, nous est représentée dans l'image d'ensemble de Pan¹¹. » La nature est saisie par

10 *Leçons sur la philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 33.

11 *Leçons sur la Philosophie de l'histoire, op. cit.*, p. 14.

l'esprit et l'esprit en elle se retrouve lui-même sans le savoir explicitement. « C'est ainsi que les deux sexes surmontent leurs essences naturelles et se présentent dans leur signification éthique comme les natures diverses que se répartissent entre elles les différences que se donne la substance éthique. Ces deux essences universelles du monde éthique, c'est-à-dire la loi divine et la loi humaine, ont donc leur individualité déterminée dans des consciences, de soi distinctes selon la nature même parce que l'esprit éthique est l'unité immédiate de la substance et de la conscience de soi, une immédiateté qui se manifeste donc en même temps du côté de la réalité et de la différence comme l'être-là d'une différence naturelle¹². » Cette différence de nature est devenue une différence d'esprit. Antigone est la femme, comme Créon est l'homme. Du milieu substantiel de la famille l'homme s'élève à la loi humaine, qui est une loi positive ; il édifie la Cité et trouve en elle son essence consciente de soi ; « mais la sœur devient ou la femme reste la directrice de la maison et la conservatrice de la loi divine » ; sa loi, comme le veut sa nature même, n'est pas une loi positive, une loi écrite, elle ne se réfère pas à une œuvre humaine, mais exprime l'immédiateté de l'élément substantiel qui seulement est. C'est pourquoi cette loi est non-écrite, et personne n'en connaît l'origine, « non pas maintenant et hier, mais toujours ce droit vit et personne ne sait quand il se manifesta¹³ ». Ces deux lois se complètent l'une l'autre et constituent dans leur rapport le mouvement et la vie de la substance éthique comme totalité infinie. « La loi humaine procède dans son mouvement vivant de la loi divine, la loi qui vaut sur la terre de la loi souterraine, le conscient de l'inconscient, la médiation de l'immédiation, et pareillement elle retourne là d'où elle provient¹⁴. » Leur union est comme l'union de l'homme et de la femme, et la substance éthique dans sa totalité est comme cette union à la fois une nature et un esprit.

La famille, la Cité, le passage de l'une à l'autre, sont étudiés par Hegel dans le dessein d'en mettre au jour le sens spirituel. Considérons d'abord la Cité humaine qui est une individualité. Elle s'exprime comme le Soi de tous dans le gouvernement¹⁵. Tandis que la loi connue publiquement et la coutume constituent l'élément de l'universalité, l'individualité simple

12 *Phénoménologie*, II, p. 26.

13 D'après l'*Antigone* de Sophocle, cité par Hegel, *Phénoménologie*, I, p. 354.

14 *Phénoménologie*, II, p. 27.

15 Ce gouvernement deviendra plus tard *l'esprit certain de lui-même*, l'esprit agissant de l'histoire, mais qui n'est ici encore que comme substance. Dans le cours de 1805-1806,

et indivisible est l'esprit comme gouvernement. La vie de ce tout s'affirme dans son double mouvement d'*expansion* et de *contraction*. Les individus singuliers peuvent prendre conscience de leur être-pour-soi parce que la force du tout se répand en eux et se dissocie en quelque sorte en familles distinctes ; mais cette expansion qui risquerait d'aboutir à la négation de l'individualité simple de cet esprit est niée à son tour par la guerre, qui contracte dans son opération négative les systèmes particuliers en train de se séparer du tout. Sans elle les individus reviendraient dans la jouissance et l'acquisition des richesses à un état de pure et simple nature. La guerre, comme une négation de la négation, leur donne à nouveau conscience de leur dépendance. « Pour qu'ils ne s'enracinent pas et ne se durcissent pas dans cet isolement donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre ; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus qui, en s'enfonçant dans cet ordre, se détachent du tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit dans ce travail imposé donner à sentir leur maître, la mort¹⁶. » C'est ainsi que l'esprit existe comme individualité d'un peuple et non pas sous une forme abstraite. La négation est ici sous une double forme ; en tant qu'individualité d'un peuple l'esprit est un esprit national déterminé, et toute détermination est négation, mais la détermination de l'individualité qui, saisie dans l'être-là, est une *négation*, se manifeste dans son opération comme *négativité*. La guerre est cette négativité qui surmonte la nature et « réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique ; elle préserve le Soi de la conscience et l'élève dans la liberté et dans sa force ». Dans l'individualité spirituelle le Soi de l'esprit s'élève au-dessus de sa détermination, mais c'est là déjà un destin, et par cette négativité qui la préserve l'individualité déterminée d'un peuple périclète, comme nous le verrons bientôt. Cette idée du tragique de l'existence spirituelle, que la seule description de l'ordre éthique en repos ne peut que faire pressentir, se manifestera bientôt dans l'action au sein de ce

Hegel dira précisément du gouvernement dans l'État moderne qu'il est l'esprit *certain* de lui-même (éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 262-263).

16 *Phénoménologie*, II, p. 29. – On voit comment Hegel saisit l'individualité universelle comme négation de la négation et par là passe du pantragisme au panlogisme.

monde, mais ce tragique sera caractéristique de l'esprit même. « Le tragique est l'expression de la position absolue¹⁷. »

Le citoyen accomplit donc son œuvre au service de la communauté qu'il édifie ; sa mort est le travail de sa vie, son devenir universel, mais cette mort apparaît pourtant comme une contingence, un fait de nature, dont la signification spirituelle n'est pas apparente ; c'est le rôle de la famille, de *la loi divine*, d'enlever la mort à la nature, et d'en faire essentiellement « une opération de l'esprit ». La fonction éthique de la famille, telle que l'envisage ici Hegel, est de prendre sur soi la mort. Le problème fondamental de la Phénoménologie était de savoir ce que l'esprit devait « prendre sur soi ». « Rien paraît-il d'abord, tout sera-t-il montré finalement¹⁸. » La famille est une communauté naturelle. « L'homme trouve la chair de sa chair dans la femme, mais l'esprit de son esprit dans la Cité¹⁹. ». La nature préfigure dans l'union de l'homme et de la femme, reconnaissance immédiate de l'amour, ce que sera l'esprit de la Cité. Mais la famille n'est pas seulement un fait de nature ; et, en tant que substance éthique, elle a un sens spirituel qui dépasse le moment naturel. Elle n'est donc pas-fondée sur la détermination immédiate du sentiment. « La relation éthique entre les membres de la famille n'est pas celle du sentiment ou le rapport d'amour²⁰. » L'affection n'est pas le fondement de la famille antique. Beaucoup de déterminations peuvent encore se manifester dans la famille, mais elles n'en constituent pas l'essence éthique. Certaines d'entre elles sont encore trop près de la nature, d'autres annoncent plutôt le passage de la famille à l'ordre de la Cité et n'ont par conséquent qu'une signification négative par rapport à la famille. La production, la conservation et la jouissance des biens concernent le besoin et appartiennent seulement au désir vital ; certes, la famille n'est pas concevable sans cette propriété familiale qui la détermine comme une totalité substantielle, mais cette propriété à son tour sert à satisfaire la vie des individus contingents. D'autre part la vie économique se rattache bien aussi à l'universel mais médiatement, dans sa destination supérieure et sans que l'individu en ait une conscience directe. Il croit travailler pour

17 C'est ce qu'écrit Hegel dans l'*Article de Iéna sur le droit naturel*, VII, p. 384-385. E. Bréhier : *Histoire de la Philosophie*, t. II, p. 739.

18 *Phénoménologie*, II, p. 29. – On voit comment Hegel saisit l'individualité universelle comme négation de la négation et par là passe du pantragisme au panlogisme.

19 Hegel : *Werke*, éd. Lasson, VII, p. 465.

20 *Phénoménologie*, II, p. 18.

lui-même ou pour sa famille. En fait il participe à une opération qui n'a de sens que dans le Tout. Si la vie économique ne peut servir à définir l'essence de la famille, l'éducation des enfants ne peut également nous donner ce sens de la famille du monde éthique. En effet l'éducation qui « prend l'être singulier comme totalité et dans une suite d'efforts additionnés le produit comme une œuvre²¹ » aboutit à la dissolution même de la famille ; elle fait du membre de la famille un citoyen ; c'est pourquoi l'action éthique de la famille sur le singulier doit être cherchée ailleurs. La famille, en dehors de son rôle dans le Tout de la substance éthique, si on ne la considère pas comme un moment, mais comme étant elle-même un esprit autonome, doit bien, avoir pour fin le singulier, l'individu. Pour que cet individu soit pris selon l'esprit éthique et non selon la nature, ou pour qu'il ne soit pas pris selon son être, en tant qu'il n'appartient plus à la famille, il doit être *l'individu universel*. « Le but de la famille, c'est l'individu comme tel mais la relation éthique est en soi universelle, elle ne saurait donc porter sur l'individualité contingente, mais sur l'idée de l'individualité, ce qu'elle devient en tant qu'ombre, quand elle est dégagée de tous les accidents de la vie. « Cette action ne concerne plus le vivant, mais le mort, celui qui hors de la longue succession de son être-là dispersé se recueille dans une seule figuration achevée, et hors de l'inquiétude de la vie contingente s'est élevé à la paix de l'universalité simple²². » Elle concerne bien l'individu, mais l'individu : « Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change », non pas le Soi actif qui caractérise le citoyen, mais le Soi familial ; la famille est ainsi une association religieuse plus qu'une association de nature, toutes ses autres fonctions ne sauraient la caractériser vraiment comme totalité éthique. La famille c'est le culte des morts ; elle dévoile le sens spirituel de la mort.

La mort est le passage de l'individu dans l'Universel ; dans la nature seulement vivante le genre transcende l'individu de telle façon que cette négation apparaît extérieure. Ce n'est pas l'individu lui-même qui porte sa propre mort. La mort est donc négation naturelle ; « elle est la négativité naturelle et le mouvement du singulier comme étant, mouvement au cours duquel la conscience ne retourne pas en soi-même et ne devient pas conscience de soi²³ ». La mort serait donc comme un

21 *Phénoménologie*, II, p. 19.

22 *Phénoménologie*, II, p. 19.

23 *Phénoménologie*, II, p. 20.

fait de pure nature dans ce monde spirituel. Le mort devient une pure chose, la proie de l'individualité élémentaire, la terre, ou des autres vivants²⁴. « J'ordonne, dit Créon, que son corps resté sans sépulture soit abandonné à l'avidité des chiens et des oiseaux. » Mais la mort est le commencement de la vie de l'esprit. Ce passage dans l'Universel tombe à l'intérieur de la communauté. « La mort est l'accomplissement et le suprême travail que l'individu comme tel entreprend pour elle²⁵ », c'est pourquoi la fonction éminente de la famille est de restituer à la mort son sens véritable de l'enlever à la nature et d'en faire une opération spirituelle. « La mort paraît seulement l'être-devenu immédiat de la nature, non l'opération d'une conscience, et par conséquent le devoir du membre de la famille est d'adjoindre ce côté aussi pour que son être ultime, cet être universel, n'appartienne pas à la seule nature et ne reste pas quelque chose d'irrationnel, mais soit le fait d'une opération et que le droit de la conscience y soit affirmé²⁶. » La famille pose sa propre opération à la place de la nature, elle unit le parent au sein de la terre ; elle en fait un « δαίμων ». La communauté familiale, telle qu'elle se présente dans ce monde éthique, donne un sens à la mort. Le Soi singulier est élevé à l'universalité, il est le celui-ci disparu, mais un celui-ci disparu qui continue d'être comme esprit. On voit comment Hegel retrouve l'essence de la « γένος » antique et l'interprète dans son système. Ne dit-il pas dans la préface de la *Phénoménologie* : « C'est la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit²⁷ », et à propos du conflit pour la reconnaissance qui oppose les hommes il remarque que la mort est seulement négation naturelle qui ne conserve pas en même temps qu'elle nie, qui n'est pas l'« Aufhebung » spirituelle. Ici la famille, se substituant à la nature, élève le mort à l'universalité de l'esprit. C'est pourquoi rien n'est plus terrible pour un ancien que de ne pas recevoir les honneurs suprêmes auxquels il a droit (le droit du Singulier)²⁸. Hector dans Homère supplie son ennemi de ne pas le laisser sans sépulture : « Rends mon corps afin que les Troyens et les Troyennes me donnent ma part des honneurs du bûcher. »

24 *Phénoménologie*, II, p. 21.

25 *Phénoménologie*, II, p. 20.

26 *Phénoménologie*, II, p. 20.

27 *Phénoménologie*, I, p. 29.

28 *Phénoménologie*, II, p. 20 sq.

Telle est la nature éthique de la famille ; mais, en tant que totalité concrète, il y a en elle comme dans la Cité des moments particuliers qui résultent de la scission de la conscience. Les déterminations, que nous avons écartées plus haut quand nous cherchions le sens spirituel de la famille, se retrouvent ici. L'amour de l'homme et de la femme est le moment le plus élevé de la vie de la nature. Il exprime la reconnaissance naturelle et immédiate d'une conscience de soi par une autre. La famille n'est pas seulement cette connaissance immédiate de soi dans l'autre que Hegel avait étudiée comme amour dans ses écrits de jeunesse et qui s'oppose à la dure reconnaissance de l'homme par l'homme dans le chapitre de la conscience de soi de la *Phénoménologie* ; elle est encore connaissance de cet être-reconnu mutuel qui est ainsi l'élément substantiel de cette vie familiale. Cependant cette reconnaissance n'est pas l'esprit effectif, elle n'en est que le pressentiment et l'image » Mais une image « possède son effectivité dans un autre qu'elle²⁹ ». L'amour des parents trouve donc son être réalisé à l'extérieur de soi dans l'enfant. Dans la *Philosophie d'Iéna* de 1805-1806, Hegel disait : « La croissance de l'enfant est la mort des parents³⁰. » Leur amour est devenu un autre « dont le devenir est cette relation même et dans lequel elle-même vient à disparaître ; et ce changement des générations qui s'écoulent trouve sa permanence dans le peuple³¹ ». Plus tard, dans la *Philosophie du Droit*, Hegel exprimera la même idée : « Dans les enfants l'unité du mariage qui, en tant que substantiel, est intériorité et sentiment, mais en tant qu'existence est séparée en deux sujets, devient aussi une existence pour soi et un objet en tant qu'unité. Les parents aiment les enfants comme leur amour, comme leur être substantiel. Au point de vue naturel l'existence immédiate de la personne des parents devient ici un résultat, enchaînement qui se poursuit dans le progrès infini des générations qui se reproduisent et se supposent. C'est la manière dont la simplicité spirituelle des Pénates manifeste son existence comme espèce

29 *Phénoménologie*, II, p. 24.

30 Hegel : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, t. XX², p. 202 : « L'amour se devient objet à soi-même » ; il se contemple dans un autre, mais qui est sa négation. « Les sauvages du Nord de l'Amérique tuent leurs parents, nous faisons la même chose. »

31 *Phénoménologie*, II, p. 24. – Dans ce monde éthique, le Soi n'existe donc pas encore, si ce n'est comme ombre : « Il est *ceci supprimé*, et ainsi Soi universel, mais sa signification négative n'est pas encore convertie dans cette signification positive. » Dans le premier type du Soi, la personne, nous aurons le commencement de sa réalisation (*Phénoménologie*, II, p. 204).

dans la nature finie³². » Ces diverses relations, mari et femme, parents et enfants, ne sont pas cependant de pures relations spirituelles. L'inégalité est encore présente en elles, de sorte que la reconnaissance est affectée par un élément de naturalité. L'amour de l'homme et de la femme ne trouve pas son retour en soi-même ; il s'échappe hors de soi dans cet autre qu'est l'enfant. Mais précisément la piété des parents pour leurs enfants reste affectée de cette contingence émouvante, « celle d'avoir la conscience de sa propre effectivité dans l'autre et de voir l'être-pour-soi devenir en cet autre sans pouvoir le reprendre, car il demeure une effectivité étrangère, propre³³ ». La vraie relation spirituelle contient son retour en soi-même, son devenir-pour-soi est en même temps sa conservation de soi-même. Ici la nature apparaît comme une altérité irréductible et c'est cette altérité qui est une passion, une particularité dans l'universalité spirituelle. Si pour les parents l'enfant est l'être-pour-soi de leur amour qui est en dehors d'eux, inversement les enfants voient leur nature inorganique, leur en-soi, dans la figure de leurs parents ; ils atteignent l'être-pour-soi et la conscience propre de soi seulement « dans la séparation de la source, une séparation dans laquelle cette source se tarit ».

S'inspirant de l'*Antigone* de Sophocle Hegel voit au contraire dans la relation de frère et de sœur la relation pure et sans mélange. Le frère et la sœur sont l'un pour l'autre de libres individualités. « Ils sont le même sang, mais parvenu en eux à son repos et à l'équilibre », c'est pourquoi la sœur a le plus profond pressentiment de l'essence éthique – du libre rapport d'une conscience de soi à une conscience de soi – mais c'est seulement là un pressentiment parce que la loi de la famille dont la féminité est la gardienne ne s'étale pas à la lumière du jour, n'est pas un savoir explicite ; elle reste un élément divin soustrait à réflexivité. Au point de vue éthique la femme ne trouve dans son mari et ses enfants que son universalité ; le rapport de singularité reste chez elle lié au plaisir et à la contingence, et c'est pourquoi il n'est pas lui-même éthique. Dans le foyer du règne éthique, il ne s'agit pas de ce mari-ci, de ces enfants-ci, mais d'un mari en général, des enfants en général. « Ce n'est pas sur la sensibilité mais sur l'universel que se fondent ces relations de la femme³⁴. » L'homme au contraire, en trouvant son universalité

32 *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. française, Gallimard, 1940, p. 147.

33 *Phénoménologie*, II, p. 24.

34 *Phénoménologie*, II, p. 25.

dans la Cité, dans son sacrifice pour la totalité, s'achète ainsi le droit du désir. C'est son Soi comme singulier, et non plus comme universel, qu'il peut trouver dans sa famille. Mais si à cette relation de la femme se trouve mêlée la singularité son caractère éthique n'est pas pur. En tant seulement que ce caractère éthique est pur, la singularité est indifférente et la femme est privée de la reconnaissance de Soi comme ce Soi-ci dans un autre. Sa reconnaissance pure et sans mélange de naturalité se produit dans sa relation avec son frère. « Le frère perdu est pour la sœur irremplaçable, et son devoir envers lui est son devoir suprême³⁵. » « Après la mort d'un époux, dit Antigone, que commente ici littéralement Hegel, un autre le peut remplacer, après la perte d'un fils un autre homme peut m'en donner un second, mais je ne puis plus espérer la naissance d'un frère. »

Dans le frère la sœur connaît le Soi individuel, mais l'esprit de la famille passe alors dans un autre domaine, dans la conscience de l'universalité. Le frère abandonne le règne élémentaire et négatif de la famille pour conquérir et produire le règne éthique effectif, l'esprit conscient de soi-même de la Cité. Nous avons développé assez longuement ces minutieuses analyses de Hegel où sa dialectique – trop souvent plus ingénieuse que convaincante – interprète jusque dans le détail la tragédie de Sophocle. Ce qui nous est présenté ici sous sa forme immédiate, la famille et la Cité, ne saurait disparaître de la vie de l'esprit. Si nous ne retrouvons plus ces moments dans la suite du développement, cela signifie seulement que la prise de conscience de l'esprit par lui-même – l'esprit vrai devenant esprit certain de soi-même – n'a plus besoin de se fixer spécialement sur eux. Seuls nous retiendront les moments qui traduisent dans l'histoire de l'esprit le côté du pour-soi en développant les oppositions indiquées dans ce point de départ ; et ces moments seront la personne abstraite, la culture, enfin l'esprit certain de soi-même. Ainsi la dialectique de Hegel sur la famille et une grande partie de sa dialectique sur la Cité – expansion et contraction, vie économique et guerre – garderont pour lui une valeur indépendamment du moment de l'histoire où elles se sont manifestées sous leur forme la plus adéquate. La Cité antique où le citoyen s'élève immédiatement à l'universalité, la famille antique où le Soi singulier est sauvé de la mort même et conservé dans sa singularité universelle, forment une belle totalité où l'Universel

35 *Phénoménologie*, II, p. 26.

et le Singulier ne s'opposent pas encore. La substance y est comme peuple une substance individuelle, elle n'est pas encore là comme universalité abstraite – le destin – s'opposant aux individus. Le Soi n'est pas encore là comme singularité négative, exclusion de tout ce qui est autre, il est seulement présent comme une ombre, comme le sang de la famille. Ce sont ces deux moments qui vont se développer jusqu'à l'opposition, le destin deviendra ce qui engloutit les individualités du règne éthique dans sa nuit, et ces individualités perdant leur caractère immédiat deviendront le Soi abstrait des personnes. Alors la substance éthique aura péri. Cette double signification du Destin et du Soi singulier du monde éthique est bien dégagée plus tard dans ce texte de Hegel : « Dans le monde éthique nous avons vu une religion et c'était la religion du monde d'en bas. Cette religion est la croyance à la nuit effrayante et inconnue du destin et à l'Euménidé de l'esprit disparu – la première, la pure négativité dans la forme de l'universalité, la seconde cette même négativité dans la forme de la singularité. – Dans la dernière forme l'essence absolue est donc bien le Soi et a une présence, la présence du Soi qui ne peut être autrement que présent, mais le Soi singulier est cette ombre singulière qui a séparé de soi l'universalité qu'est le destin. Elle est bien ombre, *ceci supprimé*, et ainsi Soi universel, mais sa signification négative n'est pas encore convertie dans cette signification positive³⁶. » Comment la substance concrète devient ce destin tout puissant et juste, mais négatif par rapport au Soi, comment le Soi émerge de ce monde souterrain, où il est seulement comme ceci supprimé, c'est ce que nous révélera l'étude du monde éthique – non plus en tant que belle totalité immédiate – mais en tant que l'opposition tragique surgit en lui du fait de l'action, c'est l'essence du tragique comme tel que Hegel va approfondir.

Avant de laisser derrière nous cette représentation statique du monde éthique, et de considérer ce qu'il devient dans le tragique de l'action véritable, nous pouvons retrouver en lui tous les moments antérieurs de « la réalisation de la conscience de soi individuelle³⁷ ». Dans son abstraction cette conscience de soi ne se trouvait pas elle-même dans

36 *Phénoménologie*, II, p. 204. – Cf., chez Hegel, l'interprétation de l'État comme *destin*, au lieu d'expression de la *volonté commune*, puis comme *puissance* (Rosenzweig, *op. cit.*, I, p. 88 *sq.*, p. 102 *sq.*).

37 Pour tous ces moments : jouissance immédiate, loi du cœur, vertu, cf. dans cet ouvrage la 4^e partie, chap. IV. (Chacun de ces moments qui se faisait lui-même essence est repris, comme moment, dans la totalité éthique).

la nature. Maintenant cette vie éthique – les mœurs – sont la vérité de cette raison individuelle, car ici ces mœurs sont ce que la raison trouve ; mais elles sont en même temps un être qui est l'opération et l'œuvre de la conscience qui les trouve. L'inquiète recherche de la jouissance de soi, la loi de tous les cœurs, la vertu, prennent donc leur sens véritable. C'est dans la famille que l'individu singulier se trouve comme une autre conscience de soi ; et le destin qui l'en chasse est la loi de la Cité. Cette loi de tous les cœurs c'est l'ordre universel auquel chacun participe comme citoyen. La vertu enfin n'est plus cette vaine abstraction, elle réalise ce à quoi elle tend ; par le sacrifice qu'elle exige de l'individu elle fait de l'essence une réalité présente ; elle peut donc jouir de son sacrifice dans cette vie universelle qu'elle contemple. La raison formelle trouve dans l'« ἔθος » le contenu vivant qui lui échappait quand elle prétendait légiférer ou éprouver les lois. Quant à la totalité de la substance, elle se divise sans doute en loi humaine et loi divine, mais chacune de ces lois paraît confirmer l'autre. La première, la loi humaine, conduit l'individu vers l'universel dans l'épreuve de la mort – le maître absolu – elle va de la lumière à l'ombre, mais la seconde porte la mort même et la soulève de l'ineffectivité à réflexivité, elle conduit de l'ombre à la lumière ; la première incombe à l'homme, et la seconde à la femme. Cette totalité reste à l'intérieur de soi ; elle est mesure et équilibre, c'est-à-dire justice, une justice qui n'est ni une loi transcendante au-delà de cette totalité présente à elle-même, ni un pur arbitraire qui réaliserait son équilibre par le mécanisme d'un hasard sans pensée. La vengeance qui rachète le tort que l'individu a subi émane de lui-même, de son Erinnye. Son individualité, son sang, continue de vivre dans la famille. Du reste le seul tort véritable que l'individu subit dans ce monde ne pourrait venir que d'un fait de nature sans signification spirituelle, mais la nature y est transformée et pénétrée par l'esprit. La mort même y devient une opération de la conscience. Dans le chapitre sur la religion Hegel donnera un nom à ce beau moment de la vie de l'esprit. Sa représentation de lui-même sera la religion de l'Art, et en effet la beauté est cette unité immédiate de la nature et de l'esprit.

L'Action tragique. – *Le Soi comme opération.* – La représentation que Hegel se fait de l'esprit – de l'absolu – est dans les *Écrits de jeunesse*, comme dans les *Opuscules d'Iéna*, une représentation tragique. Dans son important article d'Iéna sur le *Droit naturel*, après avoir caractérisé le

monde éthique – la vie d'un peuple – comme la plus haute manifestation de l'absolu, Hegel dit de la Tragédie qu'elle est « la représentation de la position absolue ». Dans la Comédie au contraire – comédie divine d'Aristophane ou comédie bourgeoise moderne – l'esprit apparaît comme élevé au-dessus de toutes les oppositions, soit qu'il les laisse se manifester un moment comme des ombres et les dissolvent ensuite dans sa pure certitude de lui-même, soit qu'il se trouve lui-même pris en elles, engagé dans le fini de telle sorte que l'absolu se révèle à lui comme un néant, une illusion³⁸. C'est pourquoi la Comédie, qui est l'absence de destin, exprime toujours la victoire de la singularité, de la subjectivité repliée sur elle-même ; elle n'est donc que le rire de l'impuissance et trouve en elle-même, dans sa propre insuffisance, son destin tragique. Ainsi la tragédie revient exprimer la vie même de l'esprit. Le monde éthique dont nous avons vu plus haut la calme subsistance n'est esprit que parce que le tragique se découvre en lui. Ce tragique fera apparaître comme destin la substance, et si la vérité de ce destin est l'émergence du Soi, la subjectivité de l'être-pour-soi – en d'autres termes la comédie antique dans laquelle « les oppositions et le fini sont une ombre sans essence » – cette émergence de la subjectivité trouvera sa vérité à son tour dans l'aliénation de l'esprit, dans la comédie moderne dans laquelle le fini s'affirme comme tel et prétend à une indépendance illusoire. La société bourgeoise moderne, le monde de la culture, est la vérité de la disparition du destin antique dans le Soi – ce que Hegel avait exprimé dans l'opuscule sur le Droit naturel –. La comédie sépare ainsi les deux zones de l'éthique, en sorte qu'elle laisse chacune valoir pour soi ; dans l'une les oppositions et le fini sont une ombre sans essence, dans l'autre l'absolu est une illusion. La relation véritable et absolue est que l'une paraît sérieuse dans l'autre, que chacune entre dans une relation vivante avec l'autre et qu'elles sont l'une pour l'autre le destin sérieux, La relation absolue est donc bien représentée dans la tragédie. Dans le chapitre sur la religion Hegel reviendra sur cette signification de la tragédie et de

38 Le premier cas correspond à la comédie antique (Aristophane), le second à la comédie moderne, comédie bourgeoise dans laquelle le Soi, comme personnage, prend pour absolu ce qui n'est qu'une finitude – par exemple l'argent – et se voit entraîné dans une dialectique vertigineuse. En vain il essaye de stabiliser ce fini et de le poser comme en-soi. Mais ce fini – selon sa loi interne – lui échappe toujours. Dans la comédie antique, le Soi rit de lui-même sur la scène, dans la comédie moderne ce sont les spectateurs seuls qui rient (Cf. éd. Lasson des *Œuvres*, VII, p. 384 *sq.*).

la comédie pour la représentation de l'esprit, mais il était nécessaire de citer déjà ici ce texte sur le passage de la tragédie antique à la comédie antique, de la comédie antique à la comédie moderne qui lui sert de destin, car il éclaire toute l'évolution de l'esprit objectif que Hegel va suivre. Dans la belle nature éthique que nous venons de contempler et où les deux moments, celui de la famille et celui de la Cité, » se complètent et se confirment l'un l'autre » de telle sorte que cette totalité soit selon l'expression de Platon reprise par Hegel « un vivant éternel³⁹ », le Soi n'a pas encore surgi dans son droit comme individualité singulière. Aucune opération en effet n'a été vraiment accomplie, mais l'opération est le Soi effectif. Avec l'opération la contradiction tragique pénétrera dans ce monde et le conduira à son déclin nécessaire. La substance apparaîtra à la conscience de soi comme le destin. Cette opposition de la conscience de soi engagée dans une forme particulière, la loi divine ou la loi humaine, 'et de la substance soulevée de son immédiateté et devenue l'Universel abstrait, la nécessité comme destin, est l'opposition tragique dont nous allons suivre le développement. Sans doute la vérité de cette nécessité, de ce destin, c'est pour nous le Soi de la conscience de soi, mais alors le monde éthique a péri, et un autre monde – celui que Hegel définissait déjà par la comédie moderne dans l'article d'Iéna – est venu au jour. L'esprit est aliéné de soi-même. Tout ce développement nous paraît condensé dans le texte suivant : « Ce qui dans ce monde se manifeste comme ordre et accord de ses deux essences, dont l'une confirme et achève l'autre, devient à travers l'opération un passage d'opposés l'un dans l'autre au cours duquel chacun se montre plutôt comme l'annulation de soi-même et de l'autre que comme sa confirmation – devient le mouvement négatif ou l'éternelle nécessité d'un *destin* terrible, nécessité qui engloutit dans l'abîme de sa simplicité la loi divine et la loi humaine, et avec elles les deux consciences de soi dans lesquelles ces puissances ont leur être-là. C'est une nécessité qui pour nous passe dans l'être-pour-soi absolu de la conscience de soi purement singulière⁴⁰. »

39 Hegel, éd. Lasson, VII, p. 389, d'après le *Timée*, 30b.

40 *Phénoménologie*, II, p. 30. – Le passage du monde antique au monde moderne, du *citoyen* au *bourgeois* ou au *chrétien* (dédoublément nécessaire, car le bourgeois vit dans la finitude et pose donc son essence au-delà de son effectivité, d'où le double monde de l'esprit étranger à soi-même) est très bien représenté par ce passage de la comédie antique à la comédie moderne. Il est le destin tragique de la certitude absolue de soi qui ne se trouve plus qu'aliénée de soi-même.

Comme dans une symphonie la *Phénoménologie* nous présente sans cesse les mêmes thèmes, mais sous des formes diverses. Le thème fondamental c'est celui de l'opposition de l'Universel et du Singulier, de la substance et de la subjectivité, de l'être et du Soi. Nous avons vu la conscience de l'Universel disparaître dans la singularité de la conscience de soi. Mais la conscience de soi, comme subjectivité, est la conscience malheureuse qui a perdu la substance. Cette conscience malheureuse nous allons la retrouver au terme de cette tragédie du monde éthique. Elle apparaîtra sous sa forme objective – dans l'histoire de l'esprit – avec le monde romain, là dure politique de l'empire, le repliement sur soi des personnes, et se développera dans le monde moderne de la culture ; alors l'esprit sera aliéné de soi ; tel sera – dans l'ordre objectif, social et politique – l'équivalent de la conscience malheureuse⁴¹. Plus tard le sens de cette douleur de la subjectivité sera dégagé dans la vision de l'absolu que la religion nous offre. La religion de l'Art aboutira à la certitude absolue de soi, et l'homme sera la vérité du destin tragique. Mais, comme dans le cas de la conscience malheureuse, cette certitude infinie de soi ne pourra se poser sans se nier. Le Dieu-homme du christianisme devra lui-même mourir, la subjectivité s'approfondir au point de restaurer la substance, comme la substance s'était enfoncée dans la subjectivité. Le Soi sera alors le sujet absolu qui dans le tragique de son aliénation se retrouve lui-même, le concept qui dans l'objectivité se conserve lui-même, reste près de soi, et dans sa subjectivité se devient à lui-même objectif. La substance sera bien ainsi sujet ; l'Universel et le Singulier seront réconciliés au sein de leur opposition. Mais cette opposition – la conscience malheureuse – le monde de l'aliénation – le christianisme – qui à des hauteurs diverses reprennent le même thème – ne saurait disparaître de la vie de l'absolu. C'est ce qu'exprimait déjà Hegel dans l'*article d'Iéna* que nous avons cité plus haut quand, voulant montrer pourquoi « la tragédie était la représentation de la position absolue », il écrivait : « Cette tragédie l'absolu la joue éternellement avec soi-même. Il s'engendre éternellement dans l'objectivité ; dans cette

41 Nous résumons ici ce qui se trouve développé à trois étages de la *Phénoménologie* : I) dans la dialectique de la Conscience de soi (cf. dans cet ouvrage III^e partie) – II) dans le devenir de l'esprit objectif, la conscience malheureuse de l'histoire ou l'esprit étranger à soi-même (cf. dans cet ouvrage V^e partie) – III) dans le devenir de la religion – le moment du Christianisme ou du Dieu mort (cf. dans cet ouvrage VI^e partie).

figure concrète de lui-même il se livre à la passion et à la mort, et renaît de sa cendre dans sa majesté⁴². » C'est le « meurs et deviens » du divin qui ainsi est identique à l'homme ; Dieu se fait homme et l'homme se fait Dieu. Le Dieu-homme devient l'homme-Dieu, mais le moment de la douleur et de la subjectivité est celui où le Soi, s'étant posé dans sa certitude absolue de soi, ne trouve plus que sa propre finitude et s'est perdu lui-même dans le fini. Cette aliénation est cependant nécessaire pour que le Soi devienne ce qu'il est immédiatement.

La notion de *destin* et les notions connexes d'opposition tragique, d'action et de culpabilité, de savoir et de non-savoir, que nous allons maintenant considérer ont joué un grand rôle dans l'élaboration de la philosophie hégélienne. Dans les *Écrits théologiques de jeunesse* Hegel étudie le rapport d'un peuple particulier à son destin. C'est pendant ses années de Francfort (1797-1800) durant lesquelles Hegel, selon le témoignage de sa sœur, a personnellement participé à l'angoisse de son époque, qu'il étudie le destin du peuple juif ou le destin du christianisme⁴³. Tandis que dans la période antérieure de Berne, il se préoccupait de donner un sens à la *positivité* d'une religion historique qui s'oppose à la pure religion de la raison – celle des tenants de l'*Aufklärung* – et se refusait à sacrifier les richesses de la vie concrète et l'amplitude des modifications historiques à un concept trop sec et trop pauvre de la nature humaine, il prend conscience dans cette nouvelle période du caractère irrationnel de la vie humaine, et de l'impossibilité de penser – selon les lois de l'entendement discursif – le passage de la vie finie à, la vie infinie. Cette vie infinie, l'*ἔν και παν*, est pourtant immanente à la vie finie, de sorte que l'une ne peut être sans l'autre, mais l'entendement en les fixant dans l'objectivité ne peut parvenir à les réunir. Or le concept de destin est lourd de sens et paraît déborder les analyses de la raison, mais par là même il est un moyen de penser l'opposition que l'action introduit dans la vie humaine. La séparation de l'homme et de son destin, sa réconciliation avec lui par l'amour, constituèrent une façon nouvelle de

42 Hegel : *Werke*, éd Lasson, VII, p. 384.

43 Cf. Rosenkranz : *Hegels Leben*, p. 80. – On peut dire que, dans la période de Berne, Hegel pense l'expérience historique, le *donné*, comme positivité (nous dirions aujourd'hui la facticité), et l'oppose à la raison abstraite, mais que, dans la période de Francfort, ce donné devient un *destin* individuel. L'élaboration de ce concept de destin, sa substitution à celui de positivité, est un des progrès essentiels de l'hégélianisme vers le *Pantragisme*. Un nouveau progrès – ou un recul – sera le passage de ce Pantragisme au *Panlogisme*.

saisir la relation de la vie finie et de la vie infinie. C'est ainsi que Hegel élabore sans la nommer, et sans en prendre nettement conscience, une philosophie dialectique qui du pantragisme de la période de jeunesse passera dans le panlogisme de la maturité. Mais cette notion de destin que nous retrouvons maintenant dans la *Phénoménologie* nous paraît être au cœur de la vision hégélienne de l'esprit. Kant avait remarqué que l'idée de destin ne saurait se légitimer pour qui veut juger les choses du point de vue de l'expérience et de la raison. Jaspers qui cite cette remarque de Kant ajoute : « Mais pour celui qui se place dans la situation-limite, l'idée de destin retrouve sa signification ; on ne peut pas démontrer sa validité comme concept, mais on peut la vivre comme expérience ». De cette expérience vécue pendant les années de Francfort Hegel, s'élèvera dans la suite à une identification du destin et du concept, et il écrira dans la *Phénoménologie* : « C'est l'esprit du destin tragique qui recueille tous ces dieux individuels et tous ces attributs de la substance dans l'unique Panthéon, dans l'esprit conscient de soi-même comme esprit⁴⁴. »

Qu'est-ce donc que ce destin que Hegel emprunte à la vision tragique de l'existence humaine, une vision tragique qu'avec Hölderlin et avant Nietzsche il aperçoit comme l'arrière-plan sombre de la sérénité hellénique ? Il nous faut distinguer le Destin en général, ou la réalité effective (*Wirklichkeit*), cette histoire du monde qui deviendra pour lui le Tribunal du monde, et les destins particuliers qui traduisent dans le réel le « pathos » original des individus et des peuples. Rien de grand ne se fait sans passion, c'est-à-dire qu'aucune opération humaine n'est adéquate à la vie infinie, il y a toujours en elle une finitude qui en est la marque. C'est l'opération (*Tat*) qui introduit la séparation dans la pure vie et fait surgir devant l'homme, comme un étranger, son propre destin. Mais ce destin d'un individu ou d'un peuple – et Hegel étudie le destin d'un peuple comme le peuple juif ou le destin d'une religion comme le christianisme à travers des individualités caractéristiques, Abraham par exemple et le Christ – n'est pas autre chose que la manifestation dans la réalité effective de ce que ces individus ou ces peuples sont comme pathos ; un destin particulier c'est donc la révélation d'un pathos déterminé dans une histoire. « Le destin, c'est ce que l'homme est », c'est sa propre vie, son propre pathos, mais qui lui apparaît comme « devenu étranger ». « Le destin, écrit Hegel à Francfort, c'est la conscience de soi-même,

44 *Phénoménologie*, II, p. 262.

mais comme d'un ennemi⁴⁵ », et dans le texte de la *Phénoménologie* que nous allons étudier à propos d'Antigone ou de Créon, il reprend le vers de Sophocle : « Parce que nous pâtissons nous reconnaissons que nous avons failli », mais il avait déjà noté dans la même œuvre : « Le destin est seulement la manifestation explicite de ce que l'individualité déterminée est en soi, comme détermination intérieure originaire⁴⁶. »

L'action effective seule révèle donc le pathos de l'individualité dans l'objectivité. C'est bien notre propre vie qui nous apparaît comme un dehors, et nous n'avons pas besoin pour nous sentir coupables, c'est-à-dire éprouver notre propre finitude, d'une loi qui nous condamne sans jamais pouvoir se réconcilier avec nous parce qu'elle nous est toujours étrangère par sa nature. C'est nous-même qui en agissant faisons apparaître notre propre jugement. Notre destin en effet en se séparant de nous nous révèle que nous ne sommes pas pure vie infinie, pure coïncidence avec l'être, il est notre nature inorganique, ce qui en nous n'est pas la vie infinie. Mais en nous l'opposant nous pouvons l'affronter et nous réconcilier avec lui par l'amour, un amor fati, qui est en même temps un « Meurs et deviens » et où l'homme trouvera la plus haute réconciliation avec le destin en général, avec l'histoire du monde, ce qui sera pour Hegel la suprême conscience de la liberté⁴⁷. Cette réconciliation, dans laquelle mon destin s'inscrit dans le destin en général, à la fois nié et conservé en lui, est l'harmonie finale de la représentation tragique ; elle fait apparaître la réalité effective, la substance dans sa nécessité, le juste destin dans sa toute puissance. Sans doute le pathos des individus et des peuples subsiste toujours. Antigone et Créon sont des figures éternelles, mais ils ont dépouillé leur exclusivité, ils sont « aufgehoben ». Dans le monde antique cet apaisement se présente seulement comme l'oubli, « l'être-disparu de l'effectivité, le repos du Tout en soi-même, l'unité immobile du destin, Zeus simple⁴⁸ », mais dans le monde chrétien ce destin devient le sujet, *l'esprit conscient de soi comme esprit*. Cette notion hégélienne du destin est, comme on l'a remarqué, très différente des conceptions du destin qui se présentaient à l'époque. « Le passage de la

45 Nohl, *op. cit.*, p. 283 sq.

46 *Phénoménologie*, I, p. 261. — On voit comment le problème posé par Hegel est dans toute son ampleur celui de l'individualité.

47 Pour toute cette évolution de la notion de destin, la séparation de la vie et la réconciliation par l'amour, cf. Nohl, p. 283 sq.

48 *Phénoménologie*, II, p. 253.

pensée individualiste à la pensée historique s'est effectué à l'image d'une évolution parallèle de la conception du destin. De même que pour les kantien et les préromantiques l'histoire – et le Droit – ne sont qu'une suite d'entorses faites à la raison pure, de compromis avec la sensibilité, de même le destin n'apparaît dans les monologues de Schleiermacher que comme le cours éternellement hostile de la nature, la brutalité tout extérieure du sort que nargue et que défie le Moi assuré de sa liberté⁴⁹. » Or, dans les *Écrits de jeunesse*, comme dans la *Phénoménologie*, le destin n'est plus cette force brutale, il est intériorité dans l'extériorité, manifestation du Moi au dehors, et lorsque l'individu succombe à son destin l'esprit retrouve sa liberté en le dépassant. Le moment de la chute est aussi celui du salut. Nous avons déjà vu dans la *Phénoménologie* comment l'individu qui cherchait sa propre singularité dans l'être, la jouissance immédiate de soi, trouvait dans la nécessité brutale ce qu'il était lui-même. La loi du cœur ne fait que se comprendre elle-même dans ce qui lui est opposé et qui traduit effectivement la loi de tous les cœurs. De même la vertu ne peut l'emporter sur le cours du monde, parce que ce cours du monde n'est pas force brutale et aveugle, il est au contraire ce qui peut seul donner son sens à cette vertu.

Après ces remarques sur la conception originale du destin que se fait Hegel nous sommes mieux en mesure de comprendre le sens de l'action tragique qui oppose la loi divine et la loi humaine, Antigone et Créon. Du choc de leur pathos, auquel s'identifiait la conscience de soi, naîtra le droit tout puissant du réel éthique, de la substance devenue nécessité, non plus ce savoir illusoire d'un droit qui emportait l'individu comme caractère. Ce savoir découvrira par son action qu'il était aussi non-savoir, et par là le Soi s'opposera à la nécessité, à la négativité du destin. Mais *pour nous* la vérité de ce destin sera le Soi universel, la certitude simple de soi. La substance éthique comme individualité immédiate – la présence de l'esprit au sein d'une nature particulière – aura péri, et ce qui viendra au jour ce sera la subjectivité infinie. « Le Soi apparaît seulement comme attribué aux caractères et non pas comme le milieu du mouvement. Cependant la conscience de soi, la certitude simple de soi, est en soi la puissance négative, l'unité de Zeus, de l'essence substantielle et de la nécessité abstraite ; elle est l'unité abstraite au sein de laquelle tout

49 P. Bertrand : « Le sens du tragique chez Hegel » in *Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril 1940, p. 170.

retourne⁵⁰. » Le monde éthique sera devenu le monde de la subjectivité et le monde des personnes abstraites, le christianisme et l'empire romain.

Ce passage du régime municipal à l'empire romain, du monde éthique au monde des personnes abstraites, est donc conçu par Hegel grâce à une interprétation générale de la tragédie antique. Il s'agit bien entendu d'Eschyle et de Sophocle, et non pas d'Euripide chez lequel la conception du tragique et du destin ne se trouve plus dans sa pureté. Dans l'article sur le droit naturel que nous avons déjà cité, Hegel interprétait les *Euménides* d'Eschyle comme posant et résolvant le problème de l'unité des deux essences (loi divine et loi humaine) dans la Cité. À la fin de la tragédie la paix est faite entre les Erinnyes et le peuple d'Athènes, les déesses avides de vengeance et qui représentent la loi du sang, le droit antique, et Apollon. L'ordre ancien et l'ordre nouveau sont réconciliés grâce à l'instrument de justice créé par l'État athénien. Le conflit des Erinnyes et des Olympiens est celui du pacte antique et de l'ordre nouveau de la Cité dans lequel il existe un lien plus fort que celui du sang, du monde d'en bas et du monde supérieur selon les expressions de Hegel⁵¹. Ces deux mondes sont conjoints et inséparables : « L'esprit manifeste a la racine de sa force dans le monde d'en bas. La certitude de soi éprouvée par un peuple, une certitude confiante en soi et se réaffirmant elle-même, possède la vérité de son serment joignant tous en un seulement dans la substance de tous inconsciente et muette, dans les eaux de l'oubli⁵². » Le *savoir* se perd dans son origine le *non-savoir*. Dans le chapitre de la *Phénoménologie* que nous étudions il s'agit surtout de l'*Antigone*, et de l'*Œdipe* de Sophocle, mais le tragique grandiose des *Euménides* est présent à l'arrière-plan. C'est que, dans l'*Antigone*, les deux lois qui, selon Hegel, constituent les deux essences de l'esprit antique s'opposent selon leur contenu. Il s'agit de passer de cette opposition du contenu – des puissances du monde éthique symbolisées par Antigone et Créon – à une opposition de forme inhérente à toute conscience de soi, celle du savoir et du non-savoir. C'est cette dernière opposition qui par exemple se manifeste dans l'*Œdipe*, et qui permet de concevoir la notion universelle du destin. À la lumière de ces oppositions Hegel pourra envisager le déclin et la dissolution de l'essence

50 *Phénoménologie*, II, p. 253.

51 Ed. Lasson, VII, p. 385 *sq.*

52 *Phénoménologie*, II, p. 40.

éthique en général, la fin du régime municipal et de la belle totalité que l'esprit s'efforcera toujours de restaurer dans son histoire, mais qui devait disparaître parce qu'il était seulement l'esprit vrai, l'esprit immédiat. « Dans cette détermination de l'immédiation est impliqué que dans l'action du règne éthique la nature en général intervient. L'effectivité de l'action manifeste seulement la contradiction et le germe de corruption que possédaient la belle harmonie et l'équilibre tranquille de l'esprit éthique au sein même de cette tranquillité et de cette beauté, car la paix inconsciente de la nature a une signification ambiguë ; elle cache l'inquiétude consciente de soi de l'esprit⁵³. »

Cette détermination de l'immédiation nous la trouvons d'abord dans l'individualité du règne éthique qui n'est pas le Soi abstrait, mais qui est une *nature* et dans le sens le plus profond du terme un *caractère*. « Cette décadence de la substance éthique et son passage dans une autre figure sont donc déterminés par ce fait que la conscience éthique est dirigée sur la loi d'une façon immédiate par essence⁵⁴. » Il ne s'agit pas comme dans le drame moderne d'une individualité singulière qui est élevée au-dessus des déterminations de l'action et à laquelle se pose un problème de choix contingent. Nul libre arbitre, comme on dit, c'est-à-dire nul problème sous la forme du « ou bien – ou bien ». Il s'agit aussi d'un pathos qui exprime véritablement un des moments de la substance éthique. Dans la tragédie postérieure – sans doute celle d'Euripide – « ce pathos est abaissé au plan de la passion – à des moments contingents et sans essence que le chœur impersonnel loue sans doute, mais qui ne sont pas capables de constituer le caractère des héros et ne peuvent être énoncés et respectés par eux comme leur essence⁵⁵ ». Dans ces conditions le caractère éthique – qu'on pense par exemple à Antigone – est une individualité qui porte en elle-même le sens de son action ; elle sait immédiatement ce qu'elle doit faire ; elle appartient par nature – la femme et l'homme – soit à la loi divine, soit à la loi humaine ; et cette loi particulière est pour elle la loi éthique ; elle la connaît comme son essence et comme l'essence. Elle est décidée, mais cette décision ne se réfère pas à une délibération consciente ; elle se confond avec son être même. « Cette immédiateté de sa décision est un

53 *Phénoménologie*, II, p. 43.

54 *Phénoménologie*, II, p. 43.

55 *Phénoménologie*, II, p. 253.

être-en-soi et a donc en même temps la signification d'un être naturel comme nous l'avons vu. C'est la nature et non la contingence des circonstances ou du choix qui affecte un sexe à l'une des lois, l'autre sexe à l'autre⁵⁶. » Il y a dans cette détermination du caractère, dans cette unité indissoluble d'un esprit et d'une nature, une beauté éthique qu'il faudra bien retrouver sous une autre forme dans le développement de l'esprit, car l'action véritable n'est pas possible sans cette détermination ; nous verrons un jour comment l'esprit certain de soi-même retrouve en lui, et non plus dans une nature qui lui est étrangère, cette immédiateté indispensable à l'action, mais comme détermination de soi ; c'est alors que le problème du savoir et du non-savoir se reposera sous sa forme définitive⁵⁷. Pour le moment, et avant l'action, ce problème ne se pose pas encore Créon n'hésite pas à condamner Polynice. Il n'y a pas en lui de conflit intérieur ; Antigone n'hésite pas davantage. C'est qu'elle adhère pleinement à ce qu'elle va faire ; elle appartient à la loi divine. L'hésitation, quand elle se présente dans la tragédie antique, n'est qu'une faiblesse devant l'action, non un conflit moral. Oreste non plus ne discute pas l'acte qu'il doit accomplir pour venger son père. Ne sait-il pas par le dieu même de la Lumière ce qu'il a à faire ? C'est pourquoi le conflit tragique a une essence qu'il importe de dégager. « Comme d'une part l'ordre éthique consiste essentiellement dans cette décision immédiate (et ainsi pour la conscience c'est seulement l'une des lois qui est l'essence), comme d'autre part les puissances éthiques sont effectives dans le Soi de la conscience, elles reçoivent la signification de s'exclure et d'être opposées⁵⁸. » L'opposition est nécessaire parce que la conscience de soi – en tant que caractère – adhère à l'une des lois comme la loi. Ce qui s'oppose ce n'est pas dans la conscience éthique un devoir à une passion, ou un devoir à un autre devoir – collision comique puisqu'elle manifeste l'absolu comme en opposition avec soi-même – mais « le devoir à la réalité sans droit ». « L'opposition se manifeste donc comme une collision malheureuse du devoir seulement avec l'effectivité dépourvue de droit. » La conscience éthique voit alors le droit d'un seul côté, le tort de l'autre ; c'est pourquoi elle entreprend d'assujettir par la force

56 *Phénoménologie*, II, p. 31.

57 *Cf. Phénoménologie*, II, p. 168 *sq.* et, pour notre interprétation dans cet ouvrage, VI^e partie, chap. II.

58 *Phénoménologie*, II, p. 32.

à la loi à laquelle elle appartient cette effectivité opposée, ou de la tourner par la ruse. Antigone ne voit dans les ordres de Créon qu'une violence humaine contingente, et Créon, dans l'acte d'Antigone, qu'une désobéissance criminelle, un entêtement féminin. Le tragique n'est pas ici dans une bonne volonté qui s'oppose à une mauvaise volonté, mais dans la coexistence de deux volontés, de deux consciences de soi qui, l'une et l'autre, adhèrent pleinement à la loi et pourtant s'excluent l'une l'autre sans se reconnaître. C'est cette reconnaissance qui suivra l'action et fera émerger le non-savoir. Alors la conscience de soi abandonnera sa partialité, se connaîtra elle-même dans *son destin*, et découvrira *le destin* comme la réalité effective de l'unité de la substance.

Pour que cette reconnaissance de l'Autre soit possible après l'action, que le dépassement ne vienne pas seulement du dehors, mais soit l'œuvre de la conscience, il faut qu'en agissant la conscience de soi provoque elle-même la contradiction, que cette contradiction soit son fait. Par là nous pénétrons dans la nature de l'*agir*. Tout d'abord la conscience de soi doit agir et en agissant, selon les fortes paroles de Hegel, elle reconnaît implicitement le droit du réel. « L'effectivité du but est le but de l'opération⁵⁹. » Mais ce réel n'est plus pour elle un monde étranger : « elle a bu dans la coupe de la substance absolue l'oubli de toute partialité de l'être-pour-soi⁶⁰ » ; elle ne voit donc pas dans cette effectivité ce qui serait susceptible de pervertir son action, d'en inverser le sens, et par une malice du monde de faire d'un projet éthique une réalisation non éthique. La conscience de soi, au stade où nous la prenons, ne voit dans l'action que la transition nécessaire de ce qui est pensé à ce qui est. Son droit absolu est de se retrouver elle-même dans la réalité. « Le droit absolu de la conscience éthique est donc que l'opération accomplie, la figure de son effectivité, ne soit pas autre que ce qu'elle sait⁶¹. » L'action est bien nécessaire car « elle conduit à l'accomplissement le but, la substance seulement pensée », mais elle est une simple transitionnelle fait de l'en-soi une œuvre. C'est cependant par elle que s'introduit cette opposition du savoir et du non-savoir. « Avec ce processus prend naissance dans la conscience l'opposition du Su et du non-Su, et dans la substance celle du conscient et de l'inconscient ; le droit absolu de la conscience

59 *Phénoménologie*, II, p. 151.

60 *Phénoménologie*, II, p. 33.

61 *Phénoménologie*, II, p. 33.

de soi éthique entre en conflit avec le droit divin de l'essence⁶². » Le droit absolu de la conscience de soi est de ne retrouver dans le résultat de son action que ce qu'elle sait ; mais s'étant attachée à l'une des lois à l'exclusion de l'autre, et la prenant pour la loi, il est nécessaire qu'elle suscite l'autre loi qui est intimement liée à la première. La conscience croit que le monde éthique se révèle à elle comme il est, mais ce monde est réalité et est donc double, il est *en soi* autant qu'il est *pour elle*. Le droit de l'essence de se diviser en deux lois doit donc aussi apparaître à l'occasion de l'action de la conscience de soi. Nous retrouvons ici une dialectique qui est inhérente à l'action et qui s'est déjà présentée sous sa forme élémentaire à propos de « l'individualité réelle en soi et pour soi-même ». Nous avons vu alors que toute conscience agissante ne croyait faire que traduire son projet dans l'élément de l'être, mais en fait éprouvait dans son œuvre l'altération de ce projet même ; elle se découvrait dans son opération autre qu'elle ne l'avait pensé. Ici cependant le caractère moral, éthique, de la conscience de soi modifie le contenu de cette dialectique, il n'en a changé pas la structure. « Agir consiste justement à mouvoir l'immobile, à produire extérieurement ce qui n'est d'abord qu'enfermé dans la possibilité et ainsi à joindre l'inconscient au conscient, ce qui n'est pas à ce qui est⁶³. » Mais ce droit de l'essence qui se manifeste à l'occasion de l'action éthique n'est pas à chercher ailleurs que dans la conscience de soi elle-même. C'est elle qui, en agissant, se soulève de son immédiateté et pose la scission. Le Soi, en devenant l'élément opérant, nie l'effectivité qui lui est opposée et reconnaît en même temps le droit de cette effectivité puisqu'il veut y inscrire son projet, puisque « l'effectivité du but est le but de l'opération ». L'existence d'un élément inconscient dans la substance, correspondant au non-savoir dans la conscience, est illustrée par l'histoire d'Œdipe ; l'effectivité ne se montre pas à la conscience telle qu'elle est en soi et pour soi, au fils elle ne montre pas son père dans son offenseur, ni sa mère dans la reine qu'il épouse. Dans une belle dialectique des *travaux de jeunesse*, Hegel pense ainsi le tragique de l'existence humaine : il faut affirmer son droit et pour cela s'opposer à la réalité, mais alors il faut reconnaître la

62 *Phénoménologie*, II, p. 33. – On remarquera que l'opposition essentielle à l'action, présentée et dépassée dans les stades antérieurs (*cf.* tous les chapitres sur l'individualité), se retrouve encore ici sous une autre forme, le droit divin de l'essence (le non-savoir) et le droit de la conscience de soi (le savoir).

63 *Phénoménologie*, II, p. 36.

valeur de cette réalité incluant la possibilité d'un droit autre auquel je me heurte – contradiction tragique – ou bien il faut renoncer à affirmer ce droit dans la réalité, mais c'est en reconnaître l'ineffectivité, ne plus croire à la réalité de ce droit – contradiction non moins tragique⁶⁴. Ici la conscience de soi éthique en agissant quitte l'immédiateté et produit la scission. C'est pourquoi elle s'éprouve nécessairement comme *coupable*, prenant conscience après coup de la finitude ou du caractère partiel de sa décision.

« Parce que nous pâtissons, nous reconnaissons que nous avons failli », et cette culpabilité doit bien être distinguée de ce que les modernes nomment responsabilité morale, comme le caractère antique doit être distingué du libre arbitre. Il n'y a pas ici à discerner ce qui d'une intention est passé dans un milieu étranger qui en a altéré la pureté, et ce qui s'ajoute à elle par le fait de ce milieu. « L'opération est elle-même cette scission, l'acte de se poser soi-même pour soi-même, et en face de cela de poser une extériorité effective étrangère⁶⁵. » Qu'une telle effectivité existe, précisément comme un terme étranger, dépend du fait même d'opérer et est un résultat. C'est pourquoi toute opération humaine est coupable ; « innocente est donc seulement l'absence d'opération, l'être d'une pierre et pas même celui d'un enfant⁶⁶ ». Cette culpabilité, liée en général à l'opération, est en même temps un crime (*Verbrechen*), puisque l'action va contre l'autre loi également essentielle ; elle la viole en s'attachant exclusivement à l'une des lois de la substance, ce qui est nier l'autre. Cependant, comme elles sont conjointes dans l'essence, « l'accomplissement de l'une suscite l'autre et la suscite comme une essence offensée, donc désormais hostile et réclamant vengeance, ce à quoi la contraint l'opération⁶⁷ ». La conscience de soi, qu'elle adhère à la loi divine ou à la loi humaine, doit donc se reconnaître elle-même dans son action, mais cette reconnaissance de soi aboutit à un résultat imprévu. Ce qui s'affirme devant elle, c'est le droit de la substance comme réalité effective niant la partialité et l'exclusivisme du moment qui a été

64 C'est, dans les *Travaux de Jeunesse*, la « dialectique de la belle âme » cf. Nohl, *op. cit.*, p. 284 sq.

65 *Phénoménologie*, II, p. 35.

66 *Phénoménologie*, II, p. 35 – Cette culpabilité, *inévitabile* parce qu'elle est liée à notre finitude, se retrouvera dans la dialectique supérieure de l'esprit (cf. dans cet ouvrage, VI^e partie, chap. 2 ; cf. également les *Travaux de Jeunesse*, Nohl, *op. cit.*, p. 276 sq.).

67 *Phénoménologie*, II, p. 36.

érigé en absolu⁶⁸. Mais alors le but éthique et l'effectivité ne sont plus séparés, et cette reconnaissance n'est qu'un retour au sentiment éthique, mais inopérant, qui sait que rien ne vaut que le droit. L'individualité éthique, en tant qu'elle était caractère, disparaît, elle n'est pas capable de survivre au déclin que la puissance éthique, dont elle était le Soi, subit de la part de la puissance opposée. Ces deux lois ayant un Soi différent pour les exprimer, qui contredit à l'unité du Soi, doivent subir l'une et l'autre le même destin. « C'est seulement dans l'égale soumission des deux côtés que le droit absolu est accompli et que surgit la substance éthique comme la puissance négative qui engloutit les deux côtés, ou comme le destin tout puissant et juste⁶⁹. »

Nous avons insisté sur cette dialectique hégélienne parce qu'elle contient quelques-unes des analyses les plus remarquables de Hegel sur le tragique, le caractère, les conditions de l'action humaine. Au terme de ce mouvement, dans lequel la partialité du caractère s'est dissoute, nous voyons apparaître ce que le monde éthique ne contenait qu'en puissance, le Soi en tant que pure unité négative, individualité singulière et le destin, la substance non plus en tant que belle totalité individuelle, mais nécessité, unité négative. Cette opposition traduit le déclin de l'essence éthique et le passage dans un autre monde. Indiquons rapidement le sens de cette transformation qui se relie étroitement à la dialectique précédente.

L'histoire d'Étéocle et de Polynice illustre bien ces germes de contradiction que renferme le monde éthique. Avec son souci de donner un sens métaphysique à toutes les données concrètes Hegel nous montre, dans le conflit des deux frères pour la possession du pouvoir, un exemple de l'opposition de la nature et de la conscience de soi en même temps qu'un point de départ pour celle de la loi divine et de la loi humaine. L'adolescent sort de l'être inconscient de la famille et devient l'individualité de la communauté, mais c'est une contingence de la nature que cette individualité se présente sous l'aspect de deux frères, dont la naissance antérieure ou postérieure ne saurait avoir de signification intelligible dans l'ordre purement humain de la Cité. C'est

68 Et cet « exclusivisme » était contenu dans la décision même, comme séparation nécessaire du savoir et du non-savoir, de la lumière et de l'ombre. « La décision est *en soi* le négatif qui oppose un autre, un quelque chose d'étranger à la décision qui est ce savoir » (p. 36).

69 *Phénoménologie*, II, p. 38.

cette contingence qui a un droit sur la conscience de soi, parce que l'esprit n'est présent ici que dans une unité immédiate avec la nature ; il n'est encore que l'esprit vrai. Cependant, du côté humain, le droit appartient à celui qui, étant en fait en possession du pouvoir, défend la Cité, le tort à celui qui combat devant les murs de sa patrie. C'est donc à juste titre que Créon, représentant la loi humaine et les exigences du gouvernement des hommes, décerne les honneurs suprêmes à l'un des frères tandis qu'il les refuse à l'autre. Mais si l'esprit de la communauté l'emporte ainsi sur le principe rebelle de la singularité, ce principe n'est pas sans défense ; il a son être dans la famille et la loi divine. « L'esprit conscient de soi-même est entré en lutte avec l'inconscient⁷⁰. » Certes Antigone ne peut que succomber sous la loi effective de la Cité, car elle représente seulement une loi souterraine ; cette loi n'est défendue d'abord que par une « ombre exsangue », la singularité sans force et ineffective. Mais cette loi souterraine n'en est pas moins la racine de l'esprit effectif, et c'est pourquoi le droit suprême de la communauté devient son tort suprême. Le mort dont le droit est lésé sait trouver des instruments de sa vengeance disposant d'une égale effectivité ; ces instruments sont d'autres Cités qui, devenues hostiles, dévastent dans la *guerre* la communauté qui a déshonoré et brisé sa propre force, la piété familiale. Ces guerres, de cité à cité, dont nous avons déjà vu le sens pour réprimer les mouvements centrifuges au sein de la Cité humaine, paraissent des contingences. En fait elles traduisent une *dialectique nécessaire* qui conduit à son fondement la substance éthique individuelle⁷¹.

On peut résumer ainsi ce développement général : l'esprit inconscient des pénates est d'abord vaincu par l'esprit conscient de soi de la Cité, mais à son tour l'esprit individuel des Cités disparaît dans un Empire sans esprit. « Comme s'engloutissaient seulement d'abord les Pénates dans l'esprit d'un peuple, ainsi s'engloutissent maintenant les esprits vivants des peuples, du fait de leur individualité, en passant dans une communauté universelle dont l'universalité simple est privée d'esprit et morte, et dont la vitalité est l'individu singulier comme singulier. » Pour Hegel, qui a connu l'universalisme du XVIII^e siècle et l'empire de Napoléon, l'esprit ne saurait vivre qu'incarné dans des peuples divers,

70 *Phénoménologie*, II, p. 40.

71 C'est le passage de l'esprit national, qui est une *individualité*, à l'Empire qui oppose les *personnes* et l'*État* abstrait.

des réalités historiques concrètes. La substance de l'esprit perd autrement son individualité et devient une universalité morte. Cette multiplicité de peuples dans l'histoire ne saurait cependant être posée comme une fin ; il y a un devenir qui fait passer les uns ou les autres, tour à tour, sur la scène de l'histoire. Ici, dans la dissolution de la Cité éthique, nous voyons comment la guerre réalise dans cette disparition des Cités l'universalité abstraite de l'esprit et l'effectivité du Soi singulier. La guerre a une double fonction⁷² ; d'une part elle est nécessaire au gouvernement pour lutter contre l'action séparatiste des pénates, l'individualisation en familles qui sont sous la direction du principe de la singularité, la féminité ; d'autre part elle fait apparaître la particularité contingente de chaque Cité. La Cité avait en apparence vaincu le principe féminin de la singularité, mais celui-ci se venge. « La féminité, éternelle ironie de la communauté, change par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé⁷³. » L'individu singulier alors n'est plus seulement une ombre exsangue ou le représentant de la volonté commune ; il apparaît comme Soi effectif. La guerre exige la force de la jeunesse et l'ambition des conquérants. La communauté, ne pouvant se préserver qu'en réprimant cet esprit de la singularité, mais elle fait en même temps appel à lui comme soutien du Tout. « En effet, cette communauté est un peuple, elle est elle-même individualité et n'est essentiellement ainsi pour soi que parce que d'autres individualités sont pour elle, qu'elle les exclut de soi et se sait indépendante d'elles. » Le sort des Cités est suspendu à ce principe qu'elle réprime, et c'est pourquoi l'ordre éthique se dissout. Les deux lois ont perdu leur individualité dans l'unité de la substance. Cette substance elle-même, détachée de la naturalité, est devenue le destin négatif et simple, mais en même temps le Soi est devenu effectivement réel. L'impérialisme a succédé au régime municipal ; le Soi exclusif est devenu la réalité effective. Quel sera ce nouveau monde de l'esprit comparable au moment de la *conscience de soi* dans le premier développement de la *Phénoménologie* ?

72 *Phénoménologie*, II, p. 41.

73 Sur la *guerre*, qui fait de l'individualité *originale* d'un peuple une individualité *infinie* (niant sa négation), HEGEL avait insisté dès l'article sur le *Droit naturel* de Iéna (éd. Lasson, VII, p. 372), – une trop longue paix conduisant à un enfoncement de l'esprit dans la naturalité –. La même thèse – exprimée sous une forme moins romantique – se retrouve dans les *Principes de la philosophie du Droit* de Berlin (trad. française, p. 249 sq.).

CHAPITRE II

La première forme du soi spirituel

Dans le règne éthique l'esprit existait immédiatement, mais cette existence immédiate ne convient pas à l'esprit et c'est pourquoi nous avons assisté au déclin de la belle individualité spirituelle. Ce qui succède à ce monde éthique c'est le monde du déchirement et de l'aliénation. L'esprit s'oppose à lui-même ; d'une part il aperçoit son essence au-delà de sa réalité, d'autre part il s'apparaît dans ce monde même comme extérieur à soi.

Cependant la vérité du monde éthique est l'émergence du Soi qui n'existait pas encore comme tel en lui. Ce Soi est immédiatement universel ; il se sait comme la personne abstraite qui vaut en soi et pour soi, et cette effectivité du Soi, sa reconnaissance et sa validité sont les éléments du nouveau monde de l'esprit dans lequel nous pénétrons. Comment ce monde est-il proprement l'inverse de ce qu'il paraît être, comment la certitude de soi *réalisée* donne-t-elle naissance à un monde dans lequel le Soi ne se trouve plus lui-même ? c'est ce que nous apprend la dialectique de *l'état du Droit*¹. Elle reproduit dans l'univers de l'esprit la dialectique que nous avons déjà rencontrée dans l'histoire de la formation de la conscience de soi. C'est le mouvement de la conscience stoïcienne devenant la conscience malheureuse après avoir traversé le scepticisme que nous allons retrouver ; cependant il ne s'agit plus ici du développement particulier d'une conscience de soi, mais d'un moment général de l'histoire de l'esprit. Aussi bien si le monde éthique correspondait au régime municipal et à la Cité grecque, cette *réalisation* universelle du Soi correspond dans l'esprit du monde à la disparition de ce régime municipal et au développement de l'empire romain.

Avant d'analyser la dialectique hégélienne, telle qu'elle se présente dans la *Phénoménologie*, il ne nous paraît pas inutile d'en chercher la source

¹ *Phénoménologie*, II, p. 44 sq.

dans les *Travaux de jeunesse*. Cette « conscience malheureuse » de l'histoire, correspondant au passage de la Cité antique au despotisme romain, du paganisme au christianisme, a été considérée pour la première fois par Hegel dans un écrit de Berne². Le terme de « conscience malheureuse » n'est pas encore utilisé, mais nous trouvons déjà dans cette étude les caractères principaux de cette conscience. Il n'est pas non plus sans intérêt de remarquer qu'avant de présenter sous une forme abstraite la scission du Moi en lui-même, Hegel a découvert cette conscience malheureuse dans un *phénomène historique*. Les deux analyses qui sont séparées dans la *Phénoménologie* – celle de la conscience malheureuse proprement dite dans le chapitre de la conscience de soi et celle de l'aliénation de l'esprit dans le chapitre sur l'état du Droit – ont été élaborées ensemble, et la première fut sans doute celle qui vient en second lieu dans la *Phénoménologie*. C'est d'abord dans une certaine transformation de l'esprit du monde, d'où sortit le monde moderne, que Hegel a découvert ce qui sera plus tard la conscience malheureuse en général.

Le texte est intitulé *Différence entre l'imagination grecque et la religion positive chrétienne*³. Il concerne le passage du paganisme au christianisme. Hegel s'inspire de Gibbon et de Montesquieu, mais il traite ce problème historique en philosophe. « Le refoulement de la religion païenne par la religion chrétienne est une des révolutions les plus étonnantes, et la recherche de ses causes doit occuper plus particulièrement le philosophe de l'histoire⁴. » Cette révolution a été précédée d'une transformation silencieuse et continue de l'*esprit du monde* plus importante à considérer que les événements qui ont seuls frappé l'imagination des contemporains. Le passage de la Cité antique, du régime municipal, au monde moderne et à sa religion ne peut s'expliquer d'une façon aussi simple que le croient certains tenants de l'« Aufklärung ». Ce n'est pas l'esprit critique qui un jour a fait disparaître le paganisme, mais cette disparition tient à une transformation sociale et spirituelle du monde humain. « Comment put disparaître une religion qui depuis des siècles s'était enracinée dans les États, avait une connexion si étroite avec la constitution de l'État⁵ ? » Nous considérons aujourd'hui les divinités païennes comme indignes

2 Nohl, *op. cit.*, p. 219 *sq.*

3 Nohl, p. 219.

4 Nohl, p. 220.

5 Nohl, p. 220.

de toute créance, et pourtant les hommes les plus sages de l'antiquité ont adhéré à ce qui nous semble aujourd'hui absurde.

Comprenons d'abord que la religion des Grecs et des Romains était liée à toute la vie antique. Elle était la religion d'un peuple et, nous dit Hegel, d'un peuple libre. Or, c'est avec la perte de la liberté que disparut la puissance de cette religion sur les âmes. « La transformation de la liberté en despotisme a entraîné le déclin de la religion antique ; celle-ci a perdu sa puissance sur les âmes quand la liberté est devenue un vain mot... Que servent au pêcheur les filets si le courant est tari⁶ ? » Le citoyen antique ignorait la liberté de conscience ; la notion moderne du libre arbitre ne saurait être évoquée ici. Pour le jeune Hegel la liberté dont il s'agit exprime seulement la relation harmonieuse entre l'individu et la Cité. Le citoyen antique était libre dans la mesure où il se confondait avec sa Cité, où la volonté de l'État n'était pas distincte de sa volonté propre. Il ignorait alors et la limite de son individualité et la contrainte externe d'un État dominateur. « L'idée de sa patrie, de son État, était pour le citoyen antique la réalité invisible, la chose la plus élevée pour laquelle il travaillait, c'était le but final de son monde⁷. » Hegel cite ici Montesquieu pour qui le principe de la république était la *vertu*, non au sens d'une morale individualiste, mais d'une morale civique. « Le citoyen antique était libre parce que précisément il n'opposait pas sa vie privée à sa vie publique. » L'État n'était donc pas pour lui un despote étranger. « En homme libre, il obéissait à des lois qu'il s'était lui-même données... il sacrifiait sa propriété, ses passions, sa vie pour une réalité qui était la sienne. » Il y avait là une totalité vivante, et la religion païenne n'était que l'expression de cette belle individualité. Le citoyen antique mettait la partie éternelle de lui-même dans sa Cité. Le problème de l'immortalité de l'âme ne se posait donc pas pour lui de la même façon que pour nous. « Caton ne se tournait vers le *Pbédon* de Platon que lorsque était brisé pour lui l'ordre de choses le plus élevé, son monde, sa république, alors il s'enfuyait vers un ordre de choses encore plus haut⁸. »

6 Nohl, p. 221.

7 Et ce but final, ajoute Hegel, était présent pour lui, il était une réalité ; lui-même contribuait à présenter et à maintenir cette réalité (NOHL, p. 222). – Ajoutons que pour désigner ce *but final réel*, ou cette réalité incluant en elle son propre *sens*, Hegel emploie pour la première fois le terme d'*Idée*.

8 Nohl, p. 222.

Mais cette Cité – esprit immédiat – s'est dissoute sous l'action des guerres. Un impérialisme niveleur lui a succédé. Le *citoyen* comme tel disparaît, et à sa place surgit la *personne privée*. L'individu se replie en lui-même, « l'image de l'État comme un produit de son activité disparut de l'âme du citoyen ; quelques-uns seulement portèrent le fardeau de l'État, un seul même parfois. Les autres n'étaient plus que des rouages dans une machine ». Cette image mécanique nous permet de comprendre ce que dans la *Phénoménologie* Hegel nomme une relation sans esprit. À la place de cette belle relation vivante entre l'individu et le Tout surgit l'intérêt limité de l'individu pour sa propre conservation et la domination abstraite de l'État. « Toute activité, tout but, écrit Hegel à Berne, se rapportèrent alors seulement à l'individu, il n'y eut plus aucune activité pour un Tout, pour une Idée⁹. » C'est la *propriété privée* qui constitue le but de l'individu. Chaque citoyen ne peut plus considérer l'État que comme une, puissance étrangère qu'il utilise au mieux de ses intérêts. « Chacun travaille pour soi ou par contrainte pour un autre individu. » Le droit de citoyen ne donne plus qu'un droit à la sécurité de la propriété, « celle-ci remplit maintenant tout le monde de l'individu¹⁰ ». C'est cet *atomisme* social, ayant pour corrélatif la domination d'un « maître du monde » et la relation universelle, mais formelle, du droit, qu'a décrite ensuite Hegel dans la *Phénoménologie*.

Dès lors la religion antique n'a plus de sens ; des croyances nouvelles se font jour dans ce malheur du monde, et le christianisme, que Hegel nommait à Tübingen une *religion privée* en l'opposant à *la religion d'un peuple*, établit sa domination sur les âmes. « Dans cet état l'homme devait fuir ce monde pour trouver quelque chose d'absolu en dehors de lui, il devait prendre conscience de la corruption de sa nature et errer de l'en-deçà (la prose du monde) à l'au-delà (la réconciliation avec l'infini non réalisée ici-bas). » C'est cette séparation du Soi et de son essence qui va caractériser le monde de l'esprit devenu étranger à soi-même. Le dualisme de l'en-deçà et de l'au-delà succédera à l'unité vivante, à la présence à soi-même qui existait dans le monde éthique.

Cette transformation sociale et spirituelle qui nous fait passer du monde antique au monde moderne, du citoyen à la personne privée, était si importante pour Hegel que nous le voyons en reprendre l'étude

9 Nohl, p. 223.

10 Nohl, p. 223.

dans l'article sur le *Droit naturel d'Iéna*. Le texte d'Iéna n'est pas très différent de la première ébauche de Berne, mais il annonce plus précisément la dialectique de la *Phénoménologie*. « La vie privée a succédé à la vie pour l'État, et avec elle est apparu le formalisme du droit abstrait qui fixe l'être singulier et le pose absolument¹¹. » C'est ce formalisme du droit, ce règne de la personne valant en soi et pour soi, qui caractérise le chapitre de la *Phénoménologie* que nous nous proposons d'étudier maintenant en lui-même.

La dialectique de Hegel est aisée à saisir dans son mouvement général. La substance compacte de l'esprit s'est résolue dans le monde des personnes, et c'est ce Moi abstrait, qui n'est plus lié à un contenu déterminé, qui devient notre objet. À la place de la *belle individualité éthique* surgit la *personne juridique*; au lieu des relations vivantes des individualités éthiques apparaît une égalité sans esprit, l'égalité du droit, la reconnaissance juridique. Mais le contenu que ce Moi se donne est toujours inadéquat à ce formalisme. La possession reconnue devient la propriété. Ainsi dans la première partie de la *Philosophie du Droit* de Berlin, Hegel traitera du droit abstrait de la personne, en liant immédiatement ce droit à la propriété privée.

Cependant ce contenu que le Moi se donne sous la forme de la propriété privée est un contenu fini, qui échappe dans son devenir au formalisme juridique. Dans ce contenu le Moi ne se trouve pas lui-même, il appartient en fait à une puissance étrangère. « Le contenu appartient donc à une puissance étrangère propre qui est un autre que le formellement universel, qui est donc le hasard et le caprice¹². » Ce contenu quand le Moi en découvre l'extériorité se réfléchit de son côté, il se rassemble dans la personne d'un souverain du monde, une domination étrangère. Ainsi le monde des personnes où la certitude universelle de soi est effectivement réalisée est un monde dans lequel le Moi s'échappe à lui-même. Quand il se pose immédiatement il expérimente sa propre finitude, il se voit en dehors de soi, soit sous la forme d'un « contenu

11 Hegel : *Werke*, éd. Lasson, VII, p. 381-382. – On notera que la *Phénoménologie* présente cette apparition de la *personne* dans l'histoire, tandis que la *Philosophie du Droit* considère cette notion du Droit comme le premier moment de la dialectique qui expose en soi et pour soi le concept du Droit. Hegel a indiqué lui-même la différence de point de vue entre la *Phénoménologie* de 1807 et le *Système* dans une note de la *Philosophie du Droit* (traduction française, p. 129-130).

12 *Phénoménologie*, II, p. 47.

réel dont il est distinct et qui n'est pourtant que son œuvre, soit sous la forme d'une essence absolue que, comme la « conscience malheureuse, il doit poser au-delà de ce monde fini ; « cette validité universelle de la conscience de soi est la réalité qui lui est devenue étrangère. Cette validité est l'effectivité universelle du Soi, mais une telle effectivité est aussi bien son renoncement, elle est la perte de l'essence du Soi¹³. »

Cette dialectique sert donc de transition entre le monde éthique et le monde de la culture ; elle est une critique de la relation et de la communication des individus, comme relation seulement juridique. Cette reconnaissance abstraite, cette égalité formelle des personnes, qui s'est substituée à l'unité vivante de l'esprit, recouvre mal le devenir d'un contenu concret qui, ayant échappé à cette unité de l'esprit, se développe maintenant de son propre côté. Ce contenu, c'est le monde des hommes privés, la transformation des propriétés. Ainsi, quand le citoyen antique devient la personne privée, le Soi abstrait se réalise, mais en se réalisant il découvre son extériorité à soi ; c'est bien lui qui fait ce monde et pourtant ce monde lui apparaît comme un autre que lui, de même que son essence lui apparaît étrangère à ce monde fini. La description de Hegel a une signification historique, elle correspond au moment de l'impérialisme romain, mais elle a aussi une portée plus générale. C'est à notre avis à la lumière de ce texte de la *Phénoménologie* qu'on peut comprendre la première partie de la *Philosophie du Droit* de Berlin et l'influence que cette analyse du droit abstrait et de la relation juridique des personnes a pu exercer sur un Marx. « Le contenu effectif ou la détermination du mien – qu'il s'agisse maintenant d'une possession extérieure ou encore d'une richesse ou pauvreté intérieure de l'esprit et du caractère – ne sont pas contenus dans cette forme vide et ne la concernent en rien. Le contenu appartient donc à une puissance propre¹⁴... »

Certains passages des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* peuvent nous éclairer sur le contexte historique de cette dialectique, en préciser concrètement chacun des moments : la validité de la personne, la contingence de la personne, le souverain du monde. Il s'agit bien du passage du monde, grec au monde romain. « Le principe grec nous a montré la spiritualité dans sa joie, sa sérénité et sa jouissance. L'esprit ne s'était pas encore retiré dans l'abstraction... La personnalité universelle,

13 *Phénoménologie*, II, p. 49.

14 *Phénoménologie*, II, p. 46.

abstraite, n'existait pas encore, car l'esprit devait au préalable s'adapter à cette forme d'universalité abstraite qui a soumis l'humanité à une dure discipline. À Rome nous trouvons désormais cette libre universalité, cette liberté abstraite qui met d'une part l'État abstrait, la politique et la force au-dessus de l'individualité concrète, la subordonnant entièrement, et qui d'autre part crée en face de cette universalité la personnalité, la liberté du Moi au dedans de soi-même qu'il est nécessaire de bien distinguer de l'individualité¹⁵. » Le monde romain – et particulièrement la période impériale – sert ainsi de transition entre l'esprit encore immédiat et le monde moderne.

Dans le premier moment de l'esprit le Soi n'existait pas encore pour lui-même ; il était seulement présent dans son lien vivant avec sa substance, comme le *citoyen* de telle Cité particulière, ou comme le *sang* de la famille, « mais maintenant il est sorti de son ineffectivité¹⁶ ». Cette réflexion de la substance dans le Soi est nécessaire, et au terme du développement de l'esprit la substance sera bien devenue sujet, mais ici nous ne rencontrons que le *premier type du Soi*, le Soi *immédiatement* universel, et donc *contradictoire*, « Son être-là est l'être-reconnu. Comme la personne est le Soi vide de substance, ainsi cet être-là de la personne est aussi réflexivité abstraite ; la personne vaut et précisément vaut immédiatement ; le Soi est le point qui se trouve immédiatement en repos dans l'élément de son être. Ce point est sans la séparation de son universalité, et ainsi le Soi et l'universalité n'ont ni mouvement, ni rapport mutuel ; l'Universel est sans distinction en lui et n'est pas le contenu du Soi, et ce Soi non plus n'est pas rempli par soi-même¹⁷ ». Dans le monde de la culture le Soi au contraire, en s'aliénant volontairement, posera l'Universel en dehors de lui et pourra ainsi se donner un contenu propre. Réciproquement cet Universel recevra en lui le Soi et deviendra effectif. Ainsi se préparera une seconde forme de réflexion de l'esprit, un *second type de Soi spirituel*.

Mais, dans le moment que nous étudions, le Soi n'est qu'une forme abstraite juxtaposée à un contenu contingent. Les esprits vivants des peuples ont disparu dans une communauté universelle, privée d'esprit,

15 *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, traduction française, *op. cit.*, p. 61.

16 *Phénoménologie*, II, p. 44.

17 *Phénoménologie*, II, p. 170. – L'esprit en se réfléchissant comme le Soi sera donc : – 1) le Soi immédiat (la personne abstraite) – 2) le Soi s'opposant à soi (volonté particulière et volonté générale) – 3) le Soi comme sujet agissant, créateur de l'histoire.

le Panthéon romain, et la vitalité n'appartient plus qu'à l'individu singulier comme singulier, qui sert de contenu à l'abstraction de la personne. L'universel « s'est fragmenté en atomes constituant l'absolue multiplicité des individus » et cet esprit mort est « une égalité dans laquelle tous valent comme chacun, comme personne¹⁸ ». Dans la *Philosophie de l'Histoire* Hegel résume ainsi cette évolution : « Le corps vivant de l'État, et la mentalité romaine qui y vivait comme son âme, est réduit maintenant à la singularisation du droit privé inanimé. De même que, dans la putréfaction du corps physique, chaque point acquiert pour soi une vie propre, qui n'est toutefois que la vie misérable des vers, de même ici l'organisme politique s'est dissous dans les atomes des personnes privées¹⁹. »

L'ordre abstrait, qui correspond à la validité de la personne, est l'ordre du droit tel que les grands juristes de l'empire romain l'ont peu à peu élaboré. Leurs travaux, qui avaient inspiré à Leibnitz la pensée que les démonstrations du droit le cédaient à peine à la précision des géomètres, aboutissent à un mécanisme de l'entendement. La personne est l'être-reconnu en soi et pour soi, mais cette reconnaissance est sans contenu ; elle ne peut établir qu'un lien extérieur entre les individus. Le temps qui s'écoule depuis le règne d'Auguste jusqu'à celui d'Alexandre Sévère (deux cent cinquante ans après Jésus-Christ) est considéré comme la grande époque de la science du droit, mais c'est aussi celle de la domination la plus implacable ; il coïncide avec la disparition de toutes les antiques institutions municipales et religieuses, avec la croissance du despotisme. Il n'y a en effet aucune médiation entre la personne que je suis en droit et le contenu contingent qui me constitue par ailleurs. Si la substance antique du peuple s'est réfléchié dans le destin, et si le destin vide « n'est rien d'autre que l'Égo de la conscience de soi²⁰ », nous voyons maintenant ce qu'il advient de cette certitude abstraite de Soi. Ainsi la méditation du stoïcisme conduit au scepticisme, et le sceptique dévoile la contingence du contenu qui est là effectivement. L'individu, qui se sait en vain comme personne, apparaît seul en face d'une domination étrangère qui l'écrase. « La volonté de l'empereur était au-dessus de tout ; sous lui l'égalité était absolue... Le droit privé se développa

18 *Phénoménologie*, II, p. 44.

