



HAL
open science

Sur le “ Pour nous ” dans La phénoménologie de l’esprit. Étude de cas : la conscience de soi

Tal Meir Giladi

► **To cite this version:**

Tal Meir Giladi. Sur le “ Pour nous ” dans La phénoménologie de l’esprit. Étude de cas : la conscience de soi. Philosophie. 2015. dumas-01302797

HAL Id: dumas-01302797

<https://dumas.ccsd.cnrs.fr/dumas-01302797>

Submitted on 15 Apr 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.

«*HINTER DEM RÜCKEN DES SELBSTBEWUSSTSEINS*»

SUR LE «*POUR NOUS*» DANS
LA *PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT*

ÉTUDE DE CAS : LA CONSCIENCE DE SOI

Mémoire de master 2 en philosophie
(Dirigé par M. Jean-François Kervégan)

par
Tal Meir GILADI

Université Panthéon-Sorbonne
UFR de philosophie
Année académique 2014-2015

Table des matières

Introduction	3
--------------------	---

Première partie : le «*nous*» dans l'*Introduction* et dans la *Préface*

I. Le « <i>nous</i> » dans l' <i>Introduction</i> : <i>une différence posée</i>	20
II. Le « <i>nous</i> » dans la <i>Préface</i> : <i>surmonter la différence</i>	46

Deuxième partie : le «*nous*» dans la *Conscience de soi*

III. Sur le « <i>nous</i> », le « <i>moi qui est nous</i> » et d'autres « <i>nous</i> » encore : <i>la leçon de Gauvin</i>	79
IV. Le « <i>nous</i> » dans <i>Maîtrise et servitude</i> : <i>sur l'apparence</i>	88
V. Le « <i>nous</i> » dans la <i>Conscience malheureuse</i> : <i>sur le problème des transitions</i>	119

Conclusion	155
------------------	-----

Bibliographie	159
---------------------	-----

Introduction

Le lecteur de la *Phénoménologie de l'esprit* est aussitôt frappé par sa forme. Au premier abord, elle rappelle la forme d'un roman. L'esprit, ou la conscience, y ressemble au protagoniste dont l'histoire est narrée par l'auteur, lequel y ajoute également ses propres remarques. Il est clair que la comparaison avec la forme littéraire du roman ne vaut pas en dehors du cadre d'une première approximation. Même si la *Phénoménologie* ne procède pas de manière argumentative (comme, disons, l'*Éthique* de Spinoza), elle est bel et bien une *échelle au savoir* ; la spécificité de sa forme est donc précisément philosophique, et l'origine de cette forme doit être recherchée et expliquée à partir de la conception hégélienne de l'objet de sa philosophie, ainsi que de son but et de sa méthode. Néanmoins, dans son insuffisance, la comparaison avec la forme du roman pose la question de la forme phénoménologique et incite dès lors à la recherche de sa spécificité.¹

Sous cet aspect de comparaison, un trait notable de la forme phénoménologique est une division interne en deux points de vue. La *Phénoménologie*, qui décrit un seul processus – l'expérience dialectique de l'esprit, ou de la conscience – le fait depuis deux points de vue

¹ Pour une brève considération de ce point, différente de celle proposée ici, cf. le commentaire de Howard P. Kainz: *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary*, University of Alabama Press, 1976, p. 5-11. Kainz, qui ouvre son étude par une considération sur la forme littéraire de la *Phénoménologie*, ne se pose pourtant pas la question de l'origine, ou de la justification philosophique, de cette forme, laquelle se dévoile, ainsi nous le proposons, par le rôle méthodologique qui y joue le «*nous*», ou, autrement dit, par la redistribution des rôles entre philosophe, objet, et lecteur. Kenley R. Dove, touche lui-aussi à cette question de la forme dans une tournure extrêmement brève de son article, classique pour les hégéliens anglo-saxons : «Hegel's Phenomenological Method», in (1970), *The Review of Metaphysics*, Vol. 23, No. 4, pp. 615-641. Il y met en rapport la forme littéraire de la *Phénoménologie* et le rôle qu'y joue le «*nous*», mais ne développe pas ce rapport outre une suggestion primaire que l'intervention du «*nous*» dans la narration provoque ce qui peut être décrit dans les termes de l'effet brechtien de distanciation (*Ibid*, p. 627, 632). La question de la forme de la *Phénoménologie* dans son rapport au «*nous*» est en fait implicitement traitée par Dove dans son examen de la méthode phénoménologique, dont il sera question par la suite.

qui alternent tout au long de son cours : celui de la conscience et le «*nôtre*». Dans le texte de la *Phénoménologie*, on établit ainsi une distinction entre des textes qui sont «*pour la conscience*» et des textes «*pour nous*». Cela d'abord par l'emploi de la première personne de pluriel : «*nous*», qui accompagne souvent, mais pas toujours, les textes qui sont «*pour nous*». Ces deux points de vue sur l'expérience de l'esprit, nous proposons de les nommer ici, dans des termes du narratologue Gérard Genette, les deux *modes narratifs* de la *Phénoménologie*. Par sa catégorie du *mode narratif* Genette désigne précisément cette modalité d'une histoire – et c'est bien le terme d'*histoire* qui est ici le terme-clé – racontée selon tel ou tel point de vue.² Il n'est pas inutile de préciser qu'emprunter ici des termes de la narratologie, avec les modifications requises par une interrogation philosophique, cela ne signifie autre chose sinon affronter la particularité textuelle de la forme de la *Phénoménologie* afin de parvenir à sa spécificité philosophique. Pour commencer à expliciter cette dernière, il importe à ce stade de distinguer trois de ses concepts-clé : *expérience*, *histoire* et *science*.

Comme d'autres termes de Hegel, ces trois termes à distinguer ne sont nullement univoques. Il ne s'agit pas ici des définitions kantienne. C'est précisément un trait de la philosophie hégélienne, comme l'a indiqué déjà Koyré,³ ainsi qu'une difficulté notoire pour le lecteur et le commentateur, d'insister sur la fluidité de ces termes, qui ont différentes acceptions dans différents contextes. Ce grand mérite de la philosophie hégélienne, qui voit clairement le rôle du contexte dans l'acte de signifier, et qui prétend que la fixation d'une terminologie représente l'arrêt de la pensée, le commentateur ferait bien de le dénaturer s'il souhaite produire une interprétation qui, précisément en allant à l'encontre de certains

² Dans son essai de méthode en narratologie : *Discours du récit*, Gérard Genette comprend le mode narratif suivant le sens grammatical du *mode*, à savoir les différentes formes du verbe employées pour affirmer plus ou moins la chose dont il s'agit, et pour mettre en exergue les différents points de vue depuis lesquels on considère l'existence ou l'action. Dans un sens narratologique, Genette affirme que l'on «*peut en effet raconter plus ou moins ce que l'on raconte*, et le raconter selon tel ou tel point de vue ; et c'est précisément cette capacité, et les modalités de son exercice, que vise notre catégorie du *mode narratif*». Genette, Gérard, *Discours du récit*, Éditions du Seuil, Paris, 2007, p. 164.

³ Koyré, Alexandre (1931), «*Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 112, pp. 409-439. Cf. en particulier p. 413-4.

principes hégéliens, arrive à jeter une lumière dessus ; car ce n'est pas par répétition ou tautologie que l'on explique quelque chose. Pourtant, les distinctions du commentateur ne doivent pas non plus être tenues pour une tentative de remplacer le discours hégélien ou de l'améliorer. Loin de vouloir fournir une série de définitions définitives, les distinctions avancées ci-après doivent être prises, en bon hégélianisme, comme une étape explicative. Autrement dit, il s'agit des distinctions qui ne sont à établir que pour être problématisées ensuite par l'emploi hégélien de ces termes. Car plutôt que fixer des *signes*, nous y visons la distinction des *référents*.

Par *expérience* (Erfahrung) nous entendons ici ce sur quoi porte la *Phénoménologie*, à savoir le mouvement dialectique de la conscience ou de l'esprit : faire face aux objets d'une part, et les produire d'autre part.⁴ L'expérience est ainsi comprise comme le *phénomène* sur lequel porte la *Phénoménologie*. Ce phénomène, l'effectivité de l'esprit, est ici précisément pris pour un processus, pour sa vie ou l'évolution de la pensée. En opposition avec l'expérience de la première *Critique* de Kant, ayant une structure qui suit des «*lois éternelles et immuables*»⁵ complètement in affectées par le progrès historique ou scientifique, l'expérience hégélienne n'est autre que ce progrès lui-même. Cet objet, l'*expérience*, peut être également dit *histoire*, si nous entendons par ce terme la série des événements. Néanmoins, nous préférons réserver le terme d'*histoire* pour un autre référent.

Par *histoire* (Geschichte) nous entendons la description nette de l'expérience ; non pas ce qui arrive (le *geschieht*), mais sa première *conservation* dans l'esprit.⁶ Certes, le terme d'*histoire* désigne également les événements mêmes, et cette désignation est en allemand

⁴ «Diese *dialektische* Bewegung, welche das Bewußtsein an ihm selbst, sowohl an seinem Wissen als an seinem Gegenstande ausübt, *insofern ihm der neue wahre Gegenstand* daraus *entspringt*, ist eigentlich dasjenige, was *Erfahrung* genannt wird.» ; Hegel, G.W.F., *Gesammelte Werke*, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, 1968sq, Bd. 9 : *Phänomenologie des Geistes*, 1980, p. 60 ; trad. fr. B. Bourgeois, *Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Vrin, 2006, p. 127.

⁵ «*ewigen und unwandelbaren Gesetzen*» ; Kant, Immanuel, *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlin, W. de Gruyter, 1968, A xii (Ak. IV, 9) ; tr. fr. A. Renaut, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, p. 65.

⁶ «*Ihre [die Geister] Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 434 (tr. fr., 662).

particulièrement visible. Il n'est pas univoque non plus dans le texte hégélien.⁷ Néanmoins, c'est lors de la mention la plus décisive de l'*histoire*, dans le dernier passage de la *Phénoménologie*, que Hegel la définit en termes de *description* ou de *récit* et non pas d'*événements*.⁸ Au-delà de cette question de terminologie, la distinction conceptuelle s'impose puisque l'activité de conservation ou récollection spirituelle est elle-même un événement de l'expérience. La *récollection*, s'effectuant dans le temps, est un moment dans l'expérience de l'esprit : son dernier moment. Nous précisons ici que l'*histoire* est la *première* conservation de l'expérience en tant que contingente. Sous un autre aspect, la conservation propre au dernier moment, le *savoir absolu*, peut être également dite *science*.

Par *science* (Wissenschaft) nous entendons la compréhension de l'expérience ; non pas seulement sa conservation, mais une description *organisée* selon son concept.⁹ Le terme *savoir* (Wissen) est également valable, mais c'est le terme de *science* qui explicite mieux le caractère systématique de l'organisation conceptuelle. Il importe d'insister sur le fait que c'est un seul moment de l'expérience qui englobe ces deux dernières activités, qui ne sont que deux aspects de la conservation : description (*histoire*) et organisation conceptuelle (*science*). Le savoir absolu, ou l'*histoire conçue* (begriffne Geschichte) comporte ces deux moments. Pourtant, ce n'est que la première partie de la *Science*, la *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'*histoire conçue*, qui les englobe toutes les deux. Les autres parties de la science, plus

⁷ Il est possible de témoigner de cette équivocité lors de la première occurrence dans le texte de la *Phénoménologie* du terme *Geschichte* : «*Es erhellt, daß die Dialektik der sinnlichen Gewißheit nichts anders als die einfache Geschichte ihrer Bewegung oder ihrer Erfahrung, und die sinnliche Gewißheit selbst nichts anders als nur diese Geschichte ist.*» ; *ibid*, 68 (tr. fr., 139). Il est clair ici que Hegel distingue l'expérience de l'histoire, mais le sens de cette distinction n'est pas conforme au sens de la distinction que j'ai avancée ci-dessus. Ici l'histoire est à comprendre précisément comme une série d'événements, prise dans sa continuité pour un développement. En fait, le sens de cette remarque de Hegel n'est autre que la distinction de l'expérience hégélienne (processus, évolution de sa pensée) d'autres conceptions de l'expérience (structure stable, immuable) comme celle de Kant. Ceci peut être dit le sens faible de l'histoire. Néanmoins, le sens fort de l'histoire, fameusement juxtaposée à la *Science* dans le dernier passage de la *Phénoménologie*, implique justement l'acte de conservation et de récollection, à savoir la description des événements plutôt que les événements eux-mêmes. C'est suivant cette dernière acception d'histoire que j'avance ici mes distinctions interprétatives.

⁸ «*Ihre [die Geister] Aufbewahrung nach der Seite ihres freien in der Form der Zufälligkeit erscheinenden Daseins ist die Geschichte, nach der Seite ihrer begriffnen Organisation aber die Wissenschaft des erscheinenden Wissens*» ; *ibid*, 434 (tr. fr., 662).

⁹ *Ibid*, 434 (tr. fr., 662).

avancées, seront libérées de ce besoin de suivre l'expérience et de la décrire.

C'est ici que les termes empruntés à la narratologie commencent à recevoir un sens philosophique. En tant qu'*histoire conçue* qui décrit l'*expérience* et qui par sa compréhension l'achève, la *Phénoménologie de l'esprit* enferme et implique la différence *histoire/science*.

En tant que phénomènes textuels les deux modes narratifs de la *Phénoménologie* correspondent à cette différence entre l'*histoire* et la *science*. Les textes «*pour la conscience*», à savoir l'*expérience* de la conscience du point de vue de cette même conscience, nous les nommons ici *mode narratif historique* de la *Phénoménologie*. Car il ne s'agit alors que de la simple *description* de l'expérience. Les textes «*pour nous*», à savoir l'*expérience* de la conscience de «*notre*» point de vue, nous les nommons son *mode narratif scientifique*. Car il s'agit alors de la *description* de l'expérience selon son concept, à savoir sa compréhension.

Il est déjà possible d'indiquer que la distinction entre ces deux modes narratifs implique la distinction entre l'*apparence* de l'expérience «*pour la conscience*» et sa *vérité* qui se présente «*pour nous*». Nous indiquons également que l'alternance des modes narratifs est un élément de la méthode phénoménologique, qui détermine, comme le suggère Hegel dans un passage de la *Préface*, le rythme de la progression scientifique.¹⁰

Mais avant de s'interroger sur cette distinction elle-même, une question se pose, presque naïve, mais fort justifiée : «*qui sont ces Nous ?*».

La littérature secondaire. Maintes études ont mentionné l'emploi du «*nous*», mais peu ont posé son problème pour insister sur son analyse. Encore plus rares sont les études qui ont insisté sur le rôle du «*nous*» dans la progression de la *Phénoménologie*. Nous proposons de

¹⁰ «*Diese Natur der wissenschaftlichen Methode, teils von dem Inhalte ungetrennt zu sein, teils sich durch sich selbst ihren Rhythmus zu bestimmen, hat, wie schon erinnert, in der spekulativen Philosophie ihre eigentliche Darstellung.*» ; *ibid*, 41 (tr. fr., 99). Par méthode on entend ici la conduite de «*nous*». En témoigne aussi la mention dans le passage précédent au texte cité de la *nécessité* logique en tant que le rationnel et le rythme du tout organique. Cette identification, entre la méthode, la nécessité, et la conduite «*nous*», est ici difficile à cerner. Elle est explicitée au cours de ce travail.

distinguer, dans l'effort de présenter un aperçu de littérature secondaire, trois approches d'interprétation de l'emploi du «*nous*» : *l'approche instinctive*, *l'approche introductive*, et *l'approche compréhensive*, afin d'énumérer leurs mérites ainsi que leurs défauts, avant que nous ne présentions la nôtre.

(1) *L'approche instinctive*. Les commentateurs qui y appartiennent ne considèrent pas l'emploi du «*nous*» comme un problème d'interprétation, ou le considèrent comme un problème mineur. Ils tendent ainsi à une interprétation irréfléchie du «*nous*», immédiate ou *instinctive*, qui n'est pas accompagnée de justification. Pour illustrer le point faible de cette approche il est possible de confronter les positions de deux commentateurs classiques : Jean Hyppolite et Georg Lukács.

Dans son grand commentaire (1947) Hyppolite indique, dans une note de bas de page, que la *Phénoménologie* est «*en même temps description de la conscience phénoménale et compréhension de cette conscience*» et que ce dernier aspect, qu'il nomme aussi «*philosophie spéculative*», est seulement «*pour nous*», à savoir qu'il n'est compris que «*par le philosophe*».¹¹ Hyppolite admet ainsi une distinction au cœur de la *Phénoménologie*, qu'il développe d'ailleurs dans des termes qui peuvent être contestés,¹² et propose qu'un de ses aspects n'est visible que «*pour nous*», un terme qu'il identifie sans hésiter avec le philosophe.

Lukács, ce père de la tradition hégéliano-marxiste, désigne dans son commentaire

¹¹ «*La Phénoménologie est théorie de la connaissance et philosophie spéculative en même temps, mais elle n'est philosophie spéculative que pour nous (cf. sur ce point notre conclusion : Phénoménologie et Logique). – C'est dire que la Phénoménologie de Hegel est en même temps description de la conscience phénoménale et compréhension de cette conscience par le philosophe.*» ; Hyppolite, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 30, n. 2. Dans sa conclusion, Hyppolite prétend que la *Logique* est cette *philosophie spéculative*, qui dans la *Phénoménologie* n'est que pour nous.

¹² Cf. note 11 ci-dessus pour la citation de Hyppolite. Son développement peut être contesté car il est difficile de cerner, si la *philosophie spéculative n'est que pour nous*, pour qui, sinon pour nous, est offerte la *théorie de la connaissance*, ou même comment cette théorie (qui implique la *compréhension* déjà par sa qualification de *théorie*) peut s'identifier à la simple *description de la conscience phénoménale*. P.-J. Labarrière, qui identifie lui-aussi sans hésiter le terme du «*nous*» avec le philosophe, expose plus correctement la distinction que ce terme implique, qui est d'abord une distinction textuelle : «*Les "textes pour la conscience" sont ceux dans lesquels l'expérience de l'individu se trouve décrite ; au contraire, dans les "textes pour nous", c'est le philosophe lui-même qui, arrêtant le mouvement, réfléchit sur lui pour dégager sa signification*» ; Labarrière, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1985, p. 40.

(1948) sous ce même aspect une distinction différente, tout aussi contestable, entre *subjectivité* (catégories du développement de la conscience) et *objectivité* (catégories du développement social). Lukács prétend alors que c'est la liaison ou plutôt la dépendance entre ces deux domaines distincts qui n'est visible que «*pour nous*», à savoir cette fois-ci «*pour le lecteur*».¹³ Avec une tournure aussi tranchante que celle d'Hyppolite, Lukács, qui n'éprouve pas non plus le besoin de se justifier, arrive à une identification différente.

Ces interprétations divergentes témoignent d'abord qu'il existe bel et bien une question d'interprétation déjà au niveau de l'identité du «*nous*» : *philosophe, lecteur* ou autre. En fait, une formule utilisée par Lukács un peu plus bas dans son texte, où il se réfère au «*nous*» en employant le terme de *lecteur philosophique*, peut certes viser cette troisième possibilité. Car Lukács y entend par «*nous*» un certain rapport entre philosophe et lecteur.¹⁴ Ceci est particulièrement clair dans une autre formule proche et suggestive : *pour le philosophe, donc pour le lecteur*.¹⁵ Mais cette formule plus précise n'est pas accompagnée non plus d'une justification. Elle est immédiate, et de ce fait incomplète, précisément parce que Lukács ne tient pas l'emploi du «*nous*» pour un problème.¹⁶

¹³ Lukács, Georg, *Werke*, Luchterhand, Neuwied am Rhein, 1962sq, Bd. 8 : Der junge Hegel : Über die Beziehungen von Dialektik und Ökonomie, 1967, p. 582) : «*Die eigenartige Darstellungsweise der „Phänomenologie“ besteht darin, daß dem Leser der Zusammenhang der objektiven und subjektiven Kategorien, den die jeweilige individuelle „Gestalt des Bewußtseins“ nicht zu erblicken vermag, stets klargemacht wird.*» ; «*Für uns (für den Leser, G.L.)*» ; «*Dieser Dualismus [Objektivität und Subjektivität] ist nur für die „Gestalten des Bewußtseins“ da, nicht für den Philosophen, darum auch nicht für den Leser. Wenn Hegel in der früher zitierten Stelle davon spricht, daß die entscheidenden Zusammenhänge zwischen Objektivität und Subjektivität für die „Gestalten des Bewußtseins“ undurchsichtig, aber für uns verständlich sind, so meint es damit den Philosophischen Leser.*» (Ibid, p. 582-3).

¹⁴ Une hésitation entre philosophe et lecteur est particulièrement manifeste chez Herbert Marcuse, qui vise dans ses explications, suivant Lukács, un certain *lecteur philosophique*, dont la spécificité, ou précisément l'équivocité, il ne développe pas. Par conséquent Marcuse entend par «*nous*» tantôt le philosophe (ou philosophes), tantôt le lecteur. Son interprétation est ainsi exemplaire de l'embarras provoqué en l'absence d'une définition précise. Cf. «*The reader who is to understand the various parts of the work must already dwell in the 'element of philosophy.' The 'We' that appears so often denotes not everyday men but philosophers.*» (Marcuse, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*, Routledge, London, 2000, p. 94).

¹⁵ «*Dieser Dualismus ist [...] nicht für den Philosophen, darum auch nicht für den Leser.*» ; Lukács, *Der junge Hegel*, op. cit., p. 583.

¹⁶ En ce qui concerne Lukács il semble approprié de dire, avec Dove qui fournit d'ailleurs un bilan bien résumé de certains commentateurs de la première approche, et qui appartient lui-même à la deuxième, que c'est sa conception rigoureusement développée de la *Phénoménologie* comme un tout qui détermine son interprétation instinctive du «*nous*» (Dove, op. cit. p. 631 : «*an interpretation of the "we" tends to govern – or be governed by – one's view of the PhG as a whole.*»). La version marxiste de Lukács, qui considère la route hégélienne du savoir en corrélation étroite avec la suppression graduelle de la «*fausse conscience*» et la

(2) *L'approche introductive* se précise justement dans sa conscience de la problématique du «*nous*». Les rares commentateurs qui y appartiennent considèrent que l'identité du «*nous*» et son rôle dans la *Phénoménologie* sont des questions exigeantes et importantes, et ils y cherchent des réponses dans le texte où la mention du «*nous*» est la plus explicite : *L'Introduction à la Phénoménologie*. Cette approche produit de vrais résultats, car elle tente pour la première fois une analyse du «*nous*». Elle est pourtant incomplète elle-aussi. Dès lors qu'elle se borne à un texte qui ne fait pas partie de la progression phénoménologique, elle s'interroge sur l'exposition de l'emploi du «*nous*» en dehors de son fonctionnement, à savoir sans analyser la distinction qu'il implique entre les deux modes narratifs de la *Phénoménologie*.

Le représentant classique de cette approche, concentrée sur *L'Introduction*, est Martin Heidegger, qui a lu et commenté le texte de *L'Introduction* passage par passage dans une série de séminaires (1942/3). Le mérite de cette lecture, lorsque l'on la considère sous l'angle de sa contribution à la recherche hégélienne, est d'avoir explicitement posé la question de l'identité du «*nous*», et d'avoir précisé que la conduite du «*nous*» se manifeste par un certain recul vis-à-vis de la conscience *apparaissante*, laquelle apparaît, selon Heidegger, devant ceux qui pensent «*l'étantité de l'étant*».¹⁷ Kenley, R. Dove, dans son étude consacrée à la méthode phénoménologique de Hegel (1970), suit Heidegger dans l'attention, presque exclusive, qu'il prête à *L'Introduction*, mais le critique quant à la transposition du problème hégélien au domaine ontologique. L'étude de Dove est novatrice et précieuse en ceci qu'il met le doigt sur

prise de conscience de l'individu, guidé par philosophe, eu égard aux rapports entre sa propre conscience et le développement de sa société, nécessite une compréhension aiguë de l'aspect éducatif de la *Phénoménologie*, et par conséquent du rapport entre philosophe et lecteur.

¹⁷ Heidegger, Martin, «Hegels Begriff der Erfahrung» in *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1975sq, Bd. 5 : Holzwege, 1978, p. 188-9 ; tr. fr., W. Brokmeier, *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986, p. 229-30) : «*Was sich in der Umkehrung darstellt, ist nicht „für es“, das Bewußtsein, „das wir betrachten“, sondern „für uns“, die wir betrachten. Wer sind die „wir“ ? Sie sind diejenigen, die in der Umkehrung des natürlichen Bewußtseins dieses zwar in seinem Meinen belassen, aber zugleich und eigens auf das Erscheinen des Erscheinenden sehen. Dieses Sehen, das eigens dem Erscheinen zusieht, ist das Zusehen, als welches die Skepsis sich vollzieht, die auf die Absolutheit des Absoluten vorgesehen und ihrer sich im vorhinein versehen hat. Was im sich vollbringenden Skeptizismus zum Scheinen kommt, zeigt sich „für uns“, d. h. für diejenigen, die, auf die Seiendheit des Seienden denkend, mit dem Sein schon versehen sind.*»

le rapport entre la méthode phénoménologique (qui est pour lui *descriptive*, et non pas *dialectique*)¹⁸ et la conduite du «*nous*». Il est en outre sur la bonne voie, avec Heidegger, lorsqu'il précise que cette méthode exige un certain recul de la part du «*nous*» vis-à-vis de la conscience. Mais Dove, qui se borne à l'*Introduction*, s'aveugle quant à la valeur de la *Préface*, ainsi qu'aux effets structuraux de l'emploi du «*nous*» dans le cours même de la *Phénoménologie*.

Il importe de rappeler dans ce contexte la vieille leçon hégélienne suivant laquelle l'analyse des principes, comme ils sont exposés dans les introductions et dans les préfaces, ne peut remplacer l'analyse des principes lorsqu'ils sont à l'œuvre.¹⁹ Limitée à l'*Introduction*, les représentants de cette deuxième approche passent à côté de l'essentiel. Se contentant d'un certain principe du fonctionnement du «*nous*», ils n'abordent jamais la mise à l'œuvre de ce principe dans le texte même de la *Phénoménologie*.

