



HAL
open science

Penser la pédagogie avec Hegel

Laurent Lamy

► To cite this version:

| Laurent Lamy. Penser la pédagogie avec Hegel. Education. 2015. dumas-01261621

HAL Id: dumas-01261621

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01261621v1>

Submitted on 25 Jan 2016

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Mémoire de Master MEEF 2

Penser la pédagogie avec Hegel

Université Toulouse II
Jean-Jaurès 2014-2015



École supérieure
du professorat
et de l'éducation
Toulouse Midi-Pyrénées

Laurent LAMY
Sous la direction Hourya Bentouhami
2015

Introduction

La pédagogie, comme thème et méthode philosophique, ne fait pas souvent l'objet de recherches dans le champ des études Hégéliennes, ou quand elle le fait, c'est sous un angle particulier, auquel elle se substitue, celui-ci de l'éducation et de la culture. La question de l'enseignement et de la pédagogie n'est pas insérée dans l'ensemble du corpus de Hegel, comme la question de l'art, de la religion ou encore de la philosophie, et en effet elle n'y apparaît pas comme telle. Peut-être est-ce parce qu'on a trop souvent dissocié le philosophe et le pédagogue professeur qu'était Hegel ? Les seuls écrits dont nous disposons à l'heure actuelle en matière de pédagogie dans l'œuvre de Hegel, sont les discours et les rapports que celui-ci rédigea en tant que professeur au gymnasium de Nuremberg, entre (1808-1816) regroupés et traduits en français par Bernard Bourgeois, sous le *titre Ecrits pédagogiques*.

Notre propos sera de montrer que malgré la maigre place que prennent les écrits où il est question spécifiquement de l'enseignement en général et de la philosophie, ce sujet fait pleinement partie de la philosophie de Hegel. En effet, son élaboration et son développement relèvent eux-mêmes d'une pédagogie, qui se base sur la forme et le principe d'un commencement en philosophie selon lequel l'identité n'est identité qu'à travers et par la différence. Autrement-dit, la philosophie est à elle-même sa propre pédagogie ; c'est la pensée philosophique qui doit elle-même fixer et déterminer ses propres règles de pensée, comme une identité dont le fondement se trouve dans l'altérité et la différence ; dont les règles et les principes émergent de la différence non seulement en sein de la pensée elle-même mais aussi en dehors de la pensée, du côté pratique de l'action et de la réalité.

Or, c'est à la lumière de ce même principe que s'articule la philosophie de Hegel, dans son œuvre et plus particulièrement entre la *Logique (Encyclopédie des sciences philosophiques et Logique de Léna)* et la *Phénoménologie de l'Esprit (1805-1807)*, dont l'articulation reste encore à ce jour une question ouverte. Or, grâce à ce principe du commencement de la philosophie, nous entendons

apporter une réponse à la question de l'articulation de ces deux œuvres, mais également montrer comment les écrits pédagogiques eux-mêmes nous apportent, toujours qu'à travers du même principe, la confirmation de la forme organique sous laquelle se comprennent la logique et la phénoménologie, où ce qui constitue l'unité et l'identité de l'une réside dans la différence d'avec l'autre œuvre. Par conséquent, ceci vient montrer que non seulement la philosophie est à elle-même sa propre pédagogie, mais aussi que celle-ci vient jouer un rôle déterminant dans la philosophie de Hegel. Les écrits pédagogiques, comme la logique et la phénoménologie de l'esprit, entrent dans ce même principe d'organicité du savoir où toute catégorie de pensée, toute entité entre en relation les uns avec les autres, les inscrivent dans le même mouvement, où elles apparaissent au premier abord comme juxtaposées les unes par rapport aux autres.

Mais, cette organicité du savoir ne s'arrête pas là, car elle est aussi, dans sa forme, le reflet des enjeux politiques et sociaux, qui animent de fond en comble l'œuvre de Hegel. En effet, l'individu qui est éduqué au sein de l'institution scolaire où lui est transmis un savoir déterminé n'est pas séparé de son éducation morale et citoyenne, c'est-à-dire comme particulier participant à l'universel, comme identité se fondant dans sa différence et c'est justement pour cela que le savoir qui lui est transmis doit revêtir cet aspect organique, où la vérité, le sens et l'identité de chaque terme particulier ne peut se comprendre pleinement que dans la relation que ce dernier a avec la totalité universelle de ses différences, elle aussi particulières qui en cela se réfléchissent les unes dans les autres.

Par ce biais nous entendons montrer toute l'actualité de la pensée de Hegel, sur le plan de la pédagogie en ce qu'elle nous permet de concevoir une manière de restituer du sens aux savoirs, ceci somme toute apparaît comme primordial pour l'apprentissage et la pédagogie, à une époque où dans l'institution scolaire nous ne pouvons que constater l'efficacité de la vue transdisciplinaire sur les contenus d'apprentissages. Par exemple, cela permet aux individus de mettre plus de sens et de motivations dans l'enseignement. De plus, la philosophie de Hegel nous montre que cette mise en relation des contenus d'apprentissage les uns par rapport aux autres, permet une meilleur appréhension théorique mais aussi une

meilleure façon pour l'individu de se former sur le plan pratique et donc de prendre conscience de lui-même aussi bien que des questions qui concernent l'ensemble de la société dans laquelle il évolue.

D'un bout à l'autre de l'œuvre de Hegel, que l'on soit dans des textes traitant de concepts, ou de catégories spéculatives de pensée ou de questions directement politiques, nous allons montrer à travers l'ensemble de notre travail que sa critique se dirige toujours vers le caractère formel de la pensée. Cette dernière procède par abstraction, juxtaposition unilatérale, au lieu de penser chaque chose comme prise dans une totalité de relation, qui seule rend compte de sa vérité et de sa réalité. De ce formalisme en résulte également une autre juxtaposition ou abstraction, celle de la théorie et de la pratique qui est transmise par l'enseignement formel. C'est pourquoi la question de la pédagogie est directement liée à des enjeux d'ordres sociaux et politiques ; la formation théorique des individus influe autant la formation pratique que cette dernière influence la première, constituant le tout de l'action, dans sa vérité et sa totalité.

I. Le principe fondamental d'un commencement de la philosophie

A. Le concept de commencement de la philosophie, dans l'écrit sur la (*Différence des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling.*) (1801)

Avant d'entrer dans le traitement de la question du commencement, tel que le fait Hegel avec les problèmes que cela pose, il nous allons montrer l'originalité des termes dans lesquels cette question est posée : plutôt que de se demander par quoi commence-t-on en philosophie, le cheminement Hégélien consiste plutôt à s'interroger sur l'origine de ce commencement. Toute la force d'une telle démarche réside dans la saisie de l'objet de la philosophie qui n'est pas ex nihilo: la philosophie ne commence donc pas de rien, mais bien à partir de quelque chose qui se trouve être « La scission (...) ¹» qui « (...) est la source du besoin de la philosophie² » et aussi « (...) en tant que culture de l'époque, l'aspect nécessaire et donné de la figure concrète³. »

Pour caractériser cette scission, le texte nous livre plusieurs formules qui nous éclairent à différents niveaux et dont la plus générale est celle-ci : « Examinons de plus près la forme particulière que revêt une philosophie : nous la voyons jaillir d'une part de l'originalité vivante de l'Esprit, qui par lui-même a rétabli en elle et façonné spontanément l'harmonie déchirée,(...) »⁴ Remarquons tout d'abord que Hegel parle d'une philosophie et pas de la philosophie, ce qui indique donc que le commencement de la philosophie ne se fait qu'avec une philosophie particulière et donc déterminée. Ensuite, l'image de « l'harmonie déchirée » est fondamentale en ce qu'elle illustre parfaitement la scission comme source du

¹Première publication, différences des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling, éd Ophrys, trad. Marcel Méry, p86

² Ibid., p 86

³Ibid., p 86

⁴Première publication, différences des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling, éd Ophrys, trad. Marcel Méry, p 86

besoin de la philosophie, et donc de son commencement qui est défini de manière générale par cette autre formule : « Lorsque la puissance d'unification disparaît de la vie des hommes, et des oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque, ont acquis leur indépendance, alors naît le besoin de la philosophie. »⁵ Ainsi, si scission il y a lieu, c'est parce qu'une puissance d'unification a disparu de la vie des hommes, appelant le besoin de philosopher, et donc du commencement de la philosophie, qui trouve son origine dans cette scission.

Ce besoin, cette scission s'est établie dans « *une époque* », terme fondamental, qui se définit comme un moment déterminé du cours de l'histoire, se distinguant d'une autre époque par ses caractéristiques culturelles, politiques et sociales. La philosophie ne commence que dans des conditions particulières, qui ne donnent lieu qu'à une philosophie particulière. C'est pourquoi la question du commencement de la philosophie est aussi celle de son origine, si bien que la philosophie a pour origine, la scission, dont elle émerge comme moyen. Il y a donc une identité entre origine et moyen du commencement de la philosophie, parce que justement, celle-ci ne commence pas *ex nihilo*, mais avec une époque, dans laquelle se dresse « (...) *des oppositions, ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque* (...) ». Ces oppositions, toujours selon Hegel, « (...) *devaient passer pour des produits rationnels et des absolus, la culture des différentes époques les a rétablis sous différentes formes* (...) »⁶, que sont par exemple, « (...) *l'esprit et la matière, l'âme et le corps, la foi et l'entendement, la liberté et la nécessité* »⁷, mais il se trouve que ces oppositions « *sont passées avec le progrès de la culture sous la forme des oppositions entre raison et sensibilité, intelligence et nature* »⁸. Ces oppositions n'ont fait que se redoubler, en d'autres oppositions plus générales, si bien qu'il relève de l'essence de la scission d'être une division elle-même à nouveau divisée. C'est parce que ces diverses oppositions se sont redoublées en opposition plus générales qu'elles sont passées pour des absolus.

⁵Première publication, *différences des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling éd Ophrys, trad. Marcel Méry, p86*

⁶Ibid., p 87

⁷Ibid., p87

⁸Ibid., 87

Par conséquent, pour l'entreprise philosophique de Hegel, il ne peut suivre qu'une division, « *sous la forme de la subjectivité absolue et de l'objectivité absolue.* »⁹ A ce niveau-là, nous entrons dans la difficulté de ce texte, en ce qu'il part d'abord d'une scission comme besoin de la philosophie, origine et commencement, se traduisant ensuite par des oppositions et donc des relations, pour aboutir à l'opposition de deux formes d'absolu, ce qui peut sembler paradoxale puisque ce qui est absolu ne l'est, par définition, qu'en tant qu'il n'est pas en relation avec quelque chose d'autre. Or, si nous revenons un peu en amont du texte, nous trouvons une formule qui évoque déjà cette idée, en tant que dans « (...) *la culture* », c'est-à-dire, là où règne les différentes oppositions, ou la puissance d'unification s'est perdu, « *ce qui est la manifestation de l'Absolu s'est isolé de l'Absolu et fixé comme un élément autonome.* »¹⁰ La scission, qui se traduit par l'opposition de l'Absolu objectif et subjectif, source du besoin de la philosophie, est justement la manifestation même de l'Absolu, car on y trouve « *l'Absolu* », qui « *s'est isolé de l'Absolu* » lui-même, c'est-à-dire que ce dernier est en opposition avec lui-même. Par conséquent, une époque ne serait que la scission interne de l'Absolu en une forme objective et subjective. Autrement-dit, la manifestation de l'Absolu est elle-même scission de l'Absolu, c'est alors pourquoi, « (...) *la manifestation ne peut renier sa source (...)* »¹¹.

C'est à ce niveau d'avancement du texte que s'établit le complexe rapport entre scission et Absolu, par le fait que ces deux termes seraient liés par une identité. Celle-ci ne se ramènerait pas à une formule telle qu' $A=A$, c'est-à-dire d'une égalité, mais plutôt dans l'unité de l'Absolu et de la scission. L'absolu n'est donc pas égal à lui-même parce qu'il est lui-même, mais plutôt en tant qu'il forme une unité avec la scission; il ne prend sa source que dans cette dernière qui appelle le besoin de philosophie et qui se manifeste à son tour comme la scission de cet Absolu. Il y a donc un rapport d'identité entre scission, besoin de la philosophie, et Absolu; l'Absolu est la scission comme totalité des oppositions; ces oppositions font de la scission la source du besoin de la philosophie, dont le commencement est déterminé par la scission et donc par l'Absolu lui-même. Ainsi le problème

⁹Ibid., p 87

¹⁰Ibid., p 87

¹¹Ibid. p 86

pour Hegel n'est pas tant les diverses oppositions que leurs fixation : l'Absolu est la manifestation de ces oppositions en ce qu'elles présentent un caractère fixe apparent, qui ne permet pas de les comprendre comme résultant d'une même origine absolue, se trouvant être la relation qui les unies les unes aux autres, à savoir l'Absolu lui-même.

Nous pouvons, maintenant que nous avons introduit le cadre de la scission, de l'opposition et de l'Absolu, avancer dans le texte, pour faire dialoguer avec plus de précision ces éléments : tout semble, en effet, n'être que scission, opposition, mais « *supprimer des oppositions fixées, c'est l'unique intérêt de la raison.* »¹² Cette citation demande une attention extrême, car Hegel ne dit pas supprimer les oppositions, mais supprimer les oppositions fixées; la raison ne supprime donc pas les oppositions, mais « (...) *s'oppose absolument à l'opposition et à la limitation* »¹³. Il y aurait donc une nuance à faire sur le terme d'opposition, selon laquelle il ne constituerait pas que la simple source du besoin de la philosophie, « *car la scission nécessaire est un facteur de la vie, qui se façonne par de perpétuelles oppositions (...)* »¹⁴ Ainsi, l'opposition comme telle est quelque chose de complètement nécessaire, puisqu'elle fait partie de l'essence de la vie même; la vie est perpétuelle opposition. La deuxième partie de cette phrase revient sur le point que nous avons soulevé plus haut, à savoir, le lien étroit entre Absolu et scission, en posant que « *la totalité n'est possible dans la suprême vitalité (...)* » et donc dans les perpétuelles oppositions, « (...) *qu'en se restaurant au sein de la suprême division* »¹⁵. La scission comme processus de la vie est donc nécessaire, car au-delà d'une source du besoin de la philosophie elle est source de la vie même et se définit comme opposition perpétuelle, totalité, scission de l'Absolu; cet Absolu tel quel, comme produit de la scission.

C'est là que le lien étroit entre la scission et l'Absolu intervient comme l'opposition entre la raison et l'entendement, en ce que ce dernier « *fixe absolument la scission* »¹⁶, autrement-dit, il va à l'encontre du principe de la vie, qui est perpétuelle opposition, alors que la raison cherche à unir ces mêmes oppositions.