19 *Philosophie de l'Histoire*, traduction française, *op. cit.*, II, p. 100.

20 *Phénoménologie*, II, p. 44.

et paracheva cette égalité... Le droit privé en effet consiste en ceci que la personne vaut comme telle dans la réalité qu'elle se donne – dans la propriété²¹. » Le droit n'est plus ce chant sacré et mystérieux qui se transmettait obscurément dans la famille ; il sort des rituels, devient chose publique. En fait ce monde du droit n'est pas autre chose, selon Hegel, que ce que le stoïcisme exprimait dans la pensée. Le droit primitif avait seulement son point d'appui dans l'autorité et la tradition, il était la règle imposée (*Jussum*) ; il devient sous l'influence de la philosophie stoïcienne la manifestation de l'équité naturelle. Le droit de l'espèce humaine est selon une définition de ce temps : *Quod naturatis ratio inter omnes homines constituit*.

Mais l'indépendance de la conscience stoïque était l'indépendance d'une pensée repliée sur elle-même, négligeant le contenu et les situations déterminées. « Avec sa fuite loin de l'effectivité une telle conscience atteignait seulement la pensée de l'indépendance ; elle est absolument pour soi en tant qu'elle n'attache son essence à aucun être-là déterminé, mais prétend abandonner tout être-là et ne pose son essence que dans l'unité de la pure pensée. De la même manière le droit de la personne n'est attaché ni à un être-là plus riche ou plus puissant de l'individu comme tel, ni encore à un esprit vivant universel, mais plutôt au pur Un de son effectivité abstraite, ou à cet Un en tant que conscience de soi en général²². »

C'est pourquoi le stoïcisme trouvait sa vérité dans le scepticisme, et le scepticisme était la conscience effective de la contingence du contenu. Mais le scepticisme, en pensant cette contingence qu'il veut toujours surmonter, est lui-même, comme conscience de la contingence et de la finitude, une conscience contingente et finie, une conscience qui devient toujours étrangère à soi et par conséquent malheureuse. Ainsi en est-il de la personne juridique abstraite ; elle ne peut que découvrir dans la réalité qu'elle se donne – la propriété – la contingence et la finitude de son contenu. « Par conséquent la conscience du droit fait plutôt dans sa validité effective même l'expérience de la perte de sa réalité et de sa complète inessentialité, et désigner un individu comme une personne est l'expression du mépris²³. » Le monde romain que Hegel désigne

21 *Philosophie de l'Histoire, op. cit.*, II, p. 98 sq.

22 *Phénoménologie*, II, p. 45.

23 *Phénoménologie*, II, p. 47.

comme le monde de « l'intériorité abstraite » est donc – si paradoxal que paraisse ce contraste – le monde de la finitude, la *prose du monde*. La possession, état de fait, devient bien propriété, état de droit, mais cette reconnaissance, qui élève le Moi pour-soi au Moi en-soi et pour-soi, ne change rien à ce contraste. Comme l'écrit plus tard Hegel dans la *Philosophie du Droit* : « L'égalité ne pourrait être que l'égalité des personnes abstraites comme telles, et justement tout ce qui concerne la possession, le territoire de l'inégalité, tombe en dehors de la personne abstraite²⁴. »

Le contenu se réfléchit donc en lui-même comme la forme l'a fait de son côté, et à la personne abstraite *repliée en soi* s'oppose une domination non moins abstraite, une puissance arbitraire et extérieure. La validité de la personne nous a conduit à la contingence de la personne et cette dernière aboutit à la pensée du « souverain du monde » en qui se rassemble tout le mouvement et le devenir du contenu.

Le *Maître du monde*, ou selon l'expression de la *philosophie de l'histoire la monas monadum*, symbolise pour le petit propriétaire provincial le contenu qui est étranger à sa personnalité. « L'individu trouve son destin dans les faveurs de l'empereur ou dans la violence, ou dans la ruse, dans la captation de l'héritage. » À la place d'une petite république, où chaque citoyen se sent directement membre vivant de la communauté, apparaît cette paix romaine étendue sur le monde. L'*État* est devenu pour l'individu un *destin*. D'une part, il y a des personnes abstraites qui s'excluent les unes les autres et ne se donnent une réalité que par leurs propriétés, de l'autre il y a la continuité et l'unité de ces personnes exclusives, mais cette continuité et cette unité leur sont extérieures ; c'est le despotisme des empereurs, du maître du monde ou du *Dieu réel*²⁵. Hegel se plaît à montrer comment est constituée cette « personne solitaire », faisant face à tous, et qui représente le maître de ce monde. Dans son isolement cette personne de l'empereur est sans puissance, elle ne s'affirme et ne vaut que par la masse des sujets qui lui font vis à vis. Ce « Souverain du monde », adoré comme un Dieu, est la plus faible des créatures, et son Soi formel est incapable de contenir les puissances déchaînées qui se font jour en lui. « Se sachant ainsi comme l'ensemble de toutes les puissances effectives, ce souverain du monde est la conscience de soi titanique qui se sait elle-même comme le Dieu effectif, mais puisqu'il

24 Traduction française, *op. cit.*, II, p. 66.

25 *Philosophie de l'histoire, op. cit.*, II, p. 100.

est seulement ce Soi formel, incapable de dompter ces puissances, son mouvement et sa jouissance de soi sont elles-mêmes la débauche titanique²⁶. » Le *prince de ce monde*, dénoncé par les chrétiens de l'époque et adoré comme un Dieu par les païens, ne se connaît en effet lui-même que dans la violence destructrice qu'il exerce à l'égard de ses sujets ; il est donc aussi à l'extérieur de soi, comme le maître, dont la vérité était dans l'esclave qui travaillait pour lui.

Tel est donc le tableau du monde nouveau qui surgit dans la dissolution du monde éthique. Ce monde est celui dans lequel le Soi est devenu effectivement réel, mais il s'est révélé aussi bien, comme celui dans lequel le Soi est toujours à l'extérieur de soi. Dans cette « misère du monde » il ne restait plus à l'homme qu'à se retirer dans la philosophie et à penser son inessentialité. « Mais la conscience refoulée de cette effectivité en soi-même pense cette inessentialité qui est la sienne²⁷. » Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* Hegel dit plus concrètement : « L'homme cherchait le repos dans la philosophie qui était seule encore capable de fournir un point d'appui solide existant en soi et pour soi ; car les systèmes de ce temps, le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme, quoique opposés, aboutissaient cependant au même résultat, à savoir, rendre l'esprit en soi indifférent à l'égard de tout ce que représente la réalité... Mais cette réconciliation intérieure par la philosophie n'avait elle-même qu'un caractère abstrait dans le pur principe de la personnalité ; car la pensée qui, en tant que pure, se prenait elle-même pour objet et se réconciliait, était parfaitement sans objet, et l'inébranlable fermeté du scepticisme faisait de l'absence de fin la fin même de la volonté. Cette philosophie n'a connu que la négativité de tout contenu et n'est que le conseil donné par le désespoir à un monde qui n'avait plus rien de solide²⁸. »

La *conscience malheureuse* par l'aliénation volontaire de sa subjectivité préparait la raison pour laquelle était la catégorie, l'unité de l'être et du Soi, de même ce Soi immédiatement universel qui engendre un monde,

26 *Phénoménologie*, II, p. 48. — « En vertu du principe de sa personnalité, le sujet n'a que le droit de posséder, et la *personne des personnes* (c'est nous qui soulignons) celui de posséder tout le monde, en sorte que le droit individuel est en même temps résolu et sans droit... La misère de cette contradiction, toutefois, est l'éducation du monde » (*Pb. de l'Histoire*, II, p. 103).

27 *Phénoménologie*, II, p. 49.

28 *Philosophie de l'histoire, op. cit.*, II, p. 101.

qui est non moins immédiatement le contraire de lui-même, doit s'aliéner volontairement ; mais cette aliénation permet la constitution d'un nouveau règne de l'esprit, au terme duquel le Soi se sera fait lui-même universel ; ce règne est celui de *l'esprit étranger à soi-même* qui s'oppose à *l'esprit immédiat*. Dans celui-ci le Soi existait *immédiatement*, soit comme expression d'une des masses de la substance, loi divine ou loi humaine, soit dans sa pure validité abstraite, dans celui-là le Soi existe dans le mouvement de la *médiation* ; en renonçant à sa certitude immédiate de soi il acquiert un contenu, et ce contenu à son tour est pénétré par le Soi, mais ce double mouvement est celui de la *culture*.

CHAPITRE III

Le monde de la culture et de l'aliénation

Introduction générale. – Nous avons étudié l'esprit immédiat ou naturel et nous avons vu la dissolution de cet esprit dans le monde des personnes privées ; la substance spirituelle dont nous sommes partis est devenue la relation formelle des individus singuliers, chez lesquels le Soi s'est réfugié comme pure certitude (abstraite) de soi. Nous sommes donc allés de la substance au Soi, de l'ordre social objectif et naturel aux personnes privées s'excluant les unes les autres ; il nous reste à parcourir le chemin inverse qui nous conduira à un second type de Soi, à un Soi dont la volonté est vraiment universelle et qui embrasse en lui tout le contenu substantiel de l'esprit. « Le premier *Soi* valait immédiatement, il était la personne singulière, le second, qui, de son aliénation retourne en soi-même, sera le *Soi universel*, la conscience saisissant le concept¹. » Ce Soi, qui s'incarnera historiquement dans la « Liberté absolue » de la Révolution française, sera le résultat de la culture et de la civilisation antérieure dont il est à la fois l'achèvement et la négation. Le monde (au sens spirituel de ce terme que nous avons déjà indiqué) ne sera plus que l'expression de sa volonté, mieux encore il sera sa volonté elle-même². Pourtant le terme du développement dialectique ne sera pas encore atteint, car ce second type de Soi, ayant surmonté toute aliénation, ne fera pas de sa volonté universelle un monde étant-là, une réalité détachée de lui-même. « L'universel... est objet et contenu du Soi, et est son effectivité universelle. Mais il n'a pas la forme de l'être-là libre du Soi. Dans ce Soi il ne parvient par conséquent à aucune plénitude, à aucun contenu, à aucun monde³. » L'esprit ne par-

1 *Phénoménologie*, II, p. 52-53. – Le second type du Soi spirituel présentera le contenu de la substance comme le Soi ; c'est le résultat de l'aliénation. Le premier était au contraire sans contenu.

2 « Le monde lui est uniquement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle » (*Phénoménologie*, II, p. 131).

3 *Phénoménologie*, II, p. 171.

viendra pas dans cette *liberté absolue* à se trouver lui-même absolument dans l'autre tout en conservant cette forme de l'altérité, Cependant les événements historiques que commente Hegel, et dont il fut le témoin, la pensée révolutionnaire du XVIII^e siècle, la lutte de « l'Aufklärung » contre la foi, la Révolution française et la domination de Napoléon, prennent pour lui la valeur d'un *chiffre* métaphysique. Il cherche à dégager de ces événements une philosophie de l'esprit.

La période qui précède ces événements et qui va du Moyen âge au XVIII^e siècle est d'abord étudiée comme la période de la *culture* (ou de la civilisation) (*Bildung*). Ce terme a un sens très général chez Hegel. Il s'agit aussi bien de *culture intellectuelle* que de *culture politique ou économique*. Il ne pourra cependant être éclairci et envisagé dans toute sa généralité qu'après avoir précisé le sens du terme connexe d'*aliénation* (*Entäusserung*), car la culture est l'aliénation du Soi immédiat que nous avons vu émerger de la substance éthique, et à partir duquel nous devons voir se reconstituer cette substance, « où les puissances spirituelles s'ordonnent en un monde et se maintiennent par là même⁴ ». Ce monde n'est plus, comme le premier monde de l'esprit, un tout harmonieux et reposant en soi-même, mais un monde divisé et déchiré, le monde de l'esprit *devenu étranger à soi-même* (*entfremdete*). Le texte, dans lequel Hegel expose le sens de cette expression et annonce les développements qui vont suivre, est assez obscur au premier abord. Nous nous proposons de l'expliquer avant de parcourir les étapes de la culture qui nous conduiront à la philosophie du XVIII^e siècle et à la Révolution française⁵.

Dans le premier moment dialectique du développement de l'esprit – le moment de l'unité première ou immédiate – l'opposition, nous dit Hegel, était encore implicite dans la conscience. Cette conscience était donc une avec son essence, et une immédiatement. On peut dire encore que cet esprit existait immédiatement ; la conscience le vivait comme on vit des mœurs ou des coutumes, dont l'origine est inconnue et qu'on ne considère pas encore comme distinctes du Soi qui les vit. Tout autre est le second moment dialectique du développement de l'esprit, le moment de l'opposition ; cette opposition tient à l'effectivité du Soi qui n'était pas présente comme telle dans le moment éthique. Dans ce premier monde « la conscience ne se prend pas elle-même comme ce Soi-ci exclusif et

4 *Phénoménologie*, II, p. 51.

5 *Phénoménologie*, II, p. 50 sq.

la substance n'a pas la signification d'un être-là exclu de ce Soi, être-là avec lequel il aurait à se faire un seulement par son extranéation, tandis qu'il aurait à produire en même temps la substance⁶ ». Cette citation contient l'essentiel de ce que veut montrer Hegel. Elle insiste d'une part sur l'opposition fondamentale que nous allons rencontrer et qui n'existait pas dans la phase précédente – celle du Soi et de la substance – elle montre d'autre part comment cette opposition va être surmontée dans un *double* mouvement qui sera celui de la culture. Nous verrons en effet qu'en aliénant sa certitude immédiate de Soi, son être naturel, le Soi se relie à l'universel, se fait lui-même substantiel ou universel, tandis que par cette même opération il produit et anime cette substance même. Le Soi devient substantiel quand la substance devient effective. En ce qui concerne le premier point – opposition de la substance et du Soi – il est presque inutile d'y insister, puisque nous avons montré dans la condition du droit privé comment cette opposition se produisait nécessairement. La substance, c'est le contenu de la vie éthique qui échappe au Soi et lui apparaît progressivement comme une réalité de plus en plus étrangère, de plus en plus objective. Ce qui fut d'abord vécu par la conscience spirituelle comme son monde immédiat, les mœurs, la vie familiale et sociale, la puissance de la Cité, est devenu maintenant, pour le Soi insulaire et exclusif, un autre que lui-même, un autre dont il ne saurait dire cependant qu'il est absolument autre. C'est pourquoi l'exigence de se retrouver en lui est du moins présente ; et, comme ce contenu est la substance de l'esprit, l'esprit ne peut que se penser comme séparé de soi, devenu étranger à lui-même. Cette opposition du Soi et de la substance contient et résume en elle toutes les autres oppositions qui se présenteront et qui n'en seront que le développement. De même que, lorsque la conscience de soi émerge de la vie universelle, cette vie est pour elle à la fois le même et l'autre, qu'elle ne peut être qu'en s'opposant à cette vie, et en la retrouvant en soi, de même la substance éthique antérieure est devenue pour le Soi cet Autre qui est le Même, et qu'elle doit reprendre en soi⁷. Que cette substance soit devenue pour le Soi un monde étranger où elle ne se reconnaît plus, c'est là le caractère

6 *Phénoménologie*, II, p. 50.

7 Sur cette opposition de la Conscience de soi et de la Vie universelle, qui se répète ici comme opposition de la substance spirituelle et du Soi, cf. dans cet ouvrage, III^e partie, chap. I : *Conscience de soi et Vie*.

distinctif de cette phase de l'esprit. « Le monde a alors la détermination d'être une extériorité, le négatif de la conscience de soi⁸. » Il ne faut pas oublier cependant que nous sommes dans l'esprit et que le contenu, qui s'oppose ainsi comme monde, ne saurait être une chose en soi, ou même une nature comme dans la dialectique de la raison. Il est seulement l'esprit *qui est* par opposition à l'esprit *qui se sait*, il est le monde du Soi immédiat, qui, quand il est ainsi posé dans son exclusivité, ne se trouve plus soi-même « mais une telle effectivité est aussi bien immédiatement son renversement, elle est la perte de l'essence du Soi⁹ ». C'est pourquoi l'être-là de ce monde est aussi bien l'œuvre de la conscience de soi, mais « une œuvre où elle ne se reconnaît pas elle-même ».

Dans le monde du droit (privé) le contenu, rassemblé dans la domination du maître du monde, apparaît au Soi comme un contenu contingent et tout extérieur. Ce contenu, résultant des éléments disloqués, des individualités singulières, ne cesse de se nier lui-même et de se transformer. Mais son devenir est précisément le mouvement du Soi, qui, grâce à son aliénation, finit par donner une consistance et un ordre à ce contenu. Il produit la substance spirituelle comme son œuvre « mais cette effectivité extérieure que le souverain du monde du droit prend en lui n'est pas seulement cette essence élémentaire, qui se présente d'une façon contingente au Soi, elle est encore son travail, non pas positif, mais plutôt négatif; elle acquiert son être-là par la propre aliénation de la conscience de soi, son renoncement à son essence (Entwesung)¹⁰ ». Nous touchons ici au second point – le processus de la culture par le moyen de l'aliénation –. Le Soi immédiat – insulaire – la personne privée du droit, qui se croit en soi et pour soi, découvre sa propre indigence; elle prend conscience d'une « misère du monde ». Cette prise de conscience paraît résulter de la violence d'une domination qui s'exerce sur elle; en fait c'est elle-même qui est ce monde et se détruit elle-même; mais alors ce Soi immédiat se dépouille de son immédiateté, il se cultive, aliène son *droit naturel* pour conquérir la substantialité. Par là il constitue la substance. Cette substance, dans son être-là, est l'aliénation même du Soi; elle acquiert en effet une consistance et une permanence grâce au mouvement du Soi qui renonce à son état immédiat et pose la substance

8 *Phénoménologie*, II, p. 50.

9 *Phénoménologie*, II, p. 49.

10 *Phénoménologie*, II, p. 50.

comme Soi ; « Cependant cette opération et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'extranéation même de la personnalité, car le Soi valant en Soi et pour Soi immédiatement, c'est-à-dire sans extranéation, est sans substance et est le jouet de ces éléments tumultueux ; sa substance est donc son aliénation même, et l'aliénation est la substance, ou les puissances spirituelles s'ordonnant en un inonde et se maintenant par là même¹¹. »

C'est ainsi que la substance devient esprit – dans ce double mouvement du Soi vers l'essence et de l'essence vers le Soi – esprit, c'est-à-dire unité consciente d'elle-même du Soi et de l'essence. Toutefois – du fait de ce processus d'aliénation – les deux termes restent l'un pour l'autre étrangers, ou du moins leur unité véritable est posée *au-delà de la présence effective*. Cette unité est dans la *Foi*. « L'esprit est conscience d'une effectivité qui est objective, libre pour soi. En contraste avec cette conscience se trouve cette unité du Soi et de l'essence ; en face de la conscience effective, la conscience pure¹². » La conscience que l'esprit a de lui-même est donc maintenant *double*. D'une part, l'esprit se trouve dans un monde objectif, mais l'exigence d'une unité du Soi et de l'essence est toujours posée, elle n'est pas réarisée dans ce monde où l'esprit dans le mouvement de la culture leste encore étranger à soi-même ; elle est donc au-delà de ce monde. La conscience de cette unité est la *conscience pure* et non la *conscience réelle*. « La présence a son opposition immédiatement dans son *au-delà* qui est sa pensée et son être-pensé ; inversement celui-ci a son opposition dans l'*en-deçà* qui est son effectivité qui lui est devenue étrangère¹³. »

Ce dualisme est caractéristique de l'esprit devenu étranger à soi-même ; il est le signe de la *conscience malheureuse* de l'esprit. Nous avons évoqué un texte de jeunesse de Hegel où il étudiait la naissance et le développement du christianisme, à l'occasion d'une transformation du monde antique. L'individu ne se rejoint plus lui-même dans ce monde. « Dans cet état l'homme devait fuir le monde pour trouver quelque chose d'absolu en dehors de lui. » Il est en dehors de soi-même, et cette séparation a pour corrélatif une unité, mais une unité qui ne peut pas avoir de présence, puisque toute présence est maintenant extériorité pour le Soi. « Le despotisme avait chassé l'esprit de l'homme de la terre, la

11 *Phénoménologie*, II, p. 51.

12 *Phénoménologie*, II, p. 51.

13 *Phénoménologie*, II, p. 51.

perte de la liberté l'avait conduit à mettre en sécurité son éternité, son absolu, dans la divinité, le malheur des temps à chercher et à atteindre son bonheur dans le ciel. L'objectivité de la divinité est allée avec l'esclavage de l'homme et la corruption d'une marche égale¹⁴. » Ainsi la *Foi* apparaît comme l'exigence d'une union par-delà la séparation vécue par la conscience ; cette union s'oppose à la réalité actuelle et la transcende. Elle a pourtant pour la conscience un caractère *objectif*, un caractère d'extériorité, précisément parce qu'elle est l'envers de ce monde de la culture et une forme nouvelle de l'aliénation. Le terme d'*objectivité*, employé par Hegel dans les *Écrits de jeunesse* dans le sens de positivité, annonce déjà une différence entre la conscience malheureuse et cette Foi. Il y a une différence entre la *conscience malheureuse* qui était aspiration subjective, nostalgie d'une unité irréalisée, et la *conscience de la foi* qui est conscience d'une objectivité, mais d'une objectivité au-delà de la présence. Hegel distingue plus précisément la conscience malheureuse *subjective* et cette Foi *objective* du monde de la culture. Dans la conscience malheureuse le contenu est seulement désiré par la conscience, « dans la conscience croyante par contre, il est le contenu essentiellement objectif de la représentation, qui fuit en général l'effectivité et est ainsi sans la certitude de la conscience de soi¹⁵ ». C'est toujours la substance de l'esprit, mais qui est projetée au-delà de la présence. La Foi est une fuite du monde présent, mais elle est devenue *un autre monde* qui, pour être le monde de l'au-delà, n'en offre pas moins un caractère d'extériorité et d'objectivité. Foi et culture s'opposent, mais sont toutes les deux des formes d'aliénation du Soi. La certitude de la conscience de soi, le Soi, est devenu étranger à soi aussi bien dans un monde que dans l'autre. Depuis ses *Méditations théologiques de jeunesse*, Hegel n'a cessé de réfléchir sur la séparation entre Dieu et César introduite par le christianisme dans le monde moderne. Le Christ enseigne que « son royaume n'est pas de ce monde ». Il demande « de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Dès lors, l'homme vivra dans un double monde ; le monde de l'action qui est celui de la Cité terrestre, de l'État, le monde de la Foi qui est celui de la Cité de Dieu. Mais ces deux cités s'opposent l'une à l'autre, radicalement. La Cité terrestre a une présence effective pour la conscience, mais a son essence au-delà d'elle-même. La Cité de

14 Nohl, p. 227.

15 *Phénoménologie*, II, p. 273.

Dieu contient bien l'essence pensée de l'homme, mais cette essence est coupée de la présence réelle, elle est sans effectivité, tandis que l'autre était une effectivité sans pensée. Cette séparation a eu dans l'histoire de l'humanité des conséquences considérables. Dans les *Cours de philosophie de l'esprit* qui précèdent la *Phénoménologie*, Hegel montre l'importance de ce dualisme et la nécessité de le surmonter. La distinction faite par l'homme entre son « Soi effectif » et son « Soi absolu » est peut-être un « pis-aller¹⁶ ». « La religion, écrit-il alors, donne à l'individu la confiance, la croyance que les événements du monde sont réconciliés avec l'esprit », que le cours des choses n'est pas une nécessité aveugle. « La religion est la représentation de l'esprit, le Soi qui n'a pas unifié sa pure conscience avec sa conscience effective¹⁷. »

Dans la *Phénoménologie* Hegel retrouve toujours ce dualisme qu'il veut surmonter et qui exprime le déchirement de l'esprit, obligé de vivre dans un monde et de penser dans l'autre ; mais il le présente sous des aspects divers et distingue avec plus ou moins de bonheur la *conscience malheureuse – la foi – la religion*. La Foi que nous considérons ici n'est plus la profondeur de la subjectivité dont nous avons vu la douleur à propos de la conscience malheureuse. Cette conscience malheureuse était la conscience de soi subjective qu'on trouve chez certains chrétiens du moyen âge. L'au-delà n'y est pas encore devenu une essence objective, un contenu seulement pensé, qui a autant de solidité et de rigidité par rapport au Soi que le monde présent. C'est ce contenu de la représentation – sous cette forme objective – que présente au contraire la foi du monde de la culture. Dans ce monde, qui est le monde moderne, et où la Foi objective entre en lutte avec la pure intellection – dans la Réforme, dans l'« Aufklärung » – le contenu de la Foi est objectif, il est en soi et manque de la certitude de la conscience de soi. Pour être une *fuite* de l'effectivité cette Foi n'en offre pas moins les caractères de cette effectivité. « Il ne s'agit donc pas ici de la conscience de soi de l'essence absolue telle qu'elle est en soi et pour soi, il ne s'agit pas de la religion, mais de la Foi, en tant qu'elle est la fuite du monde effectif et ainsi n'est pas en soi et pour soi. Cette fuite du royaume de la présence implique donc immédiatement en soi-même une double direction¹⁸. » En

16 En français dans le texte de Hegel (éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 268).

17 *Ibid.*, p. 268 sq.

18 *Phénoménologie*, II, p. 54. – La direction de l'*en-soi* et celle du *pour-soi*.

s'élevant de la conscience effective, de la conscience du monde présent, à la pure conscience, à la conscience de la pensée et de l'essence, l'esprit retrouve dans cette pure conscience une nouvelle dualité ou une forme nouvelle de l'aliénation ; il trouve aussi bien la *pure intellection*, qui réduit tout au Soi, que la *pure essence* qui est la pensée sans le mouvement de l'intellection. La Foi est seulement un élément ; l'autre élément est le concept, et la foi du monde de la culture s'offre dans son opposition au concept. Cette opposition apparaîtra dans la lutte de l'« Aufklärung » contre la foi. Les distinctions subtiles introduites par Hegel, conscience malheureuse, Foi, Religion, ne sont pas sans signification historique. La Religion, telle qu'il l'étudiera comme un moment dialectique dans le cours de la *Phénoménologie*, sera la conscience que l'esprit prend de lui-même ; mais avant ce stade la Religion n'apparaît que par certains de ses aspects, nécessairement partiels. Ici la Foi, en tant qu'elle est la conscience que l'homme a de l'essence au-delà de la présence, sera le terme opposé à la conscience de soi comme pure intellection. Le conflit entre l'« Aufklärung » et cette Foi, conflit qui commence peut-être dès la Réforme et la Renaissance, exprimera un moment du devenir de l'esprit. Mais la Religion, prise en soi et pour soi, aura un sens différent dans son originalité et dans son intégralité, qu'il faudra dégager comme tel¹⁹.

En dépit de ces complications qui rendent assez énigmatiques les interprétations de la *Phénoménologie*, le sens général de l'opposition entre la pure conscience et la conscience effective est clair par lui-même. Dans le monde éthique – le premier monde de l'esprit – l'esprit était à lui-même sa propre présence. Rien n'y avait la signification d'une négation de la conscience de soi. L'esprit décédé avait une présence dans le sang de la parenté. La puissance du gouvernement était le Soi dé tous. « Mais ici ce qui a une présence a la valeur d'une effectivité seulement objective qui a sa propre conscience au-delà de soi. » Rien n'a un esprit fondé en soi-même et immanent, mais tout est en dehors de soi dans un esprit étranger²⁰. » La totalité de ce monde n'est donc pas un esprit unique qui repose en soi-même, mais elle est elle-même aliénée de soi ; elle est étrangère à soi comme totalité ; de là ce double monde, ces deux royaumes, qui se reflètent et s'opposent l'un l'autre comme

19 Sur la différence entre ces aspects de la religion qui se présentent avant la Religion comme totalité, forme de l'esprit absolu, cf. *Phénoménologie*, II, p. 203 sq.

20 *Phénoménologie*, II, p. 52.

dans un miroir, celui du monde effectif et celui du monde de la Foi. Chacun n'est que par l'autre, chacun est aliéné dans l'autre. Leur vérité commune est précisément le Soi se retrouvant dans l'un comme dans l'autre, dans l'un sous la forme de l'esprit final de la culture – la vanité de tout contenu – dans l'autre sous la forme de l'« Aufklärung ». « Les lumières troublent le ménage que l'esprit tient dans le royaume de la foi, en y introduisant les ustensiles du monde de l'en-deçà, que l'esprit ne peut renier comme sa propriété, parce que sa conscience appartient également à ce monde²¹. » Le Soi au sommet de sa culture a gagné l'universalité et réduit tout à soi-même, il a dénoncé l'aliénation qui fait que l'homme transpose dans l'au-delà le monde de l'en-deçà ; il réduit donc les deux mondes à un seul dans lequel l'esprit, surmontant toute aliénation de soi, devient *liberté absolue*.

I. *Le monde effectif. La culture.* – Le monde spirituel est le monde de la culture (Bildung) et de l'aliénation (Entäußerung). Nous avons déjà rencontré ces expressions dans la *Phénoménologie*. L'esclave ne devient le maître du maître et ne s'élève à la conscience de soi véritable, qu'il est en soi-même, que par ce processus de la culture, ou de la formation de l'être-en-soi. C'est dans le travail que la conscience esclave parvient à s'extérioriser elle-même ; en formant les choses elle se forme elle-même, renonce à son Soi naturel, esclave du désir et de l'être-là vital, et par là gagne son Soi véritable. Le Soi humain émerge de l'être de la vie quand il parvient ainsi à dominer « la puissance universelle et l'essence objective dans sa totalité²². » Ici l'essence objective n'est plus l'être-en-soi de la vie, mais l'être de la *substance spirituelle*. C'est cette substance, comme en-soi encore abstrait, que la conscience de soi gagne et domine par sa culture. Dans le développement de la conscience de soi il s'agissait pour le Soi humain de s'élever au-dessus de l'être universel de la vie, de se manifester comme la vérité de cet être en lui communiquant la *forme* de la conscience de soi et en lui prenant son être-en-soi. Dans le développement ici considéré il s'agit de la domination de la substance sociale par le Soi. Le mouvement dialectique est le même. « Ce moyennant quoi l'individu a ici valeur objective et effectivité est donc la culture²³. » Par la culture la substance seulement pensée, l'en-soi abstrait, devient une réalité effective,

21 *Phénoménologie*, II, p. 53.

22 *Phénoménologie*, I, p. 166. – Cf. dans cet ouvrage, III^e partie, chap. I.

23 *Phénoménologie*, II, p. 55.

comme l'être-en-soi des choses prend son sens par le travail de l'homme ; et réciproquement l'individualité déterminée s'élève à l'essentialité, comme dans le travail et le service la conscience empirique de l'esclave devient une conscience universelle. Nous avons aussi rencontré dans la *Phénoménologie* le terme d'aliénation. C'est en particulier par l'aliénation de sa pure subjectivité que la conscience malheureuse s'élevait à l'universalité de la raison. Mais les deux termes de *culture* et d'*aliénation* ont une signification très proche l'un de l'autre. C'est par l'aliénation de son être naturel que l'individu déterminé se cultive et se forme à l'essentialité. D'une façon plus précise on peut dire que pour Hegel la culture du Soi n'est concevable que par la médiation de l'aliénation ou de l'extranéation²⁴. Se cultiver ce n'est pas se développer harmonieusement comme par une croissance organique, c'est s'opposer à soi-même, se retrouver à travers un déchirement et une séparation. Ce moment du déchirement et de la médiation est caractéristique du concept hégélien de culture et permet de préciser l'originalité de la pédagogie (au sens le plus large du terme) hégélienne par rapport à la pédagogie rationaliste et humaniste (celle des Lumières ou d'un certain humanisme classique)²⁵. C'est d'ailleurs dès ses premiers écrits de jeunesse que Hegel a ainsi conçu cette notion de culture. La vie ne se développe qu'en s'opposant à elle-même, elle part de l'unité naïve (au sens de Schiller) et ne se retrouve elle-même qu'après un moment de séparation et d'opposition. Ce mouvement circulaire, cette poursuite de soi-même, qui est la vie du Soi, est le fondement du schéma dialectique hégélien. Le premier moment est toujours Je moment de l'immédiateté, de la nature, qu'il faut nier. Dans cette immédiateté le Soi est en fait en dehors de Soi, il est, mais il doit devenir ce qu'il est, et pour cela s'opposer à soi-même ; c'est seulement par cette opposition, cette aliénation qui est culture, que le Soi peut reconquérir son universalité. « La vie, écrivait Hegel dans les *Études théologiques de jeunesse*, à partir de l'unité non développée du début, a parcouru par la culture le cercle qui la conduit à une unité accomplie²⁶. »

24 Le terme d'*extranéation* (Entfremdung) dit plus que celui d'*aliénation* (Entäusserung) ; il implique non seulement que le Soi naturel renonce à soi, s'aliène, mais encore se fait étranger à soi-même. Pour parler de l'opposition foncière du bien et du mal HEGEL utilise toujours le terme d'extranéation.

25 Sur ce concept de culture chez Hegel, cf. l'étude de W. Moog : *Der bildungsbegriff Hegels in Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom* (J.C.B. Mohr 1934).

26 Nohl, *op. cit.*, p. 378 sq.

La culture a donc ici une signification très générale ; elle résulte d'une aliénation de l'être naturel. L'individu renonce à son droit naturel, à son Soi immédiat qui dans l'état du droit était seulement reconnu comme tel. « Cette égalité avec tous n'est donc pas cette égalité du droit, n'est pas cet être reconnu et cette valeur immédiate de la conscience de soi qui ne tiennent qu'au fait qu'elle est ; mais elle vaut du fait que, par la médiation de l'extranéation, elle s'est rendue elle-même conforme à l'Universel. L'universalité sans esprit du droit accueille en soi n'importe quelle modalité du caractère comme de l'être-là, et les justifie toutes également. Ici l'universalité qui vaut est l'universalité devenue, et c'est pour cela qu'elle est effective²⁷. » Dans la pédagogie des Lumières l'individu s'élève à la raison par un progrès continu, selon une marche linéaire ; dans la pédagogie humaniste il y a comme un développement spontané et harmonieux de toutes les forces de la nature. Dans la culture hégélienne il y a un moment où le Soi devient inégal à soi, se nie lui-même, pour conquérir son universalité. C'est l'*aliénation* ou l'extranéation²⁸.

Le premier moment de ce devenir du Soi par la culture c'est la formation de l'*honnête homme*, l'éducation de l'individualité qui se rend étrangère sa nature immédiate. La substance de l'individualité, sa véritable nature originaire, et par conséquent ce qu'elle est en soi et doit devenir pour elle-même, c'est précisément cette aliénation du Soi naturel% « Cette aliénation de son être naturel est donc aussi bien but qu'être-là de l'individu ; elle est en même temps le moyen ou le passage soit de la substance pensée dans l'effectivité, soit inversement de l'individualité déterminée dans l'essentialité²⁹. » Hegel reprend ici les concepts que nous avons rencontrés à propos de l'individualité déterminée (règne animal spirituel) et leur donne la signification qui leur convient dans ce monde de l'esprit. Le Soi se sait bien ici comme ce Soi singulier, mais sa réalité, dans ce monde spirituel, ne consiste que dans son universalité. Il ne se trouve plus lui-même comme ce Soi-ci, mais comme ayant absorbé en lui la substance universelle. « Cette prétention d'individualité n'est que l'être-là visé, qui

27 *Phénoménologie*, II, p. 55.

28 C'est bien ainsi qu'est caractérisée la vie en général dans les *Écrits de jeunesse* ; elle n'est *développement* qu'en étant *opposition*. Chaque « étape de son développement est une séparation nécessaire pour gagner à soi toute la richesse de la vie ». Se cultiver, c'est se faire étranger à soi-même, se perdre pour se retrouver. La culture – au sens pédagogique – suppose donc aussi l'*opposition*.

29 *Phénoménologie*, II, p. 55.

ne parvient à aucune stabilité dans ce monde dans lequel ce qui renonce à soi seulement, et par conséquent seulement ce qui est universel, gagne l'effectivité. » La différence des individus se réduit à une inégalité dans l'*énergie du vouloir*, mais le but et le contenu de la volonté sont empruntés à la substance. Ce n'est pas à dire – comme nous le verrons mieux bientôt – qu'il n'y ait pas une sorte de *volonté de puissance* du Soi pour s'emparer de la substance, la gagner à soi, en réalisant de plus en plus efficacement l'aliénation de l'être naturel, mais le monde auquel on parvient ainsi est un monde dans lequel le Soi s'est formé à l'universalité. Cette culture, qui est négation du Soi naturel et qui est telle qu'à son point suprême de raffinement, dans une société comme celle du XVII^e siècle français, le « moi devient haïssable » ou prend une signification vraiment universelle, tandis que, par ailleurs, l'universel est réalisé dans les individualités concrètes, est aussi bien la culture dans le savoir que la culture sociale. Hegel cite presque le mot de Bacon : « Knowledge is power ». « Autant l'individualité a de culture, autant elle a d'effectivité et de puissance³⁰. » Mais, d'autre part, utilisant la récente traduction que Goethe avait faite du *Neveu de Rameau*, il insista sur le mépris qu'on a dans un pareil monde pour ce qui a conservé en soi la *spécificité d'une nature* et ne s'est pas cultivé. « Espèce se dit de personnes auxquelles on ne trouve ni qualité, ni mérite, dit justement le dictionnaire de Littré. » « Ces espèces, disait Diderot, vous font des vilénies et vous exposent au ressentiment des *honnêtes gens*³¹. »

La culture du Soi est donc proprement l'aliénation de son Soi naturel, son éducation à l'universel, mais cette aliénation est en même temps une extranéation. Le Soi ne se trouve plus lui-même en lui-même ; en devenant universel il est devenu *étranger à soi*. Ce qui manquera de plus en plus dans ce monde c'est la coïncidence de soi avec soi qui était l'essence du premier monde de l'esprit, et c'est ce qui justifiera au XVIII^e siècle le désir d'un retour à la nature, ou du moins au naturel, préconisé par Rousseau³².

Cependant le premier moment que nous venons de considérer n'est qu'un aspect de l'aliénation. En même temps que le Soi devient substantiel

30 *Phénoménologie*, II, p. 56 ; il est remarquable que Hegel utilise cette expression de *puissance*. C'est une volonté de puissance qui anime le Soi dans ce monde réel.

31 Diderot, éd. Assezat du *Neveu de Rameau*, p. 451. – On sait que le texte de Diderot, connu en Allemagne par la traduction de Goethe, était alors ignoré en France.

32 Les allusions précises à la culture française du XVII^e et du XVIII^e siècles, à la critique de cette culture chez Diderot et chez Rousseau, sont très nettes dans ce texte de la *Phénoménologie*.

ou universel la substance se réalise concrètement. L'aliénation du Soi est son aliénation dans la substance ; l'organisation politique et sociale est donc le produit de cette aliénation du Soi. Sans doute – c'est là le caractère même de ce monde – cette organisation de la substance apparaît bien au Soi individuel comme si elle était une effectivité étrangère ; en fait elle est son œuvre, elle est l'autre aspect de la culture entendu dans le sens le plus général du terme. « Ce qui se manifeste ici comme la fin de l'individu, sous l'empire duquel tombe la substance devenant ainsi supprimée, est précisément la même chose que l'actualisation de cette substance : car la force de l'individu consiste dans le fait qu'il se rend adéquat à la substance, c'est-à-dire aliène son Soi, et se pose donc lui-même comme la substance objective dans l'élément de l'être³³. » Insistons encore sur la volonté de puissance qui semble se manifester ici dans cet effort du Soi pour conquérir la substance. Ambition, passion de la puissance politique et de la richesse, seront comme les moteurs de cette aliénation du Soi, qui se rend substantiel et anime en même temps la substance de sa propre vie.

Le terme d'aliénation se trouvait déjà chez des penseurs politiques comme Hobbes, Locke, Rousseau, qui, sous des formes diverses et opposées, ont envisagé le problème de l'aliénation du Soi naturel. Si nous partons en effet de *l'état du droit*, tel qu'il est envisagé sous sa forme la plus générale par Hegel comme affirmation immédiate du droit naturel, nous avons à nous demander comment la personne renonce à tous ou à quelques-uns de ses droits, ce renoncement étant une condition de la vie sociale. On se souvient de la formule de Rousseau définissant le pacte social : « Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté³⁴. » Chez Hobbes l'aliénation des droits individuels ne se faisait pas à la communauté, mais au souverain. Hobbes ne connaît d'ailleurs que des individus. Que Hegel ait pensé explicitement à cette aliénation pour constituer la communauté, nous en avons la preuve dans les textes de la *philosophie de l'esprit* qui ont précédé la *Phénoménologie*. Dans ces textes Hegel étudie la réalisation de la substance sociale par la « culture de l'individu » et il cite la théorie du *Contrat social* : « On se représente, dit-il, la constitution de la volonté générale comme si tous

33 *Phénoménologie*, II, p. 57.

34 *Contrat social*, éd. Beauvalon, F. Rieder 1922, p. 139.

les citoyens se rassemblaient, délibéraient, et comme si la pluralité des voix faisait la volonté générale³⁵. » Mais sous cette forme imagée on conçoit un mouvement nécessaire, le mouvement par lequel l'individu s'élève à l'universel « grâce à la négation de soi ». Mais l'aliénation ne se fait pas aussi simplement dans l'histoire, et la volonté générale apparaît d'abord à l'individu comme ce qui lui est étranger, ce qui est autre. Cette volonté générale est l'en-soi de l'individu et ce qu'il a à devenir. Ainsi il ne saurait s'agir d'un *contrat*, même tacite, qui constituerait comme tel la volonté générale. Mais « le tout est antérieur aux parties » comme l'avait déjà dit Aristote³⁶, et la substance sociale apparaît au Soi comme une réalité étrangère qu'il doit gagner en s'aliénant lui-même. « La volonté générale a d'abord à se constituer à partir de la volonté des individus et à se constituer en tant que générale, de sorte que la volonté individuelle paraît être le principe et l'élément, mais c'est au contraire la volonté générale qui est le terme premier et l'essence. » La volonté générale est « l'en-soi des individus », leur substance, mais cet en-soi leur apparaît comme étranger, comme ce qu'ils doivent devenir par la culture. Ainsi l'enfant voit dans ses parents son en-soi qui lui semble extérieur à lui. Cette séparation de l'universel et du Soi est caractéristique du développement de l'esprit, il faut suivre le mouvement grâce auquel l'en-soi, la substance, qui n'est d'abord qu'un concept immédiat, se réalise par le développement de la conscience de soi, sa culture et son aliénation, et par lequel, inversement, ce Soi se donne une réalité substantielle. La substance devient sujet quand le sujet devient substance.

Déjà dans le premier monde de l'esprit, le monde éthique, le même problème se posait, mais il ne comportait pas encore la nécessité de l'aliénation. La substance – comme essence universelle et comme but – se réalisait par l'action éthique, action qui promouvait par ailleurs le Soi à une substantialité. Or c'est précisément l'action qui dans son développement a désaccordé ce monde immédiat et a posé immédiatement l'unité du Soi et de la substance, a fait émerger le Soi comme seule réalité authentique. Ici c'est ce que Hegel nomme le *jugement*, puis le *raisonnement* de la conscience de soi, qui se chargeront d'actualiser

35 Hegel : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 245. Les termes employés par Hegel dans cette *Philosophie de l'Esprit* de 1805-1806 (Entäußerung, Bildung) sont les mêmes que ceux employés dans la *Phénoménologie*.

36 Dans la marge du *Cours de 1805-1806* (*ibid.*, p. 245), Hegel note : « Aristote : Le Tout est par nature avant les parties. »

l'aliénation, d'infuser la vie à la substance de l'esprit et de cultiver le Soi jusqu'à l'essentialité. Bien entendu les termes de *concept*, de *jugement* et de *raisonnement*, doivent être entendus dans un sens spécifiquement hégélien ; il s'agit de la traduction logique d'un processus concret, aussi bien que d'une illustration concrète d'un mouvement logique. Le concept correspond à la position de termes immédiats, le jugement exprime le rapport de la conscience de soi à ces termes, le raisonnement enfin est le mouvement médiateur, qui seul anime vraiment les moments et les soulève hors de leur immédiateté. Le monde spirituel dans lequel nous sommes est le monde de l'extranéation, le monde dans lequel chaque moment est étranger à lui-même. En effet le Soi ne se trouve jamais lui-même dans ce monde ; il est seulement la négativité interne qui anime les moments et constitue leur incessant devenir-autre. « Le Soi est conscient d'être effectif seulement comme Soi supprimé. » Il ne coïncide donc jamais ni avec lui-même, ni avec l'un quelconque de ses objets. Chaque terme est, comme Soi, extérieur à Soi ; il renvoie à un autre terme qu'il n'a pas en lui-même, mais qu'il suppose en même temps qu'il le pose. C'est précisément cette extériorité et cette *relativité* des moments qui constituent ce monde spirituel. « Rien n'y a un esprit fondé en soi-même, mais tout y est en dehors de soi dans un esprit étranger³⁷. » De même que, dans la *Logique*, aux catégories immédiates de l'Être succèdent les catégories réflexives de l'Essence, l'universelle relativité, au sein de laquelle rien n'est plus immédiat, mais tout renvoie à de l'autre et prend son sens par cet autre, de même ici au monde de l'esprit-nature qui coïncide avec soi succède le monde spirituel de la culture ou le Soi est toujours en dehors de soi... Cependant les moments, qui se présupposent ainsi réciproquement, conservent une fixité et une rigidité qui, précisément, les empêchent de passer immédiatement dans leur contraire. La pensée fixe cette opposition de la façon la plus générale possible par celle du *bon* et du *mauvais*, termes qui ne peuvent à aucun degré coïncider l'un avec l'autre ; il ne faut pas entendre encore cette distinction dans le sens du *Bien* et du *Mal* moral, mais comme le dit Hegel, « de la façon la plus générale possible » ils expriment seulement, dans la pure conscience, l'impossibilité pour un moment de devenir l'autre, la nécessité d'une séparation radicale, d'un dualisme insurmontable. Nous savons cependant, nous, qui comprenons le processus comme

37 *Phénoménologie*, II, p. 57.

philosophes, que cet « être-là fixe et solide a comme âme le passage dans l'opposé, que l'extranéation est la vie et le soutien du tout³⁸ ». Ce monde spirituel est dans son intégralité le monde de l'extranéation, sa vie et son développement consistent donc uniquement dans le mouvement par le moyen duquel un moment devient l'autre, lui donne sa consistance et la reçoit inversement de lui. Ainsi ce qui pour la conscience engagée dans l'expérience se fixe comme Bon, sera mauvais, et inversement. *La conscience noble* se révélera comme *conscience basse* (ou vile), et la *conscience vile* comme *conscience noble*. Au terme de cette dialectique vertigineuse, dont l'âme cachée est le Soi qui cherche à se retrouver lui-même au-delà de son extranéation, « se produira l'extranéation de l'extranéation, et par là le tout se reprendra lui-même dans son propre concept³⁹ », le Soi reviendra à soi dans l'absolu déchirement. Il faut suivre maintenant cette dialectique qui va des concepts immédiats au raisonnement en passant par le jugement de la conscience de soi, dialectique qui conduira au sein de la médiation à la redécouverte du Soi lui-même. De même que dans la *Logique* au monde réflexif de l'Essence succédera le Concept, c'est-à-dire le Soi dans son développement autonome, à la nécessité la liberté, de même la fin du monde de la culture sera l'émergence d'un Soi libre parce qu'universel. À la dialectique de la conscience noble et de la conscience vile succédera la dialectique de la Révolution française.

Hegel a considéré les moments de la substance comme ils sont immédiatement ou en eux-mêmes (le concept), puis comme ils sont pour la conscience de soi (le jugement), enfin ce qu'ils deviennent par la médiation de l'aliénation du Soi (le raisonnement ou le syllogisme).

a) *Les moments de la substance en eux-mêmes*. – La dialectique de Hegel sur les moments de la substance se reproduit toujours de la même façon, elle est donc assez facile à saisir *in abstracto*. La substance est d'abord *en soi*, elle est l'être *égal à soi-même*, mais en tant que telle elle est l'abstraction de son altérité, elle est le contraire d'elle-même, elle est donc l'être-pour-de-l'autre ou l'*inégalité avec soi*. Enfin elle est dans cette altérité son retour à soi, son devenir pour soi⁴⁰. Être-en-soi, être-pour-de-l'autre, être-pour-soi, constituent les moments dialectiques de la substance qui,

38 *Phénoménologie*, II, p. 58.

39 *Phénoménologie*, II, p. 58.

40 Cette dialectique se retrouve toujours dans l'hégélianisme ; elle correspond aux trois moments du concept : l'*Universel*, le *Particulier*, le *Singulier*. – L'égalité avec soi-même *exclut* l'altérité, ce qui revient à dire qu'elle la suppose et qu'elle n'est pas vraiment égale

comme totalité, est l'être-en-soi-et-pour-soi. Cette dialectique se retrouve, selon Hegel, dans les éléments naturels : Air, Eau, Feu, Terre. « L'air est l'essence permanente, purement universelle et transparente, l'eau par contre est l'essence qui est toujours offerte et sacrifiée, le feu est leur unité animatrice qui résout toujours leur, opposition autant qu'il scinde en cette opposition leur simplicité, la terre enfin est le nœud solide de cette organisation et le sujet de ces essences comme de leur processus, leur origine et leur retour⁴¹. » Quelle que soit l'opinion qu'on ait sur cette image, qui indique l'application que Hegel a voulu donner de sa dialectique à la philosophie de la nature de Schelling, sa pensée elle-même n'est pas difficile à saisir ; elle exprime toujours l'impossibilité de poser l'*identité abstraite* sans l'*altérité*. L'identité de l'en-soi est précisément une abstraction, et c'est parce qu'elle est une abstraction qu'elle est le contraire d'elle-même, qu'elle est pour de l'autre. Cette négativité dans la positivité est, nous le savons, le caractère de son schéma dialectique, l'intuition dont il est parti⁴².

Ici les moments de la substance spirituelle, dont les éléments de la nature étaient des préfigurations, sont l'en-soi primitif, le bien, le devenir pour soi de cette essence par sa négation, l'essence niée ou le mal ; le sujet de cette opposition, qui divise toujours la substance en ces termes opposés ou les réunit, est la conscience de soi. « Dans la première essence elle est consciente de soi comme de l'être-en-soi, tandis que dans la seconde elle possède le devenir de l'être-pour-soi en vertu du sacrifice de l'universel. Mais l'esprit lui-même est l'être-en-soi-et-pour-soi du tout ; ce tout se scinde dans la substance comme permanente et dans la substance comme se sacrifiant elle-même, et il la reprend aussi bien à nouveau dans son unité, flamme dévorante qui la consume aussi bien que figure permanente de cette même substance⁴³. » La vie de la substance est cette vie de l'esprit qui se divise à l'intérieur de soi, se sépare de soi, et à travers cette séparation se retrouve lui-même. Les moments considérés à cet étage, l'en-soi universel, le devenir de l'être-pour-soi, correspondent à

à soi. Toute position n'est position que parce qu'elle est négation de la négation, donc retour à l'en-soi dans le pour-soi.

41 *Phénoménologie*, II, p. 58. — Cette comparaison de Hegel entre les « masses spirituelles » et les « éléments naturels » paraît assez étrange à un moderne. Mais pendant la période de Iéna, Hegel a tenté de retrouver sa propre dialectique dans la philosophie de la nature de Schelling.

42 Cf. sur ce point dans cet ouvrage : III^e partie, Introduction.

43 *Phénoménologie*, II, p. 58-59.

ce qu'étaient, dans le monde éthique, la communauté, la simple volonté de tous, et la famille, l'individualisation dans les « Pénates » ; mais ces moments n'ont plus l'unité intérieure ou l'immédiateté qu'ils avaient là et leur caractère d'être étrangers à eux-mêmes doit se manifester.

Pour la *pure conscience* ces moments sont l'essence abstraite du Bien et du Mal, le positif de l'en-soi et le négatif de l'en-soi nié. Dans la première essence les individus trouvent leur fondement universel, dans la seconde ils trouvent « leur incessant retour à eux-mêmes⁴⁴ », la permanence de leur devenir pour soi. Mais ces moments sont en même temps *objectifs* pour la conscience de soi ; ils se présentent donc sous une forme réelle, le premier comme le *Pouvoir de l'État*, le second comme la *Richesse*. Tandis que, dans le monde éthique, la communauté était immédiatement la volonté de tous et que le Soi ne se séparait pas de cette volonté identique à une nature, dans ce monde de l'esprit, devenu étranger à soi, cette communauté apparaît comme une réalité extérieure à la conscience singulière, un pouvoir de l'État objectif pour la conscience de soi, et dont elle distingue sa pure pensée du Bien. De même la singularité familiale est devenue le devenir-autre de l'en-soi comme richesse. Sans doute ce passage de la famille (γένος) à la richesse trouve-t-il sa justification dans la transition par le moment du droit et de la propriété que nous avons déjà signalé. Désormais les deux termes qui supposent ne sont plus deux genres comme la communauté et la famille, mais l'Universel et le Singulier. Pouvoir de l'État et Richesse, qui expriment la substance comme être-en-soi objectif et être-pour-de-l'autre objectif, éprouvent la même dialectique que celle que nous avons vue dans la substance en général : le Pouvoir de l'État est l'œuvre universelle : – la Chose même absolue – au sein de laquelle les individus trouvent exprimée leur universalité ; elle est « cette œuvre de tous et de chacun » que nous avons définie comme la *Chose* au niveau de l'esprit, mais dans cette œuvre disparaît le fait qu'elle tire aussi son origine de l'opération des individus. C'est là cependant une abstraction et c'est pourquoi cette simple substance éthérée de la vie des individus n'est telle que si elle se manifeste, devient pour de l'autre, et s'exprime dans l'individualisation de la vie économique en général, de la richesse ou des ressources de la nation. « Cette simple substance éthérée de leur vie est, par cette détermination de son inaltérable égalité avec soi-même,

44 *Phénoménologie*, II, p. 60.

être, et donc seulement être-pour-un-autre. Elle est donc en soi immédiatement l'opposé d'elle-même, elle est la richesse⁴⁵. » À son tour la richesse, quoiqu'elle soit le devenir-autre incessant, la perpétuelle médiation, n'en est pas moins, une essence universelle ; mais cette universalité résulte d'une sorte de ruse : « Chaque entité singulière croit bien à l'intérieur de ce moment agir en vue de son intérêt égoïste ; c'est en effet le moment où elle se donne la conscience d'être-pour-soi, et elle ne prend donc pas ce moment pour quelque chose de spirituel ; mais, considéré aussi seulement de l'extérieur, ce moment se montre tel que dans sa jouissance chacun donne à jouir à tous, et que, dans son travail, chacun travaille aussi bien pour tous que pour soi et tous pour lui. Son être-pour-soi est par conséquent en soi universel, et l'intérêt égoïste est seulement quelque chose de visé, qui ne peut parvenir à rendre effectif ce qu'il vise, c'est-à-dire à faire quelque chose qui ne tournerait pas à l'avantage de tous⁴⁶. »

Pouvoir de l'État et richesse sont donc les essences objectives de ce monde en face desquelles se tient la conscience de soi qui, comme pure conscience, renferme en elle l'essence, comme essence, sous la forme idéale de l'opposition du Bien et du Mal. Le pouvoir de l'État est l'universel des individus ; il est la loi stable qui fait contraste à l'instabilité de l'être singulier, il est d'autre part le gouvernement et le commandement qui coordonnent les mouvements singuliers de l'opération universelle. Dans ce pouvoir de l'État s'exprime la source commune des volontés individuelles en même temps que leur œuvre commune. Mais d'autre part la richesse, la vie économique de tout le peuple, est elle aussi une essence universelle, elle ne l'est pas directement comme le pouvoir de l'État, mais indirectement, à la faveur d'un jeu de médiations. Si l'on considère l'ensemble de la vie économique d'un peuple, on découvre une harmonie cachée qui résulte de l'interaction du travail et de la jouissance individuelle de tous les membres du peuple. Hegel avait insisté particulièrement sur cette dialectique de la richesse dans les *Philosophies de l'esprit d'Iéna*. Il venait de lire la traduction allemande du livre d'Adam

45 *Phénoménologie*, II, p. 60. – Pour bien comprendre cette dialectique de Hegel, il faut distinguer avec lui les moments de la substance pour la *pure conscience* : le Bien, le Mal, leur séparation et leur unité, et ces moments pour la *conscience effective* : le pouvoir de l'État, la richesse. – C'est cette séparation de la *pure conscience* et de la *conscience effective* qui caractérise ce monde de l'aliénation.

46 *Phénoménologie*, II, p. 61.

Smith sur la *Richesse des nations* et y avait vu une illustration de sa propre dialectique⁴⁷. Du point de vue de l'être-pour-soi la richesse correspond à son devenir pour soi. Chacun travaille pour lui-même, jouit pour lui-même. C'est là le moment de la multiplicité dans l'unité de la substance, mais son travail, grâce à la division du travail, sert à la collectivité, il n'est qu'un fragment du travail total. L'individu s'imagine assurer sa propre vie singulière ; son intention consciente n'atteint pas « la Chose même ». Sa jouissance est pourtant ce qui conditionne le travail des autres et assure à ce travail un débouché possible. L'individu, comme producteur ou comme consommateur, est donc dupe d'une illusion quand il érige en but universel ce qui n'est que son propre but ; il réalise sans le savoir la vie du tout, entendue comme se diversifiant dans la multiplicité des vies individuelles. C'est pourquoi Hegel insiste sur le caractère de permanence et d'universalité que possède ce moment de la médiation dans la substance. « Cette absolue dissolution de l'essence est à son tour permanente⁴⁸. » Pouvoir de l'État et richesse correspondent à ce que Hegel nommera dans sa dernière *Philosophie du Droit* l'État et la *Société civile* (ou bourgeoise – die bürgerliche Gesellschaft). Dans le monde antique communauté, et famille se répondaient comme deux reflétés de la même substance ; l'opposition moderne est plutôt celle de l'État, comme volonté générale dans laquelle l'individu est directement universel, et de la société bourgeoise dans laquelle l'individu ne réalise l'universel qu'indirectement. L'importance de cette société bourgeoise, de ce monde économique, – qui a pour ainsi dire remplacé la nature et dont l'individu dépend maintenant comme d'une autre nature – a été aperçue par Hegel dans les années d'Iéna⁴⁹.

b) *Ces moments pour la conscience de soi. Le jugement.* – Comment la conscience de soi va-t-elle se comporter à l'égard de ces essences objectives que sont le *Pouvoir de l'État* et la *Richesse* ? Nous savons qu'elle ne se confond pas avec eux, mais s'en distingue en tant que pure conscience (du

47 *Philosophie de l'esprit* de 1803-1804, éd. Lasson-Hoffmeister, XX¹, p. 239. – Hegel cite le livre d'Adam Smith, *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776) d'après la traduction allemande de Garve (Breslau, 1794-1796).

48 *Phénoménologie*, II, p. 59.

49 Hegel : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 231 sq. Les textes de Hegel sur le monde économique, l'accumulation des richesses, l'opposition de la richesse et de la pauvreté dans le monde moderne, la nouvelle nature que constitue la société civile (ou bourgeoise) « des mouvements aveugles de laquelle l'individu dépend » sont très remarquables pour la date à laquelle ils ont été rédigés : 1805-1806.

Bien et du Mal), cette distinction du Soi et de l'effectivité étant caractéristique du monde de l'aliénation dans lequel nous nous trouvons. Or la conscience de soi est aussi « le rapport de sa pure conscience avec sa conscience effective, de l'entité pensée avec l'essence objective, elle est essentiellement le jugement⁵⁰ ». L'individu se sait en effet libre à l'égard du Pouvoir et de la Richesse, il croit pouvoir choisir entre l'un ou l'autre, ou même pouvoir ne choisir ni l'un ni l'autre, il a l'essence en lui-même comme pure pensée du Bien et du Mal, mais il doit juger, c'est-à-dire relier sa pensée à la réalité effective qui lui est présentée; on conçoit alors deux types de jugement possibles : celui qui fait du pouvoir de l'État le bien, parce qu'il est l'en-soi des individus, et de la richesse le mal ou le néant, parce qu'elle est seulement le devenir-autre, le seul moment de l'être-pour-soi; celui qui par contre érige la richesse en Bien, parce qu'elle exprime la conscience de soi dans son être-pour-soi, et le pouvoir en mal, parce que dans ce pouvoir « la conscience de soi trouve plutôt l'opération reniée comme opération singulière et assujettie à l'obéissance⁵¹ ». Dans ces deux hypothèses c'est la conscience de soi qui s'érige en juge et soulève les essences au-dessus de ce qu'elles sont immédiatement (immédiatement le pouvoir de l'État est l'égalité avec soi, l'en-soi ou le bien *in abstracto*, comme la richesse est l'inégalité perpétuelle ou l'être-pour-soi); elle les fait ce qu'elles sont en soi, et ce qui compte ce n'est plus maintenant la détermination immédiate de ces essences (leur égalité ou leur inégalité en elles-mêmes), mais leur détermination médiante, leur égalité ou leur inégalité avec la conscience de soi. Or la conscience de soi a en elle les deux moments de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi; elle se rapporte donc de deux façons opposées à ces essences et leur caractère d'être étrangères à elles-mêmes commence à se manifester puisqu'elles apparaissent tour à tour comme le contraire de ce qu'elles étaient d'abord. Nous avons voulu suivre d'aussi près que possible les développements par le moyen desquels Hegel passe des déterminations immédiates du pouvoir de l'État et de la richesse à leurs déterminations médiates grâce au jugement de la conscience de soi. N'omettons pas de noter que la conscience de soi étant, en-soi-et-pour-soi comme essence réalise absolument ces moments. « En même temps ce qui est bon et mauvais pour elle est bon et mauvais en soi

50 *Phénoménologie*, II, p. 61.

51 *Phénoménologie*, II, p. 62.

parce qu'elle est le milieu où ce » deux moments de l'être-en-soi et de l'être-pour-elle sont identiques ; elle est l'esprit effectif des essences objectives, et le jugement est la démonstration en elles de son pouvoir, pouvoir qui les fait ce qu'elles sont en soi⁵². » Ainsi apparaissent bien deux conceptions possibles du Pouvoir de l'État et de la Richesse, et ces deux conceptions ne sont pas sans quelque signification concrète.

Dans un premier système l'individu réalise son essence dans l'unité commune qui règle et coordonne la vie de tout le peuple ; dans la loi universelle et dans le commandement du gouvernement il découvre ce qui fait l'âme de son opération, ce qui lui permet de s'actualiser complètement et lui donne son sens. Dans la richesse au contraire l'individu n'obtient que la conscience éphémère et la jouissance de soi-même comme singularité tant pour soi. Le Bien dans ce système c'est l'unité du tout, la participation à la vie politique, mais la richesse est seulement ce qui sépare les individus, ce qui les oppose entre eux ; elle est ce qu'il faut dépasser pour exister essentiellement.

Dans un autre système – qui correspond à une forme de pensée individualiste très en vogue au XVIII^e siècle – le pouvoir est le mal et c'est pourquoi il faut réduire au minimum cette force opprimante devant laquelle l'individu est contraint de plier. Le vrai Bien c'est au contraire la richesse qui permet à chacun de s'élever à la conscience de soi. Cette individualisation de l'essence, si elle est bien comprise, n'oppose pas tant les individus qu'elle ne les réunit en soi. « En soi elle signifie prospérité universelle⁵³. » En demandant à chacun de s'enrichir on pense réaliser le bien de tous. Au contraire l'ingérence de l'État est la puissance opprimante et qui fait obstacle à l'expansion de tous. « Si la richesse refuse un bienfait dans un cas donné et n'est pas complaisante pour tout besoin, c'est là une contingence qui ne porte pas préjudice à son essence nécessaire universelle, de se communiquer à tous les êtres singuliers et d'être la donatrice aux milliers de bras⁵⁴. » Ainsi s'affrontent, avec ces deux systèmes, une organisation hiérarchique de la société et un libéralisme, dont l'essence est le souci de l'intérêt individuel qui contribue en fin de compte à l'intérêt de tous.

« Mais ces deux manières de juger trouvent chacune une égalité et une inégalité. On se trouve devant une double constatation d'égalité

52 *Phénoménologie*, II, p. 62.

53 *Phénoménologie*, II, p. 63.

54 *Phénoménologie*, II, p. 63.

et une double constatation d'inégalité ; ce qui est donné c'est un rapport opposé avec les deux essentialités réelles⁵⁵. » D'abord l'égalité et l'inégalité étaient immédiatement posées dans les moments eux-mêmes ; elles nous sont apparues ensuite dans le rapport de la conscience de soi à ces moments, rapport qui seul les fait être véritablement, mais ce rapport nous a paru contradictoire, il a donné lieu à une double égalité et à une double inégalité ; il nous reste à nous élever plus haut encore et à considérer l'égalité et l'inégalité, non plus dans les moments pris immédiatement ou dans le rapport de la conscience de soi à ces moments, mais dans la conscience de soi elle-même. Ainsi nous nous élèverons à l'esprit, à l'être-en-soi-et-pour-soi du tout, et l'inégalité ou l'égalité nous apparaîtront comme deux figures concrètes de la conscience de soi. En envisageant la relation d'égalité comme l'essence de la conscience de soi elle-même nous obtiendrons la *conscience noble*, celle qui est adéquate aussi bien au pouvoir de l'État qu'à la richesse ; la relation d'inégalité par contre, comme l'essence de la conscience de soi, nous donnera la *conscience vile ou basse* (niederträchtige). Désormais le problème sera pour nous celui de l'opposition de la *conscience noble* à la *conscience basse*, de l'inégalité qui paraît exister entre ces deux types de consciences de soi, inégalité qui reproduit à un étage supérieur, dans le monde de l'esprit, celle du *maître* et de *l'esclave*. La *conscience noble* se définit par son adéquation au monde politique et social réel ; elle se montre adéquate aux deux puissances qui dominent ce monde : le pouvoir de l'État et la richesse. Elle respecte ce pouvoir et s'efforce de se maintenir dans le service de l'obéissance à son égard ; elle voit dans la richesse la satisfaction de son être-pour-soi, « reconnaît donc celui qui lui procure la jouissance comme un bienfaiteur et se tient obligée à la gratitude vis-à-vis de lui⁵⁶ ». C'est l'état d'esprit d'une aristocratie dans une société organique que ne travaille encore aucun ferment révolutionnaire. La conscience noble est conservatrice dans la mesure où elle reconnaît et accepte l'ordre établi, le pouvoir auquel elle obéit, la richesse qu'elle reçoit comme un bienfait. L'égalité – l'adéquation – est ici le caractère même

55 *Phénoménologie*, II, p. 64.

56 *Phénoménologie*, II, p. 65. – Hegel va donc des moments de la substance (comme ils sont pour nous) au rapport de la Conscience de soi à ces moments (le jugement de la Conscience de soi) ; enfin il envisage l'égalité ou l'inégalité comme deux types possibles de conscience de soi, la conscience noble et la conscience basse. Ce mouvement est conforme au schéma général des expériences phénoménologiques.

de cette conscience de soi, sa propre essence. Tout autre est l'essence de la *conscience vile* ; elle est sans doute contrainte d'obéir au pouvoir constitué, mais si elle plie c'est avec le sentiment d'une secrète révolte intérieure. Elle cherche bien la richesse qui permet la jouissance, mais dans cette richesse elle voit surtout l'inégalité avec son essence, ce qu'il y a d'éphémère et d'insatisfaisant en elle. C'est pourquoi elle reçoit la richesse, mais hait le bienfaiteur. La conscience basse est la conscience révoltée, la conscience qui, par essence, est toujours inadéquate. Or, de même que la vérité du maître était l'esclave – ou qu'en fait le maître était l'esclave sans le savoir – de même la vérité de la conscience noble se montrera être la conscience basse, de la conscience satisfaite la conscience toujours insatisfaite. On ne peut nier ici le caractère révolutionnaire, aperçu par Marx, de la dialectique hégélienne. Si les conséquences du système sont conservatrices, la marche de la dialectique est révolutionnaire quelle que soit par ailleurs l'intention même de Hegel. Cependant l'opposition conscience noble-conscience vile ne se réduit nullement à l'opposition de deux classes économiques ou sociales. Le drame a un caractère psychologique ou même métaphysique dans la mesure où c'est l'essence de la conscience de soi qui est en cause. Le Soi de la conscience noble est posé dans le mode de l'égalité, celui de la conscience vile dans le mode de l'inégalité, mais le Soi véritable ne saurait se trouver qu'à travers le plus profond déchirement, l'inégalité essentielle. Ce monde de l'aliénation révélera donc nécessairement la conscience vile, la conscience inégale à soi, comme la vérité de tout le processus.

c) *Promotion des moments en eux-mêmes. Le syllogisme médiateur.* – Jusque-là nous avons vu ce qu'étaient les moments de la substance comme prédicats du jugement de la conscience de soi, mais ces prédicats n'ont pas encore été élevés à l'être spirituel par l'aliénation de la conscience de soi. Le mouvement médiateur du syllogisme ne s'est pas encore produit. C'est ce mouvement que nous allons considérer en assistant au développement de la conscience noble qui réalise effectivement par son aliénation le pouvoir de l'État et la richesse. Nous savons en effet que le pouvoir de l'État rie devient réel que par l'aliénation du Soi naturel, tandis qu'inversement ce Soi ne gagne l'essentialité que par cette même aliénation. Tel sera le processus médiateur qui actualise les deux termes, la conscience noble et le pouvoir de l'État, ou la conscience noble et la richesse. Cette médiation fera du, pouvoir de l'État et de la richesse des sujets au lieu de les

laisser subsister comme des prédicats inertes. « Ces déterminations sont des essences immédiatement, et elles ne sont pas devenues ce qu'elles sont, et elles ne sont pas en elles-mêmes consciences de soi ; ce pour quoi elles sont n'est pas encore leur principe animateur ; elles sont des prédicats qui ne sont pas encore sujets. En vertu de cette séparation le tout du jugement spirituel reste encore brisé en deux consciences, dont chacune est soumise à une détermination unilatérale (conscience noble et conscience vile)⁵⁷. »

Ce devenir des moments est en même temps la conquête par le Soi de son universalité. Le ressort de ce devenir sera le processus de l'aliénation. D'abord la conscience noble constitue le pouvoir de l'État en aliénant son être naturel et gagne ainsi l'estime devant soi-même et devant les autres. C'est le devenir d'un régime féodal qui aboutit à une monarchie. Cependant la conscience noble nous apparaîtra ambiguë dans son sens de l'honneur, et se rapprochera pour nous de la conscience vile toujours sur le point de se révolter. Dans une aliénation plus complète encore – qui se produira grâce au langage – on verra se constituer le pouvoir de l'État comme Soi personnel (monarchie absolue) ; la conscience noble gagnera ainsi la richesse ; mais, la richesse étant alors devenue l'en-soi, nous verrons comment toute conscience devient conscience vile, inégale à soi. À ce moment suprême de l'aliénation la culture apparaîtra vraiment comme le monde de la conscience déchirée, et dans le *Neveu de Rameau* nous aurons la description de cette conscience déchirée, d'un état d'âme prérévolutionnaire. L'esprit de la culture émergera tout entier pour lui-même. Les phases successives de cette dialectique ne sont pas sans suggérer un développement historique effectif. Les nations modernes se sont formées à partir d'un régime féodal ; elles sont, devenues des monarchies par un certain abaissement de la noblesse. La monarchie absolue enfin, telle qu'on la trouve en France avec Louis XIV, est le moment suprême de ce développement, le signe d'un déclin. Ce déclin apparaît dans la substitution de la richesse au pouvoir de l'État comme essentialité, de sorte que les deux dialectiques, celle du pouvoir de l'État et celle de la richesse, paraissent, bien qu'en droit contemporaines, se succéder aussi selon un ordre, nécessaire. La description d'une extrême culture et d'une conscience déchirée paraît bien enfin dans l'esprit de

57 *Phénoménologie*, II, p. 65.

Hegel correspondre à la société française de la fin du XVIII^e siècle ; elle annonce la naissance d'un nouvel esprit⁵⁸.

Passage du régime féodal à la monarchie, aliénation de la conscience noble. – La conscience noble reconnaît d'abord le pouvoir de l'État comme le but et le contenu absolu ; elle ne voit pas dans ce pouvoir un monarque personnel auquel elle aurait à obéir, mais seulement une réalité substantielle à laquelle elle doit se sacrifier. Prenant une attitude positive à l'égard de ce pouvoir, elle prend par là même une attitude négative à l'égard de son existence naturelle. Cette conscience est « l'héroïsme du service », la vertu qui sacrifie l'être singulier à l'universel et, ainsi faisant, porte l'universel à l'être-là. Double mouvement d'aliénation ; d'une part la conscience noble renonce, quant au contenu, à ses fins particulières, à sa naturalité, et devient ainsi une volonté essentielle, une volonté qui veut l'universel comme tel ; d'autre part la substance de l'État qui jusque-là n'était qu'en soi entre, par cette aliénation, dans l'existence ; elle existe, non pas certes encore comme gouvernement et décisions personnelles, mais du moins comme pouvoir en vigueur, universel reconnu et étant-là.

Cependant la conscience noble gagne ainsi l'essentialité ; capable de renoncer à sa vie elle aliène son être naturel, mais « l'être devenu étranger à soi est l'en-soi ». Perdant l'immédiateté de l'existence naturelle elle devient l'immédiateté supprimée ou l'en-soi ; c'est pourquoi cette conscience gagne l'estime de soi-même et le respect de la part des autres. Tel est le « fier vassal » qui, dans son renoncement, trouve le sentiment de sa propre valeur. Hegel nomme ce sentiment l'honneur ; peut-être pense-t-il à Montesquieu qui voyait dans l'honneur le principe essentiel d'une monarchie aristocratique. Mais « le fier vassal », en renonçant à des desseins particuliers, à sa vie même, n'a pas renoncé à son Soi. Il veut bien se sacrifier à l'État, mais quand l'État n'est pas incarné dans une volonté singulière. Il a aliéné son être-là naturel, il n'a pas encore aliéné son Soi lui-même. « Cette conscience de soi est le fier vassal actif pour le pouvoir de l'État en tant que ce pouvoir n'est pas une volonté personnelle, mais une volonté essentielle⁵⁹ » ; c'est pourquoi l'honneur, gagné par cette aliénation, – ce sens personnel de l'universel – est un mélange équivoque d'orgueil et de vertu. Quand le noble ne meurt pas

58 Cf. J. Hyppolite : « La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel », in *Revue philosophique*, n° spécial, septembre-décembre 1939, p. 321.

59 *Phénoménologie*, II, p. 67.

effectivement dans le combat rien ne prouve que la vérité de sa noblesse ne soit pas cet amour-propre dont a parlé La Rochefoucauld au début du XVII^e siècle. « L'être-pour-soi, la volonté qui, comme forme de la volonté, n'est pas encore sacrifiée, est l'esprit intérieur des états, qui, en parlant du bien universel, se réserve son bien particulier et est enclin à faire de cette rhétorique du bien universel un substitut de l'action⁶⁰. » C'est surtout en Allemagne que ce régime féodal s'est prolongé jusqu'à empêcher la réalisation complète du pouvoir de l'État. Cet esprit intérieur l'a emporté sur le véritable esprit public. En France au contraire, comme Hegel l'avait montré dans son étude sur le « Reich allemand⁶¹ », le régime féodal a pu aboutir à la monarchie absolue et à la réalisation effective du pouvoir de l'État. Ainsi, quand l'héroïsme du service ne va pas jusqu'à la mort effective, on ne peut pas vraiment savoir si la conscience noble ne s'identifie pas au fond à la conscience vile « toujours sur le point de se révolter ».

Il faut donc envisager, pour que le pouvoir de l'État existe comme un Soi personnel, une aliénation plus haute que celle de l'être-là naturel. Cette aliénation manifeste en même temps un moment essentiel de l'esprit, le *langage*. Dans l'aliénation de l'être-là naturel la conscience noble ne peut prouver sa noblesse que par la mort. Mais cette mort n'est qu'une négation de nature. Lorsque les consciences de soi vivantes voulaient se prouver l'une à l'autre leur vérité comme pur être-pour-soi, elles ne pouvaient que mourir en combattant, c'est pourquoi la mort était en même temps la fin de l'acte de reconnaissance. Il faut donc trouver une aliénation du Soi dans laquelle « l'être-pour-soi se donne aussi complètement que dans la mort, en se préservant tout aussi bien lui-même dans cette aliénation⁶² ». Cette négation ne peut être qu'une négation spirituelle qui conserve en même temps qu'elle nie, une « *Aufhebung* ». Or comment dépasser ici l'alternative – position, négation – qui est celle même proposée par la nature, sinon en découvrant une extériorité du Moi, telle qu'elle reste le Moi dans son extériorité ? Tel est pour Hegel le langage, et c'est désormais le langage qui va permettre de comprendre ce monde de la culture ou ce monde de l'esprit étranger à

60 *Phénoménologie*, II, p. 68.

61 Cette étude se trouve dans le tome VII des *Œuvres* de Hegel (éd. Lasson), p. 3 : *Die Verfassung Deutschlands*.

62 *Phénoménologie*, II, p. 68.

soi. Dans l'aliénation de la conscience noble que nous venons d'étudier le langage n'était encore, dans son contenu, que le *conseil* communiqué pour le bien universel. Mais le pouvoir de l'État restait sans volonté en face du conseil et incapable de décider entre les diverses opinions sur le bien universel. Il n'était pas encore gouvernement et ainsi n'était pas encore vraiment pouvoir effectif de l'État.

Le langage comme l'effectivité de l'extranéation ou de la culture. La monarchie absolue de Louis XIV. – Dans le langage comme langage le Moi – ce Moi singulier-ci – peut devenir extérieur à lui-même, passer dans l'universalité, et réciproquement l'universel peut devenir Moi. Jusque-là le langage n'a été considéré que dans son contenu ; dans le monde éthique il a servi à traduire l'essence sous son aspect de loi et de commandement, dans le monde de l'aliénation de l'être naturel que nous venons de considérer, il a exprimé l'essence comme conseil, mais maintenant le langage va jouer un rôle en tant que langage. C'est sa forme même de langage qui réalisera ce qui est à réaliser. « Mais ici il reçoit comme contenu la forme qu'il est lui-même, et a donc valeur comme langage. C'est la force du parler comme telle, qui réalise ce qui est à réaliser⁶³. »

Le langage est en effet la seule aliénation spirituelle du Moi qui donne une solution au problème que nous nous sommes posé. Dans le langage « la singularité étant pour soi de la conscience de soi entre comme telle dans l'existence, en sorte que cette singularité est pour les autres ». Le Moi qui s'exprime est appris ; il devient une contagion universelle dans sa disparition même. « Cette disparition est donc elle-même immédiatement sa permanence ; elle est son propre savoir de Soi, comme d'un Soi qui est passé dans un autre Soi, qui a été appris et est universel⁶⁴. »

Les deux termes en présence, le Soi de la conscience et l'Universel, vont pouvoir s'identifier dans le langage, le verbe de l'esprit, qui fait du Moi un universel, et de l'Universel par là même un Moi. Or, telle est, précisément la fonction du langage, de dire le Moi, de faire du Moi lui-même un universel. Le langage est donc un moment de l'esprit ; il est le moyen terme des intelligences, le Logos ; il doit faire apparaître l'esprit comme unité consciente de soi des individus. Dès les premières pages de la *Phénoménologie* le langage s'est déjà révélé à nous sous cet aspect. Quand la conscience veut saisir le moment présent ou le lieu privilégié

63 *Phénoménologie*, II, p. 69.

64 *Phénoménologie*, II, p. 70.

qui lui est donné comme le sien, elle ne trouve comme expression que les termes d'*ici* et de *maintenant* qui sont universels. Quand elle veut se dire elle-même, *Moi, ce Moi-ci* ; elle dit ce qu'il y a de plus universel ; le *Moi en général*⁶⁵. En disant *Moi*, je-dis ce que peut dire tout autre *Moi*, je m'exprime et en même temps je m'aliène, je deviens objectif, je passe d'une conscience de soi singulière à une conscience de soi universelle. Cette conscience de soi universelle, qui est le résultat de l'aliénation du *Soi singulier*, voilà ce qui est précisément à réaliser et ce que le langage seul pourra réaliser. Il donnera un être spirituel à ce monde de la culture. Le langage du courtisan fera de l'État un *Moi* décidant et universel dans sa singularité. Le langage de la flatterie la plus basse élèvera la richesse à l'essentialité, le langage du déchirement sera l'esprit lui-même aliéné de soi et devenu transparent à soi-même dans son inégalité. L'individu ne renonce pas seulement à son existence naturelle pour se former et se façonner dans le service ; il s'aliène encore en s'exprimant ; il dit ce qu'il est et par là devient universel ; il ne se trouvera plus lui-même que comme être universel. C'est donc en étudiant l'expression du *Soi* dans ce développement de la culture – son aliénation dans un langage – que nous pourrons le mieux comprendre ce devenir universel du *Soi*. À la fin de ce développement ce langage sera devenu la conscience universelle de la culture humaine dans la pensée française du XVIII^e siècle⁶⁶.

Le langage de la flatterie. – En premier lieu le *langage de la flatterie* accomplira ce que l'aliénation précédente de la conscience noble n'avait pu achever : l'actualisation du pouvoir de l'État. C'est maintenant le langage qui constitue le moyen terme entre les extrêmes – l'Universel et le Singulier, la substance et le *Soi* – et qui réfléchit chacun des extrêmes en lui-même, le posant comme le contraire de soi. Le Pouvoir de l'État, universel abstrait, se réfléchira en lui-même et deviendra un *Moi singulier*, une volonté décidante. La conscience noble aliénera son pur être-pour-soi et se réfléchira en elle-même, en recevant en échange de cette aliénation l'effectivité de la substance, c'est-à-dire la richesse. Cependant dans cette dernière réflexion la conscience noble se montrera

65 *Phénoménologie*, I, p. 84.

66 Sur ce rôle du Langage, comme la *conscience de soi universelle* qui reste le *Soi* dans l'Universalité, Hegel reviendra au terme de la dialectique de la *Phénoménologie* (cf. dans cet ouvrage, VI^e partie, chap. II, et *Phénoménologie*, II, p. 184 : *Le langage et la conviction*). – Grâce au langage, la substance spirituelle entre comme telle dans l'existence ; elle existe enfin comme spiritualité.

aussi inégale que l'était la conscience basse. « Son esprit est la relation de complète inégalité ; d'un côté dans son honneur elle retient sa volonté, d'un autre côté dans l'abandon de cette volonté, en partie elle se fait étrangère son intériorité et parvient à la suprême inégalité avec soi-même, en partie elle s'assujettit par cet acte la substance universelle et rend cette substance tout à fait inégale à soi. Il est donc clair que la détermination que cette conscience avait dans le jugement quand on la comparait à la conscience vile ainsi nommée a disparu, et que par là même a disparu aussi cette conscience vile. La dernière a atteint son but, celui de conduire la puissance universelle sous l'être-pour-soi⁶⁷. » Ce dernier texte nous montre bien le sens de tout ce développement de la dialectique de l'esprit. De même que, dans le service et le travail de l'esclave, le Moi s'élevait à l'en-soi, et ramenait la substantialité de l'être au Soi, de même dans ce monde de l'esprit la substance spirituelle est peu à peu conquise par la conscience de Soi. De *substance* elle devient *sujet*. La richesse n'est qu'une étape dans ce développement. Si le Soi s'aliène, se fait substantiel, c'est pour que la substance à son tour se révèle comme certitude de soi, sujet de sa propre histoire. Mais dans la richesse le Soi aliéné de soi parviendra à se retrouver lui-même dans le plus profond déchirement.

Considérons d'abord l'évolution de la conscience noble et celle corrélatrice du pouvoir de l'État. La conscience noble et le pouvoir de l'État sont tous les deux décomposés en extrêmes. Le pouvoir de l'État est l'Universel abstrait, le Bien commun, il lui manque encore d'être une volonté et une décision, d'exister pour soi-même. La conscience noble par contre a renoncé à son être naturel, elle s'est sacrifiée dans le service et l'obéissance, mais elle n'a pas aliéné son pur Soi. En elle l'être-en-soi n'existe encore que virtuellement sous la forme de l'honneur et de l'estime de soi, tandis que le Soi continue d'être effectif. « Or sans cette aliénation les actions de l'honneur de la conscience noble et les conseils de son intellection resteraient l'équivoque dissimulant encore cette réserve interne de l'intention particulière et de la volonté propre⁶⁸. » On dirait une maxime de La Rochefoucauld dévoilant ce qui subsiste d'amour-propre dans les actions en apparence les plus nobles, dans celles qui sont inspirées par le sentiment de l'honneur et de la gloire. La

67 *Phénoménologie*, II, p. 73.

68 *Phénoménologie*, II, p. 69.

conscience noble ne diffère là qu'en apparence de la conscience vile qui est toujours sur le point de se révolter. L'obéissance dans le service est toujours impure, quand le « pur être-pour-soi de la volonté est maintenu en réserve ». D'autre part ce service ne lui a livré en échange de son aliénation que l'honneur et non l'effectivité du pouvoir. L'Universel n'est effectif que dans le pouvoir de l'État, tandis que le Soi n'est effectif que dans la conscience noble. C'est le *langage de la flatterie* qui va permettre la dernière aliénation nécessaire, donner à l'État le Moi et au Moi le pouvoir réel.

