

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

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

par
JEAN HYPPOLITE

TOME I

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, **PARIS**

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

JEAN HYPOLITE

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

★

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

Droits de reproduction réservés pour tous pays.
Copyright 1946 by Éditions Montaigne.

A la mémoire de LÉON BRUNSCHVIGG
A M. ÉMILE BRÉHIER, hommage respectueux.

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PREMIÈRE PARTIE

GÉNÉRALITÉS SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE

<i>Chapitre premier.</i> — Sens et méthode de la Phénoménologie.	9
— <i>II.</i> — Histoire et Phénoménologie.	31
— <i>III.</i> — Structure de la Phénoménologie.	54

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE OU LA GENÈSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU CONCEPT

<i>Introduction</i>	79
<i>Chapitre premier.</i> — La certitude sensible.	81
— <i>II.</i> — La Perception.	100
— <i>III.</i> — L'Entendement.	116

TROISIÈME PARTIE

DE LA CONSCIENCE DE SOI NATURELLE A LA CONSCIENCE DE SOI UNIVERSELLE

<i>Introduction.</i> — Passage de la conscience à la conscience de soi.	139
<i>Chapitre premier.</i> — Conscience de soi et vie. L'indépendance de la conscience de soi.	151
— <i>II.</i> — La liberté de la conscience de soi. Stoïcisme et Scepticisme.	172
— <i>III.</i> — La Conscience malheureuse.	184

QUATRIÈME PARTIE

LA RAISON SOUS L'ASPECT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

<i>Chapitre premier.</i> — La Raison et l'Idéalisme	211
— <i>II.</i> — L'observation de la Nature.	223
— <i>III.</i> — L'observation de l'individualité humaine.	250
— <i>IV.</i> — La raison active. L'individualisme moderne	262
— <i>V.</i> — L'œuvre humaine et la dialectique de l'action.	286

CINQUIÈME PARTIE

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

<i>Introduction.</i>	311
<i>Chapitre premier.</i> — L'esprit immédiat	323
— <i>II.</i> — La première forme du Soi spirituel.	353
— <i>III.</i> — Le monde de la culture et de l'aliénation.	364
— <i>IV.</i> — L' « Aufklärung » ou le combat des lumières avec la superstition	413
— <i>V.</i> — La Liberté absolue et la Terreur, ou le deuxième type de Soi spirituel	439

SIXIÈME PARTIE

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

<i>Chapitre premier.</i> — La Vision morale du monde.	453
— <i>II.</i> — L'esprit certain de lui-même. Le Soi ou la Liberté (3 ^e type du Soi spirituel).	475
— <i>III.</i> — La Religion. Mysticisme ou Humanisme.	511

SEPTIÈME PARTIE

<i>Conclusion.</i> — Phénoménologie et Logique. Le savoir absolu.	553
LISTE DES OUVRAGES UTILISÉS	584

PREMIÈRE PARTIE

GÉNÉRALITÉS
SUR LA « PHÉNOMÉNOLOGIE »

CHAPITRE PREMIER

SENS ET MÉTHODE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Nous savons que la préface (1) 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,

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

(2) « Einleitung ».

elle dépasse par son contenu la *Phénoménologie* telle qu'elle est définie *stricto 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 sujet (2). 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 Absolu (3) »? 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* à la philosophie. On ne saurait rester sans cesse comme Reinhold sur le parvis du temple. La philosophie

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

(2) *Phénoménologie*, I, p. 67.

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 critique (1) ». 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 Fichte (2). 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 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

(1) HEGEL : *Erste Druckschriften (Sämliche Werke*, éd. Lasson, I, p. 235).

(2) 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.

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'Absolu (1). 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 absolu (2). 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 pousse (3). » On lui impose ainsi une violence qui 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 visé ici Schelling. On ne saurait commencer brusquement avec le savoir absolu, en rejetant les positions différentes, et en déclarant n'en vouloir rien savoir.

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 66-67.

(2) 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.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 24.

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 phénoménologie (1) », 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 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

(1) HEGEL, : *Encyclopädie* (S. W., éd. Lasson, V, p. 370).

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 la faire retrouver par la conscience elle-même dans son développement. « Ce n'est plus, dit M. Gueroult, 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 théorique (1). » Schelling dans son idéalisme transcendantal, en suivant les *époques* de la formation de la conscience de soi, avait adopté la même démarche (2). 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.

(1) 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.

(2) SCHELLING : *Sämtliche Werke*, III.

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-même (1). »

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 commentateurs (2). 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 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 théorique, 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, juri-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 74.

(2) Cf., en particulier, N. HARTMANN : *Die Philosophie des deutschen Idealismus* (II, pp. 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.

diques, 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-même (1) ».

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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 69.

chez Novalis (1). 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 désespoir (2) ». Déjà Schelling avait dit que l'idéalisme transcendantal commençait nécessairement par le doute universel, un doute s'étendant à toute la réalité objective, « si pour la philosophie transcendantale le subjectif est le premier, l'unique fondement de toute réalité, le seul principe à l'aide duquel on puisse tout expliquer, la philosophie transcendantale commence nécessairement par le doute universel de la réalité de l'objectif (3) ». 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 transcendantale 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

(1) ROYCE : *Lectures on modern idealism*, New-Haven, 1919.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 69.

(3) SCHELLING : *S. Werke, op. cit.*, III, p. 343.

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* (1). 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*) (2). 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.

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 dialectique (3).

Pour la conscience en effet qui est engagée dans l'expérience,

(1) *Phénoménologie*, I, p. 70.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 69.

(3) HEGEL : *Sämliche Werke*, éd. Lasson, I, p. 161 : *Verhältnis des Skeptizismus zur Philosophie...* (Cf. particulièrement sur PLATON, p. 174).

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 formes (1) ». 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 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 naturelle (2) ». 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'erreur (3). 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 70.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 70.

(3) 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).

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 résulte (1) ». 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 par laquelle a lieu le processus spontané se réalisant à travers la série complète des figures de la conscience (2). »

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 conscience (3). 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 progression (4). » En effet la conscience est concept du savoir, et c'est pourquoi elle

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 70-71.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 71.

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

(4) *Phénoménologie*, I, p. 71.

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-même (1). » 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 signification transcendantale 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 transcendantale. Ainsi l'objet était transcendant à la conscience commune ou finie, mais immanent à la conscience transcendantale. 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 transcendantale. Or toute conscience commune est aussi conscience transcendantale, toute conscience transcendantale 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 transcendantale. 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 71.

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 antérieure (1) », 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 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 transcendance (2).

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 concept (3)... » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 71.

(2) 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*.)

(3) *Phénoménologie*, I, p. 71.

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 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 supprimée (1). » 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 conscience (2). 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 limitée (3). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 160. — Cf. aussi la préface de la *Phénoménologie*, I, p. 29.

(2) Dans son livre sur *l'Idéalisme allemand*, ROYCE, à propos de la succession des figures de la *Phénoménologie* de HEGEL, parle de *métempsychose*.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 71.

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 espèce (1). » 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 logique (?). 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 subjectif (3). » 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'intuitonne 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 71.

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

(3) SCHELLING : *S. Werke*, III, p. 345.

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 aridité (1). 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 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 objet (2) ». 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 transformations (3). » 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

(1) L'expression est de HEGEL (*Phénoménologie*, I, p. 72).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 47.

(3) N. HARTMANN, *op. cit.*, II, p. 80.

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 l'esprit dans sa richesse pleine, 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 Substance (1).

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 lieu (2) ».

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* (3). » 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 Vérité (4). » 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

(1) 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... »

(2) *Phénoménologie*, I, p. 72.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 72.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 73.

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 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 mesure (1) ». 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-même (2). » 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 savoir (3). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 73.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 73.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 73.

à son concept (1). » La théorie de la connaissance est en même temps théorie 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 mesure (3) ». La théorie de la connaissance est donc bien en même temps une théorie de son objet.

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 73-74.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 74.

(3) *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* (1). » 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 différent (2). « Ce nouvel objet contient l'anéantissement du premier, il est l'expérience faite sur lui (3). » 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 (*Enstandenes* 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 antérieure (4). Cette deuxième 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 75.

(2) 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.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 75.

(4) On pourrait nommer cette nécessité *retrospective*.

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'expérience (1) ». 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 devenir (2). »

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 conscience (3). »

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 76-77.