(3) *L'approche compréhensive*, qui est également celle de la présente étude, consiste d'abord à expliciter un principe du fonctionnement du «*nous*» par la lecture des deux textes qui sont susceptibles de l'annoncer, précisément puisqu'ils ne font pas partie de la progression phénoménologique, à savoir l'*Introduction* et la *Préface*. Mais cette approche insiste ensuite sur ce qui constitue le véritable cœur de l'étude : la tâche de tracer l'emploi «*nous*» dans le cadre de la progression phénoménologique elle-même. Les commentateurs qui appartiennent à cette approche sont peu nombreux. Il n'est possible d'en énumérer que deux : Joseph Gauvin et David M. Parry. Pourtant, alors que Gauvin tente de saisir la nature systématique des emplois de la locution «*pour nous*», ou la règle de l'intervention de cette locution, Parry s'interroge plutôt, à travers la question du «*nous*», sur l'intention, ou l'horizon pédagogique de la *Phénoménologie*, et tente d'établir le profil du lecteur capable de suivre son chemin. Le fait

¹⁸ «*It is the experience of consciousness itself which is dialectical and Hegel's Phenomenology is a viable philosophical enterprise precisely to the extent that it merely describes this dialectical process*» (Dove, *op. cit.*, p. 622).

¹⁹ Cette leçon, dont la contrepartie positive est le principe énonçant que vrai est le tout, est répétée par Hegel à plusieurs reprises au long de la *Préface*. Cf. par exemple *Phänomenologie des Geistes*, 57 (tr. fr., 124).

que ces auteurs sont classés ici ensemble, ne signifie donc nullement que leurs études soient très proches eu égard à leur méthode ou à leurs objectifs.

L'étude courte et pionnière de Gauvin (1970), qui fait partie du projet lexical de son auteur, a été le premier à viser la question du «*nous*» à l'échelle de la *Phénoménologie* toute entière. Elle est concentrée seulement et explicitement sur les occurrences de la locution «*pour nous*», et tente d'en produire une interprétation cohérente. La contribution de Gauvin à l'étude de la portée philosophique de «*nous*» est pourtant modeste ; il s'intéresse peu au *contenu* qui est «*pour nous*» (c'est-à-dire à ce que l'on voit de ce point de vue), mais presque exclusivement à la manière dont les deux points de vue alternent. Quant à cette dernière question structurale, son étude se conclut par une distinction précieuse : «*la locution „für uns“ intervient dans la mesure où la réalité spirituelle n'est pas et ne peut être für sich*». ²⁰ Appliquée à l'emploi du «*nous*» en général, cette définition négative (ce qui ne peut pas être pour la conscience est donc, en absence d'une indication contraire, forcément *pour nous*), s'avère utile lorsqu'il est question de déterminer – en présupposant que ce ne sont pas toutes les occurrences du terme «*nous*» qui renvoient au mode narratif «*pour nous*» – sous quelle modalité chacune d'elles doit être comprise.

L'étude de Parry, issue de sa thèse (1988), aborde, comme celle de Gauvin, la question du «*nous*» à l'échelle de toute la *Phénoménologie*. Elle est conduite pourtant dans une perspective différente qui s'intéresse principalement au rapport *philosophe-lecteur* impliqué par l'emploi du «*nous*». C'est dans ce domaine où ses conclusions sont les plus conséquentes : pour Parry le «*nous*» est une position de lecture embarquée dans l'effort pédagogique

²⁰ «*Je ne me dissimule pas que ma tentative pour saisir la nature systématique des emplois de la locution „für uns“ demeure peut-être prématurée. Mais, au terme de cette longue analyse, une conclusion, je crois, s'impose : ces emplois ne sont pas fait de l'hasard. Et, s'il convient d'exprimer l'idée, sentie plutôt que saisie, de leur règle d'emploi, le mieux ne serait pas de recourir au vocabulaire de la préface pour dire que la locution „für uns“ intervient où elle la réalité spirituelle considérée, au moment où elle est considérée, n'est pas et ne peut pas être „für sich“ – à moins que l'emploi ne marque très explicitement qu'il n'en va plus ainsi et que rencontrerons précisément le contraire ?*» ; Gauvin, Joseph (1970), «*Le „für uns“ dans la Phénoménologie de l'Esprit*», *Archives de Philosophie*, 33, p. 852.

hégélien d'où le lecteur peut se réapproprier la science.²¹ En revanche, lorsque Parry passe à ce qu'il nomme son interprétation de la «*Phénoménologie du nous*», on note que son commentaire reste pour la plupart extérieur au texte. Au lieu de s'interroger sur le rôle du «*nous*» pour comprendre la *Phénoménologie*, il semble que Parry prenne la *Phénoménologie* comme moyen de comprendre l'identité du «*nous*», qu'il conçoit en tant que ce lecteur qui remplit les conditions historiques, culturelles et individuelles pour pouvoir s'éduquer par l'entremise de la *Phénoménologie*.²² Cette disposition de Parry aboutit à une lecture incomplète des textes. Par exemple, dans le chapitre de son étude consacré au moment de la *Conscience de soi*, Parry se livre à une comparaison entre le caractère du «*nous*» et celui de l'attitude philosophique de la conscience de soi (qui sont pour lui tous les deux projets d'une communauté). Et ceci au prix de ne pas étudier les occurrences du «*nous*» dans *maîtrise et servitude* ni dans *stoïcisme, scepticisme et la conscience malheureuse* ; à savoir au prix d'ignorer la dialectique de ces figures où la distinction impliquée par l'emploi du «*nous*» est

²¹ L'interprétation de Parry du «*nous*» en tant que position de lecture crée dans le cadre d'un effort pédagogique de la part du philosophe est une interprétation précieuse. En revanche, c'est la nature de cette position de lecture qui est contestable. On prend par exemple une idée centrale chez Parry : que le «*nous*» adopte une attitude sceptique vis-à-vis de la matière à étudier (Cf. «*The prerequisite for comprehending Hegel's Phenomenology, his "Science of Experience of Consciousness", is first and foremost a "despair about all the so-called natural ideas, thoughts and opinions" (Miller 78). The contribution of the "we" is to maintain a certain attitude towards the matter to be studied rather than to hold any specific doctrine or to apply any specific standard. The "we" maintains this sceptical attitude which remembers its own origins at the very outset of the work.*» ; Parry, David, M., *Hegel's Phenomenology of the "We"*, New York, Peter Lang Publishing, 1988, p. 6). Pourtant, dans l'*Introduction*, Hegel est clair lorsqu'il indique au contraire que «*notre*» point de vue privilégié, comprend la dialectique comme elle est vraiment, à savoir comme *devenir* (c'est-à-dire un processus immanent, nécessaire et progressif), mais que ce processus est méconnu de la conscience et vu par elle d'un point de vue sceptique : comme un «*chemin du désespoir*» qui a seulement «*une signification négative*». C'est-à-dire qu'elle voit l'avènement des nouveaux objets dans la dialectique, non pas en tant que détermination déterminée (résultat positif de la négation : «*le néant de ce dont il est le résultat*»), mais comme «*néant vide*». (*Phänomenologie des Geistes*, 56, 6 ; tr. fr., 122, 129).

²² Parry, *op. cit.*, p. 11-2. Cf. Et en particulier «*The "we" and the "for us" in Hegel's Phenomenology of spirit are names for that primary place of perspective from which the reader can gain a type of access to the Science of Experience of Consciousness*» (p. 11) ; «*The Science of Experience of Consciousness cannot be preformed by those who do not share a certain type of experience with Hegel*» (p. 12) ; «*The particular metaphors that can be understood as the embodiments of particular shapes of consciousness can only be understood on the basis of a common sensibility or culture. I will call this culture or sensus communis Western Historical Culture*» (p. 14) ; «*For the vast majority of people living within the Western Historical Culture, the possibility of conceptually comprehending the life of this culture is not an actual possibility*» (P. 19) ; «*The Preface of the Phenomenology of spirit is so written as to exclude, offend, or otherwise discourage those people within Western Historical Culture whose task it is to preserve the natural life of the culture, or to preserve the particular stages of consciousness which are to be examined, while at the same time to attract and encourage those whose work lies in the full articulation of the life and coming to be of the spiritual form of this culture*» (p. 20).

précisément à l'œuvre.²³

Les commentateurs de l'approche compréhensive, qui vont servir au long de la présente étude de point de référence central (tantôt positif, tantôt négatif) identifient et le problème de l'emploi du «*nous*» et sa portée. Pourtant, même si Gauvin et Parry ont développé des points importants eu égard aux principes de l'emploi du «*nous*», ils se sont pour la plupart arrêtés en deçà de son analyse. Même si le principe de «*nous*» n'est pas encore pleinement explicité, et surtout pas encore expliqué dans sa nécessité philosophique, on dispose déjà de solides éléments pour l'établir. Quant à l'analyse du contenu de la dialectique considérée de «*notre*» point de vue, elle reste encore presque entièrement à effectuer.

Suite à ces considérations sur la littérature secondaire, qui avaient pour but de situer la présente étude dans le champ de recherche auquel elle souhaite contribuer, mais également de signaler clairement les contributions existantes à ce que nous considérons ici comme la démarche interprétative appropriée, il convient d'exposer le plan de ce travail, qui souhaite débiter désormais une étude compréhensive de la distinction impliquée par l'emploi du «*nous*» dans la *Phénoménologie*.

Le plan du travail. L'interrogation portant sur le «*nous*» dans la *Phénoménologie de l'esprit* doit être divisée d'abord en deux grandes parties : une première partie portant sur l'exposition *abstraite* par Hegel de l'emploi du «*nous*» et une deuxième partie portant *concrètement* sur cet emploi lui-même. Ceci car la distinction entre les deux modes narratifs de la *Phénoménologie*, même si elle est bel et bien *exposée* dans l'*Introduction* et dans la *Préface*, n'intervient *in concreto* qu'avec le commencement de la dialectique de la conscience, à savoir sur le plan textuel à partir du moment *Conscience*. Nous distinguons ainsi la question de l'exposition du rôle du «*nous*» effectuée dans l'*Introduction* et dans la *Préface* à la *Phénoménologie* de la question l'emploi du «*nous*» au cours de la progression

²³ Cf. Parry, *op. cit.*, p. 124-36.

phénoménologique, à savoir dans les six moments de son développement.

(1) Quant à la première partie du travail, elle se divise en deux chapitres : un chapitre portant sur l'*Introduction* à la *Phénoménologie* et un chapitre portant sur sa *Préface*. Ces deux chapitres sont autant de considérations préliminaires nécessaires pour aborder le texte de la *Phénoménologie* et pour y tracer et comprendre l'emploi du «*nous*». Ces considérations peuvent être nommées interrogation sur l'identité du «*nous*», car elles tentent d'explicitier le sens à accorder à ce terme. Elles s'inscrivent ainsi dans la question prononcée déjà par Heidegger : «*qui sont les Nous ?*», même si les réponses qui y sont offertes diffèrent notablement des siennes. Ici, l'acception du «*nous*» est expliquée à partir de la conception hégélienne de la *méthode* et du *but* de sa *Phénoménologie*, qui impliquent une certaine redistribution des rôles – propre à la *Phénoménologie* et exposée dans son *Introduction* et sa *Préface* – entre philosophe, conscience et lecteur.

Au niveau textuel, l'emploi du «*nous*» est expliqué dans cette première grande partie comme *le signe d'une différence* et en même temps *une invitation à surmonter cette différence*. Ces deux aspects sont traités respectivement dans ces deux premiers chapitres.

L'emploi du «*nous*» est d'abord le signe d'une différence entre les deux modes narratifs de la *Phénoménologie* : «*pour la conscience*» et «*pour nous*», qui correspond à la différence entre la conscience trompée par l'apparence dialectique et «*nous*» qui saisissons sa vérité. Mais l'emploi du «*nous*» est ensuite une invitation à surmonter cette différence. Si «*pour nous*» est donnée la vérité, celle-ci est donnée au lecteur de la *Phénoménologie*. Il est donc «*l'un des nôtres*», et le «*nous*» ne désigne donc ni philosophe ni lecteur, mais un rapport qui les englobe tous les deux : *l'éducation*, la transmission de la vérité, laquelle dépend en outre de la prise de conscience de la conscience elle-même ; ce qui efface la différence entre *individu conscient* d'une part et *individu et esprit inconscients* d'autre part.

Il semble étrange peut-être, si l'on se rappelle de l'ordre de la *Phénoménologie*,

d'étudier la *Préface* après l'*Introduction*. Pourtant, il se trouve que quant à la question du «*nous*» certains passages de la *Préface* complètent les explications de l'*Introduction*, où cette question est néanmoins posée de la manière la plus explicite. Dans la mesure où la différence est mise en place dans l'*Introduction*, l'invitation à la surmonter est explicitée dans la *Préface*. Nous l'étudions donc dans cet ordre-ci. En fait, dans la mesure où l'écriture de la *Phénoménologie* a débuté par l'*Introduction*, et s'est achevé par la *Préface* qui a été écrite en dernier, il est possible, sans en savoir rien de concret, d'émettre l'hypothèse suivant laquelle Hegel revient lors de la rédaction de la *Préface* à ce sujet dont l'élaboration dans le cadre de l'*Introduction* lui semblait insuffisante.

(2) L'emploi du «*nous*» étant expliqué *in abstracto*, la deuxième partie du travail porte sur le «*nous*» au cours de la progression phénoménologique en tant que signe de la distinction entre ce qui est «*pour nous*» et ce qui est «*pour la conscience*». Une telle interrogation exige un examen à l'échelle de la *Phénoménologie* toute entière. Cette tâche dépasse pourtant dans sa portée et dans ses exigences le cadre de la présente étude. En revanche, il est fort possible de se livrer à l'étude d'un chapitre, d'un moment de la *Phénoménologie*. Nous jetons ainsi des fondements solides pour un effort ultérieur plus vaste, en maintenant l'équilibre entre l'étude des principes philosophiques et l'étude de leur mise à l'œuvre.

La question se pose du choix du moment à analyser. Un choix classique aurait été le moment *Conscience*, tout simplement puisqu'il s'agit de la première division de la *Phénoménologie*, qui n'exige pas, grâce à son immédiateté, le travail de mise en contexte qui est autrement indispensable. Ce choix est néanmoins difficile quant à l'économie de la *Phénoménologie*, où la *Conscience* est loin d'être un moment qui peut être pris pour modèle. Ceci est encore plus vrai quant à l'emploi du «*nous*».²⁴ Pour cette raison est préférée ici une

²⁴ Qu'il y a apparemment une différence entre l'emploi du «*nous*» dans le moment *Conscience* vis-à-vis les autres moments de la *Phénoménologie*, cela a été remarqué par plusieurs commentateurs (Dove, Caro et Wieland). Néanmoins, la thèse, que l'on trouve par exemple chez Dove, suivant laquelle l'emploi du «*nous*» y suit d'autres règles, et possède une autre signification –, cela semble infondée. («*For it is only in "Consciousness" (and in subsequent references back to PhG I-III) that the "we" is seen to play the role (zum*

analyse du deuxième moment de la *Phénoménologie : Conscience de soi*. L'analyse de son texte, court et riche, propose également cet avantage de rendre compte de l'emploi du «*nous*» dans les textes de la *Phénoménologie* qui sont, peut-être, les plus célèbres et les plus suggestifs. Il est possible que nous jetions ainsi une nouvelle lumière sur ces textes qui ont déjà été commentés maintes fois.

Cette deuxième partie se divise en trois chapitres, dont les deux derniers sont les analyses des dialectiques de *Maîtrise et servitude* et de la *Conscience malheureuse*. Ces analyses, qui constituent le véritable cœur de la présente étude, auront respectivement pour thème les notions d'*apparence* et de *détour*.

Dans ces chapitres nous faisons valoir qu'une attention aigüe prêtée à l'emploi du «*nous*» est indispensable pour comprendre la dialectique des figures. Car à l'encontre de leur vérité spéculative – la dépendance et l'indépendance, ou la scission de la conscience de soi – qui apparaît «*pour nous*», se présente «*pour la conscience*» une apparence *politique* ou *religieuse*, qui est précisément une «*fausse conscience*» de cette vérité. Cet aperçu nécessite la clarification de la signification de l'*apparence* ou de la «*fausse conscience*» en tant que termes de l'interprétation hégélienne : son caractère incontournable, car pour Hegel le *détour* par la fausseté est le seul accès à la vérité. Cet aperçu permet également de reconsidérer le problème dit «*notoire*» des transitions phénoménologiques.²⁵ Nous prétendons alors jeter une lumière nouvelle sur ce problème par une insistance sur le rôle crucial que joue dans ces transitions le mode «*pour nous*».

Ces analyses sont précédées d'une considération ayant pour but de donner une règle

*Beispiel) of the consciousness presented, to speak for it and write for it (PhG 81), immediately and passively observe for it (PhG 85), as well as perceive for it (PhG 95) and actively participate in its Concept (PhG 103)» ; Dove, op. cit., 639 ; les citations de Dove sont issues de l'édition Hofmeister de la *Phénoménologie* qui date de 1952). Ce contresens interprétatif relève du fait que ces commentateurs ne se sont pas formulés des règles pour l'identification du mode narratif «*pour nous*» ; ce qui est loin d'être évident. Dès lors que ce ne sont pas toutes les occurrences du mot «*nous*» qui renvoient au mode narratif «*pour nous*», une identification fautive, en l'absence des telles règles, peut aboutir à de telles interprétations inexactes, comme l'est la thèse de Dove suivant laquelle le «*nous*» intervient dans la dialectique lors du moment *Conscience*. Dans la présente étude, nous affrontons la position de Dove et formulons ces règles d'identification du mode narratif «*pour nous*» dans le troisième chapitre.*

²⁵ Cet épitaphe est de Robert Pippin. Cf. *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, 1989, p. 259.

d'identification du mode narratif «*pour nous*» dans le texte de la *Phénoménologie*. Dès lors que ce n'est pas toutes les occurrences du mot «*nous*» qui renvoient au mode narratif «*pour nous*», donner cette règle est une nécessité interprétative.

En approfondissant le travail qu'a fait Joseph Gauvin,²⁶ nous affrontons dans le cadre de ce chapitre une certaine position interprétative suivant laquelle, à l'encontre des énoncés clairs de Hegel à cet égard, au-delà de l'observer, «*nous participons*» parfois à la dialectique.²⁷ Nous soutenons que cette position est insensée, ou du moins incohérente. Car «*nous*» ne sommes pas des contemporains de la dialectique qui pourraient y intervenir, mais l'observons, ou étudions son histoire *post festum*. Qui plus est, nous prétendons que ce contresens interprétatif relève d'un quiproquo entre les occurrences du mot «*nous*» et les interventions du mode narratif «*pour nous*» ; un quiproquo que la formulation d'une règle d'identification est précisément destinée à éviter.

Avant de commencer, une remarque méthodologique s'impose. Elle concerne les différents emplois, dans la présente étude, du mot *nous*. Lorsque l'emploi hégélien est concerné, ce terme est reproduit entre guillemets : «*nous*». Tout autre emploi du *nous* est à comprendre comme l'auteur de la présente étude. De ce qui a déjà été indiqué en cette introduction, il est visible que l'emploi hégélien s'appuie sur l'emploi ordinaire de ce terme, lequel pose une différence entre *notre* position et les *autres* positions, entre le vrai et le faux. Il convient désormais de commencer à expliquer en quoi l'emploi du «*nous*» chez Hegel diffère de l'emploi ordinaire, dès lors qu'il relève de la conception hégélienne de l'objet de la *Phénoménologie* et de sa méthode, et comment cette conception accorde à l'emploi hégélien du «*nous*» ce statut de *trait particulier* de la forme phénoménologique.

²⁶ Cf. note 20 ci-dessus.

²⁷ Cf. note 24 ci-dessus.

Première partie

LE «*NOUS*» DANS L'*INTRODUCTION* ET DANS
LA *PRÉFACE* À LA *PHÉNOMÉNOLOGIE*

AUTOUR DE LA QUESTION «*QUI SONT LES NOUS ?*»,
SUR LES PRINCIPES DE L'EMPLOI DU «*NOUS*»
ET SUR SES ORIGINES
PAR UNE INTERROGATION SUR LA MÉTHODE
DE LA *PHÉNOMÉNOLOGIE* ET SUR SON BUT

Chapitre I

Le «nous» dans l'*Introduction* à la *Phénoménologie*

Une différence posée

La philosophie de Hegel est pour lui une science (*Wissenschaft*). Il faut entendre ce terme au sens fort. La philosophie hégélienne n'est pas seulement un ensemble de savoir (*Wissen*) ou de connaissances (*scientiae*), mais un système unifié de savoir ayant ses principes et sa méthode. Ce n'est qu'ainsi, en tant que science, que la philosophie peut prétendre à la vérité. Par *système* nous entendons l'organisation, selon un ordre dicté par leur concept, de la totalité des moments de l'esprit. Le *système* représente ainsi la science achevée,²⁸ laquelle ne peut être conçue à son début qu'en tant que prétention à la totalité : «*le vrai est le tout*».²⁹ Sa méthode, au moins en ce qui concerne la *Phénoménologie*, est en revanche exposée dès le début. Cette exposition y est nécessaire, comme dans toute introduction, pour rassurer le lecteur eu égard au bien-fondé de la démarche.

À ces considérations de méthode sont explicitement consacrés les derniers passages de l'*Introduction* à la *Phénoménologie*.³⁰ Il importe à cet égard de remarquer que la méthode de la *Phénoménologie*, souvent dite dialectique, ne le s'avère pas selon ce texte. Le commentateur américain Kenley R. Dove insiste fort justement sur ce point.³¹ C'est

²⁸ Il n'est pas un hasard si Hegel ne dévoile la formule de sa science systématique – conservation des esprits «*suivant le ω \times de leur organisation cor \times ω* (*Phänomenologie des Geistes*, 434 ; tr. fr., 662) – qu'à la fin de la phénoménologie, lorsque les esprits sont déjà conservés et organisés selon leur concept.

²⁹ *Ibid*, 19 (tr. fr., 70).

³⁰ Les considérations méthodiques commencent avec le passage suivant, et poursuivent jusqu'à la fin de l'*Introduction* : «*Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich sein.*» ; *ibid*, 58 (tr. fr., 125).

³¹ Dove, *op. cit.*, p. 622.

l'expérience de la conscience qui est dialectique. C'est l'*expérience* qui est la succession, sous le signe de la contradiction, des non-vérités, ou des vérités en devenir. La méthode phénoménologique se précise en revanche comme la conduite de l'œuvre vis-à-vis de cette dialectique de la conscience. Une conduite qui est justement scientifique car elle se fonde sur des principes, dont le premier est l'observation.

Pour conduire l'examen phénoménologique, il ne «*nous*» reste, dit Hegel dans son expression emblématique, «*qu'à simplement regarder*».³² La question se pose de nouveau : «*qui sont ces Nous ?*».

Dans la mesure où le «*nous*» ne signifie autre chose sinon ceux qui conduisent l'examen philosophique selon ses principes méthodiques, il n'est pas étonnant que la question de l'identité du «*nous*» trouve sa réponse la plus explicite dans les considérations méthodologiques de l'*Introduction*.

Il a déjà été indiqué dans l'introduction à la présente étude que Heidegger et Dove ont mis le doigt sur ce rapport entre la méthode phénoménologique et la question du «*nous*». Ils ont même précisé que cette méthode se manifeste par un certain recul de la part du «*nous*» vis-à-vis de la conscience ; ce qui est très juste. Mais ils se sont arrêtés en deçà de l'exposition de la méthode hégélienne dans ses prétentions scientifiques. Ils n'ont pas pour cette raison explicité cette vérité simple : les «*nous*» sont les sujets de la *science idéaliste*, ou de la *méthode scientifique de l'idéalisme*. Leur rôle est donc d'abord déterminé et expliqué par ses critères de scientificité. Il faut encore voir ce que cela signifie concrètement en l'idéalisme. Mais il est déjà clair que si «*notre*» rôle est de «*regarder*», l'interrogation sur l'observation en tant que principe de la méthode phénoménologique est, dès lors qu'elle la définit par son agir, le point de départ de l'enquête portant sur l'identité du «*nous*».

L'observation, déclarée depuis Telesio et Bacon méthode de toute science, l'est

³² «*indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.*» ; *ibid*, 59 (tr. fr., 126-7).

également dans la *Phénoménologie*. Mais ce qui est pour les sciences de la nature l'application d'une vieille méthode ne va pas de soi en l'idéalisme. Observer la conscience, voilà ce qui est précisément impossible pour Kant par exemple. Qui plus est, *comment est-il possible*, dans le sens le plus immédiat de ces termes, *d'observer une idée ou d'observer la psyché ?*

Dans ce premier chapitre du travail, dans cette première étape de la réponse à la question «*qui sont les Nous*», il convient de commencer par s'interroger sur cette nouveauté méthodologique de la *Phénoménologie*. Dans la mesure où c'est «*nous*» qui observons la conscience, saisir la méthode hégélienne revient à *définir* le «*nous*» par l'entremise de son rôle.

Par *définition* nous entendons ici ce qui est bien spécifique. Dans les considérations méthodologiques de l'*Introduction* est exposée une première redistribution des rôles, propre à la méthode phénoménologique, entre le «*nous*» et la conscience. Dans la mesure où cette démarche de Hegel se borne à une différenciation, ou à une distinction au niveau de leurs rôles entre le «*nous*» et la conscience, elle peut être nommée *l'exposition différenciante du «nous»* ou plus simplement la *définition du «nous»*, car elle n'expose pas le sens intérieur du «*nous*» mais ses limites (ses *finis*, en latin), ses points de démarcation, lesquels sont les premiers à être thématiques par Hegel.