La conscience noble aliène donc dans le langage de cour son Moi lui-même. Le noble devient le courtisan, et de « l'héroïsme du service » passe à « l'héroïsme de la flatterie ». « L'héroïsme du service silencieux devient l'héroïsme de la flatterie⁶⁹. » Cette réflexion éloquente du service élève « ce pouvoir qui n'est d'abord qu'en soi à l'être-pour-soi et à la singularité de la conscience de soi ». Désormais ce pouvoir pourra dire : « L'État c'est Moi », et la dialectique de Hegel est le commentaire de cette phrase célèbre de Louis XIV. Le noble étant devenu le courtisan, la structure de l'État s'en trouve bouleversée ; il n'est plus au-delà de la conscience de soi, comme un universel seulement pensé ; il est devenu, selon les expressions du langage de cour, *un monarque illimité* ; illimité, ce terme correspond à l'universalité du concept dans le langage ; « Monarque, le langage élève également la singularité au sommet⁷⁰. » Le Roi seul a un nom propre qui est connu de tous. L'individualité est immédiatement universelle, et l'universel est immédiatement individuel. Le règne de Louis XIV apparaît ici derrière les formules dialectiques, et ce que Taine nommera plus tard « l'esprit classique » est déjà décrit par Hegel. Tandis que les courtisans ont aliéné complètement leur Soi, leur pure certitude intérieure, le souverain est le seul dans ce monde artificiel à conserver sa nature. Dans les *Cours de philosophie de l'esprit de 1806-1807* Hegel avait remarqué : « La pluralité des individus, le peuple, fait face à un individu, le monarque. Celui-ci seulement est ce qui subsiste encore de la nature. En lui s'est réfugié le naturel. Toute autre individualité vaut seulement comme aliénée, comme ce qu'elle s'est faite⁷¹. » Le Roi a encore un nom propre qui est connu de tous et reconnu par tous. La

69 *Phénoménologie*, II, p. 71.

70 *Phénoménologie*, II, p. 72.

71 Hegel : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 252.

succession des rois suit l'ordre de la nature. Mais « cette individualité exclusive » ne peut être le pouvoir que si les nobles le reconnaissent, s'ils deviennent selon l'expression de Saint-Simon « valets par l'assiduité et la bassesse ». « Lui-même, ce singulier, de son côté se sait soi-même, ce singulier, comme le pouvoir universel, parce que les nobles ne sont pas seulement prêts à servir le pouvoir, mais sont groupés autour du trône comme un ornement et qu'ils disent toujours à celui qui y prend place ce qu'il est⁷². »

Pendant le pouvoir de l'État s'étant ainsi actualisé est en fait aliéné, devenu lui aussi étranger à soi ; il dépend de la conscience noble qui l'a posé dans sa singularité solitaire. Il n'est plus l'en-soi, mais l'en-soi nié. « La conscience noble, l'extrême de l'être-pour-soi, reçoit l'extrême de l'universalité effective en échange de l'universalité de la pensée qu'elle a aliénée⁷³. » D'une façon très générale on peut dire que la substance, l'en-soi du pouvoir de l'État, est devenue un moment de la conscience qui se l'est assujettie. La conscience noble à échangé son honneur contre des pensions et des avantages matériels. Le pouvoir n'est plus cet en-soi au-delà de la conscience de soi. Il est ce dont la conscience de soi s'empare ; il est l'essence supprimée, la richesse. Sans doute subsiste-t-il encore, comme une apparence, mais il n'est plus que ce mouvement : « à travers le service et l'hommage passer dans son contraire, dans l'aliénation de la puissance ». Il ne finit plus par lui rester que « le nom vide⁷⁴ ».

À ce moment toute la substance spirituelle est passée dans la dépendance de la conscience de soi, qui s'est aliénée pour obtenir cette domination. Le seul objet qui subsiste en face du Soi et lui résiste encore, c'est la richesse. Mais la richesse n'est pas l'en-soi, elle n'est pas l'essence, comme l'était le pouvoir de l'État *stricto sensu*, elle est plutôt l'en-soi supprimé, et la conscience de soi qui fait de cet objet l'essence doit se voir aliénée en lui. C'est maintenant dans la richesse que la conscience de soi va avoir à se retrouver elle-même. Nous évoquions précédemment La Rochefoucauld ; on peut penser maintenant à La Bruyère qui constatait cette évolution à la fin du XVII^e siècle. « De telles gens ne sont ni parents, ni amis, ni citoyens, ni chrétiens, ni peut-être des hommes, ils ont de l'argent. » Dans les *Cours de philosophie de l'esprit de 1806-1807*

72 *Phénoménologie*, II, p. 72.

73 *Phénoménologie*, II, p. 73.

74 *Phénoménologie*, II, p. 73.

Hegel avait aperçu cette profonde transformation du monde moderne, qui faisait de la richesse l'objet du Moi. *L'argent* est devenu « le concept matériel existant », et le Soi de l'homme est aliéné dans les mouvements aveugles de toute la vie économique. « L'opposition, de la grande richesse et de la grande pauvreté fait son apparition. » Mais cette inégalité, qui s'accroît presque nécessairement dans la société, est un déchirement de l'esprit. L'individu voit son Soi à l'extérieur de lui-même, sous la forme d'une chose qui n'est ni l'universel, privé du Soi du pouvoir de l'État, ni la nature inorganique naïve de l'esprit. La contradiction est insurmontable. Le Soi ne s'aliène pas dans un autre Soi, ou dans une puissance spirituelle, mais dans une *chose* ; il dépend d'une chose dans laquelle il ne peut plus se retrouver lui-même, bien que cette chose soit l'incarnation abstraite de son œuvre. C'est pourquoi Hegel notait déjà dans le cours auquel nous venons de nous reporter : « Cette inégalité de la richesse et de la pauvreté devient le plus haut déchirement de la volonté, révolte intérieure et haine⁷⁵. »

Dans la *Phénoménologie* cette aliénation du Soi dans la richesse est le développement dialectique qui ramène le Soi à l'intérieur de lui-même, parce qu'elle exprime le moment du déchirement le plus profond. « La conscience trouve devant elle son Soi, comme tel, devenu étranger, elle le trouve comme une effectivité objective solide qu'elle doit recevoir d'un autre être-pour-soi solide. Son objet est l'être-pour-soi, donc ce qui est sien, mais parce qu'il est objet il est en même temps immédiatement une effectivité étrangère, qui est être-pour-soi propre, volonté propre ; c'est-à-dire qu'elle voit son Soi au pouvoir d'une volonté étrangère ; il dépend de cette volonté de le lui remettre⁷⁶. » Quand la puissance de l'État se réalise complètement et devient un Moi singulier, elle est déjà niée, car il ne reste plus d'elle qu'une apparence ; elle est tout entière assujettie à l'être-pour-soi ; elle n'est pas encore toutefois la substance qui est complètement retournée dans le Soi ; le retour dans le Soi, qui marquera le terme final de cette dialectique de la culture, ne se produit pas d'abord ; mais l'en-soi nié est seulement l'être-pour-un-autre ; il est l'essence qui se sacrifie et se répand sans être encore l'être-pour-soi lui-même. Telle est bien la richesse, cet objet qui se présente maintenant au Soi, comme le faisait précédemment le pouvoir de l'État. « En effet

75 Hegel : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 232-233.

76 *Phénoménologie*, II, p. 75.

la richesse est l'universel, assujetti sans doute à la conscience, mais qui par cette première suppression n'est pas encore absolument retourné dans le Soi⁷⁷. » Pour que le terme final de la dialectique soit atteint il faudra que le Soi ait enfin pour objet Soi-même, comme Soi, que l'aliénation s'aliène à son tour, et que dans son être-autre le Soi puisse se retrouver identique à lui-même. C'est à ce moment-là que l'esprit se retrouvera lui-même comme Soi, et non plus comme le Soi immédiat du monde du droit, mais comme le Soi devenu en lui-même universel et se sachant lui-même dans toute altérité. Ce Soi absolu, élevé au-dessus de la substance, ayant pénétré cette substance et l'ayant réduite à Soi, ce sera la rationalité de l'*Aufklärung*, l'idéalisme de l'intellection et des Lumières, qui en présentera la *Métaphysique*, la *Révolution française* qui voudra l'actualiser.

Hegel observe cette relation de la conscience de soi et de la richesse comme précédemment le développement des rapports entre la conscience de soi et le pouvoir de l'État. Cette relation est elle aussi le résultat d'une aliénation. La conscience noble a dû renoncer à son Soi, à ce qu'il y avait de plus intérieur en elle-même, pour actualiser l'État, et en fait s'en rendre maîtresse. C'est pourquoi ce Soi lui apparaît comme une réalité étrangère, la volonté du monarque qui accorde ou n'accorde pas la jouissance promise. Le Soi aliéné est devenu la richesse, l'être-pour-de l'autre, qui rend possible l'être-pour-soi. De cette façon la conscience contemple son Soi aliéné sous la forme de la richesse. Son objet n'est pas autre chose qu'elle-même, mais elle-même devenue étrangère à soi. Ainsi, dans la dialectique finale de la raison observante, le Moi se trouvait comme une *chose*, et ce jugement était en apparence le plus puéril ; en fait le plus profond⁷⁸. La relation ainsi établie entre la conscience de soi et la richesse est susceptible de tout un développement dialectique, fort différent du développement de la relation existant entre la conscience de soi et le pouvoir de l'État. L'aliénation est ici beaucoup plus dramatique, si l'on peut employer ce qualificatif. C'est pourquoi elle conduira à une *prise de conscience* de l'aliénation qu'on ne rencontrait pas dans le mouvement précédent, à une désintégration de l'esprit dans son ensemble, concrètement à une situation qu'on peut dire révolutionnaire, en se

77 *Phénoménologie*, II, p. 74.

78 Quand la raison observante formulait ce jugement que « l'être de l'esprit est un os » (cf. *Phénoménologie*, I, p. 284).

référant à certains termes de Hegel et à des allusions très précises à la France du XVIII^e siècle.

Tout d'abord la conscience noble – adéquate au pouvoir de l'État comme à la richesse – n'aperçoit pas la contradiction interne de son aliénation, elle accepte le bienfait et se montre pleine de reconnaissance à l'égard du bienfaiteur. Mais de même que dans sa relation au pouvoir de l'État la conscience noble se découvrirait identique à la conscience Vile, de même l'expérience qu'elle va réaliser renversera son jugement immédiat. Il n'y aura plus en fait qu'un seul type de conscience inadéquate à tout l'ordre social, une conscience déchirée en elle-même et révoltée. La richesse qui n'est que l'en-soi supprimé, étant élevée à la dignité d'essence, devient le but conscient. Le désir de la richesse pour elle-même est avoué cyniquement, et cette richesse signifie la condition de l'être-pour-soi. La conscience voit donc son Soi dans la dépendance d'une volonté étrangère, et au lieu du respect et de la reconnaissance apparaissent le sentiment de cette dépendance et la haine pour le bienfaiteur. Ce qu'elle attend d'un autre, c'est son objet absolu, sa jouissance en soi et pour soi, mais ce qui lui permet de recevoir cet objet c'est « l'accident d'un moment, un caprice ou quelqu'autre circonstance indifférente ». Cette contradiction se présente nécessairement à elle ; elle en fait l'expérience et c'est pourquoi « l'esprit de cette reconnaissance est le sentiment aussi bien de la plus profonde abjection que celui de la plus profonde révolte⁷⁹ ».

Ce qui apparaît dans cette relation c'est l'impossibilité pour le Moi de se trouver ainsi comme une chose. « Il voit sa certitude de soi, comme telle, être la chose la plus vide d'essence ; il voit sa pure personnalité être l'absolue impersonnalité. » Il arrive ainsi à ce jugement infini : « la richesse est le Soi », opposition sentie beaucoup plus profondément que celle qui se traduisait dans l'expression : « L'État c'est Moi. » Le Soi se voit donc nié en étant complètement réalisé comme objet, répudié en tant qu'il cherche à se retrouver lui-même. Mais le Soi est en son fond inaliénable. Si on le nie, il peut nier à son tour ce qui le nie. Il est « l'élasticité » même. « La réflexion, dans laquelle ce Soi se reçoit lui-même comme une entité objective est la contradiction immédiate posée au cœur du Moi. Toutefois, comme Soi, cette conscience s'élève immédiatement au-dessus de cette contradiction, elle est l'absolue

79 *Phénoménologie*, II, p. 75.

élasticité qui supprime de nouveau cet être-supprimé du Soi, qui répudie cette répudiation, c'est-à-dire son être-pour-soi lui devenant une chose étrangère, et révoltée contre cette façon de se recevoir soi-même, dans cette-réception de soi est elle-même pour soi⁸⁰. » Le monde de la culture prend donc ici conscience de lui-même comme monde de l'aliénation. Le Soi se retrouve lui-même dans cette aliénation de soi, et se dit à soi-même l'essence de ce monde, c'est le langage du déchirement.

Le langage du déchirement. – La perversion générale du corps social par la richesse, considérée comme l'essence, entraîne la disparition des différences entre la conscience noble et la conscience vile. L'ancien régime reposait sur cette distinction et sur la fermeté de son maintien. Mais la noblesse, l'aristocratie, qui se consacrait au service de l'État, a aliéné son honneur, et elle demande en échange la véritable puissance, l'argent. L'État n'est plus maintenant qu'un moyen ; il est passé en fait dans la richesse qui est « la conscience de soi existant comme le bienfait universel ». Hegel a vu là une révolution profonde dans la texture de l'esprit, et il l'a décrite pour elle-même en même temps qu'il y a vu un moment de sa dialectique ; dans ce moment l'esprit se réalise et se prépare à atteindre une plus haute conscience de soi ; la substance est livrée au Soi et la forme extrême de l'aliénation de la conscience de soi, celle qui se produit dans la réalisation de la substance comme richesse, est, parce qu'elle est une forme extrême, ce qui conduit à son renversement. Tout ce développement dialectique est résumé dans ce texte : « Le pouvoir universel, qui est la substance, en parvenant à sa spiritualité grâce au principe de l'individualité reçoit son Soi en lui seulement comme le nom, et quand il est pouvoir effectif, il est plutôt l'essence impuissante qui se sacrifie elle-même, mais cette essence privée du Soi et abandonnée, en d'autres termes le Soi devenu chose, est plutôt le retour de l'essence en soi-même ; elle est l'être-pour-soi qui est pour soi, l'existence de l'esprit⁸¹. » La culture de la conscience noble, son service et sa vertu, son opposition à la conscience vile révoltée contre l'ordre universel, puis le devenir de ce pouvoir de l'État, d'abord impersonnel, grâce à cette culture de la conscience noble, sa réalisation comme un Moi absolu, qui accompagne la transformation du noble en courtisan, enfin la transformation effective de ce pouvoir en richesse,

80 *Phénoménologie*, II, p. 76.

81 *Phénoménologie*, II, p. 79.

comme seul objet de la conscience de soi, tout ce devenir prépare une conscience de l'aliénation du Soi qui s'accomplira dans le langage. Le monde de l'aliénation se révélera à lui-même, et son Soi émergera enfin comme « existence pour soi de l'esprit ».

La conscience noble devient en fait ce qu'était la conscience vile ; ces valeurs ou ces distinctions n'ont plus qu'un sens formel, elles subsistent encore, mais aucune vérité n'habite plus en elles, elles sont seulement un décor derrière lequel un monde nouveau s'élabore. Il y a bien une différence dans ce monde entre deux types de conscience, celle du riche qui dispense les bienfaits et celle du client qui les reçoit, mais cette différence est inessentielle. Le déchirement caractérise les deux types de conscience, c'est à peine si une certaine inconscience subsiste encore dans la richesse. Le riche en effet connaît le pouvoir de la richesse, il sait ce qu'il répand, c'est le Moi des autres, et il n'ignore plus le geste de sa main qui donne. La richesse ne se livre plus comme une condition première et naïve de la vie. « La richesse partage donc l'abjection avec son client, mais à la révolte se substitue l'arrogance⁸². » Tout ce développement de Hegel sur l'arrogance de la richesse et la bassesse du client pauvre est inspiré par la satire de Diderot sur le *Neveu de Rameau*. Hegel a interprété cette satire, que Goethe venait de traduire en allemand, comme l'expression d'une dépravation générale de la société, comme une conscience que l'extrême culture prenait d'elle-même.

La conscience de la richesse est l'arrogance qui pense par le don d'un repas avoir soutenu un Moi étranger et par là amené son être le plus intime à la soumission. L'allusion est ici évidente au texte de Diderot. Le neveu de Rameau raconte au philosophe comment il se comporte à l'égard de l'homme riche qui le nourrit, il fait le portrait de cet homme qui se plaît à voir ramper son client à ses pieds : « Mon hypocondre, la tête renfoncée dans un bonnet de nuit qui lui couvre les yeux, a l'air d'une pagode immobile à laquelle on aurait attaché un fil au menton, d'où il descendrait jusque sous son fauteuil. On attend que le fil se tiré, et il ne se tire point, ou s'il arrive que la machine s'entrouvre, c'est pour vous articuler un mot désolant, un mot qui vous apprend que vous n'avez point été aperçu et que toutes vos singeries sont perdues⁸³. » Hegel transpose l'état d'âme dépeint par Diderot ; il veut voir en lui cette

82 *Phénoménologie*, II, p. 77.

83 *Le Neveu de Rameau*, XIV : *Parasite*.

conscience de soi égale à elle-même dans la plus grande inégalité avec soi, « l'affranchissement complet de toute chaîne, ce pur déchirement dans lequel, l'égalité avec soi-même de l'être-pour-soi étant devenue pleinement inégale, tout ce qui est dans le mode de l'égalité, tout ce qui subsiste, est déchiré et qui, par conséquent, déchire en premier lieu l'opinion et le sentiment à l'égard du bienfaiteur⁸⁴ ». Cette intuition de l'être-pour-soi comme détruisant tout ce qui subsiste, comme refus de l'égalité immédiate et perpétuelle médiation avec soi, est bien caractéristique de la conception que Hegel se fait de la conscience de soi spirituelle. Il a trouvé dans la description de Diderot une illustration de sa propre conception. Le riche « dans cette profondeur insondable sans base et sans substance » ne sait voir qu'une chose commune, un jouet de son humeur, un accident de son caprice. C'est pourquoi son esprit est absolument superficiel, mais il n'en est pas de même de l'esprit du client qui dans cette dépravation et cette humiliation peut se hausser à la conscience du Soi ; le riche ne rassemble pas les moments inégaux ; il ne parvient pas à la conscience de ce monde de l'aliénation.

Il faut donc considérer la conscience du client pauvre et, dans sa prise de conscience de soi, apercevoir la conscience même de la culture, l'esprit de ce monde. Schiller, après avoir lu la traduction de Goethe, écrivait à Koerner à propos du *Neveu de Rameau* : « C'est une conversation imaginaire entre le neveu du musicien Rameau et Diderot. Ce neveu est l'idéal du vagabond parasite, mais c'est un héros parmi les vagabonds de cette espèce, et en même temps qu'il se peint lui-même il fait la satire du monde où il vit. » Cette dernière réflexion de Schiller exprime bien ce que Hegel a pu d'abord découvrir dans cette œuvre, non pas seulement la peinture d'un original, mais celle d'un monde qui se reflète en lui, et plus encore, dans la prise de conscience de ce monde étranger à soi-même, la conscience de l'extrême culture et du déchirement qui en résulte. Hegel enfin a été sensible au caractère dialectique de cette œuvre. Le neveu de Rameau est un étrange personnage qui résiste à toute définition qui voudrait le saisir. Il est toujours autre que ce qu'on croit qu'il est. « C'est un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de raison ; il faut que les notions de l'honnête et du deshonnête soient bien étrangement brouillées dans sa tête⁸⁵ », écrit Diderot. Il se montre avec

84 *Phénoménologie*, II, p. 77.

85 *Le neveu de Rameau, op. cit.*, I.

franchise tel qu'il est, mais précisément il ne se trouve jamais lui-même sous un aspect défini. Il n'est jamais ce qu'il est, toujours en dehors de soi, et revenant en soi-même quand il est en dehors de soi. Hegel avait déjà dit de l'homme « qu'il était ce qu'il n'était pas et qu'il n'était pas ce qu'il était ». La description du Neveu de Rameau lui présentait à la fois la satire d'un monde, un exemple concret de la conscience de soi humaine et, en ce qui concerne le développement dialectique pris ici en considération, le résultat de cette culture où le Moi est toujours aliéné, étranger à soi. Le neveu de Rameau s'humilie et joue la comédie de la bassesse, mais dans cette dépravation il trouve une occasion d'affirmer sa dignité. Seulement cette dignité aussitôt qu'elle est manifeste s'apparaît à elle-même dérisoire. « Il faut qu'il y ait une certaine dignité attachée à la nature de l'homme que rien ne peut étouffer ; cela se réveille à propos de bottes, oui, à propos de bottes. »

Le dialogue, remarque Hegel, met en présence deux personnages fort différents : le philosophe honnête et le bohème. Le philosophe voudrait tenter de conserver et de maintenir un certain nombre de valeurs fixés ; il est effrayé par les renversements dialectiques, les métamorphoses incessantes de son personnage, et il doit pourtant reconnaître la franchise et la sincérité de son interlocuteur : « J'étais confondu de tant de sagacité et de tant de bassesse, d'idées si justes et alternativement si fausses, d'une perversité si générale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une franchise si peu commune. » L'âme honnête du philosophe ne peut s'accommoder d'un tel renversement perpétuel des valeurs. Hegel lui-même essaiera souvent d'échapper aux conséquences et à la logique de sa propre dialectique. Mais ici la vérité est du côté du bohème, car il dit de toute chose en ce monde ce qu'elle est, à savoir, le contraire de ce qu'elle paraît être. Il y a un chapitre de Diderot qui a pour titre : « L'or est tout », et qui sans doute nous aide à analyser les textes de la *Phénoménologie* sur cette dépravation par la richesse. « Quelle diable d'économie, des hommes qui regorgent de tout, tandis que d'autres, qui ont un estomac importun comme eux, une faim renaissante comme eux, n'ont pas de quoi se mettre sous la dent⁸⁶. » Mais dans ce monde où l'or est tout, l'esprit est partout étranger à soi ; chaque moment est le contraire de ce qu'il est. « Bien ou Mal, ou la conscience du Bien et la conscience du Mal, la conscience noble et la conscience vile, n'ont

86 *Neveu de Rameau, op. cit.*, XXVI.

pas de vérité, mais tous ces moments se pervertissent plutôt l'un dans l'autre, et chacun est le contraire de soi-même... » « La conscience noble est vile et abjecte, juste comme l'abjection se change en la noblesse de la liberté la plus cultivée de la conscience de soi⁸⁷. » Le bohème dévoile la comédie que constitue un monde et un système social qui ont perdu leur substantialité, dont les moments n'ont plus aucune stabilité. La conscience de cette perte transforme l'action en comédie et la pure intention en hypocrisie. L'ambition et le désir de l'argent, la volonté de se rendre maître de la puissance, sont la vérité de cette comédie. Mais parvenu à ce point, ayant étalé avec franchise « ce que tout le monde pense, mais n'ose dire », le neveu de Rameau se redresse, il est fier de sa pure franchise, il élève donc son Soi au-dessus de toute cette bassesse et par l'aveu cynique de cette bassesse même il atteint l'égalité avec soi-même dans le plus complet déchirement. L'étude que fait ici Hegel de la « conscience déchirée » fait penser à l'analyse antérieure de la « conscience sceptique », ou à celle de la « conscience malheureuse », mais le caractère original de cette conscience déchirée – : outre cette dialectique de l'offense et de l'humiliation qu'on retrouve plus tard chez Dostoïevsky – tient ici à deux causes ; elle est proprement la conscience de la fin d'un certain monde, peut-être *un état d'âme prérévolutionnaire* ; elle exprime alors une civilisation qui, prenant conscience d'elle-même, a perdu toute naïveté, toute coïncidence avec soi, toute substantialité et, dans cette prise de conscience, se nie elle-même, elle est aussi en général la *conscience finale de toute culture*. Que le neveu de Rameau exprime bien cet état prérévolutionnaire, nous en avons la preuve dans ces expressions que lui prête Diderot : « Vanité, il n'y a plus de patrie, je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves⁸⁸. » Que Hegel y ait vu précisément cette fin d'un monde, il le dit nettement : « L'exigence de cette dissolution ne peut que s'adresser à l'esprit même de la culture, afin que de sa confusion il retourne en soi-même comme esprit gagnant ainsi une conscience encore plus haute⁸⁹. » L'étude de « la conscience déchirée » lui permet de passer de ce monde de la culture à un autre monde ; s'étant retrouvée elle-même la conscience de soi sera ou la Foi ou la pure intellection, ici elle n'est encore que « le langage scintillant

87 *Phénoménologie*, II, p. 79.

88 *Neveu de Rameau*, *op. cit.*, X.

89 *Phénoménologie*, II, p. 82.

d'esprit » qui dit la vanité de ce monde disparaissant, et met tout en pièces⁹⁰.

Le langage de l'esprit, qui dit la vanité de ce monde de la culture, est selon la citation que Hegel fait de Diderot « un langage musical qui loge et mêle ensemble une trentaine d'airs différents, italiens et français, tragiques et comiques, de toutes sortes de caractères⁹¹ ». La conscience honnête du philosophe voudrait au contraire s'en tenir à la mélodie du Bien et du Vrai dans l'égalité du ton. Elle prend chaque moment comme une essentialité stable, elle est l'inconsistance d'une pensée sans culture pour ne pas savoir qu'elle fait également l'inverse. La conscience déchirée, par contre, est la conscience de la perversion, et proprement de la perversion absolue. Le concept est ce qui domine en elle, le concept qui rassemble les pensées qui sont à grande distance les unes des autres pour la conscience honnête, et son langage est par conséquent scintillant d'esprit⁹².

Le langage scintillant d'esprit n'est pas seulement celui du bohème tragi-comique, il est la vérité de ce monde de la culture qu'un philosophe naïf – et non dialecticien – ne peut plus comprendre : il est celui de toute une société qui ne conserve plus d'estime pour elle-même que parce qu'elle est capable de dire avec franchise et brio dans des milieux choisis la vanité de ce monde. Elle jouit encore de l'ordre existant, mais elle se sait supérieure à cet ordre qui lui sert seulement d'objet pour exercer son jugement « pétillant d'esprit ». Pourtant, comme le remarque Diderot, il n'y a personne qui pense comme vous et ne fasse le procès de l'ordre qui est, sans s'apercevoir qu'il renonce à sa propre existence. C'est ici le langage, le jugement universel sur ^ ce monde de la culture, qui en est la vérité et la spiritualité. L'être-là de cet esprit est la parole universelle et le jugement qui met tout en pièces, à la lumière duquel se dissolvent tous ces moments qui doivent valoir comme essences et membres effectifs du tout ; « un tel jugement joue aussi bien avec soi-même ce jeu de dissolution de soi⁹³ ».

Ce langage universel dit la vanité de la culture et en contient la vérité. Il oppose sa dialectique négative à l'âme honnête qui ne peut

90 Hegel se servira de cette dialectique de la vanité du contenu (le pouvoir ou la richesse) de ce monde effectif pour passer en effet à *la foi* (conscience de l'essence au-delà de ce monde) et à l'*intellection* (critique de ce monde et de la foi par l'« Aufklärung »).

91 Cité par Hegel, *Phénoménologie*, II, p. 80.

92 *Phénoménologie*, II, p. 80.

93 *Phénoménologie*, II, p. 79.

sauver le bien et le vrai et les maintenir dans leur pureté – même en donnant des exemples imaginés ou réels, « car présenter le bien comme une anecdote singulière est la pire chose qu'on en puisse dire⁹⁴ ». Si la conscience simple réclame enfin la dissolution de ce monde et le retour à la nature, elle ne peut s'adresser à l'individu isolé, car Diogène lui-même dans le tonneau est conditionné par lui. C'est ce monde dans son ensemble qui doit se transformer et s'élever à une forme plus haute. Il ne saurait s'agir, pour l'esprit, de retomber dans la nature innocente, de retrouver la simplicité du cœur naturel. Rousseau, dont l'œuvre est la plus négative du siècle, mais qui par là même prépare une nouvelle positivité, ne doit pas être compris sous cette forme. Le retour à la nature ne peut signifier que le retour de l'esprit en soi-même « gagnant ainsi une conscience encore plus haute⁹⁵ ».

Mais ce retour s'est déjà produit. Le *langage du déchirement* est la réflexion de l'esprit en soi-même. D'une part cette réflexion peut signifier l'élévation de l'esprit au-dessus de la réalité qu'il a constituée, et l'esprit est alors dirigé au-delà de ce monde de la culture, « il est détourné de ce monde vers le ciel et l'au-delà de ce monde est son objet⁹⁶ ». Nous savons que l'esprit de la culture ou de l'aliénation a comme contrepartie le monde de la Foi, parallèle au monde de la culture. D'autre part elle est la réflexion du monde de la culture dans le Soi, qui sait et dit la vanité de ce monde. Son intérêt est alors seulement le jugement sur la vanité de toute culture. Le Soi se dirige encore sur ce monde réel, mais son intérêt spirituel n'est plus que d'en faire perpétuellement la critique. « La vanité de toute chose est sa propre vanité, ou lui-même est vain. Il est le Soi qui est pour soi, qui sait non seulement tout juger et bavarder de tout, mais qui sait encore exprimer d'une manière spirituelle dans leurs contradictions les essences solides de réflexivité comme les déterminations solides posées par le jugement, et cette contradiction est leur vérité⁹⁷. » Pouvoir et richesse sont gagnés par le *Soi*, qui se trouve ensuite insatisfait. Ce *Soi* désire encore le pouvoir et la richesse ; il fait tout pour s'en emparer, mais il sait en même temps, quand il s'en est emparé, qu'ils ne sont rien en soi, qu'il est leur puissance et qu'ils sont

94 *Phénoménologie*, II, p. 82.

95 *Phénoménologie*, II, p. 82.

96 *Phénoménologie*, II, p. 84.

97 *Phénoménologie*, II, p. 83.

vains. Il les dépasse donc en les possédant et son plus haut intérêt est de prendre conscience de leur vanité. « Cette vanité a donc besoin de la vanité de toutes choses pour en retirer la conscience de soi ; elle l'engendre donc elle-même et est l'âme qui la soutient⁹⁸. » Hegel pense ici à la brillante société française du XVIII^e siècle, aux conversations et à toute la pensée critique, qui aboutit, à la négation de ce monde de la culture et à l'expérience d'un retour de l'esprit en soi-même chez Rousseau. Mais cette critique de la vanité de toutes choses reste négative, elle ne peut plus saisir aucun contenu positif, « l'objet positif n'est plus que le Moi lui-même et la conscience déchirée est en soi cette pure égalité avec soi-même de la conscience de soi revenue à soi-même⁹⁹ ».

Le monde de la culture nous conduit donc à une prise de conscience de ce monde, comme monde de l'aliénation du Soi. Cette prise de conscience est un retour de l'esprit en lui-même, un dépassement de l'aliénation. Ce dépassement va se présenter dans la dialectique hégélienne sous deux aspects ; d'une part parallèlement au monde réel de la culture il y a un monde de la foi, dans lequel l'esprit s'enfuit pour retrouver son unité avec son essence, d'autre part il y a le Soi qui a gagné à travers cette culture sa propre universalité et sait réduire tout contenu qui lui paraissait étranger à lui-même, la pure intellection. L'opposition est donc celle de *la Foi* et de cette *pure intellection* ; le conflit de la Foi et des Lumières est encore un conflit au sein de l'aliénation, il résulte de l'aliénation de l'esprit ; mais c'est pour achever cette aliénation et la surmonter définitivement que l'« Aufklärung » engage le combat contre la Foi. À la fin le ciel sera descendu sur la terre, et le Soi de la liberté absolue apparaîtra.

II. *La Foi et la pure intellection*. – Le monde de la culture, le monde où l'esprit est devenu étranger à soi-même, a pour contrepartie un autre monde, celui de la Foi. Parallèlement au développement de l'esprit, que nous venons de considérer, se présente un autre développement. La conscience *effective* s'oppose à la pure conscience, la conscience de l'esprit réalisé s'oppose à la conscience de l'essence de l'esprit, l'en-deçà à l'au-delà.

Nous savons que cette scission est caractéristique du monde moderne. L'homme vit dans un monde et pense dans un autre. Dans le monde de la culture il cherche à s'emparer du pouvoir ou de la richesse qui sont

98 *Phénoménologie*, II, p. 83.

99 *Phénoménologie*, II, p. 84.

les objets de son désir, mais en s'en emparant il les dépasse, il sait que ce sont là des choses vaines et que leur poursuite ne saurait le satisfaire. Il ne s'atteint pas lui-même en les possédant. « Pouvoir et Richesse sont les buts suprêmes de l'effort du Soi, il sait que par le renoncement et le sacrifice il se cultive jusqu'à l'universel et parvient à le posséder et que dans cette possession il atteint la validité universelle. Pouvoir et richesse sont les puissances effectives reconnues ; mais cette validité est à son tour vaine, et justement quand le Soi s'en est emparé, il sait qu'elles ne sont pas des essences autonomes, mais qu'il est leur puissance et qu'elles sont vaines¹⁰⁰. » Ce savoir de la vanité du monde de la culture, des puissances dans lesquelles l'esprit s'est ici réalisé ou plutôt aliéné, est le savoir du néant de ce monde et l'élévation immédiate de l'esprit dans une autre sphère. Ce monde, dans lequel le Soi en se cultivant actualise sa volonté de puissance, n'apparaît donc plus que comme en deçà de l'essence, il n'est pas le *vrai* monde bien qu'il soit le monde effectivement *donné*. « La Foi, dit Malebranche, nous apprend que toutes les choses du monde ne sont que vanité et que notre bonheur ne consiste pas dans les honneurs et dans les richesses¹⁰¹. »

Le monde de la culture n'est donc pas comme le premier monde de l'esprit un monde qui se suffit à soi-même ; il est comme « totalité » étranger à soi, il renvoie à une vérité qu'il n'a pas en lui-même et qui se situe en dehors de lui. Étant un en-deçà il renvoie à un au-delà. Cet au-delà est la pensée de ce monde même et en constitue cependant le reflet. Cet au-delà se présente maintenant à la pure conscience de l'esprit dans la Foi. Hegel va envisager ici la Foi comme contrepartie du monde de l'aliénation ; il montrera comment cette Foi est une *évasion* du monde réel, et se trouve en même temps conditionnée par lui. Cette Foi est bien la pensée de l'esprit, mais une pensée qui ne se connaît pas encore comme pensée et qui se présente donc comme contaminée par l'élément dont elle est l'autre. C'est pourquoi cette Foi qui en soi est pensée – « le moment principal dans la nature de la Foi, moment qui est d'habitude négligé¹⁰² » – ne se manifeste cependant quand elle pénètre dans la conscience de soi que comme une représentation, un être

100 *Phénoménologie*, II, p. 83.

101 Ce n'est pas par hasard que citons ici Malebranche (*Recherche de la Vérité*, liv. IV, chap. IV). – Il exprime particulièrement bien dans sa philosophie cette dualité de la réalité et de l'essence que veut noter Hegel.

102 *Phénoménologie*, II, p. 88.

objectif, négatif, dans cette positivité de son contenu, de la conscience de soi elle-même. « Mais cette immédiateté, en tant que la pensée entre dans la conscience ou que la pure conscience entre dans la conscience de soi, reçoit la signification d'un être objectif, séjournant au-delà de la conscience de soi¹⁰³. »

Si l'on tente de se libérer de la terminologie hégélienne et de traduire aussi simplement que possible la conception que Hegel présente ici de la Foi, on parvient, semble-t-il, au résultat suivant : la Foi est une évasion du monde réel ; elle est une représentation de l'esprit au-delà des déterminations de ce monde, et pourtant c'est la même substance qui, comme dans un jeu de miroir, apparaît ici sous l'aspect des puissances de ce monde, là sous la forme de l'être absolu, de Dieu. « L'objet absolu n'est pas autre chose que le monde réel élevé à l'universalité de la pure conscience¹⁰⁴. » Le contenu de cette Foi, c'est le contenu de la révélation chrétienne, l'esprit en soi et pour soi sous la forme des trois personnes de la Trinité. L'esprit est d'abord la substance éternelle, Dieu le Père. Mais cette substance, étant esprit, n'est pas seulement en soi ; elle devient pour soi, se réalise comme un Soi transitoire, livré à la passion et à la mort, le Christ, et se reprend ensuite dans sa simplicité première. « C'est seulement représentée de cette façon que la substance est représentée comme esprit. » Les trois moments de l'esprit, que nous avons déjà considérés dans le monde réel sous le mode de l'aliénation, se présentent donc à la conscience croyante sous la forme des trois personnes de la Trinité. C'est bien l'esprit en soi et pour soi dont le contenu est ici représenté, mais il est seulement *représenté*, c'est-à-dire que la conscience croyante ne saisit pas la nécessité du passage d'un moment à l'autre, ce mouvement par lequel la substance se fait sujet, s'actualise et se conserve, au sein de cette actualité, dans sa substantialité. La Trinité chrétienne lui apparaît dans l'élément de la représentation. Chaque personne est envisagée dans son unité inaltérable, et c'est un *événement* inintelligible qui présente le passage d'une personne à l'autre. La conscience croyante sait que « Dieu s'est fait homme et qu'il a habité parmi nous », mais ce devenir de la

103 *Phénoménologie*, II, p. 88. – La pure pensée, l'essence de l'esprit, en pénétrant *immédiatement* dans la conscience de soi, se trouve contaminée par le moment de la réalité, de sorte que cette pure pensée est seulement représentation et affecte la forme d'un *autre monde*. Dans l'*intellection*, au contraire, la pure pensée se comporte négativement à l'égard de l'objectivité et réduit toute cette objectivité négative au Soi (*Phénoménologie*, II, p. 89).

104 *Phénoménologie*, II, p. 89.

substance divine n'est pas un devenir nécessaire, l'expression même de la substance comme esprit, « c'est seulement pour nous que ces personnes forment une série nécessaire, mais pour la foi leur différence est une diversité statique, et leur mouvement un événement ». La conscience croyante appartient encore au monde réel en tant que son objet, Dieu, participe lui aussi par son fils à ce monde ; cependant cette participation, comme Hegel l'avait déjà indiqué à propos de la conscience malheureuse dont la subjectivité s'oppose à l'objectivité de cette foi, ne suffit pas pour résorber le moment de l'au-delà. Si Dieu s'est fait chair et a vécu parmi nous, il est resté dans cette incarnation une réalité étrangère, « et l'au-delà n'a fait que recevoir la détermination de l'éloignement dans l'espace et dans le temps¹⁰⁵ ».

La conscience croyante, s'élevant immédiatement au-dessus de ce monde réel, le porte encore en elle. C'est pourquoi elle pense son essence, mais ne sait pas que c'est une pensée ; le contenu de l'esprit en soi et pour soi lui apparaît, mais il lui apparaît encore comme un monde, comme un *autre* monde, une autre réalité *positive*, différente d'elle et on ne sait d'où venue. La foi présente ici cette positivité, cette autorité extérieure, que la critique du XVIII^e siècle dénoncera et que le Hegel de la *Vie de Jésus* de Berne, d'accord sur ce point avec l'*Aufklärung*, envisageait comme une impureté : « Quand vous révèrez comme votre plus haute loi les statuts d'église et les lois d'État, vous méconnaissiez la dignité et la puissance qui est en l'homme de créer soi-même le concept de la divinité¹⁰⁶. » Le monde de la foi, en tant précisément qu'il est un *autre* monde, n'est pas la pensée de l'esprit, n'est pas l'esprit en soi et pour soi, tel qu'il est dans la religion. Hegel distingue ici subtilement la Foi et la Religion. La Religion, c'est-à-dire l'esprit s'élevant à la conscience de son propre contenu, trouvera, au terme de la *Phénoménologie*, sa dialectique particulière ; elle sera envisagée comme la prise de conscience de soi de l'esprit absolu. Ici elle n'est qu'un moment du développement de l'esprit aliéné de soi, le moment qui s'oppose à l'*effectivité*, et c'est pourquoi elle n'est encore qu'une *foi*.

105 *Phénoménologie*, II, p. 91. – Hegel a déjà présenté cette dialectique de l'incarnation de Dieu à propos de la conscience malheureuse (*Phénoménologie*, I, p. 180). Il y reviendra dans les textes sur la « religion révélée » et verra dans l'*éloignement* spatio-temporel une manifestation sensible de la *médiation* : « Passé et éloignement sont seulement la forme imparfaite » de la médiation (*Phénoménologie*, II, p. 270).

106 Nohl, *op. cit.*, p. 89.

Cette foi est différente de la conscience malheureuse. La conscience malheureuse était l'expression de la *subjectivité* la plus profonde ; c'est pourquoi elle n'atteignait pas l'*objectivité* ; son contenu n'était pas encore posé comme la substance de l'esprit ; il était seulement ardemment désiré, et la conscience malheureuse n'était que la nostalgie de l'âme ; non pas la pensée de l'esprit, mais la ferveur pieuse, la direction de l'âme vers la pensée (Andacht). « Sa pensée, comme ferveur, reste l'informe tumulte des cloches ou une chaude montée de vapeurs, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique modalité objective immanente¹⁰⁷. » Dans la foi du monde de la culture la subjectivité pieuse du christianisme du moyen âge a cédé la place à l'objectivité de la substance ; c'est l'essence en soi et pour soi de l'esprit qui apparaît à cette conscience croyante, le contenu de la vérité, mais précisément comme un *contenu* qui, dans sa présentation objective, porte la marque de l'aliénation de l'esprit. Hegel dira à propos de la religion qu'elle réunit en elle *cette subjectivité de la conscience malheureuse et cette objectivité de la conscience croyante*¹⁰⁸. Il précise encore les caractères de ce contenu de la foi, quand il le distingue de *l'en-soi de la conscience stoïcienne* ou de la *conscience vertueuse*. Pour le stoïcien la pensée n'était encore qu'une *forme* qui recevait en elle un *contenu* étranger. Mais ici la foi a pour contenu la pensée même, son objet n'est pas seulement une forme. Pour la conscience vertueuse l'en-soi était bien l'essence de la réalité, mais c'était une essence irréalisée, un *idéal* qui n'était pas encore présent. Pour la conscience croyante l'en-soi n'est pas un idéal à réaliser, mais il est pensé comme effectif, bien que posé au-delà de l'effectivité. L'objet de la foi n'est donc ni la forme de la pensée ni un idéal, il participe aux deux ; il est l'essence de l'esprit, qui, dans son aliénation de soi, s'aperçoit comme au-delà de soi-même.

Cependant, puisque « cette pure conscience de l'essence absolue est une conscience étrangère à soi-même », elle doit renfermer en elle-même son altérité ; elle est une fuite du monde effectif et, au premier abord, il semble que son autre soit ce monde dont elle s'évade, mais il faut encore qu'elle porte cet autre dans son sein. Elle se présente donc

107 *Pbénoménologie*, I, p. 184.

108 Quand il voudra caractériser la religion révélée, il écrira : « Le contenu s'est déjà présenté comme la représentation de la *conscience malheureuse* et de la *conscience croyante* », – dans la première comme contenu subjectif « désiré par la conscience », dans la seconde « comme l'essence du monde privée du Soi » (*Pbénoménologie*, II, p. 272-273).

comme engagée dans un conflit. « La pure conscience est donc essentiellement étrangère à soi à l'intérieur d'elle-même, et la foi en constitue seulement un côté. » L'autre côté, remarque Hegel, a déjà pris naissance pour nous ; il est le côté de la pure conscience de soi : ce mouvement que nous avons découvert dans la dialectique du monde de la culture et qui attaquait la subsistance de chacun des moments de ce monde, les transformant en leurs contraires. Si la *foi* est la pensée du contenu de l'esprit, elle s'oppose au mouvement de *l'intellection*, du Soi qui refuse toute altérité et transmue tout objet dans le Soi. Comme la vie dans sa totalité s'opposait à la conscience de soi de la vie, la vérité immobile à l'inquiétude de la recherche du vrai, ainsi la Foi, comme contenu de la substance de l'esprit, s'oppose à l'intellection, au Soi universel qui réduit tout à soi-même et refuse tout contenu en tant qu'il se présente sous une forme objective, étrangère au Soi¹⁰⁹. La Foi ne peut se présenter qu'engagée dans un conflit incessant avec la raison, et c'est ce conflit de la Foi et de la raison (Hegel dit *l'intellection*, « Einsicht ») au sein de la pure conscience qui constitue maintenant notre objet.

Pour nous les deux termes qui s'opposent si radicalement ne sont pas aussi distincts qu'ils le paraissent l'un à l'autre. C'est la même vérité de l'esprit qui est ainsi aliénée de soi. « Refoulé en soi-même hors de ce monde privé d'essence, qui ne fait que se dissoudre (le monde de la culture), l'esprit, quand nous le considérons selon sa vérité, est dans une unité inséparable aussi bien l'absolu mouvement et la négativité de sa manifestation que leur essence satisfaite en soi-même et leur repos positif. Mais soumis en général à la détermination de l'extranéation, ces deux moments s'éloignent l'un de l'autre comme une conscience doublée¹¹⁰. » À la foi appartient le contenu comme une vérité immobile, une essence posée au-delà de l'intellection, à l'intellection appartient le mouvement du Soi qui se tourne contre toute objectivité. D'un côté l'esprit s'aperçoit comme une vérité égale à soi-même, il est pure

109 La synthèse suprême dans l'hégélianisme est cette unité du *mouvement* et du *repos*, de l'inquiétude du Soi (la temporalité) et de l'éternité de l'essence. C'est pourquoi la Vérité en-soi-et-pour-soi est « le délire bachique... mais ce délire est aussi bien le repos translucide et simple » (*Phénoménologie*, I, p. 40). Ces deux moments se séparent ici comme l'Essence et le Soi, la foi et l'intellection. – Cf. encore sur la Vie comme repos et inquiétude : *Phénoménologie*, I, p. 148 ; – et sur l'alternance du Vrai et de son mouvement : I, p. 201. (Pour cette unité ce mouvement est l'Autre).

110 *Phénoménologie*, II, p. 87.

positivité, d'un autre côté l'esprit est le Soi qui pénètre tout contenu pour le réduire à soi-même, il est la négativité absolue, le Soi universel. Ces deux côtés sont identiques, car le concept est la différence absolue qui, en tant que telle, est la différence de soi, c'est-à-dire n'est aucunement différence, mais ils se présentent ici dans leur opposition, et cette opposition apparaît comme la plus profonde qui soit.

Ce qu'étudie Hegel c'est donc la lutte de la foi et de l'intellection. Les deux termes se présentent l'un et l'autre comme un retour du monde de la culture ; la foi est une *fuite* de ce monde, l'intellection universelle en est le *résultat*. Le Soi, qui a traversé le monde de la culture, s'est élevé à l'universalité. Les différences de nature qui séparaient les individus ont été surmontées. Il n'y a plus de différences originaires, mais seulement des différences de grandeur, des volontés plus ou moins puissantes. En tous l'esprit est le même universel acquis par la culture, et cet esprit se révèle comme le Soi. D'une part le Soi réduit tout ce qui est objectif à l'être-pour-soi de la conscience de soi, d'autre part cet être-pour-soi a la signification d'un universel, « l'intellection devient propriété de toutes les consciences de soi ». Le Moi, tel qu'il apparaîtra dans la philosophie allemande, chez Kant ou chez Fichte, est déjà découvert ici *par nous*. L'idéalisme exprimera dans un système philosophique ce triomphe du Soi universel. Rien ne pourra plus s'opposer à lui comme étant une chose en soi, mais il pénétrera tout contenu prétendant valoir en dehors de la conscience de soi ; il comprendra ce contenu et, en le comprenant, en fera un moment de lui-même. De même ce Moi ne sera pas la propriété exclusive de tel ou tel individu donné ; il sera universel en chacun. Avant de voir se développer en systèmes philosophiques cette réduction de l'être au Moi, nous avons ici, comme résultat du processus de la culture, cette exigence du Soi universel. Son universalité n'est encore qu'une *pure intention*. « Cette pure intellection est donc l'esprit qui s'adressant à toute conscience proclame : Soyez pour vous-même ce que vous êtes tous en vous-mêmes, soyez rationnels¹¹¹. »

Mais précisément cette intellection trouve en face d'elle le monde de la Foi, qui se présente comme une objectivité irréductible, un contenu

111 *Phénoménologie*, II, p. 93. – Hegel caractérise d'autre part le mouvement de la conscience croyante par rapport au monde réel ; au lieu de le penser comme vain et de se satisfaire dans cette vanité, elle tente d'atteindre « la conscience de son union avec l'essence », mais cette union n'est jamais réalisée, du moins pour la conscience singulière (*Phénoménologie*, II, p. 90).

contaminé par ce dont elle est la fuite. Elle entre donc en lutte contre lui sous prétexte d'actualiser la liberté de l'esprit. Cette lutte s'est réalisée dans l'histoire au XVI^e siècle et au XVIII^e siècle ; avec la Renaissance et la Réforme au XVI^e siècle, au XVIII^e siècle avec l'« Aufklärung ». C'est surtout au conflit de l'« Aufklärung » et de la Foi que s'attache Hegel. On s'est étonné qu'il ne donne pas plus de place à la Réforme dans la *Phénoménologie*. Il semble même qu'il n'y ait dans la *Phénoménologie* aucune allusion nette à cette Réforme qui fut selon l'expression de notre philosophe « la révolution des Allemands ». En fait le mouvement de la Réforme a été compris par Hegel comme une première étape dans la libération de l'esprit. Dans sa *philosophie de l'histoire* il compare Luther à Socrate et dit qu'avec Luther « l'esprit commence à rentrer en lui-même », il s'élève à « une réconciliation intérieure ». La Réforme est le commencement de l'« Aufklärung » ; « la foi avait conservé dans le monde spirituel le ceci sensible, dont elle prétendait s'évader, et de là était venue la corruption nécessaire de l'Église¹¹² ». C'était le mélange de la pensée et du sensible, la transposition immédiate du monde réel dans le monde de la pensée, qui faisait de la foi une foi impure. Pour le *protestantisme* comme pour l'« Aufklärung », « la religion doit bâtir seulement dans le cœur de l'individu ses temples et ses autels », et reconnaître dans la chose objective présentée à l'adoration des fidèles ce qui n'est qu'une chose. Le divin se sépare ainsi complètement de toute intuition. Dans son grand article d'Iéna sur *Foi et Savoir* Hegel s'est efforcé de montrer comment le protestantisme a contribué à cette séparation de *l'intérieur* et de *l'extérieur*. On est parvenu ainsi à la subjectivité qui caractérise « cette forme de l'esprit universel, le principe des peuples nordiques¹¹³ ». C'est pourquoi l'« Aufklärung » n'a pas eu en Allemagne le même caractère anti-religieux qu'en France. Si en France l'« Aufklärung » s'en prend à la théologie, c'est que cette théologie ne s'y est pas encore intériorisée. La foi y est restée foi en un au-delà supra-sensible, c'est-à-dire en un second monde au-delà du premier, mais donné objectivement comme le premier. La lutte pour la liberté de l'esprit inaugurée par Luther s'est poursuivie avec l'« Aufklärung ». Dans le monde moderne, écrit Hegel dans sa *Philosophie de l'Histoire* : « La religion ne peut subsister sans la pensée et s'avance en partie jusqu'au concept, et en partie, y

112 *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction française, *op. cit.*, II, p. 131.

113 *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, VI, p. 225.

étant forcée par la pensée même, elle devient foi intensive, ou encore poussée au désespoir par la pensée devant laquelle elle fuit tout à fait, superstition¹¹⁴. »

Si notre interprétation est exacte, Hegel n'a pas eu à parler spécialement de la Réforme dans la *Phénoménologie*, parce que ce mouvement fait partie de la lutte qui s'engage entre ce qu'il nomme la foi et ce qu'il nomme la pure intellection. Les deux termes apparaissent ensemble ; la Réforme est seulement un moment dans cette lutte, l'« Aufklärung » en marque au contraire l'achèvement. En considérant la lutte des lumières contre la superstition Hegel dépasse le protestantisme, qui n'a fait que commencer cette libération de l'esprit pour atteindre sa réconciliation intérieure. Enfin si l'« Aufklärung » aboutit avec la philosophie du XVIII^e siècle et la Révolution française à un échec partiel, l'esprit subjectif, où la Foi se présente encore, mais comme pure subjectivité délivrée de l'aliénation, et qu'on peut relier plus directement à la révolution protestante – une « Aufklärung insatisfaite » au lieu de l'« Aufklärung » s'enfonçant dans la finitude et y trouvant son repos – reparaît dans ce que Hegel nomme la *vision morale du monde* et qui, correspondant à la subjectivité nordique, aux philosophies de Kant et de Fichte, constitue le développement original de la Réforme¹¹⁵.

La Réforme a donc sa place dans la *Phénoménologie* ; d'une part en tant qu'elle prend position contre la théologie de l'au-delà, et combat sur ce terrain avec les armes de la pure intellection, mais d'autre part, en tant que l'au-delà subsiste encore dans la théologie protestante et en tant qu'il appartient à la seule subjectivité, cette Réforme trouve son expression dans la vision morale du monde, le réveil de la subjectivité libre, que la *Phénoménologie* étudie spécialement et que l'article d'Iéna sur « Foi et Savoir » rattachait directement au protestantisme.

La pure intellection dirigée contre la Foi prend le nom d'« Aufklärung » ; elle est la Lumière qui dissipe les ténèbres, et cette lutte, qui remplit le XVIII^e siècle et prétend réaliser la rationalité en soi et pour soi, est d'abord négative. L'« Aufklärung » triomphe de la Foi ; elle dénonce en elle le moment de l'au-delà et éclaire la foi comme superstition. C'est le combat des lumières avec la superstition. Mais dans cette lutte la pure

114 *Philosophie de l'histoire*, op. cit., II, p. 131.

115 Cf. dans la *Phénoménologie*, la *Vision morale du monde* et tout l'article sur Iéna sur *Foi et savoir*.

intellection se donne à elle-même un contenu positif. C'est la doctrine de l'« Aufklärung », sa vérité, qui se dévoile comme l'utilitarisme le plus plat, et la pensée du monde fini. Sortant de cette finitude l'esprit se réconcilie avec lui-même, et les deux mondes, celui de la terre et celui du ciel, se rassemblent en un seul. C'est l'expérience de la Révolution française qui, en apparence, achève le monde de la culture et de la séparation. Cependant cette expérience se révèle encore décevante. Avec la Terreur et Napoléon l'esprit s'élève donc à une forme plus haute ; il devient l'esprit certain de lui-même qui constitue le troisième moment du développement de l'esprit.

CHAPITRE IV

L'« Aufklärung » ou le combat des Lumières avec la superstition

La grande lutte qui remplit le XVIII^e siècle et qui met aux prises les philosophes de l'*Encyclopédie* et ceux qu'ils considèrent comme les défenseurs attardés d'une foi déjà chancelante, la lutte de la raison contre la foi, de l'« Aufklärung » contre la superstition, est encore pour Hegel un phénomène tout proche. Cette lutte annonce des temps nouveaux, elle implique une révolution dans la « texture » de l'esprit et Hegel, si sensible aux transformations historiques, aux changements visibles et invisibles de *l'esprit du monde*, ne pouvait pas manquer de lui consacrer une place correspondant à l'importance qu'il lui accorde. Il s'agissait pour lui de décrire cette révolution dans la vie spirituelle et d'en apprécier la signification. C'est surtout « la prédication philosophique » en France qui lui a servi de modèle ; elle a affecté dans ce pays un caractère plus nettement anti-religieux qu'en Allemagne, où la réforme du XVI^e siècle avait déjà accompli une partie de la tâche ; elle a abouti enfin à une révolution politique dont l'importance est considérable. Sans doute Hegel ne juge plus en 1807 la Révolution française comme il le faisait pendant les années de séminaire de Tübingen ; la suite des événements, la Terreur de 1793, puis l'Empire de Napoléon ont contribué à modifier son opinion comme celle de bon nombre de ses contemporains, mais il n'en affirme pas moins qu'il y a eu dans cette révolution politique un effort prodigieux de *l'esprit du monde* pour réaliser sur terre « le Rationnel en soi et pour soi ». Il y a après le XVIII^e siècle et la Révolution française quelque chose de changé dans le monde. Dans ses *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Hegel, malgré le conservatisme prudent qui est le sien, n'en dira pas moins de cette révolution : « La pensée, le concept du Droit se fit tout d'un coup valoir, et le vieil édifice d'iniquité ne put lui résister. Dans la pensée du Droit on construisit donc maintenant

une constitution, tout devant désormais reposer sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire se fonder sur l'Idée et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le "νοῦς" gouverne le monde, mais c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous, les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde comme si, à ce moment-là seulement, on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde¹. »

Certes Hegel critique dans le même ouvrage cette révolution, parce qu'elle a réalisé seulement des principes formels et n'a pas su exprimer la raison concrète : « Son principe reste formel, parce qu'il est issu de la pensée abstraite, de l'entendement qui est d'abord la conscience qu'a d'elle-même la raison pure, et abstrait en tant qu'immédiat. » C'est cette critique que nous allons voir se développer dans toute cette étude. Mais elle ne doit pas nous dissimuler la nécessité spirituelle de cette lutte selon Hegel. La Révolution française est issue de la pensée ; elle sort de la philosophie du monde qui s'élabore au XVIII^e siècle ; « à l'encontre de la foi sur autorité, on a posé la souveraineté du sujet par lui-même, et les lois de la nature furent reconnues comme le lien unique unissant l'extérieur à l'intérieur. L'on contesta ainsi tous les miracles ; car la nature est maintenant un système de lois connues et reconnues, l'homme y est chez lui, et ce où il est chez lui compte seul ; la connaissance de la nature le rend libre². » Puis la pensée s'étendit au monde de l'esprit. Elle refusa de reconnaître le droit et la moralité dans un commandement étranger à la raison de l'homme. Ainsi s'accomplit une révolution fondamentale dans le développement de l'esprit, l'effort pour dépasser toute aliénation du Moi. « On a appelé raison ces déterminations universelles ainsi fondées sur la conscience effective, les lois de la nature et le contenu de ce qui est juste et bien. On appela Lumières la prévalence de ces lois. Les Lumières passèrent de France en Allemagne et il y apparut un monde nouveau d'idées³. »

1 *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française, *op. cit.*, II, p. 229.

2 *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française, *op. cit.*, p. 223.

3 *Ibid.*, p. 224.

Dans les textes de la *Phénoménologie* que nous nous proposons de commenter, le rationalisme de l'« Aufklärung » est considéré à la fois dans son moment historique et dans sa signification générale. Il s'agit bien là d'une doctrine philosophique, mais d'une doctrine qui se répand à travers tout le corps social et fait la conquête de tout un peuple. Nous avons déjà vu l'opposition dans le *Neveu de Rameau* entre le philosophe qui se comporte d'une façon formelle en recueillant les confidences du bohème et le bohème lui-même qui dit le déchirement de ce monde perverti et aliéné de soi. « Il y avait dans tout cela beaucoup de ces choses qu'on pense, d'après lesquelles on se conduit, mais qu'on ne dit pas. Voilà en vérité la différence la plus marquée entre mon homme et la plupart de nos entours. Il avouait les vices qu'il avait, que les autres ont, mais il n'était pas hypocrite. Il n'était ni plus, ni moins abominable qu'eux, il était seulement plus franc et plus conséquent et quelquefois profond dans la dépravation⁴. »

Dès lors on peut dire que le monde de la culture est parvenu à la conscience la plus aiguë de lui-même, il est un discours scintillant d'esprit qui juge tous les aspects de sa condition. « Ce miroir d'un monde » n'est pas encore la pure intellection ; en reflétant ce monde la conscience de soi y participe encore par l'intention impure de briller et de se manifester au sein de ce monde par son esprit et l'originalité de sa critique dissolvante. C'est le temps des salons et des *Lettres persanes*. Ce n'est pas encore l'heure de la pure intellection qui ; devenue l'intellection de tous, échappe à ce monde artificiel par l'universalité de sa pensée critique⁵. D'abord le Moi jouit encore de l'ordre artificiel qui existe dans cette société, mais il se sait supérieur à cet ordre qui lui sert seulement d'objet pour exercer son jugement. Il s'agit de s'élever au-dessus de ce monde en en montrant la vanité et en faisant apparaître son propre esprit dans cette démonstration. On continue d'y vivre, mais on montre par son esprit qu'on a cessé d'y croire. « C'est seulement l'intérêt d'avoir un contenu pour cette argumentation et conversation frivole qui retient le tout et les masses de son articulation⁶. » Ainsi la conscience participe bien

4 *Le Neveu de Rameau*, *op. cit.*, XXIII.

5 Hegel EL semble distinguer deux moments, celui des *Lettres persanes* et celui du *Dictionnaire philosophique*. – La critique de l'intellection s'étend progressivement à tout le corps social et devient universelle (dans sa portée et dans son extension).

6 *Phénoménologie*, II, p. 94. – Hegel entend par *masses* les divisions de la substance sociale, communauté et famille, classes et états sociaux, etc. À la fin du XVIII^e siècle, ces « masses »

encore à ce monde de la culture et contribue à le conserver en cherchant à briller à ses dépens. Mais la vanité du contenu exprime aussi la vanité du Soi qui sait le contenu vain. C'est pourquoi la conscience s'élève à la pure intellection quand elle découvre le caractère universel de son jugement. « Les traits épars sont rassemblés en une image universelle et en font une intellection de tous. » Dès lors le fait de « juger mieux » que les autres, seul intérêt encore présent, disparaît, et « les lumières singulières se résolvent dans l'intellection universelle⁷ ».

C'est ainsi que Hegel nous montre comment la pure intellection se forme par une réflexion du monde de la culture en lui-même, une réflexion qui engendrait aussi bien le monde de la foi. Foi et pure intellection sont l'une et l'autre le résultat de l'aliénation de l'esprit cherchant à surmonter cette aliénation ; la foi est le dépassement du monde par la pensée de son au-delà absolu, la pensée de l'être de l'esprit, l'intellection est le retour de l'esprit en soi-même comme acte de penser, négation de toute aliénation. Désormais ce sont ces *deux réflexions* qui s'opposent et qui s'affrontent, combat d'autant plus violent que les deux adversaires sont des frères ennemis et qu'au fond ils expriment la même vérité, celle de l'esprit. C'est la pensée qui entre en lutte avec la pensée. Dans l'au-delà, auquel elle aspire, la foi connaît sans le savoir l'essence même de l'esprit, mais c'est le contenu seulement qui lui est présenté sans la forme de l'intellection. Dans l'intellection l'esprit ne se connaît encore que comme pure négativité, il est la forme qui se sépare du contenu pour le nier en tant qu'autre. « Tout d'abord, dira Hegel dans ses *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, ce principe de la pensée apparaît encore sous forme abstraite en son universalité, et il repose sur celui de contradiction et d'identité. Le contenu est ainsi posé comme fini, et les Lumières ont banni et extirpé des choses humaines et divines tout le spéculatif », et dans la *Phénoménologie* : « Foi et Intellection sont la même pure conscience mais sont opposées selon la forme ; à la foi l'essence appartient comme pensée, non comme concept, et est ainsi quelque chose d'absolument opposé à la conscience de soi, tandis qu'à la pure intellection l'essence appartient comme le Soi ; par conséquent elles sont l'une pour l'autre chacune le négatif de l'autre⁸. »

n'ont plus d'être que parce qu'elles donnent une occasion de critique à l'esprit. L'heure de leur disparition dans une révolution est proche.

7 *Phénoménologie*, II, p. 94. – Sur Voltaire dans les *Écrits de Léna*, cf. éd. Lasson, I, p. 335.

8 *Phénoménologie*, II, p. 95.

Le défaut de la Foi c'est de se présenter comme un au-delà, un contenu étranger à la conscience de soi ; la vérité du rationalisme c'est d'affirmer la liberté absolue de l'esprit. Déjà dans le luthéranisme cette liberté commence à se manifester. « Luther avait acquis la liberté spirituelle et la réconciliation concrète ; il avait établi victorieusement que l'éternelle destination de l'homme est une chose qui doit se passer en lui. Quant au *contenu* toutefois de ce qui doit se passer en lui et quant à la vérité qui doit vivre en lui, Luther a admis que ce devait être un *donné*, révélé par la religion⁹. » Ce donné, cette *positivité*, voilà ce que dénoncera l'« Aufklärung¹⁰ ». Quand Hegel était élève au séminaire de Tübingen il avait en 1788 comme professeur le théologien Storr qui, au siècle de l'*Encyclopédie*, fondait tout son enseignement sur l'autorité de la révélation. Storr prenait comme point de départ l'autorité sacrée du Christ et des apôtres ; il se servait même – concession au modernisme – de la philosophie kantienne pour justifier sa méthode. La philosophie critique avait montré l'impossibilité pour la raison humaine de dépasser la connaissance du monde sensible. La raison humaine manque donc de la compétence nécessaire pour juger la valeur de la révélation. *In hac causa ne habet quidem philosophia justam auctoritatem*, proclamait-il dans son ouvrage *Doctrinæ christianæ pars theoretica ex sacris litteris repetita*¹¹. On sait d'autre part que Hegel dans ses premiers *travaux de jeunesse* fait la critique d'une telle religion positive qui impose un contenu à la conscience humaine. Les élèves du séminaire de Tübingen connaissaient les philosophes français du XVIII^e siècle. En Allemagne enfin Lessing avait exalté la tolérance et son œuvre, *Nathan le Sage*, est souvent citée dans les premiers essais hégéliens. Lessing considérait la révélation comme nécessaire à l'enfance de l'humanité ; elle prépare une religion morale qui correspond à la maturité de l'homme et qui résulte alors de sa raison elle-même.

Le conflit de l'« Aufklärung » et de la Foi positive a été un des problèmes fondamentaux que s'est posé Hegel pendant sa période de jeunesse. On va retrouver dans ces textes de la *Phénoménologie*, présentés sous

9 *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, *op. cit.*, II, p. 224-225.

10 Prolongeant ainsi l'œuvre de la Réforme : « Maintenant on a établi le principe que ce contenu est un contenu actuel dont je puis me convaincre intérieurement, et que tout doit être ramené à ce fondement intime » (*ibid.*, p. 225).

11 J.C. Storr : *Doctrinæ christianæ pars theoretica ex sacris litteris repetita* (Stuttgardiaë MDCCVIII), Vorwort, p. 1v.

une forme philosophique, le détail de ce conflit et sa portée spéculative. Notons que si le jeune Hegel a bien subi pendant ses années d'étude l'influence de l'« Aufklärung », s'il a été à cette époque et restera, en dépit de profondes divergences, fidèle à l'inspiration de ce rationalisme, il est toutefois remarquable que son adhésion n'ait pas été sans réserve. Dès les premiers essais de Tübingen on trouve une critique de la philosophie de l'entendement qui est trop sèche et trop abstraite pour inspirer vraiment l'action humaine. Sous l'influence de Rousseau, Hegel oppose la *religion subjective* qui est religion du cœur, capable d'orienter toute la vie humaine, à une théologie abstraite, à ce qu'il nomme à cette époque une *religion objective*. L'« Aufklärung », la critique de l'entendement, peut nous rendre plus intelligents, mais elle ne nous améliore pas, elle est sans action sur les âmes, elle agit seulement négativement et par là elle s'oppose à son tour à cette *religion subjective*. C'est aussi dans sa période de Tübingen que Hegel oppose la *religion d'un peuple* à la *religion privée* ; il est sensible à des réalités que l'« Aufklärung » ignore. On sent déjà chez lui le désir de dépasser l'opposition, de penser la religion pour en conserver le contenu spéculatif comme une manifestation de la vérité de l'esprit, sans pour cela renier le droit de la conscience de soi, qui est de se retrouver elle-même dans son objet. Mais c'est seulement dans la période d'Iéna, dans l'article sur *Foi et Savoir*, puis dans les pages que nous commentons, que Hegel est parvenu à sa conception de la religion comme moment de l'esprit absolu, conscience de soi de l'esprit. Dès lors la critique de l'« Aufklärung », en dépit de son droit, apparaît comme seulement négative. À la pensée du XVIII^e siècle qui nie la Foi doit se substituer une pensée qui l'assimile et intègre à l'esprit tout ce que la révélation a d'abord offert dans l'histoire à la conscience croyante. La religion doit être pensée, le tort de l'« Aufklärung » c'est d'être critique négative et de ne pas saisir le contenu de la Foi pour en découvrir le sens spéculatif. Hegel ouvre la voie à Feuerbach¹².

Diffusion de l'« Aufklärung ». – La pure intellection est un nouvel exemple de cette puissance du négatif qui anime la conscience de

12 Sur ces attitudes de Hegel à l'égard de la Religion et l'« Aufklärung » pendant la période de jeunesse, cf. J. Hyppolite : « Les Travaux de Jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents », in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet et octobre 1935. – Hegel oppose religion subjective et religion objective, religion d'un peuple et religion privée. Il apprécie diversement la *positivité*, l'élément historique d'une religion. Tantôt il la combat, tantôt il l'oppose à la sécheresse d'une raison humaine abstraite. Le grand progrès s'effectue dans la période de Francfort où la *positivité* devient un *destin*.

soi. Cette puissance nous l'avons déjà rencontrée sur le chemin que nous avons laissé derrière nous. Elle était par exemple ce qui faisait la force du scepticisme « anéantissant l'être du monde dans la multiple variété de ses déterminations¹³ », dévoilant la dialectique cachée de toute détermination posée devant la pensée en tant que telle ; elle était aussi présente dans l'idéalisme théorétique ou pratique, mais ici cette puissance s'élève bien au-dessus de ces étapes subordonnées, « car elle est née de la substance, sait comme absolu le pur Soi de la conscience, et se mesure avec la pure conscience de l'essence absolue de toute effectivité¹⁴ ». Elle est née de la substance ; cela signifie que nous avons ici une manifestation, un *phénomène de l'esprit* comme tel, et non plus un aspect abstrait de la conscience de soi ou de la raison. Cette pure intellection est le résultat d'une culture qui est liée à la vie collective ; elle est une expérience humaine dans le plein sens du terme. L'esprit, « qui toujours nie », émerge ici *dans l'histoire* et affronte la conscience que l'esprit a de lui-même, quand il se connaît seulement comme essence au-delà de soi.

La Foi devient donc pour la raison abstraite de l'« Aufklärung » le royaume de l'erreur, l'empire des ténèbres. Dans cette dénonciation de l'erreur fondamentale l'« Aufklärung » fait des distinctions et aperçoit divers moments. Il y a d'abord la conscience naïve de la masse, encore plongée dans l'enfance. L'erreur est dans cette masse seulement une faiblesse de l'esprit, une absence réflexion et par conséquent de retour sur soi. Mais à cette naïveté s'oppose, comme second moment, la mauvaise intention des prêtres qui, pour conserver leur prestige, par vanité et envie, abusent la masse. Ils conservent en eux-mêmes et pour eux seuls la pensée et trompent les autres. À cette masse et à ce clergé s'ajoutent enfin les despotes qui, n'étant pas éclairés, possèdent la stupidité de la masse, mais utilisent en vue de leur propre jouissance le clergé menteur. Ils gagnent ainsi l'avantage d'un « pouvoir sans trouble et la possibilité de réaliser leurs plaisirs et leurs fantaisies¹⁵ ». Tel est le monde de l'erreur, l'erreur en soi si l'on peut dire, que l'« Aufklärung » aperçoit et que, par une dialectique fréquente dans l'histoire, elle réussit presque à créer dans l'âme de son adversaire. Quand deux principes sont ainsi en lutte il arrive que l'idée que l'un se fait de l'autre transforme cet autre et y

13 *Phénoménologie*, I, p. 171-172.

14 *Phénoménologie*, II, p. 95.

15 *Phénoménologie*, II, p. 96.

introduise le mal qu'il y voit et qui n'y existait d'abord qu'implicitement¹⁶. Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette description du royaume de l'erreur l'idée que Voltaire s'est parfois faite de l'Infâme. Dans l'*Œdipe* en 1718, Voltaire n'écrit-il pas :

*Les prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science.*

La faiblesse des uns, l'hypocrisie des autres, créent ce monde abominable qui a ensanglanté l'histoire humaine, le fanatisme et la haine. Dans la grande scène de *Mabomet* l'opposition de la crédulité de Séide au fanatisme hypocrite de Mahomet traduit bien cette dualité. Séide, exprimant la conscience naïve et ignorante, peut dire :

*Vous avez sur mon âme une entière puissance,
Éclairez seulement ma docile ignorance,*

Tandis que Mahomet se pose en représentant de Dieu sur la terre :

Écoutez par ma voix sa volonté suprême¹⁷ ;

Ce monde se retrouve dans les *Brigands* de Schiller dont nous avons déjà vu l'utilisation par Hegel.

Cependant si l'« Aufklärung » commence par dévoiler cette « logique de l'erreur » qui pervertit l'humanité, et se propose, en la niant, de libérer l'homme pour le rendre capable de la vérité, elle ne peut pas agir également sur tous les moments de cette erreur. L'intention perverse des prêtres lui échappe, car elle appartient à l'être-pour-soi de la Conscience ; son action se portera donc sur la masse encore inconsciente, mais qui a en elle la virtualité nécessaire pour subir son influence. La conscience naïve et la conscience de soi ne diffèrent en effet que parce que l'une est en soi ce que l'autre est pour soi. C'est pourquoi la communication de l'« Aufklärung » s'effectue à travers tout le corps social sans rencontrer de résistance sérieuse. Elle pénètre la substance de la masse, s'insinue

16 Hegel donne plusieurs exemples de cette « mauvaise conscience » développée dans un parti par la critique négative de l'autre ; par exemple, quand la religion accepte de discuter les fondements historiques de la révélation sur le terrain même de l'adversaire.

17 Voltaire : *Mabomet*, Acte III, scène vi.

en elle, devient une doctrine universelle. Une révolution s'accomplit dans l'esprit avant même qu'on ait pu en prendre une claire conscience. Hegel cite ici les paroles de Diderot dans le *Neveu de Rameau* : « Le Dieu étranger se place humblement sur l'autel à côté de l'idole du pays, peu à peu il s'y affermit, un beau jour il pousse du coude son camarade et patatras ! voilà l'idole en bas¹⁸. » La contagion décrite par lui fait songer au texte de Beaumarchais sur la calomnie : « Le mal est fait, il germe, il rampe, il chemine et rinforzando de bouche en bouche il va le diable, puis tout à coup ne sait comment vous voyez calomnie se dresser, siffler, s'enfler, grandir à vue d'œil. » « Maintenant, dit Hegel, esprit invisible et imperceptible, elle s'insinue dans toutes les parties nobles et les pénètre, elle s'est bientôt rendue maîtresse de tous les viscères et de tous les membres de l'idole inconsciente, et un beau matin, dont le midi n'est pas rouge de sang, si l'infection a pénétré tous les organes de la vie spirituelle, ensuite la mémoire conserve encore comme une histoire passée, on ne sait comment, la forme morte de la précédente incarnation de l'esprit, et le nouveau serpent de la sagesse soulevé pour l'adoration du peuple s'est ainsi dépouillé sans douleur seulement d'une peau flétrie¹⁹. » En vain les pouvoirs constitués essayent-ils de lutter contre cette contagion épidémique ; quand ils entreprennent la lutte ils constatent le mal, mais le mal est déjà fait. La communication de cette pure intellection est comparable à « l'expansion d'une vapeur dans une atmosphère sans résistance ». Dès lors il n'y a plus dans la masse spirituelle une foi solide qui s'oppose vraiment à la raison, deux adversaires en lutte, car l'adversaire lui-même est gagné par la contagion ; ses arguments sont inspirés par l'esprit de celui qu'il combat ; c'est le même esprit qui se retrouve dans les deux camps. Il ne reste plus de la foi confiante du passé qu'un souvenir profondément enfoui dans la « texture » de l'esprit. Mais quand cet esprit nouveau s'est répandu et a infecté la substance entière, il fait paraître au jour sa nature exacte et la signification de son conflit avec la foi. C'est rétrospectivement que les arguments peuvent être jugés et leur portée mise en lumière. *La pure intellection en croyant critiquer l'Autre s'est critiquée elle-même*. Elle s'embarrasse dans une polémique sans voir qu'elle s'est niée elle-même en tant que pure intention et pure intellection.

18 Notons que Diderot applique ces paroles à l'action des Jésuites convertissant les infidèles.

19 *Phénoménologie*, II, p. 98.

Opposition de l'intellection et de la Foi. – L'étude de cette polémique et de sa portée est une des analyses les plus séduisantes de la *Phénoménologie*. La libre pensée, la pure intellection, comme dit Hegel, se propose de délivrer l'esprit humain d'une erreur fondamentale dont l'origine est malaisée à découvrir. Cette erreur en effet n'est pas autre chose que l'*Irrationnel*. Dans l'objet de la Foi l'« Aufklärung » découvre un monde inconcevable, étranger à la raison, un être-autre dont l'altérité est irréductible. Mais comment cet Irrationnel a-t-il pu devenir l'objet de la conscience, et un objet dans lequel elle a vu l'expression de son être le plus intime ? Comment une telle erreur a-t-elle été possible ? La pure intellection se comporte négativement à l'égard de cet objet de la Foi, mais cela prouve qu'il y a pour elle un Autre absolu. Or la pure intellection, la raison, est la catégorie ; « cela signifie que le savoir et l'objet du savoir sont la même chose. Ainsi ce que la pure intellection énonce comme son Autre, ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge, ne peut être rien d'autre qu'elle-même, elle peut seulement condamner ce qu'elle est », et Hegel précise, pour donner tout son sens à cet argument : « Ce qui n'est pas rationnel n'a aucune vérité, ou ce qui n'est pas conceptuellement conçu n'est pas. Donc quand la raison parle d'un autre qu'elle, en fait elle parle seulement de soi-même, ainsi faisant elle ne sort pas de soi²⁰. »

Une tout autre attitude de la raison à l'égard de la Foi religieuse que celle de la polémique négative chère au XVIII^e siècle, se manifeste dans ce jugement de Hegel, dans la conception du philosophe sur le conflit de l'« Aufklärung » et de la Foi. Ce conflit ; tel qu'il est pour nous ou en soi, ne met pas aux prises deux termes différents dans leur essence. La Foi, son objet absolu, son culte, ne constituent pas l'Autre de la Raison, mais c'est la raison humaine elle-même qui s'y représente inconsciemment. Beaucoup de textes de cette, analyse hégélienne suggèrent déjà l'interprétation que Feuerbach donnera de la religion dans son œuvre sur l'essence du christianisme, en substituant une anthropologie philosophique à l'esprit absolu de Hegel²¹. Sans doute Feuerbach écrira que « la religion est le rêve de l'esprit humain », mais Hegel parlera aussi de la Foi comme d'une « conscience endormie » opposée à la conscience éveillée qu'est l'« Aufklärung²² ».

20 *Phénoménologie*, II, p. 99.

21 Feuerbach : *Das Wesen des Christentums* (1841), traduction française, 1864.

22 *Phénoménologie*, II, p. 120 : « La foi vit dans des perceptions de deux espèces, l'une la perception de la conscience *endormie* vivant purement dans la pensée sans concept... »

Feuerbach dira bien que son œuvre ne fait que présenter « la religion arrivée à la conscience d'elle-même, c'est-à-dire complètement désillusionnée », mais il montrera dans la religion chrétienne une conscience que l'Humanité prend d'elle-même en tant que genre. La religion ne peut pas être autre chose que la conscience qu'a l'homme non pas de la limitation, mais bien de l'infinité de son être. « Notre tâche, écrira-t-il encore, est de montrer que la distinction entre l'humain et le divin est illusoire, elle n'est pas autre chose que la distinction entre l'essence de l'humanité, entre la nature humaine, et l'individu. » La conscience que l'homme a de Dieu est indirectement la conscience qu'il a de lui-même. Par conséquent la religion ne constitue pas un corps étranger dans le développement de la pensée humaine, elle est une pensée de l'esprit. Au lieu de voir dans la religion un adversaire qu'il faut nier purement et simplement, comme le faisait l'« Aufklärung », Hegel et plus tard Feuerbach y verront l'expression la plus haute de la conscience de soi, mais tandis que Hegel parle encore d'un esprit absolu qui a sa conscience de soi dans la communauté humaine, Feuerbach veut réduire cet esprit absolu lui-même au seul esprit humain. « L'homme, dit-il, voilà le centre de la religion et non l'esprit absolu de Hegel²³. » Hegel redoute au contraire cette réduction à l'humain, au trop humain, de l'esprit ; il craint que cette réduction n'aboutisse à la platitude d'une humanité enfoncée dans la finitude, incapable de se transcender. L'« Aufklärung » en niant la religion – Hegel dit ici la Foi, puisque, comme nous l'avons vu, il réserve ce nom de religion à la conscience de soi de l'esprit dans la communauté humaine – ne parvient qu'à une philosophie du fini et de l'être suprême, la plus plate qui ait jamais existé.

Nous avons cité ici Feuerbach, car il n'est pas possible de ne pas être frappé – particulièrement dans ce chapitre de la *Phénoménologie* – de la parenté de sa pensée avec celle de Hegel. Toutefois l'*esprit absolu* de Hegel, comme nous le verrons mieux encore plus tard, s'il n'a sa conscience que dans l'esprit, humain » n'en dépasse pas moins cet esprit ; et la *métaphysique* hégélienne est différente de ce que sera l'*anthropologie* de Feuerbach. Si le problème essentiel de la religion est pour Hegel le rapport de Dieu à l'homme, il importe d'insister sur le fait que la réduction complète du divin à l'humain entraîne une vision du monde qui élimine tout le spéculatif et qui, comme dans la comédie – la tragédie seule exprime la

23 « Le mystère de Dieu n'est, dit Feuerbach, que le mystère de l'amour de l'homme pour lui-même » (*op. cit.*, p. 333).

position absolue – aboutit à une conscience de la finitude insurmontable. Quoi qu'il en soit la pure intellection, étant le concept absolu, ce en dehors de quoi il ne saurait rien y avoir, ne peut que se méprendre en voyant dans la Foi et son objet, Dieu, un autre qu'elle-même. Il n'y a pas vraiment d'autre, d'irrationnel pour la raison. C'est donc elle-même qu'elle méconnaît, et en s'engageant dans cette polémique, dans cette lutte ardente, elle ne peut que se nier elle-même. Ce qu'elle nie dans la Foi c'est elle-même. Toutes les déterminations de la Foi sont des déterminations inconscientes de la pensée. Quand elle les éclaire comme des illusions, c'est elle-même qu'elle dénonce ; la raison se nie elle-même dans cette lutte, c'est d'abord ce que nous, philosophes, pourrions apercevoir dans, son argumentation, une scission du concept en lui-même et une bataille de soi avec soi qui ne peut qu'aboutir à une destruction de soi. La raison triomphera de la Foi, mais ce triomphe sera de telle nature que, comme le remarquait Hegel dans son article sur Foi et Savoir, la foi se réintroduira sous une nouvelle forme au sein même de la raison se limitant elle-même en reconnaissant, dans une aspiration vaine, un perpétuel au-delà²⁴ ; en même temps la foi verra dans cette raison, polémique et seulement polémique, le contraire de ce qu'elle prétend être. Intention pure, cette raison apparaîtra intention impure ; lumière du vrai, elle apparaîtra comme mensonge et tromperie. Enfin son triomphe s'exprimera dans une « vision du monde » dont la platitude contrastera singulièrement avec les visées premières de ses démarches.

Mais considérons un instant la signification de cette lutte de l'intellection contre la Foi. Que reproche au fond l'« Aufklärung » à la conscience croyante ? elle lui reproche, tantôt d'engendrer elle-même son objet, Dieu, tantôt de le recevoir du dehors comme une essence étrangère imposée par la malice « des prêtres prestidigitateurs ». D'une part elle dit du Dieu de la conscience croyante qu'il est une pure fiction ; elle veut dire par là que « ce qui pour la foi est l'essence absolue est un être de sa propre conscience, est sa propre pensée, un quelque chose de produit par la conscience²⁵ » ; d'autre part elle prétend que cet objet de la foi est aussi étranger à la conscience de soi ; il n'est pas son

24 Cf. *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 224. – Le triomphe de l'« Aufklärung » aboutit à une philosophie qui réinstaura une foi, comme cela apparaît dans les philosophies postérieures de Kant, de Jacobi et de Fichte.

25 *Phénoménologie*, II, p. 101.

essence, mais « est substitué à elle comme un enfant changé en nourrice. L'« Aufklärung » s'exprime comme si, par un tour de passe-passe des prêtres prestidigitateurs, avait été substitué dans la conscience, au lieu et place de l'essence, quelque chose d'absolument étranger et d'absolument autre²⁶ ». Sans insister sur la contradiction de cette argumentation qui, tantôt voit dans le Dieu de la foi une fiction de la conscience, tantôt y voit une sorte d'élément étranger introduit du dehors, on peut remarquer que ces moments correspondent aux moments de ce qu'est l'objet de la pure intellection. Dans l'intellection la conscience appréhende son objet à la fois comme soi-même et comme un autre. Son objet est en soi et c'est comme tel qu'il a en lui cette altérité, mais en même temps il est le Soi de cette conscience qui le saisit, il est pour elle ; *elle le produit en le comprenant*. L'essence absolue de la raison est en soi et pour soi ; cet objet est l'objet de soi-même, il est, et il est produit par le Soi. La critique que l'intellection fait à la Foi, c'est donc en fait une critique qu'elle s'adresse à elle-même. Lorsque la raison dénonce le caractère illusoire ou étranger de l'essence absolue de la conscience croyante, elle dénonce ce qui constitue la raison même ; elle se méconnaît elle-même.