(2) *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.

(3) *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 transcendante de l'histoire (1) », 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 entière (2) ». 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 nature (3) ». L'histoire doit avoir un

(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 leibnitziennne de cette finalité dans l'histoire, cf. M. GUÉROULT : *L'évolution et la structure de la doctrine de la Science*, 1930, I, pp. 8 sq.

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 volonté (1). » 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 ni liberté, mais qui est la source commune à la fois de ce qui est intelligent et de ce qui est libre (2) ». La façon même dont

(1) SCHELLING, *op. cit.*, III, p. 594.

(2) SCHELLING, *op. cit.*, III, p. 600.

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 conscience (1). »

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 sujet (2). » 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 un » (3). « Cet Absolu est la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires. »

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 ressem-

(1) *Ibid.*

(2) *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*.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 16.

blances 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 tâche (1) », 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 négatif (2). » Le pantragisme de l'histoire et le panlogisme de 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-

(1) Cf. les *Écrits théologiques de Hegel*, éd. Nohl, pp. 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 *HEGEL'S Theologische Jugendschriften, herausgegeben von D. H. Nohl*, Mohr 1907 seulement par le nom de l'éditeur : éd. Nohl.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 18.

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'histoire (1) », 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 *négalion* 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 organique (2) » 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 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'intelligence (3). » Dans cet Univers

(1) *Phénoménologie*, I, p. 247.

(2) *Phénoménologie*, I, pp. 238 à 248.

(3) SCHELLING, *op. cit.*, III, p. 489.

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 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 impul-

sion 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'échecs (1). »

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-même (2). »

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 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*

(1) *Phénoménologie*, I, p. 246.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 247.

dans le chapitre sur la certitude sensible(1), 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, et le devenir de cette singularité, à travers toutes les phases de son développement, est précisément la *Phénoménologie*(2).

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 son propre être-là objectif(3) », 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* (4). Dans bien d'autres passages enfin il parle d'un « esprit du monde » dont le développement est distinct du développement phénoménologique (5). 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 transcendantale faussée par l'histoire, et une histoire faussée par la

(1) *Phénoménologie*, I, p. 81.

(2) 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).

(3) *Phénoménologie*, I, p. 247.

(4) *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.

(5) Cf. en particulier *Phénoménologie*, I, pp. 169 et 198, etc.; — cf. aussi les textes de la Préface de la *Phénoménologie* que nous commentons plus loin.

psychologie transcendantale (1) ». 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 formés 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 dans sa manifestation consciente d'elle-même au cours de l'histoire de l'esprit, s'est, comme c'est bien connu, nommée stoïcisme(2) », 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 pensée (3). » 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 Age. 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 Renais-

(1) HAYM : *Hegel und seine Zeit*, p. 243, éd. 1927.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 169.

(3) *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.

sance et enfin des utilisations très précises d'œuvres contemporaines de Hegel : « les Brigands » de Schiller, « le Faust » de Goëthe, ou d'œuvres particulièrement appréciées par les romantiques, comme « le Don Quichotte » de Cervantès (1).

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 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, présentent, 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

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 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.

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 monde (1), 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 singuliers(2) »; 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 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 monde (3) ».

A 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 consti-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 12.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 11.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 12.

tuant 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 temps (1). » 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 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 culture (2). » 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 présent (3) ».

(1) *Phénoménologie*, II, p. 207.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 25.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 26.

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 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'humanité (1) ». 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'imédiateté déjà forcée, la configuration déjà réduite à son abréviation, à la simple détermination de pensée (2). »

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 rabaisé 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

(1) LANSON : *Littérature française*, chap. Rousseau, 22^e éd., p. 796.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 27.

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 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'art (1) », 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 connues (2), 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 moyens (3) » 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

(1) SCHELLING : *S. W.*, III, p. 590.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 28.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 27.

comme du moi individuel, mais il ne se pose pas dans 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 théorique 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-même (1). 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 réflexion (2) ». La *Phénoménologie* est donc bien une partie de la science philosophique, elle est du

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

(2) *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.

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'idées (1) » 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 plus conservateur que ceux de la *Phénoménologie*. Mais déjà en 1807 Hegel sait que la philosophie, le savoir absolu, est un résultat qui

(1) *Philosophie du Droit*, traduction française, éd. Gallimard, 1940, p. 32.

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. A 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 autres (1). » 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 devenu (2). » 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 devenir (3).

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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 198.

(2) *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*, pp. 112 sq.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 7.

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 là (1). »

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* (2), 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. A 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 transformation (3). »

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 le temps (4). » 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?

(1) *Phénoménologie*, I, p. 13.

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

(3) *Phénoménologie*, I, p. 12.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 305.

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 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 Rhodus (1). » 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

(1) *Philosophie du Droit*, traduction française, *op. cit.*, p. 31.

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 effacés (1); » 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 culture (2). » 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 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 soi* (3), » 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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 26.

(2) *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.)

(3) P. VALÉRY : *Fragment d'un Descartes*, Variété II, p. 13.

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 science (1), 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.

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 conditionnée (2). »

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

(2) KRONER : *Von Kant bis Hegel*, II, p. 379. La référence du texte de Hegel cité est Nohl, p. 143.

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 d'une certaine « métaphysique (1) ». 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

(1) *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.

l'universalité. La conscience n'est-elle pas l'unité de ces deux moments (1)?

(1) 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 développement (1). 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 délibéré

(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, pp. 329 sq. et 417 sq.).

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 même (1). » Hâtons-nous de dire que si dans l'ensemble nous devons accepter les conclusions de Th. Hæring, 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* (2). 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 *totam philosophiæ scientiam, id est a) philosophiam speculativam (logicam et metaphysicam), naturæ et mentis ex libro per æstatem prodituro, et b) jus naturæ ex eodem*. Cette division correspond bien aux manus-

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

(2) Édition Lasson de la *Phénoménologie*, complétée par J. Hoffmeister (S. W., II, 4^e édition, 1937). L'introduction de J. HOFFMEISTER contient un exposé très clair de la thèse de HÆRING et une excellente analyse des circonstances de la publication de la *Phénoménologie*. Nous renvoyons donc au travail original de HÆRING et à cette *Introduction*, sans les reprendre dans le détail.

crits 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* (1). 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*

(1) Il y a bien la lettre à Voss, qui est de 1805; mais cf. sur ce point la discussion pertinente de HÆRING, *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...*

circulaient en avril de cette même année (1). 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^o certitude sensible, 2^o perception, 3^o entendement (ces trois moments groupés sous le titre général de A (Conscience), 4^o Conscience de soi (B), 5^o Raison (C), 6^o Esprit, 7^o Religion, 8^o Savoir absolu, sans que les derniers phénomènes, raison, esprit, religion, savoir absolu correspondent effectivement à un troisième moment unique, opposable aux deux premiers (2).

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 science (3). Enfin cette introduction ne pouvait être qu'une *Phénoménologie* de l'esprit, reproduisant dans ses grandes lignes le propre itinéraire de jeunesse de Hegel. Par opposition à Schelling qui partait de la philosophie de la nature, Hegel

(1) HEGEL, comme on sait, terminait son travail dans la nuit qui précéda la bataille de Iéna, comme il l'écrivit à SCHELLING le 1^{er} mai 1807.

(2) 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.

(3) HEGEL s'explique et se justifie longuement sur ce point dans la *Préface* (*Phénoménologie*, I, pp. 24-25).

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 géniale (1). 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 composition (2). » 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 Hæring, 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 physiognomie 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 vérité (3). » 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 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*

(1) 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).

(2) Lettre à SCHELLING, Bamberg, 1^{er} mai 1807.

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

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 (1)?

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 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 populaire (2). Ces

(1) 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) : « A 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.)

(2) Lettre à Niethammer du 10 octobre 1811.

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. A 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 sensible (1). » 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 spéculative (2) ».

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 *Doctrine 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 30.

(2) Cf. la *Propédeutique* de Nuremberg, publiée dans l'édition Lasson des *Œuvres* de HEGEL, XXI, p. xvii de l'*Introduction* de J. HOFFMEISTER.

la *Phénoménologie* de 1807 : « Une introduction dans la philosophie doit considérer particulièrement les différentes propriétés et activités de l'esprit par le moyen desquelles ils 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 science (1). » 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 du savoir (2). » 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?