¹²Ibid., p 87

¹³Ibid., p 87

¹⁴Ibid., p 87

¹⁵Ibid., p 87

¹⁶Ibid., p 88

L'Absolu est scission car il se manifeste comme tel, à travers le même contenu, celui des oppositions de la raison et de l'entendement. Ainsi, l'Absolu n'est pas et ne peut pas être fixe, c'est pourquoi la raison qui s'oppose à cette fixation des « *termes absolument opposés ont jailli eux-mêmes de la raison.* » En effet, si la raison s'oppose à l'opposition fixe c'est qu'elle se ramène justement à ce qui n'est pas fixe: elle restaure plutôt la scission perpétuelle. Le commencement de la philosophie est donc le besoin de restaurer l'opposition, la scission entre les termes « *ayant perdu leur vivante relation et leur action réciproque* »¹⁷. La raison va donc dans le sens de la philosophie, en ce qu'elle réalise son besoin, celui « *d'unifier ce qui était séparé* », de l'opposition qui a été fixée « *et rabaissé la scission absolue à une scission relative, que conditionne l'identité originaire (celle de la scission).* »¹⁸ L'unification dont parle Hegel ici, n'est pas une fixation, bien au contraire, elle est plutôt restauration de l'opposition perpétuelle et donc de la vie; l'unification vers laquelle tend la philosophie comme étant son besoin est celle d'une dynamique de l'absolue opposition ou l'absolue scission et non pas la « *scission absolue* », c'est-à-dire la fixation, l'isolement des termes opposés. L'identité originaire, l'absolu, est la totale relation entre les oppositions, c'est pour cela que par le biais de la raison, qui est puissance d'unification, on passe d'une « *scission absolue à une scission relative* », mais parce que cette relativité touche tous les termes en question ou la totalité des oppositions entre elles, il n'y a que de la relativité; l'Absolu, se manifeste donc dans la scission en tant qu'il est celle-ci et qu'il restaure la totalité des oppositions dans leurs relations. Il y a donc d'une part la scission, qui crée les oppositions et d'autre part la scission qui restaure les oppositions dans leurs relations, car « *sous la scission donnée (...)* », le besoin de la philosophie « *est aussi l'essai nécessaire pour supprimer l'opposition de la subjectivité et de l'objectivité* »¹⁹. Ainsi, la subjectivité se définit comme la simple opposition entre les termes de la scission; l'objectivité elle, comme restauration de la relation entre les différentes oppositions, qui appellent de nouveau une scission, ce qui supprime l'opposition entre l'objectivité et la subjectivité qui ne sont que manifestation du même contenu, celui de la scission.

¹⁷Ibid., p 88, nous avons repris ici une partie de la citation que nous avons rapportée plus haut, définissant le besoin de la philosophie comme tel, mais qui se comprend maintenant d'autant mieux que nous avons avancé dans le texte.

¹⁸Ibid., p 88

¹⁹Ibid., p 88

Autrement-dit, l'objectivité n'est rien d'autre qu'un réinvestissement subjectif de la subjectivité; d'une subjectivité à l'autre, elle ne fait face qu'à elle-même, dans son absolue unité de relation.

Le besoin de la philosophie consiste donc à supprimer ce qui est la forme générale de l'opposition fixe, l'objectif et le subjectif, pour restaurer leurs oppositions, si bien que dans l'absolue relation de la subjectivité avec elle-même, « *l'Absolu se pose comme une totalité objective* »²⁰; le besoin de la philosophie et donc la tâche de la philosophie elle-même est la restauration de la scission absolue. La philosophie se réalise ainsi dans le retour à son origine, son besoin, la scission, point de départ et d'arrivé. C'est en ces termes qu'il y a un rapport d'identité entre scission et Absolu, compris comme la totalité objective, donc aussi bien scission que restauration de celle-ci, objectivité que subjectivité. Ainsi, plus« (...) *s'épanouit la culture, plus varient en leur développement les productions de la vie où peut s'entrelacer la scission, plus grandit la puissance de la scission, plus se consolide et se consacre son acclimatation (...)* » ce qui veut dire, plus les termes qui s'opposent tendent à s'isoler, « *et plus les efforts de la vie pour s'engendrer à l'harmonie deviennent étrangers au tout de la culture et insignifiant.* »²¹ Plus les termes d'une scission s'isolent, plus cela engendre le besoin d'une nouvelle scission.

Dans les efforts de la vie pour l'harmonie, s'engage une lutte entre raison et entendement: l'une s'oppose à l'isolement et l'autre ne cesse pas de maintenir celui-ci, ce qui au niveau d'une tentative philosophique, se traduit par une véritable « *hypocrisie* » de l'entendement qui finit par se coiffer de la tâche de la raison. En effet, l'aboutissement de cette lutte est le contenu de la scission l'isolement et son maintien préparent le terrain à la restauration vivante des oppositions, c'est-à-dire à une nouvelle scission, faisant du travail de l'entendement un terrain propice à la raison. N'étant en réalité que les éléments d'un seul et même contenu absolu, et afin de mettre un terme à la lutte, il faut que l'entendement renonce à lui-même, mettant fin à l'opposition avec la raison, garantissant ainsi l'authenticité du besoin de restauration de la scission. C'est justement pour garantir cette authenticité que « *le besoin de la philosophie peut*

²⁰Ibid., p 88

²¹Ibid., p 88

être exprimé comme sa présupposition »²². En effet, faire de la philosophie un simple présupposé constitue le moyen le plus fiable de nous garder contre toute imposture, qui prétendrait assurer le besoin d'unification, alors qu'elle maintient l'isolement des oppositions ; si toute tentative et réalisation d'un besoin philosophique n'est qu'une présupposition, nous n'aurons aucun mal à la remettre en cause et donc à poursuivre le mouvement de la vie, dans la création de nouvelles oppositions, restauratrices de l'Absolu dans sa totalité, et donc de déjouer, en quelque sorte, les fausses tentatives philosophiques.²³

Le besoin de la philosophie est sa présupposition; la présupposition de la philosophie est son besoin. Par conséquent, la philosophie visant une forme absolue, cette présupposition doit elle aussi être absolue. Ce qu'il s'agit de comprendre maintenant, c'est l'introduction d'une notion déterminante pour comprendre l'identité entre la scission et l'Absolu, à savoir la réflexion qui n'est rien d'autre que l'expression de l'unité de cette identité. La scission, nous dit Hegel, est posé « pour » la réflexion, ce qui engage à ce qu'il y ait deux présuppositions. D'abord, précisons que réflexion, ne signifie pas ici, réflexion au sens de réfléchir, mais comme ce qui permet d'exprimer les oppositions, dans leurs rapports particuliers, singuliers, avec d'autres oppositions, pour en saisir l'unité : tout comme l'Absolu n'est que la totalité des relations d'oppositions ou absolue scission, l'entendement a pour contenu ce à quoi il s'oppose, la raison. Le dépassement de l'état d'isolement que maintient l'entendement conditionne ainsi la suppression de cet état par la raison. Ainsi la présence d'une double présupposition se justifie en ce que l'Absolu, puisque c'est le but cherché, ne saurait être trouvé ailleurs que dans la réflexion avec ce à quoi il s'oppose, c'est-à-dire la scission qui est l'autre présupposition,²⁴ conditionnant la première, car l'Absolu est la totalité des oppositions de la scission. Le besoin est

²²Ibid., p 88

²³ Ainsi, dès les premiers textes de jeunesse, on peut voir un Hegel qui se dirige certes vers la systématisation qu'on lui connaît habituellement, mais nous voyons ici comment sa conception de la philosophie ne relève pas d'un univers clos sur lui-même. La philosophie a la particularité d'être ouverte à elle-même, dans la perpétuelle scission de la vie, en tant que son authenticité relève d'une présupposition, et non pas d'un postulat qui fige ainsi et à jamais la pensée de tout sa vitalité. L'identité entre absolu et scission n'est pas donc pas égalité, car celle-ci ne ferait que figer les oppositions, dans leurs relations. En effet, $A=A$, est dépourvu de toute oppositions et donc pour Hegel de toute vie.

²⁴

donc « *pour* » la réflexion, car l'Absolu conditionne la scission et inversement. L'issue de la réflexion n'est pas la prédominance d'un terme sur l'autre, mais la détermination mutuelle et réciproque de l'opposition des termes les uns sur les autres. La réflexion c'est donc ce qui met en relation un terme avec un autre, tout en maintenant leur opposition.

L'entendement, en maintenant un état d'isolement, limite donc la scission à de simples oppositions; la raison qui s'y oppose, dépasse cet état limite pour que la scission se révèle, en dernière instance, comme rien d'autre que la totalité des oppositions. Il n'y a donc pas deux propositions qui seraient distinctes l'une de l'autre, juxtaposées l'une à l'autre ; elles coïncident dans une relation qui fait de l'une la condition réciproque de l'autre. La raison, même si elle est l'élément qui réalise le besoin d'unification de la philosophie, est tout autant subordonné à l'entendement que celui-ci à celle-là. Telle est l'unification de la vie et la tâche réalisée de la philosophie. La philosophie qui est raison, fait émerger cette dernière de son besoin et son activité: la réflexion, comme instrument de la philosophie.

Cependant, et c'est là la critique radicale que Hegel adresse à la philosophie de son temps, la tâche philosophique de la raison se doit d'être fondamentalement tragique : en se subordonnant à l'entendement et inversement, comme le fini à l'infini, chacun trouvant ainsi sa différence dans l'autre, la raison se trouve prise dans une contradiction. Elle ne pourra s'en défaire que dans la mesure où étant ramenée à la finitude, elle se trouve condamnée à disparaître, à être supprimée comme tout autre chose, à se mettre à nouveau en relation avec l'Absolu, et donc à dépasser son état limité, fini. Dans cette opération qui est la sienne, la raison, par la réflexion, donne à la finitude, « *une consistance* »²⁵. Autrement-dit, la raison subordonne le fini à l'infini, tout en se supprimant elle-même, sa mort est bien plutôt une naissance.

La raison, dans sa suppression, rétablit la vie, la scission isolée de l'entendement, du seul fait que sa contradiction se trouve subordonnée à ce dernier; la raison n'échappe pas à la contradiction et à la finitude, elle se réalise quand bien même elle s'est retrouvée isolée. La raison« (...) se présente à la fois

²⁵Ibid., p 90

*comme force de l'Absolu négatif, par suite comme négation absolue, et comme force qui pose la totalité, objective et subjective. »*²⁶ La conséquence pour l'entendement en est que dans son aspect subjectif, l'isolement des oppositions se trouve immédiatement être le contenu de la totalité objective et donc aussi de la raison. La contradiction qui règne dans le rapport entre l'entendement et la raison fait de chacun de ces termes un conditionné et un conditionnant, à savoir une mise en relations de ces derniers au sein de l'Absolu. C'est pourquoi même si l'entendement pose les termes en opposition et que la raison les met en relation il y a opposition entre la raison et l'entendement ; ce dernier se fonde dans sa subordination mutuelle avec la raison. L'entendement, qui pose la finitude des termes dans leurs fixations étirent la raison de sa contradiction, et disparaît aussi dans l'isolement et la finitude de la raison, si bien que l'entendement lui-même pose les oppositions à l'infini, et participe de même à la tâche philosophique de la raison. La réflexion, dans la contradiction et la suppression unifie les termes qui s'anéantissent dans l'isolement, car leur vérité est bien plutôt leur subordination mutuelle. La suppression qui unifie les termes dans leur opposition les fait participer à l'Absolu. C'est là qu'ils ont toute leur consistance et leur vérité. L'opposition qu'a produit l'entendement ne cesse pas d'être une opposition, mais est tout autant conditionnée et conditionnant. La réflexion philosophique unit les oppositions comme une seule et même identité, qui se trouve être leur relation. C'est dans la suppression de la scission pour la réflexion, que celle-ci met en relation les diverses oppositions entre elles, rétablissant ainsi la scission et donc l'Absolu ; la scission et son contenu revient à elle-même dans et par elle-même. En ce sens tout est synthétisé dans la raison, fini et infini, sensible et intelligible, car elle est ce pouvoir de synthèse.²⁷ Cette unification, opérée par la synthèse de la raison est ce que Hegel appelle le savoir. Cependant, nous ne comprenons toujours pas pourquoi la raison, qui, se subordonne réciproquement avec

²⁶Ibid., p 91

²⁷Là encore nous touchons à un point qui a fait l'objet de grandes confusions, quand à l'interprétation de la pensée de Hegel: si tout se synthétise dans la raison, cela ne remet pas en cause son statut d'idée. En ce sens Hegel ne fait que s'inscrire dans la lignée de Kant; la raison ne totalise que l'ensemble des déterminations de pensée, ou du réel en tant qu'il est pensé, et non pas le réel lui-même. En ce sens la philosophie Hégélienne n'est pas un système clos sur lui-même, car la raison synthétise le contenu de la pensée à partir de la finitude de la réalité qui lui échappe; la philosophie Hégélienne est donc à ce titre tout aussi bien une pensée de la nouveauté, comme Bergson, par exemple.

l'entendement, qui est voué à la finitude, arrive à opérer la réflexion philosophique qui la propulse, avec l'entendement, dans l'infini ? Cela s'explique par le fait que justement, la réflexion s'anéantit avec la raison, en opposition avec l'entendement, si bien que celle-ci n'est que dans la mesure où elle est la synthèse d'elle-même et de l'entendement. Autrement-dit qu'elle s'inscrit dans la participation du rapport à l'Absolu. C'est donc l'acte de réflexion et de suppression qui opère la synthèse, qui devient savoir et raison.

Ainsi, nous voyons ici comment Hegel, dès sa jeunesse, dans la question du commencement et du besoin de la philosophie, établi déjà, de manière précise les jalons de sa théorie de la connaissance, dans laquelle l'exigence de totalité et de relativité est primordiale. Ce qui veut dire qu'une telle théorie de la connaissance ne peut se comprendre que dans l'articulation de cette totalité, des parties de celle-ci au tout. « *Dans cette organisation, chaque partie est également le tout; car elle subsiste comme relation à l'Absolu.* »²⁸ Chaque partie, n'est qu'en tant que relation, conditionnée et conditionnant des autres. En cela, chaque partie est le tout, car elle y participe. De la théorie de la connaissance, nous voyons également comment le commencement de la philosophie ne peut être qu'un commencement absolu.