Feuerbach dira après Hegel : « Dans les rapports de l'homme avec les objets extérieurs la conscience qu'il a de l'objet peut se distinguer de la conscience qu'il a de lui-même, mais pour l'objet religieux ces deux consciences n'en font qu'une. L'objet sensible existe en dehors de l'homme, l'objet religieux est au contraire en lui, c'est l'objet le plus proche, le plus intime²⁷. » Comment une erreur serait-elle ici concevable ? La conscience croyante saisit son objet, Dieu, dans un acte de confiance (Vertrauen) ; cette confiance est l'expression de sa propre certitude de soi-même. « Cette conscience ne se pose pas comme perdue et niée dans son objet, mais plutôt se fie à lui, c'est-à-dire en lui se trouve comme cette conscience ou comme conscience de soi²⁸. » Dieu n'est pas ici un objet qui, dans sa transcendance, serait la négation de la conscience de soi, mais il est la certitude intérieure que la conscience a d'elle-même. Cependant cette certitude intérieure m'apparaît dans cette foi comme au-delà de moi-même ; elle est Dieu, en tant que je m'élève au-dessus de ma particularité

26 *Phénoménologie*, II, p. 103.

27 Feuerbach dit encore qu'il veut découvrir dans la religion « les trésors cachés dans le cœur de l'homme » (*op. cit.*, p. XIX).

28 *Phénoménologie*, II, p. 101.

et de ma singularité sensible. Je suis en Dieu « comme une conscience de soi autre, c'est-à-dire comme une conscience de soi telle qu'elle est devenue étrangère à sa singularité particulière, en d'autres termes à sa naturalité et à son accidentalité²⁹ ». Mais je reste en cela conscience de soi comme dans l'acte de la pure intellection s'appréhendant elle-même dans son objet. Enfin la conscience croyante, par son service et par, son culte, établit elle-même sa certitude d'être dans l'essence absolue, comme l'intellection produit son objet en médiatisant ce qui n'était d'abord qu'une certitude immédiate ; elle y parvient en tant qu'esprit de la communauté – unité de l'essence abstraite et de la conscience de soi³⁰ –. Les formules hégéliennes annoncent déjà celles de Feuerbach ; il est vrai que Hegel ajoute : « Cet esprit est ce qu'il est seulement en vertu de la production de la conscience, ou mieux, ne l'est pas sans la production de la conscience ; en effet, pour aussi essentielle que soit la production, elle n'est pas cependant essentiellement l'unique fondement de l'essence, mais elle est seulement un moment ; l'essence est en même temps en soi et pour soi-même³¹. » C'est pourquoi Dieu apparaît à la conscience croyante comme au-delà d'elle, le moment opposé à la « fiducia » précédente. Mais de même que l'« Aufklärung » interprétait le premier moment comme si la foi *inventait* son objet, elle interprétera l'autre moment comme si la foi *recevait* son objet d'une source absolument étrangère, le mensonge des prêtres.

La foi en effet oscille sans cesse entre cette confiance absolue dans laquelle Dieu perd pour elle sa transcendance et ce sentiment de l'au-delà dans lequel Dieu lui apparaît comme « impénétrable dans ses voies et dans ses moyens ». Théologie positive et théologie négative expriment ici deux aspects complémentaires de la vie de la foi. Mais quand l'« Aufklärung » dit de l'objet de la foi – cet objet qui exprime l'être le plus intime de la conscience – qu'il est introduit de force dans la conscience humaine, qu'il vient du dehors, elle se montre là proprement absurde. On peut bien tromper un peuple sur des choses sensibles, lui faire prendre du cuivre pour de l'or, ou même une défaite pour une victoire, mais on ne saurait le tromper sur la conscience intime qu'il a de lui-même en

29 *Phénoménologie*, II, p. 102. – On notera la parenté de cette formule avec celle de Feuerbach, selon laquelle « la religion est la conscience de l'humanité comme genre. »

30 *Phénoménologie*, II, p. 102.

31 *Phénoménologie*, II, p. 103.

lui-même. Or l'essence absolue de la Foi est précisément cet objet de la conscience de soi du peuple. « Comment est-il possible de parler ici de tromperie et d'illusion ? » « Comment illusion et tromperie peuvent-elles se produire là où la conscience a dans sa vérité immédiatement la certitude de soi-même, où elle se possède soi-même dans son objet, en s'y trouvant aussi bien qu'en s'y produisant ? La différence n'est plus présente même dans les mots³². »

La foi d'un peuple – la conscience qu'il a de l'essence absolue – peut bien s'exprimer d'une façon maladroite, elle ne saurait se tromper, car ce qu'elle pense c'est elle-même. La Religion n'est pas autre chose que la conscience que l'esprit a de soi³³ ; Le concept absolu présent dans la pure intellection n'est pas d'une autre nature. Ge qu'il méconnaît dans la Foi, c'est donc bien ce qu'il est lui-même. Pour peu qu'on sache les interpréter, raison et foi ne s'opposent pas vraiment, et c'est leur identité spéculative que Hegel s'efforcera de penser.

Mais ici l'« Aufklärung » introduit l'*inégalité* du concept dans l'*égalité* de la conscience croyante ; elle dissocie donc ce qui était immédiatement uni dans la Foi, et sa polémique fera de la conscience croyante une conscience malheureuse, cherchant en vain à retrouver son ingénuité première, mais ne pouvant oublier le point de vue de la réflexion et de la dissociation. En ce sens l'« Aufklärung » triomphe et pénètre dans la conscience croyante elle-même. Après la lutte la foi deviendra une conscience insatisfaite, mais ébranlée ; peut-être la Subjectivité protestante, telle que la considère Hegel dans son article *Foi et Savoir*, ou telle qu'elle s'exprime dans la *vision morale du monde* de la *Phénoménologie*, correspond-elle à cette « Aufklärung insatisfaite » qu'est devenue la Foi après les critiques de son adversaire. « Puisque la foi est sans contenu et ne peut séjourner dans ce vide, ou puisqu'en s'élevant au-dessus du Fini qui est l'unique contenu, elle ne trouve que le vide, elle n'est qu'une pure aspiration ; sa vérité est un au-delà vide auquel aucun contenu n'est plus conforme, car tout est autrement conformé. En fait la foi est devenue la même chose que l'« Aufklärung », c'est-à-dire la conscience du rapport du fini étant en soi avec l'absolu sans prédicats, inconnu et inconnaissable, avec cette différence seulement que l'« Aufklärung » est

32 *Phénoménologie*, II, p. 103.

33 Sur la religion, comme « intuition qu'un peuple a de son propre esprit », cf. *System der Sittlichkeit*, éd. Lasson, VII, p. 467.

satisfaite, mais que la foi est l'« Aufklärung » insatisfaite³⁴. » L'article de Hegel montrait déjà l'impossibilité pour :la conscience moderne de revenir à la confiance naïve d'autrefois. La foi chez un Jacobi n'est qu'un effort désespéré pour dépasser la réflexion et la scission entre le fini et l'infini – scission dont nous allons voir qu'elle est le résultat du travail de l'« Aufklärung » – c'est un « salto mortale » qu'on ne peut effectuer. Les belles âmes des romans de Jacobi cherchent toujours la vertu, mais n'arrivent jamais à s'oublier complètement elles-mêmes. Il y a toujours en elles une réflexion sur elles-mêmes qui se substitue à une naïve générosité. Les caractères de *Woldemar* et d'*Alwill* ont cette beauté morale, ce désir de la vertu et de la foi, qui est seulement une aspiration nostalgique ; elles souffrent de leur finitude à laquelle elles ne sauraient renoncer et qu'elles connaissent comme finitude ; c'est pourquoi elles éprouvent ce que Dante et Goethe ont défini comme les souffrances de l'enfer, « l'éternel supplice d'être attaché à soi-même, de ne pouvoir se séparer de son action et de revenir sans cesse à soi³⁵. Cette scission entre le fini et l'infini, entre l'impureté des réalités finies de l'expérience et la pureté d'une intériorité sans extériorité, est l'œuvre de l'« Aufklärung » comme de la Réforme. L'une et l'autre ont montré à la conscience croyante l'inégalité qui régnait entre sa conscience de l'essence et sa conscience sensible, entre l'au-delà et l'en-deçà. Cette inégalité se manifeste à propos des trois moments de la foi : 1° son objet, Dieu ; 2° sa justification ; 3° son opération ou le culte.

La conscience croyante a pour objet la pure pensée, l'être infini en soi et pour soi, mais son objet se présente encore à elle sous un aspect sensible. Certes c'est là seulement une forme et une forme vide empruntée à la réalité finie, La conscience croyante ne pense pas que Dieu est un morceau de bois ou un morceau de pain dont l'élément a été fourni par la nature, qui a été transformé par l'homme et doit retourner à la terre. Ce sensible est présent *aussi* dans la conscience croyante, mais son adoration ne s'adresse pas à l'idole de bois ou de pierre. Il y a seulement une contamination des deux éléments sur laquelle elle ne réfléchit pas. Cependant l'« Aufklärung », se comportant négativement à l'égard de son propre objet, prétend que l'essence absolue de la foi est une pierre, un morceau de bois, « qu'elle a des yeux et qu'elle ne voit pas ».

34 *Phénoménologie*, II, p. 121.

35 *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 308.

L'« Aufklärung » transforme ainsi la foi en superstition en ne voyant dans l'essence de la Conscience que la forme contingente selon laquelle « la foi a coutume d'anthropomorphiser l'essence, de se la rendre objective et représentable³⁶ ». La foi, dans cette polémique de l'« Aufklärung », aperçoit bien la justesse des critiques qui lui sont adressées, elle ne peut les récuser et sa confiance naïve se trouve perdue. L'« Aufklärung » lui a révélé le mélange de l'en-deçà et de l'au-delà. L'entendement exprime le fini comme fini, le bois comme un morceau de bois, la pierre comme une pierre, et il sépare le pur de l'impur de sorte que la conscience croyante craindra toujours cet anthropomorphisme et se réfugiera, comme c'est le cas dans le subjectivisme protestant, dans une aspiration indéfinie, dans une ferveur redoutant toute objectivation, « un art sans œuvre d'art³⁷ ».

À l'égard du second moment de la foi, de son processus de médiation ou de la recherche de son propre fondement, l'« Aufklärung » pratique la même dissociation, séparant l'esprit éternel de l'esprit historique et réduisant les fondements de la foi à n'être que des justifications historiques susceptibles de critiques qui valent pour tous les témoignages humains. La foi a en elle, comme toute conscience, une médiation qui relie sa certitude à la vérité, elle se représente cette médiation comme *histoire sacrée*. Le Christ, qui est Dieu fait homme, a révélé aux hommes la vérité spirituelle. Il est venu rendre témoignage de l'esprit, il a demandé de croire en lui, et il a fait des miracles. Il y a bien là une histoire ; seulement la conscience croyante ne dissocie pas le fait historique de son sens éternel, elle sait en même temps que c'est l'esprit seul qui peut rendre témoignage de l'esprit : « C'est l'esprit lui-même qui rend témoignage de soi, soit à l'intérieur de la conscience singulière, soit grâce à la présence universelle de la foi de tous en lui³⁸. » Le Christ a dit à son Église, à la communauté spirituelle : « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles », et cette présence spirituelle, cette immanence de l'esprit à la communauté, est la grande vérité qui fonde la foi, relie sa certitude subjective à une vérité éternelle, établit le lien entre le contingent et le nécessaire, l'événement passager et l'éternité. Le texte que nous avons cité se réfère en même temps à la foi intérieure d'une conscience individuelle et à l'esprit d'une église universelle.

36 *Phénoménologie*, II, p. 105.

37 L'expression se trouve dans *Glauben und Wissen*, *op. cit.*, p. 312 (*cf.* à ce sujet les quelques pages que Hegel consacre au subjectivisme de Schleiermacher, qui aboutit pourtant à une intuition plus haute de l'*Univers* que celui de Jacobi).

38 *Phénoménologie*, II, p. 107.

L'« Aufklärung » se comporte ici de la même façon que précédemment, elle brise cette égalité entre l'histoire et la signification spirituelle, elle prend l'histoire uniquement comme une succession de faits, et les témoignages de l'esprit deviennent des témoignages humains moins certains que les témoignages que nous offrent « les informations des gazettes sur les événements du jour³⁹ ». La foi se laisse gagner par son adversaire et, en répondant sur le terrain de celui-ci, elle s'avoue vaincue. « Si par l'histoire la foi veut se donner cette espèce de fondement ou du moins de confirmation de son contenu dont parle l'« Aufklärung », si elle s'en avise sérieusement et le fait comme si tout dépendait de cela, c'est qu'elle s'est déjà laissée séduire par l'« Aufklärung », et ses efforts pour se fonder ou se consolider de cette façon sont seulement des témoignages qu'elle donne de la contagion en elle de l'« Aufklärung »⁴⁰. »

Le troisième moment de la foi est le moment de l'action. La conscience croyante n'est pas seulement une conscience contemplative. Le Christ fut un modèle, et « l'imitation de Jésus-Christ » est le but que se propose la conscience individuelle. Pour cela, elle sort de sa contingence et de sa naturalité pour devenir conscience de soi universelle. Elle se prouve à elle-même par le culte et le sacrifice qu'elle est capable d'atteindre une vie qui n'est plus la vie de la nature ; elle renonce à la jouissance ou à la propriété, à ce qui constitue l'élément séparant les individualités, les enfermant dans leur singularité exclusive. Mais l'« Aufklärung » ne comprend pas ce sacrifice, elle ne comprend pas qu'on puisse donner quelque chose sans avoir de l'argent en échange. La loi du monde moderne est cet échange rigoureux qui fait apparaître le don et le sacrifice comme absurdes. Ici cependant la pure intention de l'« Aufklärung » se révèle à la foi comme une intention impure et même comme une hypocrisie. « Car l'« Aufklärung » affirme encore comme pure intention la nécessité d'une élévation au-dessus de l'existence naturelle, au-dessus de l'avidité des moyens d'existence ; seulement elle trouve-insensé et injuste que cette élévation doive être démontrée par le fait⁴¹ », elle admet l'intériorité, mais la sépare des œuvres qui lui paraissent vaines.

39 *Phénoménologie*, II, p. 107. – Dans la période de Iéna (cf. *Glauben und Wissen*, op. cit., p. 311-312) et même dans la *Phénoménologie*, HEGEL insiste sur l'idée d'Église. Il est vrai que cette Église n'est que la préfiguration du savoir absolu (cf. dans la *Phénoménologie*, le *savoir absolu*, le passage de la communauté religieuse à la philosophie moderne, II, p. 306).

40 *Phénoménologie*, II, p. 107.

41 *Phénoménologie*, II, p. 108-109.

Dans cette polémique l'« Aufklärung », d'abord purement négative, se réalise et la question de ce qu'elle devient sous sa forme positive se pose alors : « Si tout préjugé et toute superstition ont été bannis alors vient la question : que reste-t-il donc ? quelle est la vérité que l'« Aufklärung » a divulguée à leur place⁴² ? » Cette vérité c'est la séparation complète de l'essence absolue et de la réalité finie. « La pure intellection s'est réalisée comme le contraire d'elle-même » ce qui est bien conforme à la nature dialectique du concept absolu, elle ne connaît plus dans l'essence absolue que le « vide être suprême, inconnu et inconnaissable » ; par contre elle éclaire un monde fini qui devient son seul contenu positif. C'est pourquoi la certitude sensible redevient la vérité de la conscience, non plus naïvement comme au début de l'expérience phénoménologique, mais avec réflexion et en s'opposant à l'être absolu vidé, de tous ses prédicats. La philosophie du XVIII^e siècle est ici envisagée par Hegel comme « la vision du monde » propre à l'« Aufklärung ». Cette « vision du monde » est d'une grande pauvreté ; de même que la certitude sensible se croit concrète et riche alors qu'elle est pour nous la connaissance la plus abstraite, de même la philosophie de l'« Aufklärung », quand on en dégage la structure, apparaît sans contenu spéculatif. Ce qui en effet constitue le fondement de cette philosophie, c'est la négation de, tout ce qui dépasse l'essence *humaine* et la représentation *humaine*. Cette négation, quand elle se donne comme une doctrine positive, ne peut aboutir à autre chose qu'à ce que nous venons déjà d'indiquer. D'une part, puisque tout contenu éclairé par cette intellection se révèle comme une détermination finie, le bois comme bois, la pierre comme pierre, puisque tout sens est retiré à ces choses finies, qui doivent se réduire à leur être immédiatement présenté à la conscience, il faut que l'essence absolue, l'être-en-soi-et-pour-soi, soit posé comme vide de tout contenu. « L'essence absolue devient pour elle un vacuum auquel ne peuvent être attribués ni déterminations ni prédicats⁴³. » L'attitude de l'« Aufklärung » aboutit à une purification de toutes les représentations que l'homme se fait de cet être-absolu, et, à la fin, il ne reste plus que l'abstraction de cette négation érigée en être. D'autre part le contenu sensible est pris en considération et accepté comme tel. La conscience humaine revient à l'expérience sensible, mais elle y revient avec la conviction que toute

42 *Phénoménologie*, II, p. 109.

43 *Phénoménologie*, II, p. 109.

autre voie est impraticable ; elles ont été tentées par l'humanité, elles conduisent à des impasses. C'est là une preuve négative, la seule qui soit d'ailleurs possible en ces matières. L'empirisme, le sensualisme, sont justifiés par les errements de la recherche philosophique antérieure. La conscience doit donc s'en tenir à ces vérités premières ; elle est, non pas autrement que les choses sensibles, mais avec le même caractère de singularité et d'extériorité, et d'autres choses effectives existent en dehors d'elles. La certitude que la conscience a ainsi de *sa propre existence*, est au même titre que la certitude qu'elle a d'autres existences, la certitude d'un *être-autre*. L'intellection ne se trouve pas en effet elle-même dans ce qui est ainsi posé devant elle. Le « Je suis » est empirique comme le « ceci est », et toutes ces finitudes sont devenues le seul champ de l'expérience humaine. Au-delà d'elle il y a bien un être absolu, mais on n'en peut rien dire, si ce n'est qu'il est absolument⁴⁴.

Cependant on peut concevoir un rapport entre cette essence absolue et ces existences finies ; ou plutôt on conçoit un double rapport possible. On peut relier positivement toutes ces déterminations finies à l'essence absolue ; dans ce cas elles sont posées dans l'être absolu, elles sont effectivement, on peut aussi les relier négativement à cette essence, dans ce cas leur être est un être disparaissant, elles sont seulement pour de l'autre (*Sein für anderes*) et non plus en soi. Les deux modalités de la relation des choses finies à l'essence absolue, essence vers laquelle la pure intellection ne peut pas ne pas se porter de par l'exigence qui est en elle⁴⁵, sont donc celles de *l'être-en-soi* et de *l'être pour-de-l'autre*.

À leur tour ces deux modalités peuvent s'appliquer à toute réalité finie et conduisent à un concept *synthétique* fondamental qui contient en lui l'essence de la philosophie théorique et pratique de l'« Aufklärung », le concept *d'utilité*. Les choses se présentent en elles-mêmes, et servent à d'autres choses. L'homme est aussi une réalité finie qui participe à ce concept. On peut trouver que la dialectique hégélienne est ici assez artificielle et qu'elle retrouve laborieusement *l'utilitarisme* du XVIII^e siècle, le *déisme* vague de l'« Aufklärung » et son empirisme. Cependant cette

44 *Phénoménologie*, II, p. 110. – Cette certitude de *l'être-autre*, du moi aussi bien que de l'objet, est sans médiation (sans preuve positive possible), puisqu'elle est la position immédiate du concept dans l'extériorité, le point de départ et le point d'arrivée de la dialectique phénoménologique.

45 En effet, l'intellection va toujours au-delà de soi comme seul être-autre (*Phénoménologie*, II, p. 111).

dialectique rejoint celle que nous avons rencontrée déjà à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie* et le sens n'en est pas douteux. Hegel a voulu traduire dans son propre langage dialectique la « vision du monde » qui fut celle de beaucoup d'encyclopédistes français. L'essentiel est de bien remarquer cette réduction de toute la richesse spéculative à l'expérience purement humaine. Le divin est nié, ou plutôt il ne reste plus de lui que la forme vide de l'absolu, forme qui peut s'appliquer à tout et n'est adéquate à rien de particulier. Il y a là un formalisme vide. Ce qui reste c'est l'ensemble des êtres finis envisagés tour à tour dans leur position absolue et dans leur position relative. Chacun est en soi, chacun est pour de l'autre, et le « troupeau humain » dans son ensemble doit être envisagé de ce point de vue⁴⁶.

Considérons donc maintenant ce que devient l'homme dans cette « vision du monde ». « Tel qu'il sort d'abord de la main de Dieu, l'homme se promène dans le monde comme dans un jardin planté pour lui. » Il est en soi bon, et tout est fait pour sa délectation. Entendons par là que tout ce qui est autre trouve sa signification pour l'homme dans l'utilité qu'il en retire. De même le *lien social* se justifie à son tour par *l'utilité mutuelle* des hommes les uns pour les autres. « Comme tout est utile à l'homme, l'homme est également utile à l'homme, et sa destination est également de faire de lui-même un membre de la troupe utile à la communauté et universellement serviable⁴⁷. » La morale en général se réduit à la morale sociale, et la morale sociale s'exprime par un utilitarisme. L'homme utilise les autres et est utilisé ; c'est cette relation dialectique qui rassemble les hommes ; elle est dialectique parce que chaque homme se pose à la fois comme une fin et comme un moyen, et que, comme dans la vie économique, c'est en cherchant à se poser comme fin que l'homme sert aux autres : l'*homo œconomicus* d'une part, et d'autre part une certaine *bienveillance sociale* qui vient de ce que l'homme est l'animal conscient de soi et de ce qu'il peut se servir de sa raison pour contenir, ou même corriger la nature. La religion elle-même ne peut plus être conçue autrement que comme une relation d'utilité. Elle est envisagée comme

46 On remarquera l'analogie entre cette dialectique et celle de la perception d'une *chose* ; mais ici, où nous sommes dans le monde de l'esprit, la relation s'exprime plus concrètement comme l'*utilité*. La « Vision du monde » de l'« Aufklärung » réduit l'homme à un être de la nature. C'est pourquoi Hegel parle du « troupeau humain ». Cette vision *naturaliste* du monde s'oppose à la vision *religieuse* antérieure.

47 *Phénoménologie*, II, p. 113.

la recherche des avantages que l'homme peut tirer de son rapport à la divinité. On parvient ainsi à la philosophie la plus plate qui soit. On dirait qu'en réduisant tout le spéculatif à l'humain, l'« Aufklärung » parvient à un monde sans aucune profondeur, un monde où les choses sont seulement ce qu'elles sont immédiatement, où les individus sont cloisonnés dans leur égoïsme naturel et ne se rattachent les uns aux autres que par la considération de leur intérêt. Cette structure philosophique – être-en-soi, être-pour-de-l'autre, utilité – s'applique à tout, elle a l'air bien abstraite et bien pauvre pour exprimer cette richesse finie que paraît constituer l'expérience, mais elle soutient toute cette expérience ; elle en constitue la catégorie.

Cependant le droit humain de l'« Aufklärung » sur la foi est incontestable ; c'est le droit de la conscience de soi contre le droit divin de l'essence⁴⁸ ; or, ce droit, la conscience croyante ne peut le récuser dans la mesure où elle est aussi conscience de soi et où elle participe elle-même à l'humain. La Foi mélangeait le fini et l'infini sans en prendre conscience. C'est pourquoi elle était une conscience endormie que l'« Aufklärung » réveille ; elle était parfois même une conscience hypocrite qui s'imaginait acheter par un sacrifice partiel le droit de jouir de sa propriété en toute quiétude⁴⁹. Il y avait là un mélange qui, en devenant conscient, ne peut plus être toléré. Or l'« Aufklärung » fait prendre à la foi conscience d'elle-même, et conscience de son inégalité. Dès lors entre la conscience croyante et celle de l'« Aufklärung » il n'y a plus de différence véritable. La conscience croyante est seulement une « Aufklärung insatisfaite » qui se souvient du paradis perdu et conserve la nostalgie de l'au-delà. La conscience de l'« Aufklärung » se croit une conscience heureuse et satisfaite de son monde, mais elle devra surmonter à son tour sa propre satisfaction et s'élever à une conscience plus haute⁵⁰.

Cette élévation se rend effective dans la *métaphysique* qui exprime la vérité de l'« Aufklärung ». Cette métaphysique *matérialiste ou déiste*, posant la pure essence comme la substance matérielle des choses ou comme l'être suprême, représente à l'intellection son concept comme objet. Elle développe devant l'intellection le mouvement de l'en-soi à

48 Nous retrouvons ici l'opposition : *droit divin* de l'essence, *droit humain* de la conscience de soi, qui se manifestait d'abord comme *non-savoir* et *savoir*.

49 *Phénoménologie*, II, p. 118.

50 *Phénoménologie*, II, p. 121.

l'être-pour-un-autre, de l'être-pour-un-autre à l'être-pour-soi, mais ce n'est qu'au terme de sa réalisation que le concept se présente enfin comme le Soi. Alors l'« Aufklärung » a atteint la vérité la plus haute dont elle est capable, le moment de la *Liberté absolue*. Toute objectivité s'est résorbée dans le Soi de la conscience de soi, et « le monde est sa volonté ». Cette liberté absolue réunit en un seul monde, celui de la volonté universelle, ce qui était précédemment séparé, l'en-deçà et l'au-delà, « et les deux mondes sont alors réconciliés, le ciel est descendu et transporté sur la terre⁵¹ ». C'est ainsi que Hegel annonce la « Révolution française ».

Identité du matérialisme et de l'idéalisme. – Si étrange que puisse paraître au premier abord la dialectique hégélienne, nous tenterons de la justifier en montrant surtout à quelles doctrines historiques, à quel mouvement d'esprit elle correspond. Cette même dialectique a été exposée et reprise sous une forme plus accessible dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* à propos de la philosophie française du XVIII^e siècle. Cette philosophie, répète-t-il dans ces leçons, est « le concept absolu qui se dirige contre tout le règne des représentations consistantes et des pensées figées, une philosophie qui brise tout ce qui est fixe, et se procure la conscience de la pure liberté. À la base de cet idéalisme se trouve la certitude que tout ce qui est, tout ce qui vaut comme en-soi, tout enfin est essence de la conscience de soi, que ni les concepts de bien et de mal, de pouvoir et de richesse, ni les représentations fixes de la foi, représentations de Dieu et de ses relations au monde, de son gouvernement et des devoirs de la conscience de soi à son égard, que tout cela ne peut être une vérité en soi qui serait en dehors de la conscience de soi⁵² ». Cette polémique pour la liberté de la conscience de soi, commencée en Allemagne par Luther, mais inachevée, est reprise, selon Hegel, par la philosophie française pour aboutir au principe juste, mais encore abstrait, que le monde est, comme monde de l'esprit, la réalisation de la volonté identique à la pensée : « le réel est rationnel et le rationnel est réel ».

L'« Aufklärung » commence après sa victoire à se diviser en deux partis, selon la conception qu'elle se fait de l'essence absolue. L'un des partis est le *matérialisme*, l'autre le *déisme agnostici*ste. Ces deux partis sont, au fond, identiques, mais ils ne réfléchissent pas sur l'identité aperçue

51 *Phénoménologie*, II, p. 129.

52 Hegel : *Werke*, Berlin, 1840 : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. C. L. Michelet, III, p. 457.

par Descartes de l'être et de la pensée⁵³. Ils ne voient pas que ce que l'un nomme matière, l'autre être suprême, ne diffèrent que par le souvenir de la culture précédente. « La différence ne réside pas dans la chose, mais uniquement dans les points de départ divers des deux formations, et dans le fait que chaque parti se fixe à un point particulier dans le mouvement de la pensée. S'ils passaient outre, ils se rencontreraient et connaîtraient comme la même essence ce que l'un donne comme une abomination, l'autre comme une folie⁵⁴. »

La pure intellection, étant le mouvement indéfini de la conscience de soi, est la distinction de différences qui se montrent dans leur développement ne plus être des différences ; elle s'oppose donc elle-même à elle-même et se devient son propre objet. Cet objet c'est l'essence absolue, la pure pensée identique à soi, qui fait contraste au mouvement de la conscience de soi se séparant sans cesse de soi. Nous avons déjà rencontré cette « distinction du non distinct » à propos de la dialectique de la vie et de la *conscience de soi* qui est conscience de la vie. La conscience de soi se pose d'un côté comme conscience du contenu distingué, et pose en face d'elle la vérité comme immobile et comme au-delà d'elle ; elle retrouve ainsi la distinction qu'elle avait avec la foi. La pure intellection, comme certitude de soi, s'opposait à la foi comme vérité substantielle. Mais maintenant cette vérité a perdu tout contenu spéculatif, c'est pourquoi elle est la pure pensée en tant que pure, l'abstraction suprême de l'en-soi. Il est évident que cette abstraction considérée dans sa pureté peut être pure, tantôt comme la pure matière, qui n'est ni vue, ni sentie, ni touchée, cette chose abstraite, ce substrat dont Berkeley a montré le caractère contradictoire, tantôt comme l'au-delà négatif de la conscience de soi humaine, « l'être suprême » selon l'expression de la philosophie de l'époque. C'est ainsi par exemple que *Robinet* cité par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, parle au début de son œuvre sur la nature d'un Dieu, qui est la cause unique des phénomènes que nous nommons nature, mais que nous sommes condamnés à ne jamais connaître. Nous pouvons seulement le nommer « le Dieu inconnu ». « L'ordre qui régit l'univers est aussi peu la marque visible de sa sagesse que notre esprit limité n'est le reflet de son intelligence⁵⁵. » Par contre *d'Holbach*, dans

53 *Phénoménologie*, II, p. 125.

54 *Phénoménologie*, II, p. 124.

55 *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, *op. cit.*, p. 470-471.

le *Système de la nature*, cité également par Hegel, s'efforce de concevoir « le grand tout de la nature » comme une combinaison de matière et de mouvement, une chaîne ininterrompue de causes et d'effets dont certains nous sont connus, d'autres encore inconnus⁵⁶. Le matérialisme et l'athéisme insistent sur le côté positif de l'essence absolue. La matière est l'être positif tandis que l'au-delà de la conscience de soi, comme être suprême, est purement négatif. Mais – comme Hegel le montrera dans sa *Logique* ontologique –, cette positivité, en tant que pure, est négation. Le matérialiste doit en effet faire abstraction de l'être senti pour atteindre son substrat, il parle de l'étant, mais cet étant, dans la mesure où il est le substrat de ce qui apparaît à mes sens, résulte d'une abstraction de la pensée. La chose, qui n'est que choseité et qui n'est pas telle chose déterminée s'offrant à notre conscience sous divers aspects, est l'abstraction pure, la pensée même.

Inversement l'agnosticisme, qui parle d'un *au-delà* de la pensée, pourrait récupérer le moment qui lui manque de la *positivité* et de la présence (moment qui est contenu dans le terme de matière) s'il pensait que cette simple immédiateté de la pensée n'est pas autre chose que l'être, et que ce négatif de la conscience de soi se rapporte aussi à elle dans le jugement négatif, qu'il lui est donc extérieur, et ainsi n'est pas à concevoir autrement que la matière.

En fait la victoire de l'« Aufklärung » se manifeste plus profondément encore par cette scission à l'intérieur d'elle-même ; le parti qu'elle combattait est passé dans son sein et, en se divisant, elle récupère son adversaire. L'idée d'un au-delà, mais comme au-delà vide, seule négation, apparaît en face de l'idée d'une matière qui paraît la présence positive devant la conscience de soi, mais qui n'est en fait dans sa pureté que l'abstraction suprême de la pensée. Ce matérialisme abstrait ou athéisme, et ce déisme ou agnosticisme, ne sont même pas capables de se développer en un *système de la nature* ou en un *système de l'esprit*. La nature exige, pour être pensée comme *nature*, un développement concret que la seule idée de matière ne contient pas, l'esprit ou Dieu exige le moment de la *conscience de soi* se distinguant en soi-même, un moment que la seule idée d'un au-delà négatif ne contient pas non plus⁵⁷.

56 *Ibid.*, p. 469-470.

57 Il manque à ce « tissage inconscient », pour être nature, « la richesse de la vie déployée, à l'esprit ou à Dieu la conscience se distinguant en soi-même » (*Phénoménologie*, II, p. 124).

Le monde de l'utilité. – Cependant la conscience effective de l'« Aufklärung » dépasse cette pensée abstraite quand elle aperçoit les moments de son concept comme des différences étalées devant elles ; elle conçoit alors le monde spirituel sous la forme de *l'utilité*. Elle se voit elle-même, non plus comme l'essence abstraite, mais comme le mouvement de son concept se développant en moments qui, étant eux-mêmes concepts, retournent dans le *tout du mouvement*. Ces moments sont ceux de l'être-en-soi, de l'être-pour-un-autre, de l'être-pour-soi. Ici encore l'« Aufklärung » substitue à la richesse concrète des relations sociales et morales, à la pensée spéculative, un schéma abstrait qui vaut pour tout, mais n'est qu'un point de départ. Ce qui caractérise cette relation de l'utilité, exprimant le rapport de la conscience de soi à son objet, c'est le *passage* perpétuel d'un moment à l'autre, mais non pas leur unification complète. C'est cependant vers cette unification que tend la dialectique de l'utilité. Chaque chose est en soi, comme être, le moment de l'essence que nous avons envisagé plus haut, mais ce n'est là qu'un moment, et cet en-soi se relie à autre chose qui l'absorbe, c'est dire qu'il n'est plus en-soi, il est pour un autre, il est ce qui disparaît la négation de l'en-soi, mais dans cette disparition il s'élève à l'être-pour-soi. Chaque moment succède à l'autre, mais en est encore distinct : « le moment de l'être-pour-soi est bien dans l'utile, mais pas en sorte qu'il envahisse les autres moments, l'en-soi et l'être-pour-un-autre, de façon à être le Soi⁵⁸. »

Traduisons concrètement cette dialectique : la conscience de soi, l'être-pour-soi, a encore devant lui un monde, des institutions sociales, une réalité spirituelle subsistante, et cette réalité ne lui apparaît pas encore comme son œuvre, comme l'expression de la volonté universelle. Cependant le monde, aussitôt posé comme en-soi, est nié, il est considéré dans son utilité, dans son rapport à la conscience de soi effective, mais que signifie cette utilité, ce pont entre l'en-soi et le pour-soi, sinon que le Soi est la seule réalité, que le monde doit être ma volonté en-soi et pour-soi. Cette unité de l'Être, et du Concept est déjà apparente *pour nous* quand la conscience de soi en est encore au monde de l'utilité. L'utile est encore un objet, mais il annonce déjà la résolution de l'objet dans le sujet, le règne de la liberté absolue.

Ce règne qui devrait mettre fin à toute aliénation de l'esprit, dans lequel l'esprit n'aurait pas d'autre objet que lui-même, dans lequel le

58 *Phénoménologie*, II, p. 127.

monde serait sa volonté parce que cette volonté, d'abord singulière, serait 'devenue volonté universelle en-soi et pour-soi, c'est celui de la Révolution française ; il met fin à cette aliénation de l'esprit divisé en lui-même, il rassemble la certitude de soi, qui dans la culture était certitude singulière de soi, mais coupée de sa vérité, et la vérité, qui dans le monde de la foi était une vérité au-delà de la conscience de soi. Dans le paragraphe final qui annonce le chapitre sur la liberté absolue Hegel résume toute cette dialectique et en montre la signification.

Le monde *réel*, celui de la culture, et le monde *idéal*, celui de la foi, ont trouvé leur vérité dans le monde effectif de *l'utilité*. « Le premier monde de l'esprit est le royaume développé de son être-là qui se disperse et de la certitude de soi-même singularisée, de même que la nature disperse sa vie en figures d'une infinie variété sans qu'y soit présent leur genre. Le second monde de l'esprit contient le genre, il est le royaume de l'être-en-soi ou de cette vérité opposée à cette certitude. Le troisième royaume cependant, l'utile, est la vérité qui est aussi bien la certitude de soi-même. Au royaume de la vérité de la foi manque le principe de l'effectivité ou de la certitude de soi-même en tant que cet individu singulier. Mais à l'effectivité ou à la certitude de soi-même, en tant que cet individu singulier, manque l'en-soi. Dans l'objet de la pure intellection les deux mondes sont réunis, l'utile est l'objet en tant que la conscience de soi le pénètre du regard et possède en cet objet la certitude singulière de soi-même, sa jouissance, (son être-pour-soi)⁵⁹. » Inversement, pourrait-on dire, cette certitude singulière s'élève dans cet objet à l'universalité du savoir, de sorte que, dans ce savoir de soi dans l'objet, certitude et vérité sont enfin réconciliées, « le ciel est transporté sur la terre ».

Cette dialectique résout donc le grand dualisme du monde moderne. Comme la vie se disperse en une multitude de vivants et d'espèces particulières qui possèdent l'effectivité, mais renvoient pour leur essence à un genre qui est au-delà d'eux, ainsi le monde de la culture était le monde où la conscience de soi effective se réalisait sans pouvoir trouver en elle-même sa vérité. Elle ne parvenait qu'à la conscience de la vanité

59 *Phénoménologie*, II, p. 128. – La loi de la conscience aboutissait donc dans le monde de l'aliénation à poser la *Vérité* d'un côté (l'en-soi) et la *Certitude de soi* (l'être-pour-soi) de l'autre. Ce qui est maintenant le résultat de cette culture, c'est le *passage immédiat* d'un moment dans l'autre, comme *Utilité* d'abord, comme passage de la volonté singulière dans la volonté universelle ensuite, la *Liberté absolue*.

de son objet, le pouvoir et la richesse, qu'elle faisait tout pour posséder ; elle découvrait ainsi que sa vérité était au-delà de son effectivité. Cette vérité que lui offrait le monde de la foi comme un au-delà était cependant sans la certitude effective de la conscience. Le troisième monde de l'esprit, celui qu'actualise la pure intellection, qui naît du combat de l'« Aufklärung » contre la foi, réunit *cette vérité et cette certitude* ; il fait perdre à l'en-soi tout contenu positif et le réduit à un moment disparaissant ; il fait du monde qui s'oppose à la conscience un monde qui se dissout en elle, et par ailleurs il élève cette conscience de soi singulière à l'universalité de la pensée. Dès lors l'objet pensé n'est plus au-delà du Soi, et le Soi n'est plus seulement Soi individuel, mais cet objet devient le Soi lui-même réalisé, comme le Soi devient volonté universelle. La liberté absolue, c'est la pensée comme volonté universelle, le Soi identique à l'être qu'il pose immédiatement. Mais cette immédiateté n'est-elle pas encore une abstraction et toute aliénation, toute médiation, peuvent-elles ainsi être écartées ? C'est le problème que pose la Révolution française en tant qu'elle est un retour conscient, après la culture et la foi, au monde immédiat de l'esprit, à la Cité antique dont nous sommes partis.

CHAPITRE V

La liberté absolue et la terreur, ou le deuxième type de soi spirituel

La liberté absolue et la Terreur. – La vérité des mondes précédents, c'est le principe de la liberté de l'homme. Cette liberté qui ne connaît rien d'autre qu'elle-même, la liberté absolue, se réalise immédiatement dans la Révolution française. Cependant cette révolution, dont Hegel dit dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* « qu'elle est issue de la pensée », n'est pas le terme final, elle apparaît elle-même comme une dialectique. La réalisation immédiate de la volonté générale n'aboutit qu'à la *Terreur*, et la cité terrestre qui prétend avoir absorbé en elle la cité de Dieu se montre comme un nouvel avatar de l'esprit. Cet *échange immédiat* de la volonté singulière et de la volonté universelle oscille entre l'anarchie et la dictature et ne s'arrête à aucun monde, à aucune organisation stable¹. La conscience de soi de l'esprit ne peut pas être sans s'aliéner. C'est pourquoi cette conscience de soi de l'esprit doit dépasser cette immédiateté qui lui est fatale et s'exprimer sous une autre forme comme une « vision morale du monde », elle doit s'approfondir dans la *subjectivité*. À l'expérience politique de la France de 1789 doit succéder l'expérience morale de *l'idéalisme allemand*, une expérience morale qui a sa source dans la Réforme, la révolution des Allemands, et qui trouve son expression philosophique dans les systèmes de Kant et de Fichte.

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* Hegel dit de la Révolution française : « elle a son origine et son fondement dans la pensée » ; or la

1 C'est là la critique essentielle de Hegel. Ce second type de « Soi spirituel », le *citoyen révolutionnaire*, diffère du premier, la *personne juridique abstraite*, en ce qu'en lui l'Universel (la volonté générale) est *son objet ou son projet immédiat*. La *médiation*, qui caractérisait la culture, devient ici *l'échange* abstrait du Soi singulier et du Soi universel. L'un passe dans l'autre ou encore l'un nie l'autre (anarchie, dictature), *immédiatement*, de sorte que, bien que « l'Universel soit objet et contenu du Soi, il n'a pas la forme de l'être-là libre du Soi. Dans ce Soi, il ne parvient par conséquent à aucune plénitude, à aucun contenu, à aucun monde » (*Phénoménologie*, II, p. 170).

détermination suprême que la pensée peut trouver est la liberté de la volonté. Dire que la volonté est libre, c'est dire qu'elle ne connaît rien d'autre qu'elle-même, qu'elle ne se heurte à aucun obstacle, à rien qui lui soit étranger. Ce terme étranger à la volonté ne pourrait être qu'une chose en soi, une opacité irréductible. Or c'est cette notion d'une chose en soi qui vient de disparaître dans le monde précédent, celui que Hegel nomme le monde de l'utilité et qui correspond à l'élaboration philosophique du XVIII^e siècle.

Pour cette pensée philosophique il y avait bien encore un monde subsistant en face de la conscience de soi ; mais ce monde a comme pré-dicat essentiel l'*utilité*, ce qui signifie qu'il n'est pas en soi, il ne s'oppose un moment à la conscience de soi que pour disparaître aussitôt en elle. Ce qui seulement est, est en tant qu'utile, en tant que la conscience de soi peut s'y retrouver elle-même et l'adapter à soi. Inversement la conscience de soi n'est plus une conscience particulière, limitée dans ses intentions et dans ses buts, mais elle s'est élevée à l'universalité, et c'est pourquoi son concept contient l'essence de toute effectivité. « La conscience, comme pure intellection, n'est pas Soi singulier auquel l'objet s'objecterait également comme Soi propre, mais elle est le pur concept, le regard du Soi dans le Soi, l'absolu se voit soi-même doublé. La certitude de soi est donc le sujet universel et son concept conscient l'essence de toute effectivité². » La tension entre l'univers et le moi est résolue, puisque l'univers est devenu transparent au Moi et que le Moi est devenu universel. L'homme est ainsi comme un Dieu créateur qui se trouve tout entier dans son œuvre, et cette œuvre est la Cité terrestre. Le savoir que la conscience a de soi est le savoir de toute réalité ; ce savoir de soi est en même temps savoir de l'être. « Toute réalité est seulement esprit ; le monde est uniquement ma volonté, et celle-ci est volonté universelle³. » Pourquoi cet idéalisme dont la Révolution française est l'expression est-il un fiasco historique ? pourquoi échoue-t-il alors qu'il paraît manifester dans l'histoire de l'esprit l'adéquation entre la certitude de soi et la vérité que recherche la Phénoménologie de l'esprit ? Il est bien difficile de trouver une réponse satisfaisante à cette question dans le court chapitre que Hegel consacre à la Révolution, à la Terreur, et au passage de ce monde à un autre monde de l'esprit, celui de « la vision

2 *Phénoménologie*, II, p. 131.

3 *Phénoménologie*, II, p. 131.

morale du monde ». En fait Hegel constate que la Révolution française a échoué ; et elle a échoué, non pas parce que son principe était faux, mais parce qu'elle a prétendu le réaliser immédiatement, donc abstraitement. C'est cette immédiateté qui est ici une abstraction, et par suite une erreur. La conscience de soi ne peut se réaliser immédiatement, mais elle doit s'aliéner, se développer en s'opposant à soi, autrement elle n'aboutit à aucune œuvre positive, à aucun monde. C'est seulement comme pur savoir et pur vouloir qu'elle est à elle-même la vérité absolue ; mais le pur savoir et le pur vouloir sont l'immédiateté niée, donc dépassée et conservée. En d'autres termes « comme le royaume du monde effectif passe dans le royaume de la foi et de l'intellection, ainsi la liberté absolue sort de son effectivité qui se détruit soi-même pour entrer dans une autre terre de l'esprit conscient de soi où la liberté absolue dans cette non-effectivité a la valeur du vrai⁴ ». Il y a là une intériorisation de la liberté absolue qui ne saurait exister immédiatement, c'est-à-dire comme une nature. La pensée de Hegel n'en est pas moins ici très obscure. Elle pourrait aboutir à une justification de la Révolution, or en fait elle interprète l'échec de cette révolution. Nous conduit-elle à une Cité de Dieu supérieure ou parallèle à la cité terrestre ? il ne le semble pas non plus. La « vision morale du monde » sera à son tour un échec. Quelle est donc la solution de Hegel ? C'est ce qu'il est bien difficile, avouons-le, de déterminer⁵.

Le passage du monde de *l'utilité* à la *liberté absolue* est assez clair. Dans le monde de l'utilité il subsiste encore une apparence de chose en soi. Si l'on considère par exemple les institutions existantes, la monarchie, les parlements, les corps constitués, on peut dire, que, dans le monde de l'utilité, ils ne se posent plus absolument comme des institutions existantes en soi et pour soi. Leur justification est seulement leur utilité. La monarchie absolue n'est plus recevable comme monarchie de droit divin ; elle n'a plus de sens qu'en tant qu'elle est utile. La substance sociale – pour employer la terminologie de Hegel – est encore là, mais son être-là n'est pas un être en soi ; il faut le justifier en montrant l'utilité. Cependant le concept d'utilité est en lui-même inconsistant ; il

4 *Phénoménologie*, II, p. 141.

5 Le passage dialectique est celui de la *Révolution française* à la *Vision morale du monde* ; mais la vision morale du monde est, à son tour, un moment qui conduit à un troisième type de Soi spirituel.

conduit de l'être-en-soi à l'être-pour-de-l'autre, et de l'être-pour-de-l'autre à l'être-pour-soi ; or c'est ce dernier moment qui doit absorber tous les autres et les reprendre dans son unité. Il faut répondre à la question : utile à quoi, ou utile dans quel sens ? Et la réponse à cette question ne peut être que le Soi universel, la volonté générale ou la volonté pensante telles que les conçoit déjà Rousseau dans le *Contrat social*. Le Soi commun, fin et fondement du corps social, c'est la volonté générale, indivisible et inaliénable. Dans le monde de l'utilité, il ne subsiste donc qu'une apparence d'objectivité, d'opposition à la conscience de soi. Dans la pensée du Soi universel, de la volonté générale, rien n'existe qui ne soit, en tant qu'existant, l'expression de cette volonté. Reprenons le texte que nous avons déjà cité, car il condense ici tout l'Idéalisme hégélien : « Le monde est uniquement ma volonté, et celle-ci est volonté universelle. » Ce qui se réalise doit être l'émanation de cette volonté. Le Droit est là comme Droit, à la fois objectif et expression de ma volonté ; ma volonté est la mienne, volonté singulière, mais elle est en même temps pensée, volonté universelle, ou pour employer l'expression de Rousseau, volonté générale.

Hegel reprend dans la *Phénoménologie* les textes du *Contrat social* de Rousseau. « Cette volonté n'est pas la pensée vide de la volonté qui est posée dans l'assentiment silencieux ou dans l'assentiment par représentation, mais elle est volonté réellement universelle, volonté de tous les singuliers comme tels. La volonté est en effet en soi la conscience de la personnalité ou d'un chacun, et doit être comme cette volonté effective authentique, comme essence consciente de soi de toutes les personnalités et de chaque personnalité, de sorte que chacun fasse toujours toute chose sans se diviser et que ce qui émerge comme opération du tout soit l'opération immédiate et consciente d'un chacun⁶. » « Chacun de nous, disait Rousseau, met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du Tout⁷ ».

Chaque volonté singulière en s'élevant à la volonté générale devient la volonté d'un *citoyen* et non plus d'un *homme privé* ; elle veut participer directement et d'une façon indivisible à l'œuvre totale ; elle veut se retrouver elle-même dans son intégralité au sein de cette œuvre totale. La Société – dont la volonté est l'État conscient de soi – est l'œuvre de

6 *Phénoménologie*, II, p. 284.

7 *Contrat social*, éd. Beaulavon, *op. cit.*, p. 141.

tous, et tous doivent avoir *conscience d'eux-mêmes* dans cette œuvre. Telle est la liberté absolue, la participation directe à l'œuvre commune, et non plus seulement la limitation de la conscience à une tâche bornée, un travail déterminé au sein du tout, dont la relation à ce tout n'est pas immédiatement pensée. Ce qu'il faut surmonter ici c'est l'aliénation particulière de la conscience de soi qui ferait l'homme esclave d'une réalité pour lui étrangère. La société, comme un *organisme* biologique, était jusque-là divisée en masses spirituelles particulières. Une loi de différenciation réglait sa vie, et chaque individualité se trouvait ainsi exclue de l'universel par son lien concret à une partie limitée de la vie sociale. Il y avait des corps constitués, des corporations, des états dans l'État, comme il y a dans l'organisme des membres distincts. Dans ses travaux d'Iéna sur la vie d'un peuple, Hegel s'était efforcé de caractériser les classes sociales, les paysans vivant d'une façon élémentaire, ayant seulement pour les soutenir une confiance naïve dans l'ordre universel, les bourgeois et les artisans mus par une morale abstraite, expression elle-même de leur mode de vie, du travail et de l'échange, les nobles enfin et les militaires, qui seuls parvenaient à la pensée du tout, parce que leur fonction même était la conservation et le soutien de ce tout comme tout⁸.

Mais désormais ces divisions n'ont plus de raison d'être, elles n'expriment que l'aliénation de la volonté générale présente en un chacun. C'est pourquoi ces masses spirituelles disparaissent, et à leur place surgit seulement *l'opposition simple de la volonté singulière et de la volonté universelle*. « Ce qui faisait du concept l'objet dans l'élément de l'être, c'était sa division en masses subsistantes séparées, mais l'objet devenant concept, il n'y a plus rien de subsistant en lui ; la négativité a transpercé tous ses moments. Il entre dans l'existence, en sorte que chaque conscience singulière se soulève de la sphère qui lui était attribuée, ne trouve plus dans cette masse particulière son essence et son œuvre, mais comprend son Soi comme le concept de la volonté, toutes les masses comme essence de cette volonté et ainsi ne peut s'actualiser

8 Cette étude des classes sociales, des états du XVIII^e siècle, les paysans, les bourgeois, les nobles, est très poussée dans les premiers travaux de Hegel sur la Cité organique. Progressivement il précise ces divisions et prend conscience des modifications que la vie et la mentalité modernes introduisent dans ces *masses sociales* cf. *System der Sittlichkeit*, l'article sur le *Naturrecht* (éd. Lasson, VII, p. 379 sq. et p. 475 sq.) et les *Cours de philosophie de l'Esprit* de Iéna (éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 254).

que dans un travail qui soit le travail total. » La conscience individuelle devient alors vraiment en un chacun conscience universelle ; « son but est le but universel, son langage la loi universelle, son œuvre l'œuvre universelle ». Il n'y a plus d'au-delà puisque chacun peut se penser comme le créateur de l'être spirituel ; tout au plus peut-on encore parler, pour mémoire, du vide « Être suprême⁹ ».

Cependant cette expérience ne conduit qu'à un échec, et cet échec se manifeste en 1793 dans la Terreur, que Hegel interprète ici dans le langage de sa dialectique philosophique. Le grand problème humain qu'avait prétendu résoudre la Révolution française était celui de la pénétration de la *substance* (la réalité spirituelle sous la forme objective) et de la *conscience de soi*. Dans le monde antérieur la substance était comme un terme étranger pour le Soi, qui était ainsi aliéné de soi. Mais, dans le monde révolutionnaire, cette substance disparaît ; la volonté ne saurait s'aliéner¹⁰. « La conscience ne laisse rien se détacher d'elle sous la forme d'un objet libre passant en face d'elle. Il en résulte qu'elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive, ni aux œuvres universelles du langage, ni à celles de l'effectivité, ni aux lois et aux institutions universelles de la liberté consciente, ni aux opérations et aux œuvres de la liberté voulante¹¹. » On peut formuler encore d'une autre façon le problème que pose ici Hegel ; si la société est organisée, divisée en moments distincts et complémentaires, elle est bien une œuvre concrète, mais elle n'est plus une œuvre immédiatement consciente de soi ; elle est devenue objective, mais le Moi s'est aliéné dans cette objectivité. Si par contre l'homme, comme volonté universelle, prétend se penser immédiatement dans l'État, et élève ainsi « la liberté absolue sur le trône du monde », l'œuvre concrète et objective disparaît avec l'aliénation, il ne reste plus qu'un universel abstrait et donc purement négatif. C'est là l'expérience de la Révolution française et la dialectique de la *Terreur*.

Les masses spirituelles disparaissent et à leur place apparaît « la Nation une et indivisible », mais la volonté générale ne peut rien créer qui aurait la forme d'un objet indépendant, car cet objet s'opposerait alors

9 *Phénoménologie*, II, p. 132.

10 Du moins s'aliéner en se faisant *objective* ; il y a bien encore aliénation, médiation, mais seulement dans ce *passage* immédiat du singulier à l'universel : « L'opposition consiste donc seulement dans la différence de la conscience singulière et de la conscience universelle. » *Phénoménologie*, II, p. 133.

11 *Phénoménologie*, II, p. 133. – Il s'agit des « lois d'État » et des « décisions » du gouvernement.

à la conscience de soi. Elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive. En effet une œuvre positive serait une organisation nouvelle de la société et par conséquent marquerait le retour à une différenciation que la révolution a dépassée. « L'œuvre à laquelle la liberté prenant conscience de soi pourrait parvenir consisterait en ceci : comme substance universelle, elle se ferait objet et être permanent ; cet être-autre serait la différence au sein de la Liberté¹². » Ainsi se reformerait « un monde », mais dans ce monde la conscience individuelle serait frustrée de sa participation directe au Tout. La souveraineté indivisible perdrait ce caractère et se distinguerait en pouvoir législatif, exécutif et judiciaire ; la masse des citoyens s'organiserait en états ayant des tâches propres, « mais l'opération et l'être de la personnalité se trouveraient par là bornés à une branche du tout, à une espèce de l'opération et de l'être. Posée dans l'élément de l'être, cette personnalité recevrait la signification d'une personnalité déterminée, elle cesserait d'être conscience de soi universelle en vérité¹³. » La conscience de soi singulière ne se trouve donc pas dans l'œuvre positive qu'est l'État organisé ; elle ne se trouve pas non plus dans les opérations et les décisions d'un gouvernement. Pour que l'Universel parvienne à une opération, il est en effet nécessaire qu'il se concentre dans l'Un de l'individualité et place à la tête une conscience de soi singulière, mais dans cette conscience de soi singulière, qui décide et qui agit, les autres consciences de soi singulières ne se trouvent pas immédiatement, elles en sont exclues, ou du moins ne participent au « tout de l'opération » que d'une façon limitée.

C'est pourquoi la liberté absolue ne peut produire ni une œuvre *positive* – une constitution ou une organisation sociale – ni une opération *positive* – une décision et une action gouvernementale – ; « il ne lui reste que l'opération *négative*, elle est seulement la furie de la destruction ». Telle est précisément la signification dialectique de la Terreur ; ce qui s'oppose c'est l'universel abstrait et la singularité non moins abstraite, la volonté générale une et indivisible et la poussière atomique des individus. L'œuvre unique de cette volonté générale ne peut donc être que l'anéantissement continu de cette volonté singulière qui reparaît toujours. « L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc *la mort*, et, plus exactement, une mort qui n'a aucune portée intérieure,

12 *Phénoménologie*, II, p. 133-134.

13 *Phénoménologie*, II, p. 134.

qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolument libre¹⁴. »

Anarchie et Dictature révolutionnaire, ces deux termes antithétiques s'identifient ici parce que la volonté singulière et la volonté universelle passent immédiatement l'une dans l'autre. Le Gouvernement n'est jamais dans ce système qu'une faction au pouvoir. C'est une individualité qui occupe le pouvoir, la pointe de la pyramide, mais elle se manifeste comme individualité dans le caractère particulier de sa décision, qui exclut par là même les autres. « Ce qu'on nomme gouvernement, c'est seulement la faction victorieuse, et justement dans le fait d'être faction se trouve immédiatement la nécessité de son déclin, et le fait qu'elle soit au gouvernement la rend inversement faction et coupable. » Si le gouvernement est toujours *coupable* en tant qu'il *agit* effectivement, par contre la masse inopérante est toujours pour ce gouvernement suspecte. La volonté générale qui n'agit pas d'une façon particulière – ce qui serait contradictoire – est repliée dans l'intention inactive; et c'est cet intérieur simple qui est visé dans « la loi des suspects ».

Transition à l'esprit, certain de lui-même. Esprit objectif et esprit subjectif. – Cette interaction de la volonté singulière et de la volonté universelle qui ne se manifeste que par la furie de la destruction – la terreur de la mort – n'est pourtant pas sans signification; elle montre d'abord que la liberté absolue n'est pas réalisable sous cette forme immédiate, mais que l'aliénation et la médiation sont nécessaires à la vie de l'esprit. La liberté absolue avait été pensée positivement; elle se réalise en fait comme une pure négativité, elle est la négation absolue du point de l'individualité; elle est maintenant ressentie comme la terreur de la mort, du maître absolu; elle assure ensuite une transition à un nouveau monde, un monde dans lequel cette négation abstraite est intériorisée et devient pur vouloir et pur savoir comme volonté morale. C'est ce que Hegel nomme le *réveil de la subjectivité libre*. La *volonté générale* de Rousseau devient la pure volonté kantienne; le monde de la Révolution française devient le monde moral de l'idéalisme allemand – le passage à une subjectivité créatrice.

Considérons cependant l'effet de la Terreur sur la masse des consciences individuelles qui étaient sorties de la sphère limitée assignée à chacune d'entre elles. « De nouveau se façonne l'organisation des masses

¹⁴ *Phénoménologie*, II, p. 136.

spirituelles auxquelles la foule des consciences singulières est attribuée. Celles-ci, qui ont ressenti la crainte de leur maître absolu, la mort, se prêtent encore une fois à la négation et à la différence, s'ordonnent sous les masses, et si elles reviennent à une œuvre fractionnée et bornée, elles reviennent par là aussi à leur effectivité substantielle¹⁵. » L'esprit serait ainsi ramené à son point de départ, à l'esprit immédiat et à l'esprit de la culture, et l'histoire recommencerait sans cesse cette expérience cyclique. Partant de son enfoncement dans la nature, dans la substance éthique, il s'élèverait par la culture à la conscience de cette substance, mais ainsi faisant il devrait s'aliéner, se faire *objet*, tandis que la substance par une sorte d'endosmose deviendrait *sujet*. « La substance éthique est ainsi l'essence de la conscience de soi, mais cette conscience de soi est à son tour l'effectivité de cette substance, son être-là, son Soi et sa volonté¹⁶. » Le texte de Hegel qui contient cette philosophie cyclique possible de l'histoire nous paraît être le suivant. « L'esprit serait rejeté de ce tumulte à son point de départ, au monde éthique et au monde réel de la culture qui aurait été seulement rafraîchi et rajeuni par la crainte du maître ayant pénétré une fois de plus dans les âmes. L'esprit devrait reparcourir ce cycle de la nécessité et le répéter sans cesse si la parfaite compénétration de la conscience de soi et de la substance était seule le résultat final, une compénétration dans laquelle la conscience de soi ayant éprouvé contre elle la force négative de son essence universelle voudrait se savoir et se trouver, non comme ce Particulier, mais seulement comme Universel, et pourrait ainsi supporter l'effectivité objective de l'esprit universel, effectivité l'excluant en tant que Particulier¹⁷. » L'hypothèse présentée ici, et qui n'est pas retenue absolument par Hegel, serait celle d'une philosophie cyclique de l'histoire avec trois moments dans chaque cycle : l'esprit immédiat, la culture ou le moment de la séparation et de la médiation, la liberté absolue ou la révolution contre l'aliénation de l'esprit. Le troisième moment reconduirait au premier, il rajeunirait seulement la substance spirituelle. Ainsi les révolutions ou les guerres, la dictature de Robespierre et l'œuvre de Napoléon, auraient pour effet de recréer la substance sociale, de discipliner à nouveau les consciences individuelles en leur assignant des sphères nouvelles. Le

15 *Phénoménologie*, II, p. 137.

16 *Phénoménologie*, II, p. 355.

17 *Phénoménologie*, II.

nouveau monde de l'esprit qui sortirait de cette révolution ne serait pas tout à fait semblable au premier. Les divisions sociales ne seraient pas identiques. Nous savons par les diverses *philosophies de l'esprit*, que Hegel a élaborées de 1802 à 1807, qu'il a été amené, sous l'influence de Napoléon, à envisager autrement les ordres sociaux. Hegel a substitué au modèle d'un État aristocratique un nouveau modèle de l'État. Il distingue maintenant, dans la bourgeoisie, une petite bourgeoisie d'une grande bourgeoisie ayant le sens de l'universel ; il lie enfin l'opinion publique à un corps de fonctionnaires responsables, nouvelle aristocratie proche des savants. Napoléon a donné à Hegel le sentiment de l'État moderne, tel que la Prusse va essayer bientôt de le constituer ; et cet État rajeuni se substitue dans son esprit à l'État aristocratique d'antan. Mais si l'esprit *objectif* qui renaît d'une révolution n'est pas absolument identique à l'esprit *objectif* qui a précédé, le principe est cependant le même, il faut revenir à un *esprit objectif*, à une volonté générale qui se renonce elle-même en se faisant objet, substance dans l'élément de l'être ; et dès lors le même mouvement d'aliénation, puis de révolte contre l'aliénation, doit se répéter. C'est l'opposition de la substance et de la conscience de soi que chaque révolution tenterait de surmonter, mais comme elle ne pourrait y parvenir, la *révolution* se bornerait, comme la guerre, à rajeunir la vie sociale et à la refondre pour une nouvelle *restauration*. De cycles en cycles la compénétration de la substance et de la conscience de soi deviendrait plus intime. La conscience de soi à la limite pourrait se savoir et se trouver elle-même dans cette effectivité de l'esprit universel, qui l'exclut pourtant en tant que conscience de soi singulière. Mais cette hypothèse trop favorable à l'esprit objectif n'est pas retenue par Hegel ; l'esprit n'est pas seulement l'esprit objectif, il est encore l'esprit subjectif, l'esprit certain de soi-même et créateur de sa propre histoire ; c'est comme esprit subjectif qu'il faut maintenant l'envisager, car « l'absolu n'est pas seulement substance, mais encore sujet ». C'est « la liberté absolue. » qui sert de transition entre l'esprit substantiel, l'esprit objectif, et l'esprit créateur, l'esprit certain de lui-même, un esprit qui est le savoir de soi. Cet esprit créateur devra à son tour se réconcilier avec l'universel, mais cette réconciliation conduira à une nouvelle expérience, celle de l'esprit absolu ou de la religion. La pensée de Hegel est, comme nous l'avons déjà dit au début de ce chapitre, très ambiguë. Tel nous paraît être cependant le mouvement qui l'anime

dans cette *Phénoménologie*. Il s'agit moins, comme le croit Rosenzweig, d'abandonner la philosophie de l'État – manifestation du divin dans le monde – qui a été celle de Hegel avant la *Phénoménologie*, qui sera celle de Hegel après la *Phénoménologie*, que de montrer comment l'esprit objectif, l'esprit substantiel, doit s'intérioriser, s'élever à la certitude subjective de soi pour devenir créateur de son histoire, et comment cette certitude de soi doit se réconcilier avec l'Universel – une réconciliation qui est la pensée même de la religion ou l'esprit absolu. On ne saurait dire à notre avis, comme le fait Rosenzweig, « que jamais Hegel au cours de sa carrière philosophique ne s'est plus éloigné de l'absolutisme de l'État qu'au moment où il a écrit la *Phénoménologie*¹⁸ », car l'esprit certain de soi-même, c'est encore l'État envisagé comme décision et création, c'est l'esprit agissant, mais subjectif. C'est ce côté subjectif que la troisième partie de ce chapitre sur l'esprit va envisager. La première est l'esprit immédiat, la deuxième l'esprit étranger à soi-même ou aliéné de soi, la troisième l'esprit certain de soi-même. Or cette subjectivité n'est pas pensée assez nettement dans la notion de liberté absolue, mais la liberté absolue doit servir de transition à la volonté pure, à l'intériorité morale, qui à son tour conduit à l'esprit créateur de soi.

Cette transition est ainsi représentée par Hegel : Dans la liberté absolue les deux termes en présence ne sont pas un univers et une conscience particulière concrète, mais les deux termes sont purifiés, l'un jusqu'à la volonté universelle, l'autre jusqu'au point du Soi, la volonté singulière comme telle. L'aliénation, l'échange qui se produit ici, n'est plus du même ordre que précédemment quand la conscience de soi s'aliénait pour gagner l'honneur, la richesse, le ciel de la foi ou l'utile de l'*Aufklärung*. Ce que la conscience de soi gagne dans son aliénation, c'est « la mort privée de sens, la pure terreur du négatif qui n'a en soi rien de positif, aucune plénitude ». Cette culture est donc la culture la plus haute, le moment suprême¹⁹, à partir duquel un retournement doit se produire. Cette auto-négation doit en effet avoir pour nous un autre sens que son sens immédiat qui est l'anéantissement de la volonté singulière. *Ici encore la mort doit avoir une signification spirituelle*. « Cette négation dans son effectivité n'est pas une *entité étrangère*, elle n'est ni

18 Rosenzweig, *op. cit.*, I, p. 215. – Nous avons déjà discuté ce texte dans notre introduction à cette V^e partie.

19 *Phénoménologie*, II, p. 139.

la nécessité universelle restant au-delà dans laquelle le monde éthique décline (le destin abstrait), ni l'accident singulier de la possession privée ou du caprice du possesseur dont la conscience déchirée se voit dépendante, mais elle est la volonté universelle qui, dans son ultime abstraction, n'a plus rien de positif et donc ne peut rien donner en échange du sacrifice. » Mais c'est justement pour cela que cette négation absolue est ce qui se fait immédiatement un avec la conscience de soi, « ou elle est le purement positif parce qu'elle est le purement négatif, et la mort sans signification, la négativité sans plénitude du Soi, dans le concept intérieur se retourne dans l'absolue positivité²⁰ ». En d'autres termes cette volonté universelle devient mon pur savoir et mon pur vouloir.

Cette mort – l'universel abstrait – devient pour nous la pure volonté ou le pur savoir qui, à l'intérieur de la conscience de soi, est l'immédiateté supprimée. L'homme n'est pas comme l'animal ce qui a l'universel en dehors de lui, mais il surmonte lui-même son immédiateté, « par là il sait cette volonté pure comme soi-même, ou se sait comme essence, mais non pas comme l'essence étant immédiatement²¹ », comme le gouvernement révolutionnaire ou l'anarchie, mais comme la volonté pure et le savoir absolu de soi. L'esprit passe alors dans un autre règne ; l'esprit devient alors le savoir de soi-même. De même que le royaume du monde effectif s'élevait au royaume de la foi et de l'intellection, ainsi le règne de la liberté absolue et de la terreur de la mort devient le règne de la *pure* volonté au-delà de l'immédiateté, une pure volonté qui est posée – au-delà de cette immédiateté – identique au Soi de la conscience. L'esprit certain de soi-même va commencer par la vision morale du monde, qui correspond au dépassement de cette immédiateté.

20 *Phénoménologie*, II, p. 139.

21 *Phénoménologie*, II, p. 140.

SIXIÈME PARTIE

DU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT
À L'ESPRIT ABSOLU

CHAPITRE PREMIER

La vision morale du monde

L'esprit certain de soi-même est l'esprit qui s'est élevé au-dessus de l'esprit substantiel ou objectif et qui est devenu le savoir de soi. L'esprit se sait lui-même et ce savoir est son essence ; ainsi la conscience de soi s'élevant au-dessus de la vie en étant le savoir de la vie. Avant de montrer comment cet esprit (subjectif) est capable d'une nouvelle immédiateté, en devenant l'esprit *agissant et créateur*, il nous faut pénétrer dans une dimension nouvelle, celle de la subjectivité, et cette dimension nouvelle correspond à la *vision morale du monde*, à l'idéalisme allemand de Kant et de Fichte. La critique de la vision morale du monde nous conduira à la certitude de l'esprit agissant (Gewissen), mais en même temps à la réconciliation de cet esprit agissant (donc toujours coupable) avec l'esprit universel. Cette réconciliation sera le savoir que l'esprit a de soi non plus comme seul esprit subjectif, mais comme esprit absolu. Ce sera la phénoménologie de la Religion.

Il nous faut donc quitter la terre où l'esprit restait objectif et où la liberté absolue avait tenté de se réaliser *immédiatement* pour considérer celle où cette liberté s'approfondit en subjectivité morale, le savoir de soi. C'est le *sujet moral* qui se substitue pour un moment au *citoyen révolutionnaire*, c'est la vision morale du monde de Kant et de Fichte qui prend la place du *Contrat social* de Rousseau. Nous étudierons successivement : 1° a) la vision morale du monde, b) les antinomies de cette vision morale et leur résolution dans la conscience agissante ; 2° l'esprit certain de lui-même et son devenir créateur.

L'esprit que nous étudions maintenant est l'esprit certain de soi-même. Il semble qu'en lui se soit réalisé pour lui-même ce dont toute la *Phénoménologie* était une recherche, l'identité du savoir et de son objet. En effet tandis que dans le monde de la culture ou de la foi l'esprit, comme Soi singulier, avait sa substance en dehors de lui-même, il la porte maintenant en lui. Cette substance n'est plus une réalité étrangère, le

pouvoir ou la richesse ou le ciel, mais elle est le *pur devoir*. En considérant la conception que Kant et surtout Fichte se font de l'autonomie du sujet moral, nous trouvons bien cette adéquation de la certitude de soi et de la vérité qu'exprime la conception d'une conscience de soi universelle. Le Moi ne peut pas vouloir autre chose que lui-même. Son but absolu est en lui, il ne saurait plus affecter la forme d'un terme étranger. Vouloir le pouvoir ou la richesse, aspirer au ciel comme à une vérité au-delà de la certitude que le sujet a de lui-même, ce sont là des volontés dépassées, le sujet ne peut que se vouloir lui-même dans sa certitude de soi. Cette certitude de soi est en même temps sa vérité. Il se cherche lui-même comme Soi universel. C'est pourquoi son savoir de soi est son seul et unique objet – et cet objet s'exprime dans la « vision morale du monde » par le pur devoir. « C'est donc ici que le savoir semble enfin être devenu parfaitement égal à sa vérité ; en effet sa vérité est ce savoir même, et toute opposition des deux côtés a disparu ; elle a disparu non seulement pour nous ou en soi, mais encore pour la conscience de soi elle-même¹. » C'est la liberté qui est la clef de voûte du système kantien, et cette liberté c'est le thème central de la *Critique de la raison pratique*. La conscience de soi c'est l'autonomie du sujet moral qui ne peut pas vouloir autre chose que lui-même. « Se vouloir soi-même », comme Soi universel, voilà la liberté et la moralité. Cette pure volonté qui se veut elle-même est l'être en général ou tout être. La critique que Kant fait de l'ontologie classique est destinée à préparer une nouvelle ontologie, celle dans laquelle l'être n'est plus que le sujet qui se pose lui-même, un acte et non un substrat inerte. *L'être est liberté*. C'est dans les premières pages du *Fondement de la Métaphysique des mœurs* que la conscience de soi est découverte comme conscience morale commune².

Hegel, avant d'approfondir cette vision morale du monde montre comment elle réconcilie l'immédiateté de l'esprit éthique et la médiation de l'esprit de la culture. « Le savoir de la conscience de soi lui est donc la substance même. Pour la conscience de soi cette substance est, dans une unité indivisible, aussi bien immédiate qu'absolument médiante³. » Elle

1 *Phénoménologie*, II, p. 142.

2 La Conscience de soi, pour Kant, c'est essentiellement la pure conscience morale, telle qu'on la trouve dans la conscience commune. Pour Hegel l'*Universel*, qui apparaissait au Soi singulier comme la *Mort*, est maintenant intériorisé. Cet Universel est le *savoir de la Conscience de soi*, son essence absolue.

3 *Phénoménologie*, II, p. 143.

est immédiate. La conscience de soi sait et fait elle-même le devoir, et le devoir qui est son but absolu n'est pas pour elle une réalité étrangère ; elle lui appartient comme à sa nature. Ainsi l'esprit immédiat – l'esprit éthique – nous présentait dans le caractère une fusion complète de l'être et de sa destination éthique. La féminité d'Antigone était une donnée de nature qui avait sa signification spirituelle. C'était, dans le plein sens du terme, une vocation irrésistible. Cette immédiateté se retrouvée dans la conscience du pur devoir, puisque le pur devoir n'est pas quelque chose d'étranger à la conscience de soi, mais sa propre essence. Cependant la conscience de soi morale n'est pas, comme l'étaient Antigone ou Créon, un caractère, c'est-à-dire une nature déterminée, et ainsi partielle ; le moment de l'existence naturelle qui caractérisait l'esprit éthique doit être ici surmonté. La conscience de soi morale comme conscience du pur devoir est conscience universelle ; en effet elle est essentiellement le mouvement du Soi consistant à supprimer l'abstraction de l'être-là immédiat et à devenir consciemment universel. Cette liberté est essentiellement une *libération* ; elle est donc à la fois immédiate et médiante. C'est le savoir de sa liberté qui la fait libre et ce savoir présuppose la médiation. L'immédiat n'est pas ici un fait de nature, mais une reconquête réflexive. « La conscience de soi est absolument libre du fait qu'elle sait sa liberté, et c'est justement ce savoir de sa liberté qui est sa substance et son but et son unique contenu⁴. » La synthèse entre l'esprit immédiat, l'esprit nature, et l'esprit étranger à soi, ayant son objet en dehors de lui-même, est réalisée ici. Le pur devoir comme objet de la conscience exprime à la fois ce que je suis moi-même et ce que j'ai à devenir, l'unité de l'immédiat et de la médiation. « Être libre n'est rien, devenir libre est tout. »

À partir de ces données générales Hegel va étudier avec précision ce qu'il nomme « la vision morale du monde ». Cette expression de « *Weltanschauung* », qui aura une fortune singulière, est ici employée pour la première fois dans la *Phénoménologie*. Elle correspond pourtant

4 *Phénoménologie*, II, p. 143. Ainsi nous nous acheminons vers la troisième forme du Soi spirituel. Le premier, la personne, était le Soi qui se *pose* et qui seulement *est* ; le deuxième, résultat du monde de l'aliénation, était la *négation* immédiate de cette position, la Volonté singulière niée par la Volonté universelle ; le troisième, qui unifie les deux premiers, se maintiendra dans sa négation même, il sera l'esprit qui, en s'opposant à soi, se conservera dans cette opposition, *l'esprit créateur de son histoire*. Le terme « créateur » est employé par Hegel lui-même (*Phénoménologie*, II, p. 187).

très exactement aux descriptions que Hegel donne dans cette œuvre des diverses attitudes de la conscience humaine. Il s'agit moins de systèmes philosophiques – stoïcisme, scepticisme, moralisme – que de façons de vivre et d'envisager l'univers. Si toutes ces visions du monde sont reliées les unes aux autres de façon à former ce que Hegel prétend être un système scientifique, il n'en est pas moins vrai qu'il s'arrête à chacune d'entre elles, oublie un instant la chaîne dont elle est un maillon et la repense pour elle-même. Nous venons de voir quelle place occupait la vision morale du monde dans le développement de l'esprit. L'esprit immédiat – l'esprit éthique – nous avait conduit à l'esprit séparé de lui-même, ayant son objet en dehors de lui, et cet esprit déchiré nous avait ramené à son tour à l'esprit se sachant lui-même, se possédant lui-même dans son objet absolu, le pur devoir. Mais il nous faut oublier un moment cette dialectique afin d'étudier pour soi cette vision du monde dont la philosophie critique de Kant est une expression. Cette philosophie morale va être considérée moins comme une philosophie spéculative que comme une façon de vivre, et les contradictions qu'elle renferme – l'immédiateté et la médiation – seront envisagées sous leur forme concrète comme des contradictions vécues par la conscience elle-même au cours de son expérience morale⁵. C'est surtout dans la deuxième partie de cette étude, celle qui porte sur le *déplacement équivoque* (Verstellung), qu'on verra surgir ces contradictions dans l'expérience de la conscience. À la fin la conscience les découvre elle-même de telle façon qu'elle ne pourra éviter le pharisaïsme ou l'hypocrisie sinon en renonçant à cette vision purement morale de l'univers et en prenant une autre attitude.

La morale kantienne va donc être considérée ici comme une « vision morale du monde ». Il ne s'agit pas par conséquent de l'analyse purement spéculative d'une certaine philosophie, mais¹ de l'épreuve du « *moralisme* ». La morale kantienne est prise comme l'expression d'un moment de l'esprit du monde. On a souvent insisté sur les rapports étroits du piétisme et du kantisme. Kant a subi pendant ses années de jeunesse l'influence de la doctrine de Spener et du piétisme par l'intermédiaire de sa mère et de son maître Schultz. Le piétisme, sans s'opposer directement à l'orthodoxie luthérienne, découvre la source de la religion dans la volonté plutôt que dans l'entendement. Il critique tout enseignement extérieur de la théologie et se propose de revenir à la communauté chrétienne

5 La contradiction n'est malheur, que parce que c'est un *sujet* qui s'oppose soi-même à soi-même.

primitive. Bien qu'un certain mysticisme ne soit pas complètement absent de ce mouvement il est surtout un mouvement de purification morale : « il ne séparerait pas en l'homme la rénovation morale de la rénovation religieuse ». « En relâchant les liens qu'avait la croyance religieuse avec la théologie dogmatique, il consolidait d'autant ou il renouait ceux qui la rattachaient à l'activité morale⁶. » Kant, subissant à la fois l'influence du piétisme et du rationalisme, devait accentuer encore le moralisme de la doctrine et écarter les éléments proprement religieux ou mystiques. Dans ses écrits de jeunesse Hegel, qui avait tenté d'écrire une *Vie de Jésus* en s'inspirant de l'œuvre de Kant sur la *Religion dans les limites de la simple raison*, devait découvrir comme Schleiermacher les différences entre une « vision purement morale du monde » et une « vision proprement religieuse⁷ ». On sait comment le romantisme a réagi contre ce moralisme kantien, et nous aurons l'occasion de suivre dans le développement de la *Phénoménologie* cette évolution qui s'accomplit du *moralisme* kantien à d'autres *visions du monde*.

Avant de suivre le détail de la dialectique hégélienne – exposant et critiquant ce moralisme – soulignons-en les principaux caractères. L'exposé de Hegel n'est pas seulement l'exposé d'une certaine philosophie, mais celui d'une expérience spirituelle dont cette philosophie est l'expression. Ici la conscience humaine met son absolu dans le pur devoir, dans l'effort incessant pour se rendre indépendant de la nature sensible, de l'existence naturelle jugée inessentielle et pourtant toujours présente. Les contradictions de cette *vision morale du monde* ne s'offriront pas à nous seulement, elles se révéleront à la conscience elle-même au cours de son expérience, dans l'épreuve de l'action. La conscience morale (das moralische Bewusstsein, et non Gewissen) devra renoncer à son moralisme ou consentir à être ce qu'elle ne croyait pas être – au lieu d'une conscience pure et désintéressée, une conscience hypocrite et même envieuse –. La « vision morale du monde » est constituée par l'ensemble des postulats de la raison pratique – ceux qu'énonce Kant à la fin de sa critique – mais très largement interprétés et repensés par

6 Cf. V. Delbos : *La philosophie pratique de Kant*, p. 7.

7 La *Vie de Jésus* écrite par Hegel à Berne (Nohl, *op. cit.*, p. 76 sq.), est une tentative pour penser le Christ selon les catégories de la pensée kantienne (opposition de la moralité, de l'autonomie du sujet, au légalisme juif). Le Christ et « le schème de la moralité ». On sait que Hegel s'est progressivement écarté de cette conception du Christ non-historique et a redécouvert en lui la *positivité* et le *destin*.

Hegel. Hegel ne considère pas ces postulats – ainsi qu'on l'a fait quelquefois – comme des compléments du système kantien qu'on pourrait accepter ou refuser, sans toucher à l'essence de la philosophie critique. Ils lui paraissent au contraire indispensables et comme exigés par le système. La critique démembrait analytiquement la conscience, le système des postulats n'est que l'essai nécessaire pour réconcilier les éléments de cette analyse. Il est impossible, de l'aveu même de Kant, de négliger les rapports qu'il y a entre la vertu et la nature, l'ordre moral et l'ordre du monde. La conscience *agissante* est contrainte de poser le problème de ces rapports et de postuler une unification par-delà la scission. Le développement de la philosophie critique justifie d'ailleurs cette façon de voir. La *Critique de la faculté de juger* est une nouvelle tentative pour unir, ce qui était posé comme séparé dans la conscience morale. Hegel interprète donc ici les postulats de la raison pratique comme une partie intégrante du système kantien.

L'exposé hégélien ne prétend pas seulement décrire une expérience qui vaut pour un moment de l'histoire de l'esprit humain. Il décrit une structure originale de la vie de l'esprit, susceptible de se retrouver sous des apparences diverses, et il aboutit à une critique pénétrante du « pur moralisme ». Cette critique fait parfois penser à celle que fera plus tard un Nietzsche.

Exposé du problème. – La *vision morale du monde* est contenue tout entière dans les présuppositions suivantes qui sont celles mêmes du système kantien. 1° D'une part la conscience de soi morale sait le pur devoir comme son essence ; « la conscience de soi sait le devoir comme l'essence absolue, elle n'est liée que par lui et cette substance est sa propre pure conscience, car le devoir ne peut pas prendre la forme d'une chose étrangère pour elle⁸ » ; l'homme identifie donc son Soi avec cette loi du devoir, il ne la considère plus comme extérieure à sa raison, comme s'imposant à lui par le fait d'une contrainte étrangère. Cette certitude de l'identité de l'universel (le pur devoir) et du Soi est l'essence de la conscience morale. « La Loi est le vrai Moi dans le Moi. » C'est en ce sens qu'on retrouve l'immédiateté première de l'esprit dans la conscience morale. 2° Mais d'autre part la conscience de soi morale n'est conscience qu'en tant que l'être-autre est présent pour elle et qu'un processus de médiation s'ajoute

8 *Phénoménologie*, II, p. 144. – On peut dire que l'intérêt général de toute cette analyse est d'opposer aussi bien en Dieu qu'en l'homme la *pureté* et l'*efficacité*.

à l'immédiateté du devoir pur. Il y a encore une nature, un être-là qui n'est pas le devoir pur et qu'il faut surmonter. Si la Loi est le vrai Moi dans le Moi, c'est qu'il y a un Moi qui n'est pas le vrai Moi, un monde qui n'est pas le vrai monde. La conscience de soi morale est donc en rapport avec une nature, et cette nature s'oppose à la liberté, elle doit être surmontée. 3° Il y a donc deux termes indépendants : la liberté dans laquelle le Soi s'identifie à la vie morale et la nature dans laquelle le Soi ne se retrouve pas lui-même, mais connaît seulement son être-autre. *Liberté* et *Nature*, tout l'effort de la philosophie critique a consisté à les séparer, de sorte qu'en un certain sens il y a là comme deux réalités indépendantes l'une de l'autre. « Puisque cette conscience de soi est si parfaitement enfermée en soi-même, elle se comporte à l'égard de cet être-autre d'une manière parfaitement libre et indifférente, et l'être-là est par conséquent d'autre, part un être-là complètement délaissé par la conscience de soi, un être-là qui lui aussi ne se rapporte qu'à soi-même⁹. » Hegel condense toute cette argumentation dans la proposition suivante : « D'autant plus libre devient la conscience de soi, d'autant plus libre aussi devient l'objet négatif de sa conscience¹⁰. » Pour moi l'essentiel est de faire mon devoir, et ce devoir n'a aucun rapport avec la nature dont les phénomènes sont liés les uns aux autres par des lois tout à fait indifférentes à ce qui constitue mon essence. La nature se soucie aussi peu de la conscience de soi morale que celle-ci se soucie de la nature. Elle est « l'impassible théâtre ». 4° Cependant cette indépendance de la nature et de la moralité n'est pas aussi complète qu'on vient de le dire, car la conscience de soi qui participe aux deux considère la moralité comme *essentielle*, la nature comme *inessentielle*. Il y a donc *subordination* de la nature à la moralité en même temps qu'*indifférence* de l'une à l'égard de l'autre. Sans doute ces deux hypothèses sont-elles contradictoires, mais c'est justement cette contradiction qui meut toute « la vision morale du monde » et que la conscience morale tente de fuir par le système des postulats de la raison pratique. Le problème est bien posé en ces termes par Hegel : « Au fondement de ce rapport se trouvent d'une part la pleine indifférence mutuelle et l'indépendance spécifique de la nature et de la moralité (comme buts moraux et activité morale), mais se trouve aussi bien d'autre part la conscience de l'essentialité exclusive du devoir

9 *Phénoménologie*, II, p. 144.