A Niethammer Hegel écrit : « Je divise l'exposition de la psychologie en deux parties : 1^o celle de l'esprit se manifestant, 2^o de l'esprit étant en soi et pour soi; dans la première je traite

(1) *Propédeutique*, éd. Lasson, XXI, p. 14.

(2) Publié par J. HOFFMEISTER dans l'introduction à la *Phénoménologie* déjà citée, p. xxxvii.

de la conscience d'après ma *Phénoménologie de l'esprit*, mais seulement dans les trois premiers étages de cette *Phénoménologie*, conscience; conscience de soi, raison (1). » 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'*Encyclopédie* (2).

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 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 objet (3).

La conscience est alors l'objet d'une science particulière : la phénoménologie, qui s'oppose à l'anthropologie et prépare la

(1) Lettre à Niethammer, citée dans l'introduction de J. HOFFMEISTER à la *Propédeutique*, XXI, p. XIX.

(2) 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.

(3) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson de l'*Encyclopédie*, V, p. 369.

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 idéelle, « 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'esprit (1) ».

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 soi (2). » 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.

A 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, 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

(1) *Ibid.*, p. 370.

(2) *Ibid.*, p. 371.

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'esprit (1). » 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 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 cons-

(1) *Ibid.*, p. 370.

cience, 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 soi (1). » 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-même (2) ». Enfin l'esprit correspondra à la conscience, tandis que la religion sera une conscience de soi de l'esprit s'oppo-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 289.

(2) *Phénoménologie*, I, pp. 322 sq.

sant encore à l'esprit réel (1). 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 telle (2) ».

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 soi (3) ».

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'existence (4). » Ce 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'« Es-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 206.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 298.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 11.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 11.

prit » 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 vue (1). »

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 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 subjective (2) ».

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 déve-

(1) *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.

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

loppement. 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 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 cesse (1). 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'entendement (2), 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

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

(2) II^e partie, chap. 3 : *L'entendement*.

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 quelqu'un pour voir, que pour qu'il y ait quelque chose à voir (1) », 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 de l'esprit que nous appelons entendement (2). » 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,

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 140-141.

(2) CH. ANDLER : *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° spécial consacré à Hegel, juillet-septembre 1931, p. 317.

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 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 réalité (1) », 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 196.

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 possèdera rien d'autre qu'elle-même, elle quête seulement sa propre infinité (1). » Au terme de cette recherche la raison se trouvera elle-même 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 communauté (2). 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 moi (3) ». 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 204.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 11.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 154.

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 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 terre (1).

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 quichotisme 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'air (2) ».

A 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'uni-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 298.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 320.

versel inactive, la seule raison contemplative, elle est « la compréhension de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, de l'universel 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-même (1) ». 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 vivant (2). » « 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 chose (3). »

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 historique et n'expose pas seulement des moments qui ne seraient en eux-mêmes, sans leur réflexion dans

(1) *Phénoménologie*, I, p. 323.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 292.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 292.

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 monde (1). » 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 — l'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 en atomes constituant l'absolue multiplicité des individus — cet esprit mort — est une égalité dans laquelle tous valent comme chacun, comme personne (2). » Ce moment correspond dans l'histoire à l'Empire romain.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 12.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 44.

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-même (1), 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.

Bien entendu les formes de la religion ne succèdent pas temporairement 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

(1) 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.

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 constitué 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 siècle 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. 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 sur-

(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.

tout 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 *rappports du scepticisme et de la philosophie* (1). 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 expériences (2).

(1) HEGEL : *Erste Druckschriften (Werke, éd. Lasson, I, p. 161)*.

(2) 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 déterminée (2). L'Universel est donc le Particulier ou plutôt il est lui-même et son autre, l'un qui est dans le multiple (2). A 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 sai-

(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. I, p. 239).

sir 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 intellectuelle (1). 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 devenue (2) ». 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 fin (3) ».

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, comme conscience de soi. L'identité n'est plus immédiate, elle le devient à travers tout le développement antérieur. Le Vrai est alors posé

(1) 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 ».

(2) *Phénoménologie*, I, pp. 19-20.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 18.

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 esprit (1).

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 fautive 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 profond (2). »

Ce qui pour nous, philosophes, qui suivions 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 nous (3). » En effet l'objet que considère la 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

(1) C'est le Christianisme qui a révélé cette subjectivité de l'Absolu ou du Vrai, et tout l'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 ΒΕΗΜΕ, d'une façon encore naïve et barbare, entrevoit cette subjectivité et cette vie de Dieu qui est *Mysterium magnum revelans seipsum*.

(2) *Phénoménologie*, II, pp. 267-268.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 264.

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 Purpus (1), 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 en effet la phénoménologie est précédée de l'anthropologie (2). 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 cons-

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

(2) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, t. V, p. 369.

cience, 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'unité(1). » 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 plénitude(2) ». 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'étant (3). » A 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 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 soi (4). » 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

(1) *Phénoménologie*, II, p. 188.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 81.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 81.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 311.

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. A 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 chose (1). » 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 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 visons (2) »; 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 mots (3). 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'ex-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 81.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 84.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 92.

pression possible du savoir, du λόγος et des résistances qu'il nous opposait (1).

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 singulier (2) »; 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 atteignons 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, car toute chose est une chose singulière (3). » 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

(1) 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*.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 82.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 91.

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 autre (1) ».

En critiquant ici les prétentions de la certitude sensible, Hegel critique tout savoir immédiat, toute philosophie de l'intuition ou de l'ἄλλογον, 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 superficiel (2).

Cependant, en décrivant la situation de la conscience sensible, nous nous sommes substitués à elle; il importe qu'elle découvre elle-même sa 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-ci (3). » Hegel

(1) ARISTOTE : *Métaphysique*, Z, 15.

(2) 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*).

(3) *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.)

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 savoir immédiat mais le savoir de la perception; nous étudierons en les distinguant ces trois moments : 1^o celui où l'objet est posé comme essentiel; cette dialectique conduit à l'être de Parménide par opposition à l'opinion, la $\delta\sigma\chi\alpha$, 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^o 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^o 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 immé-

diateté. 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 pas (1) ». 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 permance 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 elle (2).

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 est (1). » Parménide, cependant devait distinguer de l'être (τὸ ἔν), l'opinion (δοξᾶ), 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 inconstance 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 83.

(2) 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 *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.)

(1) *Phénoménologie*, I, p. 82.

le ceci même (1). » 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 immédiate (2). » Cette classification en effet requiert une comparaison, une élévation de la conscience au-dessus de ce qui lui 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 écrite (3), 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 83.

(2) ANDLER, article cité in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet-septembre 1931, p. 322.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 83.

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 nommons un Universel (1). » 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 confèrera 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 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 indifférents (2) ».

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

(1) *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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 85.

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 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'Elée. 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 etc... (1) » Le « maintenant 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 sensation (2). 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 lui (3) ». 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 maison (4). » 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 aussi (5). » 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.

« 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 85.

(2) PLATON : *Théétète*, 152 a.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 85.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 86.

(5) PLATON : *Théétète*, 152 a.

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. (1). »

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 moi (2). » 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 universel (3). »

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-ci (4). » 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 86.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 154.

(3) ANDLER, *article cité*, p. 324.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 86.

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 incomparable (1). » 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 et du moi 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^{me} 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,

(1) PURPUS : *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, p. 45.

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 jour (1). » 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 individu (2). »

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 est (3). » Il est vrai qu'il a été, mais ce qui a été n'est pas, et c'était à l'être que nous avions 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 pre-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 87.

(2) PLATON : *Théétète*, 153 d.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 88.

mière dialectique élémentaire qui constitue le présent même (plus riche et plus concret que le maintenant). 1^o Je pose comme vérité le maintenant et je le nie, il n'est plus; 2^o je pose donc comme vérité qu'il n'est pas, qu'il a été; 3^o mais je nie une fois de plus cette seconde vérité, négation de la négation, qui me ramène en apparence à la première vérité (1). 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 maintenant (2) », 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 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 maintenant (3).

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'indi-

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 89.

(3) *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).

quer, 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 *multiplés* 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 essence (1). » 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.

(1) *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 alors (1). 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 cours (2). » 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 notre 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 dans ces propriétés que nous apercevons en

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

(2) *Phénoménologie*, I, p. 105.

elle (1). 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'objectivité (2).