Seulement, dans la mesure où cette Absolu n'est pas donné de fait, il constitue l'objet de la spéculation. Un commencement de la philosophie est donc de nature spéculatif, ce qui veut dire que l'on considère chaque partie du tout, comme participant à l'Absolu, dans sa relation d'opposition avec les autres parties. Les oppositions relatives à l'Absolu sont toujours déjà là, en tant que partie limitée, finie, isolée. Par conséquent l'Absolu lui-même est toujours déjà là, ce qui ne signifie pas qu'il soit prédéterminé, car il reste l'ensemble d'un contenu dans lequel règne et doit régner la scission, source initiale du besoin de la philosophie²⁹. La spéculation Hégélienne s'entend donc au sens où il y a un retour à ce qui était la source du besoin de la philosophie, la scission, puisque c'est elle qui crée de nouvelles oppositions, vouées à l'isolement, mais qui les réfléchit également, dans l'Absolu. La spéculation, comme mouvement de retour initial à

²⁸Ibid., p 93

²⁹ La philosophie, pour Hegel, doit absolument maintenir la scission : il y a là, un principe fondamental qui anticipe sur la philosophie de l'histoire, qui ne comporte donc aucun élément théologique.

la source du besoin de la philosophie, ne peut se faire, que si elle peut être vérifiée sous la forme d'une proposition, ce qui ne va pas faire problème, car le simple fait de poser une telle proposition « *comporte déjà en soi son annulation (...)* »³⁰. En effet, cette proposition, n'est qu'une proposition parmi d'autres, donc conditionnée, limitée. Ce qui se joue ici, est la portée scientifique de la philosophie Hégélienne, dans sa justification ; il serait en effet suspect que la validité de la forme spéculative de la philosophie épuise tout son sens dans une simple proposition immédiate, qui de plus contredit l'exigence de totalité. En effet, une simple proposition telle que celle-ci, pose l'égalité de la forme et du contenu de la philosophie. Cette proposition ne vaut avant tout que pour l'entendement qui la considère de manière isolée. Le seul moyen de vérification de cette proposition réside dans la totalité et sa synthèse, c'est-à-dire dans le savoir. A cet endroit du texte, ce n'est pas par hasard si nous retrouvons la référence aux deux propositions de départ, que sont l'Absolu lui-même et la scission. L'Absolu est pour la scission tout autant que la scission est pour l'Absolu; la scission pour elle-même vaut tout autant que la simple égalité $A=A$ de la simple proposition de l'Absolu : la relation à l'Absolu dans sa totalité, relié à la source du besoin de la philosophie, la scission.

La réflexion de la raison a pour but d'exprimer la différence et l'inégalité d'un terme avec un autre : $A=A$ et $A \neq \text{non } A$ ou $A \neq B$ comme unité de l'identité avec sa différence. Si Hegel pose $A=A$ comme absolu il lui faut aussi poser sa contradiction comme seul moyen de faire de la proposition absolu, une proposition réellement absolue, puisque elle se trouve exprimé dans l'unité de sa différence. L'identité que vise la philosophie n'est donc que celle de la scission avec elle-même. Ce qui explique aussi la nécessité de deux propositions pour n'en constituer qu'une seule. La simple proposition absolue $A=A$, fait donc face à l'Absolu lui-même, elle en est la différence, il faudra donc la différence de $A=A$, c'est-à-dire $A=B$ pour faire l'unité de ce deux propositions.³¹ Les deux

³⁰Ibid., p 96

³¹ Cette manière de concevoir les choses, s'établit, par extension, sur la critique que fait Hegel de la métaphysique de Kant. Si ce dernier avait strictement distinguer les noumènes des phénomènes, comme qui ce qui est seulement pensable ; Dieu, l'âme, le monde et la liberté, de nature antinomiques et contradictoire des objets du monde sensible, appréhendés par les sens

propositions sont tout autant conditionnées que conditionnant ce qui revient à en faire des inconditionnées. La première $A=A$, subsiste car elle fait abstraction de l'inégalité et la seconde doit son existence à la première dans la mesure où elle a besoin d'une relation pour être une proposition; A n'est A que parce qu'il a surgi de quelque chose qui n'est pas lui, $A=B$. Dans de telles conditions, A n'est certes pas B, mais trouve nécessairement une relation avec ce dernier, car il y trouve son origine. « *Dans la mesure où le second est exprimé de manière que le premier soit en même temps mis en relation avec lui, il est la plus haute expression possible de la raison par l'entendement.* »³² La conséquence pour la philosophie est que la contradiction doit aussi bien traverser l'entendement que la raison, faisant du premier la différence qui rétablira l'unité de la raison avec elle-même; dans la contradiction partagée, l'entendement exprime le contenu de la raison, tout autant que la raison exprime celui de l'entendement. Une telle expression de la contradiction ne doit et ne peut se solder que par la suppression même de la contradiction, qui est la synthèse et la mise en relation par laquelle sont posés l'unité de la totalité et la contradiction supprimée.

Jusqu'ici il a été question de besoin de scission comme trouvant son origine et sa réalisation dans l'Absolu, avec lequel il est identique. A partir de là nous voulons reconsidérer les principes que posent ce texte, pour montrer comment ils se retrouvent dans l'économie de l'œuvre philosophique Hégélienne. L'unité organique de la scission et de l'Absolu comme totale relation entre les éléments de la scission, pose l'égalité et l'identité de cette dernière : les éléments de la scission, les oppositions au sein d'une culture, apparaissent comme autant d'éléments différents et indépendants les uns des autres, mais qui par réflexion,

et connaissables grâce à l'entendement et ses catégories, le geste Hégélien va être de réfuter cette distinction de nature et donc d'étendre l'antinomie et contradiction à l'ensemble des phénomènes; à considérer et à penser les phénomènes sur le même plan que les noumènes. Concrètement parlant il y a la même antinomie et contradiction dans un citron que dans le concept de Dieu ou de la liberté. *Science de la logique, concept préliminaire, §48, éd Vrin, trad., Bernard Bourgeois, page 309* « *La chose principale qui est à remarquer, c'est que ne n'est pas seulement dans les quatre objets particuliers empruntés à la cosmologie, que se rencontre l'antinomie, mais bien plutôt dans tous les objets de tout genre, dans toutes les représentations, tous les concepts et toutes les Idées.* »

³²Ibid., p 99

c'est-à-dire mise en relation, participent au mouvement même de l'identité de la scission. C'est ainsi que la différence participe et fonde l'identité comme telle par mise en relation ; une identité ne fait sens que dans sa mise en relation avec ses différences, qui en ce qu'elles la fondent lui deviennent essentielles, telle une partie organique insécable. L'égalité et l'identité de la scission comme absolue scission, ou scission dans sa vérité comme totalité, réside dans la scission comme source du besoin de la philosophie et réalisation de la tâche philosophique même, qui ne sont maintenant plus qu'une seule et même chose. Nous voyons alors apparaître comme conséquence du principe fondamental du commencement de la philosophie Hégélienne, selon lequel toute identité se fonde dans et par sa différence, la suppression de l'opposition entre l'intériorité et l'extériorité. En effet, la différence participe de manière intrinsèque à l'identité dans son égalité avec elle-même par mise en relation, ce qui n'empêche pas pour autant l'identité d'apparaître immédiatement comme détachée de la différence, mais dans ce mouvement de réflexion l'intériorité, c'est-à-dire l'identité immédiate, aura été mise en relation avec son extériorité fondatrice supprimant ainsi l'opposition stricte en intériorité et extériorité, puisque identité et différence s'insèrent dans le même processus.

Or, nous entendons maintenant montrer que c'est dans l'unité organique de l'opposition supprimée entre identité et différence, intériorité et extériorité que se comprend la relation complexe qu'entretiennent la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Logique*, dans l'économie de l'œuvre de Hegel. Un tel propos s'inscrit dans un double enjeu : montrer en quoi la *Phénoménologie de l'esprit* est une partie qui garde sa cohérence par rapport à l'ensemble de l'œuvre de Hegel en s'y inscrivant au titre de partie organique, mais aussi que l'organicité qui compose et fonde à la fois la philosophie et l'œuvre de Hegel nous donne les éléments directeurs de sa pédagogie, qui procèdent par conséquent de ce même principe, sous-jacent au dépassement de l'opposition entre identité et différence ainsi qu'extériorité et intériorité. En cela, la thèse que nous entendons soutenir concernant la question du statut et rôle particulier de la *Phénoménologie de l'esprit* est qu'elle n'occupe, dans l'économie de l'œuvre de Hegel, un rôle d'introduction qui doit être absolument relativisé, car elle s'inscrit dans une double présupposition mutuelle avec la *Logique*. Ainsi, contrairement à ce que prétend

Rudolf Haym, dans *Hegel et son temps*, (1827) que Hegel ait rejeté la *phénoménologie de l'esprit*, par un manque apparent de cohérence interne, puisque justement le sens de cet ouvrage est à chercher dans l'ensemble organique de l'œuvre³³.

³³ *Hegel et son temps, Leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne*, trad. Pierre Osmo, Gallimard, p 305-321.

II. Le commencement de la philosophie, vers le système de la science: le rapport entre logique et phénoménologie

A. Le concept de la logique

Si nous avons choisi de traiter dans un premier temps de la logique et ensuite de la phénoménologie, c'est pour mieux cerner les caractéristiques propres à chacun des termes; l'exposition que nous allons suivre ne sera pas le rapport dialectique et spéculatif de l'un à l'autre. C'est par simple visée heuristique que nous avons choisi de procéder ainsi, ce qui ne peut en aucun cas et nous insistons sur ce point, se ramener à la nature et à l'économie du système scientifique de la philosophie Hégélienne.

1. Un fondement anthropologique de la logique ?

Dans la Préface de la deuxième édition, de La logique de l'Éna, (1831), Hegel pose le langage humain comme la forme d'extériorisation de la pensée : « ce qu'il exprime par le langage contient une catégorie plus ou moins voilée, mélangée ou élaborée.³⁴» De ce principe, Hegel en tire la conséquence selon laquelle l'homme « pense tout naturellement selon la logique ou, plutôt, que la logique constitue sa nature même. »³⁵ Ainsi, la logique est ce qui constitue ce qu'il y a de naturel chez l'homme, car en elle « (...) pénètre toute l'attitude »³⁶, c'est-à-dire, « ses sentiments, intuitions, désirs, besoin, impulsions (...)»³⁷. Dans ces formules tout laisse à croire que Hegel attribue la pensée à la nature de l'homme comme procédent de son essence, mais une telle formule demande

³⁴Science de la logique, Tome I, la logique objective, Aubier, éd Montaigne, trad. S. Jankélévitch, p12

³⁵Ibid., p 12

³⁶Ibid., p 12

³⁷Ibid., p 12

d'être maniée avec prudence, car elle peut laisser place à une mauvaise interprétation qui consisterait à attribuer univoquement la pensée à la nature humaine, que celle-ci déterminerait celle-là, comme un fait établi. Or, la pensée bien que faisant partie de la nature humaine, ne fonde en aucun cas l'essence d'une nature humaine déterminée et établie de fait, et cela, comme nous allons le voir, en vertu même de la caractéristique de la pensée. L'essence humaine est irréductible à la seule pensée logique, car elle procède d'une attitude « *formelle* », c'est-à-dire abstraite qui dans son immédiateté ne permet de saisir la nature humaine que selon ce point de vue.³⁸ Tandis que la pensée formalise, cette saisie demeure abstraite : toutes représentations, conceptions de ces éléments que sont les sentiments, intuitions, désirs, besoin impulsions, même vécues concrètement demeurent dans l'abstraction c'est-à-dire séparées de ce qu'elles sont réellement. Par contre, ce que Hegel entend faire ici, c'est poser l'essence humaine comme prédisposée à la réflexion et donc à la capacité de se saisir par la pensée dans ses sentiments, intuitions, désirs, besoins impulsions. La logique Hégélienne semble donc se fonder sur une base anthropologique mais ne s'y réduit en aucun cas; ce champs n'a d'autre but que de servir, en retour, l'extension du concept de la logique, d'abord dans son moment abstrait, par l'explicitation de la tendance immédiate ou spontanée qui se manifeste dans le langage de la nature humaine à penser formellement. Le caractère naturel que donne Hegel à la pensée ne sert donc qu'à expliciter la particularité du point de départ de la logique, qui se loge dans la tendance spontanée à penser de manière abstraite. Ainsi, il n'y a qu'en apparence un fondement anthropologique à la logique car, par l'abstraction, la nature humaine ne peut se saisir adéquatement et totalement de son essence et de sa vérité et par conséquent de celle de toute chose. En effet, la suite du texte vient réinvestir le concept de naturel en l'homme, en ce que la tendance à l'immédiateté abstraite et formelle

³⁸ Sur ce point, nous pouvons rejoindre ce que nous avons dit précédemment, lors de notre analyse de la première publication, sur la différence des systèmes de Fichte et Schelling: la philosophie Hégélienne est bien un système mais en aucun cas un système clos, bien que la pensée, comme nous le voyons ici, fait partie de la nature de l'homme, elle ne se réduit pas à ses actes, même si cette dernière l'influx en retour. L'action participe à la scission, source du besoin de philosophie et donc de la pensée, qui amène à cette dernière de nouvelles déterminations, de sorte que l'action et donc la réalité ne se ramène à rien de prévisible pour le philosophe, l'homme n'a pas le main mise sur lui comme sur ce qu'il entoure; comme la montrera la certitude sensible dans la *phénoménologie de l'esprit*, la conscience humaine est vouée bien plutôt à l'embarras de la finitude, de la réalité échappant à la conscience et l'esprit.

de la connaissance, « a pour conséquence inévitable de nous montrer la fixité des catégories qu'elle (la nature), comporte et qui ne peuvent plus être ignorées, cette fixité s'imposant à nous malgré la grande inconséquence que leur reconnaissance comporte à l'égard d'autres catégories qui, elles, doivent être également reconnues.³⁹

De la tendance humaine à penser naturellement selon la logique, à savoir selon un mode abstrait, formel, découle la fixité des catégories, mais nous trouvons dans cette même citation le décèlement d'un véritable obstacle épistémologique dont le dépassement s'appuie sur les concepts des connaissances et reconnaissances, qui consiste en ce que l'activité de celle-ci, se fasse en apparence, indépendamment de celle-là, en vertu même du caractère formalisant de la pensée. La fixité des catégories les unes par rapport aux autres signifie qu'elles n'ont pas été réfléchies les unes en relation avec les autres. Ainsi, la tendance immédiate et spontanée de la nature humaine à penser naturellement selon la logique abstraite, fixant les catégories, prive les catégories des relations qu'elles entretiennent, qui se manifeste dans le langage, où elles sont déjà plus ou moins implicitement « *mélangées ou élaborées* », c'est-à-dire fondées les unes dans les autres. Or, c'est de ce mélange que doit rendre compte la logique, en dépassant « *l'inconséquence* » et donc en rendant compte de la conséquence que les catégories ont les unes sur les autres dans la reconnaissance. En effet, la conscience qui reconnaît le contenu de la connaissance dans son caractère formel rend l'activité de la conscience nécessaire à l'activité abstraite de la pensée, car c'est par l'activité de reconnaissance de la conscience que l'homme peut se reconnaître dans le contenu abstrait et formel de la connaissance, et donc accéder à la vérité de la logique comme à la vérité de lui-même et de toute chose. Cela, grâce à la réflexion ou mise en relation de la réalité de la conscience et de ses objets avec le contenu formel ou formalisant de la pensée. La conscience permet de dépasser le simple caractère fixe des catégories abstraites et formelles de la logique pour les mettre en relation les unes avec les autres dans le but de rendre possible la différence, qui au premier abord apparaît comme indifférente à la Logique rendant celle-ci possible dans sa vérité ; par l'unité immédiate de la

³⁹Ibid., p 14

relation entre la reconnaissance et la connaissance, la réflexion de la conscience dans la pensée abstraite.