10 *Phénoménologie*, II, p. 144.

et de la complète inessentialité et dépendance de la nature. La “vision morale du monde” contient le développement des moments présents dans ce rapport de présuppositions si foncièrement antithétiques¹¹. »

Nature et moralité, sont indifférentes l'une à l'égard de l'autre, et pourtant la nature doit être dépendante de la moralité ; une *synthèse* doit donc être postulée qui réconcilie ces termes opposés ; cette synthèse se présente en soi dans le premier postulat (harmonie du bonheur et de la moralité), *pour soi* dans le deuxième postulat (progrès indéfini de la conscience de soi morale par l'harmonie conquise de sa nature et de la moralité), en soi et pour soi dans le troisième postulat (celui d'un saint législateur du monde dans lequel les deux termes s'identifient pleinement)¹². Mais la contradiction qui est au fondement de cette vision morale du monde se manifesterà dans le développement de ces postulats ; elle est du reste incluse dans cette notion d'un *postulat* qui porte sur l'*Être*. Il y a une certaine analogie entre la présentation que Hegel donnait du stoïcisme et celle qu'il donne de la vision morale du monde, mais il y a aussi une différence qui permet un développement particulier de cette vision du monde ; c'est la nécessité de l'*action concrète* qui est contenue dans l'idée de *devoir*. La conscience morale ne contemple pas seulement son essence, elle la veut, mais la vouloir signifie vouloir la réaliser et cette réalisation contient le moment de la nature, ce moment de l'effectivité qui était d'abord posé comme étranger au moment de la moralité¹³.

Premier postulat. – Nous partons d'une hypothèse qui se révélera inacceptable au cours même de notre dialectique, mais qui paraît d'abord s'imposer à nous parce qu'elle est l'énoncé même de la vision morale du monde. « Il y a une conscience de soi morale. » C'est en supposant l'existence effective de cette conscience morale – dont Kant arrivera à douter, car existe-t-il une volonté purement morale ? – que l'union du bonheur et de la vertu pourra être exigée. Selon l'expression de Kant « la vertu est ce qui nous rend digne d'être heureux ».

11 *Phénoménologie*, II, p. 145.

12 Ici Hegel s'élève à une critique générale du système kantien. Cette synthèse *en soi* et *pour soi* est *intellectus archetypus* que l'entendement humain projette *bors de soi*, mais qui n'est réellement que dans son *unité concrète* avec l'entendement humain discursif.

13 C'est pour cela que le *pur savoir* se présente ici comme *devoir*. Si la conscience de soi n'avait qu'à contempler son objet, elle ne serait pas agissante. Or, elle doit agir ; c'est ce qui réintroduit la médiation dans la conscience de soi. Son objet, ou son essence, se présente comme *devoir*.

Cette conscience morale ne veut que le devoir ; elle a pour maxime de sa conduite la volonté d'obéir à la loi par pur respect pour la loi ; son intention est pure ; ce qui compte pour elle c'est en toute action concrète cette visée du devoir. Mais elle ne se borne pas à *savoir* le devoir ; elle *veut* le réaliser, car elle est par définition une conscience active qui ne saurait se contenter du savoir de l'universel. L'action est indispensable et est contenue dans la notion même de devoir. Il faut de toute façon agir : ne pas mentir, aider son prochain, etc. Ce qui d'ailleurs importe, ce n'est pas cette action concrète-là, mais le devoir qui est lié à elle. Il n'y a de pur devoir que parce qu'il y a des réalisations au sein d'un monde, d'une nature qu'on a définie comme pleinement indépendante de l'ordre moral. L'enchaînement des phénomènes suit une loi sans rapport avec la loi morale. La conscience morale fera donc une douloureuse expérience. Elle prendra conscience de cette indépendance de la nature dans laquelle elle agit par rapport à son intention purement morale. Le bonheur sera pour elle contingent ; elle le trouvera peut-être en agissant moralement, mais peut-être aussi ne le trouvera pas. « La conscience non-morale par contre trouve peut-être par chance son actualisation là où la conscience morale trouve seulement une *occasion* d'agir, mais ne se voit pas elle-même obtenir par cette action le bonheur dérivant de l'exécution et de la jouissance de l'achèvement¹⁴. » Cette contingence du bonheur – défini ici par Hegel comme la jouissance de l'achèvement, la plénitude de la réalisation et non sous la forme empirique de la seule réalisation des désirs comme chez Kant – est ce qui fait dire à Kant que l'union de la vertu et du bonheur est une union synthétique et non analytique. Il est immoral de déduire la vertu du bonheur comme le font les épicuriens, mais il est impossible de déduire le bonheur de la vertu comme le font les stoïciens¹⁵. La conscience morale se lamentera donc de l'injustice qui la limite à avoir seulement son objet dans la forme du pur devoir, mais lui interdit de voir son objet et de se voir elle-même actualisée. Cette lamentation sur l'injustice du sort qui fait prospérer les méchants et éprouve les bons évoque l'histoire du saint homme Job dans le récit biblique. Certes le sort de l'homme sur la terre est

... celui d'un soldat
Et ses jours sont ceux d'un mercenaire.

14 *Phénoménologie*, II, p. 145.

15 *Critique de la raison pratique*, trad. française Picavet, nouvelle édition 1943, p. 120.

La nature lui donne seulement des occasions d'agir, mais il ne peut pas ne pas se plaindre « dans l'amertume de son cœur » et aspirer à une autre justice.

*Non, Dieu ne rejette pas l'homme intègre
Et il ne protège pas les méchants,
Il remplira encore ta bouche de cris de joie,
Et mettra sur tes lèvres des chants d'allégresse.*

Il y a là une comparaison essentielle entre le sort des justes et celui des méchants.

*Pourquoi les méchants vivent-ils ?
Pourquoi les voit-on vieillir et accroître leur force¹⁶ ?*

La conscience morale ne peut pas renoncer au bonheur et écarter ce moment de sa fin absolue. Mais Kant par son dualisme conçoit le bonheur d'une façon tout empirique : « le bonheur est l'état d'un être auquel tout arrive selon son désir et sa volonté ». La Critique de la raison pratique ne conçoit que l'eudémonisme vulgaire ou la pure moralité. De là la répugnance de ces termes à se joindre. Schelling avait déjà remarqué cette conception vulgaire du bonheur chez Kant, aussi plate et médiocre que celle de l'« Aufklärung » : « On peut expliquer le bonheur empirique comme une coïncidence contingente des objets avec notre moi. On pense ainsi l'impossibilité de la connexion du bonheur empirique avec la moralité, car celle-ci ne porte pas sur une coïncidence contingente du Moi et du non-Moi, mais sur leur coïncidence nécessaire¹⁷. »

Même en exposant le kantisme Hegel ne peut pas accepter cette conception empirique du bonheur. Tous ses travaux de jeunesse ont porté sur la recherche d'une *conscience heureuse* dans l'histoire par opposition à une *conscience malheureuse*, et le bonheur ne saurait être pour lui cet état pathologique uniquement déterminé par des circonstances extérieures. Le bonheur est pour lui la plénitude de la réalisation, l'acte de « se retrouver soi-même dans son œuvre ». Un peuple est heureux dans l'histoire quand il parvient à s'exprimer lui-même dans son œuvre.

16 D'après le *Livre de Job*.

17 Schelling, *S.W.*, I, p. 197. – La définition du Bonheur chez Kant se trouve dans la *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 134.

Ainsi l'artiste qui voit dans son œuvre l'expression adéquate de lui-même connaît la jouissance de soi. La conscience morale en réclamant le bonheur réclame donc l'intuition d'elle-même dans la réalité. Au devoir il manque l'« *Erfüllung* », la réalité qui donnerait à l'individu agissant le sentiment de son actualité. « Ce moment dans le but devenu objectif, dans le devoir accompli, est la conscience singulière ayant l'intuition de soi-même comme actualisée, c'est-à-dire est la jouissance¹⁸. » Ce moment ne se trouve pas immédiatement dans la moralité entendue seulement comme disposition à agir, mais seulement dans le concept de la réalisation de la moralité. Le Souverain bien ou le but suprême est donc le concept de la moralité réalisée, du règne de la vertu sur la terre. Il faut donc postuler un accord entre l'ordre de la nature et l'ordre moral. Ce postulat n'est pas un souhait d'une conscience, il est une exigence de la raison, il est inclus dans le concept de la moralité même dont le contenu vrai est « l'unité de la conscience pure et de la conscience singulière¹⁹ ».

Le premier postulat portait sur l'en-soi. En soi l'ordre de la nature et l'ordre moral – en dépit de l'apparente indépendance dans laquelle ils s'offrent – doivent s'identifier. Mais c'est à la conscience singulière comme telle qu'il appartient de faire que cette unité devienne *pour elle*, ce qui nous conduit au deuxième postulat.

Deuxième postulat. – La nature n'est pas seulement ce monde tout à fait indépendant et extérieur dans lequel, en tant qu'objet, la conscience aurait à réaliser son but, « mais elle existe encore au sein de la conscience comme sa nature. L'homme est une réalité naturelle, il est directement lié au monde extérieur par des impulsions et des penchants qui influent sur son action. Cette nature – qui est *ma* nature – est opposée à la volonté morale dans sa pureté. Originellement toutefois ces deux termes sont donnés dans une seule conscience. Toutes, les deux, la sensibilité et la pure pensée, sont en soi une conscience unique²⁰. Mais la médiation est essentielle à la moralité, c'est-à-dire que les deux moments se présentent comme opposés l'un à l'autre. Nous n'avons pas une volonté sainte, mais une volonté morale. Kant considère comme un mysticisme dangereux la tentative d'unir immédiatement les deux termes et de lier le pur devoir à la tendance naturelle. « Nous ne sommes pas les volontaires du devoir,

18 *Phénoménologie*, II, p. 146.

19 *Phénoménologie*, II, p. 147.

20 *Phénoménologie*, II, p. 147.

nous en sommes seulement les soldats. » Une créature finie en qui la raison et la sensibilité s'opposent nécessairement n'est pas plus capable d'un attachement spontané à la Loi pratique qu'elle n'est capable d'une intuition intellectuelle des objets suprasensibles.

La vie morale consiste donc dans cette lutte contre sa nature, dans cet effort pour transformer la nature spontanée et la rendre conforme à la loi du pur devoir. L'unité doit bien être visée ; mais ce ne peut être l'unité originelle, car cette unité est bien plutôt l'immoralité de la nature, mais une unité qui est à conquérir. « C'est seulement une telle unité qui est la moralité effective, car en elle est contenue l'opposition moyennant laquelle le Soi est conscience, ou est, maintenant seulement, Soi effectif, Soi en fait et en même temps Universel. En d'autres termes c'est ici qu'est exprimée cette médiation qui, comme nous le voyons, est essentielle à la moralité²¹. » La moralité se réalise en adaptant la nature à soi au lieu de s'adapter à la nature ; elle est transformation de l'être sensible tout entier pour le rendre conforme à la pure volonté morale. L'unité ainsi achevée est ce qui précisément ne doit pas être présent, car ce qui seul peut être présent, c'est l'opposition de mon penchant et de l'impératif moral.

Cette unité est donc *postulée* ; elle n'est pas là, car ce qui est là c'est la conscience ou l'opposition douloureuse de la sensibilité et du devoir. Mais ce postulat ne porte pas sur l'en-soi puisque l'unité à réaliser est conçue comme l'œuvre du sujet agissant. Cependant cette unité reste quand même un postulat car elle est rejetée à la fin des temps. Il faut donc (postulat de l'immortalité chez Kant) postuler une vie *indéfinie* pour que le sujet puisse faire continuellement des progrès moraux²². Mais ici la contradiction de cette vision morale du monde n'est pas loin d'apparaître explicitement. On la dissimule seulement par la nuée du progrès indéfini, un progrès dont le terme ne doit pas être atteint, car ce terme serait la fin de tout *effort*, le retour à la *nature* et la négation de la *moralité* comme telle. « La perfection n'est donc pas effectivement accessible ; elle doit être seulement pensée comme une tâche absolue, c'est-à-dire telle qu'elle demeure toujours une tâche à remplir. » « On devra proprement dire que la représentation déterminée (de ce terme)

21 *Phénoménologie*, II, p. 148.

22 Kant : *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 131 : « Comme cette conformité de la volonté à la loi morale n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle peut seulement être rencontrée dans un *progrès allant à l'infini* vers cette conformité parfaite. »

ne doit pas être intéressante et n'a pas à être cherchée, parce que cela aboutit à des contradictions – contradiction d'une tâche qui doit rester tâche et toutefois être remplie – d'une moralité qui ne doit plus être conscience, qui ne doit plus être effective²³. »

Ainsi sont constitués les deux premiers postulats de cette « vision morale du monde ». Le premier concerne le but final, le second concerne le progrès de la conscience comme telle, mais ils doivent se rapporter l'un à l'autre, comme dans l'action réelle le but d'une conscience particulière au but final.

Troisième postulat. – Cette relation conduit à la troisième série de postulats qui sont en-soi-et-pour-soi et qui résolvent les contradictions dans lesquelles s'empêtre la conscience morale lorsqu'elle veut agir concrètement. Ils les résolvent en posant une *autre conscience* que la conscience effective, celle d'un *saint législateur du monde*, mais en fait ils ne font que *déplacer* dans cette *représentation* la contradiction fondamentale de cette conscience morale, celle du pur devoir et de la réalité effective. L'action concrète se présente toujours, *hic et nunc*, comme un cas, et ce cas recèle des modalités diverses. Il n'y a pas une Loi, mais des lois déterminées qui, pour s'adapter à la diversité des occasions d'agir, ont chacune un contenu particulier. Mais la particularité du contenu emprunté à la nature s'oppose au pur devoir que doit seulement se proposer la conscience, et le savoir concret toujours incomplet des circonstances de l'action s'oppose au pur savoir de cette conscience morale ; elle veut et elle sait seulement le devoir en général. Comment peut-elle donc agir ? C'est ici qu'intervient le saint législateur du monde. Il sanctifie le devoir *déterminé*. Ce passage de la moralité à la religion se trouve *aussi* chez Kant. La religion consiste à nous faire regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu. « De cette manière une théologie conduit directement à la religion, c'est-à-dire à la connaissance de nos devoirs comme des ordres divins (?). » Ce n'est pas là, comme on pourrait le croire, un principe d'hétéronomie. L'existence de cette autre conscience est un postulat inévitable, elle nous garantit la réalisation possible du souverain bien dans le monde. La maxime de l'action n'est pas la crainte de Dieu ou le désir de lui plaire ; elle est toujours la volonté du pur devoir²⁴. Par elle cependant les devoirs multiples sont consacrés comme

23 *Phénoménologie*, II, p. 149.

24 Kant : *Critique du Jugement*, traduction Gibelin, p. 285.

multiples. Ce saint législateur réunit en lui ce qui est séparé en nous, l'Universel et le Particulier. Il représente dans une conscience (c'est-à-dire *pour-soi*) cette harmonie du devoir et de la réalité qui était posée *en soi* dans le premier postulat.

Ainsi la conscience morale *projette* hors d'elle dans *une autre* conscience l'unité du contenu et de la forme, du particulier et de l'universel, qu'elle se refuse à elle-même en y voyant la marque de l'immoralité. « La première conscience (c'est-à-dire la nôtre) contient le pur devoir indifférent à l'égard de tout contenu déterminé, et le devoir est seulement cette indifférence à l'égard du contenu. » Mais l'autre conscience contient le rapport non moins essentiel avec l'action (car avec la seule notion du pur devoir et du pur savoir il est impossible d'agir *in concreto*) et la nécessité du contenu déterminé : « puisque les devoirs valent pour cette autre conscience comme devoirs déterminés c'est que le contenu comme tel est pour elle aussi essentiel, que l'est la forme en vertu de laquelle le contenu est devoir²⁵ ». La nécessité du contenu tombe en dehors de notre conscience, dans celle de ce saint législateur « qui est ainsi la médiation entre le devoir déterminé et le pur devoir, et qui est la raison pour laquelle le devoir déterminé a aussi une validité ».

Cependant nous agissons, et dans l'action – du moment qu'elle a lieu et n'est pas seulement pensée de l'action – nous nous comportons comme cette autre conscience, nous voulons le particulier, car autrement nous ne voudrions pas sérieusement, nous prenons l'effectivité comme but, car nous voulons accomplir « quelque chose ». Le devoir, comme pur devoir, tombe donc dans une autre conscience, dans celle du législateur du pur devoir, et il n'est sacré pour nous que par la médiation de cette autre conscience. Dans les deux hypothèses que nous venons de faire nous sommes conduits à dédoubler notre conscience, et à *poser dans l'autre conscience ce que nous ne pouvons poser en nous ; elle est chaque fois ce que nous ne sommes pas, et par ailleurs ce que nous sommes l'autre fois*. Cette autre conscience apparaît donc, tantôt comme sanctifiant le particulier comme tel, tantôt comme sanctifiant le pur devoir, l'universel abstrait. C'est en allant de l'une à l'autre de ces hypothèses que nous nous dissimulons la

25 Kant, *op. cit.*, p. 286 – Dans la *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 134 *sq.*, ce postulat d'un « Saint Législateur » apparaît comme moralement nécessaire : « Le souverain Bien n'est donc possible dans le monde qu'en tant qu'on admet une cause suprême de la nature qui a une *causalité* conforme à l'intention morale. »

contradiction incluse dans cette vision morale du monde, et qui repose sur la séparation radicale de la nature et du devoir, du contenu et de la forme. La critique que présente ici Hegel de Kant va plus loin qu'une critique de sa « vision morale » du monde, elle vise aussi bien son dualisme de *l'entendement fini et de l'entendement infini*.

En ce qui concerne la seule vision morale du monde nous voyons bien où la conduit son point de départ contradictoire ; elle pose en elle, puis au-delà d'elle, le pur devoir ; elle pose en dehors d'elle, puis en elle, l'effectivité ; elle en arrive à se « représenter seulement la moralité sous la forme suivante » : en premier lieu elle réunit l'effectivité et le pur devoir en se posant comme conscience de soi morale, qui est et agit, mais elle se représente en même temps cette unité comme un objet qui serait un négatif de la conscience de soi. Cette unité tombe donc *en dehors d'elle* comme une harmonie en soi. Son Soi n'est donc plus une conscience de soi morale effectivement réelle. En tant qu'effectivement réel il n'est plus moral.

En deuxième lieu, partant de cette proposition qu'il n'y a pas de conscience morale effective elle ne peut qu'aboutir à cette conclusion qu'il n'y a pas d'effectivité morale ; c'est donc le pur devoir qui est au-delà (dès lors le postulat qui réclame la félicité pour les justes est sans fondement moral puisqu'il n'y a pas de justes).

En troisième lieu enfin elle rassemble dans une « représentation » les deux hypothèses précédentes : il y a une conscience de soi morale effective, il n'y a pas de conscience de soi morale effective. Cette représentation n'évite la contradiction que par le passage incessant d'un terme à l'autre, de l'effectivité au pur devoir, ou du pur devoir à l'effectivité. *Chacun passe tour à tour pour l'autre*. La réalité effective est prise dans la représentation d'une autre conscience comme le pur devoir et inversement²⁶ ; L'autre conscience ne sert qu'à dissimuler ce passage. « De cette façon la première proposition – il y a une conscience de soi morale – est rétablie, mais jointe étroitement à la seconde – il n'y a aucune conscience de soi morale – c'est-à-dire qu'il y en a une mais seulement dans la représentation, ou encore il n'y en a précisément pas, mais elle est admise comme morale par une autre conscience²⁷. » Les difficultés de la vision morale du monde de Kant tiennent à la rigidité de son dualisme et à l'exigence de

26 Cf. en particulier, Kant : *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 132.

27 *Phénoménologie*, II, p. 155.

le dépasser. La conscience a saisi enfin son objet comme savoir et vouloir, c'est-à-dire comme le Soi, mais en même temps elle les a posés comme pur savoir et pur vouloir en dehors d'elle sous la forme d'un universel ineffectif en les opposant à l'effectivité. Le Soi s'est, pourrait-on dire, posé au-delà de Soi, et, comme le Soi est l'unité de ces deux moments, comme il est à la fois l'effectivité et le pur devoir, il ne parvient pas dans le kantisme à sa certitude de soi comme vérité ; sa vérité est bien le Soi, mais cette vérité lui est encore étrangère, il la déplace toujours, sans apercevoir cette dialectique qui le constitue.

La philosophie kantienne n'a pas vu en général que le savoir de la nature était aussi un savoir de soi et que le savoir de soi était un savoir de la nature ; elle a bien posé l'unité comme sa vérité, mais en lui refusant tout caractère dialectique elle l'a exclue du savoir et est tombée dans une dialectique inconsciente d'elle-même. C'est cette dialectique qui s'exprime dans sa vision morale du monde, mais, comme elle est inconsciente de soi, elle tombe dans une suite de déplacements (*Verstellung*) qui deviennent *équivoques* dans la mesure où elle tente de les éviter. Ce sont ces déplacements qu'il nous reste à considérer. Ils conduisent à une sorte d'hypocrisie quand la conscience morale persiste à séparer dans sa représentation ce qu'elle unit en fait dans l'action. Pour éviter cette hypocrisie, il faudra passer à *l'esprit agissant certain de soi-même qui se veut soi-même comme réalité et comme universalité*. La dialectique se retrouvera bien dans cette certitude de l'esprit agissant, mais elle s'élèvera à la conscience d'elle-même, et le Soi concret deviendra *pour soi* l'unité de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini, une unité dialectique et pourtant positive, que Kant refuse à l'entendement humain et situe au-delà de lui dans un entendement infini²⁸.

Les antinomies de la vision morale du monde. Le déplacement. – L'exposé que Hegel consacre à la vision morale du monde est une critique de toute la philosophie kantienne et non pas seulement de sa philosophie pratique. Kant a découvert dans *l'analytique transcendantale* une logique de la vérité *pour nous* qui n'est pas dialectique et dans la *dialectique* une logique de l'apparence – à vrai dire inévitable – mais qui n'en est pas

28 On pourra dire que l'homme sera devenu pour lui-même « cette autre conscience » que la vision morale du monde *déplace* au-delà de l'homme. Le divin et l'humain se rassembleront. N'est-ce pas là tout le sens de la *Phénoménologie* hégélienne (cf. notre chapitre *Mysticisme ou Humanisme*) ?

moins la source de nos erreurs métaphysiques. Il a tenté d'éviter cette dialectique en faisant de la raison – comme opposée à l'entendement – une raison seulement pratique, et en demandant à une foi morale, ou à un système de postulats, une vérité qui ne serait plus engagée dans les filets de cette dialectique. Or cette vision morale du monde est en fait « une nichée de contradictions », comme pouvait l'être selon Kant l'exposé de la preuve cosmologique. Kant n'a pas vu que l'analytique était déjà une dialectique et que la dialectique avait par contre une portée positive. Il a dû rejeter au-delà de la conscience de soi l'unité qu'exigeait son système, en faire un terme inaccessible, qui sous les noms divers de chose en soi, de noumène, ou d'entendement infini suivant les moments du développement de sa pensée, s'oppose toujours au Soi de la conscience. Mais cette opposition du Soi et de l'en-soi, de l'immanence et de la transcendance, ne peut pas être maintenue telle quelle dans sa philosophie ; cette philosophie en effet a pour caractère « de savoir l'essence comme soi-même ». La vérité absolue ne peut pas être au-delà du Soi qui se *sait* lui-même ou se *veut* dans son objet. « En conséquence la conscience paraît ici atteindre son apaisement et sa satisfaction, car cette satisfaction elle peut seulement la trouver là où elle n'a plus besoin d'aller au-delà de son objet parce que son objet ne va plus au-delà d'elle. » Pourtant, comme nous l'avons rappelé, Kant pose quand même l'objet en dehors du Soi. « Mais cet étant-en-soi-et-pour-soi est aussi bien posé comme tel qu'il ne soit pas libre de la conscience de soi, mais soit à la disposition et par le moyen de la conscience de soi²⁹. » Cette contradiction fondamentale est, selon Hegel, celle de tout le système kantien. Ce système au lieu de s'achever dans un savoir de soi qui serait le savoir de l'être, dans un idéalisme spéculatif, s'achève dans une position du Soi au-delà de soi. La conscience de soi chez Kant est conscience du devoir et du savoir purs en opposition à la conscience de l'effectivité, de la nature, de l'existence, ou comme on voudra dire ; et ce devoir et savoir pur est rejeté au-delà ; nous n'en avons pas l'intuition bien que nous y tendions sans cesse. En termes modernes on pourrait dire que la philosophie kantienne inaugure une philosophie de la « valeur morale » et que ce terme, à la fois au-delà du Soi et n'étant que par et pour le Soi, est précisément la valeur et non la vérité spéculative, mais c'est justement cette valeur, comme universel abstrait, que

29 *Phénoménologie*, II, p. 156.

Hegel critique dans cette vision morale du monde. Il énumère avec une évidente complaisance le détail des contradictions sans pensée dans lesquelles on tombe quand on s'engage dans cette voie. Ces contradictions se présentent comme des *déplacements équivoques*. On va agir, on pose ou on *place* une thèse, mais pour agir, et après avoir agi, on la *déplace* inconsciemment ; si l'on est dupe de ces déplacements on garde encore une certaine honnêteté intellectuelle, mais il arrive un moment où on ne peut plus en être dupe. Le déplacement déjà équivoque devient alors une dissimulation ou même une hypocrisie. Pour l'éviter la conscience morale devra revenir de sa représentation morale à soi-même comme Soi concret ; elle devra s'accorder ce que Kant lui refuse, une intuition de soi, et sera la certitude de l'esprit ayant dans cette certitude sa vérité immanente. Que la dialectique reparaisse dans cette nouvelle situation il n'en faut pas douter, mais elle présentera un tout autre caractère. Du point de vue de l'ensemble de la *Phénoménologie* cet exposé du kantisme sert de transition entre l'esprit aliéné de soi, c'est-à-dire s'opposant à sa substance, et l'esprit certain de soi-même, c'est-à-dire ayant sa vérité dans le savoir de soi. Dans cette perspective la philosophie kantienne apparaît bien comme un *intermédiaire*. L'esprit y est exposé comme ne pouvant avoir d'objet au-delà de soi, et pourtant comme contraint de le poser sans cesse hors de soi.

Nous allons esquisser le jeu des déplacements effectués par la conscience dans cette vision morale du monde en suivant les divers postulats que nous avons déjà exposés. Nous partons de la présupposition qu'il y a une conscience de soi morale existante ; elle a pour objet le pur devoir et le veut effectivement, mais son essence l'oppose à la nature ou à l'être-là concret qui est affirmé comme indépendant dans ses lois. Le premier postulat prétend qu'en soi les deux termes sont réconciliés ; mais quand la conscience morale agit – et elle ne peut pas ne pas agir – elle ne prend pas au sérieux cet en-soi. « Car l'agir n'est rien d'autre que l'actualisation du but moral intérieur, rien d'autre que la production d'une effectivité déterminée par le but ou de l'harmonie du but moral et de l'effectivité elle-même³⁰. » Avant d'agir je peux croire à cette harmonie, mais quand j'agis je l'actualise ; en me donnant corps et âme à l'action même j'éprouve la présence de cet accord que je posais au-delà. Je déplace donc la thèse selon laquelle cet accord est toujours au-delà ;

30 *Phénoménologie*, II, p. 157.

j'éprouve, dans la présence de cet accord, ce qu'on nomme proprement la jouissance qui m'était refusée et qui devait toujours être au-delà.

Aussitôt après avoir agi, il est vrai, je peux constater l'insignifiance de ma réalisation particulière par rapport au but final ; l'œuvre est contingente, et le but de la raison va bien au-delà du contenu de cette action singulière. C'est ce but final de l'univers qu'il faut poser comme l'en soi. « Puisqu'on doit réaliser le bien universel, rien de bien n'est fait³¹. » Qui ne voit cependant que c'est là un véritable déplacement de la question dans cette vision morale du monde ; ce qui compte, ce ne saurait être ce but final, mais l'action morale comme telle qui est indivisible. Une seule bonne volonté dans le monde et tout eût fait. « L'action morale n'est pas quelque chose de contingent et de limité, car elle a pour essence le pur devoir. Ce pur devoir constitue l'unique but total ; et l'action donc, comme actualisation de cet unique but total, est, en dépit de toute autre limitation du contenu, l'accomplissement du but total absolu³². » On avait frauduleusement déplacé le but, on avait glissé du pur devoir à l'effectivité, – c'est-à-dire à la réalisation concrète dans la nature. Maintenant on abandonne cette réalisation, mais dans ce cas on n'agit plus ; on contemple le pur devoir qui est l'essence et on laisse aller la nature qui est indépendante selon ses propres lois. C'est là toutefois une position intenable car l'essence ' du pur devoir comporte la nécessité de l'action. Il faut de toute façon agir et le pur devoir doit devenir *la loi de la nature*, ce qui implique une réalisation qui va bien au-delà de cette conscience singulière. Mais ici la contradiction va devenir manifeste. Qu'arrivera-t-il quand le pur devoir sera enfin devenu la loi de la nature entière ? Le devoir – qui est la seule essence – sera purement et simplement supprimé puisqu'il se définit par la résistance de la nature ; il n'y a devoir que quand il y a *effort* et résistance corrélative. « L'action morale étant le but absolu, le but absolu est que l'action morale ne soit pas du tout présente³³. »

La conscience morale va déplacer l'ensemble du problème tel que nous venons de le poser avec le premier postulat, c'est-à-dire celui de la totalité de la nature dans ses rapports avec la moralité, et va se réfugier sur le terrain du deuxième postulat, celui des rapports de ma nature – qu'on nomme sensibilité – avec le pur devoir. Les deux termes qui se contredisent sont

31 *Phénoménologie*, II, p. 158.

32 *Phénoménologie*, II, p. 158-159.

33 *Phénoménologie*, II, p. 159.

toujours les mêmes, ce sont l'existence empirique et l'essence comme pur devoir et savoir, mais nous les considérons au sein de la conscience elle-même. Ce qui importe maintenant par rapport à la moralité qui est l'en-soi, c'est de perfectionner ma nature ou plutôt, car ce terme est ambigu, de rendre mon existence sensible conforme à cet en-soi. On ne peut pas supprimer la sensibilité, car sans elle l'action est impossible. « La conscience ne prend pas au sérieux la suppression des inclinations et des impulsions puisqu'elles sont précisément la conscience de soi en train de s'actualiser³⁴. » *Rien ne se fait sans passion*. L'action implique une transition de la pure conscience à l'œuvre, et le moyen terme est constitué par les inclinations et la sensibilité en général. Pour que l'action morale existe, il faut bien qu'elle se donne elle-même une forme sensible, qu'elle devienne à son tour une impulsion... C'est pourquoi on déplace la thèse de la suppression de la sensibilité et on parle d'une conformité de ma nature sensible à la moralité. Mais cette conformité n'est pas donnée puisque ma sensibilité possède ses propres ressorts ; ce qui est plutôt donné c'est l'immoralité, il faut donc postuler un accord en soi qui doit, dans un progrès indéfini, devenir pour soi. Kant expose nettement la question dans la *Critique de la raison pratique* lorsqu'il écrit : « Or la conformité parfaite de la volonté à la loi morale est la sainteté, une perfection dont n'est capable à aucun moment de son existence aucun être raisonnable du monde sensible. Comme cependant elle n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle peut seulement être rencontrée dans un progrès allant à l'infini vers cette conformité parfaite, et, suivant les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre un progrès pratique tel comme l'objet réel de notre volonté³⁵. »

Mais ici le déplacement est érigé en méthode ; il est devenu le progrès à l'infini qui est un déplacement perpétuel de la question. Qu'arriverait-il si la volonté devenait, comme volonté sensible, conforme à la moralité, en d'autres termes qu'arriverait-il si le problème était résolu ? « La moralité renoncerait à soi-même ; elle est en effet conscience du but absolu comme but pur et donc comme étant en opposition à tous les autres buts³⁶. » Sans cette opposition, ou cette médiation, il n'y a plus de moralité. C'est bien pourquoi on repousse la solution du problème indéfiniment ; on parle d'une *tâche infinie*, c'est-à-dire qui doit toujours rester une tâche. Cependant on

34 *Phénoménologie*, II, p. 161.

35 Kant : *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 131.

36 *Phénoménologie*, II, p. 162.

doit dans ce cas faire des progrès dans la moralité, approcher d'un but qui ne sera jamais atteint, comme une asymptote de sa courbe. Mais c'est là, sinon un mirage, du moins un nouveau déplacement de la question car croître et décroître n'ont par définition aucune signification dans le domaine du pur devoir. Si l'on voulait à tout prix leur en donner une, il faudrait à coup sûr parler de décroissance, puisqu'on se rapprocherait d'un état où, la lutte ayant cessé, il n'y aurait plus de devoir comme tel. En fait « il y a seulement un pur devoir, seulement une moralité³⁷ » et non pas des degrés divers, ce qui ouvrirait la voie à « l'indulgence des casuistes ou à la folle présomption des enthousiastes ». Mais nous avons dit « en fait ». Or, en fait, il y a une volonté sensible qui n'est pas encore conforme au pur devoir, et par conséquent, en fait, il n'y a pas de conscience morale effective, ce qui était pourtant la présupposition dont nous étions partis. La moralité devant être parfaite pour être, il n'y a aucune conscience de soi morale, mais des consciences morales imparfaites, qui doivent être conscientes de leur imperfection. C'est *ici que la moralité se transforme en son contraire*. Revenons en effet au premier postulat, il réclamait le bonheur pour les justes, le devoir nous rendant dignes d'être heureux, mais, comme il n'y a pas de justes, cette réclamation du bonheur est par elle-même en soi et pour soi. « La non-moralité énonce en cela justement ce qu'elle est – ce n'est pas à la moralité qu'elle a » affaire, mais à la félicité en soi et pour soi sans rapport à la moralité³⁸. » On se plaint pourtant de l'injustice du sort, on constate que, dans la réalité, il arrive du malheur à l'homme juste et du bonheur à l'injuste.

*J'attendais le bonheur et le malheur est venu,
J'aspirais à la Lumière et les ténèbres sont venues,
Au jour du malheur, le méchant est épargné,
Au jour de la colère il échappe.
Qui lui reproche en face sa conduite,
Oui lui rend ce qu'il fait³⁹ ?*

Mais cette réclamation est sans fondement puisqu'il n'existe pas de purs ; ou plutôt ce fondement est arbitraire, ce sont des sentiments que

37 *Phénoménologie*, II, p. 162.

38 *Phénoménologie*, II, p. 163.

39 D'après le *Livre de Job*.

l'homme dissimule au fond de lui-même. Il est envieux, il souffre du bonheur des autres, il jalouse leur réussite. « Le sens de ce jugement est donc l'envie qui se couvre du manteau de la moralité⁴⁰. » La réclamation du bonheur pour les autres a le même fondement arbitraire ; elle exprime la bonne amitié qu'on a pour eux ; elle souhaite cette faveur contingente.

Pour sauver cette vision morale du monde qui s'est empêtrée dans la contradiction de l'effectivité, ou de l'existence, et du pur devoir et qui a abouti à l'antinomie : « Il y a une conscience morale existante », « il n'y en a pas », il ne reste plus qu'à effectuer un déplacement de la conscience elle-même et à situer *au-delà*, dans *une autre conscience*, ce qu'on ne peut placer *ici-bas* dans la nôtre. C'est à ce déplacement vers une transcendance, opposant l'en-soi au Soi qu'aboutit toute la dialectique précédente.

On se souvient que le troisième postulat (dans l'ordre où les expose Hegel) est celui du saint législateur du monde. Mais cette conscience qui n'est pas la nôtre se révèle, tantôt comme la source des devoirs déterminés, de la liaison du contenu et de la forme, du particulier et de l'universel, tantôt comme la source du pur devoir en tant que pur devoir ; *en la posant comme au-delà de notre conscience, nous la posons comme ce que nous ne prenons pas sur nous*⁴¹.

Mais cette position d'un au-delà qui n'est que par notre conscience aboutit à une contradiction finale. « La conscience morale fait consister son imperfection dans le fait qu'en elle la moralité a un rapport positif avec la nature et la sensibilité ; en effet la conscience morale considère comme un moment essentiel de la moralité que la moralité ait un rapport uniquement *négatif* avec la nature et la sensibilité. Par contre la pure essence morale, étant au-dessus de la lutte avec la nature et la sensibilité, ne se trouve pas dans un rapport négatif avec elles. Il ne lui reste donc en fait qu'un rapport positif avec elles, c'est-à-dire justement ce qui valait comme l'imparfait, comme l'immoral⁴². »

40 *Phénoménologie*, II, p. 163.

41 Dans le chapitre final de la *Phénoménologie* (cf. ici VII^e partie, conclusion), Hegel montre que, dans la vision morale du monde, le Soi s'aliène comme *Essence*. Ce moment correspond à celui de l'Entendement (cf. II^e partie, chap. III) qui voit, au-delà du phénomène, la chose comme l'Intérieur ou le Supra-sensible. La comparaison entre le moment de la chose (comme *Essence*) et ce moment du Soi (se posant au-delà de Soi) est révélatrice, selon Hegel, de l'identité dialectique du Soi et de l'Être.

42 *Phénoménologie*, II, p. 165.

Parler d'autre part d'une moralité pure sans aucun rapport avec l'effectivité, c'est parler d'une abstraction inconsistante dans laquelle la moralité, la volonté et l'opération perdraient tout sens. Ce saint législateur moral qui serait au-dessus de la lutte et qui pourtant serait l'essence de la moralité est une synthèse contradictoire. Dans la dialectique hégélienne, comme nous le verrons, la séparation de cette essence infinie et de cette existence finie est surmontée ; *l'essence infinie s'accomplit dans l'existence finie et l'existence finie s'élève à l'essentialité*. Il n'y a pas d'universel abstrait, mais le Soi absolu de l'esprit est cette réconciliation elle-même. Le *Dieu abstrait* qui serait au-dessus de la lutte n'est pas *l'esprit absolu*.

Mais la « vision morale du monde » ne pose un en-soi distinct du Soi que pour en faire aussitôt un moment de la conscience. Le pur devoir doit être au-delà de la conscience effective, de l'existence, mais il doit aussi bien être dans la conscience et, en tant qu'au-delà, ne signifie plus rien ; elle oscille entre l'immanence et la transcendance. Elle ne peut pas prendre au sérieux cette distinction du Soi et de l'en-soi, car ce qu'elle énonce comme l'en-soi, elle le garde plutôt dans sa conscience de soi, et comme terme seulement pensé, sans effectivité, elle lui refuse toute vérité. Elle considère comme la perfection de la moralité dans une autre conscience cette unité de l'universel et de l'existence qu'elle considère en elle comme la marque de l'imperfection. Tantôt elle pose l'effectivité ou l'existence comme ce qui n'est rien, tantôt comme la suprême réalité. La contradiction selon la forme « est cette transposition au-delà de Soi de ce qu'elle doit penser comme nécessaire » ; elle recouvre la contradiction selon le contenu qui est celle du pur devoir et de l'effectivité inessentielle et pourtant indispensable. La vision morale du monde doit donc renoncer à cette représentation de sa vérité pour revenir dans sa *certitude* d'elle-même. Elle trouve dans cette certitude, comme une nouvelle immédiateté, l'unité du pur devoir et de l'effectivité. Cette unité est son *Soi concret* qui n'a plus une vérité *représentée*, mais qui sait immédiatement ce qui est concrètement juste, et cette certitude comme *conviction* est à elle-même sa seule vérité. Le dualisme frauduleux de cette vision morale est dépassé ; l'esprit se sait lui-même sans aller au-delà de Soi⁴³.

43 Un Dieu tout puissant serait immoral, un Dieu pur qui, comme le Christ, refuserait la tentation de la puissance, serait inefficace. C'est pourtant cette conciliation de la pureté et de l'efficacité qui doit s'actualiser dans l'esprit créateur, dans *l'esprit certain de lui-même*.

CHAPITRE II

L'esprit certain de lui-même le soi ou la liberté (troisième type du soi spirituel)

Introduction ; signification générale du chapitre sur le « Gewissen ». – Hegel dans cette œuvre si riche, mais aussi si compliquée et si touffue, qu'est la *Phénoménologie* éprouve lui-même le besoin de revenir en arrière et de résumer les étapes antérieures. C'est le cas dans le chapitre terminal sur l'esprit. Il nous montre le sens téléologique de tout le développement antérieur en insistant sur les divers types de Soi rencontrés au cours de ce développement¹ : la *personne abstraite*, qui correspond à la conscience de soi formelle du stoïcien (le Soi immédiat, sans aliénation), le *citoyen révolutionnaire* dont l'objet est la volonté générale (le Soi du monde de l'aliénation), mais une volonté générale incapable de se concrétiser en un monde existant là, la *volonté morale* enfin dont la vérité n'est plus étrangère au sujet spirituelle Soi qui revient en soi-même enrichi de toute la substance spirituelle). Le système kantien en effet contient l'idée éminente du Soi, du sujet spirituel autonome. C'est cette autonomie du Moi qui exprime le mieux la grande pensée de l'Idéalisme allemand, un idéalisme dont il faudrait chercher les sources dans la réforme luthérienne et le principe du libre examen. Cependant cette idée du Soi pleinement autonome ne s'actualise pas vraiment dans la vision morale du monde de Kant ou même dans celle de Fichte. L'évolution de l'Idéalisme allemand après Kant, telle que l'envisage déjà Hegel dans son opuscule sur Foi et Savoir, nous conduit à une expression plus profonde, et surtout plus concrète, de cette autonomie du Moi. Les œuvres de Jacobi,

1 *Phénoménologie*, II, p. 170. Les trois types de Soi, correspondant aux trois mondes de l'esprit sont donc : 1° Le Soi immédiat ; 2° le Soi qui se nie immédiatement lui-même dans la réalité ; 3° le Sujet qui *assume* son histoire et se pose dans le mouvement même de la médiation. C'est ce troisième Soi dont nous avons le développement dans ce chapitre. La volonté morale kantienne n'en était que le prélude. Le premier correspond à l'unité de l'*Universel* et du *Singulier*, le deuxième à leur *opposition* directe, le troisième à leur *médiation* authentique.

de Schleiermacher, de Schelling, de Novalis, permettent de dépasser l'étroitesse de la vision morale du monde qui fut celle de Kant. Cette vision morale du monde s'empêtre d'ailleurs dans des contradictions insolubles. Elle oppose sans cesse une nature indépendante dans ses lois à une volonté et un savoir purs qui sont alors condamnés à rester ineffectifs. Le Soi agissant, l'esprit *créateur* de son destin, se pose pour ainsi dire au-delà de lui-même, ou en deçà, il ne s'atteint pas lui-même, c'est-à-dire en fait *n'agit pas* ; mais si l'on considère ce Soi dans son effectivité, *dans le moment même de l'action*, la contradiction de la vision morale du monde se résout, « c'est-à-dire que la différence qui réside au fondement de cette vision du monde se révèle n'être nullement une différence et converge dans la pure négativité ; or cette négativité est justement le Soi, un Soi *simple* qui est aussi bien *pur savoir* que savoir de soi comme *cette* conscience singulière² ». Nature et devoir ne s'opposent plus de sorte que l'action humaine – ce point du monde – devienne impossible, mais ils se rassemblent dans l'unité vivante du Soi ; et c'est ce Soi libre, qui ne connaît plus rien au-delà de lui-même, dont la vérité est la certitude qu'il a de la vérité, qui constitue le terme de cette dialectique de l'esprit. Nous étions partis d'un esprit vrai – un *esprit objectif* – dans lequel la certitude subjective disparaissait dans une vérité objective, nous parvenons, après la médiation de la culture et de l'aliénation, à un *esprit subjectif* dans lequel la vérité (objective) disparaît dans la certitude que le sujet en a. L'esprit n'est plus substance, mais il s'est tout entier réfléchi en lui-même, il est devenu intégralement sujet. C'est cela même qu'exprime le Soi comme : « *Gewissen* », *esprit certain de lui-même*. Il s'agit ici de vérifier à propos de l'évolution de l'esprit la pensée fondamentale qui préside à tout le système hégélien et que la préface de la *Phénoménologie* a caractérisée d'une façon si nette. « Selon ma façon de voir qui sera justifiée seulement dans la présentation du système tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le Vrai non comme substance, mais précisément aussi comme sujet³. » Au terme de ce développement dialectique sur l'esprit, ce qui émerge c'est *le sujet créateur de son histoire*, un sujet qui a absorbé en lui l'Universel comme son *πᾶθος* au lieu de l'avoir au-delà de soi sous la forme d'un Universel abstrait. De même que la vie infinie s'élève à la conscience

2 *Phénoménologie*, II, p. 174.

3 *Phénoménologie*, I, p. 17.

de soi de la vie, qui est plus haute que la vie même, de même l'esprit substantiel de la famille ou de la Cité dont nous sommes partis se réfléchit dans l'esprit certain de lui-même qui ne connaît plus rien au-delà de sa conviction intérieure. La conscience est devenue libre de tout contenu possible, « elle s'absout de tout devoir déterminé qui doit valoir comme loi. Dans la force de la certitude de soi-même, elle a la majesté de l'absolue *αὐτάρχεια*, la toute-puissance de lier et de délier⁴ ».

Hegel reprend également cette notion de la « Chose-même » (*die Sache selbst*) avec laquelle il pénètre dans le domaine de l'esprit au sens strict du terme. Lorsque l'individualité humaine cherchait à s'exprimer avec vérité, elle rencontrait cette notion de la « Chose même », de l'œuvre humaine authentique. Mais c'était encore une notion sans contenu, un prédicat abstrait qui convenait à tout et ne se liait fortement à rien. Cette notion n'a pris toute sa signification pour nous que quand nous l'avons vue s'identifier à l'œuvre de tous et de chacun, à la réalité en tant que posée par l'homme, une réalité qui prenait alors la place de la *chose* (*Ding*), en tant que chose de la *nature* seulement trouvée. Cette œuvre humaine a acquis sa *substantialité* dans l'esprit éthique, dans la famille et dans le peuple, dans l'organisme social, dont l'individualité a d'abord été l'expression, elle a acquis ensuite une *existence extérieure* dans le monde de la culture où l'esprit étranger à soi-même a trouvé son objet comme donné en dehors de lui sous la forme du pouvoir, de la richesse, du ciel, de l'utilité, de la volonté générale. Mais maintenant cette « Chose même » a perdu son caractère de prédicat, elle est devenue le sujet « qui agit ». « Dans le "Gewissen" enfin, la "Chose même" est ce sujet "qui sait en lui-même tous ces moments"⁵ ».

Ainsi Hegel reprend sa conception du Soi et de la « Chose même » pour nous indiquer la signification de tout le développement dialectique sur l'esprit. L'esprit est devenu le sujet humain créateur de son histoire, qui n'a plus l'Universel en dehors de lui, qui ne s'oppose plus à l'univers, mais le porte et l'absorbe en lui. L'esprit est le sujet libre. On demandera,

4 *Phénoménologie*, II, p. 182.

5 *Phénoménologie*, II, p. 176. – On voit en quel sens les notions antérieures s'enrichissent et se précisent au cours du développement de la conscience. La « Chose même », c'est-à-dire l'objectivité au niveau humain, était seulement une *abstraction* avant l'*esprit* ; elle a acquis la *substantialité* avec l'esprit vrai, l'*existence extérieure* avec l'esprit étranger à soi, la *subjectivité* dans ce dernier moment de la dialectique. Ajoutons que les moments antérieurs sont conservés (« aufgehoben »).

il est vrai, de quel sujet il s'agit ; la question est en effet embarrassante, car le Soi dans lequel l'esprit substantiel du début se réfléchit est aussi bien le Soi de l'individualité naturelle que le Soi universel ; c'est du moins ce que suggère la reprise de la « Chose même ». Leur distinction sur laquelle reposait la vision morale du monde de Kant s'est montrée intenable, et le « Gewissen » est précisément cette bonne conscience qui sait immédiatement le contenu de son individualité comme pur devoir et pur savoir, la conscience qui, dans la pointe de sa décision existentielle, rassemble « l'en-soi et le Soi, le pur devoir en tant que but pur et l'effectivité en tant qu'une nature et une sensibilité opposée au but pur. Étant ainsi retournée en soi-même elle est esprit moral concret qui ne fait plus de la conscience du pur devoir une norme vide qui serait opposée à la conscience effective ; mais le pur devoir et la nature,, opposée à lui, sont des moments supprimés. Cet esprit est dans une unité immédiate essence morale en train de s'actualiser, et l'action est immédiatement figure morale concrète⁶ ».

L'individualité spirituelle agissante, voilà l'esprit concret que considère ici Hegel ; et il n'est certes pas impossible qu'il pense aux grands hommes d'action dont l'histoire humaine nous fournit tant d'exemples. Si l'on veut comprendre le chapitre que nous essayons de commenter, il nous semble que l'on doit évoquer, autant que les figures romantiques mentionnées plus haut, une figure particulière qui ne pouvait pas ne pas hanter son imagination, celle de Napoléon. Napoléon apparaît comme l'homme d'action qui a révélé à l'homme ses possibilités créatrices. L'esprit libre est l'esprit créateur qui ne s'embarrasse pas de l'universel abstrait pour l'opposer à l'effectivité, mais qui agit et possède l'essence dans la certitude qu'il trouve en lui-même de la validité de son acte. C'est le moment de la décision créatrice qui est ici décrit, et l'universel est absorbé dans le développement de cette action au lieu de lui être transcendant. En d'autres termes l'universel, au lieu d'être, comme dans le moralisme kantien, un en-soi abstrait, une transcendance inaccessible, est devenu un moment de l'action humaine, *un être pour un autre*. Comme tel il n'a pas disparu, il a plutôt acquis une signification concrète, celle de la *reconnaissance* de l'action par les autres individualités. C'est cette reconnaissance qui – comme dans la dialectique des consciences de soi⁷ – élargit la notion de l'individualité

6 *Phénoménologie*, II, p. 171.

7 Cf. la dialectique de la « reconnaissance » dans le développement de la *conscience de soi*, et celle du « Jeu des individualités », à propos du *règne animal spirituel*. L'Universel, en

humaine jusqu'à l'universel concret, pose le Soi à travers la médiation des autres Soi comme un Nous. L'action de l'individualité humaine pour être authentique doit être reconnue, elle comporte en elle cette exigence et doit pouvoir se traduire dans l'élément de la conscience de soi universelle. « L'élément qui confère la subsistance (on devrait dire qui fait la *consistance* de l'action) est la conscience de soi universelle⁸. »

À la question que nous posons plus haut « quel est ce sujet dans lequel l'esprit substantiel s'est réfléchi ? » il semble qu'une seule réponse soit possible : ce sujet, c'est l'humanité considérée dans son histoire, car c'est cette histoire qui seule décide de la vérité d'une action émanant d'un Soi individuel. Mais Hegel ne prononce pas ce nom, il se borne à élaborer une dialectique du Soi agissant où le Singulier et l'Universel s'opposent sous une forme beaucoup plus concrète que dans la vision morale de Kant. Le Singulier, c'est l'homme d'action dont l'acte est toujours fini, la conscience agissante qui, dans sa liberté, ne peut pas ne pas se heurter à des bornes et par conséquent ne pas découvrir en elle, dans sa vision particulière prise comme absolue, le mal lui-même. L'Universel, c'est la conscience jugeante qui s'oppose à la conscience agissante et n'aperçoit pas ses propres limites, qui résident dans le fait de ne pas agir et de juger seulement. *Conscience jugeante et conscience pécheresse* sont deux figures de la conscience de soi qui, comme celles du *Maître* et de *l'esclave*, de la *conscience noble* et de la *conscience basse*, échangent leurs rôles respectifs. Mais dans cette dialectique l'esprit réconcilie en lui le mal, et devient *esprit absolu*. La dialectique chrétienne de la rémission des péchés est la représentation symbolique d'une philosophie tragique de l'histoire dans laquelle la finitude de l'esprit agissant est toujours convertie dans le mouvement ascensionnel de l'esprit, où le passé attend son *sens* de l'avenir. C'est dans ce dépassement, cette « *Aufhebung* » que l'esprit se saisit comme absolu, non dans la conscience du péché, mais dans la conscience du pardon des péchés.

C'est là la transition à une nouvelle phénoménologie, la phénoménologie de la religion et de la philosophie, du savoir absolu qui en est la vérité. Avant d'insister sur cette dernière partie de la *Phénoménologie* – qu'il est difficile d'appeler encore phénoménologie – nous étudierons de plus

devenant *pour autrui*, passe de la transcendance kantienne à une immanence. Il va *exister* dans le devenir de *l'histoire humaine*.

8 *Phénoménologie*, II, p. 184. – La parenthèse est de nous.

près ce dernier chapitre sur l'esprit certain de soi-même ; il vaut en effet par le détail des analyses, proches parfois de ce que nous nommerions aujourd'hui des analyses existentielles. Hegel considère d'abord l'esprit agissant, le Soi, sous l'aspect de la *singularité* (c'est le moment de la liberté du Soi individuel en train d'agir, le moment dans lequel la loi est faite pour l'homme, non l'homme pour la loi), puis l'esprit certain de lui-même sous l'aspect de l'universalité (c'est le moment de la belle âme contemplative qui finit par se refuser à faction pour ne rien perdre de sa pureté), enfin l'*esprit devenant absolu* par la réconciliation des deux aspects. C'est la dialectique de la conscience pécheresse et de la conscience jugeante qui aboutit à la conception chrétienne du pardon des péchés, à l'*Aufhebung* hégélienne.

Le « *Gewissen* », l'*individualité agissante*. – L'homme est toujours engagé dans une certaine situation ; son individualité n'est pas séparable d'un être empirique, il existe ici ou là (Dasein), son action n'est jamais une action en général, mais telle action concrète, *tel cas donné* (ein Fall des Handelns). La philosophie contemporaine a insisté justement sur cette nécessité pour l'homme d'être toujours en situation, et sur l'impossibilité où il se trouve de transcender toute situation pour devenir un Moi pur, essentiellement distinct de tout être empirique, de tout « Dasein ». J'appartiens à une certaine famille, à une nation, je suis déjà, quand je veux agir, lié à un passé. Je ne puis donc pas me vouloir absolument sans vouloir en même temps quelque chose de concret⁹. Inversement le vouloir humain n'est pas, comme l'instinct animal, complètement absorbé dans cet être empirique. Un philosophe contemporain, Jaspers, a tenté de montrer l'unité du Soi et de son être empirique comme historicité¹⁰. L'analyse que nous présente Hegel sur le « *Gewissen* », la conscience morale concrète, n'est pas sans analogie avec celle du philosophe contemporain que nous venons d'évoquer. Les différences sont certes très apparentes. Jaspers ne redoute rien autant que de voir sa philosophie confondue avec un idéalisme absolu, un système qui, comme le système hégélien, finit par absorber dans une totalité¹¹ – fût-elle infinie au sens de l'auteur de la *Phénoménologie* – tous les points de vue partiels, toutes les

9 Déjà Fichte remarquait qu'on ne pouvait vouloir qu'en voulant *quelque chose*.

10 Jaspers : *Philosophie*, II : *Existenzerhellung* (Berlin, 1932), p. 118 (Geschichtlichkeit).

11 Le Vrai, avait dit Hegel, dans la préface de la *Phénoménologie*, c'est le Tout. C'est la possibilité de ce *Tout* des Existences que refuse Jaspers (Cf. *op. cit.*, p. 415 : « Existenz unter Existenzen. »)

visions du monde, ou toutes les vérités particulières. Il se refuse moins à l'affirmation hégélienne selon laquelle « le Vrai c'est le Tout » qu'à la possibilité même de cette totalisation, qui est pour lui une *trahison* de l'existence, ce mot qu'il emprunte à Kierkegaard, lequel lui a donné sa signification philosophique en s'opposant à la tradition philosophique de l'hégélianisme¹². Mais, de même qu'on a pu montrer que le Hegel des *Travaux de Jeunesse* n'était pas si éloigné de Kierkegaard que ce dernier avait pu le penser en faisant front contre le système hégélien déposé dans une *Encyclopédie des sciences philosophiques*, de même on peut, croyons-nous, comparer le « Gewissen », dont parle ici Hegel, avec ce que Jaspers nomme *l'historicité* de l'existence. Cette comparaison nous servira à éclairer certains textes difficiles du chapitre que nous étudions. Peut-être nous permettra-t-elle même de mieux comprendre ce que Hegel entend ici par le Soi – unité indivisible de l'effectivité et du pur savoir – : le Soi, certain de son être, c'est déjà *l'existence avec son historicité*. Il n'est pas douteux que Hegel il n'en reste pas à un « éclaircissement de l'existence », et prétend dépasser l'existant, qui ne peut sortir de sa vision unique et originale du monde, pour constituer une totalité infinie, une vérité absolue qui d'ailleurs est *exigée* par chaque existant particulier. En d'autres termes Hegel se place lui-même, comme philosophe, en dehors des existants dont il a reconstitué les expériences, ce qui, pour Jaspers, est un non-sens radical. L'existence chez Jaspers n'est pas sans la conscience de sa finitude, et se heurte toujours à une transcendance, elle ne peut pas sortir de sa vérité pour la comparer à d'autres, et cependant elle exige une vérité absolue qui soit une vérité unique pour tous les existants. Cette contradiction est le dernier mot de la philosophie de Jaspers, et c'est pourquoi sa dialectique reste une antinomie¹³. Il n'en est pas ainsi chez Hegel qui prétend atteindre cette transcendance dans un *universel concret*, dans une conscience de soi universelle qui est *Histoire* et non plus seulement *historicité*. Mais si, par ailleurs, on lit sans préjugés le volume que Jaspers intitule *Existenzerhellung*, on s'aperçoit qu'en dépit de son affirmation selon laquelle l'existence est « d'autant plus profonde qu'elle

12 Sur les rapports de Kierkegaard et de Hegel, cf. en particulier J. Wahl : *Études kierkegaardiennes* (Aubier, 1938).

13 Jaspers, *op. cit.* – Le paradoxe de l'entendement (Verstand) est le suivant : La Vérité est singulière et, pourtant, en rapport à d'autres vérités, il semble y avoir plusieurs vérités et pourtant il y a une seule vérité ; valeur absolue et relativité ne doivent pas s'exclure (p. 419).

est plus étroite », il décrit bien lui-même, comme le fait l'auteur de la *Phénoménologie*, des « visions du monde particulières », il les considère en philosophe et s'élève donc, lui aussi, au-dessus d'elles. Au reste cette difficulté de la position de Jaspers a été souvent signalée et il est hors de notre propos d'y revenir. Nous avons seulement voulu excuser une comparaison qui pourrait paraître assez téméraire puisque, dans leur résultat final, les deux philosophies sont si facilement opposables.

Le « *Gewissen* », mot que nous traduirons souvent par « bonne conscience » parce qu'elle est la conscience agissante qui « sait et fait immédiatement » ce qui est concrètement juste, et ne distingue pas ce qui lui paraît juste de ce qui l'est en soi (elle a en effet dépassé cette distinction de l'en-soi et du pour-elle), est bien différente de la conscience morale (das moralische Bewusstsein) de la dialectique précédente. Celle-ci opposait toujours le pur devoir et la réalité. La réalité était une présence sans profondeur et sans signification, le pur devoir était sans présence. Ainsi vouloir le pur devoir, c'était bien se vouloir soi-même ; et l'objet de cette conscience ne pouvait être autre que le Soi, mais en même temps il était au-delà du Soi qui est là, qui est effectif dans l'action concrète. C'est pourquoi cette conscience morale n'était nullement agissante en dépit de son essence qui exigeait l'action, car le devoir comme tel n'est pas seulement l'objet d'un pur savoir, il est voulu et il faut le réaliser. Nous avons déjà montré toutes les antinomies d'une telle conscience morale ; qu'il nous suffise de redire ici avec Hegel « qu'elle n'est pas du tout agissante, pas du tout actualisante. Son en-soi est pour elle ou bien l'essence abstraite inefficace ou bien l'être comme une effectivité qui n'est pas spirituelle¹⁴ ». « Selon cette conscience j'agis moralement quand je suis entièrement conscient de n'accomplir que le pur devoir et non pas n'importe quoi d'autre, ce qui signifie en fait quand je n'agis pas. Mais quand j'agis effectivement je suis intérieurement conscient d'un Autre, d'une effectivité qui est devant moi et d'une que je veux accomplir ; j'ai un but déterminé et remplis un devoir déterminé ; il y a là quelque chose d'autre que le pur devoir qu'on devrait se proposer seul¹⁵. » Seulement ces contradictions, dans lesquelles la conscience morale s'embarrasse, s'évanouissent au moment même de l'action, car il faut de toute façon agir, prendre une décision. Si je suis chef d'État

14 *Phénoménologie*, II, p. 175.

15 *Phénoménologie*, II, p. 173.

et placé dans telle ou telle situation je me propose un but déterminé, et je veux effectivement ce but concret étroitement lié à la situation dans laquelle je suis engagé ; de même si je gère le patrimoine familial, ou me propose d'aider tel ou tel de mes amis. « L'effectivité du but est le but de l'opération. » L'opposition du pur devoir et de la réalité est résolue dans le Soi qui est aussi bien le pur savoir, le savoir de soi, que l'effectivité et l'être. L'analyse kantienne de la pureté morale aboutissait donc à une complète impuissance, au contraire l'action morale authentique suppose toujours une *évidence existentielle*. Je sais ce qu'il faut faire dans cette situation qui est la mienne ; et, dépassant ici la séparation de l'en-soi et du réel dans la négativité du Soi agissant, j'adhère à ce que je veux parce que je veux librement ce que je suis. Dans un texte antérieur d'Iéna, Hegel remarquait déjà que l'action véritable suppose toujours un ceci existentiel. « Une détermination qui est élevée au concept est par là même idéale, et la détermination opposée peut aussi bien être posée... au contraire l'expression de l'intuition contient un ceci, un rapport vivant avec lequel la possibilité est absolument liée, et une possibilité différente ou un être-autrement est absolument nié, c'est dans cet être-autrement que résiderait l'immoralité¹⁶. »

La conscience morale qui opposait l'en-soi à la réalité se comportait aussi comme *le milieu universel* au sein duquel les devoirs multiples recevaient, chacun pour soi, une substantialité inébranlable. L'action, de ce nouveau point de vue, était encore impossible parce qu'elle entraînerait toujours la violation consciente d'un devoir. Mais « la bonne conscience est plutôt l'Un négatif ou le Soi absolu qui anéantit ces diverses substances morales ; elle est l'action indivisible conforme au devoir qui n'accomplit pas tel ou tel devoir, mais sait et fait ce qui est concrètement juste. Elle est donc en général avant tout l'action morale comme action, dans laquelle est passée la conscience précédente inopérante de la moralité¹⁷ ». »

Le Soi se révèle ici à nous comme l'unité négative des moments précédemment distingués ; il réunit l'effectivité et le devoir abstrait, il est ce qui dans sa contingence se saisit comme pleinement valide, « ce qui sait sa singularité immédiate comme le pur savoir et le pur agir, comme réflexivité et l'harmonie véritable ». Ce que la conscience morale

16 Hegel : *S. W.*, éd. Lasson, VII, p. 360.

17 *Phénoménologie*, II, p. 172.

du kantien posait au-delà de l'homme et déplaçait sans cesse, c'est le Soi concret qui est désormais, notre thème.

Avec cela l'individualité humaine, comme bonne conscience, paraît revenir à l'immédiateté du monde éthique. « Puisque cette certitude de soi est aussi bien l'immédiat, elle a ici l'être-là même¹⁸ », elle n'a pas à hésiter sur ce qu'il convient de faire, à tergiverser sans cesse, elle voit immédiatement ce qui est juste, elle agit guidée par la voix de sa conscience comme par un instinct. Cette voix de la conscience, dont parlait déjà Rousseau, « est à l'âme ce que l'instinct est au corps » ; et Hegel qui montrera bientôt l'ambiguïté de telles formules et découvrira dans la bonne conscience une mauvaise conscience qui s'ignore encore ne commence pas par critiquer cette individualité morale. Il faut agir, et sans cette fusion du devoir pur et du concret aucune action ne serait possible. De même Créon et Antigone savaient l'un et l'autre ce qu'ils avaient à faire. L'un adhéraient pleinement à la loi humaine, l'autre à la loi divine, ils étaient au sens plein du terme des *caractères*. La nature en eux coïncidait avec la décision. Nous retrouvons donc bien, semble-t-il, cette immédiateté qui faisait du monde éthique une sorte de nature, et ce retour à l'immédiateté première est conforme au schéma hégélien. Toute vie se développe à partir d'une immédiate première et retourne à cette immédiateté après avoir traversé une période de scission et de médiation. L'esprit moral est redevenu, avec cette coïncidence qu'exprime le Soi concret, esprit naturel. Ce que Kant nommait la sensibilité et ce qu'il nommait la raison pure pratique ne font plus qu'un seul Soi agissant et effectif.

Il y a toutefois une grande différence entre l'esprit éthique immédiat et la bonne conscience que nous considérons maintenant. L'esprit éthique était seulement *l'esprit vrai*, l'esprit substantiel, et on peut dire à la lettre que dans ce monde le Soi n'existait pas encore ; il n'était qu'une ombre inefficace. La coïncidence entre l'individualité et le devoir provenait de ce que cette individualité ne faisait qu'exprimer une loi qui lui était immanente. Créon n'hésitait pas à manifester la loi humaine dont par nature il était le dépositaire, ainsi Antigone pour la loi divine. Mais maintenant, après le mouvement de la culture, l'esprit s'est tout entier résorbé dans le Soi, dans la personnalité libre. Dans le langage hégélien l'esprit éthique était tout entier vérité, mais manquait de la certitude absolue de soi ; le « *Gewissen* » est au contraire purement certitude de

18 *Phénoménologie*, II, p. 170.

soi, il n'exprime pas une loi, un ordre vrai, c'est la liberté du Soi qui est le fait originaire, la source de toute décision. Antigone suivait une loi dont elle ignorait l'origine.

*Non pas maintenant et hier, mais toujours
Ce droit vit, et personne ne sait quand il se manifesta.*

Elle en était seulement l'incarnation, et l'immédiateté de sa décision traduisait la perfection de cette incarnation. Le Soi effectif, en émergeant de l'esprit substantiel, des mœurs de la Cité ou de la famille, a fini par gagner tout à soi, et il ne reconnaît plus rien qui pourrait valoir indépendamment de sa certitude intérieure, de sa conviction propre. C'est cette conviction (Ueberzeugung) qui est désormais l'essence, et non pas un ordre immanent ou extérieur. « La bonne conscience ne reconnaît aucun contenu comme absolu pour elle, car elle est absolue négativité de tout Déterminé. Elle se détermine donc seulement de soi-même... Tout ce qui se présentait dans les figures précédentes comme bien ou mal, comme loi et droit, est un Autre que la certitude immédiate de soi-même, est un universel qui est maintenant un être pour un autre, ou, considéré autrement, est un objet qui médiatisant la conscience avec soi-même passe entre elle et sa propre vérité et la sépare de soi au lieu d'en constituer l'immédiateté¹⁹. » L'essence du « Gewissen », c'est l'absolu de la conviction. Agir selon sa conviction, se déterminer de soi-même, être libre enfin, mais dans le concret, dans le « Dasein », et non dans une essentialité abstraite et ineffective comme l'était le pur devoir, voilà ce qui caractérise le Soi de la bonne conscience. Le Soi se sait comme absolu, il éprouve immédiatement le devoir dans son sentiment de ce qui est pour lui le devoir. Il se décide par lui-même et par lui seul. La liberté est pour lui ce caractère originaire de sa décision qu'un Jaspers recherchera dans l'existence. Ici c'est sur la *conviction* qu'insiste Hegel. Dans les *Confessions d'une belle âme* Goethe fait exprimer cette même pensée à son héroïne : « Je quitterais plus volontiers mes parents et gagnerais mon pain dans une terre étrangère plutôt que d'agir contre ma pensée » ou encore : « En face de l'opinion publique ma conviction profonde, mon innocence étaient mes plus sûre garants²⁰. »

19 *Phénoménologie*, II, p. 178.

20 D'après le *W. Meister* de Goethe : *Les confessions d'une belle âme*.

Mais comment une conviction peut-elle authentifier un contenu qui est toujours un contenu déterminé, qui appartient à la situation donnée de l'individualité, et, d'une manière générale, à ce qu'on nomme sa sensibilité ? Il y a là une liaison entre la conviction et la contingence d'une situation, ou d'un contenu sensible, qui ne peut pas ne pas apparaître une fois ou l'autre. Cette liberté du Soi ne pourra pas ne pas se révéler comme entachée d'arbitraire. Cette liberté sera en fin de compte une « Willkür ». C'est ici que la bonne conscience découvrira qu'elle est une mauvaise conscience qui s'ignore encore, elle saura sa finitude et aura le sentiment du péché, d'un péché inévitable : « car la pierre seule est innocente ». « La conscience se détermine donc de soi-même, mais le cercle du Soi dans lequel tombe la détermination comme telle est ce qu'on nomme la sensibilité... Mais pour la bonne, conscience la certitude de soi-même est la pure vérité immédiate, et cette vérité est donc sa certitude immédiate de soi-même représentée comme contenu, c'est-à-dire d'une façon générale est l'arbitraire de l'être singulier et la contingence de son être naturel inconscient²¹. »

Il importe toutefois de ne pas aller trop vite dans l'analyse. Il est trop facile de dénoncer « cette erreur que constitue la subtile confusion du subjectif et de l'objectif²² », comme l'énonce Goethe, moins facile de l'éviter, car elle est peut-être inévitable. Considérons en effet l'action humaine. « Soit un cas donné d'action ; ce cas est une effectivité objective pour la conscience qui sait. Celle-ci, comme bonne conscience, le sait d'une façon immédiate et concrète ; et en même temps ce cas est seulement comme la conscience le sait²³. » Le savoir est contingent en tant qu'il est un autre que l'objet, mais cette distinction est ici transcendée. L'être-là, la situation empirique qui est la mienne au moment où je vais agir, est devenue mon savoir original, et, comme tel, cet être-là est saisi, » dans la certitude que j'ai de moi-même. Cette *unité du savoir et de l'être* est ce que nous proposons de comparer à l'historicité dont parle Jaspers²⁴. Essayons en effet d'interpréter ce texte de Hegel : « Mais, la séparation de l'en-soi et du Soi étant supprimée, le cas est immédiatement dans la certitude sensible du savoir comme il est en soi, et est en soi seulement

21 *Phénoménologie*, II, p. 178.

22 *Lettres de Goethe à Schiller*, lettre 56, traduction française de L. Herr, p. 74 (Plon, 1923).

23 *Phénoménologie*, II, p. 171.

24 Jaspers, *op. cit.*, p. 119 : « Dans l'originaire, ici, être et savoir sont liés indissolublement. » Cf. d'autre part, la critique de Hegel comme un glissement de l'historicité, p. 147.

comme il est dans ce savoir. *L'agir, en tant que l'actualisation, est donc la forme pure du vouloir, la simple conversion de l'effectivité, comme un cas dans l'élément de l'être, en une effectivité exécutée, la conversion du seul mode du savoir objectif dans le mode du savoir de l'effectivité comme de quelque chose de produit par la conscience*²⁵. » Que peut bien signifier cette conversion d'un savoir en un vouloir, d'un cas concret su en une réalité produite par la conscience agissante ? Lorsque j'agis je me trouve toujours dans une certaine situation, et cette situation comme « Dasein » – ma race, mon milieu social, les circonstances plus ou moins précises de ma vie à ce moment – peut faire l'objet d'un savoir. Mais ici l'être comme il est en soi et le savoir de cet être ne sont pas distincts. Cette situation concrète est seulement comme elle est pour moi. « Son contenu en effet est déterminé par l'intérêt de la conscience qui a une connaissance de lui », c'est bien dire qu'elle est une situation qui n'est pas objective au sens d'une conscience impersonnelle qui pourrait en quelque sorte la survoler. Mon Moi libre se trouve donc lié à la « facticité » d'un être déterminé, et cet être déterminé est à son tour intimement joint à mes possibilités, il est su, et en même temps voulu, puisqu'il ne s'agit pas de le contempler pour la seule jouissance de la contemplation, mais de l'engager dans l'élan de la conscience agissante. Il faut convertir cette situation donnée en une situation que je prends sur moi ou assume, transformer un savoir objectif en une réalité produite par la conscience.

Dans ce que Jaspers nomme *historicité* et qui évoque l'« amor fati », il y a une conjonction impensable de la facticité de la situation et de la liberté de l'existence. Je suis libre et mon existence est seulement possibilité, mais cette possibilité n'est jamais quelconque ; je suis toujours pris dans une histoire, seulement cette histoire est la mienne et c'est pourquoi elle n'est pas seulement histoire, mais historicité. L'histoire d'un être différent de moi n'est jamais historicité, elle apparaît comme un objet qui a perdu toute possibilité, qui par là même est distinct du savoir que j'en ai. Ici le savoir de la situation, déterminé par mon intérêt concret à cette situation²⁶, ne fait plus qu'un avec cette situation elle-même, elle est absorbée dans mon savoir de moi-même, et à son tour ce *savoir* devient un *vouloir*. Le réel est moins contemplé que voulu. La volonté est restreinte par l'étroitesse d'un savoir concret, mais ce savoir

25 *Phénoménologie*, II, p. 171. C'est nous qui soulignons.

26 *Phénoménologie*, II, p. 172.

obtient en retour une ouverture sur des possibilités. S'il y a fidélité à un donné – qui est un cas dans *l'élément de l'être* – cette fidélité est créatrice²⁷, puisque ce cas est converti en une « effectivité exécutée », puisque ce savoir objectif devient le savoir de la réalité comme de quelque chose de *produit* par la conscience. Cet « amor fati » est moins résignation à un réel tout entier donné qu'acceptation créatrice d'un réel qui tout à la fois s'impose et devient mon œuvre.

Il nous semble impossible de commenter sérieusement ce texte sans tenter la comparaison que nous venons d'instituer. Quel sens pourrait-on donner autrement à cette conversion d'un *savoir* objectif en un *vouloir* ? Le Soi agissant ne peut pas, s'il veut agir, prendre la position d'un Moi impersonnel, par rapport auquel toutes les situations sont sur le même plan, il est enfoncé dans sa vision propre du monde, il la pose non seulement comme *une* vérité, mais comme *la* vérité. (Rappelons que ce terme chez Hegel est souvent équivalent à ce que nous nommerions aujourd'hui la Valeur.) Cette vérité est à la fois la sienne et absolue. Elle est absolue par la *sincérité* de sa conviction, et c'est cette sincérité de la conviction qui est devenue l'essence même de la conscience.

C'est ici que se retrouve « la subtile confusion entre le subjectif et l'objectif » dont nous avons dit qu'elle était inévitable. À l'époque de Hegel, c'est Rousseau et plus près de lui encore Jacobi, qui ont pu lui servir d'exemples. Jacobi a bien vu le côté de l'individualité dans la conscience morale, que négligeait Kant. La philosophie de Jacobi est « un dogmatisme de l'existence finie et de la subjectivité » d'après la définition de Hegel, mais, quand elle prend le contre-pied de la morale kantienne, elle décrit les conditions de l'action morale concrète bien mieux que ne le faisait Kant. À la loi abstraite, à l'universel kantien, Jacobi oppose la génialité morale. La loi, dit Mme de Staël commentant Jacobi, ne peut apprendre en morale comme en poésie que ce qu'il ne faut pas faire, mais en toutes choses ce qui est bon et sublime ne nous est révélé que par la divinité de notre cœur. » La bonne conscience sait la vacuité du pur devoir, et, puisqu'il faut agir, elle trouve la positivité de l'action dans sa *génialité morale*. Hegel loue presque sans réserves dans l'article d'Iéna cette conception de la voix de la conscience que nous trouvons exprimée dans la lettre de Jacobi à Fichte : « Oui, je suis l'athée et le sans-Dieu qui s'oppose à la volonté qui ne veut rien, je suis celui qui veut

27 Expression de G. Marcel.

tromper et mentir comme le fit Pylade se présentant pour Oreste, qui veut tuer comme Timoléon... parce que la Loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la Loi. » Cet individualisme moral est capable de beauté, il atteint parfois les substituts d'une raison synthétique et vivante et, dans le texte de la *Phénoménologie*, Hegel cite presque littéralement la formule de Jacobi : « C'est maintenant la Loi qui est pour le Soi, non le Soi pour la Loi²⁸. » Cependant, remarque Hegel dans l'article d'Iéna, la beauté morale ne saurait manquer d'aucun des deux aspects : « Il ne doit lui manquer ni la vitalité comme individualité, en sorte qu'elle n'obéisse pas au concept mort, ni non plus la forme du concept et de la loi, l'universalité et l'objectivité²⁹. »

C'est pourquoi nous retrouverons dans le Soi agissant l'aspect universel au même titre que l'aspect individuel. N'avons-nous pas déjà dit que, dans la sincérité de ma conviction, de mon savoir de la vérité, je posais *ma* vérité comme *la* vérité absolue. Que signifie cette exigence d'une transcendance, alors que, *vue du dehors*, la conviction du Soi peut se joindre à un contenu sensible quelconque, et qu'il y a donc là un arbitraire et une finitude indéniables. En fait la conscience agissante se maintient « dans l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, dans l'unité de la pure pensée et de l'individualité³⁰ », mais *pour nous* déjà cette unité se brise. Contenu et forme s'opposent : « La propre singularité immédiate est le contenu de l'opération morale, et la forme de cette opération est justement ce Soi considéré comme pur mouvement, c'est-à-dire comme le savoir ou la conviction propre³¹. »

N'allons-nous pas revenir au kantisme et par suite retomber dans les contradictions de la vision morale du monde ? Il ne le semble pas, car maintenant l'universel au lieu d'être un au-delà abstrait, une transcendance inaccessible, a acquis une signification concrète, il est devenu un être-pour-un-autre, un *moment* de la conscience. Ce moment s'exprime comme *l'exigence de la reconnaissance de ma conviction par les autres Soi*. Ainsi la conscience de soi n'existait que par la médiation des autres consciences de soi.

La reconnaissance de la conviction. — La bonne conscience a pour elle-même sa vérité dans la certitude immédiate de soi-même. Cette certitude,

28 *Phénoménologie*, II, p. 174.

29 Hegel consacre une partie de son article sur *La foi et le savoir* à Jacobi (éd. Lasson, I, p. 262 à 273).

30 *Phénoménologie*, II, p. 181.

31 *Phénoménologie*, II, p. 173.

comme conviction, comme pur savoir de soi, est le devoir. « Le devoir n'est plus l'universel passant en face du Soi, mais il est su dans cet état de séparation n'avoir aucune validité. C'est maintenant la Loi qui est pour le Soi, non le Soi pour la Loi³². » Il y a là une transition dialectique assez obscure, mais très importante dans le développement de cette étude de Hegel. L'Universel n'est plus la transcendance comme dans la vision morale du monde ; il est le fondement de la bonne conscience, comme l'égalité avec soi-même de la conviction. La conviction est l'en-soi ; le contenu de la conviction est le pour-soi, la différence de la pure essence. C'est sur le fond de la conviction qu'émerge la figure du contenu de l'action, et pour la conscience ce fond devient un être-pour-un-autre, c'est-à-dire exactement un *moment*. La loi est pour le Soi. Cependant ce moment reste essentiel ; disons mieux, tandis que dans sa transcendance l'Universel kantien restait pur, mais inefficatif, il devient désormais un être réel ; comme moment il est un objet pour la conscience concrète : « Et maintenant le devoir est en lui-même quelque chose d'immédiatement effectif et n'est plus la pure conscience seulement abstraite³³. » L'universalité est la conviction, en tant que cette conviction présuppose *le rapport des consciences de soi*. Quand je suis convaincu, je présuppose que ma conviction doit valoir pour les autres comme pour moi, je recherche ou j'exige la reconnaissance de ma conviction. C'est cette reconnaissance qui est à envisager. C'est elle qui exprime d'une façon immédiatement concrète l'universalité précédemment ineffective. « La bonne conscience n'a pas abandonné le pur devoir ou l'en-soi abstrait, mais le pur devoir est le moment essentiel consistant à se comporter envers les autres comme universalité. Il est l'élément commun des consciences de soi et cet élément est la substance dans laquelle l'opération a subsistance et effectivité, le moment du *devenir-reconnu* par les autres³⁴. »

La distinction des mots « *Gewissen* » et « *Bewusstsein* », difficile à rendre en français, permet à Hegel la transition dialectique que nous avons tenté d'explicitier. Pour le « *Gewissen* » la conviction et le contenu de la conviction ne sont pas séparables, ils sont liés existentiellement ; mais pour le « *Bewusstsein* » l'opposition reparaît nécessairement et le devoir devient l'être – au sens de l'être spirituel, du *milieu* de la reconnaissance –. On

32 *Phénoménologie*, II, p. 174.

33 *Phénoménologie*, II, p. 175.

34 *Phénoménologie*, II, p. 175.

peut discuter la valeur de l'argumentation logique ou plutôt dialectique par le moyen de laquelle Hegel passe de l'en-soi abstrait, du devoir au sens kantien, à cette substance concrète delà reconnaissance mutuelle des consciences de soi, mais on en voit immédiatement la signification et l'importance. *L'Universel abstrait devient l'Universel concret*, le devoir au-delà du Soi agissant devient la conscience de soi universelle comme communauté humaine. Que Hegel donne à cet élément le nom d'être ne doit pas nous induire en erreur. L'être dont il s'agit n'est ni l'être abstrait dont partait la *Phénoménologie* au niveau de la certitude sensible, ni l'être au sens d'un être de la nature. Cet être est maintenant le milieu spirituel, la communauté des consciences de soi humaines qui se relie les unes aux autres. C'est cet être spirituel seul qui peut donner une validité et une consistance à mon action. Sans doute faut-il dire avec le solipsiste : chacun sa vérité, mais il faut aussitôt ajouter que chacun sait bien qu'il n'y a qu'une vérité, et que sa vérité, pour être, a besoin d'être reconnue. La lutte des consciences de soi pour la reconnaissance, lutte sans laquelle la conscience de soi n'existerait pas puisqu'elle a besoin pour être de la médiation des autres, préfigurait cette exigence de la reconnaissance de la conviction qui se présente maintenant à un niveau plus élevé et sous une forme plus concrète.

Lorsque j'agis, mon action est la traduction dans le milieu des consciences de soi de ma propre conviction. Cette action n'a son sens que dans ce milieu, son être est un être spirituel, sa vérité dépend de la reconnaissance des autres. Pour savoir ce que vaut mon action, sa signification, il faut donc attendre qu'elle soit transférée de la conscience singulière dans le *milieu de la conscience universelle*. Ce transfert paraît d'abord une pure question de forme. Du moment que j'agis avec conviction, mon action doit être immédiatement reconnue : « Cette conviction est justement l'en-soi même ; elle est la conscience de soi en soi universelle, ou l'être-reconnu, et en conséquence réflexivité. Ce qui est exécuté avec la conviction du devoir est donc immédiatement tel qu'il a consistance et être-là³⁵. » Telle est du moins la croyance naïve de la conscience agissante qui n'a pas encore mesuré les difficultés de cette reconnaissance, l'inadéquation de toute action particulière au savoir de la conviction qui l'accompagne. C'est pourtant cette conviction – en soi universelle – qui doit se traduire dans le milieu humain. Ce milieu doit être le Soi

35 *Phénoménologie*, II, p. 175.

universel, l'ipséité de tous. La « Chose même » (die Sache selbst) est précisément ce sujet universel qui contient l'unité des Soi.

Avant de montrer comment la conscience découvre cette inadéquation et en même temps le moyen d'y remédier, le langage, qui, comme *logos*, exprime le Soi singulier comme Soi universel, insistons une fois de plus sur cet universel concret que nous venons d'atteindre, et qui est l'esprit comme médiation mutuelle des consciences de soi. Le devoir a perdu cette hauteur qu'il avait dans le kantisme et qui en faisait quelque chose d'inhumain et en fait d'irréel ; il n'avait pas d'être-là, pas de présence. « La conscience de soi morale n'a pas ce moment de l'être reconnu, de la pure conscience qui est là, et par conséquent elle n'est pas du tout agissante, pas du tout actualisante³⁶. » Maintenant l'opération est seulement la traduction de son contenu singulier dans l'élément objectif, au sein duquel ce contenu est universel et reconnu ; et justement le fait qu'il est reconnu rend l'action effective. C'est l'histoire, humaine, la communauté des consciences de soi dans leurs relations mutuelles, qui confèrent à l'action sa consistance et sa réalité. L'Universel est là, il est le Soi universel, et ce Soi universel est déjà présent dans l'intériorité du Soi sous la forme de la conviction. C'est cette conviction qui doit transparaître dans ce milieu commun, et doit par conséquent rester liée au contenu même de l'action.

Mais c'est précisément cela qui crée toute la difficulté. La conscience va découvrir le caractère arbitraire de son action, l'indétermination de sa conviction, « la subtile confusion du subjectif et de l'objectif » dénoncée par Goethe dans les sentiments de la belle âme. Elle trouvera seulement dans le langage, qui dit la conviction, l'être-là à la fois singulier et universel, l'ipséité de tous. La conscience singulière agissante, dans ce langage de la conviction, deviendra une conscience universelle. De même que nous avons vu le Soi agissant sous l'aspect de la singularité, nous verrons le Soi, disant sa conviction, sous l'aspect de l'universalité.