La définition du «*nous*» ne contient pas de ce fait son analyse, à savoir l'interrogation portant sur le sens isolé de ce terme qui implique un certain rapport entre philosophe et lecteur. Cette analyse s'effectuera dans le deuxième chapitre de ce travail.

Pourtant, avant de s'attaquer directement à la méthodologie hégélienne, notons que Hegel n'a pas été le premier à établir le principe de l'observation dans l'idéalisme. L'observation idéale, on la connaît déjà chez Fichte sous le nom d'*intuition intellectuelle*. Nous prétendons ici que la méthode de l'idéalisme scientifique de Fichte contient *in nuce*, ou

bien sensibilise à ce qui sera dévoilé aussi dans l'œuvre hégélienne : *l'observation, lorsqu'elle porte sur un objet pensant, est à l'origine d'une distinction au sein de l'œuvre*. Dans la *Wissenschaftslehre* on distingue entre *la série des actes du moi* et *celle du philosophe* ; dans la *Phénoménologie* entre ce qui est «*pour la conscience*» et ce qui est «*pour nous*».

Pour examiner ce point, pour jeter une lumière sur le modèle fichtéen de la méthodologie hégélienne et sur ses conséquences textuelles, tournons le regard vers le début de la deuxième introduction à la *Wissenschaftslehre*, où est exposée sa méthode. Fichte y indique que l'interrogation portant sur la question de la méthode est particulièrement nécessaire quant à la *Wissenschaftslehre*, car elle la distingue d'autres systèmes philosophiques.³³ Si traditionnellement le philosophe avait élaboré son système des concepts en lui-même, dans l'idéalisme scientifique de Fichte le philosophe observe le système se former spontanément depuis l'idée vivante sans y intervenir. Plus que maître de son système, le philosophe est son témoin ou observateur.

Cette différence de méthode est fondée sur une différence au niveau de l'objet. L'objet des philosophies jusqu'ici a été selon Fichte un *concept mort*.³⁴ Songeons à l'idée platonicienne par exemple qui est en dernière instance un objet immuable. Par opposition aux objets sensibles qui ne cessent de changer, c'est l'immuabilité de l'idée platonicienne, aussi bien que son unicité, qui assure le savoir contre le doute instillé par Socrate.³⁵ Songeons plus précisément à Spinoza qui élabore son système rationaliste dans ses définitions et propositions déduites avec la plus grande rigueur géométrique ; ce même Spinoza qui fut à

³³ Ce qui distingue l'idéalisme du dogmatisme fut exposé dans la première introduction à la *Wissenschaftslehre*. «*Ganz besonderes ist diese vorläufige Untersuchung über die Methode bei der Wissenschaftslehre nötig, deren ganzen Bau und Bedeutung von dem Bau und der Bedeutung der philosophischen Systeme, die bisher gang und gäbe waren, völlig unterschieden ist.*» ; Fichte, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962sq, Bd. I. 4, 1970, p. 209 ; tr. fr. A. Philonenko, *Oeuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990, p. 265.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Brisson explique ce point très clairement : «*Cette hypothèse [l'existence de réalités intelligibles], Platon l'a faite pour expliquer comment ce monde, ou tout ne cesse de changer, présente assez de permanence et de stabilité pour que l'homme puisse le connaître, y agir et en parler*» ; Brisson, L., «*Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon*» in *Platon, les formes intelligibles*, Pradeau, J.-F. (dir.), PUF, Paris, 2001, p. 55.

l'époque une référence centrale grâce à Jacobi, lequel a proposé aux kantien·s d'adopter un «*spinozisme de liberté*» (système de l'Ego absolu) pour sauver la cohérence de leur idéalisme.³⁶ Dans les deux cas, et selon Fichte toujours, c'est le philosophe qui est chargé de l'analyse, de la combinaison des concepts et de leur élaboration. Le système de ces concepts, dit-il, serait de ce fait artificiel. Il serait, dit-on, *subjectif*. Il serait un produit de l'effort philosophique : un œuvre d'art peut-être, mais pas une science, car ce dernier se fonde sur *l'objectivité de l'objet étudié*.

Il convient de reposer maintenant cette problématique foncière d'un *idéalisme vivant* qui prétend être *scientifique*. L'observation, méthode de toute science, on l'envisage difficilement lorsque son objet est le *Moi* ou la *Conscience*. On envisage à l'aise l'observation des choses concrètes, des phénomènes naturels et sociaux. Dans l'idéalisme «*mort*», comme celui de Platon, l'observation est envisageable lorsqu'elle porte sur les idées conçues en tant qu'objets extérieurs et sous la modalité d'une observation de l'intelligence (du *noûs*, en grec). L'idée platonicienne n'est pas «*située dans un être différent d'elle-même, par exemple dans un vivant*», à savoir qu'elle n'est pas une pensée, mais existe «*en elle-même et pour elle-même*», comme s'exprime Diotime dans son discours célèbre du *Banquet*. C'est précisément à cause de cette *objectivité* de l'idée platonicienne qu'elle représente l'assise du savoir sûr.³⁷

Pourtant, ce modèle de l'idéalisme «*mort*» est rejeté par Fichte. Son idéalisme est un idéalisme du *Moi* ou de la conscience vivante, et c'est justement sur ce point qu'il se distingue de l'idéalisme de Platon ou de Berkeley. C'est ainsi seulement pour cet idéalisme que se pose *le problème de la conscience objective de soi*. Dans la mesure où nos pensées, qui sont notre produit, semblent accessibles seulement sous la modalité active, leurs représentations pour un examen scientifique ne semblent guère objectives ; *elles semblent subjectives dès l'origine*.

Ce problème de la conscience scientifique de soi n'est nulle part mieux posé que dans

³⁶ D. Henrich, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, Cambridge Mass., 2003, p. 113-4.

³⁷ Platon, *Banquet*, 211b (trad. Brisson, p. 145).

la *Critique de la raison pure*. Dès lors que pour Kant le *Soi* n'est jamais phénomène, la conscience de soi en tant que science, la *psychologie empirique* (la science de l'âme, du moi suprasensible) ne sont point possible. Selon ce principe kantien, l'idéalisme vivant de ses successeurs devrait être lui-aussi rejeté. «*Par l'analyse de la conscience que j'ai de moi-même dans la pensée en général, dit-il, pas le moindre gain n'est effectué du point de vue de la connaissance de moi-même comme objet*».³⁸ L'accent ici doit être mis sur cette dernière formule : *moi-même comme objet*. L'intuition sensible, composant passif de l'expérience, est pour Kant indispensable à tout savoir. Elle fournit à l'expérience son contenu, sans lequel ses formes : les pensées ou les catégories, sont pour lui vides. N'étant pas objet de l'intuition, le *Soi* ne fait pas partie de l'expérience. Il n'est pas un objet pour Kant, mais une structure transcendante : *le principe de l'unité synthétique de l'aperception*.

L'idéalisme fichtéen, s'il veut établir son système sur *l'observation du développement immanent de l'idée pensante*, doit suite à Kant répondre à la question suivante : *comment le moi peut-il m'être donné, comment puis-je l'observer objectivement ?*

La réponse que donne Fichte à cette question diffère notablement de la réponse qu'y donnera Hegel. C'est par l'observation des phénomènes que Hegel accède à l'idée, alors que Fichte prétend pénétrer immédiatement jusqu'à son principe. Cette observation immédiate de l'idée, il la nomme *intuition intellectuelle* : un acte de pure conscience de soi qui est «*l'immédiate conscience que j'agis et que j'agis ainsi*».³⁹ Indémontrable de par sa nature, cette

³⁸ *Kritik der reinen Vernunft*, B 409 (Ak. III, 268; tr. fr., p. 404) : «*Also ist durch die Analysis des Bewußtseins meiner selbst im Denken überhaupt in Ansehung der Erkenntnis meiner selbst als Objekts nicht das mindeste gewonnen.*».

³⁹ Traduction modifiée. Fichte, *op. cit.*, p 217. (tr. fr., p. 272) : «*das unmittelbare Bewußtsein daß ich handle und was ich handle*». Ici, il faut remarquer que l'intuition intellectuelle dont il est ici question ne coïncide pas avec cette capacité interdite par Kant qui porte le même nom. Selon Fichte, il s'agit de deux concepts complètement différents. Lorsqu'il l'interdit, Kant entend par intuition intellectuelle la connaissance d'un objet (un être) directement par l'entendement, sans la nécessité de passer par la sensibilité. Ce qui est impossible pour la connaissance humaine. «*Chez Kant refus de l'intuition intellectuelle et connaissance transcendante vont de pair.*»; X. Tillette, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995, p. 13; cf. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, B139 (AK. III, 112 ; tr. fr., p. 202). Par contre, «*L'intuition dont parle la Doctrine de la science ne s'applique pas un être mais à un acte*» (Fichte, *op. cit.*, p 225. (tr. fr., p. 279). Cette capacité-là n'est aucunement interdite par Kant. Très certainement, puisqu'il ne la mentionne pas. Ceci puisque il ne traite jamais «*du fondement de toute philosophie*» (*Ibid*).

activité de l'intuition intellectuelle est cependant compréhensible à partir de la l'expérience de la loi morale kantienne. Pour Fichte, l'impératif catégorique est précisément un tel acte libre qui se présente sous l'apparence de la *nécessité* qui est ici le devoir –

*Ceci [d'élucider la possibilité de l'intuition intellectuelle] n'est possible que par le dévoilement de la loi morale [...] L'intuition de l'auto-activité et de la liberté est fondée en la conscience de cette loi, qui n'est assurément pas dérivée de quelque chose d'autre, mais qui est une conscience immédiate ; je suis donné à moi-même par moi-même, comme devant un être actif d'une certaine façon, je suis donc donné à moi-même comme actif en général.*⁴⁰

Sous la forme d'une libre conscience de soi, implicitement anticipée par la philosophie pratique kantienne, l'intuition intellectuelle se définit chez Fichte en tant que «*unique point de vue ferme de toute philosophie*».⁴¹ Elle est la prémisse de ce résultat qui est l'expérience. C'est depuis cet acte que Fichte poursuit la tâche de la *Wissenschaftslehre* qui est de «*dégager le fondement de toute expérience*».⁴² Ayant l'apparence d'une conscience d'un objet extérieur, cette expérience est donc reconnue en tant que conscience immédiate de soi. Ayant l'apparence de la nécessité, cette conscience est une activité libre. On y observe un contenu livré par nous-mêmes.

Cette observation idéale d'un objet *actif* et *pensant* semble très différent de l'observation des phénomènes concrets qui caractérise la science de la nature. Elle en retient néanmoins son principe d'objectivité, car le *Moi* se donne pour Fichte *immédiatement* comme

⁴⁰ Traduction modifiée. Fichte, *op. cit.*, p 219. (tr. fr., p. 274) : «*Dies [die Möglichkeit der intellektuellen Anschauung zu erklären] geschieht nur lediglich durch Ausweisung des Sittengesetz in uns [...] In dem Bewußtsein dieses Gesetzes, welches doch ohne Zweifel nicht ein aus etwas anderem gezogenes, sondern ein unmittelbares Bewußtsein ist, ist die Anschauung der Selbsttätigkeit und Freiheit begründet ; ich werde mir durch mich selbst als etwas, das auf eine gewisse Weise tätig sein soll, gegeben, ich werde mir sonach durch mich selbst als tätig überhaupt gegeben.*»

⁴¹ Traduction modifiée. (*Ibid.*)

⁴² Fichte, *op. cit.*, p 187. (tr. fr., p. 246).

il est.

Cette possibilité de l'observation objective est à l'origine, nous l'avons déjà indiqué, d'une reconsidération du rôle du philosophe. Le philosophe qui fut traditionnellement chargé du développement du système idéaliste composé des *concepts morts* voit son rôle se borner, pour citer cette fois-ci Fichte, au simple acte de regarder (*bloß Zusehen*).⁴³ Plus précisément, son travail consiste pour Fichte à observer cet objet vivant et à comprendre l'unité du système immanent élaboré. C'est ainsi que la méthode philosophique de l'idéalisme fichtéen peut, grâce à sa conception de l'objet vivant, correspondre aux critères d'un examen scientifique : *le système est justement objectif car seul l'objet – ce sujet/objet qui est le Moi – est effectif lors de son développement ; le philosophe, jadis manipulateur, y devient simple observateur.*

Cette nouvelle méthode philosophique donne lieu ainsi à des conséquences qui touchent directement à la structure de l'œuvre fichtéenne. C'est ici que la comparaison avec la *Phénoménologie* nous intéresse particulièrement –

*Dans la Doctrine de la Science il existe deux séries très différentes des actes spirituels : la série du moi, que le philosophe observe [beobachtet] et la série des observations du philosophe. Dans les philosophies opposées auxquelles je fais allusion, il n'existe qu'une seule série de la pensée : celle du philosophe ; car la matière elle-même n'y est pas introduite comme pensante.*⁴⁴

La particularité structurale de la *Phénoménologie de l'esprit* : sa division en deux, qui prend la forme d'une distinction entre ce qui est «*pour la conscience*» et ce qui est «*pour*

⁴³ «[Ein lebendiges und tätiges Objekt] welchem der Philosoph bloß Zusieht» ; Fichte, *op. cit.*, p 209. (tr. fr., p. 266)

⁴⁴ Traduction modifiée. Cf. «*In der Wissenschaftslehre gibt es zwei sehr verschiedene Reihen des geistigen Handelns: die des Ichs, welches der Philosoph beobachtet, und die der Beobachtungen des Philosophen. In der entgegengesetzten Philosophien, auf welche ich mich soeben bezog, gibt es nur eine Reihe des Denkens: die des Philosophen; da sein Stoff selbst nicht als denkend eingeführt wird.*» ; Fichte, *op. cit.*, p 210. (tr. fr., p. 266)

nous», trouve ainsi son précédent dans la science idéaliste de Fichte, sa *Wissenschaftslehre*, laquelle est constituée par deux séries d'actes : celle du Moi et celle du philosophe. Sans pouvoir s'interroger ici sur cette division textuelle dans d'autres œuvres de Fichte – à savoir dans les différentes versions de la *Wissenschaftslehre* elle-même, au-delà de ses introductions –, il importe de retenir le point suivant : le nouveau rôle du philosophe dans l'idéalisme scientifique, simple observateur de son objet pensant, est à l'origine de cette distinction.

La *Wissenschaftslehre*, en raison de la nature de son objet, est énoncée par *deux sujets distincts* : le *Moi* et le philosophe. Le *Moi* développe le système idéaliste, alors que le philosophe le commente, ou le communique au public par ses explications. Les deux sujets diffèrent radicalement dans le statut qui leur est accordé : l'un est l'objet essentiel, l'autre le commentateur contingent. Mais ce dédoublement du sujet, le fait que la *Wissenschaftslehre* englobe *et* les principes de la réalité énoncés par le *Moi* *et* les observations du philosophe qui ne sont que leur commentaire –, ce dédoublement trouve une expression dans la structure de l'œuvre philosophique : *la distinction dans son propos entre les deux énoncés de ces deux sujets distincts*. Une distinction qui est un trait propre à l'idéalisme vivant ; une structure nouvelle de son œuvre qui a été, selon Fichte, en raison de son innovation, méconnue et incomprise par ses contemporains accoutumés à une philosophie énoncée d'une seule voix.⁴⁵

La conception de l'objet de l'idéalisme en tant qu'objet vivant, ainsi que la méthode d'observation adaptée à cet objet explicitée par Fichte dans la deuxième introduction à sa *Wissenschaftslehre*, sont donc à l'origine de la distinction au sein de cette œuvre entre les énoncés de deux sujets distincts : entre *la série du moi* et *celle du philosophe*. Une philosophie ayant deux voix s'élabore dans leur deux séries correspondantes.

Avant de poursuivre en interrogeant les considérations méthodologiques de Hegel

⁴⁵ «*Es liegt ein Hauptgrund des Mißverständnisses, und vieler nicht passenden Einwürfe gegen die Wissenschaftslehre darin, daß man diese zwei Reihen entweder gar nicht unterschied, oder was in die eine gehörte, mit dem, was in die andere gehörte verwechselte ; und daß man dies tat, kam daher, weil man in seiner Philosophie nur eine Reihe antraf.*» ; Fichte, *op. cit.*, p 210. (tr. fr., p. 266)

pour examiner la distinction entre ce qui est «*pour la conscience*» et ce qui est «*pour nous*», dont la distinction fichtéenne fut précisément un modèle, il convient de noter deux points de différence entre les deux philosophes qui seront étudiés de plus près dans la suite de la présente étude.

(a) Ce qui a été nommé chez Fichte «*la série des observations du philosophe*» trouve son analogue chez Hegel dans le mode narratif du «*pour nous*». C'est ce fait qui incite vraisemblablement à l'identification, que l'on a trouvé par exemple chez Hyppolite,⁴⁶ du «*nous*» hégélien avec le philosophe. Pourtant, nous prétendons ici que ce «*nous*» ne l'est pas tout simplement, mais représente un certain rapport entre philosophe et lecteur, qui est un rapport de guidage, et finalement d'assimilation. Mais cette précision est ici hors de sa place. C'est la particularité de l'*Introduction* à la *Phénoménologie* de se référer au «*nous*» sans l'analyser. Cette analyse s'effectue plutôt dans la *Préface* et sera étudiée ici lors du deuxième chapitre.

(b) Ce qui a été nommé chez Fichte «*la série du Moi*» trouve difficilement son analogue chez Hegel. Si la distinction entre les deux «*séries*» chez Fichte n'est qu'une distinction entre les vrais principes de la réalité et le commentaire qu'en fait le philosophe, la distinction correspondante chez Hegel possède un sens nouveau, lorsque la différenciation entre la conscience et le «*nous*» s'avère être une différenciation entre l'*apparence* et la *vérité*. Nous insisterons davantage sur ce point lors du quatrième chapitre de la présente étude.

Ces points précisés, il convient désormais de poursuivre l'analyse plus loin que la méthodologie fichtéenne pour s'interroger, sous ce même aspect, sur la méthode hégélienne de la *Phénoménologie* exposée aux derniers passages de son *Introduction*.

⁴⁶ «La *Phénoménologie* est théorie de la connaissance et philosophie spéculative en même temps, mais elle n'est philosophie spéculative que pour nous (cf. sur ce point notre conclusion : *Phénoménologie et Logique*). – C'est dire que la *Phénoménologie* de Hegel est en même temps description de la conscience phénoménale et compréhension de cette conscience par le philosophe.» ; Hyppolite, *Genèse et structure*, op. cit., p. 30, n. 2.

Les considérations méthodologiques de l'*Introduction* ne sont qu'une définition, ou une distinction au niveau de leurs fonctions du «*nous*» et de la conscience. Même si elles atteignent un sommet dans la précision qu'il ne «*nous*» reste «*qu'à simplement regarder*»,⁴⁷ les considérations méthodiques ne s'y bornent pas. Elles se divisent en trois parties : (1) une limitation du rôle du «*nous*» : compris ici sous la modalité de l'intervention du philosophe traditionnel dans l'examen philosophique ; (2) la prise en charge du rôle de l'examineur, qui a été traditionnellement accordé au philosophe, par la conscience elle-même ; (3) la reconsidération du rôle du «*nous*», compris cette fois-ci sous la modalité d'une observation privilégiée sur l'auto-examen de la conscience.⁴⁸ Ces trois parties du texte, nous les analysons dans ce chapitre en trois étapes suivant l'ordre de leur énonciation dans l'*Introduction*.

De ces trois étapes c'est la dernière qui prime. Ceci grâce au fait qu'elle porte sur cette partie du texte où Hegel commence à introduire des distinctions entre «*notre*» point de vue et celui de la conscience. Ces distinctions reviennent à cette formule suivante : «*pour la conscience*» la dialectique est extérieure, hasardeuse et désespérante ; «*pour nous*» elle est immanente, nécessaire et progressive. Nous proposons que ces distinctions ne sont finalement que trois différents aspects d'une même définition : la conscience est le sujet de l'*expérience*, le «*nous*» est le sujet de la *science*. C'est cette définition qui fonde le statut privilégié de «*notre*» point de vue : si la conscience est seule à agir, le «*nous*» est seul à comprendre son agir. Finalement ce premier sens de l'emploi hégélien du «*nous*» qui pose une différence entre «*notre*» point de vue et celui de la conscience correspond à un aspect fort basique de l'emploi ordinaire de ce terme, lequel pose une différence entre *notre* position et les *autres* positions, entre le vrai et le faux. Il convient désormais de se tourner vers le texte de l'*Introduction* afin d'établir et justifier cette définition.

⁴⁷ «*indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.*» ; *ibid*, 59 (tr. fr., 126-7).

⁴⁸ La première partie se développe de «*Wie diese vorläufig*» et jusqu'à «*das reine Zusehen bleibt*» ; *Ibid*, 58-9 (tr. fr., 125-7). La deuxième de «*Denn das Bewußtsein*» et jusqu'à «*ihn gemachte Erfahrung*» ; *Ibid*, 59-60 (tr. fr., 127-8). La troisième de «*an dieser Darstellung*» et jusqu'à la fin de l'*Introduction* ; *Ibid*, 60-2 (tr. fr., 128-30).

(1) *Première partie des considérations méthodologiques : limitation du rôle du «nous».*

Dans l'*Introduction* une première difficulté s'est déjà implicitement présentée. La *Phénoménologie* a ceci de particulier, nous l'avons déjà indiqué, que ce n'est pas le philosophe qui y conduit l'examen philosophique. La conscience se conduit seule à la vérité. Si contrairement à la conception traditionnelle qui prétend que la vérité doit être arrachée des ténèbres de l'apparence, Hegel tient qu'elle se dévoile naturellement devant la conscience –, il semble difficile de cerner le rôle du philosophe.

Les conséquences de ce qui a déjà été développé sont désormais à expliciter du côté du rôle du philosophe, c'est-à-dire du côté de la méthode. C'est pourquoi Hegel débute ses considérations méthodologiques par une restriction. En visant les «*idées qui nous viennent et nos pensées lors de la recherche*», il indique que «*pour autant que nous laissons de côté celles-ci , nous parvenons à considérer la Chose comme elle est en et pour elle-même*».⁴⁹ Cette affirmation peut être paraphrasée : en vue de l'objectivité de l'examen philosophique «*nous*» devons n'y rien ajouter : ni pensée ni analyse.

À ce stade du texte l'emploi du «*nous*» n'est pas encore thématiqué. Il semble – *tout naturellement* – désigner ce philosophe dont le rôle n'est plus très clair. Car en philosophie l'emploi du «*nous*» désigne traditionnellement l'auteur de l'œuvre. Ce n'est qu'au fur et à mesure, par la modification de ce rôle traditionnel, qu'un nouveau référent se constitue dans le texte. Ce nouveau référent, qui est ici précisément à exposer, se constitue sous le terme du «*nous*». Il y remplace pour ainsi dire la vieille acception *philosophe*. Ou ce qui revient au même, le *philosophe*, dès lors qu'il n'a plus le même sens chez Hegel, dès qu'il n'est plus à vrai dire *philosophe*, n'est plus désigné par ce terme. Il convient de dire que Hegel joue ainsi sur l'ambiguïté, ou sur les attentes du lecteur de ce terme du «*nous*», pour le problématiser au

⁴⁹ «*dadurch, daß wir diese [unsere Einfälle und Gedanken bei der Untersuchung] weglassen, erreichen wir es, die Sache, wie sie an und für sich selbst ist, zu betrachten.*»; *Ibid*, 59 (tr. fr., 126).

cours de son exposé, et pour lui accorder un nouveau sens. Ce nouveau sens est adapté à la méthodologie de la science idéaliste.

Ce nouveau sens, Hegel commence à le préciser suite à la restriction par cette indication qui a déjà été citée : il ne «*nous*» reste «*qu'à simplement regarder*». ⁵⁰ L'examen philosophique devient observation. L'acception du «*nous*» hégélien semble donc à ce stade fort proche du *philosophe* fichtéen.

Notons que la restriction imposée sur l'intervention du philosophe se justifie, chez Hegel aussi, par l'objectivité ou la *scientificité* de l'examen. Lorsque «*nous*» examinons l'objet, Hegel indique que «*nous*» y introduisons des déterminations extérieures. Même si «*nous recherchions ce qu'il est en soi*», il s'avère dans «*notre*» recherche que l'objet est «*notre*» objet, qu'il est «*pour nous*» –, à savoir qu'il est faussé par «*notre*» effort, et qu'il n'est plus «*en soi*». ⁵¹ Il est clair que «*notre*» intervention décrédibilise pour Hegel l'examen philosophique ; et que l'examen *objectif* qui considère «*la Chose comme elle est en et pour elle-même*» dépend de la restriction du philosophe, du fait qu'il s'empêche d'y intervenir.

Le rôle du «*nous*» se borne donc, à ce stade de l'*Introduction*, à une simple observation, qui établit deux sujets : la «*conscience*» (sujet/objet actif) et le «*nous*» (sujet passif). Cette restriction constitue un point de départ pour les considérations de la méthode phénoménologique.

Avant de continuer avec la reconsidération du rôle du «*nous*», dont l'observation n'est pas aussi passive qu'elle n'en donne l'air, il convient, suivant l'ordre du texte, de considérer le rôle de l'examineur, actuellement accordé à la conscience, ainsi que la manière dont elle conduit l'examen philosophique, qui n'est que son auto-critique. Il importe également de préciser que nous mettons désormais entre parenthèses la question qui porte directement sur

⁵⁰ «*indem das Bewußtsein sich selbst prüft, uns auch von dieser Seite nur das reine Zusehen bleibt.* » ; *Ibid*, 59 (tr. fr., 126-7).

⁵¹ «*Untersuchen wir nun die Wahrheit des Wissens, so scheint es, wir untersuchen, was es an sich ist. Allein in dieser Untersuchung ist es unser Gegenstand, es ist für uns* » ; *Ibid*, 59 (tr. fr., 126).

le nouveau sens accordé au terme «*nous*» pour ne l'aborder que lors du deuxième chapitre de ce travail qui porte sur la *Préface* à la *Phénoménologie*. Car il a déjà été mentionné que c'est la particularité de l'*Introduction* à la *Phénoménologie* de se référer au «*nous*» sans l'analyser. Dans l'*Introduction* Hegel se borne à caractériser le «*nous*» par l'entremise de son rôle, par sa distinction de la conscience.