En effet, l'activité de la conscience, qui comporte en elle le contenu de la représentation sensible, sentiments, intérêt, impulsion, quand elle est détachée de cette dernière dans la connaissance, n'apparaît plus que comme « *des puissances indépendantes* »⁴⁰, ce qui veut dire juxtaposées ou fixes au contenu de la connaissance et donc de façon tout aussi abstraite que la pure pensée abstraite. La conscience, qui reconnaît les diverses relations du contenu de la connaissance se sait ainsi « *en possession* »⁴¹ du contenu de la pensée et de la représentation mais aussi d'elle-même comme identité ayant pour vérité sa différence, le contenu de la connaissance.

Ainsi, à travers une base de raisonnement qui semble, au premier abord, s'appuyer sur une base que Hegel nomme lui-même naturelle, il vise à rendre compte de l'unilatéralité de la pensée abstraite comme tel, mais aussi de la possibilité humaine de reconquête de la pensée par elle-même, c'est-à-dire montrer la possibilité que celui-ci a de faire siennes ses pensées et représentations. Ce qui apparaît donc comme naturel dans la logique est bien plutôt que l'homme, sans en avoir spontanément conscience est tout aussi bien l'auteur que l'acteur de ses pensées et de ses représentations : justement « *que ce soit nous qui les possédions (...)* »⁴², par la saisie de la conscience qui reconnaît le contenu de nos pensées abstraites, au lieu qu'elles nous apparaissent comme indifférentes, fixes, indépendantes les unes des autres et par rapport à notre conscience.

Le commencement de la philosophie entendu comme identité de l'identité et de la différence, consiste donc à se saisir de soi-même dans le savoir, ce qui implique le dépassement du formalisme abstrait du concept, comme objet de la logique, dans lequel se trouvent tout autant conservés l'identité de la conscience que la pure pensée abstraite. Celles-ci qui dans le dépassement de leur unilatéralité se fondent l'une dans l'autre comme différence réciproquement nécessaire. L'acte de philosopher, de commencer à philosopher, est donc une

⁴⁰Ibid., p16

⁴¹Ibid., p16

⁴² Ibid., p16

prise de conscience qui libère la pensée de l'apparence fixe et immédiate, par le cheminement de la conscience qui se détache de l'identité immédiate abstraite du savoir pour y revenir, mais prise cette fois dans l'unité insécable des diverses relations qui la composent comme identité simple. La conséquence en est que la nature humaine, loin de se réduire à la pensée comme un simple fait, est nécessairement amenée à considérer comme fixes les catégories de la pensée, du point de vue de la simple connaissance abstraite. Tel est le véritable sens qui est attribué à la formule selon laquelle la logique constitue ce qu'il y a de naturel en l'homme.

C'est ce formalisme et la nécessité de son moment abstrait que nous devons maintenant étudier, car c'est au sein de celui-ci que demeure la possibilité de son dépassement et donc de la logique comme telle. Nous allons voir maintenant comment, à partir d'une identité formelle et abstraite immédiate, point de départ nécessaire de la pensée, la conscience peut aboutir à la détermination médiate de ces mêmes formes immédiates comme résultat d'un processus de réflexion qui met en relation la conscience avec le concept, traduisant l'unité immédiate ou vérité du concept en tant que tel ?

2. De la nécessité du concept dans son moment abstrait

Toujours dans le même texte, préface à la deuxième édition de la logique, Hegel nous dit ceci : « *Lorsque nous nous abandonnons à un sentiment, à un intérêt, à un but, et que nous nous y sentons comme emprisonnés, privés de liberté, le seul endroit dans lequel nous puissions nous réfugier, après nous être évadés, de cette prison, est celui de la certitude de nous-même, celui de la pure abstraction de la pensée.* »⁴³ L'abstraction de la pensée est un refuge, qui n'est rien d'autre que le concept, que nous utilisons « *lorsque nous voulons parler des choses (...)* »⁴⁴ et « *qui n'existe que pour la pensée* »⁴⁵. Ce qui veut dire que le

⁴³ *Science de la logique, Tome I, la logique objective, Aubier, éd Montaigne, trad. S. Jankélévitch, p17*

⁴⁴ *Ibid.*, p17

⁴⁵ *Ibid.*, p17

concept, dans son moment abstrait, est encore privé de réflexion, c'est-à-dire de sa mise en relation avec « la Chose », l'objet visé à travers le concept.

Ainsi, par « concept » Hegel entend une simple représentation intellectuelle, qui s'organise en éléments, champs d'intention et d'extension; par « Chose », le concept qui trouve dans son objet ce qu'il n'est pas; la Chose est donc ce qui amène le concept à sa contradiction, qui au lieu d'invalider le concept comme tel vient s'ajouter à son contenu comme sa vérité, car la contradiction qui se loge dans toute chose, délivre la vérité et l'essence du concept dans un rapport de relation entre des catégories contraires qui se fondent réciproquement d'une dans l'autre comme identité. Par exemple, et c'est ce que s'applique à faire Hegel dans la logique, en montrant que la catégorie de quantité trouve son identité dans sa différence, la qualité, que l'analyse de celle-ci amène à la considérer comme une qualité parmi les autres. Ainsi, lorsque Hegel traite du concept comme élément formel et abstrait, il ne s'agit pas de sa propre conception du concept ; il part d'une définition commune, d'une expérience de pensée commune, accessible à tous pour établir le concept dans son caractère formel afin de montrer en quoi ce caractère, malgré son insuffisance à manifester le concept dans sa vérité demeure le point de départ nécessaire de la logique. En effet, cela constituerait une erreur sur le plan méthodologique que de ne pas appréhender le concept tel qu'il se présente immédiatement, car même si l'on cherche à dépasser le moment de l'abstraction, on ferait abstraction de l'abstraction. Le concept, qui dans son caractère abstrait est point de départ de la logique est aussi son point d'arrivée car il s'agit de penser l'abstraction immédiate comme résultat de la réflexion d'avec la chose à laquelle s'applique le concept.

Or, c'est dans le caractère abstrait du concept que se loge sa vérité puisque la contradiction le révèle comme ce qu'il n'est pas, une entité formelle, mais plutôt comme réfléchi dans son essence par la contradictoire des choses, au lieu de venir se juxtaposer à ces dernières, comme une forme à laquelle les choses devraient se plier, excluant toute contradiction au sein du concept. C'est pourquoi le concept, plutôt que d'être le simple produit de la représentation sensible, « est l'objet, le produit et le contenu de la pensée, il est la chose en soi et pour-soi, le

Logos, la raison de ce qui est, la vérité de ce qui porte le nom des choses.⁴⁶ Ainsi, le contenu de la pensée en général est le même que celui de la conscience en ce qu'il se saisie lui-même comme concept. La contradiction des catégories de la pensée qui supprime le contenu formel et abstrait du concept permet de dépasser le concept dans son moment nécessaire mais abstrait, pour que ce dernier se fonde dans sa différence, la conscience qui l'appréhende. La contradiction est donc le mouvement d'impulsion de la vérité du concept, dont la contradiction fait pleinement partie. Celle-ci, en apparaissant dans le fondement mutuel et réciproque de chaque catégorie, érige le concept comme unité et totalité de ces différentes déterminations que sont les diverses catégories formant une unité d'avec les choses auxquelles elles s'appliquent.

Le concept tel que le pense Hegel, comme sujet dans son moment formel se détermine donc par et dans l'extériorité des choses, par le contenu de la différence formelle, la contradiction interne aux choses. La vérité du concept se détermine dans son extériorité, par réflexion, c'est-à-dire par mise en relation, de cette extériorité avec son contenu formel qui marque son intériorité. Par conséquent, la détermination du concept dans sa vérité par la contradiction et la différence, supprime l'opposition entre son intériorité et son extériorité et donc l'opposition entre l'identité formelle et la différence exprimée par la contradiction. Ainsi la contradiction, loin de scinder le concept dans son contenu, en rétablit l'unité dans sa totalité et sa vérité: la contradiction marque la réconciliation du concept avec lui-même. L'aspect abstrait du concept, tel que le sens commun se le représente, le pense, n'est donc qu'une apparence, qui contient, lorsque qu'on s'y engouffre, son contraire qui le détermine et le fonde. A travers la contradiction des catégories qui tombent les unes après les autres dans la finitude, se détermine donc le concept, d'abord dans son moment formel puis dans le moment de la contradiction et sa confrontation avec les Choses, qui révèle la contradiction interne au concept. De ce rapport se dégage une unité immédiate de la Chose et de sa pensée abstraite, car c'est parce que la contradiction fait partie des choses que cette contradiction doit apparaître dans le concept, qu'elle fait pleinement partie intégrante de celui-ci. Autrement-dit, la conscience sait les Choses comme contradictoire et elle sait aussi le concept de

⁴⁶ Ibid., p17

la Chose comme telle.

L'unité immédiate de la Chose et de sa pensée abstraite qui se révèle à l'esprit comme ce qu'il sait de lui-même, nous amène à nous interroger sur le mode d'expression du concept, qui est à la fois objet de la logique et expression de la logique elle-même ; objet et essence de la logique même. En effet, si l'objet de la logique a pour visée la libération de la pensée que la conscience entreprend en pensant la forme abstraite de celle-ci, pouvons-nous en déduire que cet objet est lui-même le concept de la logique ? L'expression du concept comme objet de la logique est-il équivoque au concept même de la logique ?

3. Le contenu du concept comme énonçant lui-même ce que doit être la méthode scientifique

Dans *L'introduction au concept général de la logique*, Hegel énonce qu'il « *n'est pas de science où le besoin de commencer sans réflexion préalable, par la chose elle-même, se fasse sentir d'une façon aussi impérieuse que dans la Logique.* »⁴⁷ Cependant, dans le paragraphe précédent, est énoncé l'impossibilité de cette réflexion : « *La logique, au contraire, (des autres sciences), ne peut prendre pour point de départ aucune de ces formes de la réflexion, aucune de ces règles ou lois de la pensée, car ces formes, règles et lois font partie de son contenu et doivent trouver leurs justification au sein de celui-ci.* »⁴⁸ La logique est la forme la plus immédiate de la pensée, or la réflexion passe par la médiation ; pure immédiateté la logique ne peut trouver son contenu nul part ailleurs qu'en elle-même. Or, c'est bien dans le concept en soi, dans son identité, que se trouve la différence et par conséquent la possibilité de son autojustification par et dans son propre contenu.

Au-delà de simples caractéristiques conceptuelles, Hegel s'engage dans cette introduction, vers un véritable guide méthodologique pour le lecteur de son œuvre, ainsi que la compréhension de son économie. En témoigne la formule que voici, qui suit la précédente : « *Font partie de son contenu, (à la logique),*

⁴⁷ *Introduction, concept général de la logique, Science de la logique, Tome I, la logique objective, Aubier, éd Montaigne, trad. S. Jankélévitch 27*

⁴⁸ *Ibid.*, p 27

non seulement l'énoncé de la méthode scientifique, mais le concept qui constitue d'ailleurs son dernier aboutissement. »⁴⁹ Le contenu de la logique, dans ce qu'il a d'abstrait et de formel, dans sa valeur de simple moment, est l'expression du concept, à la fois objet de la logique et développement du concept ; la méthode se situe donc intrinsèquement dans le développement du concept même. A partir de ces considérations, nous voyons que la question d'un découpage successif et chronologique de l'œuvre de Hegel, en ce qu'elle comporterait une partie introductive et une autre pleinement dans le système tombe en désuétude : la différence du concept prend ses racines dans le concept lui-même. L'identité forme bien une unité avec la différence, la non-identité par la relation, la plasticité de ses catégories dont la conscience du sujet philosopant fait l'expérience en se plaçant à l'intérieur du concept abstrait. La méthode de la rigueur scientifique, à adopter en philosophie, n'est pas juxtaposée à la philosophie.

La logique nous place de ce pas sur un pur plan d'immanence, et donc d'autojustification de la philosophie par elle-même. En entrant dans la logique, sur un plan strictement formel, le sujet philosopant ne fait qu'attester de la non identité, de la différence, de ce que n'est pas la logique c'est-à-dire un contenu abstrait indépendant et autonome. Le commencement de la philosophie ne fait donc que se mouvoir dans l'identité, mais y trouve la différence plutôt que l'identité. Le concept de la logique comporte donc la méthode scientifique qui s'ouvre au sujet dans l'expression immanente de la différence, au sein même de l'identité. Le concept comme objet de la logique, parce que le sujet libère les catégories du caractère fixe, exprime par conséquent le contenu de la méthode scientifique comme rien d'autre que la libération des catégories.⁵⁰ Ainsi, plus qu'une simple méthode pour penser, la logique n'enseigne pas « *que les règles de la pensée, sans s'occuper de ce qui est pensé, sans tenir compte de sa nature.* »⁵¹ Ce qui veut dire, « *en effet que ce sont la pensée et les règles de la pensée qui constituent son objet.* »⁵² Le concept de la logique ne saurait inclure

⁴⁹Ibid., p 27

⁵⁰Il y a là une stricte continuité avec les points relevés dans l'analyse du texte de jeunesse sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling, à savoir que la raison libère la conscience des oppositions fixes que l'entendement à lui-même produit, entre les catégories de la pensée.