Indétermination de la conviction. — Le devoir n'est plus qu'un moment qui relie les consciences de soi les unes aux autres, mais le contenu du devoir est toujours emprunté à l'individualité naturelle, à la *génialité morale*. Quand j'agis, je sais bien que je ne puis examiner consciencieusement toutes les circonstances de mon acte. Ces circonstances vont en fait au-delà du cercle restreint de mon savoir et s'étendent à l'infini. Je ne puis

36 *Phénoménologie*, II, p. 175.

les connaître toutes, et le *savoir* se heurte ici à un *non-savoir*. Cependant je prends mon savoir incomplet, parce qu'il est mon propre savoir, comme savoir suffisant et complet. De même pour la détermination du devoir. Seul le pur devoir est absolu, mais je sais que ce pur devoir est vide et que je dois m'en tenir à la seule conviction que *ceci* est mon devoir. C'est cette conviction qui est essentielle, mais elle est aussi vide, à son tour, que le pur devoir ; or il faut agir, l'individu doit prendre une détermination et il doit la prendre de soi-même, c'est-à-dire qu'il la trouve dans son individualité sensible.

Tout contenu peut, maintenant, aussi bien qu'un autre être posé comme pur devoir. La conviction reste formelle. On peut tout justifier pourvu qu'on sache se convaincre de la conformité de son action au devoir en retenant fermement l'aspect sous lequel l'action peut se présenter comme devoir. Supposons que j'augmente ma propriété. C'est un devoir de songer à la préservation de ma vie et à celle de Aies proches, mieux encore de prévoir la possibilité d'être utile aux autres. D'autres découvriront dans mon action quelque chose de frauduleux, c'est qu'ils retiendront un autre aspect du cas. « De même ce que d'autres nomment violence et injustice accomplit le devoir d'affirmer sa propre indépendance contre d'autres ; ce qu'ils nomment lâcheté accomplit le devoir de préserver sa propre vie et de préserver la possibilité d'être utile au prochain ; par contre, ce qu'ils nomment courage viole plutôt ces deux devoirs³⁷. » La casuistique est inévitable ; ce qui est inadmissible c'est d'ignorer que c'est dans ce savoir que réside la conformité au devoir. « Sans ce savoir la lâcheté commettrait la sottise d'être immorale. » La bonne conscience devient ainsi libre de tout contenu, elle s'absout de tout devoir déterminé ; elle se décide de soi-même, mais cette liberté est aussi bien, comme nous venons de le voir, l'arbitraire pur.

Cet arbitraire, qui nous apparaît à nous, philosophes, n'est pas encore manifeste pour la conscience agissante ; elle doit elle-même en faire l'expérience. L'indétermination que nous venons de découvrir doit devenir consciente pour le Soi lui-même. Or, l'acte une fois accompli, détaché

37 *Phénoménologie*, II, p. 179-180. Hegel reprend toute cette analyse critique du « *Gewissen* » dans le deuxième moment de la *Philosophie du Droit*. Le premier moment était la personne (objective) ; le deuxième moment est le sujet moral (subjectif) ; le troisième moment sera, dans l'État en général, la volonté à la fois subjective et objective. Il renvoie dans ce texte de la *Philosophie du Droit* à la *Phénoménologie* (éd. Lasson, VI, p. 109-136 : *Das Gute und das Gewissen*).

du Soi comme le fruit de l'arbre, est un acte déterminé qui n'est pas nécessairement reconnu par les autres consciences de soi. Dans cet acte les autres individualités ne se retrouvent pas elles-mêmes. Sans doute l'action que je viens d'accomplir est mon action. Dans son contenu déterminé j'ai un savoir de moi-même, j'exprime mon égalité avec, moi-même ou ma conviction. Dans ce savoir de moi, tous les autres doivent se reconnaître puisque la conviction est en soi universelle. Il n'en est cependant pas ainsi, et l'égalité proposée est en fait une inégalité. En effet l'acte une fois accompli n'est plus savoir de soi-même, il est « un acte déterminé qui n'est pas égal à l'élément de la conscience de soi de tous, et qui donc n'est pas nécessairement reconnu. Les deux côtés, la bonne conscience agissante et la conscience universelle qui reconnaît cette action comme devoir, sont également libres de la détermination précise de cette opération³⁸ ». C'est pourquoi la reconnaissance paraît ici impossible. Ce qui éclate plutôt, c'est l'inadéquation de l'action à l'universalité de la conviction.

II. *L'universalité du « Gewissen »*. – Cette universalité doit pourtant se faire valoir. L'acte ne saurait être ici considéré, comme dans les moments antérieurs, selon son seul contenu matériel ; cet acte ne peut pas être privé de sa signification spirituelle, il exprime une conviction qui est en droit universelle, il est un savoir qui doit être en même temps savoir universel. Comment cette universalité peut-elle transparaître et donner à l'acte un être spirituel ? Tel est le problème qui se pose désormais. Reprenons les termes de ce problème : « Le Soi doit entrer dans l'être-là comme Soi, l'esprit certain de soi-même exister comme tel pour les autres. » Cet être médiatisant les consciences de soi ne peut être l'effet (Wirkung) de l'action, car dans cet effet le Soi n'est plus contenu. C'est *la conscience de soi universelle* qui doit maintenant *exister* et être effective. Quel pourra donc être le véritable mode d'expression du Soi, un mode à la fois objectif, percevable par tous, et conservant toutefois, en dépit de cette objectivité, la subjectivité du Soi en lui ?

La réponse est immédiate. Cet être-là du Soi, comme Soi universel, ne peut être que le langage, le Logos. C'est ce langage qui commente l'action et dit la conviction ; il dit seul le sens de cette action. « Le langage est la conscience de soi qui est pour les autres, qui est présente immédiatement comme telle, et qui, comme cette conscience de soi-ci, est conscience de soi universelle. »

38 *Phénoménologie*, II, p. 183.

Au niveau d'expérience que nous venons d'atteindre, la seule expression adéquate du Soi certain de lui-même n'est pas l'acte dont le contenu reste toujours particulier et contingent, mais le savoir de l'acte par le sujet agissant, et ce savoir devient objectif dans le langage. On a déjà vu toute l'importance que Hegel donne au langage. Dès le premier moment de la conscience, la certitude sensible, le langage nous a révélé sa nature, il dit l'universel et lui confère une présence sensible, il est la traduction authentique de l'esprit³⁹. Dans toute la *Phénoménologie* le langage accompagne chaque moment important de la vie de l'esprit, il incarne l'originalité de ce moment. Suivant son habitude, Hegel reprend ici ces différents rôles du langage pour marquer la continuité de sa fonction. Dans le monde éthique, le langage exprime la vérité objective que la conscience de soi spirituelle ne fait qu'actualiser, c'est pourquoi il est seulement l'expression d'un ordre social impersonnel, il dit donc « la loi ou le commandement » qui s'impose à la conscience individuelle. Cette première forme de langage est encore sans le Soi, comme ce monde l'exige, et le législateur disparaît devant l'énoncé de ce qui vaut en soi et pour soi. Le langage exprime ainsi le commandement qui dirige la conduite individuelle et paraît émaner d'une puissance supérieure au Moi. Il y a une autre forme de langage dans ce premier monde de l'esprit, c'est la plainte qui est une lamentation devant la nécessité terrible. Sans doute Hegel pense-t-il ici à la tragédie antique. Il reviendra d'ailleurs, à propos de la religion de l'art, sur ce langage comme œuvre d'art spirituelle.

Dans le monde de la culture le langage joue aussi, comme nous l'avons vu, un rôle essentiel. C'est par sa médiation que le Moi peut s'aliéner complètement, et l'État substantiel acquérir une personnalité ; c'est aussi lui qui dit le déchirement du Moi devenu étranger à soi. La littérature de cette époque peut seule exprimer ce déchirement spirituel⁴⁰.

La conscience morale – au sens kantien – ne peut qu'être muette puisqu'en elle le Soi n'atteint pas encore l'existence effective ; mais maintenant, au contraire, c'est au langage seul qu'il appartient de rendre universel le Soi certain de lui-même dans sa conviction intérieure. « Le

39 Cf. le commentaire de cette fonction du langage dans l'étude de Brice Parain : *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (Gallimard, 1942), p. 143 sq. – C'est dans le *System der Sittlichkeit* que Hegel caractérise le langage à la fois comme *l'instrument* et *l'enfant* de l'intelligence.

40 On se souvient de l'analyse que fait Hegel du *Neveu de Rameau*.

contenu du langage de la bonne conscience est *le Soi qui se sait comme essence*. C'est cela seul que le langage exprime, et cette expression est la véritable effectivité de l'opération et la validité de l'action... En effet la conscience de soi universelle est libre de l'action déterminée qui seulement est. Cette action, comme être-là, n'a pas de validité pour elle, mais ce qui compte c'est la conviction que cette action est le devoir, et cette conviction est effective dans le langage⁴¹. » Comment ne pas penser devant ce texte à toute une littérature qui va des *Confessions* de Rousseau aux *Confessions d'une belle âme*, en passant par les *Lettres du jeune Werther*? L'important n'est pas ce que le Soi a réalisé, car cette action déterminée n'est pas nécessairement reconnue, mais l'assurance qu'il donne d'avoir agi selon sa conviction. C'est cette assurance du Soi au dedans de lui-même qui dans ces *Confessions* ou dans ces *Lettres*, dans toute cette littérature du Moi, transparait au dehors et devient effective. « C'est cette forme qu'il faut poser comme effective, elle est le Soi qui, comme tel, est effectif dans le langage, qui se proclame comme le vrai, et dans le langage précisément reconnaît tous les Soi et est reconnu par eux⁴². » Tandis que, dans le langage du XVII^e siècle, le Moi se fait étranger à lui-même et s'aliène de soi, dans ce nouveau langage *le Soi s'énonce* dans sa *certitude intérieure* comme étant la *vérité universelle*.

La belle âme. – Cependant nous avons peu à peu délaissé le contenu particulier de l'action pour considérer ce qui seul est ici effectif, le Moi, à la fois comme Moi singulier et comme Moi universel, dans l'être-là du langage. La conscience agissante a été ainsi envisagée sous son aspect universel; elle devient plutôt une belle âme contemplative. Nous sommes partis dans notre dialectique du « Gewissen », comme conscience agissante, nous parvenons maintenant à la dialectique de la belle âme, et cette dialectique nous fera voir dans le mouvement de la belle âme plus une *contemplation de soi* qu'une *action déterminée*.

Il n'est pas inutile de suivre les diverses significations que Hegel confère à la belle âme et qu'il emprunte à la littérature et à la philosophie de l'époque. Nous verrons mieux ainsi ce passage de l'action à la contemplation, qui aboutit à faire de la belle âme dans la *Phénoménologie*

41 *Phénoménologie*, II, p. 185.

42 *Phénoménologie*, II, p. 186. – Le langage suit donc le progrès de l'esprit prenant conscience de lui-même; il va de l'ordre objectif (esprit *vrai*) au Soi *certain* de lui-même (esprit subjectif). C'est ainsi que nous avons le langage du monde antique, le langage de l'aliénation du Moi, le langage du déchirement, le langage (romantique) disant le *Moi* comme vérité.

la conscience de soi absolue – Hegel dit le *pur concept* – qui s'abîme dans le néant de sa subjectivité et devient incapable d'aucune action positive, parce qu'elle se refuse à s'aliéner, à donner au concept un contenu déterminé et extérieur. La belle âme – die schöne Seele – est d'abord, comme son nom l'indique, l'âme heureuse qui a trouvé le moyen de réconcilier par la beauté de ses sentiments la conception rigide du devoir avec l'inclination spontanée de la nature. Telle est par exemple la conception que s'en faisait Schiller : « C'est une âme en qui les devoirs les plus difficiles et les sacrifices les plus héroïques qu'elle obtient de l'instinct ont l'air d'être l'effet spontané de cet instinct même. La moralité est chez elle devenue nature⁴³. » Schiller essayait de réconcilier par l'éducation esthétique les deux termes que Kant opposait si radicalement : la liberté et la nature. Il s'efforçait de reconstituer l'unité ainsi brisée de la nature humaine dans une âme en qui la vertu posséderait la grâce des mouvements naturels, et la nature le sens spirituel de la vie morale. Le moralisme kantien, l'idée abstraite de l'universel et de la loi, seraient ainsi dépassés dans une vision plus *esthétique* de l'homme. On sait que cette réconciliation de la nature et du devoir a été un des thèmes des *Travaux de jeunesse* de Hegel qui n'a jamais accepté le dualisme kantien. Nous venons de voir nous-même dans le « Gewissen » un esprit immédiatement certain de soi, qui réconcilie bien en lui la nature et la moralité.

Cependant la belle âme n'est pas seulement l'individualité morale concrète ; elle tend à devenir plus contemplative qu'active. Peut-être cette évolution était-elle préformée dans sa qualification esthétique ; elle est bien « la génialité morale qui a la vitalité dans son concept », et Hegel se réfère ici comme dans l'opuscule d'Iéna à Jacobi, mais les personnages de Jacobi, les Alwill et les Woldemar, ne sont pas seulement actifs, ils reviennent perpétuellement sur eux-mêmes. L'invention dans l'action qu'implique la génialité morale disparaît au profit d'une contemplation quasi esthétique de soi-même. Ces belles âmes sont surtout soucieuses d'apercevoir leur pureté intérieure et de pouvoir l'énoncer. Le souci d'elles-mêmes ne les quitte jamais complètement, comme l'action véritable l'exigerait. Hegel insiste encore sur ce point dans l'opuscule que nous venons de citer. Dans la *Phénoménologie* le passage de cette génialité

43 Cf. Schiller : *Von Anmut und Würde*, 1793.

morale à la contemplation de soi est clairement indiqué. « Son action est la contemplation de sa propre divinité⁴⁴. »

Cette contemplation a un caractère religieux aussi bien qu'esthétique. Ce que la belle âme trouve en elle-même comme voix intérieure est une voix divine ; sa jouissance de soi est en même temps une jouissance du divin en elle-même. Sur ce point Schleiermacher a, d'après Hegel, élevé la subjectivité de Jacobi à une plus haute puissance. L'idée d'une communauté de belles âmes – ce royaume de Dieu ici-bas – dont parle ensuite Hegel suit bien la ligne de cette évolution du moralisme à l'esthétisme et à la religion, une religiosité qui conserve quelque chose d'esthétique, comme dans les *Reden über die Religion*⁴⁵. Pour se donner une conscience objective (*Bewusstsein*) d'elle-même la belle âme a besoin de participer à une communauté qui dit son Soi universel comme le Soi de chacun. Dans ces communautés chacun agit selon l'inspiration de son cœur, mais chacun reconnaît les autres « en raison de ce discours dans lequel le Soi est exprimé et reconnu comme l'essence ». Ce qui compte c'est moins l'action, qui, comme telle, n'a rien d'universel, mais l'assurance que chacun donne aux autres de la pureté de son cœur et de la délicatesse de ses intentions. Ce savoir de soi comme du divin est *religion*, et ce savoir comme objet d'intuition est « le verbe de la communauté qui dit son propre esprit ».

On doit penser ici également aux *Confessions d'une belle âme* dans le roman de Goethe. Celui-ci, avant d'écrire ce livre du W. Meister, écrivait à Schiller : « J'ai eu soudainement la semaine dernière une inspiration singulière qui par bonheur dure toujours. J'ai été pris d'une envie de mettre sur pied le livre religieux de mon roman, et, comme le sujet repose sur les plus nobles duperies et sur la plus subtile confusion du subjectif et de l'objectif, il m'a fallu une application plus intense et plus de recueillement⁴⁶. » La belle âme de Goethe est plus contemplative qu'active ; elle s'oppose à la chrétienne active que Goethe a dépeinte dans le personnage de Nathalie. « Être actif c'est la destinée de l'homme, et

44 *Phénoménologie*, II, p. 187. – Dans les *Travaux de Jeunesse*, c'est surtout par l'intermédiaire du *Christianisme*, par le « mon royaume n'est pas de ce monde » du Christ que HEGEL passe de l'âme active à l'âme contemplative. – Sur le Christ, comme « belle âme », cf. Nohl, *op. cit.*, p. 284 sq.

45 Hegel prolonge Jacobi par Schleiermacher dans *Glauben und Wissen* (cf. aussi trad. française des *Reden*, Aubier, 1944).

46 *Lettre 56*, éd. Herr, *op. cit.*, p. 74.

tous les intervalles de l'action doivent être occupés à la connaissance des choses extérieures qui dans la suite facilitent l'activité. » Goethe ne dit-il pas encore dans cette œuvre : « Je vénère l'homme qui sait ce qu'il veut, progresse inlassablement, connaît les moyens pour réaliser son but et sait les comprendre et les utiliser. » On ne s'étonnera pas dès lors du jugement de Novalis – visé peut-être par Hegel dans les derniers traits de sa figuré de la belle âme – sur le roman de Goethe. Après l'avoir profondément admiré, comme toute la génération romantique, il en a critiqué le sens prosaïque derrière la façade poétique. Goethe refuse cet idéalisme subjectif qui néglige la nature objective et l'action concrète dans le monde. La belle âme ne peut que s'épuiser en elle-même, et « dans cette pureté transparente s'évanouir comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air⁴⁷ ».

Hegel a reproduit toute cette évolution de la belle âme dans la *Phénoménologie*, et il a insisté surtout sur le caractère contemplatif de cette belle âme ; elle est la subjectivité élevée à l'universalité, mais incapable de sortir de soi et, en agissant vraiment, de « transformer sa pensée en être et de se confier à la différence absolue ». Le portrait de la belle âme – celle du Christ dans les *Travaux de jeunesse* – n'avait pas cette nuance péjorative qu'il a dans la *Phénoménologie*. La belle âme des *Travaux de jeunesse* se refusait à affronter le destin pour ne pas perdre sa pureté, elle se refusait à défendre son indépendance dans le monde, comme l'âme active et engagée dans la lutte, mais elle n'avait pas la lâcheté de l'âme passive, incapable de défendre son droit. Pour éviter ce dilemme elle ne plaçait pas son droit dans les choses de ce monde, elle refusait le pouvoir et la richesse, et cherchait avant tout le royaume de Dieu dans l'intimité du cœur⁴⁸. Cependant « cette fuite devant le destin connaissait le plus terrible des destins ». Cette séparation d'avec le monde était son destin, et la plus grande innocence n'était pas incompatible avec le plus grand péché.

Dans la *Phénoménologie* le portrait de la belle âme a une tout autre signification, mais il conserve les traits que nous venons d'esquisser. La belle âme est encore « cette fuite devant le destin, ce refus de l'action dans le monde, refus qui aboutit à la perte de soi ».

47 *Phénoménologie*, II, p. 189.

48 Le dilemme était le suivant : ou affirmer la réalité de son droit et donc le droit de la réalité, ou délaisser la réalité, et donc affirmer l'irréalité de son droit. Dans les deux cas on aboutit à une contradiction tragique (Nohl, *op. cit.*, p. 285).

En contraste avec le « Gewissen » agissant, la belle âme incarne donc la subjectivité qui se complaît en soi-même et conserve dans cette haute subjectivité l'universalité de l'esprit que manifestait déjà le langage de la conviction. Elle devient, non l'intuition du divin qui suppose encore la distinction de l'essence – le divin – et du Soi, mais « *l'intuition de soi du divin* », *la conscience de soi absolue*⁴⁹. Seulement cette conscience de soi a perdu sa conscience ; l'objet qui lui apparaît n'est plus distinct d'elle-même ; dans la possession de l'intuition absolue du Moi = Moi, que Fichte refusait à l'homme, mais que Novalis s'accordait, elle perd toute vérité dans la certitude subjective. « Comme conscience elle est divisée dans l'opposition du Soi et de l'objet qui, pour elle, est l'essence, mais cet objet est précisément ce qui est parfaitement transparent, il est son Soi, et sa conscience n'est que le savoir de soi. Toute vie et toute essentialité spirituelle sont revenues dans ce Soi⁵⁰. » La conscience de soi de la vie absolue n'a plus d'objet ; elle s'abîme dans la nuit au sein de laquelle la substance s'est intégralement transformée en sujet. Ainsi Novalis persistait « dans l'impuissance entêtée., à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être⁵¹ ». Il préférerait cette nuit intérieure à la clarté distincte du jour, et disait de lui-même : « Une ineffable solitude m'environne depuis la mort de Sophie ; avec elle le monde entier est mort pour moi ; je ne suis plus d'ici. » Mais, dans cette conscience de soi qui se refuse à toute aliénation, le Soi qui est objet ne saurait être en soi et pour soi ; il n'est que l'écho mourant de ce Soi, pour lequel le monde n'est que son discours qui lui revient sans avoir reçu l'empreinte d'une objectivité authentique. « La conscience n'a pas non plus d'être-là, car l'élément objectif ne parvient pas à être un négatif du Soi effectif, pas plus que ce Soi ne parvient à l'effectivité. Il lui manque la force pour s'aliéner, la force de se faire soi-même une chose et de supporter l'être. »

Dans la conclusion de la *Phénoménologie*, à propos du savoir absolu, Hegel reviendra sur cette notion de la belle âme. Cet esprit certain de soi-même atteint seulement la vérité absolue par « l'unité avec son aliénation ». Ce n'est pas la subjectivité de la belle âme, embrassant en elle toute la substantialité de l'esprit et la réduisant à soi, qui est le dernier

49 *Phénoménologie*, II, p. 188.

50 *Phénoménologie*, II, p. 188.

51 *Phénoménologie*, II, p. 189.

mot de la philosophie, mais ensemble cette subjectivité universelle et la partialité de l'action concrète. La belle âme et le « Gewissen », comme conscience agissante, doivent se réconcilier. C'est cette réconciliation des deux moments de l'esprit, que nous venons de considérer, dont chacun est par lui-même insuffisant, qui nous conduit enfin à l'esprit absolu. La belle âme représente l'universalité de l'esprit certain de lui-même, mais déterminé parce qu'il s'oppose à la partialité de l'action ; le « Gewissen », dont nous parlions au début, représente au contraire l'esprit agissant, mais déterminé parce que son action est nécessairement finie et limitée. Ces deux formes du Moi certain de lui-même doivent reconnaître chacune leur limite ; la conscience agissante doit découvrir en elle le péché nécessaire impliqué dans sa finitude, et la conscience universelle de soi doit apercevoir cette même finitude dans sa séparation d'avec le fini. Cette réconciliation de l'esprit fini avec l'esprit infini – mais faussement infini parce que séparé du fini – est la dialectique suprême de l'esprit, celle qui exprime la réconciliation vivante au sein du plus profond déchirement. Telle est la dialectique du *pardon des péchés* dans laquelle l'esprit devient pour lui-même esprit absolu, et il n'est esprit absolu que dans ce devenir.

III. *Le mal et son pardon.* – α) *Les termes de l'opposition.* – L'opposition de la nature et de l'universel abstrait, comme pur devoir au-delà du Soi, n'a pu se maintenir. L'esprit est devenu esprit moral concret (Gewissen). Mais, à partir de cet esprit concret réconciliant dans son sentiment immédiat de soi ce que la « vision morale du monde » opposait, une nouvelle opposition a pris naissance qui paraît reproduire celle que nous pensions avoir laissée derrière nous. C'est d'ailleurs ce que laissait présager la conclusion du chapitre sur la « vision morale du monde⁵² ». L'esprit comme Universel « pour lequel c'est l'universalité, le devoir qui sont l'essence, tandis que la singularité, qui est pour soi en contraste avec l'universel, vaut seulement comme moment supprimé », affronte « l'esprit comme individualité singulière pour laquelle la certitude de soi-même est l'essence relativement à l'en-soi ou l'universel qui vaut seulement comme moment⁵³ ». Nous n'aurions donc fait aucun progrès. Cependant l'opposition a pris maintenant une forme concrète ; plus exactement ce sont deux *figures* de la conscience qui vont se présenter à nous, chacune

52 *Phénoménologie*, II, p. 168.

53 *Phénoménologie*, II, p. 191.

contenant ces deux moments – l'Universel et le Singulier – mais avec des valeurs diverses. De plus c'est à partir du « *Gewissen* », de la certitude intérieure de soi, que ces deux figures se sont développées ; elles ont leur source commune dans cette certitude qui est aussi bien singulière qu'universelle, savoir immédiat que pur savoir ; l'une d'entre elles est l'esprit agissant, posant dans l'être son effectivité comme action, et immédiatement convaincu de la légitimité de son action, l'autre est la belle âme qui abandonne peu à peu le contenu déterminé de l'action, se refuse à laisser sa vie se briser, et, dans sa pure subjectivité, énonce l'universalité du Moi. La conscience agissante et la belle âme incarnent l'une et l'autre dans des figures concrètes ce que la vision morale du monde enferme dans une seule conscience sous la forme d'une antinomie de termes abstraits. Au niveau que nous avons atteint il est impossible de parler d'une pure nature de l'homme, indépendante dans ses lois, s'opposant à une pure universalité non moins indépendante. C'est l'esprit qui, comme totalité, se scinde, et cette scission, comme la réconciliation qu'elle exige, est grâce au langage présente dans l'être-là. L'esprit est en quelque manière *donné* comme *esprit universel* aussi bien que comme *esprit particulier*. Le mouvement de l'un contre l'autre, aussi bien que le mouvement de l'un vers l'autre, doit avoir une présence et donner lieu à une dialectique aussi représentative et aussi concrète que celle du Maître et de l'Esclave, de la conscience noble et de la conscience basse. Ainsi le progrès, en dépit de certaines apparences, est-il considérable si l'on se réfère à la conscience morale de Kant. Le portrait de la conscience agissante et celui de la belle âme, la découverte de l'être-là de l'esprit dans le langage, nous permettent d'opposer, l'esprit infini et l'esprit fini dans l'existence même, cette opposition suscitant par son approfondissement leur réconciliation vivante⁵⁴.

β) *L'esprit fini, la conscience du péché*. – Nous sentons nous-même toutes les ambiguïtés de la dialectique que nous allons reprendre, d'après le texte de la *Phénoménologie*, et nous nous réservons de revenir sur la pluralité de ses significations possibles. Cette ambiguïté – ouvrant la porte

54 Nous avons déjà insisté à propos de la conscience malheureuse ou de la conscience noble sur le caractère de la *Phénoménologie* hégélienne. Il s'agit d'aboutir à une figuration plastique (*Gestalt*) des moments de la conscience. L'Universel et le Singulier, l'esprit infini et l'esprit fini, vont être ici deux figures concrètes de la conscience. Chaque figure renferme d'ailleurs l'autre en elle et c'est ainsi que l'opposition, devenant contradiction, et la réconciliation, devenant identité, sont possibles.

à des interprétations diverses – fait sans doute la richesse de ce texte philosophique ; elle n'en est pas moins gênante pour l'historien. C'est précisément le caractère à la fois *représentatif* (symbolique si l'on veut) et *concret* de cette dialectique qui recèle ces ambiguïtés.

Nous partirons avec Hegel de la conscience pécheresse pour considérer ensuite l'autre conscience qui devient dans cette opposition la conscience jugeante. Mais la conscience pécheresse n'est pas autre que celle que nous avons nommée la « bonne conscience » et qui, par une sorte de retournement intérieur, doit devenir « mauvaise conscience ». On songe au mot d'un philosophe contemporain : « La bonne conscience n'est jamais qu'un refus d'écouter la conscience (*Gewissen*)⁵⁵. » Comment cette conscience qui sait immédiatement ce qu'il faut faire ici ou là, qui est liée existentiellement à une situation concrète, peut-elle être une conscience pécheresse ? Il y a un postulat métaphysique que l'on retrouve chez beaucoup de philosophes et de théologiens et que l'on pourrait énoncer ainsi : « La finitude est nécessairement péché. » Du fait que l'esprit est fini, il est pécheur. Cette finitude implique une limitation, un choix existentiel qui se confond avec la détermination de nous-même. « Exister c'est commettre le péché de limitation et avoir le sentiment de l'impuissance⁵⁶. » C'est ainsi que Hegel peut dire que « la pierre seule est innocente », puisque l'esprit agissant doit nécessairement s'engager dans le monde, être quelque chose de particulier, et qu'il se sent par ailleurs appelé à un dépassement de cette particularité inévitable. Cette équation dont l'un des membres est la limitation, l'autre le péché, pose bien des problèmes. Suivant le sens dans lequel on la lira, on interprétera d'une manière religieuse ou purement philosophique la situation même de l'homme. Nous n'avons pas à intervenir dans ce débat. Il est impossible toutefois de ne pas découvrir dans l'homme cette conscience d'un péché lié à son existence même, la question de son origine restant réservée. Il y a une certaine étroitesse de l'existence qui fait sa profondeur, mais qui s'accompagne de la conscience du péché lié précisément à cette étroitesse en même temps qu'à une liberté

55 Heidegger : *Sein und Zeit*, *op. cit.*, p. 292. – Nous citons cette expression de Heidegger, mais l'esprit du texte de Heidegger est tout à fait différent de celui du texte de Hegel. Chez Hegel, il y a la négativité, la culpabilité, la nécessité de prendre au sérieux le négatif, la *scission*, mais, en dépit de tout cela, il y a la réconciliation.

56 Jaspers, *Philosophie*, *op. cit.*, II, p. 204. – Il est remarquable que Hegel utilise pour l'être de l'homme *Geworfenheit* (*Phénoménologie*, II, p. 276).

originaires, c'est-à-dire fondamentale, une liberté que nous ne pouvons ni situer exactement, ni refuser. Dans l'hégélianisme, l'esprit agissant se détermine de lui-même, mais il exige en même temps que ce qui est sa vérité propre soit reconnu comme vérité absolue. L'exigence de la reconnaissance de ma conviction par les autres présuppose, comme nous l'avons vu, le moment de l'universalité qui est donc présent dans cette conscience. C'est ainsi que le contraste entre cette universalité qu'elle énonce dans ses paroles et le contenu particulier de son action finit par lui apparaître et qu'elle devient *pour elle-même* conscience du mal qui est en elle, conscience pécheresse. « Quand elle remplit le devoir vide avec un contenu *déterminé* qu'elle tire de soi-même, elle acquiert la conscience positive que c'est elle-même qui, comme ce Soi particulier, se procure le contenu... elle devient consciente de l'opposition de ce qu'elle *est pour soi* et de ce qu'elle *est pour autrui*, de l'opposition de l'universalité ou du devoir et de son être réfléchi hors du devoir⁵⁷. »

La conscience du mal est donc liée à l'opposition de la finitude dans l'action à l'élément de reconnaissance mutuelle des consciences de soi qui est une exigence immanente. Je reconnais l'universel en disant aux autres ma conviction et j'attends le *Jugement*, mais je sais par ailleurs que le contenu singulier de mon but est inadéquat à cette universalité que j'énonce. Si cette opposition devient pleinement consciente, elle est ce qu'on nomme l'hypocrisie, et c'est cette hypocrisie qu'il s'agit de démasquer ; c'est elle que la conscience universelle dénonce dans la conscience pécheresse : « Le mouvement de cette opposition est en premier lieu l'établissement formel de l'égalité entre ce que le mal est à l'intérieur de soi et ce qu'il dit expressément. Il faut qu'il devienne manifeste qu'il est mauvais, et que son être-là devienne égal à son essence ; l'hypocrisie doit être démasquée⁵⁸. » Cette égalité n'est établie ni par la reconnaissance verbale de l'universel – l'hypocrisie étant, comme on dit, un hommage que le vice rend à la vertu – ni par l'insistance de la conscience sur sa propre loi intérieure. Si cette loi est seulement la sienne, cela signifie qu'elle n'est pas ce qui est universellement reconnu. Or le devoir a maintenant pris la forme de la conscience universelle, et la

57 *Phénoménologie*, II, p. 190.

58 *Phénoménologie*, II, p. 191. – On notera la résonance actuelle de ces analyses de Hegel ; l'opposition de l'*être-pour-soi* à l'*être-pour-autrui*, l'exigence interne de ma reconnaissance par les autres, et le besoin d'être jugé.

conscience singulière prétend dépasser sa solitude existentielle et, dans son langage du moins, s'ouvre à la reconnaissance universelle.

γ) *La conscience universelle*. – Ce n'est donc pas du côté de la conscience agissante que nous trouverons le moyen d'établir l'égalité que nous cherchons. Mais, de même que la conscience du maître se révèle comme une conscience d'esclave qui s'ignore, ou que la conscience noble finit par apparaître comme une conscience basse, de même ici d'est la conscience universelle sous la forme de la conscience jugeante qui va se découvrir à nous comme identique à la conscience pécheresse qu'elle prétend juger. Considérons donc cette conscience et considérons-la sous la forme concrète du *jugement moral*. En premier lieu cette conscience ne peut manifester son universalité par son seul jugement. Quand elle stigmatise l'hypocrisie comme mauvaise, elle s'appuie dans son jugement sur sa propre loi, comme la mauvaise conscience s'appuyait sur la sienne ; son zèle fait déjà l'inverse de ce qu'il pense faire, « il montre ce qu'il nomme vrai devoir et qui doit être universellement reconnu comme quelque chose de non reconnu⁵⁹ ». Mais il faut aller plus loin encore. Cette conscience va se montrer à nous comme étant elle-même mauvaise et particulière, et c'est en apercevant l'hypocrisie en elle que la conscience agissante parviendra à sa confession, s'ouvrira complètement à l'Autre par un aveu qui attend un autre aveu. En effet, en s'opposant au mal, elle juge au lieu d'agir et prend ce Jugement ineffectif comme une véritable action. « Elle s'est conservée dans sa pureté, car elle n'agit pas ; elle est l'hypocrisie qui veut qu'on prenne pour opération effective le fait de juger, et, au lieu de montrer la droiture par l'action, la montre seulement par la proclamation de ses excellentes dispositions⁶⁰. » Ainsi elle se place à côté de la conscience qu'elle juge, elle est constituée comme elle.

Cependant cette conscience qui juge, ou qui contemple au lieu d'agir, contemple seulement le mal, et sur ce dernier point elle se montre encore inadéquate à l'universalité qu'elle prétend représenter. Si elle n'agit pas, c'est pour conserver comme belle âme sa pureté, et ne pas limiter en elle la vie infinie ; mais, en apercevant le mal dans la première conscience, elle brise précisément la totalité concrète de l'action ; elle sépare ce que la vie de l'esprit réunit. Toute action réelle doit être envisagée comme

59 *Phénoménologie*, II, p. 193.

60 *Phénoménologie*, II, p. 193. – Hegel pense ici comme conscience universelle au jugement de la masse sur le grand homme (*cf.* l'allusion à Napoléon dans la suite du texte).

un tout concret – Hegel pense ici surtout aux hommes d'action et aux explications mesquines que la conscience de la foule a souvent données de leurs actes – c'est-à-dire qu'elle est particulière en se reliant à telle individualité donnée, mais qu'elle est aussi universelle, au sens de l'universel concret, dans sa portée et sa signification générale. L'action humaine est toujours passion en même temps qu'action. « Rien de grand ne se fait sans passion » ; elle est expression limitée de l'individualité, et c'est dans cette limite qu'elle est passion, mais elle est aussi expression de l'esprit qui agit par cette individualité, et c'est alors qu'elle est action universelle⁶¹. La conscience qui juge brise le tout concret et vivant ; « elle éclaire l'action uniquement sous le jour de la particularité et de la petitesse⁶² ». Elle dénonce dans l'acte d'un grand homme les mobiles impurs qui ne sont qu'un moment de l'action ; elle ne voit pas que les grands hommes « ont fait ce qu'ils ont voulu et voulu ce qu'ils ont fait », et cherché à tout expliquer par l'amour de la gloire ou la recherche d'une félicité terrestre ou supra-terrestre. « Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre. » Cette parole de Napoléon est reproduite ici par Hegel avec ce commentaire dont s'inspirera Goethe quelques années plus tard : « Non parce que celui-ci n'est pas un héros, mais parce que l'autre est un valet de chambre⁶³. » De même pour le jugement il n'y a aucune action dans laquelle il ne puisse opposer le côté de la singularité de l'individualité au côté universel de l'action, et à l'égard de celui qui agit jouer le rôle du valet de chambre de la moralité. C'est que l'esprit infini n'existe qu'à travers l'esprit fini, et qu'inversement l'esprit fini n'est que par ce dépassement perpétuel de soi⁶⁴.

En se voyant elle-même dans la conscience qui la juge comme dans un miroir, la conscience engagée dans l'action avoue le mal qui est en elle et s'ouvre à la réconciliation. Son aveu est une reconnaissance de la continuité de son Moi avec l'autre Moi ; elle attend en retour le même aveu qui donnerait une expression à leur identité. Mais il n'en

61 Nous avons déjà remarqué que, pour Hegel, dès les *Travaux de Jeunesse*, et plus explicitement encore dans les *Œuvres politiques* de Iéna, l'esprit universel n'est pas sans « la vitalité individuelle ». L'*Idee* apparaît toujours sous cette *figure* individuelle.

62 *Phénoménologie*, II, p. 194.

63 *Phénoménologie*, II, p. 195.

64 Cf. le texte du *Naturrecht*, qui énonce l'Absolu comme ce *tragique*, « l'Universel se réalisant et se livrant à la passion et à la mort, le Singulier, en revanche, s'élevant dans cette "Aufhebung" à la hauteur de l'Universalité » (éd. Lasson, VII, p. 384).

est pas ainsi, la conscience jugeante persiste dans son jugement ; elle devient « le cœur dur » qui s'affirme comme le mal par cette *volonté absolue d'isolement*, cette rupture de continuité avec les autres. Ainsi cette conscience de l'universel, belle âme qui n'agit pas, conscience qui juge au lieu d'agir, cœur dur qui s'enferme dans son mutisme orgueilleux, devient le contraire d'elle-même. Elle devient à l'intérieur de soi, au lieu de la continuité de l'universel, la discontinuité du pur singulier ; cela parce qu'elle s'est refusée à s'ouvrir au monde, à consentir à l'être. Si elle persiste encore dans son attitude hautaine, elle s'abîme comme la belle âme dans un être pur, mais sans esprit. Cependant l'égalité étant maintenant établie, « briser le cœur dur et le hausser à l'universalité, c'est le même mouvement déjà exprimé dans la conscience qui faisait sa propre confession ». Le « oui » du pardon qui surgit est le mot de la réconciliation, la reconnaissance du Moi dans l'autre Moi – une rémission des péchés qui fait *apparaître* dans cet échange réciproque *l'esprit absolu*. L'esprit absolu n'est ni l'esprit infini abstrait qui s'oppose à l'esprit fini, ni l'esprit fini qui persiste dans sa finitude et reste toujours en deçà de son Autre ; il est l'unité et l'opposition de ces deux Moi. Ainsi l'égalité Moi = Moi prend toute sa signification concrète si l'on *insiste aussi bien sur la dualité que sur l'unité*. « Le oui de la réconciliation dans lequel les deux Moi se désistent de leur être-là opposé, est l'être-là du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui, dans sa complète aliénation et dans son contraire complet, a la certitude de soi-même – il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir⁶⁵. »

δ) *Signification de cette dialectique*. – Nous avons déjà signalé la richesse et l'ambiguïté de cette dialectique hégélienne de la rémission des péchés. C'est ici le lieu d'y revenir. Quel sens faut-il donner à ce dogme chrétien dont Hegel fait, avec la Trinité et l'Incarnation, une des bases de sa pensée philosophique ? Hegel n'est pas un mystique ; il cherche dans la pensée chrétienne et dans les textes sacrés moins une expérience religieuse qu'un symbole philosophique. Déjà dans les *Travaux de jeunesse* qu'on dirait aujourd'hui existentiels, où l'interprétation philosophique est moins visible, c'est une connaissance plus directe de la nature humaine qu'il demande à ces textes religieux ; et ces textes lui présentent en effet une dialectique vivante sur laquelle sa propre dialectique philosophique se modèlera.

65 *Phénoménologie*, II, p. 200.

Quand nous parlons de l'ambiguïté de cette thèse de la rémission des péchés, nous ne voulons pas dire que la signification philosophique générale n'en soit pas claire, mais qu'il subsiste, autour de cette signification philosophique, un halo de significations concrètes qui produit tour à tour par sa richesse la joie du commentateur et, par la multiplicité des interprétations possibles, son désespoir. S'il ne s'agissait en effet que de dégager la portée philosophique de cette opposition et de cette réconciliation de l'esprit infini et de l'esprit fini, de l'Universel et du Singulier, la tâche serait aisée, mais la présentation concrète que Hegel leur donne et qui varie d'une œuvre à l'autre ne peut pas être considérée comme un vêtement inutile ; elle est peut-être ce à quoi nous sommes le plus sensible aujourd'hui. La dialectique hégélienne, comme la poésie, n'est pas indépendante de sa forme.

La dialectique de la rémission des péchés est présentée pour la première fois dans le fragment de Francfort intitulé : *L'esprit du christianisme et son destin*, celui même qui contient le portrait de la belle âme auquel nous avons fait allusion ci-dessus⁶⁶. Quand on se place au point de vue de la Justice, opposant l'Universel de la Loi à l'action criminelle, aucune réconciliation ne paraît possible. Ce qui est fait est fait ; le criminel sera toujours un criminel. « Devant la Loi le criminel n'est rien qu'un criminel, mais comme celle-ci n'est qu'un fragment de la nature humaine, ainsi encore celui-là. Si la Loi était un Tout, un Absolu, alors le criminel ne serait qu'un criminel. » Mais « le pécheur est un homme, non un péché existant ». C'est lui-même qui par son acte a suscité ce destin hostile dont il pâtit, et en affrontant son destin, il s'élève au-dessus de lui⁶⁷. La vie infinie s'est divisée dans l'action et aspire à une réconciliation, car *cette vie existe encore dans le criminel*. C'est cette découverte de la vie comme amour qui fait la sublimité du Christ. « Là où le Christ trouvait la foi il s'exprimait hardiment ainsi : "Tes péchés te sont remis", car la foi signifiait pour lui la connaissance de l'esprit par l'esprit, l'élévation au-dessus de la loi et du destin. » Le Christ, dans le pécheur croyant, avait confiance dans l'esprit qui n'était pas encore, mais vers lequel il s'acheminait. « Jésus reconnaît ceux qui ont l'harmonie en eux, l'amour, et donc dépassent leur destin, il n'a pas besoin d'une connaissance morcelée de la nature humaine », c'est dire qu'il découvre l'immanence de la vie infinie au sein de la vie

66 Nohl, *op. cit.*, p. 243 à 301 et particulièrement p. 276 sq. : *Gesetz und Strafe*.

67 Nohl, *op. cit.*, p. 278 sq.

finie. « Les Juifs, au contraire, ne pouvaient comprendre ce pardon des péchés, parce que pour eux il y avait une séparation absolue... ils avaient aliéné toute harmonie, tout amour, et les avaient placés dans un être étranger⁶⁸. » L'idée qui se dégage de ce texte c'est celle d'une réconciliation vivante substituée à une opposition morte. Le fait subsiste encore, mais comme un passé, un passé qui attend sa signification de l'avenir, une blessure qui peut guérir, c'est ce que dit encore Hegel avec un ton un peu différent dans le texte de la *Phénoménologie* que nous commentons : « Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices. Le fait n'est pas l'impérissable, mais l'esprit le résorbe en soi-même, et le côté de la singularité qui, soit comme intention, soit comme sa négativité et sa borne dans l'élément de l'être-là, est présent dans le fait, est ce qui immédiatement disparaît⁶⁹. » Comme tous les romantiques, ce que Hegel veut penser, c'est l'immanence de l'infini dans le fini. Mais cela le conduit à une philosophie tragique de l'histoire ; l'esprit infini ne doit pas être, pensé au-delà de l'esprit fini, de l'homme agissant et pécheur, mais il est lui-même avide de participer au drame humain. Son infinité véritable, son infinité concrète, n'est pas sans cette chute. Dieu ne peut pas ignorer la finitude et la souffrance humaines. Inversement l'esprit fini n'est pas un en-deçà, il se dépasse lui-même, attiré inlassablement vers sa transcendance, et c'est ce dépassement qui est la guérison possible de sa finitude. Ainsi se pose dans l'hégélianisme le problème de l'unité de Dieu et de l'homme, leur réconciliation qui ne va pas sans leur opposition – ce que Hegel nomme l'aliénation⁷⁰.

Cependant, dans notre texte de la *Phénoménologie*, la dialectique de la rémission des péchés présente encore certains caractères particuliers ; elle oppose le juge à l'homme qui agit, et traite une fois de plus la question de la communication des consciences de soi. L'homme qui agit ne saurait s'isoler des autres, de la conscience universelle ; il éprouve ce besoin d'être reconnu dont nous avons vu qu'il était le besoin humain fondamental. La

68 Nohl, *op. cit.*, p. 289. – C'est dans ce texte que Hegel substitue le *Destin* à l'*Universel abstrait* de la loi et pense l'idée d'une réconciliation par l'*amour* : « Ce sentiment de la vie qui se retrouve elle-même est l'amour, et c'est dans cet amour que la réconciliation avec le destin se produit » (p. 283).

69 *Phénoménologie*, II, p. 197.

70 Cf. le *Vendredi-saint spéculatif* dans *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 346. De même la Logique hégélienne sera la réconciliation de l'entendement intuitif (divin) et de l'entendement discursif (humain).

conscience de soi n'existe que par cette *médiation de la reconnaissance*. Cette reconnaissance du Soi constitue l'être spirituel concret. Or le jugement moral nous est apparu aussi mauvais que pouvait l'être la conscience pécheresse. Commentant le texte évangélique : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugé, » Hegel découvre dans ce jugement, qui pourrait être parfois celui de la foule envieuse à l'égard du grand homme, l'hypocrisie et la bassesse qui se dissimulent sous le voile de la vertu. Ce juge de l'action des autres parle au lieu d'agir et interprète toujours cette action comme le mal au lieu d'en découvrir l'universalité possible. Il devient le « cœur dur » qui à son tour s'isole de la communauté spirituelle. Le mal apparaît comme cet isolement même, cette rupture. À la confession de l'Autre « il oppose la beauté de sa propre âme... l'attitude obstinée du caractère toujours égal à soi-même et le mutisme de celui qui se retire en soi-même et refuse de s'abaisser jusqu'à un autre⁷¹ ».

Tant de thèmes possibles s'entre-croisent dans cette dialectique que le commentateur peut à loisir accentuer l'un ou l'autre et montrer les développements qu'on a pu leur donner dans la suite. La critique du jugement moral, les mobiles qui peuvent l'inspirer et dont l'impureté devient manifeste à l'analyse se retrouvent chez un Nietzsche ; la philosophie contemporaine enfin a insisté sur le problème du rapport des consciences de soi, les difficultés de la communication et de la reconnaissance que Hegel met au premier plan.

Quant au sens philosophique général de toute cette dialectique, nous avons déjà dit qu'il ne présentait pas les mêmes ambiguïtés, et nous en avons indiqué le schéma. La vision morale du monde chez un Kant ou chez un Fichte situait l'ordre moral, le bien, au-delà de notre monde. L'esprit n'est pas réalisé ici-bas, mais peut-être l'esprit est-il moins dans ce que nous accomplissons effectivement que dans l'intention qui nous inspire. Telle était en définitive la solution d'un Lessing pour lequel la recherche de la vérité était l'essentiel et valait mieux que la possession immobile de cette vérité. En dépit des déficiences et des finitudes, l'essentiel n'est-il pas d'aspirer au plus haut ? Cette interprétation peut paraître parfois assez proche de celle de Hegel ; elle en est cependant très éloignée.

Toute cette longue histoire d'erreurs que présente le développement humain, et que la *Phénoménologie* retrace, est bien une chute, mais il faut

71 *Phénoménologie*, II, p. 196.

apprendre que cette chute fait partie de l'absolu lui-même, qu'elle est un moment de la vérité totale. Le Soi absolu ne peut être exprimé sans cette négativité ; il n'est un Oui absolu, qu'en disant Non à un Non, qu'en surmontant la négation nécessaire. L'unité n'est réalisable que par un continuel conflit et un perpétuel dépassement. « C'est dans ce dépassement qu'est la vraie vie de l'esprit, non dans la conscience du péché qui se situe toujours en deçà, ni dans la conscience d'un au-delà qui est toujours transcendant, mais dans la conscience du pardon des péchés, d'une réconciliation à travers une opposition⁷². » Tel est le sens qu'il faut donner au Moi = Moi.

Dans la *Philosophie de la religion* Hegel exprimera sous une forme plus sèche que dans la *Phénoménologie* cette conception : « Dans le domaine de la finitude se trouve la détermination que chacun reste ce qu'il est, il a fait le mal, aussi il est mauvais, le mal est en lui comme sa qualité, mais dans la moralité et plus encore dans la religion, l'esprit est su comme libre, comme affirmatif en soi-même, en sorte que cette borne en lui, qui va jusqu'au mal, pour l'infinité de l'esprit est un néant. L'esprit peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. L'action reste bien dans le souvenir, mais l'esprit s'en dépouille – le fini, le mal en général, est nié⁷³. »

Cependant ce texte accentue trop peu le *pantragisme* que nous trouvons encore dans la *Phénoménologie*. L'optimisme hégélien n'est pas celui de Leibnitz pour lequel le mal est seulement un point de vue partiel qui disparaît au sein du Tout. L'esprit infini n'est pas lui-même sans cette finitude et cette négativité. « L'infini, écrivait Hegel à Iéna, est aussi inquiet que le fini » et sans « le calvaire de l'histoire, l'esprit serait la solitude sans vie⁷⁴ ».

Dieu n'est pas posé au-delà de l'histoire humaine comme un juge transcendant, mais l'histoire humaine elle-même est une révélation de Dieu. À partir de cette thèse de la *rémission des péchés* un nouveau champ d'expériences s'ouvre à nous, une nouvelle dimension de l'expérience humaine à explorer ; ce sera le thème de la religion. L'esprit absolu nous *apparaît*, et c'est cette apparition de l'esprit absolu que la *phénoménologie de la religion* va étudier.

72 Cf. Royce : *Lectures on Modern Idealism*, *op. cit.*, p. 208.

73 *Philosophie der Religion*, éd. Lasson, XIV, Dritter Teil : « Die absolute Religion », p. 172.

74 *Phénoménologie*, II, p. 313.

CHAPITRE III

La religion. Mysticisme ou humanisme

Introduction historique. – Hegel consacre un long chapitre à la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est à propos de la religion qu'il parle de l'art, considérant comme un moment du développement de la religion une religion de l'art qui correspond à la Grèce antique. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il séparera l'art de la religion et concevra l'esprit absolu avec ses trois étages : l'Art, la Religion, la Philosophie¹. La religion précède le savoir absolu ; elle est déjà la présentation de la vérité spéculative, mais dans un élément particulier, celui de la représentation (*Vorstellung*). La religion n'est pas pour lui ce qu'elle était pour l'« Aufklärung », un déisme abstrait, ou ce qu'elle était pour Kant et même pour Fichte, un prolongement de la vie morale, un postulat de la raison pratique. L'Idéalisme moral de Kant et de Fichte a été largement dépassé par les philosophes et les écrivains de l'époque. Son insuffisance a été ressentie aussi bien par un Schiller dans le domaine esthétique que par un Schleiermacher dans le domaine religieux. Nous avons vu Hegel critiquer dans la *Phénoménologie* une « vision morale du monde », mais il faudrait remonter aux *écrits de jeunesse*, à l'époque de Berne et surtout de Francfort, pour comprendre la différence entre la conception que Hegel se fait de la religion et celle que s'en faisait Kant. Tandis que Kant essaye de purifier la religion de tout élément positif ou historique et d'en conserver l'essentiel dans une philosophie pratique, voyant par exemple dans la personne du Christ un schème de la pure moralité, Hegel qui écrit plusieurs fois une *Vie de Jésus* tente d'intégrer à la spéculation philosophique les éléments *positifs* de la religion. La religion est pour lui spécifiquement différente de la morale.

1 Même dans les *Leçons d'esthétique* la distinction entre l'art et la religion n'est pas très nette chez Hegel. – Sur la première expression de l'esprit absolu, comme Art, Religion, Philosophie, cf. *l'Étude sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lasson, I, p. 91. – Pour l'intuition de l'Absolu, Hegel, développant la pensée de Schelling, parle de l'Art, de la Religion et de la Spéculation.

Comme *religion d'un peuple* elle traduit une certaine vision originale du monde ; et ce qu'il y a de contingent et d'historique dans cette religion ne doit pas être négligé. « L'homme lie nécessairement sa pensée de l'éternel à la contingence de sa pensée². » La conscience qu'un peuple prend de lui-même dans l'histoire, voilà ce que peut exprimer une religion, et en tant que telle elle dépasse les circonstances temporelles qui ont présidé à sa naissance. La religion est déjà pour le Hegel de jeunesse une pensée spéculative autant qu'une éthique. Il y a un *esprit de l'hellénisme, un esprit du judaïsme, un esprit du christianisme*, et à ces divers esprits correspondent des religions diverses dans l'histoire. La religion abstraite de l'« Aufklärung » ou « la religion dans les limites de la simple raison » de Kant ne rendent pas compte de l'originalité qui se manifeste dans la religion, de la génialité qui s'exprime dans cette conscience de soi de l'esprit³.

C'est par cette réflexion sur la religion – qui chez Hegel n'a rien de particulièrement mystique, mais qui ne se connaît pas encore comme réflexion – que se forme sa propre pensée. Sous l'influence de Hölderlin, son condisciple et son ami, il cherche à retrouver le sens spirituel de la fantaisie et des mythes helléniques, le sens religieux du tragique antique. Comme le Schiller des *Lettres*, il voit dans la beauté cette réconciliation à laquelle aspirait Kant mais que sa méthode analytique ne lui permettait jamais de rencontrer. « La beauté, et la beauté seule, peut montrer que la passivité n'exclut pas l'activité, la matière la forme, et la limitation l'infinité⁴. » Le paganisme antique connaît une intuition de l'Humanité qui s'exprime dans ses dieux, et sa religion est essentiellement une œuvre d'art. Nous retrouverons cette conception dans la *Phénoménologie* quand Hegel introduit entre la religion de la nature qui convient aux peuples de l'Orient et le christianisme une religion de l'art (Kunstreligion) que Schleiermacher avait vainement tenté d'expliquer.

Les *Reden über die Religion* de Schleiermacher sont une œuvre contemporaine des *Travaux de jeunesse* de Hegel ; ces discours sur la religion

2 Hegel : *Travaux de jeunesse*, éd. Nohl, *op. cit.*, p. 143.

3 On pourrait condenser tout le problème que s'est posé Hegel dans ses *Travaux de Jeunesse* par la formule suivante : Quelle *valeur* convient-il d'attribuer à la *positivité*, c'est-à-dire à l'histoire, à l'*expérience* ? – Cette *positivité*, qui est une tache dans la lumière de la raison ou de la nature humaine, est tantôt considérée par lui comme une détermination extérieure, un obstacle à la liberté, tantôt comme un moment essentiel de la Vie. C'est en devenant à Francfort un *destin* que la *positivité* acquiert sa signification.

4 Schiller : *Werke*, XII, 102.

ont agi dans le même sens que les *Lettres* de Schiller, ils ont contribué à orienter l'idéalisme transcendantal vers un idéalisme esthétique et religieux. Le ton de Schleiermacher est tout autre que celui de Hegel ; il ne s'agit pas ici d'un philosophe qui réfléchit sur la religion, mais plutôt d'un prophète qui veut communiquer aux autres son enthousiasme spirituel ; et la préface de la *Phénoménologie* qui fait plusieurs fois allusion à l'œuvre de Schleiermacher contient une critique de ce ton prophétique. Cependant Hegel n'est pas sans avoir subi son influence de même que Schelling. Il en parle dans son étude sur la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, et l'apprécie davantage que la philosophie de la foi de Jacobi dans son article d'Iéna. Schleiermacher réclame pour la religion une place à part dans la philosophie transcendantale. Kant et Fichte ont réduit la religion à une pure foi morale, ils ont négligé son contenu spéculatif et n'ont pas vu qu'elle contenait peut-être la synthèse originale de la métaphysique (la philosophie théorique) et de la morale. « C'est montrer le plus grand mépris pour la religion que de vouloir la réduire à ce qui n'est pas elle, que de ne pas respecter son originalité, son sens propre. » Kant, si soucieux de délimiter des domaines, a ignoré le domaine de la religion qui est « une intuition de l'Univers (*Universum*) ». Cette intuition, qui est l'expression du génie d'une communauté, dépend de l'imagination créatrice qui est, comme l'a vu Fichte, la faculté la plus haute de l'homme. « Vous saurez que l'imagination est ce qu'il y a de plus originaire dans l'homme, et qu'en dehors d'elle tout est seulement réflexion sur elle. » De la direction de cette imagination dépendent les divers points de vue de l'homme sur cet Univers, sa façon d'éprouver la présence de l'infini dans le fini. Sur le théisme Schleiermacher fait cette remarque qui pourrait être de Hegel : « C'est assurément une illusion de chercher l'infini en dehors du fini, l'opposé en dehors de ce à quoi il est opposé⁵. » Peut-être, quand Hegel parlé de *l'élément de la représentation* comme de celui dans lequel se développe la pensée religieuse, subit-il aussi l'influence de Schleiermacher. Mais si celui-ci est soucieux de caractériser l'originalité de la religion par rapport à la morale et à la philosophie théorique, sa pensée est beaucoup moins nette en ce qui concerne les limites de l'intuition esthétique et de l'intuition religieuse. Religion et art sont pour lui comme « des âmes amies qui sentent leurs affinités⁶ ». Il parle de la religion comme d'une

5 Schleiermacher : *Reden*, éd. Pünger (1879), p. 155.

6 *Ibid.*, p. 173.

musique : « Les sentiments religieux doivent, comme une musique sacrée, accompagner toutes les actions de l'homme⁷. » La religion transforme la simple musique de la vie en une harmonie. Il nomme les prêtres des virtuoses, des artistes de la religion qui communiquent aux fidèles cette intuition de l'Univers dans laquelle la foi morale et le savoir spéculatif se dépassent l'un et l'autre⁸.

La pensée de Hegel sur la religion, telle qu'elle apparaît dans la *Phénoménologie*, est loin de ces discours prophétiques, mais elle découvre aussi dans la religion une forme supérieure de l'esprit. La religion est *la conscience de soi de l'esprit*, elle n'est pas encore cependant le savoir absolu, car cette connaissance de l'esprit par l'esprit est une connaissance dans l'élément de la représentation, et c'est pourquoi sans doute l'art est un moment de toute religion, et plus particulièrement caractéristique d'une certaine forme de religion. L'organisation : religion de la nature, religion de l'art, religion révélée (religion chrétienne), a peut-être été suggérée à Hegel par Schleiermacher. Mais tandis que ce dernier incline à hausser la religion au-dessus de la pensée philosophique de la religion ou du moins tend à les confondre, Hegel ne voit dans la religion comme dans l'art qu'une représentation anticipée de la pensée philosophique. Le savoir absolu s'élève au-dessus de la religion. Celle-ci présente bien le contenu vrai, mais ce contenu, étant dans la forme de la représentation, *apparaît* à la communauté religieuse comme un contenu *étranger*. « Elle ne possède pas encore la conscience de ce qu'elle est⁹. » La philosophie apparaît chez Hegel comme enrichie par tout l'apport de la religion et particulièrement du christianisme dont elle se prétend l'interprète ; mais, en élevant le savoir au-dessus de la foi, le concept au-dessus de la représentation religieuse, Hegel ne réduit-il pas singulièrement la portée de la religion, n'ouvre-t-il pas lui-même la voie à une interprétation, de la religion qui, comme celle de Feuerbach, ne conserve la religion que pour en nier l'essentiel ?

La religion dans la Phénoménologie. — La religion, nous dit Hegel, s'est déjà présentée dans les figures antérieures de la conscience. Comment pourrait-il

7 *Ibid.*, p. 71.

8 L'évolution de l'idéalisme allemand, de l'idéalisme moral de Kant à un idéalisme esthétique et religieux, qui a été nettement conçue par Hegel dès cette époque, puis la pensée de cet idéalisme, comme idéalisme spéculatif, sont particulièrement bien indiquées dans l'œuvre de Kroner : *Von Kant bis Hegel*.

9 *Phénoménologie*, II, p. 289.

en être autrement étant donné que l'expérience de la conscience est toujours, même si elle l'ignore, une expérience de la substance spirituelle ? *L'entendement* a découvert, au-delà du phénomène sensible, un intérieur supra-sensible, mais cet intérieur manquait du Soi de la conscience. La *conscience de soi*, comme conscience de soi abstraite, nous est apparue comme conscience malheureuse projetant au-delà d'elle-même son idéal de liberté et aspirant à retrouver dans l'objectivité cette unité d'elle-même et de la conscience immuable qui n'est chez elle qu'une aspiration subjective. Nous avons vu enfin à propos de l'esprit une religion du monde inférieur dans laquelle le destin était la nuit anéantissante, tandis que le Soi défunt n'était pas encore élevé à l'universalité véritable. Dans la *foi du monde de la culture* ou dans la *religion de l'Aufklärung*, comme dans celle qui prolonge la *vision morale du monde*, la conscience a connu, comme sa propre limite, une certaine expérience religieuse. Toutefois, nous dit Hegel, nous n'avons envisagé jusqu'ici la religion que du point de vue *de la conscience* « mais ce n'est pas l'essence absolue en soi et pour soi-même, ce n'est pas la *conscience de soi* de l'esprit qui s'est manifestée dans ces formes ». Si l'on en croit ce texte, ce qui caractériserait le champ nouveau d'expérience dans lequel nous pénétrons, c'est qu'il serait la manifestation (phénoménale ?) de « la conscience de soi de l'esprit¹⁰ ».

C'est cette formule, ambiguë à plus d'un titre, qu'il nous faut tenter d'expliquer. Elle nous fera comprendre comment la religion peut constituer à elle seule une suite d'expériences originales, une histoire particulière dans l'histoire effective, et nous conduira au problème essentiel à notre avis dans cette dialectique de la religion, celui des rapports entre la conscience finie qui se représente le divin ou l'esprit infini et cet esprit infini lui-même. Nous aurons en d'autres termes à nous demander si nous avons bien encore affaire à une *phénoménologie*, ou si nous ne sommes pas déjà avec ce chapitre de la religion dans une *nouménologie* (si l'on nous permet d'employer ce terme formé sur le modèle de *phénoménologie*).

« La religion est la conscience de soi de l'esprit absolu, représentée par l'esprit fini¹¹. » Qu'elle soit la conscience de soi de l'esprit l'oppose à toute l'expérience antérieure qui n'était telle que pour nous, c'est-à-dire

10 *Phénoménologie*, II, p. 203. – Hegel résume dans ce texte tous les moments antérieurs de la conscience, du point de vue de la religion. Mais il ne s'agissait

11 R. Kroner : *Von Kant bis Hegel, op. cit.*, II, p. 403. – R. Kroner ajoute, pour résoudre la difficulté que nous venons d'exposer : « Mais l'esprit fini ou phénoménal n'est lui-même que le devenir de l'esprit absolu, l'esprit absolu devenant conscient de soi-même. »

pour le philosophe, et qui ne se manifestait pas ainsi pour la conscience phénoménale. Nous avons suivi : le développement d'une conscience individuelle dans les trois premières parties de la *Phénoménologie* : conscience, conscience de soi et raison. Avec l'esprit l'objet de l'expérience est devenu « un monde » et ce monde était bien en soi la substance spirituelle, mais il n'était pas encore la conscience de lui-même comme esprit. Il n'était pas pour lui-même dans *l'élément du savoir de soi*. C'est pourquoi Hegel le caractérise ainsi par rapport à la religion : l'esprit – c'est-à-dire l'esprit comme esprit immédiat qui n'est pas encore la conscience de l'esprit¹² et il dit aussi : « Les figures de l'esprit considérées jusqu'ici : l'esprit vrai, l'esprit devenu étranger à soi-même et l'esprit certain de soi-même, constituent ensemble l'esprit dans sa conscience (et non pas encore dans sa conscience de soi), et cette conscience s'opposant à son monde ne se reconnaît pas en lui¹³. » C'est seulement au terme de son développement, avec la bonne conscience et la belle âme, que l'esprit est parvenu à la conscience de lui-même comme à sa vérité suprême. Il s'est alors présenté pour nous comme « l'être-là du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même ». « Il est le Dieu se manifestant (Erscheinende) au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir¹⁴. » Ce n'est donc plus *un monde* que connaît la conscience, ou un au-delà de soi toujours déplacé comme dans la vision morale du monde, mais c'est l'esprit qui connaît l'esprit, et cette pure reconnaissance de soi dans l'autre est la conscience de soi de l'esprit. L'esprit qui s'est développé de la substance au sujet est devenu pour soi-même ce qu'il était seulement pour nous ; il est devenu le savoir de soi et c'est là l'origine d'une nouvelle réflexion en soi-même. Cette réflexion est caractérisée à la fin du chapitre sur l'esprit par ce terme de *Dieu* : « Il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux. » Cette *manifestation* du divin a une histoire originale, elle est la source d'une phénoménologie particulière dans la phénoménologie ; c'est à elle qu'on pourrait justement appliquer ces termes de saint Bonaventure : *itinerarium mentis in Deum*.

On peut cependant se demander pourquoi cette conscience de soi de l'esprit absolu donne lieu à une dialectique phénoménologique, pourquoi

12 *Phénoménologie*, II, p. 207.

13 *Phénoménologie*, II, p. 205. La parenthèse est ajoutée par nous.

14 *Phénoménologie*, II, p. 200.

elle se présente à son tour comme *une suite de figures imparfaites*. Si l'esprit est devenu *le savoir de soi comme esprit*, n'avons-nous pas atteint le terme du développement phénoménologique ? L'esprit est enfin parvenu à se trouver lui-même, il est, et il est en même temps *pour soi-même*, il n'a plus une vérité qui s'oppose à sa certitude, mais dans cette dualité toujours essentielle au concept de l'esprit les deux termes ne sont plus étrangers l'un à l'autre et sont l'un pour l'autre l'esprit. Il faut noter cependant que « la différence entre *l'esprit effectif* et *l'esprit qui se sait comme esprit*, ou entre soi-même comme conscience et comme conscience de soi¹⁵ » n'est pas encore retournée dans l'esprit. Cette différence est supprimée pour nous qui avons saisi le sens de la réconciliation dialectique entre l'esprit fini et l'esprit infini, mais elle ne l'est pas immédiatement quand le concept de la religion est seulement posé.

Différence de la conscience et de la conscience de soi de l'esprit. – L'esprit qui sait l'esprit est conscience de soi et conscience en même temps ; il se représente lui-même à lui-même, et c'est cette *représentation de soi* qui est susceptible de se transformer dans la religion *jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement adéquate à ce qu'elle prétend exprimer*. L'objet que la conscience contemple est toujours l'esprit et non plus un monde étranger (c'est en ce sens que la-religion est conscience de soi de l'esprit), mais c'est en même temps un objet de la conscience, un objet dont la forme n'est pas immédiatement la révélation complète de *l'essence*. Les différentes religions, qui sont aussi comme les aspects d'une religion unique ne diffèrent que par la forme dans laquelle elles exposent à la conscience cette essence qui leur est commune et qui est la conscience de soi de l'esprit. « La série des religions diverses qui se produiront représente aussi bien seulement les aspects divers d'une religion unique ou mieux de toute religion singulière ; et les représentations qui semblent caractériser une religion effective par rapport à une autre se retrouvent dans chacune. Mais, en même temps, la diversité doit aussi être envisagée comme une diversité de la religion. En effet, comme l'esprit se trouve dans la différence de sa conscience et de sa conscience de soi, son mouvement a ce but : supprimer cette différence fondamentale et donner à la figure qui est objet de la conscience la *forme de la conscience de soi*¹⁶. »

15 *Phénoménologie*, II, p. 210.

16 *Phénoménologie*, II, p. 212.

Nous avons bien atteint avec la religion un domaine original de l'expérience humaine. L'esprit se représente lui-même à lui-même, il est pour soi le savoir de soi, au lieu d'être seulement la conscience de son monde, comme c'était le cas dans les expériences antérieures. « L'unité immédiate de l'esprit avec soi-même est le fondement, ou la pure conscience, à l'intérieur de laquelle la conscience se décompose¹⁷. » Son essence est désormais ce savoir de soi qui constitue l'esprit absolu, car l'esprit n'est absolu qu'en tant qu'il se sait lui-même, mais sa manifestation est encore imparfaite en tant qu'il s'apparaît sous le voile d'une forme inadéquate à cette essence. Mais encore une fois pourquoi s'apparaît-il à lui-même sous cette forme imparfaite, c'est-à-dire en se représentant soi-même à soi-même comme objet ? N'est-il pas d'emblée dans son objet ce qu'il est dans son essence, pourquoi cette exigence n'est-elle remplie que dans la religion manifeste ou révélée (*offenbar*), celle dans laquelle l'objet de la conscience de soi religieuse est dans sa forme même (sauf l'élément de la représentation qu'il reste encore à transcender) identique à la conscience de soi spirituelle ? Pourquoi cette *révélation progressive* qui est du même coup une élaboration originale de la conscience religieuse, une conscience qui est toujours celle d'une communauté spirituelle (un peuple particulier de l'histoire ou une communauté religieuse proprement dite) ?

On peut répondre d'abord que cette progression est toujours nécessaire dans la philosophie hégélienne. « Ce n'est que le concept de la religion qui est posé¹⁸. » L'esprit est maintenant *immédiatement* savoir de soi, mais cette immédiateté est toujours une origine ; il faut que l'esprit devienne à nouveau ce qu'il est immédiatement, qu'il *élabore* lui-même, dans ce nouvel élément d'expérience, la forme de ce savoir de soi. C'est ainsi qu'il n'est pas seulement *posé pour nous*, mais se *pose* lui-même. Cette réponse trop générale comprend en elle une réponse particulière plus intéressante et sur laquelle Hegel insiste dans son introduction à la dialectique de la religion.

17 *Phénoménologie*, II, p. 210. – On pourrait dire plus simplement : Le nouvel élément atteint est le *savoir de soi de l'esprit*. Mais, *dans cet élément*, l'esprit se pose à nouveau comme conscience ; il se crée la *figure* de lui-même et cette *figuration* plus ou moins adéquate à cet élément qui est le fondement de cette représentation se transforme jusqu'à atteindre ce qu'elle *doit* représenter. Au terme de cette dialectique, l'esprit, se sachant lui-même, sera, *pour soi*, ce qu'il n'était d'abord qu'*immédiatement*.

18 *Phénoménologie*, II, p. 210.

L'esprit de la religion est encore *esprit dans le monde*, et cette différence, qui pour nous est dépassée depuis la pensée de la réconciliation (dialectique de la rémission des péchés), ne l'est pas encore pour la conscience phénoménale. L'esprit effectif – par exemple l'esprit oriental, l'esprit grec, l'esprit des peuples modernes – vit dans un monde et est par ailleurs, comme esprit dans la religion, le savoir de soi de l'esprit. Cet esprit de la religion présuppose tous les moments de l'esprit (conscience, conscience de soi, raison, esprit immédiat), il est leur totalité simple ou leur Soi absolu. Ces moments, dans leur rapport à la religion, ne sont pas représentables dans le temps, ils sont devenus les attributs de la substance spirituelle qui était leur profondeur commune, l'en-soi dans lequel ils retournaient, mais cette substance a fait maintenant son apparition comme un *Tout* et c'est cette totalité qui est immanente à la religion et à toute religion particulière. La dialectique de la religion est donc *positive* (par rapport aux dialectiques antérieures). La phénoménologie de la religion n'est plus la phénoménologie de la conscience s'élevant à la certitude que l'esprit est la seule vérité. C'est l'esprit lui-même qui, parvenu au savoir de soi, cherche une expression adéquate à son essence. Seule d'ailleurs cette histoire est vraiment une histoire, car « le Tout seul est dans le Temps ». C'est cet esprit qui, comme totalité, s'élève au savoir absolu de soi-même, et ce mouvement, comme devenir du Tout, est un mouvement temporel. La succession des religions, de l'esprit total, affecte une forme historique qui est l'expression de son développement interne.

Ce développement historique correspond au rapport de l'esprit effectif et de l'esprit de la religion¹⁹. Une religion particulière – bien que présupposant tous les moments de l'esprit – possède une certaine détermination qui traduit dans sa conscience *l'esprit du monde qui a en elle sa conscience de soi*. « Par exemple l'incarnation de Dieu qui se présente dans la religion orientale n'a aucune vérité parce que son esprit effectif manque de cette réconciliation²⁰. » Chaque religion contient bien en elle des représentations qui se retrouvent dans toutes les autres, mais ce qui compte c'est celle qui correspond authentiquement à son esprit

19 *L'esprit effectif* est la même chose que ce que nous avons appelé *l'esprit dans le monde*. L'esprit de la religion est *l'esprit total*, par opposition à cet *esprit dans le monde* qui est caractérisé par une détermination particulière.

20 *Phénoménologie*, II, p. 214.

effectif, *celle qu'elle assume* et dans laquelle cet esprit effectif se connaît vraiment lui-même. L'histoire des religions, c'est-à-dire du savoir de soi de l'esprit, est en même temps l'histoire de l'esprit du monde *qui dans la religion se sait lui-même comme esprit*. Nous retrouvons ici cette conception que Hegel se faisait de la religion dans ses *Travaux de jeunesse* lorsqu'il y voyait le miroir d'un certain esprit réel – esprit oriental, esprit grec, esprit du judaïsme, esprit du christianisme – mais nous trouvons de plus une organisation du développement de ce savoir de soi. En effet le fondement de la religion c'est le savoir de soi de l'esprit ; le terme de son développement doit donc être ce savoir intégral de l'esprit comme esprit, un savoir dans lequel la différence, qui correspond à une certaine histoire de l'esprit du monde, est surmontée. À ce moment-là l'esprit se sait lui-même sous la figure de l'esprit ; il y a une réconciliation complète entre l'esprit effectif qui lui sert d'objet et l'esprit de la religion, ou entre la conscience et la conscience de soi. L'objet par le moyen duquel l'esprit se représente à lui-même (sa conscience) est dans la figure de l'esprit (il est identique à cette conscience de soi ou essence qui est le fondement de toute religion), il n'est plus seulement un *objet symbolique*.

Traduisons cela d'une façon plus simple. Notre vie dans le monde et notre conscience religieuse sont distinctes, et pour cette raison notre conscience religieuse est encore imparfaite et notre vie dans le monde encore sans véritable réconciliation. Notre conscience religieuse est imparfaite parce qu'elle se sert du monde dans lequel nous vivons comme signe ou symbole de l'esprit absolu. C'est par l'intermédiaire de cet objet – qui dans la religion n'a plus ce caractère de pure objectivité, de négation de la conscience de soi – que l'esprit se représente lui-même à lui-même. Mais cet objet, l'esprit effectif de l'histoire, est à la fois traité comme *un symbole*, ce qui ne respecte pas son droit plein, et saisi comme inadéquat à ce qu'*il prétend représenter*. Nous en revenons à la différence dont nous sommes partis, celle de la conscience et de la conscience de soi. L'esprit se sait lui-même comme esprit, mais la conscience, par le moyen de laquelle il se représente à lui-même comme objet, est inadéquate à ce savoir absolu de soi, et doit progresser jusqu'à ce que cet objet soit devenu la figure de l'esprit lui-même se sachant comme esprit. Cet objet, étant l'esprit du monde, l'esprit effectif, n'est pas encore réconcilié avec son essence, l'esprit infini. « En tant que l'esprit dans la religion se représente à soi-même, il est bien : conscience ; et l'effectivité incluse

dans la religion est la figure et le vêtement de sa représentation. Mais le droit plein de l'effectivité n'est pas respecté dans cette représentation, son droit de ne pas être seulement un vêtement, mais un être-là libre et indépendant, et inversement n'étant pas accomplie en elle-même cette effectivité est une figure déterminée qui n'atteint pas ce qu'elle doit représenter, c'est-à-dire l'esprit conscient de soi-même. Pour que la figure de l'esprit puisse l'exprimer, elle ne devrait être rien d'autre que lui et il devrait se manifester à soi-même ou être effectivement tel qu'il est dans son essence²¹. » Ainsi la forme suprême de la religion sera-t-elle la religion *révélée*, parce que dans celle-ci l'esprit sera donné à lui-même comme il est dans son essence, parce que l'incarnation effective de Dieu, sa mort et sa résurrection dans la communauté, seront l'être-là lui-même de l'esprit se sachant comme il est ; et à ce moment-là l'esprit du monde ou l'esprit fini sera réconcilié avec l'esprit infini ; c'est cette réconciliation qui sera devenue l'objet de la conscience, comme elle était seulement le nôtre au point de départ de cette dialectique. L'esprit effectif doit à la fin devenir identique à l'esprit absolu, et l'esprit absolu doit se savoir dans l'esprit effectif comme esprit absolu²².

Différence et unité des deux dialectiques. – La dialectique de la religion répond à deux exigences différentes qui doivent se confondre. D'une part elle est le développement *interne* d'un savoir de soi de l'esprit qui se représente à lui-même ce qu'il est comme esprit et, se sachant d'abord immédiatement, doit progresser jusqu'à donner à son expression, de soi la forme de soi-même. « L'esprit n'est vraiment savoir de soi qu'en se faisant lui-même ce qu'il est. » D'autre part elle est le reflet d'un certain esprit du monde qui trouve dans sa religion une expression idéelle de lui-même. Ces deux dialectiques n'en font qu'une parce que le progrès de l'esprit du monde et celui du savoir de soi de l'esprit sont corrélatifs. L'esprit du monde est le devenir du savoir de soi de l'esprit comme esprit. Mais une religion ne dépasse pas en fait l'esprit effectif qui lui

21 *Phénoménologie*, II, p. 206.

22 L'exposé hégélien est obscur, mais l'idée est simple : au terme de la dialectique de la religion, il n'y aura plus de dépassement ; l'esprit dans le monde sera l'esprit absolu lui-même, il n'y aura plus de symbolisme ni de transcendance. Ce que l'esprit contempera dans son histoire, c'est lui-même, sous sa figure authentique. *Tout sera révélé*. Cependant, même dans la religion révélée, il y a encore un certain dépassement dû à « l'élément de la représentation », et c'est pourquoi la réconciliation effective ne se produit que dans le savoir absolu.

donne sa détermination. Comme le dira Hegel dans l'Encyclopédie : « Un Dieu mauvais, un Dieu naturel, a pour corrélatif des hommes mauvais, naturels, sans liberté. Le concept pur de Dieu, le Dieu spirituel, a pour corrélatif l'esprit libre. La représentation que l'homme a de Dieu correspond à celle qu'il a de lui-même et de sa liberté. » Que la religion donc ne soit qu'une partie de l'existence humaine, dont l'autre partie est la vie de l'homme dans le monde, fait qu'elle est imparfaite. C'est cette partie qui lui sert de symbole pour sa conscience et qui détermine son esprit particulier.

Dialectique générale de la religion. – La dialectique générale de la religion constitue une *révélation* progressive de l'esprit à lui-même. Le premier moment de cette révélation est la *religion* de la nature dans laquelle l'esprit se sait immédiatement. L'objet qui lui sert pour se représenter à lui-même a donc la forme de l'être en général (conscience) ou celle du Maître par opposition à l'Esclave (conscience de soi immédiate). « Certes, ce qui constitue la plénitude de cet être ce n'est ni la sensation, ni la matière variée, ni tout autre moment unilatéral, but et détermination, mais cette plénitude est l'esprit ; et cet être est su par soi-même comme toute vérité et toute effectivité ; cependant cette plénitude n'est pas ainsi égale à sa figure ; l'esprit, comme essence, n'est pas égal à sa conscience²³. » Cette forme de l'immédiateté ne convient pas à l'esprit ; elle correspond à un Dieu-substance et non à un Dieu-sujet. C'est pourquoi le deuxième moment de cette révélation est celui dans lequel l'esprit se sait dans la figure de la naturalité supprimée ou du Soi, « elle est donc la religion esthétique parce que la figure s'élève à la forme du Soi par la production de la conscience, en sorte que celle-ci contemple dans son objet son opération ou le Soi²⁴ ». L'esprit du monde qui se reflète dans cette religion est l'esprit de la cité antique, l'esprit grec. L'esprit a dépassé l'immédiateté abstraite de la seule nature, il est devenu pour lui-même le Soi fini, le Soi qui est une œuvre, mais qui manque de la profondeur du premier moment. Ainsi le troisième moment réconcilie-t-il les deux précédents. « Le Soi est aussi bien un Soi immédiat que l'immédiateté est Soi. » Aux dieux grecs, qui représentent le Soi comme une œuvre objective, se substitue le Dieu chrétien, vrai homme et vrai dieu, dont l'histoire est effective. L'esprit se sait alors comme en soi et pour soi, et

23 *Phénoménologie*, II, p. 210.

24 *Phénoménologie*, II, p. 211.

puisqu'il est ainsi représenté comme il est en soi et pour soi, c'est là la *religion manifeste (révélée)*. Ce devenir de la religion est le devenir de la conscience de soi absolue de l'esprit, qui, d'abord immédiate, s'élève à elle-même par le mouvement de sa propre médiation ou se révèle dans sa profondeur.

Phénoménologie ou Nouménologie. – Nous retrouvons notre définition initiale : « La religion est la conscience de soi de l'esprit absolu, *représentée* par l'esprit fini. » Cette *représentation* de l'esprit absolu par un peuple ou une communauté dans l'histoire est l'aspect phénoménal de la religion – ce qui fait qu'elle peut entrer dans une phénoménologie ou étude des apparences ; mais qu'elle soit d'autre part une *conscience de soi de l'esprit absolu* en ferait plutôt une nouménologie. En tant que la dialectique de la religion répond au développement de l'esprit du monde progressant jusqu'au savoir de l'esprit elle rentre dans la phénoménologie, car chacun de ses moments est un phénomène original inadéquat à la vérité intégrale ; mais en tant qu'elle est une dialectique interne, un devenir du savoir de soi-même et comme une révélation de l'esprit à soi-même, elle est comme un devenir de Dieu et une véritable nouménologie. Ces deux aspects peuvent-ils se réconcilier et ne posent-ils pas le problème fondamental de la théologie hégélienne ? Comment se réconcilient le point de vue de l'esprit fini, celui de l'homme, et le point de vue (si l'on peut ainsi parler) de l'esprit infini, celui de Dieu ? La religion est-elle la représentation qu'un esprit fini, l'homme, se fait de Dieu, ou est-elle le savoir que Dieu prend de lui-même ? La solution de ce problème, si ambiguë soit-elle, n'est pas douteuse pour Hegel. La religion est à la fois l'un et l'autre, et c'est bien ce que nous indique ce qui fut pour nous son point de départ, « la pensée de la réconciliation », de l'abaissement de l'esprit infini et de l'élévation de l'esprit fini. L'esprit fini, l'esprit phénoménal, n'est lui-même rien d'autre que l'esprit absolu devenant conscient de lui-même ; et c'est pourquoi la dialectique de ce rapport domine toute l'histoire de la religion. La religion est déjà – avant le savoir absolu – le moment où la phénoménologie se transforme en nouménologie, où l'esprit absolu se révèle comme tel, *se manifeste à soi en se manifestant à l'homme*²⁵. L'esprit absolu, Dieu, n'est pas au-delà du savoir qu'en a la religion, il n'est pas une vérité sans vie, située en dehors de sa manifestation, mais il est de son essence de se manifester

25 On pourrait dire avec J. Boehme : *Mysterium magnum revelans seipsum*.

dans le temps et, en se manifestant ainsi, de se manifester à soi-même dans son éternité. Il est savoir de soi dans l'homme et par l'homme qui participe ainsi à la vie divine. Cette révélation n'est complète que dans le christianisme dans lequel l'esprit est su vraiment, et se sait comme il est ; dans toutes les autres religions la manifestation est incomplète et symbolique (ce qui est la même chose) et c'est pourquoi *l'homme* n'y est pas vraiment réconcilié avec *Dieu*.

Le problème est donc celui de *l'unité de l'homme et de Dieu*, du fini et de l'infini. Hegel écrit plus nettement dans l'*Encyclopédie* : « Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît lui-même ; or sa connaissance de soi est en outre la connaissance de soi qu'il a en l'homme, et la connaissance que l'homme a de Dieu se continue dans la connaissance qu'il a de lui-même en Dieu²⁶. » Le problème paraît ainsi se déplacer ; il devient celui de savoir si nous avons affaire à un *mysticisme* dont les sources se trouvent chez Maître Eckhart et surtout chez Bœhme, ou à une sorte de religion de l'humanité, une *anthropologie* comme on la rencontrera chez un successeur de Hegel, Feuerbach. Mysticisme ou humanisme ?

Hegel aimait à citer ce texte de Maître Eckhart : « L'œil avec lequel Dieu me voit est aussi l'œil avec lequel je le vois, mon œil et son œil ne font qu'un ; si Dieu n'était pas, je ne serais pas, si je n'étais pas, il ne serait pas. » Mais bien plus encore c'est chez le mystique et le théologien allemand Boehme que nous trouvons le plus de pressentiment de la pensée hégélienne. Dans un texte de son *Histoire de la philosophie* Hegel oppose Bœhme à Spinoza. Chez Spinoza Dieu est seulement substance ; il n'est pas conçu comme subjectivité, sujet, Moité²⁷. Au contraire ce que cherche Bœhme c'est Dieu comme vie personnelle, comme sujet et savoir de soi. Le mystique allemand a cherché toute sa vie en lui-même, dans l'histoire de sa subjectivité, un reflet de Dieu. L'homme de Paracelse était « microcosme », celui de Bœhme est « microthéos ». Le *Mysterium magnum*, c'est le désir et la volonté de manifester son mystère. « Toute la théologie de Bœhme, a écrit Boutroux, est une analyse des conditions de la possibilité de la personne absolue. » Il faut bien dire *personne*. Dieu n'est

26 *Enzyklopädie*, éd. Lasson, V, p. 481. On voit l'opposition de Hegel à Schelling qui disait : « le père de toutes choses est dans son unité comme dans un château inaccessible » (W. I, 4, 302).