(2) *Deuxième partie des considérations méthodologiques : prise en charge du rôle de l'examineur par la conscience.* L'auto-examen de la conscience, qui est à la fois sujet et objet, est un processus objectif, car seul l'objet y est effectif. Il est également un processus immanent, car ses deux termes : *savoir* et *vérité*, lui sont internes. Dans la mesure où l'auto-examen, ou auto-critique de la conscience consiste à comparer ces deux termes, à savoir de vérifier *si son savoir correspond à la vérité*, il est nécessaire de les définir.

Le *savoir* est l'aspect de l'être qui est «*pour la conscience*», c'est-à-dire l'objet auquel se rapporte une conscience, lorsqu'il est considéré dans le cadre de ce rapport.⁵² La *vérité* est en revanche l'aspect de l'être qui est «*en soi*», c'est-à-dire l'objet en dehors de son rapport avec la conscience.⁵³ Pourtant, ces deux aspects sont pour Hegel tous les deux conscientiels. C'est ici entre autres que Hegel rompt avec le kantisme pour rejoindre une position idéaliste proche de celle de Fichte qui prétendait que l'objet est une pensée.⁵⁴ La vérité, dit Hegel, est un produit de l'acte de la connaissance, où face au savoir se pose un outre-savoir, ou un «*être en soi*». La vérité est ainsi dans les termes de Hegel «*ambiguë*» : *en soi*, et néanmoins *pour la conscience*.⁵⁵

⁵² «Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens oder des Seins von etwas für ein Bewußtsein ist das Wissen.»; *Phänomenologie des Geistes*, 58 (tr. fr., 125).

⁵³ «Von diesem Sein für ein Anderes unterscheiden wir aber das Ansichsein; das auf das Wissen Bezogene wird ebenso von ihm unterschieden und gesetzt als seiend auch außer dieser Beziehung; die Seite dieses Ansich heißt Wahrheit.» ; *Ibid*, 58 (tr. fr., 125).

⁵⁴ Fichte, *op. cit.*, p 241. (tr. fr., p. 290).

⁵⁵ «Das Bewußtsein weiß Etwas, dieser Gegenstand ist das Wesen oder das An-sich; er ist aber auch für das Bewußtsein das An-sich; damit tritt die Zweideutigkeit dieses Wahren ein.»; *Phänomenologie des Geistes*, 60 (tr. fr., 127).

L'auto-examen de la conscience consiste à comparer ses deux termes : *savoir* et *vérité*, qui lui sont propres. Mais cette comparaison est plutôt *critique du savoir au nom de la vérité*. Au début, les deux termes semblent identiques (indiqué ici par le mathème : $S1 \approx V1$. Les formulations des mathèmes sont expliquées en notes de bas de page).⁵⁶ Mais au cours de la comparaison la conscience découvre que le savoir *n'est pas identique* à sa vérité ($S1 \neq V1$). Insatisfaite par leur correspondance, la conscience modifie son savoir, elle en *introduit* une nouvelle figure ($S1 \hookrightarrow S1^2$).⁵⁷ Dès lors que la vérité est produit du savoir, elle change avec la modification de celui-ci ($V1 \hookrightarrow V2$).⁵⁸ Une nouvelle figure de la vérité est alors introduite ($V2$) ; elle est donc un nouvel objet «*pour la conscience*». C'est la certitude de cette nouvelle vérité qui fonde un nouveau moment phénoménologique, qui aura la même construction double : *savoir* et *vérité* ($S2$ et $V2$), lesquelles semblent au début identiques ($S2 \approx V2$). Le processus s'enchaîne ainsi jusqu'à ce moment où le savoir correspond à la vérité ($S\Omega = V\Omega$).⁵⁹

Le moment de la modification dérivée de la vérité ($V1 \hookrightarrow V2$) exige que l'on y prête une attention aiguë. Notons ainsi, avec Hegel, un point essentiel. Puisque c'est la conscience qui modifie le savoir dans sa critique, et puisqu'elle le modifie en vue de ce qu'elle tient pour vrai, c'est le savoir modifié ($S1^2$) qui se présente comme la nouvelle vérité ($\hookrightarrow V2$). Le savoir modifié d'un moment phénoménologique *est* la nouvelle vérité du moment suivant ($S1^2 = V2$).⁶⁰ Ce qui a été «*pour la conscience*» est maintenant considéré comme «*l'en soi*». Cette

⁵⁶ La mathème $S1 \approx V1$ signifie qu'une première figure du savoir *semble identique* à une première figure de la vérité.

⁵⁷ La mathème $S1 \hookrightarrow S1^2$ signifie qu'au lieu de la première figure du savoir, la conscience *introduit* une deuxième figure du savoir, qui appartient toujours au même moment phénoménologique. C'est pourquoi l'on note $S1^2$, et non pas $S2$, qui sera la figure du savoir qui appartient au prochain moment phénoménologique. Cf. «*Entspricht sich in dieser Vergleichung beides nicht, so scheint das Bewußtsein sein Wissen ändern zu müssen*» ; *Ibid*, 60 (tr. fr., 127).

⁵⁸ «*aber in der Veränderung des Wissens ändert sich ihm in der Tat auch der Gegenstand selbst; denn das vorhandene Wissen war wesentlich ein Wissen von dem Gegenstande; mit dem Wissen wird auch er ein anderer; denn er gehörte wesentlich diesem Wissen an.*» ; *Ibid*, 60 (tr. fr., 127).

⁵⁹ La mathème $S\Omega = V\Omega$ signifie qu'une dernière figure du savoir *s'identifie* à une dernière figure de la vérité. Les deux termes ne font alors qu'un : savoir vrai, ou *savoir absolu*.

⁶⁰ «*somit aber ist dann dies: das Für-es-sein dieses An-sich, das Wahre, das heißt aber, dies ist das Wesen, oder sein Gegenstand.*» ; *Ibid*, 60 (tr. fr., 128).

tournure du processus phénoménologique, cette transformation du savoir en vérité que Hegel appelle la «*conversion de la conscience*»,⁶¹ est possible précisément grâce au fait que ses deux termes : «*savoir pour la conscience*» et «*vérité en soi*», sont tous les deux conscientiels.

Pourtant, cette dernière tournure : que le savoir modifié d'un moment phénoménologique *est* la nouvelle vérité du moment suivant ($S1^2 = V2$), n'est pas connu de la conscience elle-même. Il s'agit d'un point aveugle dans son auto-examen, un point inconscient. Pour elle, cette nouvelle vérité semble toute neuve. L'avènement de son nouvel objet semble extérieur, et étranger au moment qui lui précède.

(3) *Troisième partie des considérations méthodologiques : reconsidération du rôle du «nous»*. C'est vis-à-vis de ce dernier point que le rôle du «*nous*», de «*notre*» observation ou examen passif commence à se clarifier. À ce stade du texte Hegel commence à introduire des différences entre la manière dont la conscience vit son auto-examen et la manière dont le «*nous*» l'observe. C'est ici que le «*nous*» commence à se remplir de contenu fonctionnel. Ces différences définissent les deux sujets et leur points de vue sur la dialectique, car c'est précisément au niveau de leurs points de vue sur un seul et même objet : la dialectique de la conscience, qu'ils se distinguent. Les différences introduites par Hegel impliquent un certain privilège de «*notre*» point de vue vis-à-vis du point de vue de la conscience.

Dans le texte d'un seul passage de *l'Introduction*, vers sa fin,⁶² il est possible d'identifier trois points de démarcation : (a) «*pour la conscience*» l'avènement du nouvel objet est extérieur, «*pour nous*» il est immanent ; (b) «*pour la conscience*» le processus dialectique est hasardeux, «*pour nous*» il est nécessaire ; (c) «*pour la conscience*» son expérience est

⁶¹ «*Umkehrung des Bewußtseins*»; *Phänomenologie des Geistes*, 61 (tr. fr., 129). Hegel résume cette tournure de manière par la suite : «*Dies bietet sich hier so dar, daß, indem das, was zuerst als der Gegenstand erschien, dem Bewußtsein zu einem Wissen von ihm herabsinkt, und das An-sich zu einem Für-das-Bewußtsein-sein des An-sich wird, dies der neue Gegenstand ist, womit auch eine neue Gestalt des Bewußtseins auftritt, welcher etwas anderes das Wesen ist als der vorhergehenden*» ; *ibid.*

⁶² Ce passage se développe de «*An dieser Darstellung*» et jusqu'à «*Bewegung und Werden*» ; *Ibid*, 60-1 (tr. fr., 128-9).

désespoir, «*pour nous*» elle est progrès. Ces trois distinctions ne sont que trois différents aspects d'une même définition : la conscience est le sujet de l'*expérience*, le «*nous*» est le sujet de la *science*. Suivant l'ordre du texte, nous analysons ces trois distinctions, et la définition qui en découle.

(a) «*Pour la conscience*» l'avènement du nouvel objet est extérieur, «*pour nous*» il est immanent. C'est cette distinction que Hegel vise lorsqu'il indique que la manière de regarder l'avènement du nouvel objet en tant que conversion de la conscience est «*notre*» ajout.⁶³ Ce point de vue s'explique pleinement à partir de la restriction du rôle de «*nous*», son recul, que nous venons de considérer.

«*Nous*» savons que la conscience s'examine elle-même, puisque d'emblée «*nous*» lui avons laissé ce rôle grâce à son objectivité (à savoir puisqu'elle est à la fois objet et sujet, et que son auto-examen est dès lors objectif). Si «*nous*» savons que la conscience est seule dans son examen, il «*nous*» est clair que l'avènement d'un objet extérieur est impossible. Toute cette considération est inconnue de la conscience qui s'examine naturellement, ou spontanément, en tant qu'objet extérieur.

En fait, s'il est possible d'admettre que le recul du «*nous*» présuppose la reconnaissance de l'idéalisme de l'examen de la conscience, à savoir son auto-examen, c'est par conséquent ce même idéalisme qui «*nous*» permet de considérer l'avènement du nouvel objet en tant que résultat immanent d'un processus indépendant. Voilà une difficulté dans l'hégélianisme, qui présuppose l'idéalisme avant que celui-ci ne soit prouvé. Mais c'est précisément avec une telle présupposition idéaliste que l'observation sur l'auto-examen s'élève au niveau d'une compréhension. L'hypothèse idéaliste, le commencement de la philosophie, sera étudiée de plus près dans le cadre de l'analyse de la *Préface* (deuxième chapitre de ce travail).⁶⁴ Pour l'instant, il convient de continuer à suivre le texte de l'*Introduction* et passer à

⁶³ «*Diese Betrachtung der Sache [als Umkehrung des Bewußtseins] ist unsere Zutat*»; *Phänomenologie des Geistes*, 61 (tr. fr., 129).

⁶⁴ *Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem*

la deuxième distinction pour s'interroger sur la nécessité du processus dialectique.

(b) «*Pour la conscience*» le processus dialectique est hasardeux, «*pour nous*» il est nécessaire. Il ne s'agit ici que d'une consolidation de la thèse de l'immanence de l'avènement du nouvel objet qui précise maintenant son dispositif. Il est ici question de comprendre l'avènement du nouvel objet – dans sa répétition, à savoir sous la forme du processus dialectique – en tant que *négation déterminée*.

Lorsque Hegel indique que le résultat du processus dialectique doit être compris, non pas comme néant vide, mais comme «*le néant de ce dont il est le résultat*»,⁶⁵ il ne fait que redire ce qui a déjà été exposé : que le savoir modifié d'un moment phénoménologique est la nouvelle vérité du moment suivant ($S1^2 = V2$). La nouvelle vérité (V2) n'est rien d'extérieur. Elle est le résultat immanent de la négation ($S1^2$) du savoir dont la conscience n'a pas été satisfaite (S1). Par *négation déterminée* nous entendons ici cette négation qui produit un résultat positif, qui s'inscrit dans un processus.⁶⁶

Ce dispositif de l'avènement du nouvel objet rend le processus dialectique, non seulement *immanent*, mais aussi *nécessaire*.⁶⁷ La négation d'un moment mène nécessairement au moment suivant, car les deux sont liés par un terme commun : le savoir modifié, qui n'est que la nouvelle vérité. La nécessité est ici à saisir au sens logique du terme qui est pour Hegel également un sens historique. La négation d'un moment en produit un autre : la négation de la

Elemente befindet. » ; *Ibid*, 22 (tr. fr., 74). La «*nous*» – qui est désignée ici, dans la terminologie de la *Préface*, qui diffère de celle de l'*Introduction* par le terme «*conscience*» (qui est dès lors trompeur pour un lecteur l'*Introduction*) lorsque celle-ci est dans l'élément de la philosophie – est au début de l'examen philosophique, dans une certaine manière, déjà idéaliste. Pourtant, cet idéalisme n'est encore, à ce stade du début, que sous la forme d'une simple présupposition. «*Aber dieses Element hat seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens.* » ; *Ibid*. Mais l'idéalisme de la conscience lorsque celle-ci est dans l'élément de la philosophie prend une forme différente lors de l'achèvement du processus. Il y atteint sa transparence, qui est à saisir dans le sens d'une vérité pleinement visible : démontrée et justifiée. Atteindre sa transparence est alors pour l'élément se justifier dans le processus, où l'esprit prend conscience de lui-même (devenir). C'est-à-dire qu'à la fin de ce processus la présupposition ne l'est plus. Elle est une énonciation transparente (justifiée) que l'esprit est absolu.

⁶⁵ «*als Nichts desjenigen, dessen Resultat es ist*»; *Phänomenologie des Geistes*, 61 (tr. fr., 129).

⁶⁶ Cf. «*Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.*»; *ibid*, 57 (tr. fr., 123).

⁶⁷ «*Dieser Umstand ist es, welcher die ganze Folge der Gestalten des Bewußtseins in ihrer Notwendigkeit leitet.* » ; *Ibid*, 61 (tr. fr., 129).

Conscience produit par exemple la *Conscience de soi*, sa négation produit à son tour la *Raison*. D'autres résultats n'ont pas eu lieu, mais il n'étaient également jamais possible, car tout moment est logiquement le produit de la négation du moment précédent. Le *déroulement historique* prend ainsi chez Hegel la forme d'une *succession logique*. Saisir ce point, qui est le privilège de «notre» point de vue, cela signifie pour Hegel *comprendre* la nécessité du processus dialectique. C'est-à-dire que l'apparition du nouveau moment, et avec elle la série des moments toute entière, ne sont pas hasardeuses, mais inscrites dans la logique du mouvement dialectique.

Il importe ici d'insister sur le rapport entre la nécessité et la compréhension. À ce stade du texte Hegel introduit plusieurs éléments témoignant d'une inégalité forte entre «notre» point de vue et celui de la conscience. La conscience y est décrite comme pleinement inconsciente du mécanisme, de la logique de son propre processus. Hegel explicite ce point lorsqu'il indique que la conscience subit son processus «*sans qu'elle sache comment cela lui arrive*». La nécessité de sa dialectique se déroule, suivant son expression emblématique, «*dans son dos*».⁶⁸ En revanche, «*pour nous*» le processus se déroule en plein jour. Il «*nous*» apparaît comme il est véritablement. C'est cette équivalence qui est désignée par la locution courante chez Hegel «*être-en-soi ou pour-nous*».⁶⁹

Dès lors que la conscience prend son processus dialectique pour hasardeux, et que «*nous*» le prenons pour nécessaire, la conscience ne fait que vivre son processus, «*nous*» en revanche le comprenons. La compréhension de la nécessité s'avère être la compréhension du processus. Avant de développer cette précision, qui désigne déjà le rapport du «*nous*» à la *science*, il faut passer, suivant l'ordre du texte, par une dernière distinction.

(c) «*Pour la conscience*» son expérience est désespoir; «*pour nous*» elle est progrès.

⁶⁸ «Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die *Entstehung* des neuen Gegenstandes, der dem *Bewußtsein*, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht.» ; *Ibid*, 61 (tr. fr., 129).

⁶⁹ Cf. par exemple «*Es kommt dadurch in seine Bewegung ein Moment des An-sich- oder Für-uns-seins, welches nicht für das Bewußtsein, das in der Erfahrung selbst begriffen ist, sich darstellt.*» ; *Ibid*, 61 (tr. fr., 129).

Cette distinction revient à préciser, avec Hegel, que l'avènement des objets, ou la dialectique, se présente «*pour la conscience*» seulement comme objet –, «*pour nous, en même temps comme mouvement et devenir.*»⁷⁰ Il s'agit ici d'un développement de la notion de la négation déterminée.

«*Pour nous*» l'avènement de la nouvelle vérité est, en tant que négation déterminée, résultat positif de l'auto critique, de l'insatisfaction de la conscience avec son savoir. Si cette négation est faite en vue de la vérité, la modification du savoir défectueux produit une vérité plus parfaite. Dès lors que cette vérité plus parfaite constitue un moment phénoménologique plus parfait, le processus dialectique est progressif. La négation dévoile ici son sens historique. C'est ce progrès historique qui est «*pour nous*» mouvement et devenir. Par *devenir* nous n'entendons pas autre chose sinon ce processus immanent, nécessaire et progressif.

Contrairement à «*notre*» point de vue privilégié, qui comprend la dialectique comme elle est vraiment, à savoir comme *devenir*, celle-ci est vue par la conscience d'un point de vue qualifié par Hegel de sceptique. Hegel fait à ce stade référence à sa discussion du scepticisme plus haut dans *l'Introduction* où il intitule ainsi la conscience qui considère son chemin en tant que «*chemin du désespoir*». Son chemin y est dit avoir pour la conscience seulement «*une signification négative*».⁷¹ Pour revenir au passage présent, le point de vue seulement négatif de la conscience ne signifie autre chose que comprendre la dialectique, non pas comme «*le néant de ce dont il est le résultat*», mais comme «*néant vide*».⁷² Sceptique, la conscience ignore la nature déterminée de la négation.

La conscience sceptique considère la dialectique, ou la succession des non-vérités, sous une modalité, qui peut être comparée à la position kantienne vis-à-vis de la dialectique

⁷⁰ «*für es ist dies Entstandene nur als Gegenstand, für uns zugleich als Bewegung und Werden.*» ; *Ibid*, 61 (tr. fr., 129).

⁷¹ «*Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung*»; *Ibid*, 56 (tr. fr., 122).

⁷² *Ibid*, 61 (tr. fr., 129).

métaphysique de la raison pure : un jeu de contradiction long et vide, «un jeu de lutte où aucun combattant n'a jamais encore pu emporter la plus petite place, ni fonder sur sa victoire une possession durable». ⁷³ «Pour nous», en revanche, pour reprendre les mots de Polonius, il y a de la méthode là-dedans (*Though this be madness, yet there is method in 't*), à savoir un certain chemin (*méthodos*) qui s'esquisse au sein de cette succession dialectique : le chemin tracé par un processus immanent, nécessaire et progressif.

Les deux sujets de la Phénoménologie. Les trois distinctions que nous venons d'examiner ne sont que trois différents aspects d'une même définition. Il est possible, et même utile, de la formuler de la manière suivante : *la conscience est sujet de l'expérience, le «nous» est sujet de l'histoire et de la science, ou bien de la méthode scientifique de l'idéalisme.* Ces définitions, qui servent d'anticipation à une analyse du rôle du «nous» à partir de son rapport à la science, méritent d'être expliquées. Cela nous permet de définir ensuite leurs points de vue, à savoir les deux modes narratifs correspondant à ces deux sujets : «*pour nous*» et «*pour la conscience*»

Par cette définition, qui explicite la différence entre les deux sujets de la *Phénoménologie* et ses deux points de vue respectifs sur la dialectique, s'achève ce premier chapitre. Elle fait valoir ce privilège de «notre» point de vue. Pour cette définition nous faisons usage des termes d'*expérience*, d'*histoire* et de *science* comme ils ont été définis dans l'introduction à la présente étude.

La conscience est le sujet de l'expérience : explication. Nous avons affirmé que la conscience ne fait que vivre son processus. Cela signifie que même si elle est le seul sujet actif de son auto-examen, c'est-à-dire outre le fait de sa simple activité, elle n'a pas accès au sens de cette activité. Pour le dire simplement : *elle ne sait ce qu'elle fait.* Son processus

⁷³ Kant, Immanuel, *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlin, W. de Gruyter, 1968sq, Bd. 3 : Kritik der reinen Vernunft, 1970, B xv (Ak. III, 11) ; trad. fr. A. Renaut, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006, p. 77.

immanent, nécessaire et progressif lui semble extérieur, hasardeux et désespérant. Comme nous l'avons déjà expliqué, il est pour elle *quelque chose qui lui arrive, sans qu'elle sache pourquoi*.⁷⁴ Lorsque nous indiquons ici que *conscience est le sujet de l'expérience*, nous entendons, par le terme d'*expérience*, ce qui *arrive* à la conscience, ses événements.

C'est pourquoi lorsque Hegel indique que la dialectique se donne à la conscience, sans que celle-ci «*sache comment cela lui arrive*» (*ohne zu wissen, wie ihm geschieht*), il faut entendre ce «*geschieht*» au sens approprié. Certes, étant le participe passé du verbe *Geschehen* (*arriver*), dont est également dérivée le mot *Geschichte* (*histoire*), le «*geschieht*», ce *quelque chose qui arrive*, semble renvoyer au concept d'*histoire*. Il y renvoie bel et bien si l'on entend par *histoire* ce qui arrive à la conscience : son expérience dialectique. Pourtant, dans l'étude présente cette dialectique est comprise sous le terme d'*expérience*. Le terme d'*histoire* est réservé à la *description* de cette expérience ; à sa première conservation qui n'est pas effectué par la conscience phénoménologique. La conscience est donc sujet de l'*expérience*, – ou plutôt *seulement* sujet de l'*expérience*.

Une remarque s'impose. Cette différence entre *expérience* et *histoire* ne coïncide pas avec la différence entre les *faits* et leur *appréhension*. Il ne s'agit pas non plus d'une différence entre le matériel et l'idéal. Car l'*expérience* implique déjà, au-delà des *faits* et de leur production, leur *fausse-appréhension* spontanée. Qui plus est, dans la mesure où cette *expérience* est idéale, elle n'est en dernière instance que cette mécompréhension. C'est précisément puisque l'*expérience* est foncièrement une appréhension, que son sujet est une *conscience*.

En qui diffère donc l'*histoire* de l'*expérience* ? Seulement par le fait de la conservation qui permet à son tour une communication. Il s'agit d'une différence fort proche de celle entre *vivre* et *retenir pour raconter*. Chez Hegel ces trois termes impliquent une mécompréhension spontanée, mais l'*histoire* exige que l'objet de cette mécompréhension soit une série : une

⁷⁴ *Phänomenologie des Geistes*, 61 (tr. fr., 129).

succession ayant un commencement et une fin. Mais la conscience ignore son histoire car elle oublie son processus, et mécomprend ses moments séparément.⁷⁵ Elle est ainsi sujet de l'*expérience*, dans le sens que ce n'est que cette expérience *fragmentaire* et donc *désespérante* qu'elle arrive à se représenter. Ou plutôt, la conscience est sujet des *expériences*, et même plus exactement *seulement* leur sujet. Car elle est justement caractérisée par son ignorance, et par sa différence du sujet *conscient* : «*nous*»

Le «nous» est sujet de la méthode scientifique ; sujet de l'histoire et de la science. À l'opposé de la conscience, «nous» sommes les sujets conscients de la Phénoménologie. Nous avons affirmé que le rôle du «nous» consiste à reculer devant l'auto-examen de la conscience, à l'observer et à la comprendre. Cela permet d'affirmer d'abord que «notre» conduite garantit la scientificité de la démarche de la Phénoménologie selon ses critères de l'observation objective. «Nous» sommes pour cette raison sujets de la méthode scientifique de l'idéalisme, qui exige avant tout du recul devant l'objet.

Mais en outre de la scientificité, ou plutôt par elle, le recul est à l'origine d'un privilège de «notre» point de vue vis-à-vis du point de vue de la conscience. Ce privilège, auquel correspondent les actes de *observer* et de *comprendre*, implique respectivement l'*histoire* et la *science*.

«*Nous*» observons et suivons les expériences de la conscience de leur commencement et jusqu'à la fin sans oublier aucun de ses moments. Ces expériences sont donc «*pour nous*» justement *histoire*. Hegel ne veut dire autre chose lorsqu'il affirme que la dialectique se présente «*pour la conscience*» seulement comme objet, mais «*pour nous, en même temps*

⁷⁵ Un exemple se présentera plus tard, lors de la cinquième chapitre, lorsque nous verrons la conscience malheureuse oublier son malheur. Cf. «*Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf.*»; *Phänomenologie des Geistes*, 133 (tr. fr., 237). Le thème de l'oubli, en tant qu'activité caractéristique de la conscience phénoménologique (déjà Hyppolite indique que «*la conscience phénoménologique oublie toujours son devenir*» ; *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 118, n. 1.) mérite une considération plus approfondie qu'il ne reçoit d'habitude.

comme mouvement». ⁷⁶ Mais cette observation, cette *histoire*, ne pas encore *scientifique*. Il est fort possible de suivre l'expérience sans la comprendre. Plus précisément, il est possible de suivre l'expérience *avant qu'on* la comprenne. Cela est l'histoire dans son acception habituelle ; celle d'Hérodote est une telle *histoire*. L'histoire de la philosophie l'est dans un sens encore plus proche de l'histoire au sens de la *Phénoménologie*, car elle décrit la succession ou le mouvement, non pas des événements, mais des prises de position intellectuelle : de *dites* vérités.