⁵¹Ibid., p28

⁵²Ibid., p 28

son objet, le concept même, sans y inclure la pensée et ses règles. Les concepts et les catégories abstraites de la pensée forment la méthode scientifique qui mène au cœur du système et par suite à la philosophie elle-même. Celle-ci ne saurait donc commencer sans nous livrer la méthode à suivre, de manière intrinsèque au cheminement philosophique du sujet. C'est parce que la pensée se réfléchit sur elle-même, que la logique comporte les règles de la pensée. Là demeure le caractère absolu de la philosophie et de son commencement. Ainsi, *« la pensée, en appréhendant et en formant la matière, en s'y adaptant, ne se dépasse-t-elle pas elle-même ; elle ne se présenterait que comme sa propre modification, sans devenir autre qu'elle-même ; et l'objet, de son côté, resterait, en tant que chose en soi, au-delà de la pensée. »*⁵³

Après examen du concept de la logique, il apparaît qu'elle se saisit de son objet par le sujet, ce qui veut dire la réflexion de ce dernier avec son objet, le concept. C'est pour cela qu'il n'y avait pas d'ambiguïté à traiter du concept comme objet et essence même de la logique : la pensée dans le concept, inscrit le sujet sur un pur plan d'immanence absolu, dont le sujet philosopant ne sort pas⁵⁴, mais il peut le modifier à l'infini. Le caractère absolu de la pensée scientifique, c'est-à-dire immanente et réflexive, rend possible la dimension critique du commencement de la philosophie. L'aboutissement de cette analyse ne fait que conforter ce que nous évoquions au début de cette seconde partie, à savoir qu'il n'y a pas de partie introductive à la philosophie, qui serait en dehors de celle-ci ; la logique n'est pas juxtaposée ou précédée par la phénoménologie, elles forment un tout, dont l'une ne fait que rendre compte de l'autre. C'est pour cela que l'ordre de notre exposé ne correspond en rien à l'économie de la philosophie de Hegel. Cependant, ce qui nous a manqué ici, est le rapport que le sujet a avec les choses ; jusqu'à présent nous avons seulement traité de la chose, du point de vue du concept et non pas des déterminations conceptuelles que la conscience découvre dans les choses. Autrement-dit, nous avons vu que le contenu formel de la logique révélait un sujet connaissant, comme réfléchit en

⁵³Ibid., p28

⁵⁴Nous tenons absolument à préciser qu'ici, afin d'éviter tout malentendu, que cette non sorti sujet de la pensée se signifie pas qu'elle soit clos sur elle-même, mettant en contraction ce que nous cherchons à montrer, ici, à savoir le caractère créateur et novateur ; la pensée ne cesse pas d'être abstraite et formelle, mais elle doit son contenu à sa différence, la pratique et l'action. Celle-ci n'est pas celle-là, mais détermine la pensée, et donc son contenu.

dernière instance dans et par le contenu de celle-là, mais pas le point de vue de ce dernier dans le contenu abstrait et formel de la logique. Sans la logique, la conscience reste une identité, un pur je=je; sans le cheminement de la conscience dans le savoir la logique demeure dans cette même abstraction. Ce qui nous amène maintenant à essayer de déterminer ce qu'est une conscience en train de philosopher, de son propre point de vue, celui de la phénoménologie. L'enjeu de cette analyse est de dégager la démarche d'une phénoménologie proprement dite, telle qu'elle se dessine dans la philosophie Hégélienne, mais aussi son statut, qui en retour, et de par l'unité systématique immanente qu'elle forme avec la logique, ne fera que révéler le contenu de la logique.

B. La phénoménologie de l'esprit

La définition la plus général de la phénoménologie se trouve dans la logique et non dans *La phénoménologie de l'Esprit*, elle est « l'évolution de la conscience, sa marche progressive, depuis la première opposition immédiate entre elle et l'objet jusqu'au savoir absolu. Le chemin qu'elle a suivi passe par toutes les formes du rapport entre la conscience et l'objet et a pour aboutissement le concept de science. »⁵⁵ Encore une fois, nous voyons comment la logique est liée à la phénoménologie ; celle-ci a pour aboutissement l'objet de celle-là, le concept de science, dans une progression, qui vise à affranchir la science pure, « de l'opposition qui troublait la conscience. »⁵⁶ En effet « (...) c'est seulement dans le savoir absolu que disparaît la séparation entre l'objet et la certitude que nous en avons, que la vérité devient égale à cette certitude, et celle-ci la vérité. »⁵⁷ Dans cette définition générale que donne Hegel, il est essentielle de percevoir la démarche de la phénoménologie de l'Esprit qui est double; d'une part sa marche progressive de l'opposition immédiate entre elle et l'objet jusqu'au savoir absolu et d'autre part le concept, qui est le point d'aboutissement immédiat de la genèse phénoménologique de la conscience. Or, Hegel, dans le texte qui suit : Introduction, concept général de la logique, intitulé : *quel doit être le point de départ de la science ?*, reprendra exactement la même définition, mais en explicitant directement l'unité double de cette destination; « Nous avons dit dans notre introduction que la phénoménologie de l'Esprit est la science de la conscience, qu'elle a pour but de montrer que la conscience a pour aboutissement final le concept de la science, c'est-à-dire le savoir pur. »⁵⁸ Or, par pur Hegel entend un savoir qui se trouve encore sous la forme du moment abstrait et formel du concept. C'est donc de cette destination équivoque servant de point d'encrage entre la logique et la phénoménologie.

⁵⁵Concept général de la logique, Introduction, dans, *La science de la logique, Tome I, la logique objective*, Aubier, éditions Montaigne, trad. S Jankélévitch, p33

⁵⁶Ibid., p 35

⁵⁷Ibid., p 35

⁵⁸« Quel doit être le point de départ de la science ? », *La science de la logique, Tome I, la logique objective*, Aubier, éditions Montaigne, trad. S Jankélévitch, p33 p 57

1. Savoir Absolu et Concept

« *Le commencement est logique lorsqu'il s'effectue au sein de la pensée s'exerçant en toute liberté, au sein du savoir pur. Il est absolument médiat, du fait que le savoir pur constitue la vérité dernière, absolue de la conscience*⁵⁹. » Le commencement logique, le point de départ de la science est donc la vérité dernière, l'arrivée, la fin de la conscience, ce qui ne signifie pas que l'un soit un avant et l'autre un après. C'est dans le contenu de la logique que se trouve les règles de la méthode scientifique et donc le contenu du savoir Absolu. En effet, si nous reprenons la première définition générale de ce qu'est *La phénoménologie de l'Esprit*, rapportées ci-dessus, il est dit que le « *chemin* » que la conscience « *a suivi passe par toutes les formes du rapport entre la conscience et l'objet et a pour aboutissement le concept de science.* »⁶⁰ Le concept est toutes ses formes du rapport entre la conscience et l'objet : le savoir pur est celui d'une conscience connaissant le concept logique, qui est son propre objet. C'est pour cela que le commencement est aussi à lui-même sa propre fin, car l'objet, à travers la marche progressive de la conscience reste le même. Le savoir Absolu est le savoir que la conscience dans son extériorité médiata et le dépassement de l'opposition que cette dernière a avec son objet dans son moment immédiat. La forme absolue du savoir de la conscience vient de ce que l'abolition de son opposition avec l'objet lui a restitué le savoir de ce dernier comme « *absolument médiat* », restituant ainsi également le mouvement de la vie dans lequel naissent, se figent et disparaissent les relations entre toutes les oppositions existantes.

Par conséquent, nous ne saurions traiter de la *phénoménologie de l'Esprit* sans détailler la nature propre de l'expérience de la conscience qui se ressaisit elle-même dans la finitude de ses moments successifs jusqu'au savoir absolu: de la certitude sensible au Savoir Absolu chaque figure de la conscience fait l'expérience de son opposition et de sa contradiction interne. Or, c'est précisément ce qui pose problème en ce que de la finitude d'une figure à l'autre

⁵⁹« Quel doit être le point de départ de la science ? », *La science de la logique*, Tome I, la logique objective, Aubier, éd Montaigne, p33 p 57

⁶⁰Concept général de la logique, Introduction, dans, *La science de la logique*, Tome I, la logique objective, Aubier, éd Montaigne, p33

il ne saurait y avoir un quelconque sens au processus de la conscience; la succession finie recouvre un mouvement infini. Cependant, c'est bien dans cette contradiction inhérente à chaque figure de la conscience et ainsi que dans la globalité de son processus que celle-ci se résout: la conscience, prenant la forme d'une nouvelle figure immédiate se sait toujours en dernière instance comme médiatisée par les précédentes; la finitude est en même temps conservée et dépassée, dans la figure qui la suit, jusqu'à ce que la conscience n'ait plus d'opposition extérieure à elle-même; que le contenu de la conscience soit égal à la totalité absolu des médiations par lesquelles elle a cheminé pour en arriver au résultat donné.

Là encore nous retrouvons la forme du commencement: la finitude conserve son identité dans la succession infinie de la succession finie des figures de la conscience. Le fini définit son identité dans sa différence par rapport à l'infini. Le fini entre en relation avec l'infini et par là entre en relation avec lui-même, formant du concept comme tel. Dans sa progression le commencement de la philosophie, ne cesse pas de se supprimer, de succomber à la finitude originelle qui régit l'expérience de la conscience, mais à chaque fois, à chaque commencement, il « (...) *s'agit d'un nouveau concept, mais plus riche que le précédent, supérieur à celui-ci. Il s'est en effet enrichi de la négation de celui-ci, de son contraire, il le contient par conséquent, il contient même d'avantage, puisqu'il est l'unité de lui-même et de son contraire.* »⁶¹ Le commencement de la philosophie tout en ne cessant pas de se supprimer, se conserve par cette même suppression qui conditionne son nouveau concept. Par conséquent, la nature de « *La progression ne comporte pas de déduction de quelque chose d'autre ou la transformation dans autre chose; et lorsque cette transformation s'opère, elle s'annihile elle-même. C'est ainsi que le commencement de la philosophie est ce qui persiste et est à présent à toutes les phases du développement, la base immuable qui reste immanente à toutes les déterminations extérieurs.* »⁶² L'immédiateté du commencement, comme identité de l'identité et de la différence, n'est pas l'immédiateté vide tel que $A=A$, mais l'immédiateté de lui-

⁶¹Introduction, concept général de la logique La science de la logique, Tome I, la logique objective, Aubier, éd Montaigne, p40

⁶²« Quel doit être le point de départ de la science ? » La science de la logique, Tome I, la logique objective, Aubier, éd Montaigne, p 60

même et de sa suppression; ce qui commence ne fait que courir à sa perte, c'est en cela seulement que peut avoir lieu un commencement propre à réaliser sa fin, le commencement lui-même. Le commencement en tant que tel est tout aussi bien cette identité ne cessant pas de passer par sa différence, altérité ou extériorité, qui en cela maintient son identité immédiate et simple: un commencement qui n'existe dans son immédiateté qu'au moyen de sa suppression. Par conséquent ce mouvement de retour qu'implique la réflexion, le passage par la différence médiate, est retour au commencement dans son immédiateté, qui conserve l'identité par l'opposition et la contradiction entre l'identité et la différence.

En cela seul, le concept retrouve toute sa vitalité; le savoir de la conscience se fait Absolu et la science réalisée, en tant que système : la conscience découvre dans le savoir Absolu qu'elle est absolument médiatisée; elle prend ainsi conscience d'elle-même ; dans ce milieu absolument médiatisé toutes les oppositions retrouvent leur suprême vitalité, leur suprême relation, sorties du caractère fixe que la conscience leurs attribuaient initialement, et faisant plutôt partie du mouvement du concept dans sa plénitude. Le savoir absolu est donc le savoir de la conscience qui se saisit dans la totalité des médiations par lesquelles il a accompli sa marche et sa progression vers la science, qui est la conscience de la totalité des médiations de ses oppositions par lesquelles sont cheminement est passé. Autrement-dit, seule dans le savoir absolu comme concept s'élabore est devient possible la science en tant que système, qui est le tout, vrai et immédiat, de la raison qui sait la totalité des moments comme unis dans leurs oppositions, médiations qui se conditionnent réciproquement. Par où l'on voit que l'idéalisme de Hegel dans ce qu'il a de totalisant n'est pas homogénéisant ; il ne subsume guère tout particulier sous un universel, car toutes les différences, les oppositions sont maintenues dans le concept et cela malgré leurs suppressions qui posent les conditions médiates de l'apparition immédiate d'un concept nouveau. C'est ainsi que la systématisation comme critère scientifique ne fait pas de la pensée un univers clos sur lui-même, comme nous l'avons vu précédemment, dans notre analyse du premier écrit de jeunesse de 1802, sur la différence des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling.

Nous aboutissons donc à l'unité de la logique et de la phénoménologie; le

commencement, qui se renouvelle sans cesse, suppose par cela la marche phénoménologique de la conscience; celle-ci aboutit au commencement logique qui la présuppose et dans laquelle le commencement se conserve dans son immédiateté, point de départ et d'achèvement du commencement comme tel. Toutefois, la forme d'un tel commencement ne paraît pas évidente à première vue et cela pour des raisons structurelles. En effet, ce n'est que de manière rétrospective que la conscience se reconnaît elle-même dans le contenu logique, comme le présupposé propre à sa réflexion dans le contenu abstrait de la logique, qui à son tour conditionne la progression de la conscience jusqu'au savoir absolu. Ainsi, la conscience ne se dirige pas vers et dans le savoir Absolu comme on se déplacerait d'un point A vers un point B qui serait le but de A, celle-ci est toujours dans le contenu du savoir Absolu et donc du concept, que cela soit dans la nécessité de son moment abstrait ou de son dépassement dialectique par la contradiction interne qui l'habite et le fait apparaître dans son moment abstrait. La conscience dans son apparition phénoménologique se découvre comme ayant toujours fait partie du contenu de la logique ne faisant que s'y mouvoir.

Ainsi, lorsque Bernard Bourgeois, dans *l'introduction aux écrits pédagogiques de Hegel*, pose la question : *"le système de la science, en sa première partie, est-il autre chose que la pédagogie scientifique par laquelle la conscience empirique individuelle semble pouvoir, d'elle-même s'élever au savoir absolu de l'esprit universel ?* »⁶³, nous répondons que le commencement de la philosophie est l'expression de l'identité et de la différence comme présupposé réciproque de la logique et de la phénoménologie; chacune de ces deux composantes de la science ne comporte pas d'extériorité par rapport à l'autre. Ainsi, le caractère introductif de *la phénoménologie de l'Esprit* ne doit pas nous conduire à l'appréhender comme extérieur au reste de la philosophie Hégélienne, au sens où il serait pré-philosophique et donc encore impropre à constituer un savoir philosophique digne de ce nom : entre celui-ci et la *Logique* pas d'extériorité ni de différence autre que formelle ou abstraite. La phénoménologie fait donc partie intégrante du système de la science, et le besoin de relativiser la part introductive à la philosophie comme système de la science décrit par la phénoménologie de

⁶³ Introduction aux textes pédagogiques, Traduction et Présentation Bernard Bourgeois, Vrin, p12

l'esprit, vient de ce que cette part introductive même amène à la considérer comme une partie extérieure au lieu de la comprendre comme une part organique de ce dernier, à la science au sens où il faudrait obligatoirement ou nécessairement passer par elle pour entrer dans le système de la science, car son contenu présuppose déjà le contenu de la science elle-même.

Nous sommes donc maintenant en possession des éléments nous permettant de voir la cohérence entre la philosophie et la pédagogie pour Hegel, car la phénoménologie n'étant pas une simple introduction à la philosophie au sens académique du terme, elle s'inscrit plutôt déjà dans le système philosophique qui comporte sa propre pédagogie. Elle fait du cheminement philosophique du sujet, son propre cheminement au sens où ce dernier entre à la fois dans la pédagogie de la philosophie et dans la philosophie elle-même. La phénoménologie se retrouve directement articulée au reste du système, car tout en préparant à la philosophie en même temps qu'elle est déjà philosophique.