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 force, 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 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

(1) 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. »

(2) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, t. V, p. 59.

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 déterminée (1). » 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 prédicats (2). »

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 leur détermination et donc les domine. « Cet entendement percevant les prend pour le vrai et est expédié par elles d'une erreur dans l'autre (3). » 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

(1) HEGEL : *Encyclopédie (S. Werke, éd. Lasson, t. V, p. 69).*

(2) *Phénoménologie*, II, p. 124.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 106.

passé dans son contraire (1). 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 abstraction (2). Les deux abstractions fondamentales sont ici *l'universalité de la choseité*, 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 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 chose 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

(1) HEGEL : *Propédeutique* (*Werke*, éd. Lasson, t. XXI, p. 32).

(2) 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 Iena sur le *Droit naturel*.

pour soi-même le concept, « c'est pourquoi elle ne se connaît pas elle-même dans cet objet réfléchi (1) ».

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 maintenant (2). » Cet acte d'indiquer — cette synthèse de l'appréhension dans l'intuition, dirait Kant, laquelle suppose à son tour reproduction et recognition — effectue 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 une gauche, etc. C'est là ce que Hegel nomme un universel et qui est le sensible dépassé (*aufgehoben*). A 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 essence (3) ».

(1) *Phénoménologie*, I, p. 109.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 89.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 94.

L'Universel n'est rien d'autre que la choseité (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 universelle (1). » Toute détermination sensible est universelle quand elle est ainsi prise dans la choseité; la physique tend à en faire une « matière libre (2) » 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.

Cependant la choseité, 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 choseité rassemblant toutes ces propriétés (3). » Mais on ne perçoit pas seulement la choseité, 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,

(1) *Phénoménologie*, I, p. 94.

(2) Expression usuelle dans la science de la nature du temps de HEGEL; le calorique, la sapidité, etc., seraient des « matières libres ».

(3) *Phénoménologie*, I, p. 96.

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 chose 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 déterminité 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 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 chose (1). »

Ce que nous avons dit de la chose perçue pourrait encore se dire de la chose percevante; à ce niveau la *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'imagina-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 96.

tion 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 unification (1). » Cette synthèse d'un divers 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'inessentiel (2). » 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'inessentiel (3). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 93.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 177.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 94.

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 percevante (1). » 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 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 réflexion (2). » « 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 soi (3). »

(1) *Phénoménologie*, I, p. 97.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 110.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 104.

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 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 soi (1) ». 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'interne (2) ». Il ne faut plus dire : *Esse est percipi*, mais *Esse est intelligi*.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 102.

(2) HEGEL : *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, III, pp. 104 sq.

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 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 chose (1). » 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

(1) *Ibid.*, IV. pp. 116-117. Ainsi la diversité pure de Kant est le support et comme le pur symbole de la diversité empirique.

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, 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'inhèrent 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 mêlée 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 autre (1). » 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 Un cette multiplicité de termes est notre œuvre et nous devons éviter de laisser coïncider ces termes dans la chose même (2). » 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 découvrirons que nous faisons alternativement aussi bien de la chose

(1) LEIBNITZ : *Nouveaux essais sur l'entendement humain*. Liv. II, chap. XXVII.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 101.

que de nous-même, tantôt le pur Un, sans multiplicité, tantôt le *aussi* résolu en 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

tion de son indépendance et la chose s'effondre plutôt par le moyen de sa propriété essentielle (1). »

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 soi (2). » 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 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. A ce moment la conscience de l'Autre sera devenue conscience de soi, le concept en soi sera devenu le concept pour soi.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 104.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 104.

CHAPITRE III

L'ENTENDEMENT

Mouvement général du chapitre. — Pour la conscience percevante tout était « une chose (1) ». 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. A 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.

Tel est le mouvement général de ce chapitre, dont nous essayerons de préciser la portée. Nous nous attacherons surtout au pas-

(1) « Ding » et non « Sache ». — Sur cette différence, cf. IV^e partie, chap. V.

sage 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) (1).

a) *La force*. — L'entendement a maintenant pour objet l'universel inconditionné (unbedingt), qui selon l'étymologie allemande n'est pas une chose. Pour nous (2) 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 chose 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-autre, l'opposition absolue, est immédiatement posée comme une même essence (3). » 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, 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 posé (4). » Ce passage, c'était le mouvement même de la conscience

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

(2) 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.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 110.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 111.

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 refaisions 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 essence (1). »

« 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 inconnaissable 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 dépenser (2). » 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 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 force (3). » 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

(1) *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.

(2) Cf. ANDER, *art. cité*, p. 328.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 112.

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 âmes! (1). »

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 réalité (2). 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 ce réel par une force sont par suite des tautologies (3). 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 manifes-

(1) LEIBNITZ. *Système nouveau de la nature*, éd. Janet, 1900, I, p. 636.

(2) HEGEL : *S. Werke*, éd. Lasson, t. XVIII^a, pp. 41 sq.

(3) *Ibid.*, pp. 44 sq.

tation 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 réalité (1).

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 concept (2) ».

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 réalité (3) ». La force dans le monde sensible s'oppose d'abord à un Autre sans lequel elle ne semble pas pouvoir 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 112.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 118.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 118.

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 dualité (1) ». 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. 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 contact (2). » Chacune disparaît dans l'autre, et c'est le

(1) *Phénoménologie*, I, p. 115.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 117.

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 vérité (1) ».

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 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 esprit (2). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 40.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 203.

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 vue (1) ». 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 elle un mouvement objectif (2). 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 remplissement. 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 phénomène (3). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 140-141.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 119.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 121.

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 copie (1). »

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 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'incon-

stance 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'idée (2). 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

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 123-124.

(2) 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. »

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 subsumption et la spécification que la critique du jugement — ce leibnitzianisme 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 supprimé (1) ». 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 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 loi (2) ».

(1) *Phénoménologie*, I, p. 124.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 125.

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 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 discernement (1). 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 lès offre, ou paraît les offrir, la représentation sensible (2). 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-mêmes (3). » 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

(1) HUME : *Traité I*, 1^{re} partie, section VII, traduction David, p. 31.

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

(3) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, XVIII^a, p. 48.

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 ce rapport ne leur est pas intérieur (1). » 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 identité (2) ».

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 rapporté (3). » Kant n'a donc pas vraiment saisi *la relation comme infinie*.

(1) *Ibid.*, p. 48.

(2) 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).

(3) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, t. XVIII^a, pp. 48-49.

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 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 sensible (1). » 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 dialectiquement (2).

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 30.

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

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 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 aucunement (1). » 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 abandonnée (2). »

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 produit pour l'entende-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 129.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 129.

ment comme loi de l'Intérieur. » Telle est la transition difficile que nous signalions plus haut; nous allons « d'une rive à l'autre » (1), 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-même (2)... » 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 130.(2) HEGEL : *Logique de Jena* (S. Werke, XVIII^a, p. 47).

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-mouvement (1). »

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-même (2). » 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'infini 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.

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 con-

(1) *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).

(2) HEGEL : *S. Werke*, éd. Lasson, XVIII^a, p. 13.

traire de soi-même (1). » 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 de 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.

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 130. — En d'autres termes, le mouvement de notre pensée qui établit la loi et l'explique, 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.

l'essence et de l'apparencé 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 soi (1). » 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 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'honneur (2) ». 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 néces

(1) *Phénoménologie*, I, p. 133.

(2) *Phénothénologie*, I, p. 133.

saire 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 renversé (1). » 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'Iéna (2). 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 précédente (3) ». 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 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 éteints. » (4)

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 132.

(2) 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.

(3) *Phénoménologie*, I, pp. 133-134.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 135.

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 infinité (1). » 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 *scission* et du *devenir égal à soi-même* ne sont que le mouvement de se supprimer (aufheben) (2). »

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 inquiet (3) ». Cette synthèse de l'« ἀκίνητος » 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 apparaît d'abord sous une forme immédiate comme

(1) *Phénoménologie*, I, p. 135.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 137.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 136.

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?

TROISIÈME PARTIE

**DE LA CONSCIENCE DE SOI NATURELLE
A LA CONSCIENCE DE SOI UNIVERSELLE**

INTRODUCTION

PASSAGE DE LA CONSCIENCE A 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 originairement 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-même (2).