Mais «*nous*», au-delà de l'observer, *comprenons* l'histoire. «*Pour nous*» la vérité n'est pas *une seule* vérité, mais le mouvement de toutes les vérités qui n'entrent en scène que pour être dépassées ; ce mouvement de toutes qui attend son accomplissement. Dans la mesure où l'histoire se présente «*pour nous*» comme immanente, nécessaire et progressive, comme l'évolution cette plante dont Hegel élabore l'exemple célèbre dans la *Préface* : *le bouton disparaît lors de l'éclosion de la fleur, et cette dernière disparaît devant le fruit* –, cela signifie qu'elle se présente «*pour nous*» non seulement comme *mouvement*, mais «*comme mouvement et devenir*». ⁷⁷ Nous la comprenons telle qu'elle est véritablement.

La combinaison de «*nos*» deux actes distincts : *observer* et *comprendre*, est l'histoire scientifique, ou *l'histoire conçue*, cela n'est que la *science phénoménologique*. Hegel n'exprime pas autre chose lorsqu'il indique, dans l'avant-dernier passage de *l'Introduction*, que la *Phénoménologie de l'esprit*, qui décrit *l'histoire* de la conscience, est «*pour nous*», car nous la *comprenons*, «*déjà de la science*». ⁷⁸

Les deux modes de la Phénoménologie. La définition des deux sujets de la *Phénoménologie* étant formulée, il convient de définir leurs deux points de vue respectifs, qui

⁷⁶ *Ibid.*

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ «*Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.*» ; *Ibid.*, 61 (tr. fr., 130).

ne sont que les modes narratifs de la *Phénoménologie*. Même si la définition des deux modes s'appuie sur celle de leurs deux sujets, cela ne signifie pas qu'elle y est identique. Par le mode narratif «*pour la conscience*» nous entendons ici le mode *historique* de la *Phénoménologie* ; par le mode narratif «*pour nous*» nous entendons son mode *scientifique*.

Le mode narratif «*pour la conscience*» est *historique*. Ceci car les textes «*pour la conscience*» sont la mécompréhension de la dialectique de la conscience de son propre point de vue comme *sujet de l'expérience*. Ils semblent, peut-être, être de ce fait le mode narratif de *l'expérience*. Ce mode l'est vraiment si l'on entend par *mode narratif de l'expérience* sa description continue. Pourtant, dans la mesure où la description des expériences, ou la mécompréhension des toutes n'est autre que *l'histoire*, ce mode narratif renvoie à *l'histoire* au sens d'une première conservation. Les textes «*pour la conscience*» sont pour cette raison *historiques*.

Le mode narratif «*pour nous*» est *scientifique*. Ceci car les textes «*pour nous*» sont la description de l'expérience selon son concept, car elle y est décrite en tant que *devenir*. Les moments de l'expérience y sont mis en contexte de ce processus immanent, nécessaire et progressif qui est la dialectique *en soi*. Dans ce mode l'expérience est donc transmise la vérité idéaliste qui accompagne la présentation historique : toute vérité n'est que moment de la dialectique de toutes les vérités ; cette dialectique est toute l'effectivité. Dans ce mode se trouve donc l'expérience comprise en tant que succession logique ; ce qui ne coïncide pas avec l'expérience simplement racontée.

Avant de terminer ce chapitre, il convient de remarquer que la définition des deux ne correspond pas *directement* à celle de leurs deux modes : le «*nous*» est à la fois sujet de *l'histoire* et de la *science*, mais que le mode narratif «*pour nous*» est seulement *scientifique*. Cet apparent désaccord entre *sujets* et *modes* tient précisément du fait que la compréhension est «*pour nous*» un ajout. «*Pour nous*» la *science* ne remplace pas *l'histoire*, mais s'y ajoute.

Autrement dit, ce qui est «*pour nous*» n'est pas «*pour la conscience*», mais ce qui est «*pour la conscience*» est également «*pour nous*». Histoire et science sont ainsi toutes les deux «*pour nous*», mais la spécificité du mode narratif «*pour nous*» est d'exposer la dialectique de manière *scientifique*, à savoir comme elle est *en soi*.

La différence entre «*nous*» et la conscience est désormais posée et expliquée, ainsi que la différence entre leurs modes narratifs respectifs. Une première redistribution des rôles, propre à la méthode phénoménologique et exposé dans *l'Introduction*, entre le «*nous*» et la conscience est elle-aussi expliquée. Pourtant, la question «*qui est les Nous*» semble encore sans réponse. Car c'est la particularité de *l'Introduction* de se référer au «*nous*» sans l'analyser : en le *différenciant* de la conscience, mais sans expliquer le sens indépendant de ce terme. Afin de expliciter ce sens, qui implique un certain rapport entre philosophe et lecteur dans leur observation de la conscience, il convient de passer désormais au deuxième chapitre de ce travail qui porte sur l'emploi du «*nous*» dans la *Préface* à la *Phénoménologie*. Si dans *l'Introduction* une différence est posée entre «*nous*» et la conscience, Hegel fournit dans la *Préface* la clé pour la surmonter.

Chapitre II

Le «*nous*» dans la *Préface* à la *Phénoménologie*

Surmonter la différence

Dans la partie précédente il a été question du «*nous*» par l'entremise de son rôle d'observateur. Nous nous sommes plongés dans l'*Introduction* à la *Phénoménologie* pour suivre sa présentation par Hegel. Nous avons eu de véritables résultats. Le «*nous*» et la conscience se trouvent désormais différenciés et définis sur la base de leur rôles, ainsi que les deux modes narratifs qui leur correspondent. Ils sont définis par leurs liens avec les termes d'*expérience*, *histoire* et *science*. Quant au mode «*pour nous*», il se définit comme un point de vue privilégié sur l'histoire de la conscience. Un point de vue *scientifique*, à savoir conscient de l'immanence, de la nécessité et du progrès qui qualifient l'expérience de la conscience. Nous avons également identifié la naissance de ce point de vue, de ce mode d'observation, dans le recul exigé du philosophe par la méthodologie de l'idéalisme scientifique. Le «*nous*» a ainsi été défini en tant que *sujet de la méthode scientifique ; sujet de l'histoire et de la science*.

Pourtant, ces précisions, bien qu'importantes, ne sont pas suffisantes. Car nous sommes toujours dans l'embarras quant à l'identité de ce «*nous*». Nous l'avons bien défini en ce qui concerne son interface, ses rapports extérieurs, ou son positionnement comme un agent de l'examen de la *Phénoménologie* vis-à-vis de son objet. Néanmoins, sa constitution interne, le rapport dont il sert de signe restent à expliciter. La question se pose de nouveau : *qui sont les Nous ?*

Il importe de s'arrêter ici pour indiquer que notre interrogation, qui aborde son deuxième chapitre, change ici de méthode. Jusqu'ici nous nous sommes posés une question qui est directement traitée par Hegel. Celle-ci était la question de la différence qui fonde l'emploi du «*nous*». Pour y apporter des réponses, il suffisait de citer et d'analyser les passages où Hegel affronte cette question directement. Il n'en va plus ainsi dans la présente étape de l'interrogation. La problématisation n'est ici plus un moyen rhétorique, mais une nécessité théorique. Car Hegel, même s'il répond à toutes les questions concernant le «*nous*», ne thématise pas toujours ses réponses. Insatisfaits des réponses explicites, nous interrogeons désormais plus librement le «*nous*» en espérant trouver par la suite nos hypothèses justifiées dans le texte de la *Phénoménologie*.

Revenons à la base, aux caractérisations les plus immédiates. Le «*nous*» dans son emploi ordinaire, dans son sens le plus immédiat de la première personne du pluriel, implique une différence entre *notre* position et les *autres* positions. Une phrase comme *nous prétendons que...* signale au lecteur – contrairement à d'autres parties d'un écrit : des faits communiqués, d'autres opinions rapportées en vue d'une comparaison, etc... – que les lignes suivantes contiendront ce que l'auteur tient pour vrai. *Notre* position est ainsi distinguée des *autres* positions : le vrai du faux.

C'est sous cet aspect de son emploi ordinaire que Hegel pose par son emploi du «*nous*» cette *différence* entre «*nous*» et la conscience qui est exposée dans l'*Introduction* à la *Phénoménologie* et qui a été expliquée dans le premier chapitre de la présente étude. Mais en outre, et toujours dans un sens très immédiat, l'emploi du «*nous*» implique une pluralité d'agent ou de sujet. C'est pourquoi la définition du «*nous*» : *sujet de la méthode scientifique*, laquelle cache cette pluralité, semble incomplète.

En philosophie l'emploi de ce *nous de modestie* est un trait répandu, synonyme d'auteur, de philosophe, dont l'effort est pris en tant qu'effort collectif. Il l'est sous deux

aspects. Ce «*nous*» sert d'abord à reconnaître l'importance du travail des prédécesseurs ; il est signe de ces *épaules des géants* dont a parlé Newton par exemple. Mais en outre ce «*nous*» sert à signaler la communicabilité de l'étude. Une phrase comme *nous constatons désormais que...* signifie que, non seulement l'écrivain, mais aussi le lecteur est en mesure de constater ce qui est dit. L'emploi du «*nous*» sert donc à adresser les propos écrits au lecteur en tant que sujet éventuel de la philosophie. Il sert à *l'interpeler*, au sens althusserien du terme. Dans le cadre de cette interpellation, l'emploi du «*nous*» est signe de l'universalité de la communauté scientifique, ou de *l'universalité de l'éducation*.

La reconnaissance du travail des prédécesseurs, cela est exprimé par la nature même de la dialectique philosophique hégélienne. L'histoire des prises de positions philosophiques n'y est autre que la philosophie elle-même. Mais ce n'est pas l'emploi du «*nous*» qui exprime cette reconnaissance. Nous proposons ici que dans la mesure où la *Phénoménologie* a pour but explicite d'élever le lecteur au sommet du savoir, de lui servir d'*échelle*,⁷⁹ l'emploi du «*nous*» dans la *Phénoménologie* est signe et organe de ses intentions éducatives.

La fonction éducative du «*nous*», à laquelle aucune référence explicite n'est faite dans l'*Introduction*, trouve néanmoins des échos dans les commentaires classiques. Il a déjà été remarqué dans l'introduction à la présente étude que le «*nous*» était habituellement identifié au *philosophie* ou bien au *lecteur*. Les identifications des deux commentateurs classiques : Jean Hyppolite et Georg Lukács, y ont servi d'exemples. Il a été également déjà remarqué que dans la mesure où ces commentateurs ne considèrent pas le «*nous*» comme un problème d'interprétation, leurs identifications ne sont pas accompagnées d'une justification. Il est néanmoins possible d'en élaborer la justification.

L'identification *philosophie*, proposée par Hyppolite,⁸⁰ peut se justifier par le point de

⁷⁹ «*Die Wissenschaft von ihrer Seite verlangt vom Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fodern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche.*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 23 (tr. fr., 74).

⁸⁰ «*La Phénoménologie est théorie de la connaissance et philosophie spéculative en même temps, mais elle n'est philosophie spéculative que pour nous (cf. sur ce point notre conclusion : Phénoménologie et Logique).*

vue privilégié ou scientifique qui caractérise le «*nous*», et dont la nature consciente correspond visiblement à la sagesse du philosophe. Cette identification est étayée par la distinction analogue que l'on trouve dans la *Wissenschaftslehre*, où au mode narratif «*pour nous*» correspond «*la série des observations du philosophe*».

L'identification *lecteur*, proposée par Lukács,⁸¹ peut se justifier en revanche précisément par la matérialité de la *Phénoménologie* comme œuvre. Car ce qui y est «*pour nous*» cela n'est autre chose sinon les connaissances communiquées au lecteur. Considérant la route hégélienne du savoir en corrélation étroite avec la suppression graduelle de la «*fausse conscience*» et la prise de conscience prolétarienne eu égard aux rapports entre sa propre conscience et le développement de sa société, Lukács prête naturellement une attention aiguë à cet aspect éducatif de la *Phénoménologie*.

Il a été également remarqué que Lukács avance une formule se référant au «*nous*» en employant le terme de *lecteur philosophique*. Que cette formule exprime que le «*nous*» implique un certain rapport entre philosophe et lecteur, ceci est particulièrement clair dans une autre formule suggestive de Lukács : *pour le philosophe, donc pour le lecteur*.⁸² Mais cette formule plus précise n'est pas développée davantage ni accompagnée d'une justification.

Le commentateur américain David M. Parry, même s'il ne mentionne pas Lukács, dirige ses efforts dans cette même direction. Il a déjà été remarqué que Parry propose une lecture incomplète des textes de la *Phénoménologie*. Mais ses positions sont conséquentes eu égard au rapport *philosophe-lecteur* impliqué par l'emploi du «*nous*». Parry s'attaque à cette question au niveau textuel et propose que le «*nous*» est une *position de lecture* embarquée dans l'effort pédagogique hégélien. C'est en adoptant cette position, dit Parry, que le lecteur

– C'est dire que la *Phénoménologie* de Hegel est en même temps description de la conscience phénoménale et compréhension de cette conscience par le philosophe.» ; Hyppolite, *op. cit.*, p. 30, n. 2.

⁸¹ «Die eigenartige Darstellungsweise der „Phänomenologie“ besteht darin, daß dem Leser der Zusammenhang der objektiven und subjektiven Kategorien, den die jeweilige individuelle „Gestalt des Bewußtseins“ nicht zu erblicken vermag, stets klargemacht wird.» ; «Für uns (für den Leser, G.L.)» ; Lukács, *Der junge Hegel*, p. 582.

⁸² «Dieser Dualismus ist [...] nicht für den Philosophen, darum auch nicht für den Leser.» (*Ibid.*, p. 583).

peut se réapproprier la science.

Le «nous» dans la Phénoménologie de l'esprit est une place rhétorique où le lecteur du texte peut se positionner. En le faisant le lecteur est amené à la pleine articulation de l'expérience de la conscience dans une forme adaptée à l'affaire.⁸³

Il convient d'expliquer cette proposition pénétrante de Parry. «*Une place rhétorique*» cela ne signifie autre chose sinon ce point de vue de «*pour nous*» que le lecteur adopte lors de sa lecture. Pour Parry le lecteur est à la fois passif et actif. Il «*se positionne*» dans «*une place rhétorique*» qui lui a été préparée par le philosophe, mais il est aussi amené à la «*la pleine articulation de l'expérience de la conscience*», à savoir que la vérité lui est communiquée.

Lukács indiquait que la vérité est *pour le philosophe, et donc pour le lecteur*. Cette formule est fort juste. Car au-delà de poser une différence, le «*pour nous*» permet l'effacement d'une différence. Il est le signe de ce partage qu'est l'éducation. Le «*nous*», textuellement position de lecture, ne peut donc s'identifier ni au philosophe ni au lecteur, mais représente le signe d'un acte de partage qui les englobe tous les deux lorsqu'ils se rapportent l'un à l'autre à travers l'œuvre. Le «*nous*» est ainsi signe de l'œuvre ; de son élaboration et son écriture d'un côté et de sa lecture et assimilation de l'autre côté.

Sur ce point, qui représente l'aspect de l'emploi hégélien du «*nous*» le plus proche de l'emploi ordinaire, il convient de suivre la position de Parry : le «*nous*» est une fonction textuelle créée dans le cadre de l'effort de l'écriture philosophique et mise à l'œuvre lors de la lecture. Autrement dit, ce «*nous*» est le lieu de leur rencontre. En adoptant les positions élaborées dans le cadre de ce *mode narratif* de la *Phénoménologie*, le lecteur devient hégélien, il s'approprie la science idéaliste. Le «*nous*» en tant que signe est ainsi cette

⁸³ Parry, *op. cit.*, p. 20 : «*the “we” in the Phenomenology of spirit is a rhetorical place wherein the reader of the text to put himself. In so doing the reader is brought to the full articulation of the experience of consciousness in a form proper to the matter.*» La traduction est la mienne.

interpellation, cette *invitation* ou *appel à la science*.

Pourtant, pour cerner le rôle éducatif du «*nous*», un exposé plus général portant sur l'*éducation* aux yeux de Hegel est indispensable. Car dans la mesure où le «*nous*» est bien une *invitation à la science*, cette fonction éducative relève de la conception hégélienne de l'éducation, de son économie générale.

Il importe d'indiquer déjà que l'*éducation* en tant que concept de la *Phénoménologie* n'est pas unique et simple, mais qu'il s'agit ici de *plusieurs processus d'éducation* subis par *plusieurs sujets*, dont le lecteur qui vient d'être mentionné. Plus bas il sera question de les préciser et de les différencier. Mais il convient d'insister d'abord sur le point suivant : l'éducation est le *but* de la *Phénoménologie*.

L'éducation – but de la Phénoménologie. Hegel indique au début de la *Préface* à la *Phénoménologie* qu'expliquer le but d'un écrit philosophique est superflu, impropre et même contraire au but recherché et proposé par l'auteur.⁸⁴ Cet énoncé doit pourtant être entendu au sens approprié. Hegel s'oppose ici à la présentation du *but seul*. Il s'oppose à la tendance de tenir pour essentiel *seulement* le but, *seulement* le résultat souhaité, en négligeant la manière de le réaliser.⁸⁵ Si dans le chapitre précédent de ce travail nous nous sommes concentrés sur l'*Introduction* à la *Phénoménologie* explicitement consacrée à la méthode de sa réalisation (*Methode der Ausführung*),⁸⁶ il n'est désormais point superflu ou impropre de s'interroger sur le but de cette œuvre en tant qu'œuvre philosophique.

Ce but peut être d'abord énoncé de manière presque naïve, mais fort juste : *arriver au savoir ou à la vérité*. Dans la mesure où le savoir n'est autre que la vérité à laquelle se

⁸⁴ «Eine Erklärung, wie sie einer Schrift in einer Vorrede nach der Gewohnheit vorausgeschickt wird - über den Zweck, den der Verfasser sich in ihr vorgesetzt, sowie über die Veranlassungen und das Verhältnis, worin er sie zu andern frühern oder gleichzeitigen Behandlungen desselben Gegenstandes zu stehen glaubt - scheint bei einer philosophischen Schrift nicht nur überflüssig, sondern um der Natur der Sache willen sogar unpassend und zweckwidrig zu sein.» ; *Phänomenologie des Geistes*, 9 (tr. fr., 57).

⁸⁵ «Auch weil die Philosophie wesentlich im Elemente der Allgemeinheit ist, die das Besondere in sich schließt, so findet bei ihr mehr als bei andern Wissenschaften der Schein statt, als ob in dem Zwecke oder den letzten Resultaten die Sache selbst und sogar in ihrem vollkommenen Wesen ausgedrückt wäre, gegen welches die Ausführung eigentlich das Unwesentliche sei.» ; *ibid*, 9 (tr. fr., 57-8).

⁸⁶ «Wie dieses vorläufig und im allgemeinen über die Weise und Notwendigkeit des Fortgangs gesagt worden ist, so kann noch über die Methode der Ausführung etwas zu erinnern dienlich sein.» ; *ibid*, 58 (tr. fr., 125).

rapporte une conscience,⁸⁷ *arriver au savoir* cela signifie que *la conscience arrive à la vérité*. Hegel n'indique pas autre chose lorsqu'il dit que pour la philosophie le but consiste «à pouvoir déposer son nom d'amour du savoir et à être un savoir effectif». «C'est cela, dit-il, que je me suis proposé».⁸⁸ Le même point est également explicité dans l'*Introduction* lorsqu'est énoncé qu'en philosophie «accéder à la chose elle-même» cela signifie «la connaissance effective de ce qui est en *verum*».⁸⁹

Ce but proposé semble presque évident. Alain Badiou dit que l'invariance dans la philosophie est claire : «il s'agit du nom "vérité"».⁹⁰ Pourtant, dans la mesure où un des points essentiels de la philosophie hégélienne est justement de tenir cette vérité, non pas pour *objet*, mais pour *mouvement et devenir*, il est possible de considérer à cet égard chez Hegel une variation sur l'invariable. La vérité chez Hegel, plus qu'un but à atteindre, est l'acte d'atteindre ce but, ou le mouvement de sa réalisation. Et si nous ajoutons encore que cette *réalisation* n'est pas un travail effectué sur un *objet extérieur*, mais en bon idéalisme, un travail sur soi-même, sur ses propres conceptions, la vérité hégélienne s'avère être l'acte du travail idéal sur soi-même : *l'éducation, le mouvement de la réalisation de la vérité*.

Ce but dans le mouvement de sa réalisation, cette *tâche* de la *Phénoménologie* s'explique au début d'un passage de la *Préface* qui revêt une grande importance pour la présente étude précisément puisqu'il contient la seule mention du «*nous*» dans la *Préface*. La discussion du «*nous*» y est très brève. C'est sans doute à cause de cette brièveté qu'elle a été négligée par les commentateurs qui se sont posés la question de l'identité du «*nous*». Dans cette perspective il ne s'en trouve aucune analyse.

Pourtant, cette seule occurrence du «*nous*» dans la *Préface* est une occurrence

⁸⁷ «Dieses unterscheidet nämlich etwas von sich, worauf es sich zugleich bezieht; oder wie dies ausgedrückt wird: es ist etwas für dasselbe; und die bestimmte Seite dieses Beziehens oder des Seins von etwas für ein Bewußtsein ist das Wissen.»; *ibid*, 58 (tr. fr., 125).

⁸⁸ «Daran mitzuarbeiten, daß die Philosophie der Form der Wissenschaft näher komme - dem Ziele, ihren Namen der Liebe zum Wissen ablegen zu können und wirkliches Wissen zu sein-, ist es, was ich mir vorgesetzt.»; *ibid*, 11 (tr. fr., 60).

⁸⁹ «eh in der Philosophie an die Sache selbst, nämlich an das wirkliche Erkennen dessen, was in Wahrheit ist»; *ibid*, 11 (tr. fr., 53).

⁹⁰ Badiou, Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Éditions du Seuil, Paris, 1989, p.13

privilegiée. Il s'agit d'un point de départ pour quatre passages-clé où Hegel continue à développer une redistribution de rôles entre philosophe, conscience et lecteur. Il y expose l'économie générale de l'éducation, à savoir ces différentes *éducations* subies par les différents sujets de la *Phénoménologie*. La *Préface* se montre ainsi une clé indispensable pour l'interrogation portant sur le «*nous*», car la question de l'éducation phénoménologique y est abordée.⁹¹

Au premier passage de ces quatre passages-clé Hegel emploie une formule fort intéressante pour exprimer son programme éducatif.

*Seul le spirituel est l'effectif ; il est l'essence ou ce qui est en soi [...] Cependant, un tel être-en-et-pour-soi, il ne l'est encore que pour nous ou en soi, il est la substance spirituelle. Il lui faut être cela aussi pour lui-même.*⁹²

Faisant allusion à l'impératif de Pindar *Deviens ce que tu es*, ainsi qu'à l'impératif delphien *Connais-toi toi même*, c'est la fin de cette citation qui est ici cruciale, car elle désigne le but des efforts hégéliens. Pour la mieux cerner, il est possible de paraphraser la citation par les phrases suivantes : (a) toute chose effective est esprit (principe de l'idéalisme) ; (b) «*nous*» le savons ; (c) l'esprit ne le sait pas encore ; (d) il faut qu'il le sache. L'esprit qui n'est esprit que pour «*nous*», doit se saisir lui-même.

Il convient de noter ici une difficulté. Nous avons remarqué ci-dessus que le «*nous*» est signe de ce partage entre philosophe et lecteur, où ce dernier prend conscience idéaliste.

⁹¹ Le premier passage se développe de «*Daß das Wahre nur als System wirklich*» et jusqu'à «*in seinem eigenen Elemente erbaut.*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 22 (tr. fr., 73-4). Le deuxième de «*Das reine Selbsterkennen*» et jusqu'à «*mit sich zu setzen.*» ; *Ibid*, 22-3 (tr. fr., 74-5). Le troisième de «*Dies Werden der Wissenschaft*» et jusqu'à «*zu nehmen erklärt.*» ; *Ibid*, 24 (tr. fr., 75-6). Le quatrième de «*Die Aufgabe aber*» et jusqu'à «*und Reflexion in sich.*» ; *Ibid*, 24-5 (tr. fr., 76-7).

⁹² «*Das Geistige allein ist das Wirkliche; es ist das Wesen oder An-sich- seiende, - das sich Verhaltende oder Bestimmte, das Anderssein und Für-sich- sein - und in dieser Bestimmtheit oder seinem Außer-sich-sein in sich selbst Bleibende; - oder es ist an und für sich. - Dies An-und-für-sich-sein aber ist es erst für uns oder an sich, oder es ist die geistige Substanz. Es muß dies auch für sich selbst*» ; *ibid*, 22 (tr. fr., 73).

Le «*nous*» est ainsi signe de l'effacement de la *différence de savoir* entre philosophe et lecteur. Pourtant, ici, le «*nous*» désigne une autre différence à effacer. Ici c'est la substance spirituelle, ou l'esprit qui doit prendre conscience pour effacer la différence avec «*notre*» point de vue, celui du philosophe et du lecteur. La question de l'économie générale de l'éducation dans la *Phénoménologie*, de la dépendance et de l'entrelacement de ses processus distincts se pose désormais à plus forte raison : *quel rapport entre l'éducation de l'esprit et celle du lecteur ?*

Il est question maintenant de différencier ces diverses *éducations*. Pour la simple raison que la fin chez Hegel est cet endroit où s'effacent toutes les distinctions – la mention du «*nous*» citée ci-dessus y sert d'exemple –, il convient de s'attaquer au commencement. C'est en mettant le doigt sur les différents points de départ de l'éducation précisés par Hegel que nous commençons à comprendre que cette *éducation* n'est pas unique et simple, mais qu'elle coïncide avec plusieurs éducations subies par plusieurs sujets.

Les points du départ. L'être *en soi* de l'esprit, son *existence inconsciente*, vient d'être mentionné comme le point de départ de l'éducation de l'esprit. Deux autres points de départ sont dans ces passages également mentionnés : *la conscience sensible* et *la présupposition de la conscience de soi*.⁹³ Du simple fait que se trouvent dans ces passages-clé *trois* commencements, nous cernons que l'éducation n'est pas unique. Il convient de préciser ici, d'une façon qui est toujours anticipatrice et dès lors difficile à cerner, que (a) l'existence inconsciente est le commencement de *l'éducation de l'esprit*, (b) la conscience sensible est le commencement de *l'éducation de la conscience* et (c) la présupposition de la conscience de soi est le commencement de *l'éducation de l'individu*. Il est désormais question d'expliquer ces formules.