Par conséquent, présupposer que la *phénoménologie* est une introduction au système de la science c'est aussi présupposer que le sujet y accède sans déjà avoir avec lui un savoir et donc que le commencement de la philosophie s'établit à partir de rien, qu'il n'a pas d'origine de sens, qui réside dans le contenu qui bien qu'en apparence pré-philosophique est déjà philosophique, et c'est ce même contenu qui sera réinvesti ultérieurement par la philosophie elle-même. La totalité des moments de la *Phénoménologie de l'esprit* dans leur succession n'est que le mouvement immanent de la conscience au sein du concept, car ces moments de la conscience sont traités avec les déterminations du savoir abstrait, formel, du concept de la logique, qui sont donc déjà présent avant la logique même. Ce qui veut dire que la logique et la phénoménologie, dans leur conditionnements mutuels on chacune leurs propres pédagogies puisque l'une présuppose l'autre et inversement. Notre première partie avait pour objet, à travers l'analyse du texte de 1802, sur la différence des systèmes de Fichte et Schelling, de cerner la forme générale d'un commencement de la philosophie qui était celles de l'unité, l'unité de l'identité et de la différence. Nous avons retrouvé cette forme dans notre deuxième partie sur l'économie et l'articulation de la *Logique* avec la *Phénoménologie*. Nous venons de voir comment était l'illustration de l'acheminement du sujet vers la science. Pour s'inscrire maintenant dans le

prolongement de la cohérence interne de nos propos, nous allons voir comment non seulement la pédagogie de Hegel reprend cette forme du commencement dont elle est l'illustration, mais aussi et par cela que l'ensemble de la philosophie de Hegel s'articule autour de cette question de la pédagogie.

Ainsi, la philosophie comportant sa propre pédagogie, il relève de l'essence de la philosophie de Hegel d'être pédagogique. Tel est maintenant le prolongement dans lequel nous voulons nous inscrire, dans la continuité directe de l'essence d'un commencement de la philosophie comme identité de l'identité et de la différence, qui supprime l'opposition fixe entre intériorité et extériorité, entre après et avant. En effet, le propre du savoir philosophique pour Hegel est de mettre en relation l'avant et l'après dans un seul et même processus pour en comprendre l'évolution bien qu'il comporte un avant et un après sans extériorité : le caractère organique du savoir, supprime et dépasse l'opposition fixe d'un avant et d'un après, pour se réconcilier dans l'unité d'un pur maintenant, rendu identique à lui-même par ses différences comme totalité organique, ce qui n'empêche pas que l'opposition apparaisse dans le processus d'acheminement vers et dans le savoir, seulement l'avant et l'après y ont été mis en relation. C'est exactement ce que nous a montré le principe du commencement de la philosophie comme unité de l'identité et de la différence, qui vient articuler la *Logique* et la *Phénoménologie de l'Esprit*, en situant la pédagogie au même plan que la philosophie : la philosophie est l'expression de sa propre pédagogie et la pédagogie à adopter pour enseigner la philosophie réside dans la philosophie elle-même.

C'est donc par ce principe qu'il faut comprendre l'économie de l'œuvre de Hegel, dans son articulation et son expression tout autant philosophique que pédagogique. Cela nous montre en quoi il relève de l'essence du savoir philosophique et général de se déployer dans l'unité d'un mouvement organique, c'est-à-dire totalisant et totalisé dans et par son propre contenu : le savoir s'inscrit ainsi sur le même plan que la vie, avec sa temporalité propre puisque à partir du caractère chronologique se déploie tout en s'enrichissant de détermination l'organicité du savoir, dont la logique est tout autre que sa simple présentation immédiate qui ne présente justement pas les relations, les médiations, dans lesquelles se trouve pris chaque élément du savoir.

III. La pédagogie Hégélienne

A. Une pédagogie de l'enseignement de la philosophie

1. Le contenu de la philosophie dans son unité et sa diversité

La pédagogie de la philosophie, en ce qu'elle est l'illustration de la réciprocité présumée entre la logique et la phénoménologie, se trouve illustré dans une lettre du 23 octobre 1812, adressée au conseiller scolaire principal du royaume de Bavière Emmanuel Niethammer.⁶⁴ Dans celle-ci Hegel préconise tout un programme concernant l'exposition de la philosophie et des matières qui lui sont subordonnées, suivant le niveau des classes, réparties en trois niveaux. Plus le niveau des classes est élevé plus Hegel attache de place dans le contenu de l'enseignement à ce qui relève d'un caractère abstrait, comme la logique et l'encyclopédie des sciences philosophiques, dont la logique est la première partie, mais qui par mouvement de réflexion se retrouve comme partie organique dans les autres degrés, à savoir la philosophie de la nature et la philosophie de l'esprit. Au contraire, moins le niveau est avancé plus Hegel attache de l'importance à un contenu accessible par l'esprit comme par exemple la théorie du droit, des devoirs. « *La liberté, le droit, la propriété, etc., sont des déterminations pratiques avec lesquelles nous avons affaire journellement et qui, (...) ont encore une existence sanctionnée et une validité réelle.* »⁶⁵ « *Ce qui est habituellement réclamé d'un enseignement introductif de la philosophie, c'est assurément, que l'on commence, par l'existant et qu'à partir de là, on conduise la conscience vers ce qui est le plus élevé, vers la pensée.* » Tout laisserait donc à penser que la pédagogie la plus adéquate et efficace pour l'enseignement de la philosophie, devrait partir d'éléments sensibles et accessibles immédiatement par l'esprit.

⁶⁴Lettre traduite dans Hegel, les Ecrits pédagogiques, Traduction et Présentation : La pédagogie de Hegel par Bernard Bourgeois, « Sur l'exposition des sciences philosophiques préparatoires dans les gymnases », p 133

⁶⁵ Ibid., p 136

Cependant, il s'agit là d'une simple exposition, qui ne change rien à l'essence du contenu de la philosophie. En effet, car « *aussi approprié qu'il soit de donner, au gymnase, une telle vue d'ensemble des éléments, autant peut-on aussi, en retour, la regarder comme superflue quand on examine la chose de plus près, - pour cette raison que les sciences à considérer brièvement dans l'encyclopédie se sont, en fait, pour la plupart, déjà présentées de façon assez détaillée. A savoir, la première science de l'encyclopédie, la logique, (...); la troisième science, la théorie de l'esprit.* »⁶⁶ En effet, puisque la logique est la partie la plus générale et abstraite du système, et que les objets de ce dernier sont des objets de pensée, la logique se fonde sur ces derniers. La logique est la partie la plus générale et la plus abstraite de l'encyclopédie, puisqu'elle est la science de la pensée qui s'appréhende par la pensée. Ainsi, (...) *dans les concepts déterminant la liberté, est présent l'existant et immédiat lui-même qui, en même temps, sans anatomie, analyse et abstractions, etc., préalable, est déjà de la pensée.* »⁶⁷

Pour la philosophie de l'esprit, troisième partie de l'encyclopédie, son contenu s'est déjà présenté, dans la psychologie de l'esprit en deux parties que sont l'Esprit en soi et pour soi et l'Esprit apparaissant ou phénoménologie, qui sont deux modalités de la manifestation de l'Esprit lui-même. Dans l'esprit apparaissant, on retrouve la marche de la conscience vers la pensée, qu'a déjà entrepris la logique en tant que science de la pensée ayant pour objet la pensée; dans l'esprit en soi et pour soi, nous retrouvons le contenu dans la théorie du droit, du devoir et de la religion, prescrit à la classe inférieure, « *car le côté simplement psychologique de ces derniers objets- à savoir les sentiments, les désirs, les impulsions, les penchants, tout cela est seulement quelque chose de formel qui, suivant son contenu vrai- par exemple l'impulsion à acquérir ou à savoir, le penchant liant les parents à leurs enfants, etc.- a déjà été traité, dans la théorie des devoirs, comme un rapport nécessaire, comme devoir de*

⁶⁶ Ibid., p136

⁶⁷ Ibid., p 136

l'acquisition suivant la limitation des principes du droit, (...). »⁶⁸ En ce qui concerne la philosophie de la nature cela paraît moins évident car Hegel apporte moins d'éléments, mais sans risquer de sur-interpréter le texte, on retrouve la cohérence identique dans le système de la science. En effet, même si « *la considération de la nature est quelque chose de plus difficile* »⁶⁹ car elle « *présuppose comme physique spéculative, une familiarité avec les phénomènes de la nature- avec le physique empirique-, (...)* »⁷⁰ c'est « l'esprit » qui « *en concevant la nature doit changer en concept le contraire du concept.* »⁷¹ Or, l'esprit est le troisième degré des sciences philosophiques qui ici se retrouve, comme avant son heure, à ceci près qu'il ne se sait pas lui-même dans son extériorité qui est justement celle de la nature ; « *(...) l'esprit, en tant que conscience, exerce son activité sur les déterminations comme sur des objets, (ici la nature) et que l'acte par lequel il détermine, devient, alors, pour lui, un rapport à un objet, tandis que, étant lui-même comme esprit, il exerce son activité que sur des déterminations, et que , alors, les changements survenant ne lui sont déterminés en tant que ses actions et son considérés ainsi.* »⁷² Ainsi, même si la nature vient après l'esprit dans l'ordre successif de l'exposition de la science, elle est d'une certaine façon déjà ce dernier, puisque l'esprit s'y détermine, cependant il ne devient esprit pour lui-même qu'à partir du moment où il prend conscience qu'il se détermine dans son extériorité, celle de la pensée de la nature. Là encore il s'agit d'une identité qui passe par sa différence, ce qui nous montre bien en effet que la forme d'un commencement de la philosophie caractérise l'ensemble du système dans ses différents moments, mais aussi que quel que soit le niveau d'études il s'agit du même contenu, immédiat; la philosophie se retrouve prise dans une totalité médiatisée, comme le montre le rapport entre la psychologie et le droit, par exemple. Ainsi, tout comme la logique présuppose la phénoménologie et inversement, comme principe du commencement de la philosophie, étant l'identité de l'identité et de la différence, les différents savoirs qui forment la systématisation, l'organisation de la philosophie en tant que science, se présupposent les uns les autres lorsqu'on les

⁶⁸Ibid., p136

⁶⁹ Ibid., p136

⁷⁰ Ibid., p136

⁷¹ Ibid., p136

⁷²Ibid., p136

aborde, étant eux-mêmes des identités qui ne se révèlent que dans leurs rapports avec leurs médiations, leurs différences. Il n'y a donc de partie plus adaptée pour entrer dans le système de la science philosophique, qu'en apparence : que l'on entre dans celle-ci par le droit, la logique, la nature, la psychologie, on a affaire au même contenu immanent. Ne pas concevoir le savoir dans son caractère essentiellement systématique et organique, c'est présupposer, du point de vue pédagogique, que l'entrée en philosophie se fait à partir d'un sujet vide de connaissances et donc qu'un commencement de la philosophie s'effectue ex nihilo.

Par conséquent nous voyons comment la question de la pédagogie chez Hegel est inhérente à l'exposé du contenu de la philosophie, si bien qu'une philosophie de la pédagogie serait à voir dans l'exposé même du contenu du contenu philosophique. La philosophie de Hegel est pédagogique non pas au sens où elle traite de pédagogie, comme il y a une philosophie de la nature, du langage par exemple, mais au sens où c'est son contenu dans son essence qui est tel. La philosophie de Hegel est à elle-même sa propre pédagogie.

2. La méthode pédagogique

La voie pédagogique à adopter en philosophie est celle qui ne distingue pas le contenu de la philosophie de la philosophie elle-même, ce qui fait que « *en apprenant à connaître le contenu de la philosophie, on n'apprend pas seulement le philosophe* » mais on philosophe déjà effectivement. »⁷³ D'un point de vue strictement pédagogique, l'immanence du savoir implique que l'on aille au-delà d'une appréhension formelle du savoir, tout en intégrant celle-ci dans le cheminement et l'apprentissage philosophique: que le sujet commence la philosophie en philosophant, qu'il beigne déjà dans le contenu de la philosophie en tant que tel, dès son premier stade d'apprentissage, à savoir une phase que l'on qualifierait d'introductive n'empêcherait pas ce dernier de devoir se familiariser avec le contenu de la philosophie. Du point de vue de la pédagogie l'univocité du contenu philosophique et pédagogique permet en même temps un sujet qui passe par une phase de familiarisation et d'appropriation du contenu de

⁷³G.W.F. Hegel, Textes pédagogiques, Traduction et présentation Bernard Bourgeois, Vrin, p141

la philosophie tout en philosophant déjà. C'est pour cela que malgré le caractère graduel de la représentation commune de l'apprentissage de la philosophie, qui passe par un stade de familiarisation et d'appropriation son contenu reste le même quel que soit le stade d'apprentissage. Tout l'enjeu ici, toujours d'un point de vue pédagogique c'est le devenir autonome du sujet à travers le savoir, comme totalité systématique et organique, vivante et mouvante, qui ainsi ne fait plus qu'une avec l'individu ; « *comme-si quand j'apprends ce qu'est la substance, la cause, ou quoi que ce soit,- je ne pensais pas déjà moi-même ces déterminations dans ma pensée, et si elles étaient jetées en celle-ci comme des pierres.* »⁷⁴

L'apprentissage de la philosophie, bien qu'il porte sur un contenu abstrait se fait en acte; la philosophie n'est donc pas distincte du philosopher; la vérité de la philosophie est une réalité effective, c'est-à-dire qu'elle est prise dans un processus qui ne cesse pas de se fonder sur les moments singuliers de ses changements, qui lui donnent une nouvelle effectivité, une nouvelle forme immédiate, qui contient en elle un contenu médiat. Dans son effectivité, la méthode pédagogique de l'enseignement de la philosophie comporte trois moments, qui ne sont rien d'autre que les trois moments de la logique, à savoir le moment abstrait ou formel, le moment dialectique ou dépassement et conservation d'une catégorie dans sa catégorie contraire et le moment spéculatif. Ces trois moments se fondent les uns dans les autres, tant est si bien que qu'ils sont tous déjà contenu dans le moment abstrait. En tant que la philosophie est un acte et son contenu immédiat est abstrait qui ne se distingue pas dans son essence du « philosopher » pour Hegel , « *on apprend à penser abstraitement en pensant abstraitement.* »⁷⁵

Le premier moment, même s'il est destiné à être dépassé par les suivants, doit être abordé comme tel. Dans un souci de scientificité Hegel va ici à l'encontre d'une démarche qu'il qualifie comme « *conforme à la nature* »⁷⁶ qui consiste à vouloir commencer par le concret, le sensible, pour, après analyse, s'élever au stade plus complexe et abstrait que requiert la pensée. Cette voie est qualifiée