27 Hegel : *S. Werke* (1844), XV : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Teil, p. 273 sq. — Hegel cite Boehme dans la *Phénoménologie*, à propos de « la colère de Dieu » (II, p. 279).

pas l'abîme (Ungrund), la source inconsciente de tout ce qui est ; il est le savoir de soi, il s'engendre en soi-même et se trouve, il est temps et éternité à la fois. Sa Moitié est déjà ce que Hegel nomme *le concept*, le Soi absolu.

Il est impossible d'accuser Hegel de panthéisme au sens vulgaire si le panthéisme fait disparaître l'un des termes de l'opposition dans l'autre. La conscience de soi en Dieu suppose la finitude ; et la finitude doit, de son côté, se réconcilier avec l'infini divin, se dépasser en lui. Dieu, pour Hegel, est la vérité qui se sait elle-même, et ce savoir de soi que l'homme a de Dieu ne saurait être en dehors de la vie divine. Mais, si Hegel repense le mysticisme, il n'est nullement un mystique, comme ceux que nous avons cités. On peut donc se demander si la vie de Dieu, son savoir de soi, ne va pas s'exprimer complètement dans le savoir que l'homme a de lui-même comme « conscience de soi universelle ». L'interprétation de Feuerbach qui, au lieu d'absorber l'homme en Dieu, absorbe Dieu en l'homme, serait-elle donc la conséquence de la philosophie hégélienne de la religion ? « L'homme, dira Feuerbach, voilà le centre de la religion et non l'esprit absolu de Hegel, ce n'est pas moi, c'est la religion qui adore l'homme, bien qu'elle – ou plutôt la théologie – ne veuille pas l'avouer, c'est la religion elle-même qui dit : Dieu est l'homme, l'homme est Dieu. Ce n'est pas moi, c'est la religion qui se refuse à admettre un Dieu abstrait, un pur ens-rationis, et la preuve c'est qu'elle le fait devenir homme²⁸. »

Mais si Hegel paraît incliner vers cet humanisme, il se refuse à cette réduction complète de Dieu à l'homme. Il maintient toujours un certain dépassement nécessaire de l'homme. La grande douleur de l'homme – une forme de la conscience malheureuse – c'est d'être réduit à lui seul, d'avoir absorbé le divin en soi. Si Dieu lui-même est mort, que reste-t-il ? Pensée profonde et qui annonce les thèmes d'un Nietzsche ou d'un Heidegger – sur l'absence de Dieu et sur la nécessité pour l'homme de se transcender.

Entre ce mysticisme où la vie de l'humanité est un moment de la vie divine, de la conscience de soi divine, et cette anthropologie

28 Feuerbach : *L'essence du Christianisme* : « Le Dieu devenu homme n'a fait que révéler l'homme devenu Dieu » (traduction française, *op. cit.*, p. 77). – « La conscience que l'homme a de Dieu est la conscience qu'il a de lui-même, mais l'homme ne sait pas que sa conscience de Dieu est sa conscience de lui-même. La Religion est la première mais indirecte conscience que l'homme a de lui-même » (*op. cit.*, p. 52). L'homme, dit aussi Hegel, est le foyer spirituel de l'Univers (Universum).

philosophique qui réduit Dieu à l'homme, quelle est la solution de Hegel ? Mystique, il ne l'est certes pas, quoiqu'il interprète et tire à soi les formules de certains mystiques, il y voit déjà l'image de sa propre dialectique ; – anthropologie au sens de Feuerbach, telle n'est pas non plus sa solution. Il parle de *l'homme divin universel* qui a succédé au *Dieu homme*, mais sa pensée reste équivoque et ouvre la porte aux interprétations diverses de ses disciples. L'esprit absolu dépasse l'esprit fini et n'est pourtant que par lui, s'il est vrai que dans cette réconciliation seule (qui suppose la séparation et l'unité) l'esprit est authentiquement absolu parce qu'il le devient. Dans l'ensemble la lecture des pages que Hegel consacre à la religion dans la *Phénoménologie*, avec tous ses développements sur l'art, suggère davantage une interprétation humaine de la religion qu'une absorption de la vie humaine dans la vie divine²⁹.

I. *La religion de la nature*. – Le devenir de la religion reproduit dans son ensemble le mouvement général de la *Phénoménologie*. La religion de la nature correspond à la conscience, l'esprit s'y apparaît à lui-même sous la forme de l'être immédiat ; la religion de l'art correspond à la conscience de soi, l'esprit s'y manifeste à lui-même sous la forme des œuvres de Part ; la religion révélée correspond à la raison, car l'esprit y apparaît comme il est en soi et pour soi. En même temps, comme nous l'avons vu plus haut, chacun de ces moments coïncide avec un esprit réel dans l'histoire. L'érudition de Hegel lui permettra de remplir ce cadre général, particulièrement dans ses dernières *Leçons sur la philosophie de la religion*. Le cadre seul est donné dans la *Phénoménologie*, et les développements les plus intéressants et les plus concrets portent sur la religion de l'art et la religion chrétienne.

Dans la religion de la nature, l'esprit divinise les objets naturels. C'est la religion de la lumière (celle des Parsis), celle des plantes et des animaux (premières religions de l'Inde), enfin l'esprit, opérant encore instinctivement, construit des pyramides et des obélisques, il est artisan

29 Ce qui nous paraît surtout caractéristique de la pensée hégélienne c'est son effort pour surmonter le grand dualisme chrétien, celui de *l'au-delà* et de *l'en-deçà*. Le but de la dialectique de la religion n'est-il pas d'aboutir à une réconciliation complète de *l'esprit dans le monde* et de *l'esprit absolu*. Mais alors il n'y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique. Dans ces conditions, la pensée hégélienne – en dépit de certaines formules – nous paraît très loin de la religion. Toute la phénoménologie paraît très loin de la religion. Toute la phénoménologie apparaît comme un effort héroïque pour réduire la « transcendance verticale » à une « transcendance horizontale ».

avant d'être artiste, mais la figure du divin commence à perdre le caractère d'immédiateté naturelle qu'elle avait à l'origine ; la nature est déjà dépassée inconsciemment et l'esprit commence à se retrouver lui-même dans une œuvre. Sous sa forme immédiate l'esprit s'apparaît à lui-même comme la lumière du soleil levant. Ce n'est pas cette existence donnée à la conscience sensible qui est l'esprit, mais elle lui sert de symbole, un symbole qui n'est pas le résultat d'une réflexion. La certitude immédiate que l'esprit a de son être se confond ici avec la certitude non moins immédiate de la conscience sensible. Si la conscience de soi est dans sa profondeur la nuit de l'essence, sa révélation est la manifestation immédiate du monde sensible dans les formes créées par la lumière naissante. L'Absolu apparaît « comme la lumière d'Orient qui contient et remplit tout et se conserve dans sa substantialité sans forme ». Ce pur Moi n'est encore qu'une substance dans laquelle rien n'obtient de consistance et ne se réfléchit en soi-même. « Ses déterminations sont seulement des attributs qui ne réussissent pas à atteindre l'indépendance, mais restent seulement des noms de l'Un aux multiples noms³⁰. » Cette *substance* de l'Orient doit dans le mouvement de l'esprit devenir *sujet* ; ainsi le soleil se lève à l'Orient et se couche à l'Occident. Mais nous sommes bien loin encore de ce déclin de la substance en soi-même et de sa transformation en sujet conscient de soi comme sujet. Dans sa forme première cette substance est la négation du fini ; sa sublimité seule transparaît dans la création. L'*esprit effectif* qui a ici sa représentation est celui du *despotisme oriental*. L'infini et le fini s'opposent sans pouvoir se réconcilier ; c'est l'Absolu qui a la forme de la toute-puissance du maître tandis que l'homme à celle de l'esclave.

Cette « vie tumultueuse », qui absorbe tout en elle, est cependant *en soi* la négativité, et c'est comme telle qu'elle doit apparaître au sein du fini qui « emprunte la subsistance à sa substance ». À la certitude spirituelle immédiate se substitue la perception des formes naturelles qui sont alors divinisées dans leur « être-pour-soi » immédiat. L'infinité se désagrège « en une pluralité innombrable d'esprits plus faibles et plus forts, plus riches et plus pauvres³¹ ». Cet être-pour-soi dans les figures naturelles n'est pas encore le Soi spirituel. C'est la figure de l'homme élaborée par la plastique grecque qui représentera authentiquement ce

30 *Phénoménologie*, II, p. 215.

31 *Phénoménologie*, II, p. 216.

moment du divin. Mais il faudra pour cela que l'esprit se soit élevé au-dessus de la nature et l'ait transcendée dans le travail. L'Absolu dans cette figure primitive de l'être-pour-soi est d'abord imaginé dans les plantes, puis dans les animaux. C'est là le panthéisme au sens exact du terme, c'est-à-dire la religion dans laquelle les choses finies sont Dieu. « L'innocence de la religion des fleurs, qui est seulement représentation du Soi sans le Soi, passe dans le sérieux de la vie engagée dans la lutte, dans la culpabilité de la religion des animaux³². » L'esprit effectif qui trouve ici sa représentation est celui de peuplades insociables, toujours en lutte les unes contre les autres ; et les figures animales symbolisent ces esprits de groupes élémentaires qui n'ont pas d'autre vie spirituelle que celle que leur donne la lutte pour la reconnaissance de leur indépendance. Ces peuplades « se combattent à mort et prennent conscience d'espèces animales déterminées comme de leurs essences », elles ne sont en effet rien d'autre « qu'une vie animale se séparant d'une autre et consciente de soi sans universalité ». De même que la vérité de la lutte pour la vie et la mort était, dans le développement de la conscience de soi naturelle, la formation de l'esclave qui, par le travail et le service, s'élevait à une conscience de soi plus haute, de même ici « au-dessus de ces esprits d'animaux se déchirant seulement entre eux, l'artisan obtient la haute main, lui dont l'opération n'est pas seulement négative, mais encore pacifique et positive³³ ». Le Soi se produit lui-même et s'élabore dans la chose produite, mais cette production de soi est d'abord inconsciente. Ainsi l'entendement se concevait lui-même dans la nature, mais l'ignorait encore. Ce moment est celui de l'esprit artisan, mais pas encore artiste « puisqu'il n'a pas recueilli la pensée de soi-même ». « C'est un genre de travail instinctif comme celui des abeilles qui fabriquent leurs alvéoles³⁴. » À cette religion de l'artisan correspond particulièrement l'Égypte que Hegel connaît surtout à cette date par Hérodote et le témoignage des Grecs en général. Le résultat de ces œuvres abstraites – moins inspirées de la nature que des formes de l'entendement – sera la découverte de l'esprit par l'esprit dans son œuvre. L'œuvre inconsciente n'atteint que progressivement la représentation du Soi. Dans les Pyramides le Soi est l'esprit décédé – qui

32 *Phénoménologie*, II, p. 216.

33 *Phénoménologie*, II, p. 217.

34 *Phénoménologie*, II, p. 218.

reste intérieur et caché – ou bien il est, comme Soi extérieur, la lumière naissante qui donne aux œuvres leurs significations.

Cependant le Temple et la Statue s'annoncent progressivement par la division et la coordination de l'architecture et de la sculpture. L'une va représenter l'en-soi de l'esprit, l'autre son pour-soi. L'architecture progresse des formes abstraites à des formes plus vivantes. C'est la dialectique de la colonne qui mélange la vie de la plante à la forme régulière de l'entendement. Cette vie est reproduite par l'artisan comme le sont de leur côté, dans les premières ébauches de la sculpture, les figures animales ; l'esprit s'élève donc au-dessus de ce qu'il reproduit. La forme animale devient « le hiéroglyphe d'une autre signification, c'est-à-dire d'une pensée³⁵ ». Lentement la forme humaine se dégage de la forme animale. Mais l'œuvre n'a pas son sens en elle-même ; il lui manque d'exprimer au dehors son sens intérieur ; il lui manque « le langage, l'élément dans lequel est présent le sens même qui la remplit ». Ce langage est encore trop extérieur comme dans les statues de Memnon, ou trop intérieur comme dans la pierre noire qui dit seulement par son extériorité pure qu'elle cache un sens infiniment profond.

Cet intérieur et cet extérieur doivent se joindre dans une œuvre qui soit fille de l'esprit. « Ces monstruosité dans la figure, la parole et l'opération, se résolvent dans une figuration spirituelle, un extérieur qui est allé en soi-même, un intérieur qui s'extériorise de soi et en soi-même, elles se résolvent dans une pensée qui est être-là s'engendrant soi-même et préservant sa figure conforme à la pensée, un être-là transparent. L'esprit est artiste³⁶. »

II. *La religion de l'art*. – Les quelques pages que Hegel a consacrées dans la *Phénoménologie* à l'introduction de la religion de l'art sont, en dépit d'une certaine lourdeur d'expression, particulièrement belles et suggestives. La religion de l'art est le savoir de soi de l'esprit éthique, celui même que nous avons étudié sous le nom d'esprit vrai. Cet esprit réel n'est plus l'esprit du despotisme oriental ou des peuplades insociables, encore égarées dans la vie de la nature, mais il est l'esprit substantiel d'une cité humaine qui a dépassé la sauvagerie de la nature et qui n'a pas encore atteint l'abstraction et la douleur de la subjectivité. C'est le moment de « la belle individualité ». La Cité apparaît comme une œuvre

35 *Phénoménologie*, II, p. 220.

36 *Phénoménologie*, II, p. 221.

consciente de soi, *un esprit universel individualisé et concret*. On dirait que la nature est immédiatement l'expression adéquate du Soi spirituel, tandis que le Soi ne s'est pas lui-même abstrait de sa substance. Les mœurs de la Cité sont l'œuvre de tous et de chacun. Le peuple qui vit dans cette substance est un peuple libre. Cet équilibre heureux est celui d'une humanité parfaite dans sa finitude, mais il est un équilibre instable, une jeunesse de l'esprit du monde. Avant lui l'homme est écrasé par la nature et ne s'est pas trouvé comme homme, après lui l'homme se dépassera et aura conscience en lui-même de son inquiétude infinie. Entre la religion de la nature et la religion chrétienne surgit donc cette religion de l'art qui est la conscience de soi de l'esprit comme *humanité finie*.

Mais cette conscience de soi de l'esprit éthique est déjà au-delà de cet esprit, elle en est le sommet en même temps que le commencement de son déclin. Se savoir soi-même, prendre conscience de soi, c'est s'élever au-dessus de son être. L'esprit que nous avons étudié comme esprit vrai, c'est-à-dire esprit objectif, n'est déjà plus tel quand il se sait lui-même. La prise de conscience est destructrice de cette confiance immédiate qui unissait harmonieusement la vérité d'un être à la certitude d'un Soi. Elle suppose que le Soi s'est déjà retiré de sa substance et s'est enfoncé dans sa subjectivité. La beauté de l'art antique apparaît quand l'esprit s'est élevé au-dessus de sa réalité, quand il est revenu de sa vérité objective dans le pur savoir de soi-même. Cet art n'est donc plus l'être éthique, mais la réminiscence et l'intériorisation de cet être (*Erinnerung*). « Cette conscience de soi est l'esprit ayant en soi-même sa certitude, qui se lamente de la perte de son monde et qui maintenant, à partir de la pureté du Soi, produit son essence (c'est-à-dire la produit en la reproduisant) soulevée au-dessus de l'effectivité³⁷. » Beaucoup plus tard Hegel écrira à propos de l'histoire des peuples en général : « C'est ainsi que l'esprit national cherche à se saisir lui-même dans son action la plus élevée. Le sommet de l'esprit est de se savoir lui-même, de parvenir non seulement à l'intuition, mais à la pensée de lui-même. Il est nécessaire que tout esprit national accomplisse cette action, mais cet accomplissement est également son déclin et ce déclin marque l'avènement d'un autre stade, d'un autre esprit³⁸. »

Quand l'esprit grec devient le savoir de soi et se reproduit dans l'œuvre d'art, cette réminiscence est le signe d'une forme plus haute. L'évolution

37 *Phénoménologie*, II, p. 225.

38 Introduction de Hegel à la *Philosophie de l'Histoire*.

de la religion de l'art est son passage à la subjectivité abstraite, au pur concept, qui n'est encore dans cette création artistique que la *forme* de l'activité qui crée. « Une telle forme est la nuit à laquelle la substance fut livrée et dans laquelle elle se transforma en sujet. C'est de cette nuit de la pure certitude de soi-même que l'esprit éthique ressurgit comme la figure libérée de la nature et de l'être-là immédiat de l'esprit. » Cette nuit est l'activité créatrice du sujet qui disparaît d'abord dans son œuvre et ne se représente pas encore comme tel à lui-même. « Cette activité pure, consciente de sa force inaliénable, lutte avec l'essence sans figure (son pathos). Devenant son maître elle a fait de ce pathos sa matière, son contenu ; et cette unité émerge comme œuvre, comme l'esprit universel individualisé et représenté³⁹. »

Tout ce qui pourra être ainsi représenté objectivement le sera dans cette œuvre d'art divine, tout, sauf le concept, l'absolue certitude du Soi en lui-même. L'esprit grec est l'esprit qui se manifeste au dehors, mais qui ne connaît de l'esprit que cette manifestabilité. Dans la religion chrétienne la révélation est bien complète, mais la révélation est plus que la manifestation objective ; elle comporte en elle le moment de la négation de cette manifestation, *la profondeur de la nuit*, tandis que l'esprit artiste ne connaît que *la vie du jour*.

Dans sa dialectique la religion de l'art nous achemine elle-même vers cette révélation de la subjectivité à laquelle elle s'élève déjà en soi dans ce savoir de sa substance ; cette certitude absolue du Soi dans laquelle la substance s'est résolue doit à la fin devenir la figure dans laquelle l'esprit se contemple. Mais alors Je tragique antique, qui n'est encore que représentation, sera devenu le drame chrétien, celui de la vie et de la mort d'un Dieu, qui s'accomplit effectivement dans l'histoire. Cette dialectique va donc de l'œuvre objective et transcendante à la subjectivité, de la nature à l'esprit, de la chose à soi, de la substance au sujet. Les trois moments de ce devenir sont l'*œuvre d'art abstraite*, où l'esprit éthique s'apparaît sous la forme des pures figures divines, l'*œuvre d'art vivante*, où l'homme devient la figure élaborée du divin dans les fêtes et les jeux, l'*œuvre d'art spirituelle* où l'esprit est là dans le *langage* de l'épos, de la tragédie, et de la comédie. Ce langage reproduit dans son mouvement le devenir de la substance se résolvant dans la pure certitude de soi. L'épos reproduit les figures plastiques des dieux, la tragédie

39 *Phénoménologie*, II, p. 226.

continue l'œuvre d'art vivante ; enfin, dans la comédie, l'homme se sait comme le destin des dieux ; il absorbe en lui toute la substantialité divine, c'est la *conscience heureuse*, mais c'est aussi la *conscience malheureuse* qui s'ignore encore.

L'œuvre d'art abstraite. – L'œuvre d'art est abstraite sous ses deux formes extrêmes, la plastique dans la représentation des dieux olympiens et le pur lyrisme de l'hymne. Dans l'architecture et la sculpture classique l'esprit se représente lui-même ; le temple est destiné à contenir la statue d'un dieu. Cette représentation du divin est abstraite dans la mesure où elle est pure objectivité et où l'esprit créateur s'est lui-même oublié devant son œuvre. L'image plastique des dieux fait abstraction de l'individualité de l'artiste, elle trône dans sa majesté sereine au-delà de l'inquiétude du devenir humain ; en cela consiste sa grandeur et sa limite. « La figure du dieu rejette l'indigence des conditions naturelles de l'existence », cette figure est la pure figure humaine, elle ne conserve en elle qu'une obscure réminiscence du règne des Titans ; et l'animal est rabaisé à un symbole, tel l'aigle de Zeus ou l'oiseau de Minerve. Ce ne sont plus seulement des puissances élémentaires de la nature qui sont ainsi représentées, mais de clairs esprits de peuples conscients d'eux-mêmes. La Cité s'honore elle-même dans Athéna. Cependant il manque à cette sérénité l'activité qui a donné naissance à l'œuvre ; elle est au-delà de son devenir. « Et si le concept, comme artiste ou spectateur, est assez désintéressé pour déclarer l'œuvre d'art absolument animée en elle-même, et pour s'oublier lui-même, créateur ou contemplateur, on doit au contraire insister fermement sur le concept de l'esprit qui ne peut se dispenser du moment d'être conscience de soi-même⁴⁰. »

Dans la philosophie grecque aussi l'idée est au-delà de la subjectivité, elle n'intègre pas à son essence pure et objective le devenir de sa conception. Le platonisme n'incorpore pas à la vérité la certitude subjective, le mouvement par lequel la vérité se pose et s'établit. L'amour est indigence, il est en deçà de la chose aimée. Le dessein de l'hégélianisme est au contraire de saisir la vérité comme certitude de soi. « L'œuvre n'est donc pas pour soi le tout effectivement animé, mais elle est ce tout seulement quand elle est prise avec son propre devenir. Ce fait commun dans l'œuvre d'art, à savoir qu'elle est engendrée dans la conscience et produite par des mains humaines, est le moment du concept existant

40 *Phénoménologie*, II, p. 229.

comme concept, qui s'oppose à elle⁴¹. » Une fois de plus nous voyons la signification très particulière de ce terme *concept* (Begriff) chez Hegel.

Abstraite était l'œuvre d'art plastique, parce qu'elle était, comme vérité objective, au-delà de l'individualité créatrice ; abstraite est pour la raison inverse le lyrisme pur de l'hymne. La fluidité de l'hymne, qui fusionne les consciences particulières dans l'opération de tous, est pure intériorité. « Elle est le flot spirituel qui dans la multiplicité de la conscience de soi est conscient de soi comme d'une égale opération de tous et comme d'un être simple⁴². » Ce langage de l'hymne est plus pur que celui de l'oracle qui n'exprime que la contingence d'une situation et l'arbitraire d'une décision, nécessaire comme décision, mais non comme contenu.

L'opposition de la plastique et du lyrisme, si fortement accentuée par Hegel, sera reprise plus tard par Nietzsche ; le contraste entre l'art apollinien et l'art dionysien apparaît déjà dans ces textes comme dans les suivants sur l'œuvre d'art vivante. Hegel recherche aussi l'unité qui médiatise cette extériorité et cette intériorité et il la trouve dans le *mouvement du culte*. Le culte aboutit à l'unité vivante du divin et de l'humain, de l'essence et de la conscience de soi. Dans le culte la conscience de soi humaine s'approche de ce dieu olympien qui trônait au-delà d'elle, mais inversement le dieu abstrait obtient dans l'homme la conscience de lui-même. Les dieux, disait le poète Hölderlin, acquièrent non l'existence, mais la conscience de soi, du fait que l'homme les nomme. « Les dieux se reposent volontiers dans la profondeur des cœurs humains. » Le divin ne s'achève pas sans le secours de l'homme, et l'homme ne se trouve qu'en se haussant au divin. Le culte purifie donc le Soi humain et le conduit à la participation de la béatitude. Il n'implique pas en lui la conscience plus profonde de l'intériorité chrétienne qui sera la conscience du mal, ou du péché, avant la réconciliation. Cette purification reste donc extérieure, comme reste superficielle cette réconciliation de l'essence et du Soi⁴³. Sous la forme du sacrifice l'homme renonce à sa particularité, inversement l'essence objective disparaît par là même. « L'animal qui est

41 *Phénoménologie*, II, p. 229.

42 *Phénoménologie*, II, p. 231.

43 La comparaison de l'hellénisme et du christianisme domine tous les *Travaux de jeunesse* de Hegel. On sait que cette comparaison est d'abord favorable à l'hellénisme. Ce n'est que progressivement que Hegel élève le christianisme au-dessus du paganisme. En même temps, il parvient à sa conception philosophique que « l'Absolu est sujet ».

sacrié est le signe d'un dieu, les fruits qui sont consommés sont Cérès et Bacchus eux-mêmes⁴⁴ » ; le sacrifice de l'homme est donc réciproquement le sacrifice des dieux qui se donnent à l'homme. Ceux-là renoncent à leur universalité abstraite et gagnent la conscience humaine, celui-ci renonce à sa particularité. Toutefois ce n'est pas là encore le sacrifice authentique, le sacrifice chrétien dans lequel l'esprit se sacrifie comme tel à l'esprit, et dans lequel le mystère du pain et du vin devient celui de la chair et du sang.

L'œuvre d'art vivante. – Le résultat du culte est *l'unité immédiate de l'humain et du divin*. L'œuvre d'art n'est plus maintenant une œuvre abstraite, elle est une œuvre vivante. C'est l'homme lui-même qui se présente à l'homme, *il se sait un avec l'essence divine*⁴⁵. Les bacchantes et les porteurs de flambeaux ne sont plus des dieux lointains, mais des hommes divinisés. L'homme a pris la place de la statue ; mais la corporéité seule du divin est ici réalisée ; c'est l'extériorité sans l'intériorité. L'intériorité apparaît par contre dans la mysticité inconsciente, quand l'essence de la nature se révèle à l'homme et participe à sa vie consciente de soi tout en lui communiquant sa profondeur. Dans les mystères de Cérès et de Dionysos, il n'y a pas, comme on le croit, de secret, mais au contraire l'essence est devenue complètement une avec le Soi, « elle est ainsi complètement dévoilée et manifeste pour lui ». Dans ses métamorphoses l'esprit de la terre est devenu le principe féminin de la nutrition ou le principe mâle de la force virile. « Dans l'utilité de pouvoir être mangée et bue, la nature atteint sa suprême perfection ; dans cet acte en effet elle est la possibilité d'une existence supérieure et touche les confins de l'être-là spirituel⁴⁶. »

La mysticité inconsciente et la belle corporéité s'assemblent dans la fête que l'homme donne en son honneur, mais à cette mysticité manque la possession de soi, à cette belle corporéité la profondeur de l'essence. « L'élément parfait, au sein duquel l'intériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité est intérieure, est une fois encore le langage⁴⁷. » Ce

44 *Phénoménologie*, II, p. 235.

45 Hegel a vu dans le *peuple grec* le peuple heureux de l'histoire, réalisant cette unité immédiate de l'humain et du divin ; il lui a opposé, dans les *Travaux de jeunesse*, *l'esprit de jeunesse*, *l'esprit juif*, qui a au contraire approfondi la séparation des deux termes (cf. dans la *Phénoménologie* la conscience malheureuse).

46 *Phénoménologie*, II, p. 238.

47 *Phénoménologie*, II, p. 240-241.

langage n'est plus celui de l'oracle, de l'hymne ou de la frénésie bachique ; il est devenu clair à soi-même et pose dans un élément à la fois transcendant et immanent, celui du logos, le panthéon de la représentation.

L'œuvre d'art spirituelle. – Nous sommes enfin dans l'œuvre d'art spirituelle qui va reprendre, dans l'élément du langage, tous les moments antérieurs, les dieux olympiens dans l'épos, l'unité vivante du divin et de l'humain dans la tragédie, enfin la résolution de la substantialité divine dans l'heureuse certitude de soi de la comédie antique. Avec cela toute la substance se sera résolue dans le Soi humain. Le divin n'est plus maintenant réalisé dans le marbre, mais dans le langage d'un peuple qui a su s'élever à l'universalité, et c'est là qu'il obtient sa représentation la plus adéquate. Les poèmes homériques, la tragédie d'Eschyle et de Sophocle, la comédie d'Aristophane constituent ensemble un devenir dialectique dont le sens général est le suivant : le *retour du divin dans l'humain*. Le Soi humain disparaît d'abord devant le monde qu'il révèle dans son chant, comme l'artiste devant la statue. Ce monde de l'épos est celui des dieux et des hommes ; mais l'aède qui en est le porteur disparaît dans le contenu de son chant qui apparaît ainsi comme un vaste syllogisme ; en haut, l'un des extrêmes est constitué par les dieux olympiens qui participent à l'action sans rien perdre de leur sérénité inaltérable ; en bas, l'autre extrême est l'aède qui, comme sujet singulier de ce monde, l'engendre et le contient. Son pathos n'est pas la puissance de la nature, mais Mnémosyne, l'éveil de la conscience, « la récollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate. L'aède est l'organe disparaissant dans son contenu, ce n'est pas son propre chant qui compte, mais sa muse, son chant universel⁴⁸ » ; au centre, le moyen terme est constitué par les héros, Agamemnon, Achille, Ulysse... qui sont des hommes singuliers comme l'aède, « mais qui sont seulement représentés et donc en même temps universels comme le libre extrême de l'Universalité, les dieux ». C'est l'inversion complète de ce syllogisme⁴⁹ que présente le mouvement qui va de l'*épos* à la *comédie*. Dans la comédie en effet est le Soi singulier de l'aède qui est devenu l'essentiel, tandis que l'universalité du monde divin est rabaissée à la substantialité privée du

48 *Phénoménologie*, II, p. 243.

49 Faut-il redire que, pour Hegel, le *syllogisme* est essentiellement le *mouvement* qui va de l'Universel au Singulier par la médiation de la détermination. Il n'y a pas là une juxtaposition de termes, mais l'acte même de la médiation, la *relation infinie*.

Soi, donc évanouissante. Au centre de ce mouvement la tragédie réunit plus étroitement le divin et l'humain ; le Soi entre dans le mouvement du langage, tandis que le divin s'organise selon les puissances internes de la substance.

À propos de l'épos Hegel nous offre, comme l'a dit un de ses commentateurs, une phénoménologie des poèmes homériques⁵⁰. Il traduit philosophiquement le langage du poète. Le problème est celui de l'unité des deux mondes, le divin et l'humain. Les dieux, en se mêlant à l'action, paraissent des hommes supérieurs, tandis qu'à leur tour les hommes élevés à l'Universalité par la récollection du souvenir deviennent des dieux mortels. L'unité de l'action, comme celle du monde hellénique dans son ensemble, n'est pas une unité abstraite, comme le sera celle de la puissance romaine, mais une unité vivante et souple. Cependant cette unité de la représentation n'est pas sans manifester son instabilité, dans la pluralité inconsistante du divin comme dans le rapport de ces dieux aux hommes. Les premiers, en conservant leur sérénité dans l'action, manifestent des traits d'une grandeur comique tandis que les autres, qui sont pourtant la force de l'individualité agissante, manifestent les traits d'une faiblesse tragique. « Le sérieux de ces puissances divines est donc une superfluité ridicule puisque les hommes sont en fait la force de l'individualité agissante, et l'effort tendu et le travail de l'individualité sont une peine également inutile puisque ce sont plutôt ces puissances qui mènent tout⁵¹. » Au-dessus des uns et des autres plane l'unité abstraite de *l'événement*, le mouvement du temps qui s'énonce dans le rythme objectif du poème et dans l'impersonnalité de son langage. *Le destin ne se connaît pas encore comme le Soi*⁵².

Dans la *tragédie* cette nécessité abstraite qui est celle du concept, encore inconscient de soi, se rapproche du contenu, de même que le langage de l'aède cesse d'être impersonnel et participe à ce contenu. L'aède devient l'acteur qui intervient directement dans le drame. « C'est le héros lui-même qui parle et le spectacle représenté montre à l'auditeur, qui est

50 R. Kroner, *op. cit.*, II, p. 408.

51 *Phénoménologie*, II, p. 244.

52 La religion reprend ici, dans *l'idéal*, le mouvement *réel* que nous avons déjà décrit et qui conduit de l'esprit vrai à la personne abstraite (*cf.* dans cet ouvrage, V^e partie, chap. I et II). Hegel montrera la relation entre cette *représentation* et *l'esprit réel* à propos de la religion révélée, dans le passage de la conscience heureuse à la conscience malheureuse (*cf.* ci-dessus, *La religion révélée*).

en même temps spectateur, des hommes conscients d'eux-mêmes qui savent, et savent dire leur droit et leur but, la puissance et la volonté de leur détermination⁵³. » Leur langage n'est pas celui de la vie commune, mais il exprime dans sa grandeur et son exactitude le pathos du héros. Il dégage l'action éthique de la contingence des circonstances et présente dans sa pureté les « caractères » qui s'expriment dans l'action. Le destin se rapproche de l'homme et devient le centre de gravité de sa vie, en même temps qu'il la hausse au-dessus d'elle-même. Le terrain de cette action tragique est « le langage de l'épos devenu conscient de sa propre dispersion ». « C'est le commun peuple en général dont la sagesse trouve son expression dans le cœur de l'âge mûr ; le peuple a bien dans cette faiblesse son représentant puisque lui-même constitue le matériel positif et passif de l'individualité du gouvernement lui faisant vis-à-vis⁵⁴. » Nous n'insisterons pas sur la conception que Hegel présente ici du contenu de la tragédie grecque ; elle est le savoir de soi de l'esprit vrai dont nous avons longuement parlé. Les puissances qui s'affrontent et qui ont chacune leur incarnation dans des caractères à la fois naturels et spirituels sont celles du droit divin et du droit humain, de la famille et de la Cité ; la division du divin qui apparaît au sein de chacun de ces caractères est celle du savoir et du non-savoir, d'Apollon et des Érinyes, et leur unité est celle même de la substance éthique : « Zeus qui est la nécessité de leur rapport mutuel ». Selon Hegel la tragédie antique commence à réaliser l'unité des dieux réclamée par les philosophes de l'antiquité. C'est le concept lui-même qui se divise selon sa loi interne en savoir et non-savoir et cherche son unité dans la réconciliation de l'oubli. Mais ce destin est la conscience de soi qui ne s'est pas encore trouvée elle-même. « Cependant la conscience de soi, la certitude simple de soi, est en fait la puissance négative, l'unité de Zeus, de l'essence substantielle et de la nécessité abstraite, elle est l'unité spirituelle au sein de laquelle tout retourne⁵⁵. » Ainsi nous avons vu le déclin de l'esprit vrai dans la certitude abstraite de soi. Le monde substantiel se retrouve dans le Soi qui en est la puissance négative.

C'est cette négativité du Soi qui se manifeste enfin comme telle dans la *comédie antique*. Le Soi s'est élevé au-dessus de ce contenu dans lequel

53 *Phénoménologie*, II, p. 247.

54 *Phénoménologie*, II, p. 248.

55 *Phénoménologie*, II, p. 253.

il s'absorbait ; il est devenu *le destin des dieux et des puissances éthiques*, et il se sait comme tel. La faiblesse des hommes et des dieux, en contraste avec leurs prétentions, est la source du comique. L'acteur tragique se confondait avec son masque et se haussait au-dessus de lui-même ; il dit maintenant la vanité de ces éléments substantiels et il les réduit à ce qu'ils sont proprement, des moments finis et qui n'ont leur signification que dans le Soi. Les héros cessent d'être des héros et deviennent des hommes ordinaires ; l'acteur jette son masque et apparaît en chair et en os sur la scène. Le divin et l'humain, qui étaient séparés dans l'épos et encore dans la tragédie, s'unifient maintenant complètement, mais en sorte que c'est seulement l'humain et le contingent qui subsistent seuls et que le Soi peut ironiser sur leur prétention d'être les puissances éthiques dans leur universalité. Le peuple, qui se sait lui-même comme la puissance de la Cité, « offre le contraste risible de son opinion de soi et de son être-là immédiat, de sa nécessité et de sa contingence, de son universalité et de sa vulgarité⁵⁶ ». Le peuple a perdu sa divinité et ironise sur lui-même et sur ses dieux dans la comédie.

Dans la comédie moderne le sérieux de la comédie antique se révèle parce que l'homme paraît élever à l'absolu ce qui n'a qu'une valeur finie – l'argent par exemple – et le rire n'est pas sur la scène même, mais appartient aux spectateurs qui contemplent ce spectacle ; dans la comédie antique au contraire le rire appartient aux acteurs⁵⁷. C'est le *Soi* de l'acteur qui dit la vanité de toutes les puissances divines et humaines en manifestant leur dissolution incessante, et aussi la vanité des formules éthiques qui, réduites à elles-mêmes, ne sont plus que des *nuées*, tandis que les pensées abstraites du bien et du beau libérées de la contingence de leur contenu tolèrent d'être remplies de n'importe quelle apparence.

Le monde éthique a perdu sa substance, il a achevé son mouvement et s'est résolu complètement dans le *Soi certain de soi-même*. C'est cette certitude qui surgit désormais et qui fait le contenu essentiel de la comédie ; elle est la conscience heureuse, « c'est le retour de tout ce qui est universel dans la certitude de soi-même, et cette certitude est par conséquent l'absence complète de terreur, l'absence complète d'essence

56 *Phénoménologie*, II, p. 255.

57 Sur la *Comédie antique* et la *Comédie moderne*, celle-ci étant le destin de celle-là, cf. l'article de Iéna sur le *Droit naturel*, éd. Lasson, VII, p. 385 sq.

de tout ce qui est étranger, un bien-être et une détente de la conscience telle qu'on n'en trouve plus en dehors de cette comédie⁵⁸ ».

Le principe qui exprime cette allégresse s'énonce ainsi : « Le Soi est l'essence absolue », mais ce Soi doit découvrir son inconsistance ; quand il prétend s'atteindre lui-même, il se trouve aliéné de soi, fini en lui-même, *il est humain, trop humain*. La vérité de cette certitude absolue de soi c'est qu'elle est l'inverse d'elle-même ; elle se prétend la conscience heureuse, elle doit apprendre qu'elle est la conscience malheureuse, la conscience pour laquelle « Dieu lui-même est mort ». Ainsi elle est le terrain d'une forme plus haute de religion, le christianisme. Mais dans cette dialectique de la comédie antique nous trouvons une pensée qui revient sans cesse dans l'hégélianisme et qu'on pourrait énoncer ainsi : l'homme est la vérité du divin, mais chaque fois qu'il réduit le divin à soi, qu'il perd son mouvement de se transcender, il se perd lui-même. De là la dure parole : « Dieu lui-même est mort. »

III. *La Religion révélée (ou manifeste)*. – Le passage de la conscience heureuse à la conscience malheureuse, la fin et la décadence générale du monde antique, constituent les présuppositions historiques de la religion chrétienne dans laquelle enfin l'esprit vase savoir lui-même sous la forme de l'esprit. La religion de l'art nous a conduit du savoir de l'esprit comme substance au savoir de l'esprit comme sujet. Dans les religions orientales l'Absolu apparaît comme la substance dans laquelle la conscience de soi disparaît comme telle ; l'homme en tant qu'être fini n'est qu'un accident, sa vie est celle d'un esclave et l'être universel est sans rapport véritable avec le savoir de soi qui s'éveille en lui. Cette religion est celle de la crainte et du tremblement ; Dieu, si l'on peut lui donner ce nom, qui en fait déjà un sujet, est au-delà du fini, il est *l'en-soi abstrait*. Cependant la religion de l'art a *humanisé* cette essence divine ; la conscience a posé elle-même la figure du divin par sa propre activité de sorte qu'au terme de son développement la substance s'est complètement aliénée dans le Soi. « Dans l'esprit parfaitement certain de soi-même dans la singularité de la conscience toute essentialité s'est enfoncée. La proposition qui exprime cet allègement s'énonce ainsi : le Soi est l'essence absolue⁵⁹. » Mais le Soi dont il s'agit n'est que la négativité abstraite, ou encore le Soi ne se trouve lui-même que comme

58 *Phénoménologie*, II, p. 257.

59 *Phénoménologie*, II, p. 258.

Soi fini et privé d'esprit. La joie de la certitude inébranlable de soi qui passe dans l'affirmation audacieuse et formelle de la conscience stoïque doit dégénérer en conscience de la perte totale de tout le divin à travers l'inquiétude inapaisée de la conscience sceptique. Cette perte est dans la réalité la disparition du monde éthique qui n'est plus dans le panthéon romain qu'un souvenir. « Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel et les jeux et les fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence⁶⁰. » Le destin a seulement conservé dans l'intériorité du souvenir et l'universalité de la pensée ce monde passé ; mais par là même, il a rendu possible *la naissance de l'esprit conscient de soi-même comme esprit*⁶¹.

Cette naissance a une double origine ; d'une part, elle résulte de l'aliénation de la substance que nous avons vue se réaliser dans la religion de l'art, d'autre part elle résulte du mouvement inverse, celui au cours duquel le Soi s'aliène lui-même et s'élève à l'essence. Ainsi l'essence se fait conscience de soi tandis que la conscience de soi se fait essence. C'est ce double mouvement qu'exprime la présence historique du Christ, vrai Dieu et vrai homme. En lui Dieu comme essence abstraite se fait conscience de soi et non plus par la médiation d'une production de la conscience, mais immédiatement selon une nécessité sensible qui révèle que les deux natures, « la nature divine et la nature humaine sont identiques⁶² ». Mais en lui aussi l'homme s'élève à l'essence et se dépasse lui-même comme seule finitude. C'est là l'aliénation inverse de la précédente, celle du Soi qui réinstaura la substance « non pas de telle façon que la conscience de l'esprit soit reconduite à son début, la religion naturelle, mais plutôt en sorte que cette conversion soit actualisée pour et par la conscience de soi elle-même⁶³ ». L'aliénation de la certitude de soi s'exprime déjà dans la conscience malheureuse. C'est le destin tragique de ce Soi de la conscience heureuse de ne pouvoir se

60 *Phénoménologie*, II, p. 261.

61 *Phénoménologie*, II, p. 262.

62 *Phénoménologie*, II, p. 267.

63 *Phénoménologie*, II, p. 259.

trouver comme il se cherche. Il est donc au-delà de soi, et quand il croit s'atteindre, découvre qu'il s'est perdu. L'homme, comme conscience de soi, aliène donc sa certitude de soi, il en fait un au-delà, une essence immuable, mais, en vertu de l'unité indivisible de l'être-pour-soi, cette aliénation reste consciente « de sorte qu'elle est conservée dans cette aliénation de soi et reste le sujet de la substance ». Mais la conscience malheureuse n'est qu'une présupposition historique du christianisme, elle est la douleur de la subjectivité qui voudrait se renoncer elle-même et retrouver dans l'objectivité cette unité de l'essence et de la conscience de soi qui est son contenu.

C'est ce contenu que présente effectivement la révélation du Christ, sa naissance, sa vie, sa mort et sa résurrection dans la communauté. En étudiant la conscience malheureuse comme telle nous avons vu seulement un aspect de la religion chrétienne, nous avons dû laisser de côté le mouvement de l'en-soi ou de l'essence se révélant elle-même à l'homme comme cette unité, une unité dans laquelle le Soi singulier devient substantiel, tandis que la substance devient Soi ; cette unité, répétons-le, n'est pas imaginée dans l'être, ou n'est pas une interprétation qui laisserait subsister un doute sur le fond des choses, elle n'est pas « la mysticité qui attribue à la nature comme à l'histoire... un autre sens intérieur que celui qu'ils offrent immédiatement à la conscience dans leur manifestation⁶⁴ », mais elle est une révélation immédiate. Il est bien vrai que le concept a pris naissance pour nous en allant de la certitude sensible à l'entendement, mais il faut que ce qui fut pour nous soit aussi pour la conscience de l'esprit et pour sa conscience immédiate. La nécessité pensée est distincte de la nécessité immédiate, mais cette distinction est ce qui disparaît dans le concept⁶⁵. Ce qui est pensé comme nécessaire doit aussi apparaître et se manifester dans l'expérience. « Il n'y a rien qui ne soit dans l'expérience humaine. » Le moment de la positivité historique est contenu dans la nature du concept qui est « ce qui s'aliène soi-même », et se fait être-là tout en restant concept dans son être-là.

L'esprit réel du monde étant parvenu à ce savoir de *l'unité de la nature humaine et de la nature divine*, il faut encore que cette unité devienne

64 *Phénoménologie*, II, p. 266.

65 *Phénoménologie*, II, p. 264. – Hegel exprime ainsi l'unité nécessaire de l'*a posteriori* et de l'*a priori*.

positive pour sa conscience. Cette positivité, c'est la présence sensible du Christ : « Qui m'a vu a vu le Père. » « La conscience croyante voit, touche et entend cette divinité » ; elle voit une conscience de soi humaine, mais en même temps elle voit Dieu, car dans cette conscience de soi humaine l'essence est aussi bien présente que l'être-là sensible. » « L'infime est en même temps le suprême ; que l'essence suprême devienne vue, entendue comme une conscience de soi dans l'élément de l'être, c'est là en fait la perfection de son concept et par cette perfection l'essence est aussi bien immédiatement là qu'elle est essence⁶⁶. »

Ce qui vient ainsi à l'être, non seulement pour nous ou en soi, mais pour soi-même, c'est le concept comme concept. Il est donné à l'intuition comme l'unité de la substance et du sujet, du sensible et du spirituel, de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini. En lui Dieu est su comme esprit, « car c'est seulement dans l'esprit que l'homme-dieu est cette unité ». L'esprit en effet est le savoir de soi-même dans son aliénation, est l'essence qui est le mouvement, de retenir dans son être-autre l'égalité avec soi-même⁶⁷. L'être n'est donc pas cette immédiateté impénétrable ; il est l'essence, mais il n'est pas seulement l'essence comme son inaltérable égalité avec soi-même, son infinité opposée à la conscience humaine finie, il est l'essence qui est présence immédiate et dans cette présence est négation de soi-même, « est donc comme Soi, ce Soi-ci et Soi universel ». Or c'est proprement cela que sait la religion révélée : « Les espérances et les attentes du monde précédent poussaient seulement à cette révélation pour avoir l'intuition de ce qu'est l'essence absolue et se trouver en elle. Cette joie vient à la conscience de soi et capte le monde entier, cette joie de se contempler dans l'essence absolue, car elle est l'esprit⁶⁸. »

La connaissance du Christ – toute la positivité du christianisme – n'est pas par conséquent une connaissance seulement sensible, elle est encore le savoir spéculatif qui est donné avec cette présence et qui appartient à la communauté religieuse, à une église en laquelle l'esprit se réalise comme *conscience de soi universelle*. « Cette unité de l'être et de l'essence, de la pensée qui est immédiatement être-là, est le savoir immédiat

66 *Phénoménologie*, II, p. 268. – On voit pourquoi dans cette religion l'esprit s'est complètement révélé à soi-même.

67 *Phénoménologie*, II, p. 266.

68 *Phénoménologie*, II, p. 269.

de cette conscience religieuse comme elle est sa pensée ou son savoir médiat⁶⁹. » Dieu est révélé ici comme il est, il est là comme il est en soi, il est là comme esprit. Hegel va donc développer les divers moments du savoir spéculatif de la communauté chrétienne ; l'unité des deux natures, humaine et divine, n'est pas en effet une unité statique, mais elle est un devenir et une dialectique qui précisément constituent l'esprit tel qu'il s'apparaît maintenant à lui-même. Le dieu-homme doit disparaître dans le temps comme tout « ceci sensible » et historique, mais il ressuscite transfiguré. Ainsi le Soi singulier s'aliène et s'élève à l'essence divine ; inversement l'essence abstraite de Dieu meurt et devient le Soi singulier. Cette unité s'exprime dans l'esprit, la conscience de soi universelle de la communauté religieuse. C'est cet esprit concret qui est la vérité de cette dialectique que pense ou plutôt que se représente la conscience religieuse. Celle-ci en effet n'est pas encore la pensée concevante ou le savoir absolu de soi ; elle traduit dans *la forme encore étrangère de la représentation* cet esprit qu'elle est elle-même et ne possède pas encore pleinement la conscience d'elle-même ; elle parle des rapports de l'essence et de la conscience de soi comme de ceux du père et du fils ; elle introduit l'événement historique et la succession contingente là où ils ne sont que la révélation d'une nécessité intrinsèque. Nous suivrons rapidement ce savoir spéculatif selon la communauté religieuse, tel que le présente ici Hegel. Il distingue le règne du père, celui du fils et celui de l'esprit, « c'est-à-dire le Logos, la Nature et le Soi fini, enfin le Soi universel, l'esprit dans la communauté ». Notons que ce savoir de la communauté est le texte dont la philosophie hégélienne se prétend la traduction authentique dans le langage du *concept* et non plus de la *représentation*.

Le savoir spéculatif de la communauté. – Comment se manifeste dans le sensible cette révélation qui devient le savoir et la vie de la communauté – une religion du Paraclet ? – c'est ce que Hegel expose rapidement dans la *Phénoménologie*, mais il ne fait que reprendre les *Travaux de jeunesse*. Dans la *Phénoménologie*, la pensée est beaucoup plus élaborée, beaucoup plus sûre d'elle-même, mais le rapport existentiel avec les sources du christianisme, avec l'évangile, qui était quand même si frappant dans les *Études théologiques* de Francfort a presque disparu. L'interprétation philosophique recouvre les sources religieuses.

69 *Phénoménologie*, II, p. 268.

La religion absolue est une religion *positive* « dans ce sens que tout ce qui est pour la conscience est une réalité objective. Tout doit nous venir d'une façon extérieure. Le sensible est ainsi une positivité. Il n'y a d'abord rien de positif que ce que nous avons devant nous dans l'intuition immédiate⁷⁰ ». La révélation avant d'être haussée à la pensée doit d'abord se présenter comme « un pur donné ». C'est donc en un double sens que la religion chrétienne est une religion révélée ; elle est la manifestation de la profondeur de l'esprit certain de lui-même qui apparaît à sa conscience, mais elle est aussi une donnée d'abord étrangère dont la conscience de soi doit s'emparer pour l'intégrer. Il faut croire « en esprit » et cette transfiguration de la foi immédiate en une foi spirituelle est la vie de la communauté qui joue ainsi un rôle essentiel dans la religion absolue. Nous avons dit⁷¹ qu'une philosophie de l'Église était possible à partir de la *Phénoménologie*, quoique l'élaboration d'une telle philosophie n'ait certes pas été l'intention de Hegel. Cette communauté est plutôt chez lui la première forme imparfaite de la raison, de la conscience de soi universelle qui s'élabore en elle.

Les disciples ont vu et entendu le Christ historique qui est encore séparé d'eux par tout l'abîme de l'objectivité sensible. Sa présence dans un ici et un maintenant doit se transformer en une présence spirituelle. Mais cette médiation, qui est la pensée, s'accomplit pour eux au sein du sensible. C'est le passé et l'éloignement qui constituent « la forme imparfaite selon laquelle le mode immédiat reçoit la médiation ou est posé universellement⁷² ». Les disciples doivent connaître dans toute sa signification la dialectique du ceci sensible par laquelle s'ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*. Le Dieu immédiatement présent doit disparaître, il n'est plus, mais il a été, et cet avoir-été doit devenir, dans l'« Erinnerung », l'intériorité du souvenir commun, une présence spirituelle. C'est seulement parce qu'elle l'a vu et entendu que la conscience des disciples devient une conscience spirituelle. L'esprit n'est plus séparé d'eux, il habite en eux : « chaque fois que vous serez réunis en mon nom, je serai au milieu de vous ». L'esprit reste alors Soi immédiat de l'effectivité, mais comme la conscience

70 D'après les leçons de Hegel sur la *Philosophie de la religion*.

71 Dans les notes de notre traduction de la *Phénoménologie* (II, p. 270). L'Église peut en effet apparaître comme la conscience de soi universelle concrète qui spiritualise l'événement de l'incarnation ; mais, pour Hegel, cette communauté n'est encore qu'une forme imparfaite, comme il le dit dans le chapitre sur le *Savoir absolu* (*Phénoménologie*, II, 306).

72 *Phénoménologie*, II, p. 270.

de soi universelle de la communauté⁷³. Le « Faites ceci en mémoire de moi » signifie bien le retour au passé, mais un retour à une plus haute puissance, car le passé est devenu esprit vivant dans la communauté, médiatisé par l'histoire de cette communauté, c'est-à-dire par sa tradition qui n'est pas seulement une répétition, mais une révélation continuée. « Ce n'est pas le singulier pour soi (le Christ), mais lui en même temps avec la conscience de la communauté, qui constituent l'intégralité de cet esprit⁷⁴. » Au cours de son histoire, cette communauté voudra sans cesse se réformer pour retourner à sa source, à ce que le Dieu-homme a dit et fait, et ce besoin de *réforme* n'est pas sans signification, mais il confond l'immédiateté première avec l'exigence du concept. « Ce que cet esprit se révélant est en soi et pour soi n'est donc pas produit au jour parce que le riche contenu de sa vie dans la communauté est pour ainsi dire démêlé et réduit aux fils primitifs, par exemple aux représentations de la première communauté imparfaite, ou même à ce que l'homme effectif a dit. À la base de ce retour en arrière se trouve certes l'instinct d'aller jusqu'au concept, mais il confond l'origine, comme l'être-là immédiat de la première manifestation, avec la simplicité du concept⁷⁵. » Ce qui résulterait de cet appauvrissement, ce serait seulement le souvenir privé d'esprit, et non cette pensée du Soi spirituel qui est devenu le Soi de la communauté, le Soi qui est devenu Soi universel, « qui est universalité sans perdre sa réalité effective dans cette universalité ».

Le savoir de la communauté est à la fois sa substance et sa certitude d'elle-même ; il réunit en lui les deux moments qui s'étaient présentés au cours de l'itinéraire de la conscience dans leur séparation : celui de la subjectivité de la *conscience malheureuse*, qui correspond à la certitude de soi de la communauté, celui de l'objectivité de *la foi du monde de la culture*, qui correspond à sa substance⁷⁶. La communauté possède une vérité qui est en même temps certitude. En d'autres termes, la vérité n'est pas pour cette communauté un contenu qui lui est étranger, mais elle est elle-même cette vérité, et cette vérité est son savoir de soi. Ce n'est pas par hasard que nous avons rencontré ces deux moments dans leur état de séparation. En étudiant la seule conscience de soi nous devons

73 *Phénoménologie*, II, p. 270.

74 *Phénoménologie*, II, p. 270.

75 *Phénoménologie*, II, p. 271.

76 Cf. dans cet ouvrage, V^e partie, chap. III.

trouver le moment de la certitude du Soi séparé de sa vérité en soi, en étudiant par contre le monde de la culture nous devons trouver cette vérité comme la substance de la foi, mais sans cette certitude de soi qui appartient alors à la pure intellection. C'est dans une *phénoménologie* de la religion comme telle que les deux moments devaient se trouver réunis, puisque la religion est la conscience de soi de la substance spirituelle. Cependant la communauté religieuse n'est pas la forme la plus haute de ce savoir de soi de l'esprit. La modalité de la représentation rend encore inégales la conscience et la conscience de soi. C'est cette dernière forme d'inégalité que surmontera le savoir absolu.

Les trois moments du savoir de la communauté sont déjà pour nous dans l'élément du concept, quand ils sont encore pour la communauté dans l'élément de la représentation ; de là la double présentation de Hegel ; il expose à la fois ce que sont ces moments dans la représentation de la conscience religieuse et ce qu'ils signifient pour nous. L'histoire sainte commence avec la *création* du monde ; mais c'est là « le mot de la représentation pour désigner le concept même selon son mouvement absolu⁷⁷ ». Dieu avant la création du monde, ou plutôt sans le monde, est l'abstraction de la pure pensée ; l'abstraction pour Hegel n'est pas notre abstraction, elle est au sein de l'absolu qui est la négativité. Cette pure pensée en tant qu'elle est en soi l'esprit n'est pas seulement l'essence éternelle et simple, elle est déjà altérité et comme telle elle est le *Logos*. La conscience religieuse se représente Dieu avant la création du monde comme Trinité et introduit « les rapports naturels du père et du fils à la place de la forme du concept⁷⁸ ». Pour nous ce *Logos* est la pensée de soi-même telle qu'elle se montrera dans la *Logique spéculative*. « Si ces moments sont pris dans leur pureté, ils sont les concepts inquiets qui sont seulement en tant qu'ils sont en eux-mêmes leur contraire et ne trouvent leur repos que dans le tout⁷⁹. »

Mais le *Logos* n'est pas sans la *Nature* ou le monde. Ce que la représentation traduit par le mot de création exprime le mouvement du concept. Dans l'élément de la pure pensée, l'être-autre n'est pas vraiment posé, ou l'aliénation, sans laquelle l'absolu n'est pas pour soi et n'est pas esprit, n'est pas encore complète. La philosophie hégélienne ne procède pas à

77 *Phénoménologie*, II, p. 276.

78 *Phénoménologie*, II, p. 274.

79 *Phénoménologie*, II, p. 275. – Cf. le texte de la préface sur la douleur du négatif, I, p. 18.

une déduction du monde à partir du Logos. Logos et Nature s'exigent l'un l'autre. Dieu sans le monde, ou la pure pensée sans la nature, est ce qui se sépare de soi ; ce n'est qu'un moment qui s'oppose à un être-autre. Sans doute l'être-autre est déjà dans l'essence, en tant que cette essence est le Logos, mais cette altérité n'est que le concept de l'altérité « dans cette simple intuition de soi-même dans l'autre, l'être-autre n'est donc pas posé comme tel, il est la différence telle que dans la pure pensée elle n'est immédiatement aucune différence : une reconnaissance de l'amour dans laquelle les deux ne s'opposent pas selon leur essence⁸⁰ ». Mais l'esprit n'est effectif que s'il se nie effectivement, il n'est soi que dans cette négation ou médiation qui, comme négativité absolue, le réinstaura. Ainsi Dieu dans l'élément de la pure pensée est son propre devenir-autre, sa négation comme nature. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre » ; dans cet élément, qui est proprement celui de la représentation et non plus de la pensée, les différences acquièrent une existence substantielle ; l'esprit s'est comme perdu et est devenu extérieur à soi-même. La Nature n'est pas seulement l'Autre du Logos, comme le Logos est l'Autre de la Nature ; il y a en elle une altérité essentielle. Quand l'histoire sainte parle de la création du monde, elle veut dire qu'on ne peut concevoir le monde en soi ; il est toujours *posé* comme moment. « La nature, dira plus tard Hegel, est, en soi, dans l'idée, divine, mais comme elle est, son être ne correspond pas à son concept, elle est plutôt la contradiction jamais résolue⁸¹. » Dans la création Dieu devient Soi, mais le monde devient, en tant qu'il exprime ce mouvement lui-même Soi, un Soi fini et dans-le-monde. « Le monde cependant n'est pas seulement cet esprit jeté et dispersé dans l'intégralité de l'existence et son ordre extérieur, mais puisque cet esprit est essentiellement le Soi simple, ce Soi est aussi présent dans le monde : l'esprit étant-là qui est le Soi singulier, qui a la conscience et se distingue soi-même comme autre ou comme monde de Soi⁸². » Selon une image romantique l'esprit sort des profondeurs de la nature, et il est d'abord nature avant d'être soi-même. C'est pourquoi l'état de nature ou l'innocence première doit nécessairement disparaître ; la conscience religieuse parle d'un paradis terrestre, puis d'une désobéissance ; c'est en mangeant le fruit de l'arbre

80 *Phénoménologie*, II, p. 275. – Cf. le texte de la préface sur la douleur du négatif, I, p. 18.

81 *Encyclopédie*, éd. Lasson, V, 208.

82 *Phénoménologie*, II, p. 276.

de la connaissance du bien et du mal que l'homme a perdu cette innocence qui était la sienne quand il était perdu dans la création ; mais nous savons qu'il lui fallait quitter cette innocence animale afin de devenir esprit pour-soi. « Pour qu'il soit en fait Soi et esprit, il doit d'abord devenir pour soi-même un autre, de même que l'essence éternelle se présente comme le mouvement d'être égale à soi-même dans son être-autre⁸³. » Ce déchirement de la conscience humaine ou cette altérité qui s'introduit en elle est le *savoir du bien et du mal*. L'homme, étant le terrain de cette opposition et, en tant qu'il est pour lui-même la conscience de cette contradiction, se prend comme le mal et rejette le bien au-delà de lui. Ainsi il pose sa *différence* et son *égalité* avec Dieu. L'esprit se sait en soi comme absolu, divin comme essence, mais pour soi comme non-absolu, comme étant-dans-le-monde. Cette contradiction le fait Soi et esprit, mais il ne le sait pas encore. Elle n'est pas en effet seulement la contradiction de l'esprit fini ; mais l'esprit absolu est absolu parce qu'il pose toujours cette contradiction en soi et toujours la surmonte, ce que signifie en termes logiques sa négativité, en termes plus concrets son être-Soi ou esprit. C'est pourquoi l'origine du mal peut être rejetée par la conscience religieuse au-delà de l'homme dans une chute des anges, mais elle ne peut aller jusqu'à se représenter le mal en Dieu, en dépit de la tentative de Boehme qui voit le mal en lui comme sa colère. La pensée *représentative* saisit toujours les termes de la contradiction dans leur *extériorité* sans esprit, et ne peut comprendre que Dieu pose lui-même son altérité, pour se trouver comme Soi et esprit⁸⁴.

Cette pensée se présente pourtant à elle, mais comme l'événement de l'incarnation et comme le sacrifice et la mort volontaire du Dieu-homme. Si *l'être-là* est le mal par rapport à *l'essence* divine, Dieu pourtant s'est fait chair. L'essence divine s'est humiliée jusqu'à l'être-là qui lui est étranger, mais, dans le sacrifice et la mort du médiateur, elle a supprimé cet être-là étranger et l'a haussé jusqu'à elle. Dieu s'est alors, et alors seulement, *révéle comme esprit*. C'est pourquoi sa mort n'est pas le retour pur et simple à l'essence première, au Dieu abstrait ou à la substance que connaissait seule la religion de la nature. « La mort de l'homme divin

83 *Phénoménologie*, II, p. 276.

84 *Phénoménologie*, II, p. 279. – Le mouvement par lequel l'homme, *comme conscience de cette contradiction*, se pose comme le mal et pose le bien, Dieu, hors de lui, fait penser à celui de la *conscience malheureuse*. C'est la même dialectique.

comme mort est la négativité abstraite, mais elle perd cette signification naturelle dans la conscience de soi de la communauté qui seule a connu la résurrection, *la mort de la mort*. « La mort n'est plus ce qu'elle signifie immédiatement, le non-être de cette entité singulière, elle est transfigurée en l'universalité de l'esprit qui vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite⁸⁵. »

La mort du Christ est donc la position de l'esprit de la communauté, la conscience de soi universelle. Le mouvement qui s'est accompli en lui *doit maintenant s'effectuer au sein de la communauté* et doit devenir son *propre* mouvement au lieu de lui être *étranger*. C'est là le passage dans le troisième élément, celui de la conscience de soi. « L'esprit est donc posé dans le troisième élément, dans la conscience de soi universelle ; il est sa propre communauté. Le mouvement de la communauté, comme mouvement de la conscience de soi qui se distingue de sa représentation, est le mouvement de produire ce qui est devenu en soi⁸⁶. » Ce qui est devenu en soi, c'est l'abaissement du Dieu abstrait et lointain, sa réconciliation avec l'existence humaine, c'est-à-dire sa position comme esprit ; la communauté doit réconcilier à son tour l'existence finie avec l'essence divine, en intériorisant en elle la mort et la résurrection du Christ. La relation entre ces deux dialectiques est cette mort du médiateur ; ce qu'il faut comprendre dans tous les sens possibles, c'est la parole : *Dieu lui-même est mort*.

La mort du Christ est non seulement la mort du Dieu-homme, elle est encore la mort du Dieu abstrait dont la transcendance séparerait radicalement l'existence humaine de son essence divine. La vie et la mort du Christ signifient : « Que l'esprit pur ou ineffectif de la seule pensée est devenu effectif⁸⁷. » Ce qui meurt c'est l'abstraction de l'essence divine « qui n'est pas posée comme Soi ». Dieu est devenu comme esprit la conscience de soi universelle de la communauté qui, dans la médiation de son histoire, élève sa particularité à l'universalité et fait de cette universalité, au sein de laquelle meurt ce particulier, l'universalité concrète et mouvante. L'esprit est *pour soi-même* cette réconciliation que nous avons rencontrée comme *l'en-soi* de la religion et d'où notre dialectique est issue. « Cette conscience de soi ne meurt

85 *Phénoménologie*, II, p. 286.

86 *Phénoménologie*, II, p. 284.

87 *Phénoménologie*, II, p. 287.

pas effectivement comme on se représente que l'être particulier est mort effectivement, mais sa particularité meurt dans son universalité, c'est-à-dire dans son savoir, qui est l'essence se réconciliant avec soi-même. » Le tragique de l'existence humaine n'est pas éliminé comme si l'on disait que « le mal est le bien », car ce « *est* » du jugement se trouve, comme immédiat, sans esprit ; il s'agit au contraire de l'esprit vivant. Le tragique est dans le mouvement par le moyen duquel l'existence finie se hausse à l'universalité et meurt dans cette universalité, tandis que cette universalité devient pour elle-même dans cette existence et transparaît dans ce qui meurt. Comme l'écrit Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie* : « La manifestation est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ne naît ni ne périt, mais qui est en soi et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité⁸⁸. » La mort du médiateur signifie aussi bien la mort de l'*en-deçà* sensible que les disciples cherchaient en vain à retenir, que celle de l'*au-delà* insondable qui condamnerait irrémédiablement toute l'existence humaine. C'est dans cette mort que la substance se transforme intégralement en sujet. « *Dieu lui-même est mort.* » Cette dure expression est l'expression du simple savoir de soi le plus intime, « le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit, du Moi = Moi, qui ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle⁸⁹. » Mais comme elle est la douleur de la conscience malheureuse qui a perdu la substance du divin, elle est aussi l'aliénation de cette conscience singulière et son ascension à l'esprit concret qui vit dans la communauté. Cette communauté n'est plus le Christ comme figure singulière, mais le Paraclet en qui l'incarnation s'éternise. Le point de vue christocentrique de la Bible tend à disparaître pour faire place à ce Christ universel qui est la communauté. « L'homme divin – ou le dieu humain – mort est en soi la conscience de soi universelle », et le devient maintenant pour soi dans le savoir que cette communauté a de l'esprit, savoir qui est son propre savoir de soi. « Ce savoir est donc la spiritualisation par laquelle la substance est devenue sujet, par laquelle son abstraction, sa non-vitalité sont mortes, par laquelle donc elle est devenue effectivement conscience et simple et universelle de soi⁹⁰. »

88 *Phénoménologie*, Préface, I, p. 40.

89 C'est la profondeur de cette subjectivité que Hegel exprimait ainsi dans la *Realphilosophie* d'Iéna : « Moi est la nuit de la disparition » (II, 185) ou encore « nous sommes le néant » (II, 80).

90 *Phénoménologie*, II, p. 287.

Mais la communauté religieuse n'est encore qu'une forme imparfaite du savoir absolu. Bien qu'en elle la représentation revienne dans la conscience de soi, ce retour n'est pas pour elle effectif, elle se le représente encore de sorte que la réconciliation qu'elle incarne ne lui apparaît pas comme *son œuvre* ; elle est bien la vérité qui se sait elle-même, mais elle n'est pas consciente de produire cette vérité. Cette production de la vérité comme développement du Soi, c'est au savoir absolu qu'elle appartient. « Sa propre réconciliation entre comme quelque chose de lointain dans sa conscience, comme quelque chose de lointain dans l'avenir, de même que la réconciliation que l'autre Soi accomplissait se manifeste comme quelque chose de lointain dans le passé. » *Nostalgie du passé, attente fervente de l'avenir* font l'imperfection de cette communauté religieuse qui rejette hors d'elle l'église triomphante, et attend son salut dans un au-delà qui se présente à elle sous la forme de la *temporalité*. L'homme divin singulier avait pour père le Dieu abstrait et pour mère la conscience de soi effective ; l'homme divin universel, c'est-à-dire la communauté, a sa propre opération et son propre savoir pour père, mais pour mère l'amour éternel qu'elle sent seulement mais ne contemple pas dans sa conscience comme objet immédiat effectif⁹¹. Sa réconciliation est dans cet amour, mais elle lui apparaît inefficace. Ce qui entre dans sa conscience c'est le monde qui attend sa transfiguration. Le monde est bien en soi réconcilié avec l'essence, mais cet en-soi n'est pas donné à la conscience comme telle, de sorte que sa conscience du monde ou l'esprit effectif est, pour cette communauté, distincte de sa conscience religieuse ou de l'esprit dans la religion. Cette distinction, dont nous avons vu qu'elle était, comme celle de la conscience et de la conscience de soi, le moteur de la dialectique de la religion subsiste encore. Elle est supprimée *en soi* pour elle, mais « cet en-soi n'est pas réalisé ou n'est pas encore devenu absolu être-pour-soi ».

Que signifie cependant pour Hegel lui-même cette réalisation ? Que l'esprit effectif, celui de l'histoire, devienne son propre savoir de soi, et que ce savoir de soi-même se présente à sa conscience dans l'histoire, cela implique bien la réconciliation dialectique de l'existence humaine finie et de l'essence, mais que cette réconciliation soit saisie comme *notre œuvre*, cette double exigence conduit à une Humanité divine qui pose temporellement une vérité éternelle. Les difficultés du système hégélien

91 *Phénoménologie*, II, p. 290.

ne se rassemblent-elles pas toutes dans cette dernière relation du fini et de l'infini, du singulier et de l'universel, sous la forme du temps et de l'éternité ? La *Phénoménologie* présente les conditions temporelles de ce savoir absolu du Soi. Mais comment concevoir ce savoir absolu ? Quelle communauté succède à la communauté religieuse imparfaite ? L'histoire nous présente seulement des nations qui vivent et meurent ; dans cette vie et dans cette mort l'esprit se retrouve lui-même comme « ce qui est égal à soi-même dans son être-autre », et il se sauve dans le savoir de soi-même qui devient son savoir éternel de soi, la philosophie. Mais la philosophie n'est-elle qu'un savoir, ou est-elle en même temps une action ? Ces dernières questions devront être résolues par le chapitre sur le savoir absolu, mais elles y sont plutôt posées, et l'hégélianisme comme synthèse dialectique se montre chez les philosophes du XIX^e et du XX^e siècle instable ; il ouvre la porte à de multiples interprétations possibles⁹².

92 En effet, l'esprit absolu apparaît comme ce savoir de soi de l'Humanité, et ce savoir de soi doit avoir pour objet – comme conscience – l'histoire effective. Dans la communauté religieuse il y a encore un dépassement (nostalgie du passé ou attente de l'avenir). Dans la philosophie, ce savoir de soi est identique à *notre* opération. On pense à la formule de Marx : « Les philosophes n'ont fait jusqu'ici que penser le monde, il faut le faire. » Mais l'hégélianisme se contente de ce savoir de l'Universel dans le Particulier et du Particulier dans l'Universel. (Cf. le texte de Hegel : « Fatiguée des agitations des passions immédiates dans la réalité, la philosophie s'en dégage pour se livrer à la contemplation » (*Philosophie de l'Histoire*, trad. française Gibelin, *op. cit.*, II, p. 238).)

SEPTIÈME PARTIE

CONCLUSION

« Phénoménologie et logique » : le savoir absolu

Aucun chapitre de la *Phénoménologie* n'est plus obscur que celui qui termine l'œuvre et s'intitule « le savoir absolu ». Cette obscurité tient sans doute à des causes multiples : la difficulté de la matière, les intentions diverses de Hegel, mais probablement aussi à une rédaction hâtive que les circonstances de la publication de l'œuvre expliquent assez. Ces circonstances extérieures peuvent seules expliquer le fait que Hegel, traitant du savoir absolu, c'est-à-dire de la Philosophie spéculative, ait condensé en une seule page tout le développement de la philosophie en partant de l'Église du moyen âge pour aboutir à la philosophie de son temps¹. L'extrême condensation du texte rend son interprétation malaisée. Pour nous aider dans cette interprétation nous pouvons nous servir de la Préface (Vorrede) de la *Phénoménologie* qui, ayant été écrite après l'œuvre, répond à des intentions semblables à celles de la conclusion. Il s'agit pour Hegel d'introduire cette *Science de la Logique* ou Philosophie spéculative qui doit constituer la deuxième partie du système de la Science, la première étant la *Phénoménologie de l'esprit*². Quelle est l'originalité de cette Logique qui en un sens est toute la philosophie, et comment la *Phénoménologie* de l'esprit en est-elle la préparation, que signifie ce savoir absolu qui s'élève au-dessus de la religion et comment la religion est-elle ainsi dépassée ; pourquoi ce savoir absolu apparaît-il à cette époque de l'histoire du monde et pas à une autre, quel rôle joue le temps dans ce savoir qui dans son essence est intemporel ? Telles sont les principales questions que soulève Hegel

1 *Phénoménologie*, II, 307. – Hegel résume le mouvement de la pensée philosophique de Descartes à Fichte en passant par Spinoza et Leibnitz en une page. Il ne nomme d'ailleurs aucun philosophe.

2 Cf. notre première partie : *Généralités sur la Phénoménologie*, pour la différence entre la Préface et l'Introduction ; – chap. 1, pour les circonstances de la publication de l'œuvre ; – chap. III, *Structure de la Phénoménologie*.

dans ces textes, et toutes sont importantes pour la compréhension de la Philosophie hégélienne.

L'organisation du chapitre sur le Savoir absolu est cependant assez claire dans ses grandes lignes. Nous l'avons indiquée dans une note de notre édition de la *Phénoménologie*³. Hegel commence par montrer, en reprenant certaines figures antérieures de la conscience, comment le Soi s'est éprouvé comme *identique à l'Être*. Cette identité du Soi et de l'Être qui s'est révélée d'une façon concrète par les diverses aliénations du Soi et par les caractères de l'être pour la conscience est le résultat de la *Phénoménologie*; elle aboutit à la conception d'une science qui est à la fois science de l'être et position du Soi dans l'être. L'être se pense comme Soi et le Soi comme être, et cette pensée du Soi, cette onto-logique, qui est la pensée de la pensée en même temps qu'elle est la pensée de toutes choses, constitue le savoir absolu. Dans un deuxième paragraphe, Hegel indique sommairement les caractères de cette science qui est essentiellement dans la forme du *concept*, et il envisage les présuppositions historiques et philosophiques de ce savoir absolu. Dans un dernier paragraphe enfin, Hegel – suivant sa méthode circulaire – revient de cette logique ontologique à la phénoménologie, à la nature et à l'histoire. De même que la phénoménologie est la voie d'accès à cette philosophie spéculative, de même cette philosophie spéculative reconduit à l'expérience de la conscience et à son développement, à l'aliénation de l'esprit dans l'espace (Nature) et dans le temps (Histoire).

Les difficultés portent moins, comme on le voit, sur le mouvement général de la pensée que sur le détail. Mais ce détail est essentiel. Il ne sert à rien de dire qu'un philosophe est idéaliste absolu si l'on ne voit quel est le sens exact de cet idéalisme. L'identité du Moi (ou du *Soi*, la réflexion et l'identité étant mieux indiquées dans ce terme « *Selbst* » que dans le précédent « *Ich* ») et de l'être est une proposition très générale qui reste verbale si on n'en précise pas la portée et les conséquences (par exemple le caractère dialectique du savoir et de l'être). Nous avons trop souvent enfin rencontré le mot *concept* (*Begriff*) dans des acceptions diverses pour ne pas nous défier de l'interprétation qu'on peut donner immédiatement d'une proposition comme celle-ci : « La Science, c'est-à-dire la philosophie, est essentiellement dans la forme du concept. » La réduction de la philosophie à la logique, loin d'aboutir

3 *Phénoménologie*, II, p. 293, note 1.

chez Hegel à un formalisme ou même à un intellectualisme qu'on lui a souvent reproché (il construirait l'univers *a priori* avec de seules pensées), conduit plutôt à une spiritualisation de la logique. Il importe donc, si l'on veut comprendre Hegel, d'interpréter exactement cette réduction de la philosophie à la logique. Plutôt que de suivre exactement ici le plan de Hegel, nous croyons préférable de nous attacher à quelques-unes de ces questions pour mieux faire saillir certains caractères de la pensée hégélienne et indiquer les difficultés d'interprétation qui se présentent.

I. *Caractères de la Phénoménologie.* – Nous commençons par insister sur les caractères distinctifs de la *Phénoménologie* par rapport à la *Logique*. Nous serons mieux en mesure ensuite de préciser les caractères mêmes de cette logique et la liaison des deux œuvres, qui expriment l'une et l'autre toute la philosophie hégélienne, mais sous deux points de vue différents.

Tel qu'il existe immédiatement l'esprit est conscience. « L'élément de l'être-là immédiat est donc le caractère par lequel cette partie de la science (la phénoménologie) se distingue des autres... » Dans cet élément la conscience se présente comme dualité. « L'être-là immédiat de l'esprit, la conscience, possède les deux moments : celui du savoir et celui de l'objectivité qui est le négatif à l'égard du savoir⁴. » Cette distinction est caractéristique de toute la *Phénoménologie ou science de l'expérience de la conscience* ; elle n'est pas autre chose que la distinction sur laquelle repose toute théorie de la connaissance et en particulier la philosophie transcendantale de Kant ; c'est celle du sujet et de l'objet, du savoir et de l'être, du pour-soi et de l'en-soi, de la certitude (*Gewissheit*) et de la Vérité (*Wahrheit*). C'est sous cette dernière forme que Hegel la présente le plus souvent. La conscience est conscience d'un objet qui constitue sa vérité et qui lui apparaît comme étranger, comme autre qu'elle-même, mais d'autre part elle est consciente de son propre savoir de cette vérité. Son savoir se double d'un savoir de son savoir, d'une réflexion subjective qui est celle du Soi par rapport à l'être ou à la substance. L'inégalité entre ces deux moments est le moteur du développement phénoménologique, elle est le ressort de ce qu'on nomme l'expérience. Nous y avons insisté au début de ce travail lorsque nous avons étudié la technique du développement phénoménologique⁵.

4 *Phénoménologie*, I, p. 31.

5 I^{re} partie : *Sens et méthode de la Phénoménologie*.

Cette distinction du savoir et de sa vérité est « l'opposition interne du concept⁶ », c'est elle qui disparaîtra au terme de la *Phénoménologie*. Largement interprétée elle signifie que le savoir s'oppose à l'être, le Soi à la substance ; l'être apparaît à la conscience comme étranger au Soi ; de son côté le Soi, avec sa réflexivité, est distinct de l'être. C'est pour-quoi toute philosophie qui en reste à la théorie de la connaissance peut aboutir à la chose en soi, à un être opaque, imperméable au savoir. Le savoir serait toujours savoir subjectif, l'entendement serait toujours notre entendement humain, le fond des choses, l'être, serait inconnaissable. À certains égards Kant, malgré sa position remarquable du problème : « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles ? », en dépit de sa thèse qui fonde les jugements synthétiques et selon laquelle « la possibilité de l'expérience est la possibilité même des objets de l'expérience », n'a pas tellement dépassé la subjectivité de Locke. L'attitude naturelle de l'esprit humain est un réalisme naïf qui dégénère ensuite en scepticisme critique⁷.

Mais la *Phénoménologie* nous a montré que l'objet du savoir n'était pas autre chose que la substance spirituelle. C'est l'esprit qui se connaît lui-même dans l'univers. C'est l'esprit qui se présente à la conscience comme son objet. Voilà ce que la *Phénoménologie* doit révéler progressivement au cours de cet itinéraire sinueux et varié qui a été le sien. Le savoir de l'être s'est montré un savoir de soi, inversement le savoir de soi a reconduit au savoir de l'être ; la raison enfin, synthèse de la conscience et de la conscience de soi, a bien saisi l'être comme pensée et la pensée comme être, mais d'une façon immédiate. En tant que cette raison était la raison de la *Phénoménologie*, elle laissait subsister dans l'observation ou dans l'action « l'opposition interne du concept », celle du pour-soi et de l'en-soi, du sujet et de l'objet de la connaissance. Cette opposition interne du concept, selon l'expression de Hegel, constitue la conscience même ; elle tient à cette exigence interne du Soi qui n'existe pour soi que dans cette scission ; le Soi n'est qu'en s'opposant, la vie n'est le Soi que parce qu'elle s'apparaît comme autre qu'elle-même. « L'esprit cependant devient objet parce qu'il est ce mouvement ; devenir à soi-même un

6 *Phénoménologie*, II, p. 311 : « Le concept qui est posé (dans la *Science*) dans sa médiation simple comme pensée, sépare (dans la *Phénoménologie*) les moments de cette médiation et se représente selon l'*opposition interne* » (c'est nous qui soulignons).

7 Cf. l'étude particulièrement remarquable que Hegel fait de la philosophie kantienne dans *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 235 à 262.

autre, c'est-à-dire devenir objet de son propre Soi et supprimer ensuite cet être-autre⁸. » On sait que tout le système hégélien part de cette intuition que la vie absolue n'est absolue que dans ce mouvement par le moyen duquel elle se pose elle-même en s'opposant à soi. Elle n'est pas le « Oui » absolu de Fichte, élevé au-dessus de toute dialectique (primat de la thèse), mais elle n'est ce Oui que par la *négativité*, c'est-à-dire la négation de sa négation. Cette vie qui se trouve elle-même au sein du plus profond déchirement, voilà l'âme de sa dialectique. La conscience exprime cette scission dans l'opposition intérieure au concept du Soi et de l'être.

Mais si l'on supprime cette opposition en montrant *l'identité de l'être et du Soi*, ne va-t-on pas retomber dans l'immobilisme des Éléates ou dans l'Absolu de Schelling, cette identité à propos de laquelle Hegel écrit dans la *Préface* de son œuvre : « Considérer un certain être-là comme il est dans l'Absolu, revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'Absolu, dans le $A = A$, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un⁹. » Au-delà de la *Phénoménologie* de la conscience, n'y aurait-il plus de place que pour une philosophie de l'Identité à la manière de Schelling ? Dans son système de 1801, Schelling, dépassant la philosophie transcendantale et en particulier la philosophie du Moi de Fichte, rejoignait l'ontologisme de Spinoza. Ce que l'intuition intellectuelle atteint c'est « l'intuition de soi de l'Absolu », et cette intuition ne peut être que celle de l'identité avec soi-même de cet Absolu. « La plus haute loi pour l'être de la raison est la loi d'identité¹⁰. » La vie absolue se sait elle-même et le savoir s'abîme dans cette vie, elle est donc la totale indifférence du subjectif et de l'objectif. Tout ce qui est cette identité absolue et non pas sa manifestation. L'être et le savoir de l'être ne font qu'un, et c'est cette unité qu'exprime la loi d'identité. Ce que ne parvient pas à expliquer Schelling, ce sont les différences qui se présentent dans l'existence. « Rien, dit-il, observé en soi-même n'est fini » et comme « la philosophie considère tout en soi-même », elle risque de rendre incompréhensibles ces différences qui émergent de l'Absolu et se présentent dans l'expérience. « La connaissance

8 *Phénoménologie*, Préface, I, p. 32. – Dans ce texte, Hegel définit l'expérience et la nécessité de l'expérience : « Ce qui est dans cette expérience est seulement la substance spirituelle et, en vérité, comme *objet* de son propre Soi. »

9 *Phénoménologie*, I, p. 16.

10 Schelling : *Werke, op. cit.*, IV, p. 116.

ne peut pas se contenter de l'en-soi ou de l'essence en s'épargnant la forme¹¹. » Les différences ne peuvent pas non plus être saisies comme de seules puissances quantitatives, des expressions à des degrés divers de la même intuition absolue. C'est pourtant l'ontologisme de Schelling que va reprendre Hegel dans sa *Logique*, tandis que la *Phénoménologie* correspondait à la philosophie transcendantale ou à la théorie de la connaissance¹². Mais l'opposition, la différence essentielle, l'abstraction et la médiation, ne seront pas absentes de cette pensée, de la pensée qui est en même temps pensée de l'être. Ce ne sera plus l'opposition interne du concept, celle du savoir et de l'être, ce sera l'opposition dans le contenu qui se présentera sous une autre forme. Quoi qu'il en soit, il nous faudra montrer l'originalité de la *Logique* hégélienne en justifiant son caractère dialectique, et en insistant sur la différence entre cette dialectique et celle qui est propre à la *Phénoménologie*, reposant sur la différence du savoir et de l'être.

La *Phénoménologie* repose donc sur une différence qui ne sera pas celle de la *Logique* ou qui, du moins, se présente dans les deux cas sous une forme propre. Dans la *Phénoménologie*, le mouvement de l'esprit pour surmonter cette différence est proprement ce qu'on nomme *expérience*. « On doit dire pour cette raison que rien n'est su qui ne soit dans l'expérience, ou comme on peut exprimer encore la même chose qui ne soit présent comme vérité sentie, comme l'Éternel intérieurement révélé, comme le sacré auquel on croit ou quelque autre expression qu'on puisse employer¹³. » L'expérience en effet consiste en ceci que le contenu en soi devient objet de la conscience et se relie à la certitude de soi-même, à la conscience de soi. L'expérience est la transformation de l'en-soi en pour-soi, elle exprime la nécessité de « réaliser ce qui n'est d'abord qu'intérieur et de le révéler, c'est-à-dire de le revendiquer et de le lier à la certitude de soi-même¹⁴ ».

L'histoire de la conscience – la *Phénoménologie de l'esprit* – est donc l'histoire de son expérience, la révélation progressive de la substance spirituelle au Soi. « La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce

11 Hegel : *Phénoménologie*, I, p. 18.

12 R. Kroner a bien montré qu'après avoir adopté l'ontologisme de Schelling, Hegel revient à la théorie de la connaissance dans la *Phénoménologie*, puis une fois de plus à l'*ontologie* dans la *Science de la Logique* (op. cit. : *Von Kant bis Hegel*, II, p. 433).

13 *Phénoménologie*, II, p. 305.