Il est vrai que Kant ne développe pas sa pensée jusqu'à un tel idéalisme. Ce que l'entendement détermine dans la nature, ce

(1) KANT : *Critique de la Raison pure*, traduction Barni, I, pp. 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.

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 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 impossible (1). 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 kantien (2). 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

(1) KANT : *Critique de la raison pure*, trad. Barni, I, p. 230.

(2) 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, pp. 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 théorique, un impératif pour la pensée scientifique. L'idée étend l'entendement, non comme entendement, mais comme volonté, elle l'élargit pratiquement non théoriquement 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 thé-

tique 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 monde (1) ». 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 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

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

finie à la vie infinie est religion, non philosophie, écrivait-il dans le *Systemfragment de Francfort* (1) — 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 cesse (2). 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'irrationnalité, au sens 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 mystère (3). » 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

(1) *Études théologiques de Jeunesse*, éd. NOHL, p. 347.

(2) HEGEL : *Wissenschaft der Logik*, éd. Lasson, IV², pp. 242 sq.

(3) *Ibid.*, pp. 416 sq.

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 soi (1). 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'esprit (2).

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 est (3). » Hegel

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

(2) Cf. notre article sur *Vie et prise de conscience de la Vie dans la philosophie hégélienne de Ienü* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1936, p. 45.

(3) *Études théologiques de Jeunesse*, éd. NOHL, p. 302.

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 déterminées (1) ». 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 vie* (2). Il nous semble que ce n'est pas assez dire. L'épithète qui revient le plus souvent dans la dialectique hégélienne est celle d'*unruhig*. 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 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 pensante (3), 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'intui-

(1) *Ibid.*, p. 303.

(2) MARCUSE : *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie der Geschichtlichkeit* (1932).

(3) Cf. *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. LASSON, I, pp. 104-105.

tion 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-même (1). » 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 fait (2). 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 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 est (3). » La véritable tâche de la philosophie est donc bien de développer les détermi-

(1) *Logique de Iena*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 13.

(2) 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*).

(3) *Logique de Iena*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 31 (tous ces textes sont empruntés au chapitre de cette *Logique* sur l'Infini, de la page 26 à la page 34).

nations 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 contradiction (1). « 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'opposition (2), 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'anéantit (3). »

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 *ἑαυτός* 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 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

(1) 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. »

(2) On pourrait encore traduire « est l'acte de transcender, non la *transcendance* ».

(3) *Logique de Iena, op. cit., p. 34.*

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 inquiète (1). » 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*) (2), en laquelle les différences 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'espace (3). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 148.

(2) 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. 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.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 148.

cette affirmation absolue transparaisse en lui; elle se manifestera donc par le fait que cette individualité distincte se niera elle-même, sera négation de sa séparation, de sa négation et ainsi redonnera 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 consommant (1) ». 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 consume lui-même, supprime sa propre réalité inorganique, se nourrit de soi-même, s'organise en soi-même (2) ». 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 est le tout se développant, dissolvant et résolvant son développement et se conservant simple dans tout ce mouvement (3). » 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 genre (4) ». 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 vie (5). Dans son émergence

(1) *Phénoménologie*, I, p. 150.

(2) *Realphilosophie*, éd. Hoffmeister, II, p. 116 (t. XX, éd. Lasson-Hoffmeister).

(3) *Phénoménologie*, I, p. 151.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 152.

(5) *Phénoménologie*, I, p. 152.

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 singuliers (1). » 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 tel (2) », 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.

(1) *Logique et Métaphysique de Iena*, éd. Lasson, *op. cit.*, pp. 193-194.

(2) *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 raison (1).

(1) HEGEL résume lui-même très nettement tout ce développement de la conscience malheureuse à la Raison dans le chapitre sur la *Phénoménologie*.

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. Déduction du Désir. — « La conscience de soi est désir en général (1). » 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-même (2). » Il semble que nous soyons ainsi bien loin de 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-autre (3) ». 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

(*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. »

(1) *Phénoménologie*, I, p. 147.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 146.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 146.

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 mouvement (1). » 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-même (2). » 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 général (3). » 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 146.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 147.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 147.

célèbre comme les animaux les mystères révélés à tous, qui enseignent quelle est la vérité des choses sensibles (1). »

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 l'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 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 objet (2). » « 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-

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 90-91.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 147.

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 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 vivant (1) »; 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

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 147-148.

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 lointain (1). 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-même (2) », 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 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 vie (3). » 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 objet (4). »

L'allérité 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

(1) Cf. les *Études théologiques de Jeunesse*, Nohl, pp. 243 sq. et pp. 371 sq.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 154.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 148.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 148.

suppression soit, cet autre aussi doit être (1) »; 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 soi (2) ».

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, 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 Moi (3). »

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 152.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 153.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 154.

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 soi (1) ». 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 soi-même cette réflexion absolue, qui n'est pas pour soi-même l'unité d'un connaître doublé se trouvant soi-même (2). » 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 négatif (3) ». 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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 153.

(2) *Logique et Métaphysique de Iéna*, éd. Lasson, t. XVIII^a, p. 193.

(3) *Phénoménologie*, p. 18.

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 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 lui (1). »

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 absolutité. 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

(1) *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.

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 fait (1). »

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'infinité 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, supprime 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.

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 156-157.

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 vivante (1). » Répétons-le, car tel est le 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 vie (2). » 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 chose (3) », 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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 154.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 159.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 284.

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 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) (1). »

(1) *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 négativité (1) », 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'autre (2) ». 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 indépendante (3) ». 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 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;

(1) *Phénoménologie*, I, p. 160.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 158.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 159.

et les autres moins, mais ces différences sont inessentiellles, 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-soi (1) », 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 la vérité qui devait en sortir, et supprime en même temps la certitude de soi-même en général (2) ». 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-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 159.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 160.

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 substance 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 choséité. 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 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* (1).

(1) 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

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 général (1) ». 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 chose (2) ». L'être de l'esclave c'est la vie, il n'est donc pas autonome mais 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

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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 161.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 162.

jour. 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 retardée (1) ». 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 *travail* (2).

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 soi (3).

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 165.

(2) 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.

(3) 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.

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 absolu (1). » 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 être-pour-soi qui est donc dans cette conscience même (2) ». 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 164.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 164.

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-même (1). » 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 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 totalité (2). »

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*.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 165.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 166.

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.

CHAPITRE II

LA LIBERTÉ DE LA CONSCIENCE DE SOI STOICISME 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 Sacy (1).

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 choses (2) ». 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 dégagait 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 conscience (3) ». 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 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

(1) La comparaison a été faite par J. WAHL : *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, éd. Rieder, p. 165. — HEGEL cite lui-même PASCAL (*S. W.*, éd. Lasson, I, p. 345).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 167.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 167.

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, où 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 penser (1) ». 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-moi (2). 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 168.

(2) *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).

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-soi (1). » 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 pensée (2) ». 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 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 éthique (3).

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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 168.

(2) *Phénoménologie*, I, pp. 169-170.

(3) HEGEL reprend tout ce mouvement dialectique à propos du développement de l'esprit (*Phénoménologie*, II, pp. 44 sq.). Cf. également notre chapitre sur *La première forme du Soi spirituel*, V^e partie, chap. II.

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 naturel (1) », 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 quand 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-même (2) ». Ces choses se manifestent à leur tour comme opposées à la pensée, et 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 a 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 parti-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 170.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 170.

culier, 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. A 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'ennui (1). »

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 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 permanente (2) ».

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 171.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 171.

de la vie sont l'objet sur lequel le désir et le travail exercent leur activité (1). » 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 absoluité; elles ne sont pas pénétrées par le moi conscient de soi. Ainsi le maître affirmait son indépendance, mais 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 présenter (2). » 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 determinatio 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 réfléchi dans la pensée simple de soi-même « mais en regard de cette réflexion sont en fait tombés en

(1) *Phénoménologie*, I, p. 169.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 171.

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 conscience (1) ».

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 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 elle-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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 171.

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 comédie (1). » Ce rapprochement entre le scepticisme et la comédie 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 réelle (2). »

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. Com-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 257. — Sur la Comédie antique opposée à la Tragédie dans l'article sur *Le droit naturel*, cf. HEGEL'S : *Werke*, éd. Lasson, t. VII, pp. 385 sq.