⁷⁴Ibid., p142

⁷⁵Ibid., p143

⁷⁶Ibid., p143

par Hegel de « *non scientifique* »⁷⁷, « *car la science est le renversement de la représentation simplement naturelle, c'est-à-dire sans esprit* »⁷⁸ En effet, dans la démarche d'un géomètre, que Hegel prend pour exemple dans ce texte il s'agit, avant de tailler un disque rond dans du bois, de le représenter d'abord mentalement. Cette pure forme abstraite demeure la plus simple, c'est-à-dire la plus immédiate, afin que l'esprit puisse déterminer le cercle dans la réalité, car elle est la plus accessible à l'esprit. Ce que montre Hegel à travers ces considérations et cet exemple c'est que le moment abstrait est le plus simple pour commencer à penser, pour appréhender la pensée dans son contenu, car il est dépourvu de toute médiation dans son apparition. C'est donc une erreur que de croire en la simplicité d'une voie naturelle dans l'appréhension du contenu abstrait et formel de la pensée, car celle-ci doit par la suite « *être ôtée* »⁷⁹; pour revenir à la pensée dans son caractère abstrait. Par suite, la pensée dans son moment abstrait comporte son intelligibilité ; les catégories de pensée de la logique telle que l'être, le néant, l'essence, le concept, comporte en elles-mêmes leur propre intelligibilité et c'est par celles-ci qu'on les aborde, sans passer par un contenu préparatoire, introductif ou préliminaire, comme le laisserait entendre la *Phénoménologie de l'Esprit* qui, quand on l'ouvre est truffée de fond en comble par ces catégories. Ce n'est donc pas parce que la pensée, comme contenu de la philosophie se présente de manière abstraite, c'est-à-dire dans un premier temps comme séparée du sujet qui l'appréhende, que l'on ne doit pas commencer par cette abstraction ; c'est plutôt en celle-ci que se trouvent toutes les médiations constitutives et constituantes du savoir, propres à être réinvesties dans l'immédiateté abstraite d'une forme de pensée, pour rendre au savoir son caractère fondamentalement effectif. D'un point de vue pédagogique il n'est donc en aucun cas déconseillé de commencer à philosopher par ce qu'il y a de plus abstrait, c'est même l'entrée la plus simple dans la voie scientifique, car il s'agit de son contenu, et ce que l'esprit a à portée de plus simple pour appréhender la complexité du réel. Seulement, l'abstrait n'est qu'un moment qui comporte sa propre nécessité que s'il est pris dans la totalité des moments du savoir, autrement il reste au stade de l'entendement, tel que Hegel le définit dans sa

⁷⁷Ibid., p143

⁷⁸Ibid., p143

⁷⁹Ibid., p144

première publication de 1802⁸⁰: qui fixe, juxtapose les catégories de la pensée les unes aux autres. Cependant, c'est justement dans le moment dialectique, que cette juxtaposition disparaît d'elle-même quand le sujet découvre les différentes catégories de la pensée qui se fondent les unes dans les autres, comme faisant partie d'un seul et même contenu. Si, dans le moment abstrait, les catégories logiques apparaissent comme isolées les unes des autres, elles trouvent dans le moment dialectique, leur mise en relation, par leurs contradictions internes. Toutefois, la dialectique se distingue du dialectique : le dialectique est le mouvement incessant des termes dans leurs contraires, c'est-à-dire le passage qui unit chaque terme dans la relation fondamentale de l'être et du néant ; la dialectique elle, est la prise en compte et le dépassement de cette finitude qui se révèle être le résultat immédiat d'un processus médiat. Le dialectique est donc le moment qui va mettre en branle le premier moment abstrait et qui va aussi permettre de dépasser cette finitude pour accéder au moment de la spéculation; la dialectique est donc l'ensemble de ces moments dans leur unité et leur fondements réciproque ; le dialectique est ce qui permet le passage d'un moment de la dialectique à l'autre.

Le moment spéculatif, est celui qui porte en lui « *la connaissance de l'opposition en son unité* »⁸¹ et est « *le seul moment proprement philosophique* »⁸², car il est celui où ce qui est apparu tel qu'il est dans son essence, une unité ou immédiateté qui trouve son fondement dans l'opposition d'avec ses différentes médiations. Ce n'est donc que dans le troisième moment de la dialectique que la philosophie commence comme telle car elle est retournée à l'immédiateté initiale abstraite de ce qui est. Le commencement de la philosophie, comme identité se fondant dans sa différence, est le même à son commencement et à sa fin, immédiat, seulement il a exprimé entre temps l'essence effective de ce qui est, et en cela, a pris part à cette effectivité, dans son immédiateté. Ainsi, le caractère préparatoire d'un enseignement ne vise qu'à connaître ce qui nous est d'ores et déjà accessible par la pensée ou que nous avons devant les yeux: si le moment

⁸⁰ Première publication, Différences des systèmes de Fichte et de Schelling, trad. Marcel Méry, éd Ophrys, II- Le besoin de la philosophie, p86« La force qui limite, l'entendement(...). On peut y trouver l'entière totalité des limitations excepté l'Absolu lui-même.... »

⁸¹Ibid., p145

⁸²Ibid., p145

spéculatif révèle le droit dans son essence véritable et philosophique, celui-ci n'en est pas moins déjà présent dans la réalité et dans la pensée du sujet à qui l'enseignement de la philosophie est destiné. Seulement, en tant que le droit n'est pas considéré au sein de diverses médiations, il reste abstrait, séparé de son essence philosophique, et ne s'appréhende pas au-delà de son moment abstrait et formel.

Par conséquent, si le moment abstrait comporte une nécessité c'est parce que les différents moments de la dialectiques ne font que révéler l'essence des mêmes choses qui apparaissent immédiatement au demeurant comme dépourvues de toutes médiations; le moment du dialectique lui n'est qu'une simple mise en relation qui n'est pas retournée à l'immédiateté abstraite; le spéculatif en son essence philosophique, en son principe de commencement de la philosophie, revient donc au moment de l'abstraction en lui apportant le contenu du moment dialectique.

Ainsi, en ce que le principe et l'essence d'un commencement de la philosophie se trouvent dans l'identité de l'identité et de la différence, qui fait du savoir philosophique un système scientifique et organique, la méthode pédagogique de la philosophie est immanente à ce système du savoir; la forme du commencement de la philosophie nous révèle aussi la méthode et la voie à suivre dans et pour ce commencement en question. C'est pour cela que comme nous venons de le montrer, il y a une grande cohérence entre l'économie de l'œuvre Hégélienne dans son caractère systématique et le contenu de sa pédagogie elle-même. Une totalité organique et mouvante des savoirs, qui ne va pas sans rappeler la notion de scission, du texte de 1802, dont la raison est l'opérateur qui redonne élan à la totalité mouvante de la scission absolue.

On peut donc voir dans la pédagogie Hégélienne qui s'appuie sur le principe d'un commencement de la philosophie, la forme d'une activité de la raison, qui est l'actrice de cette totalité organique et une critique du formalisme en général et dans l'enseignement qui fixe, juxtapose les éléments les uns aux autres et qui en cela se prive du sens de l'apprentissage résidant dans la totalité dont se saisie la raison par la mise en relation de ses éléments. En cela, nous voyons comment la pédagogie Hégélienne n'a véritablement de sens qu'à l'intérieur d'un processus d'ensemble qui est celui de la raison, est aussi celui de la culture

entendue comme formation c'est-à-dire (*Bildung*). En effet, en formalisant le savoir, on isole la raison d'elle-même, c'est-à-dire du processus dans lequel elle prend part, en juxtaposant ou en fixant les éléments de son contenu comme mouvement absolu de la scission ; au lieu de prendre tout son sens au sein d'un ensemble de relations constitutives et constituantes ou médiations fécondes, les éléments du savoir se cantonnent à leurs immédiates inconséquences, privant le savoir de son caractère essentiellement organique et donc de la raison elle-même. Or, c'est dans cette totalité organique du savoir comme contenu de la raison qu'a lieu la formation pédagogique de l'individu, mais qui prend également en compte toutes les sphères de la culture dans son ensemble, c'est-à-dire aussi bien la philosophie, l'art ou encore la religion que la sphère publique et privée. Ce qui veut dire que l'individu devient rationnel et la raison vérité effective par réflexion de celui-ci dans l'unité des oppositions de la totalité organique de la raison et donc de la culture comme formation, mais encore et surtout que la culture et l'enseignement forment l'individu à la raison. C'est pourquoi notre analyse portera maintenant sur la place que tient la pédagogie Hégélienne au sein de la (*Bildung*), entendue comme formation de l'individu, par et au sein de la culture, par rapport l'éducation et au développement de la rationalisation de sa pensée et de son action. Cela, dans le but d'explicitier les enjeux sociaux et politiques que revêtent la théorie de la pédagogie, de la culture et de l'éducation dans l'œuvre de Hegel.

IV. Pédagogie et Bildung

A. L'enseignement comme moment de la vie éthique

Concernant l'usage du terme de « Bildung » précisons que Hegel l'emploie « *dans des sens variés* »⁸³. Il désigne la formation culturelle tout aussi bien pratique que théorique des individus, par opposition au sens du mot allemand « Kultur », qui désigne la civilisation et renvoie donc à l'identité culturelle telle qu'elle s'exprime dans la langue ou la littérature par exemple, plutôt qu'à la formation de l'individu. Seulement, « Bildung » tout comme « Erziehung » désigne la formation des individus comme culture, entendu au sens de l'éducation de ces mêmes individus, mais aussi désigne l'éducation au sens d'enseignement. L'enseignement s'articule donc à la formation culturelle de l'individu, car il rejoint les mêmes enjeux sociaux et politiques que la Bildung ; la pédagogie de l'enseignement de Hegel, dans son caractère organique, comme système de relations se fondant par opposition à la forme d'un savoir abstrait, formel, où les choses sont présentées dans leurs immédiateté et leur unilatéralité, séparées de toutes relations essentielles. Or, c'est dans cette même organicité que l'inscrit le rapport entre pédagogie et Bildung.

Seulement, pour pouvoir déterminer comment l'éducation et donc l'enseignement prend place au sein de la Bildung il nous faut tâcher de replacer l'enseignement au sein de la formation culturelle de l'individu, pour pouvoir déterminer le rapport entre celui-ci et celui-là. Or, la question de l'éducation au sens de l'enseignement n'apparaît pas, dans l'œuvre de Hegel, comme un moment spécifique de la formation de l'individu, contrairement à l'art ou la religion, qui sont des domaines étudiés dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et

⁸³ « Ce concept s'étend donc, en passant par les processus de maturation éthique et spirituelle, de l'impulsion naturelle organique jusqu'aux formes spirituelles les plus hautes de la religion, de l'art et de la science où se manifeste l'esprit d'un individu d'un peuple ou l'humanité. » Jürgen-Eckardt Pleines, Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée, vol XXIII, numéro 3-4, 1993, p657-668

L'encyclopédie (1827-1830). Plus spécifiquement, on pourrait s'attendre à ce que la question de l'enseignement fasse l'objet d'un traitement dans *Les principes de la philosophie du droit*, dont l'objet est la question sociale et politique, dans le prolongement du traitement de la famille et de l'éducation des enfants, ce qui n'est pourtant pas le cas ; elle n'est abordée directement que dans les écrits pédagogiques ce qui somme toute, comme nous allons le voir, n'est pas un obstacle à la compréhension de l'aspect social et politique contenu dans la notion d'enseignement.

En effet, contrairement aux apparences et à ce qu'affirme Jürgen-Eckardt Pleines, l'aspect totalisant de la Bildung ne relativise ni ne rend superflu la mission de l'éducation (Erziehung), ici pris au sens de l'enseignement⁸⁴ ; cet aspect se comprend dans la formation (Bildung) de l'individu car, l'enseignement n'est pas quelque chose qui doit venir se juxtaposer à la formation culturelle, entendu ici comme l'intégration des mœurs et de la conduite morale (sittl)⁸⁵. L'école selon les mots de Hegel « se situe, en effet, entre la famille et le monde effectif, et comme le moyen terme, assurant la liaison, du passage de celle-là en celui-ci. »⁸⁶ C'est pourquoi, « (...) l'école a aussi une relation immédiate avec la culture visant à former le caractère éthique (...)»⁸⁷.

Par conséquent, la question de l'enseignement et de l'éducation, loin d'être rendue superflue par l'aspect totalisant de la Bildung, trouve sa place dans ce que Hegel appelle la vie éthique, (Sittlichkeit), qui elle-même suit, dans *les principes de la philosophie du droit* la moralité. Cette dernière se traduit sur le plan de la réalité sociale par le passage de la famille à la société civile. La

⁸⁴ Par contre la question qui se pose est celle de savoir pourquoi, si l'institution scolaire joue un rôle essentiel dans la formation éthique des individus celle-ci ne fait-elle pas l'objet d'une analyse là où elle devrait se situer, c'est-à-dire dans *les principes de la philosophie du droit*, dans le passage de la famille à la société civile et à l'Etat ? Nous tenons cela à titre d'interrogation et non pas de problème qui pourrait être résolu, car nous n'estimons pas être en disposition d'assez d'éléments dans l'œuvre de Hegel pour pouvoir y répondre ; une réponse à une telle question serait-même, selon notre propre point de vue suspect, et tiendrait d'une surinterprétation des textes. Elle demeure toutefois comme une interrogation que l'on doit garder à l'esprit, car l'absence de l'institution scolaire dans *les principes de la philosophie du droit* est un vide qui n'est pas dépourvu de sens.

⁸⁵ « (...) et l'on reste à ce niveau quand Willy Moog va jusqu'à demander si le principe plus totalisant de la Bildung qui a été élaboré presque entièrement par Hegel ne relativiserait pas ou même ne rendrait pas superflu la mission de l'éducation » : Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée, vol. XXIII, n°3-4, 1993, p 657-668

⁸⁶ Discours du gymnase, 2 septembre 1811, G.W.F, Textes pédagogiques, trad., Bernard Bourgeois, Vrin p108

⁸⁷ Discours du gymnase, 14 Septembre 1810, G.W .F Hegel, Textes pédagogiques, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, p96

question de l'enseignement vient donc compléter et approfondir les analyses des *principes de la philosophie du droit*, inscrivant le rapport entre Bildung et Erziehung, entre formation culturelle et enseignement, dans le passage de la moralité à la vie éthique, par le dépassement du formalisme moral, qui a lieu lorsque le subjectif et l'objectif s'interpénètrent.

Or, c'est cette interpénétration du subjectif et de l'objectif qui définit la relation organique propre à la vie éthique des individus, car l'enseignement est le « résultat »⁸⁸ ou « effet indirect »⁸⁹ de l'éducation des mœurs (sittl), ce qui veut dire que l'enseignement a un effet sur le caractère et donc sur la conduite pratique et morale des individus. La relation organique et éthique de l'interpénétration du subjectif et de l'objectif nous défend donc de juxtaposer l'institution scolaire aux autres institutions sociales et politiques que sont la famille, la société civile ou l'Etat ; elle nous défend également de relativiser la mission de l'éducation théorique et donc de l'enseignement au sein de la philosophie Hégélienne.

En effet, l'enseignement joue un rôle déterminant car il est la « (...) sphère qui forme un degré essentiel dans le développement du caractère éthique total. »⁹⁰ Ce qui fait de l'école la jonction de la relation entre l'objectif et le subjectif : les individus, en l'occurrence les jeunes individus, qui entrent dans l'institution scolaire sont les mêmes individus déterminés par l'éducation familiale privée, par le sentiment immédiat d'amour et d'obéissance vis-à-vis des parents, que les individus qui entrent dans le monde effectif et commun de la vie et des affaires publiques ; le parcours de l'individu, de la conscience naturelle jusqu'à la substance spirituelle puis à l'effectivité de la culture⁹¹.