14 *Phénoménologie*, II, p. 305.

qui est dans son expérience ; en effet, ce qui est dans cette expérience est seulement la substance spirituelle et en vérité comme objet de son propre Soi¹⁵. » L'esprit dans la *Phénoménologie* se donne à lui-même en spectacle, il conquiert sa propre richesse, la pose hors de soi comme sa substance et la ramène en soi-même ; « c'est seulement alors en devenant propriété de la conscience que l'immédiat est présenté dans son effectivité et dans sa vérité ». Nous avons déjà dit quel sens large il convenait de donner à ce terme d'expérience, qui, chez Kant, était restreint au domaine de l'expérience théorétique ; mais le texte que nous avons cité plus haut nous en fournit encore une preuve. C'est toute l'expérience humaine et dans tous les domaines, théorique, pratique, esthétique, religieux, qui est ici en cause. C'est elle qui permet au Soi de se trouver lui-même et à la substance de se révéler à lui. Cette expérience a nécessairement lieu dans le temps, car dans la conscience « le Tout, mais non conçu, précède ses moments¹⁶ », le concept apparaît donc à la conscience comme une *exigence non remplie*, comme le Soi encore en dehors de soi et dans une sorte d'ex-tase par rapport à soi. Nous voulons dire que la substance qui se présente comme l'objet de la conscience n'est pas encore conçue, c'est-à-dire n'appartient pas au Soi ; il faut qu'elle se développe dans une expérience qui la rattache à la conscience de soi, au concept, mais ce concept est alors présent comme une expérience possible ; c'est pourquoi « le temps est le concept même qui est là et se présente à la conscience comme une intuition vide ». Le temps est donc cette inquiétude de la conscience qui ne s'est pas atteinte elle-même, qui voit son Soi comme en dehors de soi, c'est la téléologie immanente à cette conscience ; le temps se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au dedans de soi-même, la nécessité d'enrichir la participation que la conscience de soi a à la conscience, de mettre en mouvement l'immédiateté de l'en-soi – la forme dans laquelle la substance est dans la conscience – « ou inversement de réaliser ce qui n'est d'abord qu'intérieur et de le révéler¹⁷ ». Le concept intuitionné est le *temps*, tandis que le contenu à révéler est *l'en-soi*.

15 *Phénoménologie*, I, p. 32.

16 *Phénoménologie*, II, p. 305. – Dans le Concept qui se sait comme concept (La Logique), les moments surgissent donc plus tôt que le tout plein dont le devenir est le mouvement de ces moments. Dans la *conscience*, inversement, le tout, mais non conçu, précède les moments.

17 *Phénoménologie*, II, p. 305.

Cependant cette substance spirituelle qui se révèle dans l'expérience est inégale au Soi de la conscience. Mais cette inégalité qui est la source commune de leur mouvement appartient aussi bien à la substance qu'à la conscience. « On peut l'envisager comme le défaut des deux, mais il est en fait leur âme ou ce qui les meut tous les deux¹⁸ ; » L'inégalité de la conscience à la substance est cette différence du savoir et de son objet qui est l'appel à une perpétuelle transcendance de soi dans la *Phénoménologie*. « Mais cette inégalité est aussi bien inégalité de la substance avec soi-même. Ce qui paraît se produire en dehors d'elle, être une activité dirigée contre elle, est sa propre opération, et elle se montre être essentiellement sujet¹⁹. » L'objet de la conscience devient donc pour elle sujet. Sa révélation consiste à se montrer pour le Soi comme elle est en-soi. Or elle est essentiellement esprit, elle doit donc se manifester ainsi à la conscience qui découvre enfin dans son objet ce qu'elle est elle-même. Ainsi nous avons vu dans la *Phénoménologie* l'être immédiat du début se présenter comme chose, comme force, comme vie, et enfin comme *esprit*. Cet esprit à son tour, « ce Nous qui est un Moi et ce Moi qui est un Nous », est devenu pour la conscience l'esprit certain de soi-même, l'esprit infini qui dans sa réconciliation avec l'esprit fini est le sujet spirituel, l'esprit absolu. Cet esprit absolu est apparu enfin dans la religion et s'est manifesté complètement dans la religion manifeste ou révélée. La conscience religieuse a saisi dans son objet ce qu'elle est en elle-même ; elle s'est trouvée elle-même. Cependant cet objet a encore la forme d'un objet ; il est au-delà du Soi, il contient bien toute la vérité spéculative, mais il la contient comme un contenu opposé au Soi. La preuve en est dans cette nostalgie de la conscience chrétienne qui sent la réconciliation, mais la projette dans un lointain temporel. « Sa propre réconciliation entre comme quelque chose de lointain dans sa conscience, comme quelque chose de lointain dans l'avenir, de même que la réconciliation que l'autre Soi accomplissait se manifeste comme quelque chose de lointain dans le passé. » Cet *avenir* de la conscience religieuse est encore le signe qu'elle est restée conscience représentative, que la vérité est bien pour elle, mais qu'elle n'est pas *elle-même cette vérité*,

18 *Phénoménologie*, I, p. 32.

19 *Phénoménologie*, I, p. 32. Hegel ajoute : « L'esprit est alors objet à soi-même tel qu'il est... la séparation du savoir et de la vérité est surmontée. » – C'est là, en effet, le résultat de la *Phénoménologie*, comme nous l'avons montré à propos même de la dialectique de la religion.

et que la séparation du savoir et de la vérité n'est pas encore surmontée ; elle est surmontée dans la foi, mais non dans le savoir. « L'homme divin universel, la communauté, n'est pas parvenu au savoir de l'esprit comme de soi-même et de soi-même comme de l'esprit. Son savoir n'est pas le savoir absolu. »

II. *La Logique ou Philosophie spéculative*. – Ce savoir absolu qui résulte de ce que la substance s'est présentée objectivement comme sujet, et de ce que le sujet, le Soi, est devenu égal à sa propre substance, est la dernière figure de la conscience. Dans cette dernière figure l'élément d'existence de l'esprit n'est plus l'être-là de la conscience, mais le concept, la conscience de soi universelle. Dans cet élément l'esprit se réfléchit maintenant en lui-même, il devient la pensée de lui-même ou le Logos. Que signifie cette logique spéculative, et comment la caractériser par rapport à la *Phénoménologie* ? Nous ne pouvons songer ici à donner même une esquisse de la logique hégélienne – une des œuvres les plus riches et les plus profondes de toute la littérature philosophique – ce serait dépasser singulièrement le cadre que nous nous sommes tracé ; toutefois comme cette logique est évoquée à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie*, notre tâche ne serait pas vraiment achevée, si nous ne montrions pas la signification de cette Logique philosophique telle qu'elle résulte des textes de la *Phénoménologie*.

On sait que dans cette Logique – divisée en *Logique objective* et en *Logique subjective* – Hegel partant des catégories les plus pauvres et les plus abstraites s'élève progressivement aux plus riches et aux plus concrètes. Il part de l'Être, passe par l'Essence qui est la négation de l'Être immédiat et parvient au Concept qui n'est autre que le Soi se posant lui-même comme identique à lui-même dans son être-autre. Cette dernière partie sur le Concept est la logique subjective par opposition à la logique de l'Être et de l'Essence qui était la logique objective. La distinction que nous venons de mentionner nous fait à certains égards retrouver la distinction du Soi et de l'Être qui paraissait seulement propre à la théorie de la connaissance. C'est que la Logique spéculative de Hegel prétend réconcilier le Dogmatisme de Schelling, l'ontologie du système de l'identité, avec le Criticisme de Kant. Dans la *Phénoménologie* Hegel reprenait le problème kantien, celui du fondement de l'expérience, mais il construisait spéculativement la théorie de ' l'expérience ; dans la *Logique* Hegel reprend le problème de Schelling, qui avant sa philosophie de la

nature traitait en quelques paragraphes de l'essence de l'Absolu comme raison, libéré de tout contenu particulier comme de toute liaison au problème de la connaissance, mais il veut concilier cette philosophie de l'Absolu avec la philosophie de la réflexion, le dogmatisme ontologique avec la dialectique réflexive de Fichte. La réflexion n'est pas en dehors de l'Absolu, c'est l'Absolu lui-même qui se réfléchit et la réflexion est elle-même absolue. C'est en ce sens que l'Absolu est sujet. Le système, des catégories que présente la Logique s'offre comme « le règne de la pure pensée avant la création de la nature et d'un esprit fini²⁰ ». Les catégories ne sont pas seulement celles de notre connaissance, les formes dans lesquelles notre entendement fini pense la réalité comme phénomène, mais elles sont les catégories de la pensée absolue, qui constituent aussi bien la réalité que le savoir, – cette distinction, propre à la Phénoménologie, n'a plus cours ici ou du moins a changé de signification, – « elles sont d'une façon indivisible les essentialités de la forme et des choses²¹ ». Déjà dans le chapitre de la *Phénoménologie* sur la perception, qui correspond aux déterminations de l'essence dans la *Logique*, Hegel écrit ; « En fait ce sont ces éléments en vertu desquels cet entendement fait son chemin à travers toute matière et tout contenu. Ces éléments sont la connexion et la puissance dominatrice de l'entendement lui-même. Eux seuls sont ce qui constitue pour la conscience le sensible comme essence, ce qui détermine les relations de la conscience avec le sensible et ce en quoi le mouvement de la perception et de son Vrai a son cours²². » La tâche que se proposait pour la première fois Kant sous le nom de *Déduction des catégories* est ici reprise sous sa forme la plus universelle. C'est le Logos qui se pense lui-même, et cette pensée du Logos n'est pas seulement notre pensée – en opposition à une chose en soi – c'est la pensée ou la raison absolue. « L'élément... de la séparation du savoir et de la vérité est surmonté. L'être est absolument médiat ; il est contenu substantiel qui, aussi immédiatement, est propriété du Moi ; il a le caractère du Soi c'est-à-dire est le concept. C'est à ce moment que se termine la *Phénoménologie de l'esprit*... Les moments ne tombent plus l'un en dehors de l'autre dans l'opposition de l'être et du savoir, mais ils restent

20 Hegel dit exactement : « La présentation de Dieu, comme il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini » (*Logik*, éd. Lasson, III, p. 31).

21 *Phénoménologie*, I, p. 250.

22 *Phénoménologie*, I, p. 107.

dans la simplicité du savoir, sont le vrai dans la forme du vrai, et leur diversité est seulement une diversité du contenu. Leur mouvement qui dans cet élément se développe en un Tout organique est la Logique ou la Philosophie spéculative²³. » Cette Logique qui est la pensée de soi-même de l'Absolu est donc une onto-logique ; elle concilie l'Être (de là son caractère ontique) et le Logos (de là son caractère de logique) ; elle est l'Être comme Logos et le Logos comme Être. Elle achève l'œuvre qu'avait commencée Kant en dépassant la *logique formelle* par l'idée d'une *logique transcendantale*. Cette *logique spéculative* loin d'être un retour au formalisme vide de la logique formelle, est bien au contraire une spiritualisation de cette logique. La logique est certes abstraite, mais cette abstraction n'est pas notre œuvre, celle d'une raison finie qui serait la raison humaine, elle est celle de l'esprit même qui en se pensant comme Logos se nie comme nature. Si la logique est en un sens toute la Philosophie, il est non moins vrai de dire que la Philosophie ne se réduit pas à la logique au sens vulgaire du terme. Mais le Logos, étant l'esprit, est plus que lui-même, il est lui-même et son autre, il est alors vraiment l'Absolu ou l'Esprit.

La justification de cette dernière proposition qui serait la justification de la dialectique du système : *Logos, Nature, Esprit*, nous retiendra un peu plus tard²⁴. Notons d'abord que l'abstraction qui sépare aussi bien le Logos de la Nature, que les moments du Logos – les diverses catégories, Être – Essence – Concept, – les unes des autres – n'est pas une abstraction humaine, l'œuvre d'un entendement discursif qui s'opposerait à un entendement intuitif. La réflexion n'est pas exclue de l'Absolu qui serait alors « la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires », l'identité de Schelling, incapable de sortir d'elle-même. Les catégories sont *en soi* abstraites, elles sont la réflexion en soi-même du Logos, et c'est parce qu'elles sont ainsi abstraites qu'elles ont une vie propre, qu'elles ont un devenir interne ; « elles sont des moments singuliers disparaissants dont la vérité est seulement le Tout du mouvement pensant, est seulement le savoir même²⁵ ». Hegel concilie ainsi la *dialectique de Fichte* avec l'*ontologie*, c'est parce que la raison absolue se pense elle-même – c'est-à-dire parce qu'elle est esprit – qu'elle est

23 *Phénoménologie*, I, p. 33.

24 Cf. le paragraphe VI de ce chapitre.

25 *Phénoménologie*, I, p. 251.

dialectique et non pas seulement identité. Cette raison absolue est comme le « Tathandlung » de Fichte, elle est le Soi qui se pose dans chaque catégorie et en même temps dépasse la finitude qui est propre à la limitation, à l'abstraction de ce moment particulier de la pensée absolue. On peut dire si l'on veut que cette pensée infinie de soi est en même temps *pensée finie*, pensée qui se réfléchit, et qu'elle n'est *pensée infinie* que parce qu'elle est en même temps pensée finie, ou encore, ce qui revient ici au même, que le Logos hégélien concilie par son caractère dialectique *l'entendement intuitif* et *l'entendement discursif* de Kant.

L'entendement (Verstand) tel qu'il nous est présenté dans la *Préface de la Phénoménologie* est « l'activité de diviser, la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit ou plutôt la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel, comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectif seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur Moi²⁶ ». C'est bien la première fois qu'un philosophe fait de l'entendement « la puissance la plus étonnante qui soit ». Or cet entendement n'est pas seulement le nôtre, il est encore l'entendement des choses, de l'être, de l'Absolu – ou comme on voudra bien dire. – La puissance de diviser, qui fait la finitude de toutes les déterminations, n'est pas exclue de l'Absolu qui ainsi est fini et infini en même temps. L'allusion que fait Hegel à la mort dans le texte qui suit celui que nous venons de citer nous remet en mémoire l'image qui domine tout son système, celle d'un Absolu qui n'est pas étranger à la mort elle-même, d'un Dieu qui connaît la mort et dans cette mort survit à soi. « L'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être ...il est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet. »

Le système des catégories, la Logique spéculative, n'est donc pas seulement notre pensée, elle est encore la pensée-de soi de l'Absolu, l'Esprit qui se pose comme Logos, et la raison absolue dépasse ici l'opposition de l'intuition intellectuelle et de l'entendement discursif, elle les réconcilie en soi-même. « Mais dans sa vérité la raison est esprit, esprit qui

26 *Phénoménologie*, I, p. 29.

est plus haut que l'entendement ou la raison (séparés), il est raison qui a l'entendement ou entendement rationnel (verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand)²⁷. »

Cette raison, qui est esprit, est la connaissance de soi de l'Absolu ; elle est la *conscience de soi universelle*, et comme telle elle est la vérité qui est en elle-même une vie, un sujet. « Le vrai est ainsi le délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre ; et puisque ce délire résout en lui immédiatement chaque moment qui tend à se séparer du tout, ce délire est aussi bien le repos translucide et simple²⁸. » Ce vrai étant sujet – et non pas seulement substance – concilie bien en lui l'ontologie et la théorie fichtéenne du Moi. Il est tout à la fois Logos de l'être et Tathandlung, position du Moi par lui-même, et cela parce que l'être est dans son fond identique au Soi. C'est le Soi qui se pose dans toute détermination et, en s'abstrayant de soi, par cette négativité qui le caractérise, s'oppose à soi-même. De là le caractère propre de la logique hégélienne, elle est analytique et synthétique ; elle unit la pensée de l'identité à celle de la contradiction. C'est parce que le Soi se contredit, se nie, qu'il peut être identique à soi. Le rôle de la contradiction et de la négation dans la logique hégélienne découle de cette conception selon laquelle l'être est le Soi, et selon laquelle toute identité n'a de signification que parce qu'elle est l'identité du Soi dans un certain contenu. Ainsi cette identité est en elle-même contradictoire, car le Soi ne peut se poser qu'en se niant. « En vertu de cette simplicité ou de cette égalité avec soi-même, la substance se manifeste comme solide et permanente. Mais cette égalité avec soi-même est aussi bien négativité, et c'est pourquoi cet être-là solide passe dans sa propre dissolution. La détermination paraît d'abord être telle seulement parce qu'elle se rapporte à quelque chose d'autre, et son mouvement paraît lui être imprimé par une puissance étrangère, mais justement dans cette simplicité de la pensée même est impliqué que la détermination a son être-autre en elle-même et qu'elle est automouvement (Selbstbewegung) ; en effet cette simplicité de la pensée est la pensée se mouvant et se différenciant elle-même, elle est la propre intériorité, le concept. Ainsi l'entendement est un devenir, et en tant que ce devenir il est la rationalité²⁹. » La finitude, comme moment du

27 *Science de la Logique*, *op. cit.*, éd. Lasson, III, 7.

28 *Phénoménologie*, I, p. 40.

29 *Phénoménologie*, I, p. 49.

Logos, est le caractère abstrait ou *discret* des catégories, leur séparation mutuelle, mais leur infinité, leur devenir concret est la suppression de cet état d'abstraction, la *continuité* des catégories et leur totalité ou unité. Cette totalité ou cette unité serait seulement une Idée dans le sens de Kant si elle ne se développait pas, c'est-à-dire ne progressait pas jusqu'à des moments distincts en supprimant ainsi sa finitude en tant que *seule* idée, ou postulat.

III. *Différence entre la Phénoménologie et la Logique. Leur correspondance mutuelle.* – Ainsi dans le savoir absolu nous trouverons comme dans la *Phénoménologie* la différence et la médiation, mais nous les trouverons sous une autre forme. L'opposition du savoir et de l'être, de la certitude et de la vérité, étant surmontée, chaque moment se présente comme une pure détermination, et son mouvement résulte de son caractère déterminé et donc fini. « Dans cette science les moments du mouvement de l'esprit ne se présentent plus comme des figures déterminées de la conscience, mais, puisque la différence de la conscience est retournée dans le Soi, ces moments se présentent alors comme concepts déterminés et comme leur mouvement organique fondé en soi-même³⁰. » C'est toutefois *le même contenu*, les *mêmes déterminations* qui s'offrent dans la *Phénoménologie* sous l'aspect de figures de la conscience, dans la *Logique* sous l'aspect de concepts déterminés. Il y a une correspondance parfaite entre la Phénoménologie de l'esprit et la Logique. Mais dans un cas la dialectique repose sur la différence du savoir et de la vérité « et est le mouvement au cours duquel cette différence se supprime », dans l'autre « la pure figure du moment libérée de sa manifestation (phénoménale) dans la conscience, c'est-à-dire le pur concept et sa progression dépendent seulement de sa pure détermination³¹. » Dans la *Phénoménologie* l'expérience – qui est dialectique – apparaît comme une oscillation entre une vérité qui serait étrangère à la certitude et une certitude subjective qui serait sans vérité; dans la *Logique* l'expérience comme telle est dépassée; c'est la vérité elle-même qui se développe en soi et pour soi, mais à cette vérité est immanente la certitude de soi, et c'est « cette médiation simple, cette unité qui constitue le concept ». La forme du concept réunit dans une unité immédiate la forme objective de la vérité

30 *Phénoménologie*, II, p. 310.

31 *Phénoménologie*, II, p. 310. – Par exemple, on peut comparer la dialectique de la certitude sensible et celle de l'être, de l'être-là, etc.

et celle du Soi qui sait³². Cette unité est la présupposition de la *Logique* ou philosophie spéculative, elle est le résultat de la *Phénoménologie*. Mais rien n'est su qui ne soit dans l'expérience et par conséquent l'expérience de la conscience phénoménale contient à sa manière tout le contenu du Logos. À chaque *moment* abstrait de la Science correspond une *figure* de l'esprit phénoménal en général. Comme l'esprit étant là n'est pas plus riche que la Science, ainsi encore dans son contenu il n'est pas plus pauvre. Connaître les purs concepts de la science dans cette forme de figure de la conscience (par exemple à propos de la perception, de l'entendement, de l'observation), constitue le côté de leur réalité selon lequel leur essence, le concept, qui en elle (la Science) est posé dans sa médiation simple comme pensée, sépare les moments de cette médiation et se représente selon l'opposition interne (cette médiation simple se défait, et le concept s'opposant à l'intérieur de lui-même devient savoir et Être, certitude et vérité). On peut tenter d'aller encore plus loin dans la correspondance entre la *Logique* et la *Phénoménologie*. (C'est là que réside pour nous tout le problème du système hégélien en général.) La *Phénoménologie* n'est pas un phénoménisme, une description de l'expérience finie, ou plutôt elle n'est pas seulement cette description ; il y a en elle un « pour nous », un côté qui appartient seulement à la philosophie spéculative et c'est en tant que telle qu'elle est plus qu'une théorie de la connaissance. Déjà Kant dépassait largement le phénoménisme par sa conception de la logique transcendante, mais Hegel dans sa *Phénoménologie* dépasse aussi bien le criticisme kantien ; il donne une *théorie spéculative de l'expérience* ; le philosophe qui dans la *Phénoménologie* dit *nous* et se distingue de la conscience qui est enfoncée dans l'expérience aperçoit la nécessité spéculative de la progression que ne voit pas la conscience naïve. La *Phénoménologie* traite selon la méthode spéculative le problème de l'expérience³³. Réciproquement la *Logique* ou philosophie spéculative n'est pas sans inclure en elle un aspect phénoménologique, elle est une logique spéculative et *aussi* une théorie de la connaissance, mais les rôles sont pour ainsi dire renversés. La théorie de la connaissance apparaît au premier plan dans la *Phénoménologie*,

32 *Phénoménologie*, II, p. 310. – On pourra comparer ce que nous avons nommé la *Genèse phénoménologique du Concept* (II^e partie) avec la Logique objective (Être, Essence), qui est une genèse ontologique du Concept.

33 Cf. I^e partie, chap. 1 : *Sens et méthode de la Phénoménologie*.

tandis que la pensée spéculative est « derrière le dos de la conscience³⁴ » ; la pensée spéculative est au premier plan dans la *Logique*, tandis que la théorie de la connaissance est seulement « pour nous », c'est-à-dire pour l'esprit pensant qui réfléchit le mouvement des catégories. Cette réflexion accompagne ce mouvement, bien *qu'elle ne joue aucun rôle en lui*, et c'est seulement au terme de la Logique que l'identité apparaît entre cet esprit pensant et les actions de la pensée qui conduisent de l'être à l'essence, comme de l'être au néant, au devenir, etc.

On peut dire encore que dans la *Logique* l'identité de l'être et du Soi est implicite ou présupposée au début et s'explicité progressivement, tandis que dans la *Phénoménologie* cette identité est le problème qu'il s'agit de résoudre (mais que la pensée spéculative a déjà résolu en soi). C'est bien sur ce passage de l'implicite à l'explicite, de la puissance à l'acte, aussi bien sur ce problème « déjà résolu », que portent toutes les objections faites au système hégélien. On accusera la *Phénoménologie* de comporter un au-delà de la description de l'expérience qui en rend ensuite possible la genèse, et la Logique de supposer au début ce qui n'est vraiment démontré qu'à la fin. C'est en d'autres termes le mode de pensée hégélien lui-même qui est en cause, *cette pensée circulaire, ou cette finalité du Soi*. « Le Vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but et qui est effectif seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin³⁵. » « Ce qui a été dit peut encore être exprimé de cette façon : la raison est l'opération conforme à un but... Le résultat est ce qu'est le commencement parce que le commencement est but³⁶. »

La logique est *aussi* une théorie de la connaissance parce qu'elle est vraiment une « connaissance de soi », ce que n'était pas l'identité absolue de Schelling. C'est le Soi qui se pose comme être, être déterminé, quantité, mesure, etc., mais cela le Soi ne le sait explicitement qu'au terme de la Logique dans une nouvelle réflexion qui embrasse le mouvement général des moments du Logos. C'est cette « nouvelle réflexion » qui est *pour nous* dans la *Logique* et qui n'est pas encore explicite dans le moment considéré. Il ne sera pas inutile ici de montrer par

34 *Phénoménologie*, I, p. 77 : « Mais cette nécessité même ou la naissance du nouvel objet... est ce qui pour nous se passe pour ainsi dire derrière son dos. »

35 *Phénoménologie*, I, p. 18.

36 *Phénoménologie*, I, p. 20.

un exemple ce caractère *phénoménologique* de la *Logique* hégélienne. La correspondance entre la *Phénoménologie* et la *Logique* en deviendra peut-être plus claire. Considérons donc le point de départ de cette *Logique* et l'opposition célèbre de l'Être et du Néant. Il correspond au point de départ de la *Phénoménologie*, mais tandis que dans la *Phénoménologie* à l'être donné immédiatement s'oppose non moins immédiatement le savoir de cet être, et qu'une inadéquation qui est le germe de l'opposition du Réalisme et de l'Idéalisme se fait jour, dans la *Logique* l'être est donné comme pure catégorie, objet de pensée qu'on n'a pas à confronter avec le savoir. La conscience qui pense l'être et l'être sont immédiatement, *en soi*, identiques... Cet être comme tel n'a qu'une détermination, il exclut de soi le néant, et il est en lui-même le contraire de soi, le néant. En effet, l'être occupe au début tout le champ du pensable, mais son contraire, le néant – qui est le néant de l'être – réclame également pour lui cette même extension. Être et Néant se contredisent parce qu'ils sont ces déterminations et pas d'autres. Mais si nous réfléchissons sur cette première dialectique nous y voyons d'abord qu'elle n'est possible que parce que *c'est le Soi qui s'est posé comme être*. Le jugement « l'être est le néant », ce n'est pas l'être lui-même qui le fait, mais l'esprit pensant qui est immanent à cette première détermination et qui ne s'explicitera qu'à la fin de la *Logique*, quand l'être se sera lui-même explicité complètement et sera devenu concept pour soi. C'est parce que *l'être est le concept de l'être* qu'il est ce mouvement et cette dialectique et cela est pour nous dans ce premier chapitre de la *Logique*. La pensée ne se pense pas ici comme pensée, elle se pense comme être, et pourtant implicitement elle se pense déjà elle-même, et cela apparaît dans le jugement « l'être est le néant ». Nous voyons ensuite que l'opposition du savoir et de l'être qui était propre à la *Phénoménologie* se retrouve encore implicitement – pour nous – dans cette opposition de l'être et du néant. L'être, l'être-en-soi, ce serait comme détermination immédiate ce qui est opaque, massif, imperméable au savoir. Comment dire d'ailleurs de cet être – purement positif – qu'il est en-soi, ce qui introduit une sorte de rapport avec soi-même, de recul sur soi, qui relève de la catégorie de l'essence (identité, différence etc.) et qui ne s'applique pas à l'immédiateté affirmée de ce premier moment ? Si l'être est ainsi visé, la pensée est exclue complètement par cet être, et cette pensée sans l'être est le néant ; elle est une pensée qui ne pense... rien. Inversement cet être exclu de toute

pensée retombe au néant. L'exclusion en effet ne peut se maintenir car la pensée *pense l'être* ; et cette détermination purement *positive* – excluant absolument la pensée – est pour cette raison ce qui est purement *négatif*. La pensée et l'être se retrouvent donc *pour nous* dans l'opposition célèbre de l'être et du néant comme dans leur identité. Mais cela tient à ce que c'est *le Soi qui s'est posé lui-même comme être* et que cette position n'est pas tenable ; elle engendre une dialectique. Le Soi est *négativité* absolue, et cette négativité transparaît dans sa *position* comme être. Si le Soi est être, c'est que l'être comme tel se nie lui-même, et si l'être est le Soi, c'est qu'il est en soi cette négation de lui-même. Mais encore une fois tout cela est pour nous au début de la Logique, c'est à nous que l'être *apparaît* comme une position du Soi – et donc une contradiction. – En ce qui concerne l'être même il est seulement le néant.

Il y a encore une autre façon de manifester *cette immanence du Soi aux déterminations de la Logique*. C'est pourrait-on dire parce que l'être n'est pas seulement l'être, mais le néant, que la question de l'être est possible. Le problème de l'être est le problème de la position de l'être. On demande « pourquoi l'être plutôt que rien ? » Mais dans cette question la pensée s'élève au-dessus de l'être ; elle semble confronter deux possibilités opposées et, disant comme Hamlet : « To be or not to be, that is the question », elle semble, elle qui questionne, transcender ces deux possibilités. Or, l'être répond, il répond que la question même n'est possible que parce que l'être est déjà présupposé. Dans la question : « Pourquoi n'est-ce pas le néant qui *est* », le verbe être revient ; le néant posé par hypothèse à la place de l'être devient être. Mais comment l'être peut-il répondre si ce n'est par sa propre position de *soi* ? « Je suis ce qui est, je suis Moi encore dans mon contraire. » Cette réponse révèle seulement la puissance de la pensée, du Soi dans l'être. Dans cette réponse l'être se révèle à nous comme pensée, *comme soi-même* ; il n'est plus l'être immédiat dont partait la logique, il est déjà l'essence, l'identité à soi « l'être est l'être », ce qui implique une contradiction, et du fait de cette contradiction, il est plus que l'essence, il est le concept, ce qui est soi-même dans le contraire de soi.

C'est donc bien parce que le contenu de la *Logique* est le Soi qui se pense lui-même et s'oppose à soi dans chacun de ses moments que ce contenu se meut et dévoile *explicitement* l'identité *implicite* du Soi et de l'être. Dans la *Logique*, le Moi *s'est aliéné complètement dans le contenu*, et

cette aliénation, ou négativité de ce contenu, est la source du développement des catégories. C'est ce qu'exprime Hegel dans le chapitre sur le Savoir absolu lorsqu'il écrit : « Le contenu est, selon la liberté de son être, le Soi qui s'aliène ou l'unité immédiate du savoir de soi-même. Le pur mouvement de cette aliénation, considéré dans le contenu, constitue la nécessité du contenu même. Le contenu dans sa diversité est, comme déterminé, dans la relation, il n'est pas en soi et son inquiétude consiste à se supprimer dialectiquement lui-même ou elle est la négativité. La nécessité donc, ou la diversité, comme elles sont l'être libre, sont également le Soi, et dans cette forme du Soi, dans laquelle l'être-là est immédiatement pensée, le contenu est concept. » Ce que Hegel nomme ici la liberté de l'être du contenu résulte de l'aliénation complète du Soi qui a disparu dans le contenu au lieu de se replier abstraitement sur soi, ce qu'il nomme la nécessité – ou la diversité – c'est le mouvement du contenu provenant de ce que le Soi s'est posé en lui et donc s'est opposé à soi. C'est pourquoi ce contenu est une abstraction en soi, et se nie lui-même, devient *nécessairement* autre, mais ce devenir qui est la rationalité n'est pas autre chose que le mouvement du Soi. La Science est donc la conception du Soi lui-même, sa pensée de soi³⁷.

IV. *Démonstration de l'identité du Soi et de l'Être.* – Ce que la *Phénoménologie* se propose d'établir c'est cette identité du Soi et de l'Être dont part la Logique et qui est pour la conscience commune un paradoxe : « une tentative de marcher sur la tête³⁸ ». Ce à quoi elle aboutit c'est à cet élément d'existence que Hegel nomme le concept et dans lequel seul – comme dans son éther – la science peut se développer pour elle-même. Nous étudierons successivement, en nous inspirant des textes de la *Phénoménologie* sur le savoir absolu, comment la *Phénoménologie* a prouvé cette identité et comment cet élément d'existence de la science se caractérise et a pu apparaître temporellement (*comment la conscience de soi de l'Absolu peut être en même temps une conscience de soi de l'humanité ?*)

37 C'est de la même façon qu'on peut comprendre la dialectique : Logos, Nature, Esprit. Le Logos est le Tout, le Soi, qui se pose comme *pensée de soi-même* ; mais cette pensée qui *n'est que* pensée se contredit dans cette position de soi (de même que l'être qui est essence se contredit comme être immédiat et devient par conséquent concept). Le Logos est donc soi-même et le contraire de soi ; c'est pourquoi, dans cette négation de soi, il est *Nature*. Mais le Logos se nie, parce qu'il est plus que Logos, parce qu'il est Esprit ; et c'est dans cette négation de soi, la nature, que *l'esprit est réel*.

38 *Phénoménologie*, I, p. 24.

En ce qui concerne le premier point Hegel, au début du chapitre sur le savoir absolu, reprend certaines figures de la conscience pour montrer comment l'objet de la conscience a été dépassé au cours du chemin en tant qu'objet ou si l'on veut en tant que forme de l'objectivité ; La vérité de l'objet, c'est le Soi ; la conscience de l'autre (Première partie de la *Phénoménologie*, la conscience) s'est montrée être une conscience de soi (Deuxième partie de la *Phénoménologie*). Mais cette démonstration est insuffisante. Si l'être conduit au Soi comme à sa vérité, inversement le Soi doit s'être trouvé lui-même comme ayant les caractères de l'être et de l'objectivité. C'est le Soi qui en s'aliénant pose « la choséité » et dans cette aliénation reste près de soi. La démonstration doit donc consister à rechercher les figures de la conscience dans lesquelles le Soi s'est aliéné et posé lui-même avec les diverses déterminations qui conviennent à l'être objectif. « Dans cette aliénation la conscience de soi se pose soi-même comme objet, ou en vertu de l'unité indivisible de l'être pour soi, pose l'objet comme soi-même³⁹. »

Or, quelles sont les diverses déterminations de l'être objectif telles que les manifestent les premières expériences de la conscience ? Ces déterminations ne se présentent pas à nous selon leur pure forme conceptuelle comme ce sera le cas dans la *Logique*, mais nous les collectons nous-mêmes en considérant les diverses figures de la conscience. L'objet s'est d'abord révélé comme un être immédiat, une chose en général (certitude sensible), puis comme un rapport, un être déterminé qui est aussi bien pour soi qu'il est pour autrui, ainsi la chose avec ses multiples propriétés (perception), enfin comme essence et universel (la force, la loi ou l'intérieur du monde phénoménal, ce qui correspond à l'entendement). Dans sa totalité l'objet s'est présenté comme le mouvement qui va de l'universel (ou du singulier) immédiat au singulier (ou à l'universel) concret à travers la particularité, c'est-à-dire la médiation et la détermination. « Comme tout l'objet est le syllogisme ou le mouvement de l'universel, à travers la détermination, vers la singularité, aussi bien que le mouvement inverse de la singularité, à travers la singularité comme supprimée ou la détermination, vers l'universel⁴⁰. » Cette totalité est seulement pour nous. Pour la conscience elle était un nouvel objet, par exemple la vie au moment de la conscience de soi. La conscience de soi

39 *Phénoménologie*, II, p. 294.

40 *Phénoménologie*, II, p. 294.

doit s'être aliénée selon chacune de ces déterminations et s'être présentée elle-même comme « la choseité » selon les trois dimensions de cette choseité ; le Soi a dû s'aliéner et devenir lui-même une chose immédiate, un pur être sans signification, il a dû devenir un système de rapports comme la chose de la perception, enfin un universel encore objectif, un intérieur comme la « force » de l'entendement. Par une recollection de toute l'expérience antérieure nous devons retrouver ces aliénations successives qui prouvent non seulement que l'être s'est résolu dans le Soi, mais que *le Soi s'est posé lui-même dans l'être*. Cette aliénation du Soi, qui, étant donné son caractère indivisible, montre seulement que le Soi lui-même pose la choseité, constitue le nerf de la démonstration aussi bien que la proposition inverse, celle qui dévoile que la Vérité de la chose est le Soi.

1^o Le Soi s'est aliéné comme être immédiat. Dans l'observation de la nature en effet le Soi s'est trouvé comme une chose en général. Il observait le monde, et ce qu'il cherchait inconsciemment dans ce monde c'était lui-même. Il se trouve donc, mais il se trouve comme absolument étranger à soi, comme une pure chose, une existence sans signification. Quand on dit « l'âme, le Soi est », on ne sait pas encore bien ce qu'on dit, mais quand on contemple un crâne et qu'on y trouve l'être du Soi, on comprend pour la première fois cette signification absurde (le jugement infini) du verbe être appliqué au Soi. Le Soi est retombé dans la seule nature, « dans la facticité du Dasein » comme nous dirions aujourd'hui. « Au point de vue de l'objet donc, en tant qu'il est immédiat, un être indifférent, nous avons vu la raison observante se chercher et se trouver elle-même dans cette chose indifférente⁴¹. » Son opération, car le Soi est pure opération (Tat) lui est apparue aussi extérieure que l'être immédiat de la dialectique de la certitude sensible. De là le jugement infini, absurde pour la conscience représentative, si profond pour la conscience spirituelle qui en inverse immédiatement le sens, que *l'être du Moi est une chose et précisément une chose sensible et immédiate*. Le Soi est aussi bien posé dans cette complète extériorité-à-soi, dans cet être étranger, que dans le seul être-pour-soi.

41 *Phénoménologie*, II, p. 295. – La figure de la conscience à laquelle Hegel fait allusion est celle qui termine le chapitre sur l'observation de la nature et de l'individualité humaine, la *phénoménologie* (*Phénoménologie*, I, p. 272). – Cf. notre chapitre III de la IV^e partie : La conscience de soi comme chose, c'est l'individualité comme *seule* nature originnaire.

2° Le Soi s'est aliéné comme détermination et rapport. Dans le monde de *l'utilité* qui exprime la vérité de l'« Aufklärung » la chose est supprimée, elle n'a de signification qu'en relation, « seulement à travers le Moi et sa référence au Moi⁴² ». Le Soi s'est posé lui-même dans le tissu des relations extérieures, qui laisse subsister un moment l'être-pour-soi pour le dissoudre ensuite dans ses relations à autrui. Ce mouvement perpétuel de l'utilité a exprimé le Soi, comme s'est exprimée dans la perception la dialectique des choses et de leurs propriétés. Le « Moi cultivé » a produit « par son aliénation la chose comme soi-même », il & retrouve donc dans cet univers social, dans la perpétuelle alternance de son être-pour-soi et de son être-pour-autrui. La chose et le Soi ont ici ce caractère *d'ustensilité* que la philosophie moderne a souvent décrit depuis le Pragmatisme. On remarquera en passant le caractère concret de cette démonstration de l'identité du Soi et de l'être que donne Hegel ; elle peut nous éclairer sur la portée et la signification de cette démonstration.

3° Le Soi s'est aliéné comme Essence ou Intérieur. « La chose doit être sue comme le Soi, non seulement en ce qui concerne l'immédiateté de son être ou sa détermination, mais encore comme essence ou Intérieur, c'est là ce qui est donné dans la conscience de soi morale⁴³. » Pour l'entendement la chose objective était un universel, un Intérieur du monde phénoménal, qui s'opposait à sa manifestation. De même pour la conscience de soi morale telle que la conçoit Kant. « Celle-ci sait son propre savoir comme l'essentialité absolue ou sait sans plus l'être comme la pure volonté ou le pur savoir ; elle est uniquement cette volonté et ce savoir. » Le supra-sensible dans cette vision du monde c'est le Soi comme savoir et volonté purs indivisiblement ; le Soi s'est ici aliéné, il est la pure volonté sachante, mais cette volonté est encore, en tant que pure, un Intérieur, un au-delà qui s'oppose à l'être-là sensible dans le temps et l'espace, comme la force de l'entendement s'opposait à son phénomène. Cependant cette opposition ne résiste pas plus dans un cas que dans l'autre, aussi bien pour l'entendement que pour la conscience de soi morale il y a un perpétuel passage de l'intérieur à l'extérieur, du supra-sensible au sensible. « En tant que dans sa représentation du

42 *Phénoménologie*, II, p. 296. – La figure de la conscience à laquelle renvoie Hegel est *celle du monde de l'utilité* (*Phénoménologie*, II, p. 121).

43 *Phénoménologie*, II, p. 296. – Pour l'opposition de l'essence et de la manifestation dans l'entendement, cf. *Phénoménologie*, I, p. 118. – Pour le pur vouloir et savoir au-delà de l'être-là immédiat, cf. *la Vision morale du monde* (*Phénoménologie*, II, p. 142 sq.).

monde la conscience morale désentrave l'être-là du Soi, elle le reprend aussi bien en soi-même. » C'est pourquoi comme l'entendement devenait l'unité de ce passage ou la conscience de soi vivante, ainsi la conscience morale devient le *Gewissen* « qui sait que son être-là comme tel est cette pure certitude de soi-même ». Si la conscience de soi s'aliène maintenant c'est dans un élément d'existence d'une telle nature qu'il est pour elle en même temps *objectif et subjectif*, qu'il est à la fois *être et certitude de soi*. « L'élément objectif dans lequel elle s'expose comme agissante n'est rien d'autre que le pur savoir que le Soi a de soi⁴⁴. »

V. *L'élément d'existence de la science. La conscience de soi universelle*. – Ainsi le Soi s'est aliéné et posé selon toutes les dimensions de l'être, c'est du moins ce que nous, philosophes, découvrons rétrospectivement par une recollection de figures de la conscience qui est notre œuvre, mais la dernière figure, celle du *Gewissen*, doit contenir sous une forme condensée toutes les autres. Elle nous offre précisément cet élément d'existence, cet éther, dans lequel le savoir absolu devient possible. L'esprit certain de soi-même a pour sa vérité, pour son élément objectif, cette même certitude de soi qu'il est au dedans de lui-même. Ce savoir de soi est seulement médiatisé par l'universalité des consciences de soi, par la reconnaissance universelle. Il s'exprime par le langage, qui est authentiquement la préfiguration du Logos de la Logique. Cet élément d'existence, disons-le explicitement, c'est *la conscience de soi universelle étant-là dans « l'homme divin universel »*. C'est dans un tel élément que la conscience de soi de l'Absolu sera possible. Cette dernière figure présente bien d'une façon condensée ce que nous avons nommé les trois dimensions de l'être. Le savoir de la conscience certaine de soi (*Gewissen*) est *là immédiatement comme un être*, il s'oppose à soi et entre dans *la relation et la détermination* parce qu'il est à la fois universel et singulier, et que la conscience agissante pose nécessairement cette dualité au sein de cet élément ; de même comme être-là déterminé ou comme relation ce qui est opposé à soi est un savoir, pour une part de ce Soi purement singulier, pour l'autre du savoir comme universel. « Alors est établi ici que le troisième moment, l'universalité ou l'essence, vaut pour chacun des deux opposés seulement comme savoir, et ils suppriment ensemble pareillement cette

44 *Phénoménologie*, II, p. 297. – La démonstration de Hegel conduit à montrer que l'Univers du Soi est aussi bien *subjectif* qu'*objectif*, que cette distinction est *transcendée* dans l'observation du Soi.

opposition vide qui reste encore et sont le savoir du Moi = Moi, ce Soi singulier qui est immédiatement pur savoir ou universel⁴⁵. »

La réconciliation de l'esprit fini et de l'esprit infini qui s'exprime dans ce dernier texte est le savoir absolu lui-même, un savoir qui est à la fois le savoir que l'Absolu a de lui-même et celui de cet esprit fini qui s'élève à la conscience de soi universelle⁴⁶. Cette rencontre dans le Moi = Moi de l'esprit infini intemporel et de l'humanité temporelle, rencontre qui seule fait l'esprit absolu, est le suprême problème de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il contient en lui le problème des rapports entre la religion et la philosophie, car la religion aussi présente cette réconciliation, mais sous la forme de l'en-soi. Cette réconciliation est l'objet d'une foi dans la religion, elle est un acte dans la philosophie et cet acte est en même temps un savoir ; c'est pourquoi cette réconciliation y est devenue en soi et pour soi ; il contient enfin le problème de la liaison de la *Phénoménologie* et de la *Logique* sous la forme suivante : Comment un savoir, en soi intemporel, un savoir absolu, peut-il avoir des conditions temporelles dans l'existence et le devenir d'une humanité ? La solution de ces divers problèmes n'est pas nette dans l'hégélianisme et c'est à leur sujet que la grande synthèse hégélienne doit, chez les successeurs du philosophe, tendre à se disloquer. Notre tâche ne peut consister ici qu'à expliquer aussi clairement que nous le pourrons les textes dans lesquels Hegel pose et résout – assez symboliquement – ces divers problèmes.

Dans la *Phénoménologie* le « savoir absolu » ne paraît pas seulement être pour Hegel l'édification d'une Logique spéculative, un nouveau système de philosophie qui s'ajoute aux précédents et les complète, mais l'inauguration d'une nouvelle période dans l'histoire de l'esprit du monde. L'humanité a pris conscience d'elle-même, elle est devenue capable de porter et d'engendrer son propre destin. Cette idée – qui s'est exprimée chez certains romantiques par celle d'une religion nouvelle – est au fond commune à des penseurs de l'« Aufklärung » et à des poètes romantiques. Dans la préface de la *Phénoménologie* Hegel exprime ce sentiment de toute une génération qui a vécu la révolution française et l'épopée napoléonienne, et qui s'est grisée des découvertes philosophiques de l'Allemagne. « Du reste il n'est pas difficile de voir

45 *Phénoménologie*, II, p. 298.

46 C'est l'identité de la pensée pensante et de la pensée pensée, du Logos et de la pensée du philosophe qui pense le Logos.

que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde précédent, son être-là et sa représentation, il est sur le point d'enfourer ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre transformation⁴⁷. »

Le savoir absolu, la philosophie, paraît chez Hegel destinée à jouer le rôle qui fut jadis celui de la religion. Dans les écrits de jeunesse il n'est guère question que de la religion qui permet à un peuple de concevoir dans l'histoire sa réconciliation avec son destin. Mais, à partir de son arrivée à Iéna, Hegel donne à la philosophie une importance non moins grande. C'est elle qui permet à la raison absolue de prendre conscience d'elle-même, et dans chaque grand système de philosophie comme dans une œuvre d'art « la raison s'est présentée sous une forme parfaite en soi-même⁴⁸ ». « L'histoire de la philosophie est donc l'histoire de la raison pure et éternelle se présentant sous des formes infiniment diverses. » Dans la *Phénoménologie*, Hegel, qui subit moins l'influence de Schelling, ne compare plus la philosophie à une œuvre d'art indépendante. Il ne dit plus qu'en philosophie il n'y a « ni prédécesseurs ni successeurs », mais il parle d'un développement qu'il compare à une genèse organique. « Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur⁴⁹ », ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. « Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du Tout. » C'est à la philosophie qu'il appartient de résoudre les contradictions d'une culture, et de réconcilier les déterminations rigides dans lesquelles l'entendement a fixé les moments de la vie spirituelle. L'élément d'existence de la philosophie tel que Hegel le conçoit dans la *Phénoménologie* est le concept, et c'est cet élément d'existence que la *Phénoménologie* se propose de révéler comme le résultat de l'expérience humaine. Nous avons déjà indiqué quelques-uns des caractères de cet élément. Le concept c'est le sujet à la fois singulier et universel, la conscience de soi qui est celle conscience

47 *Phénoménologie*, I, p. 12.

48 Dans l'étude sur *La différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lasson, I, p. 172 et 201. – C'est dans cette œuvre que Hegel envisage la philosophie comme *phénomène* de culture, comme capable de penser et de résoudre les oppositions d'une *culture*.

49 *Phénoménologie*, I, p. 6.

de soi *singulière* et en même temps *universelle* ; c'est un élément objectif et en même temps le Soi agissant qui s'expose dans cet élément ; c'est pourquoi la perfection de cet élément ne peut être atteinte qu'à travers une longue histoire ; il a fallu que la conscience singulière, fermée sur soi, devienne le milieu de « la reconnaissance universelle », que l'individu en d'autres termes prenne conscience que son être dépendait de la reconnaissance des autres (comme le maître de l'esclave), et de tous les autres, c'est-à-dire de toute l'histoire. C'est par la médiation de l'histoire et du savoir antérieur que se forme cet élément. Ainsi la chose de la perception (Ding) est devenue l'œuvre commune au niveau humain (die Sache selbst), et cette œuvre commune est enfin devenue le sujet conscient de soi qui n'est sujet que dans l'opération par laquelle il réconcilie en lui l'essence ou l'universel abstrait et la finitude de sa conscience de soi⁵⁰. Dans le concept – contradiction vivante parce qu'unité de l'infini et du fini – la conscience de soi humaine et temporelle se transcende elle-même, elle devient conscience de soi de l'esprit absolu, ce qui ne signifie pas qu'elle contemple cet esprit, mais qu'elle *l'engendre*. Comme il est l'unité dialectique du fini et de l'infini, le concept est aussi l'unité du savoir et de l'action. « Il est le savoir de l'opération du Soi en soi-même... le savoir de ce sujet comme de la substance et de la substance comme de ce savoir de l'opération du sujet⁵¹. » Quand Marx écrira un jour « les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde, maintenant il faut le transformer », il ne sera pas tellement infidèle à la pensée hégélienne. Certes il rompra l'équilibre de la synthèse hégélienne et inclinera le fléau de la balance du côté de l'action. Hegel prétendait atteindre une action qui soit savoir de soi et un savoir de soi qui soit action. Mais la pensée spéculative du philosophe ne marquait-elle pas elle-même une préférence pour le savoir ? « La philosophie vient toujours trop tard comme l'oiseau de Minerve », elle est plus un savoir qu'un vouloir, et si l'on donne encore le nom d'action à cette conception de soi qu'est le savoir absolu, n'est-ce pas par un certain abus de langage ? Disons surtout que le sens de cette action dans la philosophie hégélienne paraît toujours être de conduire à un savoir de soi plus profond, comme si la

50 Cf. le chapitre essentiel sur la *Chose même* (*Phénoménologie*, I, p. 324 sq.). – Dans la logique, l'unité de l'être et de la pensée est la « Chose même », « Die Sache selbst » (cf. notre commentaire sur ce chapitre, IV^e partie, chap. v).

51 *Phénoménologie*, II, p. 302.

fin suprême était ce savoir même. « Le but, le savoir absolu, ou l'esprit se sachant lui-même comme esprit, a pour voie d'accès la récollection des esprits comme ils sont en eux-mêmes et comme ils accomplissent l'organisation de leur royaume spirituel⁵². »

Dans l'élément du concept cependant ce savoir absolu apparaît comme l'opération même du sujet qui le pense. La connaissance de soi qu'est le « Logos » n'est pas une contemplation passive, car nous sommes nous-mêmes la raison qui se connaît et se pose ; nous sommes l'objet qui se sait lui-même et se produit dans ce savoir de soi. « L'esprit se manifestant à la conscience dans cet élément, ou, ce qui est la même chose, *produit* par elle dans un tel élément, est la Science⁵³. » Le concept est « l'engendrement de soi ». Ainsi la raison infinie se connaît dans la conscience de soi humaine et n'est infinie que dans cette connaissance finie d'elle-même ; inversement la conscience de soi humaine ne s'atteint elle-même que dans ce savoir de soi et cette réconciliation effective. L'esprit n'est absolu que quand il le devient, et il ne le devient que dans l'opération par laquelle il se transcende comme esprit fini.

Cette réconciliation est bien représentée par la religion, *mais sous la forme de l'en-soi* ; elle apparaît à la conscience religieuse comme un contenu qui lui est encore étranger au lieu d'être son œuvre propre. « Donc ce qui, dans la religion, était contenu ou forme de la représentation d'un Autre, cela même est ici opération propre du Soi⁵⁴. » Au contraire dans l'élément du concept c'est ce sujet singulier, ce Soi fini, qui s'élève au Soi universel et effectue lui-même la réconciliation qui n'apparaît plus comme l'effet d'un Soi étranger. Ce moment – du retour de la conscience dans la conscience de soi – s'est présenté à certains égards dans la religion, à propos de l'esprit de la communauté. La communauté religieuse intériorise ce contenu que sont la vie, la mort et la résurrection du Christ ; c'est en elle que l'esprit vit, meurt et ressuscite ; en tant que communauté et tradition elle est comme une révélation continuée de la vérité spéculative et cette vérité est devenue son propre Soi. C'est pourquoi elle est une préfiguration de cet élément qu'est le concept et dans lequel la vérité spéculative n'apparaît plus comme étrangère au Soi qui la pose. On peut dire si l'on se réfère à ces textes de Hegel sur

52 *Phénoménologie*, II, p. 312.

53 *Phénoménologie*, II, p. 303.

54 *Phénoménologie*, II, p. 302.

la communauté religieuse qu'une philosophie de l'Église était possible à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais ce n'est pas à elle qu'aboutit Hegel, pas plus d'ailleurs qu'à une philosophie abstraite de l'humanité comme celle de l'« Aufklärung ». Le Savoir absolu, comme moment de l'histoire du monde, réconciliant ce moment temporel avec une vérité en soi intemporelle, nous est présenté sous une forme trop vague pour ne pas ouvrir la voie à des interprétations diverses, sans que nous puissions indiquer exactement celle qui constitue l'héritage authentique de l'hégélianisme.

Si la religion représentait la Vérité spéculative sous la forme d'un contenu encore extérieur à la conscience de soi, la belle âme nous offrait la forme du *concept pour soi*. Elle n'était pas en effet « l'intuition du divin », mais *l'intuition de soi du divin*⁵⁵ ; elle était la figure de l'esprit certain de soi-même, *le sujet absolu*. Comme figure de la conscience, elle était encore imparfaite, elle restait enfermée dans sa subjectivité et manquait du contenu. Or c'est seulement « dans l'unité avec son aliénation que le concept existe dans sa vérité ». Quand la belle âme renonce à sa dure obstination, elle devient l'esprit qui agit, « abandonne son essence éternelle, est là d'une façon déterminée, *ou agit*⁵⁶ ». Cette action, reprise dans le concept, soulevée au-dessus de sa finitude, par le Soi qui s'est inscrit en elle et la dépasse en la traduisant, devient le concept absolu, qui dans son *extension* comme dans son *devenir temporel* est aussi bien dans *sa profondeur*⁵⁷.

Cette réconciliation qui était *en soi* dans la religion devient *pour* la conscience, et devient enfin *sa propre* opération. C'est à ce moment-là que le Soi qui « seul actualise la vie de l'esprit absolu » devient pour soi-même cet esprit absolu comme il l'était déjà en soi. « Maintenant ce qui en première instance arrive en soi, est en même temps pour la conscience, et est en même temps lui-même doublé ; il est pour la conscience et il est son être-pour-soi ou sa propre opération⁵⁸. » La conscience de soi universelle *existe* et se connaît elle-même dans cette conscience de soi singulière et historique, qui actualise cette vie absolue et se reconnaît à son tour dans cette universalité : Moi = Moi.

55 *Phénoménologie*, II, p. 299.

56 *Phénoménologie*, II, p. 300.

57 *Phénoménologie*, II, p. 312.

58 *Phénoménologie*, II, p. 301.

VI. *Retour de la Philosophie spéculative à la Phénoménologie, à la Nature et à l'Histoire.* – Les textes de Hegel ne nous permettent pas de préciser davantage la signification concrète de *cette conscience de soi universelle*. Dans les dernières pages de son œuvre, après avoir indiqué sommairement que la communauté religieuse primitive, l'Église du moyen âge, puis la philosophie moderne, ont préparé le terrain de ce savoir spéculatif qu'est le savoir absolu, il montre comment cette philosophie permet de revenir à la *Phénoménologie*, à la philosophie de la nature et à celle de l'histoire (qui paraît dans ces dernières pages tenir avec la *Phénoménologie* la place qu'occupera, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la philosophie de l'esprit). Le savoir absolu ne peut apparaître que quand l'histoire effective de l'esprit du monde l'a conduit à la conscience de soi-même. « Mais en ce qui concerne l'être-là de ce concept, dans le temps et dans l'effectivité la science ne se manifeste pas avant que l'esprit ne soit parvenu à cette conscience sur soi-même. Comme l'esprit qui sait ce qu'il est, *il n'existe pas autrement et n'existe qu'après* l'accomplissement du travail par lequel ayant dominé sa figuration imparfaite il se crée pour sa conscience la figure de son essence, et de cette façon égalise sa conscience de soi avec sa conscience⁵⁹. »

La Science – cette pensée de soi du Logos – dont nous avons vu qu'elle était l'unité du Soi et de l'être, « contient aussi en elle cette nécessité d'aliéner de soi la forme du pur concept⁶⁰ ». Elle contient donc le passage du concept (comme concept) dans la conscience (comme division du savoir et de l'être), puis le passage du Logos dans la nature et dans l'histoire, son aliénation sous la forme de la nature et de l'histoire. Ainsi se précise sommairement toute l'organisation future du système hégélien avec ses divisions : Logos, Nature, Esprit. Nous voudrions seulement insister sur un point important concernant le passage de l'un de ces termes à l'autre. On a en effet souvent reproché à Hegel de passer arbitrairement du Logos à la Nature. On a dit que cette déduction de la nature à partir du Logos était inintelligible. Comment la pensée qui n'est que pure pensée peut-elle engendrer la nature ? Mais il nous semble que sous cette forme le problème est mal posé et que cette critique n'atteint pas le système hégélien. Logos et nature se présupposent l'un l'autre ; on ne pose pas l'un sans l'autre. Il est absurde d'imaginer une causalité

59 *Phénoménologie*, II, p. 303 (c'est nous qui soulignons).

60 *Phénoménologie*, II, p. 311.

quelconque du Logos qui produirait la nature. « Le mot même de création, dit Hegel, est un mot de la représentation » et le philosophe se conforme à ce langage représentatif quand il parle lui-même d'un règne de la pure pensée antérieur à la création de la nature et d'un esprit fini. Cette façon de parler donne lieu à des méprises. De même on n'a pas le droit de dire que Hegel déduit la nature du Logos à moins de changer le sens usuel du mot déduction. C'est ici le lieu d'expliquer le paradoxe que nous avons mentionné et selon lequel Hegel réduit la philosophie à la Logique et en même temps dépasse cette réduction. Le Logos n'est pas sans la nature et la nature sans le Logos, comme l'être n'est pas sans le néant et le néant sans l'être. L'un et l'autre sont le Tout, car l'un et l'autre sont eux-mêmes et plus qu'eux-mêmes, et c'est en tant que tels qu'ils sont l'esprit⁶¹. Le Logos c'est le Tout qui se nie comme nature, c'est l'abstraction de la pure pensée qui se pose comme pure pensée et, dans cette position de soi, exclut la nature. Or, nous avons déjà dit que cette abstraction – qui est la négativité même – n'était pas l'œuvre d'un entendement humain seulement, mais qu'elle était au sein même de l'Absolu. L'Absolu n'existe que dans cette négativité (qui en tant que pure, c'est-à-dire allant jusqu'à la négation de la négation, est le Soi). Si donc l'Absolu se pose comme Logos, c'est qu'il se nie comme nature, mais par là même il s'oppose la nature; en excluant de soi la nature il la présuppose et la porte en lui-même, comme la nature est de son côté le tout qui se nie comme Logos, et donc s'oppose, et présuppose ce Logos. C'est pourquoi « la nature est un esprit caché »; elle est en soi le Logos, mais qui est dans la nature comme devenu étranger à soi. On nous dira peut-être que ces formules sont inintelligibles; ce qui est inintelligible dans ce cas c'est ce que Hegel nomme le *concept* et qui est « ce qui reste soi-même dans son être-autre », l'identité qui est en même temps une contradiction, et qui est une contradiction parce qu'elle est une identité, une égalité de ce qu'on distingue. Le concept hégélien est comme « cet ensemble de tous les ensembles » qui se contient soi-même. Il est l'universel qui resté lui-même dans sa particularisation, et se trouve soi-même dans cette partie de lui-même. Il ne faut pas penser la Nature et le Logos

61 Le Logos est l'unité *immédiate* (donc simple et abstraite) de l'Être et du Soi; cette unité immédiate n'est telle que parce qu'elle s'oppose à ce qui la nie, à la médiation nécessaire, la *nature*; et dans cette médiation, l'unité se retrouve comme unité concrète, l'*esprit*.

comme deux *espèces* au sein d'un *genre* qui les subsumerait, de sorte que la négation du Logos, loin de donner la nature, donnerait simplement le non-Logos et s'avérerait incapable de cette vertu créatrice que Hegel prête à la négation spéculative. Le Logos est l'Esprit, il est le Tout, l'universel, mais qui s'abstrait de soi-même en tant que Logos. C'est cette négation de soi comme nature qui pose le Logos et qui n'a une vertu créatrice que parce qu'elle est une négation intérieure, une négation de soi, en d'autres termes parce qu'elle est *le mouvement de la négativité qui constitue le sujet*. C'est pourquoi aussi le Logos est plus que lui-même et contient en soi la nature, qu'il est toute la philosophie et qu'on ne peut pourtant pas dire que Hegel réduit la philosophie au formalisme de la *Logique*. Le Tout (ce que Hegel nomme *l'Universel*) est toujours immanent à chacune de ses déterminations (ce qu'il nomme le Particulier), mais c'est lui-même et non un entendement étranger qui se détermine en se niant, et se reconstitue par cette négation de la négation qui est le Soi ou la *Singularité authentique*. Il n'y a donc pas lieu de parler d'une causalité du Logos qui engendrerait la nature, « car s'il n'y avait que de pures pensées il n'y aurait pas de pensée », ni d'une déduction de la nature au sens d'une déduction analytique – même d'une déduction mathématique dans laquelle selon Hegel l'abstraction de la preuve est l'œuvre de l'esprit connaissant, au lieu d'être le mouvement même de la chose (*die Sache selbst*)⁶². Il y a donc un certain dualisme dans la philosophie hégélienne, et il faut en effet l'accorder, car s'il n'en était pas ainsi ce système ne connaîtrait pas « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif⁶³ ». Mais ce dualisme n'est pas la juxtaposition de deux substances, par exemple le Logos et la Nature, il est l'œuvre du Soi qui se pose et en tant qu'il se pose dans une détermination s'oppose à soi-même. Mais précisément parce que c'est toujours le Soi qui se pose dans une détermination, il dépasse cette détermination et comme négation égale à soi, négation de la négation, il est au sein de cette détermination le Soi lui-même. Ainsi la dialectique du Logos et de la Nature est la perpétuelle position de soi de leur unité vivante qui est l'Esprit. L'Absolu, avait déjà dit Hegel dans sa première œuvre philosophique, est *l'identité de l'identité*

62 Cf. l'étude de la pensée mathématique opposée à la pensée philosophique dans la *Préface de la Phénoménologie*, t. I, p. 36 sq.

63 *Phénoménologie*, I, p. 18.

et de la non-identité. L'Esprit – ou l'Absolu – n'est donc pas seulement l'identité, mais encore la contradiction (celle de la Nature et du Logos), et l'identité de cette identité et de cette contradiction. Ces formes logiques ne font d'ailleurs que traduire dans une pensée, qui réunit l'idéal de *l'analyse* (chère aux philosophes rationalistes) et de la *synthèse* (chère aux philosophes empiristes), une intuition profonde de la vie de l'esprit sur laquelle nous sommes sans cesse revenus au cours de ce travail.

Si donc l'on pose le Logos, la pensée *immédiatement* identique à l'être, on est conduit à retrouver l'opposition dont part la *Phénoménologie*, celle du savoir et de l'être, par une première aliénation du savoir de soi. « En effet l'esprit qui se sait soi-même, justement parce qu'il saisit son concept, est l'égalité immédiate avec soi-même, et cette égalité est dans sa différence (cette différence intérieure qui est contenue dans le concept) la certitude de l'immédiat ou la conscience sensible, le commencement dont nous sommes partis ; ce mouvement de se détacher de la forme de son Soi est la liberté suprême et l'assurance de son savoir de soi⁶⁴. » Le Logos nous reconduit à la conscience, car la vérité qui est en même temps certitude de soi comporte cette aliénation de soi – ce devenir autre que soi, par quoi l'esprit se trouve comme étranger à soi dans le rapport conscientiel de l'objet au sujet, de *la vérité à la certitude*.

Mais dans ce rapport *l'aliénation n'est pas complète*. « Cette aliénation est encore imparfaite, elle exprime le *rapport* de la certitude de soi-même avec l'objet qui justement parce qu'il (l'objet) est dans le rapport n'a pas encore gagné sa pleine liberté⁶⁵. » Le savoir s'aliène de soi, et cette aliénation est ce qu'on nomme la *nature* et *l'histoire*. Dans la nature l'esprit s'est aliéné de soi en devenant un être dispersé dans l'espace ; il est l'esprit qui s'est perdu lui-même et la nature n'est rien d'autre que cette éternelle aliénation de sa propre subsistance et le mouvement qui restitue le sujet. Mais nous savons que ce mouvement est pour ainsi dire figé dans l'être – un devenir immédiat – et que la nature qui a la forme de la subsistance « n'a pas d'histoire⁶⁶ ».

64 *Phénoménologie*, II, p. 311. – La parenthèse explicative est de nous. Pour le commentaire du passage de ce *savoir immédiat de soi* au savoir de l'immédiat, cf. notre II^e partie, chap. I.

65 *Phénoménologie*, II, p. 311.

66 Cf. IV^e partie, chap. II. – La présentation que Hegel donne ici de son futur système n'est pas tout à fait celle qu'il réalisera dans l'*Encyclopédie* des sciences philosophiques, peut-être parce que la *Phénoménologie* n'y aura plus qu'une place particulière et ne constituera plus le *Tout du système* sous un certain point de vue.

« Mais l'autre côté du devenir de l'esprit, l'histoire, est le devenir qui s'actualise dans le savoir⁶⁷. » Ce n'est plus un devenir immédiat de l'esprit comme la nature, c'est la médiation par le moyen de laquelle l'esprit qui s'est aliéné – sous la forme du libre événement contingent – aliène sa propre aliénation et se conquiert lui-même. L'histoire manifeste comment « le négatif est le négatif de soi-même ». Dans l'histoire effective l'esprit s'élève à la conscience de soi comme esprit. Parce qu'il s'est perdu, pour reprendre l'image de Hegel, il peut se retrouver et c'est seulement en se retrouvant – dans ce résultat – qu'il se fait ce qu'il est. Sur ce devenir Hegel reprend sommairement ce qu'il disait dans *l'introduction à la Phénoménologie de l'esprit*. Dans chaque moment de l'histoire l'esprit doit pénétrer la richesse de sa substance – où il est tout entier présent sous un certain aspect, comme la monade leibnizienne reflétant l'Absolu de son point de vue –. Chaque figure de l'esprit du monde naît de la précédente et la porte en soi ; elle en est la négation, mais une *négation créatrice* qui possède cette vertu parce que c'est toujours le tout qui se nie lui-même comme ayant revêtu une certaine forme déterminée, ayant existé-là d'une façon particulière. Cet être-là nié est intériorisé dans la nouvelle substance de l'esprit du monde, et l'esprit parvient à un savoir plus profond de soi. Or, c'est ce savoir de soi qui est son but suprême, un savoir « qui est la révélation de la profondeur » et dans lequel l'esprit reste près de soi dans sa profondeur, au sein de cette extension, « et cette révélation est son incarnation temporelle, le temps au cours duquel cette aliénation s'aliène en elle-même et donc dans son extension est aussi bien dans sa profondeur, dans le Soi⁶⁸ ».

La suite de ces esprits qui se succèdent dans le temps est *l'histoire* ; sous l'aspect de leur organisation conceptuelle elle est la science du savoir phénoménal (la *Phénoménologie*). L'unité de ces deux aspects, que Hegel distingue donc de la *Phénoménologie* proprement dite, donne une philosophie de l'histoire : l'histoire conçue, et cette histoire, loin d'être un hors-d'œuvre par rapport à l'esprit absolu, un itinéraire en Dieu qui ne concernerait pas Dieu même, « forme au contraire l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie⁶⁹ ».

67 *Phénoménologie*, II, p. 311.

68 *Phénoménologie*, II, p. 312.

69 *Phénoménologie*, II, p. 313.

LISTE DES OUVRAGES UTILISÉS

Indications générales. – Les références aux œuvres de Hegel sont celles de l'édition G. LASSON, complétée par J. HOFFMEISTER. L'édition a été commencée à Leipzig en 1905. Elle est en cours d'achèvement. Citons encore l'édition des Œuvres complètes en vingt volumes, éd. *Glockner*, Stuttgart, 1927-1930. – Mentionnons en outre *Hegel Archiv* I (1 et 2) et II (1 et 2) von G. LASSON, et *Dokumente zu Hegels Entwicklung, herausgegeben von J. Hoffmeister*; H. GLOCKNER; *Hegel-Lexikon*, Stuttgart 1934-1940.

I. – LES ÉDITIONS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Édition originale. *System der Wissenschaft von Ge. Wilh Fr. Hegel. Erster Theil, die Phäbomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg bei Joseph Anton, Gœbhardt, 1807.

Les autres éditions principales de la Phénoménologie sont celles de 1832 et de 1841 dans l'édition des œuvres de Hegel, désignées par B et C dans le tableau comparatif de ces éditions établi par LASSON dans son édition critique de 1928 et par J. HOFFMEISTER dans celle de 1937. L'édition BOLLAND en 1907 (Leiden) reproduit le texte de 1832. C'est la dernière édition de J. HOFFMEISTER que nous avons utilisée pour notre traduction et notre commentaire. On sait que Hegel préparait une deuxième édition de la Phénoménologie au moment de sa mort. Il en a revu seulement quelques pages.

II. – TRADUCTIONS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE UTILISÉES

Traduction anglaise. *Hegel's Phenomenology of mind translated with an introduction and notes* by J. B. Baillie, London, New-York (1. ed. 1910, 2. ed. 1931). La traduction est précédée d'une introduction générale. Les principaux chapitres sont précédés d'indications sur le sens du texte et les références historiques.

Traduction italienne. *Fenomenologia dello Spirito. Traduzione, introduzione e note di Enrico de' Negri Firenze*, t. I, 1933 ; t. II, 1936. Le texte est précédé d'une assez longue introduction sur les travaux de jeunesse de Hegel et leur relation à la Phénoménologie.

Traduction espagnole du chapitre sur *le savoir absolu*. *Revista de Occidente*, 1935, Madrid.

Traductions françaises. *La Phénoménologie de L'Esprit, par G. W. Hegel, traduction de J. Hyppolite*, t. I, 1939 ; t. II, 1941, Paris, chez Aubier. La traduction s'accompagne de notes et est suivie d'un index analytique avec des références au texte et aux notes.

Le texte sur la *Conscience malheureuse* avait déjà été traduit en français par J. WAHL. La traduction est précédée d'une étude très importante sur *le Malheur de la conscience* dans la philosophie de Hegel et contient un commentaire très riche du texte hégélien J. WAHL : *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

La traduction de J. WAHL et quelques autres textes traduits de la *Phénoménologie* sont recueillis dans les morceaux choisis de Hegel : *Morceaux choisis de Hegel, traduction et introduction par H. Lefebvre et N. Guterman*, Paris 1936.

Le texte sur *Autonomie et Dépendance de la Conscience de soi* a été traduit et commenté par A. Kojève dans un numéro de la revue *Mesures*, 15 janvier 1939, A. Kojève esquisse à propos de ce texte toute une interprétation de la *Phénoménologie hégélienne*.

III. – LES TRAVAUX DE JEUNESSE DE HEGEL.

Theologische Jugendschriften, hrsgg von H. NOHL, Tübingen 1907. La principale étude sur ces travaux fut d'abord celle de DILTHEY : *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, 1921.

P. BERTRAND : « Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, avril 1940.

J. HYPPOLITE : « Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents ». *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet et octobre 1935.

G. ASPELIN : *Hegels Tübinger Fragment*, Lund 1933.

J. W. SCHMIDT-JAPING. *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel*, Göttingen 1924.

F. EPHRAÏM : *Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, Berlin 1928.

Nous avons déjà cité le livre de Jean WAHL sur le *Malheur de la conscience*, Paris 1929. Le livre de Th. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (I et II), Leipzig 1929, est une étude de toute l'évolution de Hegel jusqu'au moment de la publication de la *Phénoménologie*.

Th. HAERING : *Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Tübingen 1943. À propos des travaux de jeunesse nous croyons utile de renvoyer ici le lecteur au tableau chronologique des œuvres parues à la même époque dans le livre déjà cité de J. WAHL, p. 263.

IV. – LES TRAVAUX DE HEGEL
PENDANT LA PÉRIODE D'ÉNA AVANT LA PUBLICATION
DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

G. W. F. HEGEL : *Erste Druckschriften, nach dem ursprünglichen Text*, hrsgg von G. LASSON, Leipzig 1928 (contient l'étude sur *la différence des*

systèmes de Fichte et de Schelling, les articles de Hegel dans le *Journal critique*, en particulier l'étude importante sur *Foi et Savoir*, enfin la dissertation latine sur *les orbites des planètes*.

Pour les premiers systèmes d'Iéna.

Hegels Erstes System, hrsgg von H. EHRENBERG und LINK, Heidelberg 1915. Le texte est précédé d'une introduction de Ehrenberg qui est une interprétation générale de ce premier système.

Hegels Ienenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrsgg von G. LASSON, Leipzig 1923 (tome XVIII des Œuvres complètes).

Hegels Ienenser Realphilosophie I (tome XIX des Œuvres complètes), hrsgg von J. HOFFMEISTER, Leipzig 1932.

Hegels Ienenser Realphilosophie II (Vorlesungen von 1805-1806), (tome XX des Œuvres complètes), hrsgg von J. HOFFMEISTER, Leipzig 1931.

À propos de ces travaux on pourra consulter :

H. SCHOLZ, *Hegels erstes System*, Preuss. Monatshefte 1916.

J. SCHWARZ, *Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel*, Hildesheim 1931.

J. HOFFMEISTER : *Goethe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig 1932.

« Hegel à Iéna » (à propos de publications récentes) par A. KOYRÉ (*Revue d'histoire et de philosophie religieuse*, Strasbourg), édité par la librairie Alcan, 1934. Cet article contient une traduction commentée d'un texte de Hegel sur le temps.

J. HYPOLITE : « Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936.

J. BADELLE : « Conclusion d'un mémoire sur la signification de la foi dans Glauben und Wissen », *Revue philosophique*, 1942-1943.

Sur les travaux politiques de Hegel pendant cette période (inédit ou publiés pendant sa vie).

Hegels System der Sittlichkeit, hrsgg von G. Mollat, Osterwieck 1893.

Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsgg von G. LASSON, Leipzig 1913 (tome VII des Œuvres complètes).

À propos de ces œuvres on pourra consulter les livres de F. ROSENZWEIG et de M. BUSSE que nous citons plus loin et aussi l'article de E. VERMEIL dans le numéro spécial de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consacré à Hegel : « La pensée politique de Hegel », juillet-septembre 1931.

V. – ŒUVRES GÉNÉRALES SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT

- J. C. BRUIJN, *Hegels Phanomenologie, I-II, Teckverklaring*, Amsterdam 1923.
- C. NINK, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phanomenologie des Geistes*, Regensburg 1931.
- H. EBER, *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie des Geistes*, Strassburg 1909.
- F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, I et II, Oldenburg 1920.
- M. BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin 1931.
- W. DRESCHER, *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie*, Speyer 1937.
- R. W. WILCOCKS, *Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie*, Halle 1917.

VI. – ÉTUDES SUR DES CHAPITRES PARTICULIERS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

- A. GABLER, *Kritik des Bewusstseins, eine Vorschule zu Hegels Wissenschaft der Logik*, 1827, 2^e éd. par Bolland, Leyde 1901.
- W. PURPUS, *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg 1905.
- [W. PURPUS,] *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin 1908.
- Ch. ANDLER : « Le fondement du savoir dans la *Phénoménologie de L'Esprit* », *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1931.

Nous avons déjà mentionné les introductions des traducteurs de la *Phénoménologie* et des éditeurs allemands G. LASSON et J. HOFFMEISTER ; nous avons aussi mentionné l'étude de A. KOJÈVE sur « Autonomie et Dépendance de la conscience de soi » et le livre de J. WAHL sur *le Malheur de la Conscience*.

- V. BASCH : *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927 (contient un résumé d'une partie de la *Phénoménologie de L'Esprit*).
- J. HYPPOLITE : « La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel », *Revue philosophique*, septembre-décembre 1939.

VII. – ŒUVRES GÉNÉRALES
SUR HEGEL QUI ONT ÉTÉ CONSULTÉES
(PAR ORDRE CHRONOLOGIQUE).

- K. L. MICHELET : *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Berlin 1842.
- M. J. SCHLEIDEN : *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig 1844.
- K. ROSENKRANZ : *Hegels Leben*, Berlin 1844.
- R. HAYM : *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.
- K. ROSENKRANZ : *Apologie Hegels gegen Haym*, Berlin 1858
- A. VERA : *Le Hégélianisme et la Philosophie*, Paris 1863.
- J. H. STIRLING : *The Secret of Hegel*, London 1865.
- K. L. MICHELET : *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig 1870.
- K. ROSENKRANZ : *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870.
- J. ERDMANN, *Hegel* (Allg. deutsche Biographie, Band 11), 1880.
- O. HERING : *Vergleichende Darstellung und Beurteilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers*, Iéna 1882.
- E. CAIRD : *Hegel*, London 1883.
- J. WERNER : *Hegels Offenbarungsbegriff*, Leipzig 1887.
- L. LÉVY-BRUHL : « La Théorie de l'État dans Hegel », *Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques*, XXXII, 1889.

- J. JAURÈS : *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherium, Kant, Fichte et Hegel*, Paris 1892.
- V. DELBOS : *Le problème moral dans Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris 1893 (sur Hegel, p. 436-484) (cf. également les études de Delbos recueillies en 1939 dans l'ouvrage *De Kant aux postkantians*, Paris 1939).
- J. M. C. TAGGART : *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge 1896.
- J. ROYCE : *Spirit of Modern Philosophy*, Boston 1896.
- G. NOEL : *La Logique de Hegel*, Paris 1897.
- K. FISCHER : *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 Bde, Heidelberg 1901.
- J. BAILLE : *The Origin and Significance of Hegel's Logic*, London 1901.
- J. BOLLAND : *Alte Vernunft und neuer Verstand*, Leiden 1902.
- H. HADLICH : *Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie*, Halle 1906.
- R. BERTHELOT : *Évolutionnisme et Platonisme*, Paris 1908.
- B. CROCE : *Ciò che è vivo e ciò che è morto della filosofia di Hegel*, Bari 1907.
- H. DREYER : *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlin 1908.
- I. SEHRING : *Hegels Leben und sein Wirken*, Berlin 1908.
- G. LASSON : *Beiträge zur Hegelforschung*, Berlin 1909.
- F. BRUNSTAED : *Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie*, Berlin 1909.
- W. JAMES : *A Pluralistic Universe*, London 1909.
- F. ENRIQUES : *La metafisica di Hegel*, Rivista di filosofia, 2, 1910.
- E. SULZ : *Hegels Philosophische Begründung des Strafrechts...*, Berlin 1910.
- C.W. CUNNINGHAM : *Thought and Reality in Hegel's System*, New-York 1910.
- S. BRIE : *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*, Berlin 1910.
- J. EBBINGHAUS : *Relativer und absoluter Idealismus (von Kant bis Hegel)*, Leipzig 1910.
- M. KRONENBERG : *Geschichte des deutschen Idealismus*, München, II, 1912.
- P. ROQUES : *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Paris 1912.
- A. PHALERN : *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie*, Upsala 1912.
- B. CROCE : *Saggio sullo Hegel*, Bari 1913.
- G. BALBINO : *Der Grundirrtum Hegels*, Graz 1914.
- Th. DIETER : *Die Frage des Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie*, Tübingen 1917.
- J. ROYCE : *Lectures on modern idealism*, New-Haven 1919.
- H. HEIMSOETH : *Hegel; ein Wort der Erinnerung*, Erfurt 1920.
- F. ROSENZWEIG : *Hegel und der Staat*, 2 vol., Oldenburg 1920.

- F. BULOW : *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig 1920.
- E. CASSIRER : *Das Erkenntnisproblem*, t. III, Berlin 1920.
- V. DELBOS : « Les facteurs kantien dans la philosophie allemande à la fin du XVIII^e siècle et au commencement du XIX^e », *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1921 et 1922.
- E. BRÉHIER : *Histoire de la philosophie allemande*, Paris 1921.
- H. A. REYBURN : *The Ethical Theory of Hegel*, Oxford 1921.
- A. BRUNSWIG : *Hegel*, München 1922.
- R. KRONER : *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921 et 1924.
- A. VALENSIN : *L'histoire de la philosophie d'après Hegel*, Paris 1923.
- N. HARTMANN : *Aristoteles und Hegel*, Erfurt 1923.
- W. T. STACE : *The philosophy of Hegel*, London 1924.
- H. GLOCKNER : *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen 1924.
- J. HESSING : *Das Selbstbewusstwerden des Geistes*, Leiden 1925 ; traduction allemande, Stuttgart 1936.
- Y. BAS en : *La doctrine politique des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927.
- G. GIESE : *Hegels Staatsidee*, Halle 1927.
- B. HEIMANN : *System und Method in Hegels Philosophie*, Leipzig 1927.
- H. LEISEGANG : *Denkformen*, Berlin 1928.
- K. SCHILLING-WOLNY : *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit*, I, München 1929.
- N. HARMANN : *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II Hegel, Berlin und Leipzig 1929.
- W. MOOG : *Hegel und die hegelsche Schule*, München 1930.
- E. de NEGRI : *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze 1930.
- Revue Logos : Hegelheft* (Band XX, 2), 1931, 1933.
- Revue de Métaphysique et de Morale*, n^o spécial consacré à Hegel, juillet-septembre 1931.
- A. KOYRÉ : *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, *Revue philosophique*, Paris 1931.
- Y. KUIPER : *Hegels Denken. Die Erhebung zum speculativen Standpunkt*, Roma 1931.
- H. GLOCKNER : *Hegel*, Stuttgart, t. I, 1929, t. II, 1940.
- Th. HAERING : *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, t. I, 1929 ; t. II, 1938.
- H. MARCUSE : *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1932.

- ALAIN : *Idées*, Paris 1932.
Verhandlungen des ersten, zweiten, dritten Hegelkongresses, Tübingen 1931, 1932, 1934.
- K. NEDLER : *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums*, Leipzig 1931.
- H. G. BOEHM : *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, Hamburg 1932.
- H. NRINCKMANN : *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg 1936.
- TH. STEINBUCHER : *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn 1932-1935.
- L. PELLOUX : *La Logica di Hegel*, Milano 1938.
- J. SCHWARZ : *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt am Main 1938.
- W. AWMANN : *Zur Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denken bei Hegel*, Würzburg 1939.

VIII. – ŒUVRES DIVERSES CONSULTÉES.

- E. BRÉHIER : *Histoire générale de la philosophie*, Paris 1926.
- L. HERR : *La grande Encyclopédie*, t. XIX, p. 997 *sq.*, article Hegel.
- J. WAHL : *Études Kierkegaardiennes*, Paris 1938.
- E. MEYERSON : *De l'explication dans les sciences*, Paris 1927.
- X. LÉON : *Fichte et son temps*, Paris 1922, 1924, 1927.
- L. BRUNSCHVICG : *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927.
- M. GUEROULT : *La doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg 1930, t. I et II.
- A. KOYRÉ : *La philosophie de J. Boehme*, Paris 1929.
- M. de GANDILLAC : *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1941.
- R. LE SENNE : *Introduction à la Philosophie*, Paris 1939. – *Traité de Morale générale*, Paris 1942.
- L. LÉVY-BRUHL : *La philosophie de Jacobi*, Paris 1894.
- M. HEIDEGGER : *Sein und Zeit*, I Halle 1941.
- K. JASPERS : *Philosophie*, II et III, Berlin 1932.
- G. GURVITCH : *Fichtes System der konkreten Ethik* 1924, Tubingen

INDEX DES NOMS

TABLE DES MATIÈRES

INTRODUCTION	
Histoire et destinée d'un transfert culturel	7
AVERTISSEMENT SUR L'ÉDITION	61

GENÈSE ET STRUCTURE DE LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT* DE HEGEL

TABLE DES MATIÈRES	67
------------------------------	----

PREMIÈRE PARTIE GÉNÉRALITÉS SUR LA « PHÉNOMÉNOLOGIE »

CHAPITRE PREMIER	
Sens et méthode de la phénoménologie	71
CHAPITRE II	
Histoire et « phénoménologie »	95
CHAPITRE III	
Structure de la « phénoménologie »	119

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE OU LA GENÈSE
PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU CONCEPT

INTRODUCTION	145
CHAPITRE PREMIER	
La certitude sensible	147
CHAPITRE II	
La perception	167
CHAPITRE III	
L'entendement	185

TROISIÈME PARTIE

DE LA CONSCIENCE DE SOI NATURELLE
À LA CONSCIENCE DE SOI UNIVERSELLE

INTRODUCTION	
Passage de la conscience à la conscience de soi	209
CHAPITRE PREMIER	
Conscience de soi et vie. L'indépendance de la conscience de soi . . .	221
CHAPITRE II	
La liberté de la conscience de soi – stoïcisme et scepticisme	243
CHAPITRE III	
La conscience malheureuse	257

QUATRIÈME PARTIE

LA RAISON
SOUS L'ASPECT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

CHAPITRE PREMIER	
La raison et l'idéalisme	285
CHAPITRE II	
L'observation de la nature	299
CHAPITRE III	
L'observation de l'individualité humaine	329
CHAPITRE IV	
La raison active. L'individualisme moderne	343
CHAPITRE V	
L'œuvre humaine et la dialectique de l'action	369

CINQUIÈME PARTIE

L'ESPRIT, DE LA SUBSTANCE SPIRITUELLE
AU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT

INTRODUCTION	397
CHAPITRE PREMIER	
L'esprit immédiat	411
CHAPITRE II	
La première forme du soi spirituel	443
CHAPITRE III	
Le monde de la culture et de l'aliénation	455

CHAPITRE IV

L'« Aufklärung » ou le combat des Lumières
avec la superstition 507

CHAPITRE V

La liberté absolue et la terreur,
ou le deuxième type de soi spirituel 535

SIXIÈME PARTIE
DU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT
À L'ESPRIT ABSOLU

CHAPITRE PREMIER

La vision morale du monde 549

CHAPITRE II

L'esprit certain de lui-même le soi ou la liberté
(troisième type du soi spirituel) 573

CHAPITRE III

La religion. Mysticisme ou humanisme 611

SEPTIÈME PARTIE

CONCLUSION

« Phénoménologie et logique » : le savoir absolu 655

LISTE DES OUVRAGES UTILISÉS 689

INDEX DES NOMS 699