⁹³ «*Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde.*» ; *ibid*, 22 (tr. fr., 74) ; «*Dies Werden der Wissenschaft überhaupt, oder des Wissens, ist es, was diese Phänomenologie des Geistes, als der erste Teil des Systems derselben, darstellt. Das Wissen, wie es zuerst ist, oder der unmittelbare Geist ist das Geistlose, oder ist das sinnliche Bewußtsein.*» ; *ibid*, 24 (tr. fr., 75-6)

Il est clair que la terminologie est ici difficile. Il est pour cette raison utile de donner quelques définitions brèves. Nous définissons *trois points de départ* des *trois processus d'éducatons* avec leurs *trois sujets* respectifs. Il convient de répéter ici ce qui a été dit en introduction. Les termes hégéliens ont différentes acceptions dans différents contextes. Hegel insiste sur cette fluidité. Les définitions ici proposées sont donc à saisir comme une étape explicative, comme des distinctions qui ne sont à établir que pour être problématisées ensuite par l'emploi hégélien. Car plutôt que fixer des termes ou des *signes*, nous visons la distinction des *référents*.

(a) Par ce processus qui débute par une *existence inconsciente* nous entendons ici l'*éducation universelle*, dont le sujet est l'*esprit*. Comme Hegel l'a indiqué dans la mention du «*nous*» citée ci-dessus : l'esprit va de l'*en soi* au *pour soi*. Il doit se comprendre lui-même. Mais qu'est l'*esprit* ? Question difficile qui dépasse la portée de ce court exposé. Il est néanmoins possible d'indiquer qu'aujourd'hui le terme d'*esprit* est aussi difficile à expliquer qu'il est immédiat pour l'appréhension. Le saisir immédiatement comme *conscience de l'humanité historique*, voilà ce qui est presque intuitif pour des générations nées dans une culture qui se pense souvent sous la modalité du *progrès historique*. Ce progrès, lorsqu'il est conçu en tant que processus idéal de prise de conscience (*en soi* à *en et pour soi*), est pour Hegel cette *histoire universelle de l'esprit*. En tant que prise de conscience, ce point de départ est atemporel. L'*existence inconsciente* est donc une certaine condition historique qui n'est pas forcément plus exacte au niveau temporel que l'indication : *avant le savoir*.

(b) Par ce processus qui débute par la *conscience sensible* nous entendons ici le livre *Phénoménologie de l'esprit*, dont le sujet est la conscience. Cette conscience est donc le *protagoniste* d'une *œuvre*, de l'*histoire* comprise en tant que description. Nous affirmons cela car la *conscience sensible* n'a pas d'existence temporelle. Il s'agit d'une abstraction faite de l'esprit historique : d'un moment, pour ainsi dire, *imaginé*. C'est dans l'introduction au

chapitre *Esprit* que Hegel indique que «*toutes les figures de la conscience considérées jusque là sont des abstractions*». ⁹⁴ Les premiers chapitres de la *Phénoménologie* sont donc le résultat d'une analyse, comme le sont par exemple des mots, dont la seule existence est dans le contexte d'un écrit, mais qui en sont dégagée par abstraction pour être étudiée séparément dans le cadre d'un lexique. Il est utile ici de se rappeler que le terme *abstrait*, dont l'origine latine est *abstrahere*, ne signifie autre chose sinon *séparé* ou *détaché*. La *conscience*, définie plus haut en tant que *sujet de l'expérience*, est donc le sujet des moments isolés de l'esprit, qui, en tant que *séparés*, ne sont pas temporels. Ainsi comprise, la conscience est la *protagoniste* d'une *œuvre historique*, dont la lecture est pour Hegel un exercice de philosophie, ou l'exercice de la philosophie tout court.

(c) Par ce processus qui débute par la *présupposition de la conscience de soi* nous entendons ici *l'éducation de l'individu*. Par *individu* nous entendons le sujet de son éducation individuelle. Il est un être humain, qui peut accéder à la *philosophie*. Il est donc membre de l'*esprit* moderne, du dernier moment de l'*éducation universelle*. En effet, en ce qui concerne l'éducation de l'esprit, il convient de dire qu'elle n'existe qu'à travers l'éducation de ses membres. Nous reviendrons sur ce point crucial plus loin dans l'analyse. Maintenant il importe de distinguer entre deux sortes d'individus. L'*idéaliste* et celui qui ne l'est pas encore. Par le terme *lecteur* nous entendons ici l'individu qui est en train d'être éduqué. En revanche le terme *philosophe* est réservé à l'individu éduqué. Ce qui sépare ces deux individus n'est autre que le processus de *l'éducation individuelle*, qui n'est autre que la lecture et compréhension de la *Phénoménologie de l'esprit*. Le point de départ de cette lecture, qui n'est autre que *l'éducation du lecteur*, est la *présupposition de la conscience de soi*, ou bien *l'hypothèse idéaliste*. Le lecteur accède au *savoir idéaliste* d'abord par une *hypothèse idéaliste* qui n'est confirmée qu'au terme de son processus d'*éducation*. Nous insisterons sur ce point

⁹⁴ «*Alle bisherigen Gestalten des Bewußtseins sind Abstraktionen desselben; sie sind dies, daß er sich analysiert, seine Momente unterscheidet, und bei einzelnen verweilt.*» ; *ibid*, 239 (tr. fr., 385)

plus bas.

Notons d'abord une autre difficulté terminologique. Le terme *conscience* sert dans l'œuvre hégélienne pour désigner les trois concepts que nous venons de définir : *individu*, *conscience* et *esprit*. Certes, cette ambiguïté peut être attribuée aux défauts d'une écriture hâtive, laquelle fut vraiment celle de la fin de la *Phénoménologie*, dont la *Préface* a été écrite en dernier. Mais elle est aussi porteuse d'un contenu philosophique que Hegel communique par son entremise. Nous ne prétendons pas exposer ici ce qui est va être clarifié plus bas. Pourtant, il est déjà possible d'indiquer que dans les passages qui traitent l'éducation, et qui seront commentés plus bas, Hegel profite de cette ambiguïté pour communiquer, implicitement, que les *éducations* de la conscience, *dans toutes ses acceptions*, sont étroitement liées, qu'*elles dépendent les unes des autres*.

Nous constatons déjà, dans la mesure où l'éducation de l'esprit n'est que l'éducation de ses membres, que *l'éducation de l'individu moderne* achève *l'éducation universelle* de l'esprit. Nous constatons également, dans la mesure où *l'éducation individuelle* se fait par la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit*, qu'elle se fait par l'assimilation de l'histoire de *l'éducation universelle*. Il s'ensuit que la progression de la conscience *dans une de ses acceptions*, dépend de celle des ses autres acceptions ; qu'observant le progrès de la *conscience universelle*, c'est la conscience de l'observateur individuel qui progresse elle-aussi, car c'est sa propre histoire qu'il observe. Pour reprendre une belle expression : *mutato nomine de te fabula narratur* (noms changés, l'histoire est sur toi).

Pour revenir à la question des *commencements*, il convient de dire que ceux de *l'esprit* et de la *conscience*, même s'ils sont mentionnés, ne sont pas thématiques par Hegel dans les quatre passages nommés ici passages-clé de la *Préface*. Ils sont en fait moins cruciaux pour la question de l'identité du «*nous*». En revanche, le commencement de l'éducation individuelle y est directement traité.

[Dans la mesure où] *la science demande à la conscience de soi de s'être élevée dans cet éther, l'individu a le droit de réclamer que la science lui tende l'échelle permettant d'accéder au moins à ce point de vue.*⁹⁵

Notons d'abord que *conscience de soi*, cela ne signifie ici autre chose que *l'individu* (il est ainsi clair que lorsque Hegel veut distinguer entre les différentes acceptions du terme de *conscience*, il les distingue bel et bien). Notons ensuite que s'attaquant à la question du commencement, Hegel indique ce qui a déjà été suggéré : *une échelle au savoir est offerte à l'individu*. Cette échelle n'est autre que le livre *Phénoménologie de l'esprit*.

Est également visible ici la différence entre la conception hégélienne de la prise de conscience et celle des doctrines idéalistes du genre fichtéen, dont l'enthousiasme «*commence immédiatement. comme en tirant un coup de pistolet, avec le savoir absolu.*»⁹⁶ Ce qui y est visé est *l'intuition intellectuelle*, cette immédiateté de l'évidence idéaliste chez Fichte, qui s'oppose directement au long chemin de la *Phénoménologie de l'esprit* (dont le point de départ abstrait est la *conscience sensible*), laquelle se présente ainsi devant l'individu pour être assimiler.

Pourtant, le chemin de l'individu ne débute pas par la lecture, ou l'observation *pure et simple*. Il s'y ajoute également une présupposition selon laquelle l'objet observé n'est que l'esprit ; il s'y ajoute une hypothèse idéaliste. Cette différence entre la *présupposition idéaliste* et l'observation revêt pour la présente étude une importance particulière puisqu'il sensibilise au fait que le lecteur de la *Phénoménologie* est exposé à l'hypothèse idéaliste par le mode

⁹⁵ «Die Wissenschaft von ihrer Seite verlangt vom Selbstbewußtsein, daß es in diesen Äther sich erhoben habe, um mit ihr und in ihr leben zu können und zu leben. Umgekehrt hat das Individuum das Recht zu fodern, daß die Wissenschaft ihm die Leiter wenigstens zu diesem Standpunkte reiche.» ; *ibid*, 23 (tr. fr., 74).

⁹⁶ «so ohnehin, als die Begeisterung, die wie aus der Pistole mit dem absoluten Wissen unmittelbar anfängt, und mit andern Standpunkten dadurch schon fertig ist, daß sie keine Notiz davon zu nehmen erklärt.» ; *ibid*, 24 (tr. fr., 76).

narratif «pour nous» ; que «pour nous» est donné l'idéalisme. Mais avant de s'attaquer aux conséquences textuelles de la conception hégélienne de l'éducation individuelle, il convient d'aborder son mécanisme. *Que signifie cette hypothèse idéaliste ? Où est-elle thématisée et expliquée par Hegel ?*

Commencement de l'éducation de l'individu : l'hypothèse idéaliste. Dans le deuxième passage des quatre qui ont été mentionnés sont expliqués le début et de la fin de l'éducation individuelle. Ils s'avèrent être deux manières dont il est possible d'adopter le point de vue idéaliste : son assertion *hypothétique* et son assertion *thétique*.

Hegel a précisé dans des passages précédents que «*le fondement ou le principe du système n'est, en fait, que son commencement.*»⁹⁷ Pour Hegel il s'agit justement de procéder de son principe, d'en sortir par l'observation de ce qui semble extérieur. Mais cette observation a ses pré-conditions. Il importe de rappeler que le commencement du système ou de la philosophie n'est pas le commencement tout court. Le commencement de la *philosophie* n'est pas le commencement de l'*histoire*. La philosophie, comme il a déjà été remarqué, n'est qu'une étape, la dernière, de l'histoire de l'esprit ; une étape qui a ceci de particulier que les membres de l'esprit y adoptent un point de vue idéaliste. Autrement dit, ils subissent leur éducation. Pourtant, leur idéalisme n'est, au début de cette étape, que sous la modalité d'une présupposition.

Hegel précise ce point lorsqu'il indique que «*le commencement de la philosophie présuppose ou exige que la conscience se trouve dans cet élément [qui est la conscience de soi]*».⁹⁸ Mais que signifie cette formule : *la conscience se trouve dans l'élément de la conscience de soi* ? Le terme d'*élément* est ici peu précis, mais il est possible de cerner son sens par le contexte. Dans le passage précédent Hegel affirme que *le royaume que l'esprit se*

⁹⁷ «*der Grund oder das Prinzip des Systems in der Tat nur sein Anfang ist.*» ; *ibid*, 22 (tr. fr., 73).

⁹⁸ «*Der Anfang der Philosophie macht die Voraussetzung oder Forderung, daß das Bewußtsein sich in diesem Elemente befinde.*» ; *ibid*, 22 (tr. fr., 74).

lui tit dans son propre e *le* me. n'est autre que *l'esprit qui se sait comme esprit*.⁹⁹ Pour la conscience individuelle, *se trouver dans l'élément de la conscience de soi*, cela signifie se prendre elle-même pour l'objet : adopter *un point de vue idéaliste*. Notons ainsi que l'individu est au début de son éducation *déjà idéaliste*. Pourtant, son idéalisme n'est encore, à ce stade, que sous la forme d'une simple *présupposition*. Son commencement est donc une *hypothèse idéaliste*.

La question de l'origine de l'*hypothèse idéaliste* mérite d'être posée. Hegel explique que l'individu possède une «certitude immédiate *de lui-même*», qu'il «*se sait posséder dans chaque figure de son savoir*». ¹⁰⁰ Il semble que Hegel fait ici allusion au *cogito* cartésien, ou à *l'unité originalement synthétique de l'appréhension*, principe kantien suivant lequel le «*je doit pouvoir accompagner toutes mes représentations*». ¹⁰¹ Mais même si l'allusion n'est pas précisée, on peut noter que l'hypothèse est ici d'origine *interne*.

Pourtant, Hegel indique en même temps que l'hypothèse idéaliste semble à l'individu «*l'inverse de la vérité*», ¹⁰² et adopter l'idéalisme, cela lui semble une demande «*de marcher aussi une fois sur la tête*». ¹⁰³ Il n'est pas oiseux de noter ici l'ironie de l'histoire philosophique qui a fait que cette métaphore hégélienne – *que adopter un point de vue idéaliste cela ressemble à une demande de marcher sur la tête* – a été plus tard reprise par Marx précisément afin de s'attaquer à ce même trait de l'idéalisme, à savoir qu'il est opposé au sens commun. ¹⁰⁴

⁹⁹ «*Der Geist, der sich so als Geist weiß, ist die Wissenschaft. Sie ist seine Wirklichkeit und das Reich, das er sich in seinem eigenen Elemente erbaut.*» ; *ibid*, 22 (tr. fr., 73-4).

¹⁰⁰ «*Sein Recht gründet sich auf seine absolute Selbstständigkeit, die es in jeder Gestalt seines Wissens zu besitzen weiß, denn in jeder, sei sie von der Wissenschaft anerkannt oder nicht, und der Inhalt sei welcher er wolle, ist es die absolute Form zugleich oder hat die unmittelbare Gewißheit seiner selbst; und, wenn dieser Ausdruck vorgezogen würde, damit unbedingtes Sein.*» ; *ibid*, 23 (tr. fr., 74).

¹⁰¹ *Kritik der Reinen Vernunft*, B136-9 (Ak. III, 111-2 ; trad. fr. p. 201-2).

¹⁰² «*das Verkehrte der Wahrheit*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 23 (tr. fr., 75).

¹⁰³ «*Daß das natürliche Bewußtsein sich der Wissenschaft unmittelbar anvertraut, ist ein Versuch, den es, es weiß nicht von was angezogen, macht, auch einmal auf dem Kopfe zu gehen*» ; *ibid*.

¹⁰⁴ Cette métaphore, marcher sur la tête, est reprise par Marx lors de la postface à la deuxième édition du *Capital* précisément afin de témoigner de cet aspect de l'idéalisme, à savoir qu'il est opposé à la conception naturelle de la réalité. Cf. «*Sie [die Dialektik] steht bei ihm [Hegel] auf dem Kopf. Man muß sie umstülpen, um den rationellen Kern in der mystischen Hülle zu entdecken.*» Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe (MEGA)*, hrsg. v. d. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Dietz Verlag, 1958sq, Bd. 10 : Das

Contre cette hésitation, ou approche sceptique de l'individu vis-à-vis de l'idéalisme, Hegel précise que c'est la science qui est chargée de l'acte de «*poser la conscience de soi*», d'émettre son hypothèse.¹⁰⁵ Dans son contexte cet énoncé est difficile à cerner. Pourtant, dans la mesure où nous connaissons cette science, qui n'est autre que la *Phénoménologie de l'esprit*, l'énoncé s'avère plus lisible. Dans la *Phénoménologie*, à côté de l'histoire, se présente un point de vue idéaliste qui tient cette histoire pour immanente, nécessaire et progressive. Il s'agit du mode narratif «*pour nous*». Sans le démontrer immédiatement, le mode «*pour nous*» propose au lecteur ce point de vue idéaliste.

Hegel introduit donc l'hypothèse idéaliste dans son texte. Et dans la mesure où la *Phénoménologie* est aussi la justification de l'hypothèse, il convient de dire qu'adopter, avec le philosophe, son point de vue idéaliste espérant qu'il soit justifié à la fin de sa lecture, ou résister à ce point de vue jusqu'à ce qu'il soit justifié, cela revient à une seule et même chose : suivre, en tant qu'individu moderne, le chemin de la science.

Cette *hypothèse «pour nous»*, communiquée au lecteur par le philosophe, il faudrait la démontrer. Cette démonstration n'est que le déroulement de la philosophie depuis son commencement jusqu'à sa fin. Hegel l'explique : «*Mais cet élément [la conscience de soi] ne reçoit son achèvement et sa transparence même que moyennant le mouvement de son devenir.*»¹⁰⁶ Paraphrasons-le pour mieux comprendre. Cet élément, l'idéalisme, prend une forme différente lors de l'achèvement du processus. Si à son début il a été une *hypothèse idéaliste*, l'idéalisme atteint finalement sa *transparence*, qui est à saisir dans le sens d'une vérité *pleinement visible* : démontrée et justifiée. Atteindre sa transparence n'est alors pour l'idéalisme que se justifier. La présupposition ne l'est plus. Elle est l'énoncé justifié selon lequel l'absolu est sujet ; elle est la *thèse idéaliste*. *Mais qu'implique cette démonstration ?*

Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band. Hamburg 1890., 1991, p. 17 ; trad. fr. J.-P. Lefebvre, *Le Capital. Critique de l'économie politique.*, Éditions Sociales, 1983, p. 17-8.

¹⁰⁵ «*sie [die Wissenschaft] hat das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen.*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 23 (tr. fr., 75).

¹⁰⁶ «*Aber dieses Element hat seine Vollendung und Durchsichtigkeit selbst nur durch die Bewegung seines Werdens.*» ; *ibid.*

Qu'implique l'éducation de l'individu par son entremise ?

Démonstration de l'idéalisme, ou l'individu guidé. Si l'échelle au savoir est bel et bien la *Phénoménologie de l'esprit*, justifier l'hypothèse idéaliste n'est autre qu'*observer* l'histoire de l'esprit. Certes, il s'agit de l'observation de l'histoire reproduite dans le cadre d'une œuvre. On n'observe pas l'expérience directement, car elle est déjà un *passé*. Mais on l'assimiler néanmoins par l'entremise de sa description. Pour mieux cerner ce rapport, qui implique la mise en rapport des trois *processus d'éducatons* énumérés ci-dessus, il convient désormais d'aborder le dernier passage des quatre passages-clé dont il est ici question. L'économie générale des éducations phénoménologiques n'est nul part plus claire qu'elle l'est dans ce passage, qui a pour thème explicite *la tâche de conduire l'individu au savoir*. Nous nous permettons pour cette raison d'en reproduire une citation longue.

La tâche consistant à conduire l'individu [Individuum] de son point de vue non cultivé au savoir était à saisir dans son sens universel, et l'individu universel [allgemeine Individuum], l'esprit conscient de lui-même, était à considérer dans sa formation à la culture [...]. L'esprit singulier [Jeder einzelne] doit nécessairement aussi parcourir selon le contenu les degrés de la formation culturelle de l'esprit universel, mais comme des figures déjà déposées par l'esprit, comme des degrés d'un chemin auquel on a travaillé et qui est aplani [...]. – La culture, dans une telle perspective, consiste, si on la considère du côté de l'individu, en ceci : qu'il acquière ce qui est ainsi déjà présent, qu'il consomme dans lui-même sa nature inorganique et en prenne possession pour lui-même. Mais ce n'est là, du côté de l'esprit universel en tant qu'il est la substance, rien d'autre si ce n'est que celle-ci se donne sa conscience de soi, produit son devenir et sa réflexion en soi.¹⁰⁷

¹⁰⁷ «Die Aufgabe aber, das Individuum von seinem ungebildeten Standpunkte aus zum Wissen zu führen, war in ihrem allgemeinen Sinn zu fassen, und das allgemeine Individuum, der Weltgeist, in seiner Bildung zu betrachten. - Was das Verhältnis beider betrifft, so zeigt sich in dem allgemeinen Individuum jedes Moment,

Par la lecture de la première phrase de ce passage-clé, un premier thème s'énonce clairement. On y expose le sens à accorder à la tâche de conduire l'individu au savoir. Le passage, qui débute par la mention des deux personnages : *l'individu* (Individuum) et *l'individu universel* (allgemeine Individuum), continue par la mise en rapport de leurs processus respectifs de culture. Pourtant, vis-à-vis de ces deux personnages, il semble que trois tâches s'exposent : (a) *la tâche de conduire l'individu au savoir* ; (b) *la tâche de l'individu d'être conduit au savoir* ; (c) *la tâche de l'individu universel de se former à la culture*. Notons ici la présence d'un troisième personnage, qui n'est pas explicitement mentionné : le *guide*, dont la tâche est le thème du passage. L'appellation *guide* est ici proposée pour désigner cette personne qui est le sujet de la tâche de conduire l'individu au savoir. Il est également possible de l'appeler *philosophe*.

Avant d'aborder le passage même, une clarification terminologie s'impose. Dans ce passage à analyser – cité en partie ci-dessus, et en entier en note de bas de page –, Hegel expose explicitement deux personnages : *l'individu* et *l'individu universel*. Mais il en mentionne d'autres : *l'esprit du monde* (Weltgeist), *l'individu particulier* (besondere Individuum), *l'esprit plus élevé* (höher Geist), *l'individu dont la substance est cet esprit plus*

*wie es die konkrete Form und eigne Gestaltung gewinnt. Das besondere Individuum aber ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, deren ganzes Dasein einer Bestimmtheit zufällt, und worin die andern nur in vermischten Zügen vorhanden sind. In dem Geiste, der höher steht als ein anderer, ist das niedrigere konkrete Dasein zu einem unscheinbaren Momente herabgesunken; was vorher die Sache selbst war, ist nur noch eine Spur; ihre Gestalt ist eingehüllt und eine einfache Schattierung geworden. Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist, auf die Art, wie der eine höhere Wissenschaft vornimmt, die Vorbereitungskenntnisse, die er längst innehat, um sich ihren Inhalt gegenwärtig zu machen, durchgeht; er ruft die Erinnerung desselben zurück, ohne darin sein Interesse und Verweilen zu haben. So durchläuft jeder einzelne auch die Bildungsstufen des allgemeinen Geistes, aber als vom Geiste schon abgelegte Gestalten, als Stufen eines Wegs, der ausgearbeitet und geebnet ist; wie wir in Ansehung der Kenntnisse das, was in frühern Zeitaltern den reifen Geist der Männer beschäftigte, zu Kenntnissen, Übungen und selbst Spielen des Knabensalters herabgesunken sehen, und in dem pädagogischen Fortschreiten die wie im Schattenrisse nachgezeichnete Geschichte der Bildung der Welt erkennen werden. Dies vergangne Dasein ist schon erworbenes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums oder seine unorganische Natur ausmacht. - Die Bildung des Individuums in dieser Rücksicht besteht, von seiner Seite aus betrachtet, darin, daß es dies Vorhandne erwerbe, seine unorganische Natur in sich zehre und für sich in Besitz nehme. Dies ist aber ebenso sehr nichts anders, als daß der allgemeine Geist oder die Substanz sich ihr Selbstbewußtsein gibt, oder ihr Werden und Reflexion in sich.» ; *ibid*, 24-5 (tr. fr., 76-7).*

élevé (das Individuum dessen Substanz der höher Geist ist), le terme *der einzelne* (qui se traduit dans le contexte du passage en tant que *l'esprit singulier* ou bien *l'individu singulier*), *le monde* (Welt), *l'esprit universel* (das allgemeine Geist) et *la Substance* (die Substanz). Ces termes sont autant de synonymes des termes définis ci-dessus : *esprit*, *conscience*, *individu*.

Les termes qui désignent ce qui a été nommé plus haut *esprit* sont les suivants : *individu universel*, *l'esprit du monde*, *l'esprit plus élevé*, *le monde*, *l'esprit universel* et *la Substance*. Les termes qui désignent *l'individu* sont les suivants : *l'individu*, *l'individu dont la substance est cet esprit plus élevé*, *l'esprit singulier* ou bien *l'individu singulier*. Ce qui a été nommé *conscience* est désigné par un seul terme : *l'individu particulier*.

Parmi ces termes la plupart ne requière pas de commentaire. Par exemple, lorsque Hegel indique que *l'esprit plus élevé* est la substance de *l'individu*, et ensuite que *l'esprit universel* est cette même substance, cela témoigne clairement que les deux termes s'équivalent.¹⁰⁸ Un autre terme exige en revanche une clarification : *l'individu particulier*. Ce terme, apparaissant dans une partie du passage qui n'a pas été citée ci-dessus, n'est surtout pas à confondre avec *l'individu singulier*. *L'individu particulier*, qui est pour Hegel un *esprit incomplet*, désigne la conscience isolée de la vérité d'un seul moment phénoménologique.¹⁰⁹ En tant qu'isolé, il est abstrait, et désigne cette abstraction pédagogique que nous avons ci-dessus nommé *conscience*. Dans le texte de Hegel ce terme d'*individu particulier* n'est évoqué que pour être opposé à *l'individu universel* qui traverse les moments, et qui tient leur succession pour leur vérité.