Ainsi, l'institution scolaire dans le passage de la moralité à la vie éthique a donc affaire à des individus déterminés par l'éducation familiale et morale qu'ils ont reçue, c'est pourquoi l'institution scolaire n'est pas le lieu où l'on éduque les individus à la discipline de la culture des mœurs, car cela relève de la tâche des parents. En effet, des « (...) établissements scolaires, pour une part, sont des

⁸⁸ Discours du gymnase, 14 Septembre 1810, G.W .F Hegel, Textes pédagogiques, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, p108

⁸⁹ Ibid.,

⁹⁰ Ibid.,

⁹¹ Là-dessus voir les analyses dans les écrits pédagogiques, trad. Bernard Bourgeois, Vrin discours au gymnase du 2 septembre 1811 ; les analyses des Principes de la philosophie du droit, sur le passage de la famille à la société civile, § 158-256, ainsi que les leçons sur le droit naturel et la science de l'état §69-89

*institutions d'enseignement, non pas immédiatement d'éducation ; pour une autre part, ils ne commencent pas par les premiers éléments de la culture, ni pour ce qui est de la connaissance, ni pour ce qui est des mœurs. »*⁹² Néanmoins, cela n'empêche pas l'éducation morale et de la discipline de venir s'ajouter à l'éducation reçue au sein de l'institution scolaire. C'est ce caractère déterminé des individus entrant dans la sphère public, par le biais de l'école, qui fonde l'école dans la totalité de la vie éthique comme moment déterminé et déterminant. En effet, la discipline requise par l'enseignement qui sort l'individu de l'amour dont il bénéficie dans la sphère familiale, se voit compléter par l'acquisition de connaissances, qui elles-mêmes influent sur le caractère de l'individu. C'est entre la moralité des mœurs de l'éducation familiale et la vie éthique du monde commun que s'entremêlent le subjectif et l'objectif, car ces deux sphères forment les individus dans leur vérité qui est totalité. C'est pourquoi le subjectif n'est pas indifférents à l'objectif et inversement, de même pour le particulier et l'universel. L'éducation morale privée et subjective des individus les prédisposent à l'entrée dans la communauté du monde objectif. C'est pourquoi la vie éthique comporte la moralité comme un moment essentiel, puisqu'elle est « *l'interpénétration du subjectif et de l'objectif* »⁹³ ; la moralité subjective, comme pur devoir formel et abstrait n'a de vérité, c'est-à-dire d'influence et d'effets, que dans le tout absolu qu'est la vie éthique.

Or, la forme de la vie éthique, comme relation du subjectif et de l'objectif est « *précisément cette capacité qui est formée par l'enseignement scientifique*⁹⁴ ; car celui-ci opère dans l'élévation du singulier au sein de points de vue universel, et, inversement, dans l'application de l'universel au singulier. »⁹⁵ En effet, à « l'école l'enfant apprend à déterminer son agir d'après un but et d'après des règles (...) », ce qui veut dire à vivre en communauté et donc à passer de sa subjectivité immédiate à l'objectivité médiate du monde : comme le dit Hegel ce qui « *se réalise par l'école, la formation culturelle des individus, c'est la capacité*

⁹² Ibid.,

⁹³ G .W .F Hegel, Leçons sur le droit naturel et la science de l'Etat, trad. Jean-Philippe Deranty, Vrin, §69, p121

⁹⁴ Par enseignement scientifique Hegel n'entend pas des disciplines ésotériques, mais l'apprentissage rigoureux de tous savoirs, c'est-à-dire qui sait mettre en relation l'universel abstrait et du singulier pour faire apparaître des choses dans leurs effectivités et leurs réalités.

⁹⁵ Discours du gymnase, 2 Septembre 1811, G.W .F Hegel, Textes pédagogiques, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, p107

qu'ils ont d'appartenir à la vie publique. La science, les aptitudes qui sont acquises, n'atteignent leur but essentiel que dans l'application extra-scolaire. »⁹⁶

Ainsi, l'on voit l'importance de la question de l'enseignement et de la pédagogie par sa forme, qui correspond à la vie éthique, degré supérieur de l'agir des individus, puisque l'enseignement, tout comme la vie éthique est la relation réciproque de l'universel et du singulier ; l'enseignement s'ancre directement dans la question politique et sociale.

Au-delà de la relation éthique et organique de l'objectif et du subjectif, du particulier avec l'universel, le « résultat » ou « effet indirect » de l'enseignement sur l'éducation des mœurs (sittl)et inversement, de l'effet que l'enseignement a sur le caractère et donc sur la conduite pratique et morale des individus, apparaît une autre relation fondamentale pour comprendre et replacer la pédagogie Hégélienne dans son rapport avec la formation et l'éducation, Bildung, à savoir la relation essentielle entre théorie et pratique.

B. Bildung et pédagogie, entre théorie et pratique

D'après les analyses qui ont précédé, il est primordial de voir comment une pensée de la pédagogie et de l'enseignement ne peut faire abstraction de l'unité de la théorie et de la pratique, car dans sa particularité, l'individu participe à l'universel et ne fait plus qu'un dans la relation qu'il entretient avec ce dernier, à travers l'expérience négative même de sa liberté, qu'exige la formation culturelle, c'est-à-dire en quittant l'immédiateté des désirs et des passions. La volonté de l'individu, de par cette nouvelle disposition éthique est devenue universelle, il se sait comme particulier appartenir, à une communauté dans laquelle ses intérêts se réfléchissent : les intérêts de la communauté sont devenus, dans le savoir qu'en a l'individu, coessentiels à son action et ses intérêts particuliers.

La distinction formelle entre théorie et pratique nous prive de la relation

⁹⁶ Discours du gymnase, 2 Septembre 1811, G.W .F Hegel, Textes pédagogiques, trad. Bernard Bourgeois, Vrin, p111

organique et vitale entre le particulier et l'universel, entre la pensée et l'action. La forme même de l'enseignement doit justement être à la mesure des composantes d'un contenu de pensée, mais également avec l'action. Par conséquent, la formation à l'universel dans la culture ne peut être isolée du particulier, car pour l'individu il ne s'agit pas de se plier à un universel homogénéisant trop abstrait pour qu'il se reconnaisse dans ce principe devenu formel.

Or, c'est justement dans le lien organique entre universel et particulier que ce lien la théorie et la pratique. Ainsi, nous voyons que la critique du formalisme dans la pensée et la connaissance, qui comporte des enjeux pratiques et politiques, s'intègre à la pédagogie de Hegel au sens où c'est ce même formalisme qui sépare la pensée de l'action ; que cela soit dans n'importe quel domaine de la culture, la visée de toute pédagogie est de ne pas séparer l'action de la pensée. L'enseignement doit restituer au sujet les relations organiques entre un contenu de pensée et l'action, la mise en pratique d'un savoir donné, ou comme nous l'avons déterminé durant la toute première partie de notre travail, la scission absolue ou l'absolue scission incessante inhérente au savoir et à la réalité concrète.

En ce sens, la philosophie de l'art comme celle de la religion et de l'enseignement sont comprises, dans l'œuvre de Hegel, chacune à sa manière, au sein de la Bildung formant une unité visant le développement de l'individu à agir rationnellement, c'est-à-dire selon la volonté universelle et la disposition d'esprit éthique qui dépasse les intérêts propres et isolés des individus, pour les réunir dans la pensée comme dans l'action commune. Cependant, en tant que la philosophie de la culture, de l'éducation et de la formation de Hegel est une critique du formalisme dans la connaissance, le fait que la culture et la formation de l'individu, de par la réflexion des intérêts individuel dans la sphère collective, ne doit en aucun cas être une tendance à homogénéisation des individus, car « *la culture est une façon de polir la particularité* »⁹⁷.

⁹⁷ Phénoménologie de l'esprit, Section VI, trad. Hyppolite t. II, éd Aubier, p 54-69. Bien que la traduction de Bernard Bourgeois fasse autorité sur celle de Hyppolite, nous nous en référons ici à celle d'Hyppolite car il s'agit d'un passage de *la phénoménologie de l'esprit*, retranscrit lui-même dans *Les principes de la philosophie de Droit*, traduit par Robert Dérathé, éd Vrin, 1998, dont nous n'avons su retrouver l'équivalent dans la traduction de Bernard Bourgeois.

Cependant, bien que ces domaines de la culture comme formation aient la même visée, chacun y participe à son niveau comme nous le montre la religion par exemple, qui est « *une forme du fondement de la vie éthique, mais elle n'est rien d'autre que le sentiment et l'intuition de ce fondement.* »⁹⁸ Si l'on considère la religion comme seule fondement de la vie éthique si « *le religieux en tant que religieux reste isolé la particularisation disparaît devant lui, et lorsque cela est transposé dans la vie, est rendu existant, c'est alors que naît le fanatisme religieux.* »⁹⁹ Ainsi, au-delà de la spécificité que joue la religion dans la formation de l'esprit éthique et du développement de la raison, cet exemple nous montre comment l'isolement ou l'abstraction théorique en général, représente un danger pour l'action, tout comme nous venons de le montrer pour la pédagogie.

En effet, que cela soit dans n'importe quel domaine, Hegel nous met en garde contre l'isolement moral et éthique des individus qui résulte de la tendance à penser abstraitement ou à ne pas sortir de la simple formalité immédiate de la pensée, faisant dans le cas de l'éducation un simple moyen de dressage des esprits, disposés en cela à toute idéologie et au danger que cela comporte dans l'action, tout comme le fanatisme religieux, qui résulte de l'isolement du sentiment religieux.

Ainsi, la forme de la pédagogie Hégélienne qui coïncide au stade de la vie éthique comme relations organiques entre l'universel et le particulier et l'enseignement, comme tous les autres domaines de la culture est d'éviter toute forme de subjectivisme, qui maintient l'abstraction des oppositions dans leurs fixité, qui se traduit dans l'action et la pensée par un simple formalisme ; une pure forme abstraite et immédiate de pensée, privée de sa relation avec les autres ; le pur devoir dans le domaine moral de l'action.

Ainsi, dans le rapport entre pédagogie et « Bildung » ne peut-on pas voir une erreur qui résiderait dans la tentative de déterminer la spécificité de l'enseignement et donc de la pédagogie par rapport aux autres domaines de la « Bildung », en ce que cela isolerait la pédagogie des autres domaines, au lieu de la penser comme un moment organique ?

⁹⁸ Leçons sur le droit naturel et la science de l'Etat, (1817-18181), trad. Jean-Philippe Deranty, éd Vrin § 71, p 126

⁹⁹ Ibid., p127

En effet, comme nous l'avons déjà évoqué plus haut, chaque domaine de la « Bildung » constitue un moment particulier dans le processus de maturation éthique des individus, la religion donne le sentiment du fondement éthique, mais seulement le sentiment ; l'art, lui, est la projection de l'esprit dans son extériorité, sans conscience et donc sans réflexion de lui-même dans cette extériorité, « sans l'infinie réflexion en soi »¹⁰⁰. Cependant, l'art pose l'extériorité de l'esprit par et dans lequel ce dernier pourra se saisir comme propre production et réflexion de lui-même. Ainsi, l'art vient compléter le moment de la religion dans le procès éthique en ce que le sentiment qui fonde la conscience éthique n'est qu'intérieure ; l'art vient lui donner son extériorité et donc s'ajouter comme objectivité à la subjectivité du sentiment religieux, c'est-à-dire la possibilité pour l'individu d'accéder au stade de la vie éthique.

En définitive nous voyons comment l'éducation pratique et théorique des individus qui constituent le tout de la vie éthique dans une relation organique, comme savoir particulier se fondant dans les représentations et les actes de tous et donc à se réfléchir dans l'universel ; comme retour à sa propre vérité et réalité particulière, dans un retour au tout absolu de la culture comme scission caractérisant la vie sociale. Si la tâche de la philosophie est pour Hegel de penser ce qui est, la formation philosophique elle, doit amener à ce qui est tel que cela est, comme commencement et fin ayant le même objet, dans un rapport immanent entre l'objet et le sujet, dans la relation organique qui les réfléchies.

La question de la pédagogie et de l'enseignement, nous a montré comment l'ontologie de Hegel s'inscrit dans la continuité de sa pensée éthique, sociale et politique. C'est pour cela d'ailleurs que la relation essentielle et organique qui relie *la phénoménologie de l'Esprit* et *La Logique*, exprime le cheminement et le contenu de la pédagogie à suivre dans l'œuvre de Hegel, qui est elle-même le contenu de la pédagogie en général, telle que la conçoit Hegel, comme nous l'avons montré dans notre analyse des *écrits pédagogiques*.

¹⁰⁰ Philosophie de l'esprit, trad. Bernard Bourgeois, éd Vrin §557, p 346

I. Table des matières

I.Le principe fondamental d'un commencement de la philosophie	54
A.Le concept de commencement de la philosophie, dans l'écrit sur la (<i>Différence des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling.</i>) (1801)....	54
II.Le commencement de la philosophie, vers le système de la science: le rapport entre logique et phénoménologie	54
A.Le concept de la logique.....	54
1.Un fondement anthropologique de la logique ?	54
2.De la nécessité du concept dans son moment abstrait	22
3.Le contenu du concept comme énonçant lui-même ce que doit être la méthode scientifique	25
B.La phénoménologie de l'esprit.....	29
1.Savoir Absolu et Concept	30
III.La pédagogie Hégélienne.....	36
A.Une pédagogie de l'enseignement de la philosophie	36
1.Le contenu de la philosophie dans son unité et sa diversité	36
2.La méthode pédagogique.....	39
IV.Pédagogie et Bildung	45
A.L'enseignement comme moment de la vie éthique.....	45
B. Bildung et pédagogie, entre théorie et pratique	49

Bibliographie

Texte de Hegel :

- Première publication, différences des systèmes philosophiques de Fichte et Schelling, trad. Marcel Méry, Paris, éd Ophrys, 1964.
- G.W .F Hegel, textes pédagogiques, Traduction et Présentation : La pédagogie de Hegel, par Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 1978.
- Science de la logique, concept préliminaire, trad., Bernard Bourgeois, Paris Vrin, 1970.
- Science de la logique, Tome I, la logique objective trad. S. Jankélévitch, Paris, Aubier, 1944.
- Phénoménologie de l'esprit, Section VI, trad. Hyppolite t .II, Paris, 1941.
- Leçons sur le droit naturel et la science de l'état, trad. Jean-Philippe Déranty, Paris, Vrin, 2002.
- Philosophie de l'esprit, trad. Bernard Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

Etudes sur Hegel :

- Rudolf Haym, Hegel et son temps, Leçons sur la genèse et le développement, la nature et la valeur de la philosophie hégélienne, trad. Pierre Osimo, Gallimard 2008.
- Jürgen-Eckardt Pleines, Perspectives : revue trimestrielle d'éducation comparée, vol XXIII, numéro 3-4, 1993, p657-668