(2) *Phénoménologie*, II, pp. 171-172.

ment 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 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 réel (1). » 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. Comme, 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 immuable (2). » 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 malheu-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 173.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 173.

reuse. 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 mouvement de cette confusion (1) »; 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 inessentielles 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 174.

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'autre (1). » Cependant la vérité de cette conscience sceptique c'est la conscience malheureuse, en tant que conscience explicite de la contradiction interne 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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 175.

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 diverses (1).

Pendant 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 néant (2) ». 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 l'impossibilité d'une coïncidence dans la réflexion, c'est bien là le fond de la subjectivité; et si

(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.

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 terre (1) ». 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 parties. 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 lors l'opposition peut être si profonde que l'infini devient l'au-delà,

(1) *Études théologiques de Jeunesse*, Nohl, p. 37.

(2) 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 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 dans ses travaux de Berne et de Francfort. C'est d'ailleurs sur la toile de fond du Judaïsme qu'apparaît le Christianisme (NOHL, pp. 276 sq.).

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 (2). 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 renversé (1) ». 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 Christ (2), tantôt il insiste sur la profondeur de la subjectivité 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

(1) J. WAHL, *op. cit.*, p. 167.

(2) NOHL, *op. cit.*, p. 32.

nous donne une première esquisse de ce que sera la conscience malheureuse (1). 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'Écclésiaste 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 fini (2). » 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 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 contradiction (3) ».

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

(1) Cf. notre analyse de ce texte, V^e partie, chap. II. — Le texte est dans NOHL, *op. cit.*, p. 219.

(2) J. WAHL, *op. cit.*, p. 163.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 176.

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 inessentiels, 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 absolument (1). 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, 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 malheu-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 176.

reuse est la conscience de soi comme essence doublée et encore seulement empêtrée dans la contradiction (1). »

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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 176.

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'unité. (1) » « 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 soi (2). »

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 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-

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 176-177.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 177.

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 contraire (1). » L'ascèse de la conscience malheureuse pour se libérer est elle-même une conscience changeante et multiple. 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'être (2) », 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,

(1) *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 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).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 282.

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 elle (1). » 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. 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 irremédiable 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 satisfaire (2). 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

(1) FICHTE : S. W., II, p. 279.

(2) 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. »

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 qui sous le geste qui veut le saisir s'enfuit, ou plus exactement a déjà fui (1). » 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'être (2) » 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 reparaitre en lui (3). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 183.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 180.

(3) *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.

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 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 Juge (1), 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 surmontée (2).

Le point de vue auquel nous sommes placés est celui d'une

(1) « Le premier immuable est pour elle seulement l'essence étrangère condamnant l'existence singulière » (*Phénoménologie*, I, p. 179. — C'est nous qui soulignons).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 179.

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 absolu (1). Quoi qu'il en soit 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 absolument (2). » 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

(1) *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 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. »

(2) *Phénoménologie*, I, p. 179.

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 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 contre-partie 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 mort (1). »

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 même (2) ». 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

(1) *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*.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 86.

conscience de soi. Mais la certitude de soi s'éprouve ainsi comme une conscience 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 universel (1). » 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 réinstaura 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 le sujet comme être. C'est l'ontologie hégélienne qu'ils refusent, non sa phénoménologie. Il ne

(1) *Phénoménologie*, II, p. 263.

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 Hegel (1) : « 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 immuable (2), » 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. A 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 universalité (3). »

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 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

(1) *Phénoménologie*, II, p. 203.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 203.

(3) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, t. V, p. 379 (*Encyclopédie des sciences philosophiques*).

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 étrangère (1) ». 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 effective (2) ». 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 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 préliminaires (3).

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

(1) 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).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 180.

(3) Cf., par ex., NOHL : *op. cit.*, pp. 243 sq.

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 disparu (1). »

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 elle (2). » Ainsi la conscience de soi reste malheureuse parce que son essence — l'unité

(1) *Phénoménologie*, I, pp. 183-184.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 182.

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 présence (1) ».

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 défaite (2) », 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 ressuscité (3). » 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 vraie (4). La disparition du sépulcre est « une disparition de la disparition (5) ». 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

(1) Ces expressions sont employées par HEGEL (cf. *Phénoménologie*, I, p. 154).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 184.

(3) *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française de Gibelin, t. II, p. 180.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 184.

(5) « La disparition de la disparition » est une expression de HEGEL pour définir l'objectivité au niveau de l'esprit (*Phénoménologie*, I, p. 334).

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 objet (1). » 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 184.

désir, dont elle tire sa jouissance est-il toujours cet en-deçà évanescent 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 intégralité (1). » 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 et la lui cède en jouissance (2) ». L'en-deçà évanescent n'est plus seulement en-deçà évanescent; 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 consacré (3) ». Dans ses leçons d'esthétique, plus tard, Hegel dira que l'incarnation transvalue toute la réalité sensible qui s'approfondit et se 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. Cela 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

(1) *Phénoménologie*, I, 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 186.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 185.

qu'elle en fasse usage (1) ». 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, « 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-même (2) ». La conscience agissante s'humilie dans cette action de grâces, dans cette reconnaissance de Dieu. Nè 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;

(1) *Phénoménologie*, I, p. 186.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 187.

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-même (1). » 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 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 l'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'autre (2) ».

(1) *Phénoménologie*, I, p. 188.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 190.

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 sentiment (1) » 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 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 souillée (2). » 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,

(1) *Phénoménologie*, I, p. 188.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 189.

à une personnalité « aussi malheureuse » qu'elle est pauvre (1).

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 objectif (2). » 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 vouloir (3). » 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 pas (4).

Mais cette aliénation de soi réalise en soi une volonté univer-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 189.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 195.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 190.

(4) 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.

selle, 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.

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 de la 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 com-

préhension 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 œuvres (1).

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 autres (3). »

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 de 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 renommée (4). » 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 universalité — encore abstraite à ce niveau —

(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, pp. 208 sq.

(3) *Ibid.*, p. 209.

(4) *Ibid.*, p. 210.

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 la 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 pensée (1). » « 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 indique pourquoi cette conscience de soi universelle est d'abord raison avant d'être esprit. Le passage de

(1) *Propédeutique*, éd. Lasson, t. XXI, p. 210; cf. aussi p. 27.

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 encore (1). » 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 humaine (2). Cette

(1) *Encyclopédie*, éd. Lasson, t. V, p. 379.

(2) 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 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*).

histoire de la conscience qui a « comme 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 immédiate (1). »

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 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-

(1) *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.

même dans cette négativité sienne, constitue dans la conscience, comme telle, son essence (1). » 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 vérité (2) ».

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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 195.

(2) *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 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 soi (1). »

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 terre (2). »

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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 196.

(2) *Op. cit.*, traduction Gibelin, t. II, p. 195.

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 idéalisme (1). » 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'idéalisme (2). » 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. 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 196.

(2) N. HARTMANN : *Philosophie de l'Idéalisme allemand*, op. II, cit., p. 113.

m'est objet est objet unique, est toute réalité et toute présence (1). »

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 telle (2). » Elle se démontre ainsi au cours de la dialectique 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 197.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 197.

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 soi (1).» 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 vérité (2).» 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 le 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 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 soi (3). »

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 condi-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 197.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 197.

(3) *Phénoménologie*, I, pp. 198-199.

tion 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-mêmes (1) », 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 essence (2) ». 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, 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 unité (3). » 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

(1) FICHTE : *Sonnenklarer Bericht...*, trad. française de VALENSIN, 1926.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 198.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 203.

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 Moi (1) » et encore, « Le résultat de cet idéalisme formel est l'opposition d'une empirie sans unité et d'une multiplicité contingente à une pensée vide (2). »

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 inconséquente. 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.

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.

(1) HEGEL, éd. Lasson, I, p. 53 (*Étude sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*).

(2) HEGEL, éd. Lasson, I, p. 323 (*Foi et Savoir*).

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 sien (1). » 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'expérience (2) » 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 le passage est continu selon Hegel. La seule question qui se pose est celle de savoir si cette philosophie de la nature peut

(1) *Phénoménologie*, I, p. 205.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 305.

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. A 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 connue (1). » 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, 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 205.

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 objet (1). » 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 Nicolaï 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 ontologique (2). « 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 choses (3). » 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 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 soi (4). » Résultat paradoxal, disions-nous plus haut! En effet la raison observante va se trouver

(1) *Phénoménologie*, I, p. 205.