Cette clarification terminologie faite, il est encore nécessaire de faire certaines

¹⁰⁸ «*Diese Vergangenheit durchläuft das Individuum, dessen Substanz der höherstehende Geist ist.*» ; *ibid*, 24 (tr. fr., 76), et «*Dies vergangne Dasein ist schon erworbnes Eigentum des allgemeinen Geistes, der die Substanz des Individuums oder seine unorganische Natur ausmacht.*» ; *ibid*, 25 (tr. fr., 77). Cette identification est confirmée aussi dans le passage suivant : «*Weil die Substanz des Individuums, weil der Weltgeist die Geduld gehabt [...]*» ; *ibid*, 26 (tr. fr., 78).

¹⁰⁹ «*Das besondre Individuum aber ist der unvollständige Geist, eine konkrete Gestalt, deren ganzes Dasein einer Bestimmtheit zufällt, und worin die andern nur in vermischten Zügen vorhanden sind.*» ; *ibid*, 24 (tr. fr., 76).

remarques avant que nous exposions la distinction entre les différentes *éducations* des deux sujets principaux de ce passage : *l'esprit (individu universel)* et *l'individu (singulier)*.

Le premier point à expliciter concerne la tâche de l'individu guidé. Dans son explication, Hegel ne fait que reprendre le principe de la méthode hégélienne énoncé dans *l'Introduction : l'observation*. C'est en considérant, ou plutôt en examinant (*Betrachten*) l'individu universel dans sa formation à la culture que l'individu est conduit au savoir. *Parcourir les degrés de la formation culturelle de l'esprit universel*, cela ne veut dire autre chose sinon en observer l'histoire, ou la lire dans une œuvre.

C'est précisément de cela qu'il est question lorsque Hegel indique que la tâche de conduire l'individu au savoir est «*à saisir dans son sens universel*» (im allgemeinen Sinn). Comme un livre qui est écrit une fois, mais qui peut servir à des lecteurs multiples, l'histoire universelle est un objet qui s'offre à tous ceux qui peuvent l'observer ou la lire. Notons ainsi que le terme d'*individu* est à saisir dans sa portée *universelle*. L'individu, le terme même de la singularité, désigne ici *chaque individu singulier*. Dans le texte même cela se manifeste lorsque nous comprenons que le terme *tout individu singulier* (jeder einzelne) est synonyme du terme *individu*.

Après avoir mis le doigt sur la mention de la méthode phénoménologique de l'observation, ainsi que sur la mention de l'universalité qui caractérise l'éducation individuelle, il importe sous cet aspect de noter ce qui semble être une position regrettable de la part du commentateur américain Parry.

Dans son commentaire Parry considère que le rôle de la *Préface* est très précis : décourager ses lecteurs. Son langage métaphorique, dit-il, est destiné à ne pas être compris, ou à être compris par peu. Sa compréhension est d'abord limitée, dit-il, à ceux qui possèdent ce «*sensus communis*» qu'il nomme «*Culture Historique Occidentale*» (majuscules de Parry). Qui plus est, à l'intérieur de cette culture occidentale, ce n'est qu'un petit nombre qui peut y

accéder. Les autres, dont le rôle serait de vivre «*la vie naturelle de la culture*», devraient être découragés de la philosophie, laquelle est réservée exclusivement à cette élite dont le travail est «*l'articulation pleine de cette vie*». ¹¹⁰

Ces remarques de Parry, qui semblent décrire une hiérarchie effrayante, sont peut-être admissibles en tant que critique immanente des prétentions universalistes de Hegel qui cachent parfois des hiérarchies arriérées de race et de classe. C'est-à-dire qu'elles peuvent être la critique des endroits où *Hegel n'est pas assez hégélien*. Elles seraient également admissibles si elles souhaitaient expliciter les conditions matérielles de la philosophie, dont les termes hégéliens de modernité, ou de progrès – qui ne doivent pas s'expliquer seulement en termes chronologiques – servent de signe. Mais en tant que commentaire de la *Phénoménologie*, et surtout des intentions hégélienne derrière sa *Préface*, ces remarques semblent éloignées du texte.

Nous prétendons ici, en revanche, que le texte de la *Phénoménologie*, y compris la *Préface*, loin de vouloir décourager ses lecteurs ou de vouloir les trier, est une invitation ouverte à la philosophie, laquelle – car l'esprit et l'éducation sont précisément *universels* –, est adressée à *chacun*, ou dans les termes de Hegel, à «*jeder einzelne*».

Ces remarques faites, il convient de revenir au passage et aux sujets des *éducations* : *esprit*, *conscience* et *individu*. Leurs points de départ ont été définis ci-dessus. Il convient désormais de définir les *processus d'éductions* eux-mêmes. Ces définitions, nous les effectuons de manière synthétique, sur la base du passage cité et selon les précisions

¹¹⁰ Les traductions sont les miennes. Parry, op. cit., p. 11-20. Cf. Et en particulier «*The “we” and the “for us” in Hegel's Phenomenology of spirit are names for that primary place of perspective from which the reader can gain a type of access to the Science of Experience of Consciousness*» (p. 11) ; «*The Science of Experience of Consciousness cannot be preformed by those who do not share a certain type of experience with Hegel*» (p. 12) ; «*The particular metaphors that can be understood as the embodiments of particular shapes of consciousness can only be understood on the basis of a common sensibility or culture. I will call this culture or sensus communis Western Historical Culture*» (p. 14) ; «*For the vast majority of people living within the Western Historical Culture, the possibility of conceptually comprehending the life of this culture is not an actual possibility*» (P. 19) ; «*The Preface of the Phenomenology of spirit is so written as to exclude, offend, or otherwise discourage those people within Western Historical Culture whose task it is to preserve the natural life of the culture, or to preserve the particular stages of consciousness which are to be examined, while at the same time to attract and encourage those whose work lies in the full articulation of the life and coming to be of the spiritual form of this culture*» (p. 20).

terminologiques présentées ci-dessous. Au lieu de commenter le passage ligne par ligne, nous synthétisons l'information qui s'y trouve afin de produire ces trois définitions : de *l'éducation de l'esprit*, de *la conscience*, et de *l'individu*. En incorporant les résultats jusqu'ici élaborés, ces définitions permettent ensuite de répondre à la question de l'identité du «*nous*», car elles exposent ce *rapport entre philosophe et lecteur* impliqué par son emploi.

(a) *L'éducation de l'esprit*. La première chose que Hegel indique eu égard à l'esprit est qu'il est *complet*. En lui chaque moment «*atteint à la forme concrète et à la configuration propre*».¹¹¹ Dans le cadre de cette qualification l'esprit est opposé à *l'esprit incomplet* qui est *l'individu particulier*. Cet *individu particulier* (qui ne doit pas être confondu avec *l'individu*) désigne la conscience isolée et abstraite d'un seul moment phénoménologique. Il est donc une abstraction. Les moments phénoménologiques *conscience*, *conscience de soi* et *raison* sont pour Hegel de telles abstractions. L'éducation de l'esprit est en revanche *effective* et *historique*. Elle est l'expérience réelle, où se manifestent tous ces moments abstraits. Il est donc *complet* dans ce sens où il est *effectif* et en tant qu'effectif englobant ce qui est abstrait.¹¹²

La deuxième chose que Hegel indique eu égard à l'esprit est que sa «*formation à la culture*» est pour lui un «*passé*».¹¹³ Plus précisément, cette formation est *presque* achevée. Durant sa traversée, l'esprit universel, l'esprit collectif des hommes de chaque époque, s'est adonné tout entier à ses moments. L'élaboration des connaissances «*occupa l'esprit mûr des hommes faits*».¹¹⁴ Ils se sont investis dans le travail dur de leur élaboration : les Grecques de

¹¹¹ *Phänomenologie des Geistes*, 24 (tr. fr., 76).

¹¹² Pour clarifier ce point, précisons que l'esprit complet, qui est dans le temps, s'introduit dans le parcours de la *Phénoménologie* avec la figure de *l'esprit dans la religion*. Dans l'histoire de la religion on voit se manifester les moments de la *conscience*, la *conscience de soi* et la *raison* dans les prises de positions religieuses de la *religion naturelle*, la *religion de l'art* et la *religion révélée*. Il convient d'indiquer que seule l'histoire des idées, l'histoire de ce qui s'appellera plus tard chez Hegel *esprit subjectif* voit les moments abstraits en tant que degrés effectifs de l'éducation de l'esprit. Cette distinction, ignorée par maints lecteurs de Hegel, est cruciale. Hegel l'explique en détail dans l'introduction au chapitre *Religion* dans la *Phénoménologie* : «*Der ganze Geist nur ist in der Zeit, und die Gestalten, welche Gestalten des ganzen Geistes als solchen sind, stellen sich in einer Aufeinanderfolge dar; denn nur das Ganze hat eigentlich Wirklichkeit, und daher die Form der reinen Freiheit gegen anders, die sich als Zeit ausdrückt.*» ; *ibid*, 365 (tr. fr., 564) ; «*Der ganze Geist, der Geist der Religion*» ; *ibid*, 366 (tr. fr. 566).

¹¹³ *Phänomenologie des Geistes*, 24 (tr. fr., 76).

¹¹⁴ *Phänomenologie des Geistes*, 25 (tr. fr., 77).

leurs épopées, les Romains de leur droit ou les Allemands de leur philosophie.

Les membres de l'esprit, êtres humains, ont vu chaque moment en tant que vérité exclusive. Leur pensée a été pour cette raison abstraite, car dans son apparence ils ont tenu la vérité pour une «*chose*» unique et non pour un «*devenir*». Pourtant, grâce à leur travail réel, tous les moments, toutes les possibilités et élaborations de la pensée sont pour Hegel déjà la «*propriété déjà acquise*» de l'esprit ; leur chemin est «*travaillé*» et «*aplani*». ¹¹⁵

Pourtant, la description de l'esprit se termine avec l'indication *qui n'est plus au passé*. Hegel indique qu'il reste à l'esprit encore un dernier moment à parcourir, où l'esprit «*se donne sa propre conscience de soi*». ¹¹⁶ Dans la mesure où il s'agit du dernier moment, on ne voit plus une nouvelle vérité apparaître. La vérité s'avère être alors le mouvement même des vérités, lesquelles sont à considérer précisément comme ses «*moments*». La vérité est finalement reconnue, non pas en tant que «*chose*», mais comme mouvement des vérités qui n'entrent en scène que pour disparaître comme un «*vestige*» ou un «*effet d'ombre*». Il n'y a d'autre vérité pour Hegel que leur histoire.

Dès lors que l'objet de l'esprit est désormais sa propre histoire, sa position dernière est idéaliste. Pourtant, dans la mesure où l'esprit n'est que ses membres, atteindre une position idéaliste ne signifie autre chose sinon que les individus deviennent idéalistes. Il faut qu'ils possèdent cette vérité. La description de l'éducation de l'esprit se termine avec cette précision de Hegel : que l'achèvement de l'éducation de l'esprit n'est autre que la culture de ses membres, à savoir les individus. ¹¹⁷

(b) *L'éducation de la conscience*. La conscience et son éducation ne sont pas explicitement mentionnées dans le passage analysé. Pourtant, elles en sont le véritable thème. Hegel indique que «*conduire l'individu au savoir*» signifie le conduire dans son examen de

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ *Ibid.*

¹¹⁷ «*Dies [Die Bildung des Individuums] ist aber ebensosehr nichts anders, als daß der allgemeine Geist oder die Substanz sich ihr Selbstbewußtsein gibt, oder ihr Werden und Reflexion in sich.*» ; *ibid.*

«l'individu universel dans sa formation à la culture».¹¹⁸ Il vise ici bel et bien l'effort de l'œuvre philosophique. Pour l'individu universel l'esprit n'est pas directement visible, car il est un passé. Dès lors ce n'est que par la reproduction historique de ses moments, abstraits ainsi qu'effectifs, que l'esprit devient objet d'observation. Ce n'est que dans le cadre de l'œuvre philosophique que l'individu peut l'observer et être conduit au savoir.

Hegel insiste sur l'aspect «pédagogique» de cette acquisition du savoir, qui est un effort présent pour l'étude du passé. Parcourir les degrés de l'histoire universelle, cela ressemble pour Hegel à autant de «connaissances préparatoires», «d'exercices, et même de jeux».¹¹⁹ Comme un professeur d'histoire, l'œuvre a pour rôle de «rendre présent» le contenu historique, car il ne l'est plus. «L'histoire de la formation culturelle du monde» est précisément pour cette raison reproduite pour «le progrès pédagogique» de l'individu. L'éducation de la conscience est donc cette histoire en tant que description ou conservation. Elle est l'éducation de l'esprit reproduite pour l'éducation de l'individu.

Des passages analysés ci-dessus il est clair que cette éducation de l'individu est le dernier moment de l'éducation de l'esprit : la philosophie. C'est alors que l'histoire de l'esprit devient le seul objet de l'œuvre philosophique. Il a déjà été remarqué que ce moment présuppose un idéalisme. Pourtant, des passages ci-dessus analysés il est également clair que l'individu, même s'il possède une certitude immédiate de lui-même, tient naturellement l'idéalisme pour «l'inverse de la vérité».¹²⁰ C'est la science, ou le philosophe qui est dès lors chargée de l'acte d'émettre l'hypothèse idéaliste.¹²¹ Elle l'émet, sans la démontrer immédiatement, dans le cadre du mode narratif «pour nous». Le philosophe propose ici au lecteur son point de vue idéaliste.¹²²

¹¹⁸ *Phänomenologie des Geistes*, 24 (tr. fr., 76).

¹¹⁹ *Phänomenologie des Geistes*, 25 (tr. fr., 77).

¹²⁰ *Ibid*, 23 (tr. fr., 75).

¹²¹ «sie [die Wissenschaft] hat das Selbstbewußtsein als eins mit sich zu setzen.» ; *ibid*, 23 (tr. fr., 75).

¹²² D'où vient au philosophe cette vérité ? La réponse ne se trouve pas dans la *Phénoménologie* que sous la forme universelle. L'esprit aboutit à cette vérité par sa propre dialectique. Et il y aboutit forcément sous la modalité d'une œuvre philosophique. La question personnelle ne se pose pas, car ce qui l'emporte est pour Hegel toujours l'universelle.

L'œuvre philosophique, et surtout son mode «*pour nous*» sont pour cette raison le signe d'un acte de partage, ou d'éducation qui *lie* philosophe et lecteur. Nous y trouvons donc cette *interpellation*, cet *invitation à la science* dans l'acte de proposer, par l'écrit, un point de vue idéaliste sous la modalité hypothétique.

En ce qui concerne ce point, il est peut-être intéressant de noter une différence entre la position interprétative de la présente étude et celle de Parry, lequel prétend que «*notre*» point de vue affirme un *scepticisme*, un *désespoir de toute idée et doctrine*.¹²³ À vrai dire, Parry ne fait ici que confondre les approches de la *conscience* et du «*nous*». Dans sa discussion du scepticisme dans *l'Introduction*, Hegel indique clairement que c'est la conscience initiale, naturelle et opposée au «*nous*», laquelle considère son chemin en tant que «*chemin du désespoir*» qui a seulement «*une signification négative*». ¹²⁴ En revanche «*pour nous*» ce chemin est *progrès* car il aboutit à la science, à la *thèse* idéaliste. Mais cela a été déjà expliqué dans le premier chapitre de la présente étude.

(c) *L'éducation de l'individu*. À l'individu, au lecteur sont proposées l'histoire et l'hypothèse idéaliste. L'histoire est narrée dans le mode narratif historique «*pour la conscience*», et l'hypothèse idéaliste est communiquée dans le mode narratif scientifique «*pour nous*». Ce passé et sa compréhension hypothétique sont dès lors présentés par l'œuvre philosophique.

C'est ainsi que lors de son éducation l'individu «*acquie re*» où «*consomme*» ce qui est «*déjà présent*», ce qui a été vécu et enregistré. Pourtant, ce n'est qu'avec l'hypothèse idéaliste que l'individu moderne, qui subi son éducation, diffère des hommes des «*époques*

¹²³ «*The prerequisite for comprehending Hegel's Phenomenology, his "Science of Experience of Consciousness", is first and foremost a "despair about all the so-called natural ideas, thoughts and opinions" (Miller 78). The contribution of the "we" is to maintain a certain attitude towards the matter to be studied rather than to hold any specific doctrine or to apply any specific standard. The "we" maintains this sceptical attitude which remembers its own origins at the very outset of the work.*» ; Parry, *op. cit.* p. 6.

¹²⁴ «*Indem es aber unmittelbar sich vielmehr für das reale Wissen hält, so hat dieser Weg für es negative Bedeutung, und ihm gilt das vielmehr für Verlust seiner selbst, was die Realisierung des Begriffs ist; denn es verliert auf diesem Wege seine Wahrheit. Er kann deswegen als der Weg des Zweifels angesehen werden, oder eigentlicher als Weg der Verzweiflung*»; *Phänomenologie des Geistes*, 56 (tr. fr., 122).

antérieures». Ce n'est qu'avec l'hypothèse qu'il peut tenir les vérités, comme l'indique Hegel, non pas pour «*chose*», mais pour «*vestige*» ou «*effet d'ombre*». Ce n'est qu'avec l'hypothèse que l'individu peut tenir, lorsqu'il les étudie, leur histoire pour leur vérité.

Il n'est pas oiseux de rappeler que l'individu n'adopte pas forcément d'emblée le point de vue idéaliste. Certes, il peut l'adopter en espérant que l'idéalisme soit justifié à la fin de son étude. Pourtant, le lecteur peut également y résister, ou en douter. Dans la mesure où pour Hegel l'idéalisme se justifie par le parcours phénoménologique, ces deux possibilités reviennent, comme il a déjà été suggéré, à une seule et même chose : suivre l'histoire conscient de l'hypothèse idéaliste jusqu'à ce point où elle se trouve justifiée.

C'est pourquoi parcourir l'histoire toute entière est indispensable pour Hegel ; la vérité ne se démontre pas autrement. Il ne s'agit pas d'une vérité immédiate comme elle l'est chez Fichte. Mais il ne s'agit pas non plus de *revivre* l'histoire. L'étude ou l'assimilation d'une histoire déjà vécue est plus facile et bien plus rapide que la tâche de la vivre et de l'élaborer. Comprendre la révolution française, cela ne revient pas pour Hegel à la faire. L'étude de l'histoire et sa compréhension sont donc justement une tâche à taille humaine.

Finalement, au terme de son parcours, l'individu «*prend possession de lui-même*». Il se comprend en tant que membre de l'esprit qui est l'absolu. Autrement dit, il comprend l'histoire universelle et idéale comme le miroir de son histoire individuelle (*de te fabula narratur*). Il est pour Hegel complètement conscient : il est *philosophe*. Du côté de l'esprit, dont l'éducation n'est que l'éducation de ses membres, cette prise de conscience individuelle ne signifie autre chose sinon que l'esprit «*se donne sa conscience de soi*». Dépendante de l'achèvement de l'éducation de l'individu, l'histoire de l'esprit est alors elle-aussi achevée.

De ces développements, qui exposent dans leur entrelacement les trois *éducations* témathisées par Hegel, il convient de retenir ce qui est essentiel pour la présente étude : la *Phénoménologie de l'esprit*, ce chaînon médiateur entre l'éducation de l'esprit et celle de

l'individu, contient, au-delà de l'histoire de la conscience (narrée dans le mode narratif «*pour la conscience*»), une hypothèse idéaliste, qui est émise et communiquée au lecteur dans le cadre du mode narratif «*pour nous*». C'est cette communication de l'hypothèse idéaliste «*pour nous*» dans l'attente de sa justification, qui représente cet ajout de «*point de vue*» dont parle Hegel dans *l'Introduction à la Phénoménologie*.

Ce dernier développement, qui relève de l'étude de l'économie générale de l'éducation phénoménologique, permet de répondre aux questions posées au début de la première partie de la présente étude. Leurs réponses, nous les exposons maintenant et concluons dès lors cette première partie.

Conclusion de la première partie. Jusqu'ici ont été examinées *l'Introduction* et la *Préface* à la *Phénoménologie*. Ceci dans la perspective d'une recherche des principes philosophiques qui sont à l'origine de ce trait de sa forme littéraire qu'est l'emploi du «*nous*» et de la distinction dont il est signe au sein du texte entre deux modes narratifs : «*pour la conscience*» et «*pour nous*». Un phénomène textuel cherche donc ses fondements théoriques. Il convient désormais de récapituler les résultats de cette étape de l'interrogation avant que nous puissions passer ensuite à l'analyse du phénomène lui-même, c'est-à-dire avant que nous puissions poursuivre notre interrogation en traçant l'emploi du «*nous*» dans le moment de la *conscience de soi* et en exposant ses particularités textuelles et leur sens philosophique.

Cette récapitulation, qui est dès lors une définition et une analyse de l'emploi «*nous*», s'effectue sous les titres de *méthode*, *but* et *texte*. Sa formule générale est la suivante : l'emploi du «*nous*» dans la *Phénoménologie* est le *signe de la différence de savoir* et *l'acte de son effacement*. À la question «*qui sont les Nous ?*» nous répondons par la formule suivante : *philosophe et lecteur réunis dans cet acte*.

Méthode. La *méthode* d'un examen est dérivée de la conception de son objet. Le «*nous*» est donc d'abord cet *observateur* d'un objet *pensant*. Plus précisément, il s'agit de

l'agent philosophique né du *recul* de la part du philosophe vis-à-vis de cet objet dont le système se développe indépendamment. On laisse penser l'objet, et on observe ses pensées s'élaborer en système. Adoptée d'abord par Fichte, l'observation est la méthode de l'idéalisme scientifique. Que l'idéalisme scientifique reconnaisse *deux sujets pesants* dans son examen, il s'en suit que lors de son élaboration se forment deux séries de pensée, ou ce qui revient au même : deux points de vue. Leurs qualifications respectives diffèrent pourtant d'un idéalisme à l'autre.

À l'opposé de la qualification fichtéenne, la distinction hégélienne s'explique par la formule suivante : «*pour la conscience*» est l'apparence ; «*pour nous*» est la vérité. Il existe ainsi un privilège de «*notre*» point de vue sur celui de la conscience. L'explication de ce privilège du «*nous*» est le thème des considérations méthodologiques de l'*Introduction*. Hegel y précise que «*pour la conscience*» le processus dialectique est extérieur, hasardeux et désespérant ; «*pour nous*» il est immanent, nécessaire et progressif. La vérité de sa dialectique est donc «*dans le dos*» de la conscience.

Voilà ce qui est «*pour*» ces deux sujets ; le contenu de leurs points de vue. En ce qui concerne les sujets eux-mêmes, nous les avons définis de la manière suivante : la conscience est sujet de l'*expérience* ; le «*nous*» sujet de l'*histoire* et de la *science*. Par cette formule nous entendons que la conscience ne fait que *vivre* sa dialectique, «*nous*» l'*enregistrons* et en *comprenons* l'histoire par concept. Pourtant, le «*nous*», signe d'une différence entre observateur et objet pensant, est également signe de l'effacement de cette différence. Aussi bien «*nous*» que la conscience finissent leurs processus par une prise de conscience idéaliste. Leurs processus distingués sont tous les deux, malgré leur distinction, des processus d'*éducation* : *des chemins de la science*. L'examen dont le point de départ est la *méthode* de la *Phénoménologie* se poursuit donc par l'examen de son *but*, qui est l'*éducation*.

But. Les chemins de la science impliquent bel et bien leur but ; toutes leurs

distinctions s'y effacent. L'explication de ces divers *chemins éducatifs*, dans leur dépendance et dans leur coïncidence finale, est le thème des quatre passages de la *Préface* examinés ci-dessus. Hegel se réfère à trois processus éducatifs : de *l'esprit*, de la *conscience* et de *l'individu*.

Ces *éducations* s'inscrivent dans un réseau complexe d'interdépendance. *L'éducation de l'esprit* aboutit à un moment où son histoire peut être écrite. Cette histoire écrite est *l'éducation de la conscience*, ou le livre de la *Phénoménologie* qui dépend de l'expérience qu'elle décrit. Mais *l'éducation de l'esprit* aboutit également à un moment où cette histoire écrite : *l'éducation de la conscience*, peut être comprise comme seul objet effectif. Cette compréhension est *l'éducation de l'individu*, qui dépend de l'expérience vécue, ainsi que de son écriture. Cette *éducation de l'individu* achève l'expérience, ou *l'éducation de l'esprit*, laquelle dépend de l'éducation de ses membres. Ainsi, *l'éducation de l'esprit*, dont dépend *l'éducation de la conscience* et de *l'individu*, dépend à son tour de *l'éducation de l'individu*, laquelle dépend de *l'éducation de la conscience*.

Mais dans ce réseau d'interdépendance il se trouve encore une dépendance. À l'intérieur de *l'éducation de l'individu*, le lecteur dépend du philosophe. Il dépend de l'hypothèse idéaliste fournie dans le cadre de son œuvre pour commencer à philosopher. C'est pourquoi à *l'histoire de l'esprit* se joint dans la *Phénoménologie de l'esprit*, cette information, qui n'est pas justifiée immédiatement, selon laquelle l'esprit est l'absolu. Le lecteur y trouve ce point de vue selon lequel seul l'esprit existe dans son processus immanent, nécessaire et progressif. Cette hypothèse, fournie dans le mode narratif «*pour nous*», est démontrée lors de la conclusion de l'œuvre.

Le dénouement de ce réseau d'interdépendance est l'effacement de toute distinction entre ses sujets. Nous en notons deux : (a) l'effacement d'une différence entre le «*nous*» et la conscience et (b) l'effacement d'une différence à l'intérieur du «*nous*».

(a) Au terme de leur éducation, l'esprit, ainsi que la conscience (qui en est le double abstrait) effacent leur différence avec l'observateur muni d'une hypothèse qu'ils ne possédaient pas. Il s'agit de l'effacement de ce privilège décrit dans l'*Introduction*. Par cette effacement l'esprit est absolu, non seulement «*pour nous*» ou «*en soi*», mais «*en et pour soi*». Il est absolu «*pour nous*» ainsi que «*pour lui-même*». À ce stade «*nous*» n'avons plus de privilège.