(2) N. HARTMANN : *Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II, pp. 114-115.

(3) *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.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 205.

elle-même immédiatement comme une chose. Dans la *Phrénologie*, 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 chose, et aussi bien la chose qui est seulement et purement objective (1) ». 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 opposées (1) » 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 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*

(1) *Phénoménologie*, I, p. 206.

(2) *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 absoluté comme « le délire bachique... mais ce délire est aussi bien le repos translucide et simple » (*Phénoménologie*, I, p. 40). Ainsi la conscience distingue le vrai comme objet fixe et le mouvement du savoir; mais cette distinction disparaît dans l'Absolu qui a la médiation en lui-même.

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 soi (1). » 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 décrit (2). » 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 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 soi. (3) » 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

(1) *Realphilosophie* (HEGEL : *S. Werke*, t. XIX, p. 211).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 208.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 208.

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'Universel (1). » 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 assemblé (2). » Le règne animal et le 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,

(1) *Phénoménologie*, I, p. 209.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 210.

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 vérité (1). » 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 conceptuelle (2) ». L'électricité positive se manifeste 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 211.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 213.

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 termes (1).

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 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 l'autre*, 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 simple (2). » 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

(1) 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.)

(2) *Phénoménologie*, I, p. 215.

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 organique (1). » 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 oiseaux (2) ». 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 recouru 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 concept (3). » « La nécessité, dit Hegel, puisqu'elle ne peut plus être conçue comme nécessité intérieure

(2) *Phénoménologie*, I, p. 216.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 217.

(1) *Critique du Jugement*. Traduction française de Gibelin, éd. Vrin, p. 180.

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'elle (1). »

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 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 chose (2). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 217.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 220.

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 Particulier (1). » 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. 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 objet (2). » 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

(1) Ce texte est une interprétation de la philosophie kantienne d'après HEGEL (*Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 256).

(2) *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.

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 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. A 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 point (1). 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

(1) Cf. J. HOFFMEISTER : *Goethe und der deutsche Idealismus* (Meiner, Leipzig 1932), pp. 61 sq.

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 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 spéculatives (1). 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 produit (2). » Nous avons cité ce texte significatif parce qu'il con-

(1) J. HOFFMEISTER, *op. cit.*, p. 77.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 217.

tient 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 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-même (1). » 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'ἀνθρώπου » 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 Soi (2). » Ce devenir du

(1) KANT : *Critique du Jugement*, trad. Gibelin, p. 180.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 20.

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 puissance (1), 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 trouve (2). » 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-même (3) ». 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 nature, mais sépare la fin du réel, et renvoie pour nous l'explication téléologique à un entendement

(1) HEGEL dit : « L'immobile qui est lui-même moteur; ainsi cet immobile est sujet » (I, p. 20).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 219.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 219.

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 sensible (1). »

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 vue (2). » Si Kant séparait le concept de but et la réalité effective, la finalité et l'organisme 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.*

(1) Ce texte de HEGEL est cité par ARCHAMBAUT : *Hegel*, p. 27 (*Collection des grands philosophes français et étrangers*). Cf. aussi *Encyclopédie*, éd. Lasselon, V, p. 211.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 222.

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'observation (1). » 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, distinguaient dans l'être organique : la sensibilité, l'irritabilité et la reproduction. Dans sa *Realphilosophie* de 1803-1804, puis de 1805-1806 (2), 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 théorétique. Mais

(1) *Phénoménologie*, I, p. 223.

(2) HEGEL : *S. Werke*, éd. Lasson, t. XIX et XX.

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 entier (1). »

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, 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 idée (2). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 224.

(2) *Realphilosophie* (HEGEL : *S. Werke*, éd. Lasson, t. XIX, p. 130).

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 malade (1) ».

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 diminue (1). » 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 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

(1) *Ibid.*, p. 186. « La maladie de l'animal est le devenir de l'esprit ».

(2) *Phénoménologie*, I, p. 227.

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 mathématique (1). »

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 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'inté-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 39.

rieur 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'Universel (1). » 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 232.

moments surgissaient devant lui avec un contenu spécifique (1). » 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 existant (2). » 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-même (3). Cet extérieur est le système de la vie s'organisant dans l'élément de l'être; et ce système donne lieu à la 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-soi (4) », 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 variés (5). » 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 tourner (6). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 233.

(2) *Realphilosophie*, op. cit., XIX, p. 134.

(3) SCHELLING : *S. W.*, 1856, I, p. 387.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 236.

(5) *Phénoménologie*, I, p. 237.

(6) *Phénoménologie*, I, p. 237.

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 manifestation (1) ». 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 238.

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 réaliser (1). »

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 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 impossible (2).

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 uni-

(1) HEGEL : *Phénoménologie*, I, p. 242.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 241.

versel; il est genre — unité de l'être-pour-soi et de la négativité (1). 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 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'échecs (2). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 243.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 246.

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 général (1). Partout elle trouve des traces de concept, des commencements de lois, « mais toujours on en reste aux visées de la nature (2) ». Une philosophie de la nature, entendue comme 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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 247.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 248.

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'être (1) », 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 abstractions (2) »; 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 montrera surtout sa vanité dans l'observation de

(1) *Phénoménologie*, I, p. 251.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 249.

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 Kilmeyer, 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 disparaissants, dont la vérité est seulement le tout du mouvement pensant, est seulement le savoir même (1). » Nous en sommes réduits sur la rédaction de la *Phénoménologie* à des conjectures 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 251. — Sur la composition de la *Phénoménologie*, cf. dans cet ouvrage I^{re} partie, chap. III : *Structure de la Phénoménologie*.

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 Logos (1). 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 instables (2). »

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, 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'impos-

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 253. — Dans la *Realphilosophie* de Iena, 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.

sibilité pour la raison de se saisir elle-même dans la vie (1). 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 l'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 négativité (2).

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 négatif (3) ».

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

(1) Cf. *Conscience de soi et Vie*, III^e partie, chap. I — et *Observation de la Nature*, IV^e partie, chap. II.

(2) *Phénoménologie*, p. 249.

(3) *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 l'adapter à soi. Le problème psychologique est ici le problème des rapports de l'Individualité au Monde.

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'esprit (1). »

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 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 eue (2) ». 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

(1) *Phénoménologie*, p. 253.

(2) *Phénoménologie*, p. 256.

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 1875 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 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 créateur (1)? Il faut se souvenir que l'attitude de l'observation suppose la fixation, l'immobilisation de ce qui est observé. L'ob-

(1) 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.

servation 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 fait (1) », 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 originaire (2). »

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 pose 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

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 257.

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 fait (1). » 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 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 théorique 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 extériorisation (2). » 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 autres (3).

(1) *Phénoménologie*, I, p. 261.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 263.

(3) « 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 » (*Phé-*

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 corporelle (1). » 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 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'être (2). » 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 est (3). » Tout

noménologie, 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).

(1) *Phénoménologie*, I, p. 265.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 265.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 267.

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 caractère (1). »

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 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 (3) ».

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 268.

(2) *Phénoménologie*, I, pp. 281 sq.

que ces régions du cerveau agissent plus ou moins sur la boîte crânienne. Mais il suffit de réfléchir un peu pour apercevoir l'insupportabilité 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 crâne (1)? 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 lessive (2) ». Elle est ici guidée par son instinct selon lequel « l'extérieur doit exprimer l'intérieur » et aussi par l'analogie des crânes 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 crâne (3).

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 immédiatement (4).

« 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 obser-

(1) Cf. la longue analyse de HEGEL sur ce point (*Phénoménologie*, I, pp. 273 sq.).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 277.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 279.

(4) 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*.

vante 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 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. A 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'esprit (1).

(1) 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 devenu *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 valeur (1). 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 œuvre d'art est l'organisation collective, la vie d'un

(1) En entendant par *liberté* le terme même de la *libération* : « Être libre n'est rien, devenir libre est tout. »

peuple libre (1). 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 » 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

(1) 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 Iena, HEGEL entend par *esprit absolu* (cf. *System der Sittlichkeit*), pas encore le savoir de soi de l'esprit comme Art, Religion, Philosophie.

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-même (1). »

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 monde (2). » 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 essence (3) », 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 282.

(2) *Realphilosophie*, éd. Lasson-Hoffmeister, t. XX, p. 273,

(3) *Phénoménologie*, I, p. 290.

éthique. A 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 donne (1).

* * *

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 os (2) », 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 en est naïve — 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

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 284.

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 choses (1). » 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* (2)? 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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 285.

(2) HEGEL : *S. Werke*, éd. Lasson, I, pp. 96-97.

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 étranger (1), 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 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* (2). « 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

(1) 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.)

(2) 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*.

son monde et du monde comme de soi-même (1). » 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'entr'ouvrir le monde éthique (2) ». 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 lui (3) ».

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

(1) *Phénoménologie*, II, p. 9.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 289.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 289.

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 même (1). 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 impulsion (2). » De proche en proche la conscience de soi 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 pourvoir d'eux-mêmes à leur destination (3). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 292.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 295.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 295.

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 essence (1). »

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 temps (2). 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 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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 296.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 255.

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 terre » (1); 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-même (2) ».

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 ipsité; 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 chose) et du moi, mais leur identité médiate, 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 trans-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 298.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 288.

forme 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-soi (1).

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 prend (2) ». 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

(1) 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).

(2) *Phénoménologie*, I, p. 298.

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 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 Universel (1). »

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 anéantisante, 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 continue (2). »

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;

(1) *Phénoménologie*, I, p. 299.

(2) HEGEL, *Phénoménologie*, I, p. 301.

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 médiation (1). » 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 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 (puisqu'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'universa-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 301.

lité 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 cœur (1).

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 cœurs (2). » 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 cœur (3) », et que subit pour son malheur une humanité gémissant

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 304.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 303.

sous le joug. L'individualisme 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 cœur (1). 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. *Ou 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 divin » (2) 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 sien (3). » 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 singularité (4). » 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 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 essence (5). »

(1) *Phénoménologie*, I, p. 304.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 305.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 305.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 305.

(5) *Phénoménologie*, I, p. 306.

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 pas (1). »

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 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

(1) *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*, pp. 15 sq.).

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 trompée (1). » 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 un 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 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 main-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 309.

tiennent 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 tout (1). » Cependant, en dépit de cette réalité en soi de l'ordre, il est bien un ordre perversi 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 singularités (2) ».

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 perversit. 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, 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 universelle (3). »

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 310.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 311.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 307.

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 vide (1). » 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 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 transparait dans ce cours du monde, mais seulement sa négativité. Le cours du monde dans sa réalité effective appartient aux individualités, à leurs jouis-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 319.

sances singulières, à leurs conflits mutuels. La vertu se propose donc de « pervertir encore une fois le cours pervers du monde(1) », 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 oppose 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 fait 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.

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 originaire 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,

(1) *Phénoménologie*, I, p. 314.

comme l'essence de la manifestation est de manifester l'essence(1).

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 mesusées 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 mesusé 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 corruption (2) ». 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 la force de l'individualité agissante, des réalités 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-ci (3). » Ou bien donc la vertu est, comme nous l'avons dit, dans le cours du monde, inextricablement mélangée 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

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 315.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 316.

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 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 fautive 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'Universel (1). » 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 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 réalité (2) ».

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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 320.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 318.

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 effective (1).

(1) 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-vu (1) » 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-même (2). »

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 en nous montrant quelle

(1) *Phénoménologie*, I, p. 324.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 323.

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 absolue (1). » 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 » — (2), 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 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

(1) E. BRÉHIER : *Histoire de la Philosophie*, t. II, pp. 742 sq.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 324.

contraire de son inquiétude ontologique. C'est pourquoi l'individualité consciente de soi s'oppose de nouveau à cet être-en-soi du monde. A 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 trouvée (1).

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'efficacité 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 catégorie même, ou elle est la catégorie devenue consciente d'elle-même (2). » 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 effec-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 322.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 323.

tive; 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 soi (1). » 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 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-même (2). »

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 « $\pi\rho\acute{\alpha}\gamma\mu\alpha$ » grec, nous ouvrira le « monde de la raison réalisée »

(1) *Phénoménologie*, I, p. 256.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 323.

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 l'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).

* * *

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 vérité (1), 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 ori-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 343.

ginairement déterminée; elle est une nature originaire parce qu'elle est en soi; elle est originairement 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 originairement 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 détermination (1) ».

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 determinatio 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 326.

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 universelle (1). » 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 traduction de lui-même, de la nuit de la possibilité au jour de la présence, de l'en-soi abstrait à la signification 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 nuit (2). » 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 325.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 330.

du sien, mais quand il est objet en dehors de celui qui opère et quand il est pour lui comme un Autre (1) ». 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 néant (2). »

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 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 rabaissé jusqu'à n'être plus qu'apparence vide (3). » 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 conscience (4) », 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 inté-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 326.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 327.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 327.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 327.

rêt 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, redevenue 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-même (1).

II. *La Chose même (die Sache selbst)*. — Quelle expérience fait

(1) *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 ».

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 son travail le résultat de ses recherches et son labeur même; il est tout entier dans son œuvre (1). 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-autrui (2). 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,

(1) « Cette coloration caractéristique de l'esprit, dit HEGEL, est à considérer comme l'unique contenu du but même et uniquement comme la réalité » (pp. 326-332).

(2) « Ainsi l'individu ne peut savoir ce qu'il est avant de s'être porté, à travers l'opération, à la réalité effective. »

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 privé de détermination qui ne se trouve pas rempli par son œuvre (1). » 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 devenir (2). » 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

(1) *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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 19.

moment, au stade de l'idéalisme romantique dans lequel l'individu s'opposait toujours au monde, au lieu de s'identifier à lui.

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 effective (1). » 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 individualités (2), elle devient pour eux. L'individualité va dans l'œuvre rencontrer les autres individualités, et nous allons reprendre bientôt la dialectique de l'intersubjectivité 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 l'action, elle présuppose la nature origi-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 332.

(2) 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.

naire 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 inégale (1) ». 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 git 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 disparaît (2). »

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 paraissent 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 eux (3) ».

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 *Phénoménologie* tout entière. Allons-nous retomber en elle pour ne plus en sortir,

(1) *Phénoménologie*, I, p. 332.

(2) *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, elle *disparaitra*, et c'est ce mouvement de disparaître qui va permettre à la conscience de transformer son concept « de la réalité objective ».

(3) *Phénoménologie*, I, p. 333.

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* (1). 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'opération (2) ». 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 permène 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 disparition (3) », 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 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

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, p. 334.

(3) *Phénoménologie*, p. 334.

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 (1) » 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 même (2) ». Alors la conscience de soi voit venir à l'être son vrai concept de soi, ou elle est parvenue à la 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 337.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 336.

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 prédicat (1). »

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 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

(1) *Phénoménologie*, I, p. 336.

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'objectivation (1). 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 perception (2). » 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 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 tous (3). »

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

(1) 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.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 336.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 337.

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 git 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 est (1).

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

(1) 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.

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 façon (1) ». 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 tous (2). »

Aussitôt qu'une œuvre est commencée, les autres, selon l'image de Hegel, accourent comme des mouches sur le lait frais (3) 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 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 (4) ». 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'hon-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 340.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 341.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 341.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 342.

nêteté 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 absolue (1) » 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 ». A ces déterminations de l'essence spirituelle — celles d'être en soi et d'être pour soi — Hegel ajoute celle du Vrai. A 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 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 même (2).

La conscience, que nous considérons ici, est donc conscience de la substance éthique; elle est conscience éthique (3). 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.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 343.

(2) 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, pp. 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.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 344.

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'esprit (1). »

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 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 volonté (2). » 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.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 9.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 355.

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 haine (1). » 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 s'il a une validité, ou non (2). 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. Vou-lons-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 pratique (3) ».

En fait l'examen des lois peut être déjà le commencement de

(1) *Phénoménologie*, I, p. 346.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 348.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 351.

l'immoralité d'une conscience individuelle. « Dès 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 étranger (1). »

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 supprimés (2); 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 effective (3). »

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 monde (4) ».

(1) *Phénoménologie*, I, p. 352.

(2) C'est-à-dire ici comme dépassés (aufgehoben) : *Phénoménologie*, I, p. 353.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 353.

(4) *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'opposent 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* ».

ACHEVÉ D'IMPRIMER
LE 10 NOVEMBRE 1956
PAR L'IMPRIMERIE
NAUDEAU, REDON ET C^{ie},
A POITIERS (VIENNE).

procédé photo-offset