(b) Mais un deuxième effacement est également noté. Lorsqu'il suit l'éducation de l'esprit par l'entremise de l'histoire conscientielle, le lecteur efface sa différence avec le philosophe. Si cette différence a été celle entre l'hypothèse idéaliste et la thèse idéaliste, la lecture de la *Phénoménologie de l'esprit* l'efface dès lors que l'hypothèse idéaliste est démontrée et transformée en thèse. Au terme de l'éducation individuelle *philosophe* et *lecteur* sont tous les deux arrivés à la vérité. Pour ainsi dire, ils ont tous les deux *sophos*.

Texte. L'emploi du «*nous*» est donc le *témoin écrit de cette différence et de l'acte de la surmonter*. Nous distinguons ici entre ces deux sens lorsque l'un est expliqué par la *méthode* de la *Phénoménologie* et l'autre par son *but*.

Par la *méthode* de la *Phénoménologie*, et par la conception de son objet qui la fonde, s'explique la distinction entre ses deux modes narratifs : «*pour la conscience*» et «*pour nous*», qui ne sont que le point de vue de la conscience observée et celui de l'observateur. Cette distinction est la clé pour cerner le principe de distribution d'information dans l'œuvre : «*pour la conscience*» est l'apparence ; «*pour nous*» est la vérité. Dans la mesure où la vérité n'est que l'organisation conceptuelle des moments historiques de l'apparence, «*pour la conscience*» est le *mode narratif historique* de la *Phénoménologie* ; «*pour nous*» est son mode narratif *scientifique*. L'emploi hégélien du «*nous*» est donc d'abord signe de cette distinction, qui correspond à la distinction établie par l'emploi ordinaire de «*nous*», expliquée ci-dessus, entre *notre* position et les *autres* positions.

Mais en outre, par le *but* de la *Phénoménologie*, par la conception de la vérité

processuelle qui la fonde, s'explique la fonction littéraire du «*nous*» en tant qu'*interpellation*, ou *invitation à la science*. Lorsque Hegel fournit de l'information écrite en indiquant qu'elle est «*pour nous*», le lecteur, qui lit cette information, est dès lors *interpelé* en tant que *l'un des nôtres*. Si «*pour nous*» est donnée la vérité idéaliste, le lecteur est exposé à cette vérité. Néanmoins, elle n'est alors qu'hypothétique. Dans la mesure où la *Phénoménologie* est la justification de cette hypothèse idéaliste, la suivre en tant qu'individu moderne, cela ne signifie autre chose sinon suivre son chemin de la science, guidé par celui qui la possède déjà ; mais une fois arrivé, effacer toute différence avec le guide. L'emploi hégélien du «*nous*» est donc aussi signe de cet effacement, qui correspond à l'universalité de la communauté scientifique, ou de *l'universalité de l'éducation*, présentée ci-dessus, et désignée également par l'emploi ordinaire de «*nous*».

Le «*nous*» est donc signe de ces *démarcations* et *intégrations*. Mais l'intégration, ou l'effacement d'une différence entre philosophe et lecteur n'est pas le seul effacement effectué. Né d'une différence, le «*nous*» désigne le moment où toute différence est surmontée. L'éducation individuelle, lorsqu'elle s'effectue universellement, à savoir dans le cadre l'une œuvre écrite à un public, représente le dernier moment de l'éducation universelle. Lorsque les individus, les membres de l'esprit, saisissent son concept, voilà que l'esprit lui-même, qui n'est que la totalité de ses membres, se saisit lui-même : il arrive à la conscience de soi.

La différence entre un individu *conscient* et l'esprit *inconscient* s'efface alors, et le «*nous*», né d'une différence, disparaît après avoir accompli son rôle éducatif. Cette fonction n'est plus nécessaire, et le «*nous*» s'avère absent de la science elle-même, à savoir de l'encyclopédie. En tant qu'éducatif, il n'est nécessaire que sur la route de la science.

Ces clarifications fournissent une base solide sur laquelle une interrogation sur l'emploi du «*nous*» peut se conduire. Elles définissent le «*nous*», ou donne les principes

philosophiques qui déterminent son fonctionnement dans la *Phénoménologie*. Elles sont donc des clarifications introductives à l'interrogation sur cet emploi lui-même. Comme il a déjà été remarqué, les introductions, ou l'analyse des principes ne peuvent pas remplacer l'étude de ces principes lorsqu'ils sont à l'œuvre. Nous nous tournons dès lors vers la deuxième partie de cette étude, qui en représente le véritable cœur, à savoir l'interrogation portant sur l'emploi du «*nous*» dans un des moments de la *Phénoménologie* : *conscience de soi*.

Deuxième partie

LE «*NOUS*» DANS
LA *CONSCIENCE DE SOI*

SUR LE «*POUR NOUS*»
DANS LES FIGURES DE *MAÎTRISE ET SERVITEUR*
ET DE LA *CONSCIENCE MALHEUREUSE*,
SUR L'*APPARENCE* ET SUR LE *PROBLÈME DES*
TRANSITIONS

Chapitre III

Sur le «*nous*», sur le «*Moi qui est Nous*», et sur encore d'autres emplois du «*nous*».

La leçon de Gauvin

La conscience de soi est dite par Hegel, à la fin de l'introduction qu'il donne à ce chapitre, «un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*.»¹²⁵ Cet énoncé anticipe dans son immédiateté le développement de la conception hégélienne de la conscience de soi. Il anticipe ce besoin de *reconnaissance* de la conscience de soi, à savoir que la conscience de soi pour Hegel n'est qu'une conscience de soi par l'entremise d'un autre sujet. Qui plus est, il anticipe la conception hégélienne de *l'esprit* qui est la conscience de soi, non pas d'un individu, mais d'une *communauté*. Pourtant, ce qui n'est pas désigné ici est le «*nous*» au sens qui lui a été accordé jusqu'ici. Il ne s'agit pas du «*nous*» comme *différence de savoir* ou comme *l'acte de la surmonter*.

Avant d'affronter le texte de la conscience de soi, notons donc un problème de terminologie. Nous constatons ce qui a déjà été mentionné en introduction. Hegel, qui voit clairement le rôle du contexte dans l'acte de signifier, insiste sur la fluidité de ses termes. Sous l'aspect de l'emploi du «*nous*», nous précisons que ce ne sont pas toutes les occurrences du mot «*nous*» qui renvoient au mode narratif «*pour nous*». Il existe donc un risque de confusion, et une clé de distinction est dès lors nécessaire.

¹²⁵ «*Was für das Bewußtsein weiter wird, ist die Erfahrung, was der Geist ist, diese absolute Substanz, welche in der vollkommenen Freiheit und Selbstständigkeit ihres Gegensatzes, nämlich verschiedener für sich seiender Selbstbewußtsein, die Einheit derselben ist; Ich, das Wir, und Wir, das Ich ist.*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 108 (tr. fr., 199).

Il convient de consulter à cet égard l'heureuse étude de Joseph Gauvin, qui a déjà été mentionné en introduction. Même si Gauvin s'est peu intéressé à la portée philosophique de l'emploi du «*nous*», il tente sous l'aspect textuel de formuler une règle pour «*saisir la nature systématique des emplois de la locution für uns*». ¹²⁶ Gauvin précise que cette règle est «*sentie plutôt que saisie*», car même si Gauvin a analysé toutes les occurrences de «*pour nous*» dans la *Phénoménologie*, il ne s'est pas interrogé sur les locutions dérivées («*nous*», «*notre*», etc.). La règle est ainsi pour lui hypothétique, mais il s'agit néanmoins d'une hypothèse forte. La présente étude ne peut pas la démontrer puisqu'elle ne porte pas sur la *Phénoménologie* toute entière. Pourtant, nous proposons ici de l'adopter, toujours à titre hypothétique, en tant que règle d'emploi des locutions qui renvoient au mode narratif «*pour nous*». Car par leur «*nature systématique*», nous proposons que Gauvin ne vise autre chose sinon que ces occurrences désignent le mode narratif «*pour nous*» comme il a été défini ci-dessus.

La locution „für uns”, dit Gauvin, intervient où la réalité spirituelle considérée, au moment où elle est considérée, n'est pas et ne peut pas être „für sich” – à moins que l'emploi ne marque très explicitement qu'il n'en va plus ainsi et que nous rencontrerons précisément le contraire. ¹²⁷

Avec une réserve contextuelle, cette règle affirme qu'un emploi du «*pour nous*» est *systématique*, à savoir qu'il renvoie au mode «*pour nous*», seulement lorsqu'il désigne une différence entre ce qui est «*pour la conscience*» (*für sich*) et ce qui est «*pour nous*» (*für uns*). Dans la mesure où nous appliquons cette règle à l'emploi du «*nous*» en général, elle semble presque tautologique : le «*nous*» est un «*nous*» comme *différence de savoir*, lorsqu'il désigne une *différence de savoir*. Pourtant, cette règle est essentielle pour ne pas se tromper sur les

¹²⁶ Gauvin, *op. cit.*, 852.

¹²⁷ *Ibid.*

occurrences du «*nous*» qui ne sont pas *systematiques* ; celles qui «*marquent*» selon la belle expression de Gauvin «*le droit de la contingence*»,¹²⁸ ou qui peuvent «*légitimement être considérées comme purement stylistique*». ¹²⁹

Un bon exemple d'un emploi *non-système* – à savoir qui ne renvoie à une distinction et donc au mode narratif «*pour nous*» –, est ce «*Nous qui est un Moi*», qui n'est pas à saisir en tant que *différence de la conscience*, mais plutôt comme la communauté des consciences qui est à l'origine de la conscience de soi chez Hegel. Mais il existe d'autres exemples encore, dont un qui est ici crucial.

Certains commentateurs, dont Dove qui a été loué ci-dessus pour avoir mis le doigt sur le rapport entre l'emploi du «*nous*» et la méthodologie hégélienne, ont avancé la thèse suivant laquelle au-delà de l'observer, «*nous participons*» parfois à la dialectique.¹³⁰ Dove est allé jusqu'à proposer que «*la méthode de la Phénoménologie se développe en deux étapes*», et qu'avant que «*nous*» n'assumions le rôle d'observateur, «*nous*» participons *activement* à la dialectique. Il prétend que cette participation active se borne au moment *Conscience*.

*Car ce n'est que dans «Conscience» (et dans des références ultérieures à PhG I-III), que l'on voit le «nous» jouer ce rôle (zum Beispiel) de la conscience présentée, de parler pour elle et d'écrire pour elle (PhG 81), d'observer immédiatement et passivement pour elle (Phg 85), ainsi que de percevoir pour elle (PhG 95) et de participer activement à son Concept (Phg 103).*¹³¹¹³²

¹²⁸ *Ibid*, 854.

¹²⁹ *Ibid*, 848.

¹³⁰ Pour la position de Dove, développée ci-après, cf. notes 131 et 132. Cf également, Caro, Jason (1997), "Looking over your Shoulder: the Onlookers of Hegel's Phenomenology", *Political Studies*, vol. 45, p. 919ff en particulier ; et Wieland, Wolfgang, «Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit», in (hrsg.) H. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 77 : «*Es ließ sich zeigen, daß für diese Art von Dialektik der Gegensatz zwischen zwei Partnern, nämlich dem Bewußtsein in der Weise der sinnlichen Gewißheit und uns konstitutiv ist. Wir können andererseits auch einen Dialog mit ihm führen, schließlich können wir auch darüber reflektieren.*»

¹³¹ Dove, *op. cit.*, 639 ; les citations de Dove sont à l'édition Hofmeister de la *Phénoménologie* qui date de 1952.

¹³² La traduction est la mienne. «*For it is only in "Consciousness" (and in subsequent references back to PhG I-III) that the "we" is seen to play the role (zum Beispiel) of the consciousness presented, to speak for it and write for it (PhG 81), immediately and passively observe for it (Phg 85), as well as perceive for it (PhG 95)*

Il convient d'indiquer d'abord que cette interprétation va à l'encontre des énoncés fort clairs de Hegel à cet égard. Au-delà de tout ce qui a été dit dans l'*Introduction* à la *Phénoménologie* et qui a déjà été exposé et analysé dans le premier chapitre de la présente étude, Hegel débute le moment *Conscience* avec la remarque suivante.

Nous avons à nous comporter sur le même mode de l'immédiateté et de l'accueil, donc sans rien changer en lui [l'objet, la conscience sensible] tel qu'il s'offre, et en tenant à l'écart du fait d'appréhender l'acte de concevoir.¹³³

Qui plus est, l'idée que le «*nous*» intervienne dans la dialectique est insensée, ou du moins incohérente eu égard à ce qui a été expliqué dans la deuxième partie de la présente étude : le «*nous*» n'est pas un contemporain de la dialectique qui pourrait y intervenir, mais l'observe, ou étudie son histoire *post festum*, après que presque tous les moments de sa «*formation à la culture*» deviennent déjà un «*passé*». Certes, lorsqu'il est question d'une histoire idéale, il n'est pas absurde que l'on puisse y intervenir rétrospectivement. Mais cela ne semble pas faire partie de la conception du temps comme elle se présente dans la *Phénoménologie*.

Ce qui importe ici est le point suivant : ce contresens commis entre autres par Dove n'est pas le simple fait d'une lecture hâtive ou dépourvue de rigueur. Il relève plutôt d'un quiproquo compréhensible entre les occurrences du mot «*nous*» et les interventions du mode «*pour nous*» ; un tel quiproquo que la règle formulée par Gauvin peut bel et bien écarter.

Il convient donc de regarder de plus près ces passages qui donnent lieu à ce faux-

*and actively participate in its Concept (Phg 103).» ; ibid., 639 ; les citations de Dove sont à l'édition Hofmeister de la *Phénoménologie* qui date de 1952.*

¹³³ «*Wir haben uns ebenso unmittelbar oder aufnehmend zu verhalten, also nichts an ihm, wie es sich darbietet, zu verändern, und von dem Auffassen das Begreifen abzuhalten.*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 63 (tr. fr., 131).

problème de l'intervention du «*nous*» –, qui relève néanmoins du problème véritable de la distinction entre les occurrences *systématiques* du «*nous*», celles qui renvoient au mode «*pour nous*», et les autres qui s'expliquent plutôt par une tournure *stylistique*, ou encore autrement.

Le cas de la Conscience. La toute première dialectique de la *Phénoménologie* est celle de la *conscience sensible*. L'objet de la conscience est ici ce qui lui semble le plus *vrai*, car il est le plus *immédiat*, le plus *objectif* et le plus *singulier* : l'objet sensible. Hegel appelle cet objet un simple «*ceci*». Pourtant, lorsque la conscience tente d'exprimer ce qui est *pour elle* le plus concret – lorsqu'elle dit *ceci* –, elle n'exprime en fait que ce qui est le plus abstrait. Car elle ne précise rien de son objet hormis le simple fait qu'il existe. Dans les termes de Hegel, la conscience ne fait qu'exprimer un «*être pur*». Autrement dit, lors de son énonciation, le *singulier* devient *universel*. Cette conversion inattendue du *ceci*, voici le premier obstacle de la dialectique conscientielle ; une première crise de son savoir.

Hegel explique cette conversion par les deux déterminations foncières de l'objet sensible, du *ceci* : *le maintenant* et *l'ici*.

A la question : «Qu'est le maintenant ?», nous répondons ainsi par exemple : «Le maintenant est la nuit». Pour mettre à l'épreuve la vérité de cette certitude sensible, une expérience simple suffit. Nous notons par écrit cette vérité : une vérité ne peut perdre à être notée par écrit ; pas davantage du fait que nous la conservons. Si maintenant, ce midi, nous regardons à nouveau la vérité notée par écrit, nous devons nécessairement dire qu'elle s'est évanouie.¹³⁴

¹³⁴ «*Auf die Frage: Was ist das Itzt? antworten wir also zum Beispiel: Das Itzt ist die Nacht. Um die Wahrheit dieser sinnlichen Gewißheit zu prüfen, ist ein einfacher Versuch hinreichend. Wir schreiben diese Wahrheit auf; eine Wahrheit kann durch Aufschreiben nicht verlieren; ebensowenig dadurch, daß wir sie aufbewahren. Sehen wir itzt, diesen Mittag, die aufgeschriebene Wahrheit wieder an, so werden wir sagen müssen, daß sie schal geworden ist.*» ; *ibid*, 65 (tr. fr., 134).

Dans ce passage Hegel montre comment le *maintenant*, comme l'est aussi *l'ici*, n'est pas une vérité concrète et singulière, mais que cette singularité disparaît lorsqu'on l'exprime. Hegel poursuit son explication plus bas.

*Nous énonçons aussi le sensible comme un universel ; ce que nous disons est : ceci, ce qui signifie le ceci universel, ou : c'est, ce qui signifie l'être en général. En l'occurrence, nous ne nous représentons certes pas le ceci universel ou l'être en général, mais nous énonçons l'universel, ou encore : nous ne parlons absolument pas comme nous en avons la visée dans cette certitude sensible.*¹³⁵

Les enjeux spéculatifs sont, semble-t-il, suffisamment clairs : le *singulier* devient *universel* lors de son énonciation. Lorsque l'on *veut dire* le ceci singulier on *finit* par dire l'universel ; le savoir implique donc nécessairement des éléments universels ou conscientiels.

Mais au-delà du contenu philosophique, prêtons attention désormais à l'usage du «*nous*». Il paraît à premier abord que Dove avait raison dans son analyse : *nous parlons pour la conscience ; nous écrivons pour elle*. Il reste maintenant à vérifier si cet emploi du «*nous*» est *systématique* ou autre. Suivant la règle énoncée par Gauvin se pose la question suivante : est-ce que cet emploi du «*nous*» désigne une différence entre ce qui est «*pour la conscience*» et ce qui est «*pour nous*» ? Est-ce qu'il introduit une *différence de savoir* ?

Par la lecture des passages de la dialectique de la *Conscience sensible*, il faut y répondre par la négative : *cet emploi du «nous» n'introduit pas de différence*, c'est-à-dire qu'il n'est pas *systématique*, et ne renvoie pas au mode «*pour nous*».

Cette réponse se clarifie par la suite. Dans les quelques lignes qui suivent le passage

¹³⁵ «*Als ein Allgemeines sprechen wir auch das Sinnliche aus; was wir sagen, ist: Dieses, das heißt das allgemeine Diese; oder: es ist; das heißt das Sein überhaupt. Wir stellen uns dabei freilich nicht das allgemeine Diese, oder das Sein überhaupt vor, aber wir sprechen das Allgemeine aus; oder wir sprechen schlechthin nicht, wie wir es in dieser sinnlichen Gewißheit meinen.*» ; *ibid*, 65 (tr. fr., 134).

cité ci-dessus, Hegel conclut cette conversion du *ceci* avec l'indication suivante : «   *cette certitude sensible, en tant qu'elle démontre, en elle-même, l'universel comme la vérité de son ob-jet, il ne reste donc, comme son essence, que l'être pur*». ¹³⁶ Cette fois-ci, c'est *pour la conscience* que l'objet sensible s'avère universel. Ce qui *lui* reste n'est que son être abstrait. Dans la mesure où la dialectique du *ceci* précédemment énoncée à la première personne du pluriel, s'avère ici être *pour la conscience*, cet emploi du «*nous*» n'introduit pas de différence entre ces deux sujets. Loin de désigner une différence, le «*nous*» semble ici être synonyme de conscience. Si «*nous ne parlons absolument pas comme nous en avons la visée*», «*nous*» éprouvons la crise de la certitude sensible. Il semble donc que ce «*nous*» ne signifie autre chose sinon «*nous*», *qui sommes certains du sensible*, ou bien «*nous*», *chaque conscience sensible*. Il n'est donc pas systématique ; il ne désigne pas l'observateur.

Cette identification est renforcée en d'autres endroits du texte court de la *Conscience sensible* qui indiquent que la conversion du *ceci* est «*pour la conscience*» ou «*pour chaque conscience*», et d  s lors que l'emploi du «*nous*» n'introduit pas de différence.

La vérité du ceci sensible pour la conscience est censée être une expérience universelle ; mais, bien plutôt, c'est le contraire qui est une expérience universelle. Une vérité telle que, par exemple : l'ici est un arbre, ou bien : le maintenant est midi, chaque conscience la supprime elle-même à son tour et elle énonce le contraire : l'ici n'est pas un arbre, mais une maison. ¹³⁷

D'ailleurs, il n'est pas oiseux de mentionner que la dialectique du *ceci* est parfois

¹³⁶ «*Dieser sinnlichen Gewi  heit, indem sie an ihr selbst das Allgemeine als die Wahrheit ihres Gegenstandes erweist, bleibt also das reine Sein als ihr Wesen, aber nicht als unmittelbares, sondern ein solches, dem die Negation und Vermittlung wesentlich ist.*» ; *ibid*, 65 (tr. fr., 135).

¹³⁷ «*Die Wahrheit des sinnlichen Diesen für das Bewußtsein soll allgemeine Erfahrung sein; aber vielmehr ist das Gegenteil allgemeine Erfahrung; jedes Bewußtsein hebt eine solche Wahrheit, wie zum Beispiel: das Hier ist ein Baum, oder das Itzt ist Mittag, selbst wieder auf, und spricht das Gegenteil aus: das Hier ist nicht ein Baum, sondern ein Haus.*» ; *ibid*, 69 (tr. fr., 140).

attribuée également à un *moi*, qui est explicitement identifié par Hegel comme la conscience sensible : «*la conscience est, dans cette certitude [sensible], seulement en tant que pur Moi ; ou encore : moi, je suis, dans une telle certitude [sensible] seulement en tant que pur celui-ci, et l'ob-jet est, de même, seulement en tant que pur ceci.*»¹³⁸

Avec cette formule : «*moi, en tant que conscience*», il est plus aisé de voir que la même expérience dialectique du *ceci*, qui a été rapportée plus haut à la première personne du pluriel, est aussitôt attribuée à ce *moi en tant que conscience* : «*l'ici est, par exemple, l'arbre. Je me retourne, et voilà que cette vérité est disparue et s'est renversée en la vérité opposée : l'ici n'est pas un arbre, mais bien plutôt une maison.*»¹³⁹ La même expérience dialectique est également attribuée, comme il a déjà été expliqué, à la *conscience* tout simplement.¹⁴⁰

Il convient de résumer cette considération terminologique courte par les mots de Gauvin, à qui presque rien n'échappe : le «*"Ich" et le "wir"*», dit-il eu égard du moment *Conscience*, interviennent abondamment comme sujets de l'expérience «*mais c'est, du moins, à la conscience que les résultats sont attribuées comme siens.*»¹⁴¹

Il convient donc de rejeter la thèse de Dove suivant laquelle, avant que «*nous*» n'assumions le rôle de l'observateur, «*nous*» participons *activement* à la dialectique de la *Conscience*. Car les emplois du «*nous*» qui suggéreraient une participation active ne sont pas des emplois *systématiques* du «*nous*», à savoir qu'ils sont pas à saisir comme une référence aux observateurs, et dès lors au mode narratif «*pour nous*». Ces emplois sont à saisir en tant qu'éléments *stylistiques*, qui ne visent autre chose sinon *nous, chaque conscience sensible*.

Pourtant, il n'est pas moins important de reconnaître que la thèse de Dove, rejetée ici,

¹³⁸ «*das Bewußtsein seinerseits ist in dieser Gewißheit nur als reines Ich; oder Ich bin darin nur als reiner Dieser, und der Gegenstand ebenso nur als reines Dieses. Ich, dieser, bin dieser Sache nicht darum gewiß, weil Ich als Bewußtsein hiebei mich entwickelte und mannigfaltig den Gedanken bewegte.*» ; *ibid*, 63 (tr. fr., 132).

¹³⁹ «*Ich wende mich um, so ist diese Wahrheit verschwunden*» ; *ibid*, 65 (tr. fr., 134).

¹⁴⁰ Également dans des termes très clairs : «*Die sinnliche Gewißheit erfährt also [...]*» ; *ibid*, 65 (tr. fr., 134).

¹⁴¹ Gauvin, *op. cit.*, 853.

a été élaborée pour répondre à un vrai problème textuel : ce n'est pas toutes les occurrences du mot «*nous*» qui renvoient au mode narratif «*pour nous*». Pourtant, au lieu de différencier les occurrences pour distinguer les occurrences systématiques des occurrences stylistiques ou autres, Dove tente de les comprendre toutes sous une seule et même modalité qui est l'emploi systématique. Cela l'amène à contredire des énoncés hégéliens clairs ainsi qu'à ce contresens suivant lequel «*nous participons*» *post festum* à une dialectique qui est déjà *du passé*.

Pour la suite de la présente étude nous nous en tenons donc à la règle de Gauvin : la locution „für uns” intervient où la réalité spirituelle considérée, au moment où elle est considérée, n'est pas et ne peut pas être „für sich”. Un emploi du «*nous*» renvoie au mode narratif «*pour nous*», seulement lorsqu'il désigne une *différence entre ce qui est «pour la conscience»* et ce qui est «*pour nous*». Les principes de l'emploi du «*nous*», tels qu'ils ont été expliqués dans la première partie de la présente étude, s'avèrent ainsi indispensables pour l'analyse du texte de la *Phénoménologie*.

Chapitre IV

Le «*nous*» dans *Maîtrise et servitude*

Sur l'apparence

Nous avons atteint, de manière sans doute toujours approximative, certaines clarifications eu égard à l'emploi du «*nous*» dans la *Phénoménologie* : son sens et ses règles. Ce sens est celui de la *différence de savoir* et *l'acte de la surmonter*. Sa règle, tout simplement, est qu'un emploi du «*nous*» est systématique lorsqu'il désigne cette *différence* et par cet acte même permet de la surmonter. Il convient désormais, suite à ces analyses préliminaires de l'emploi du «*nous*», de passer à une interrogation plus concrète. Il convient de passer à la tâche de tracer l'emploi du «*nous*» dans un moment phénoménologique pour examiner son économie interne de vérité et d'apparence dont la clé est cet emploi même.¹⁴²

Nous insistons sur le fait qu'une attention prêtée à l'emploi du «*nous*» est indispensable à la compréhension des figures de la *Phénoménologie* dans leur contexte. Qui plus est, négliger cet emploi aboutit à des interprétations fort éloignées du texte. Comment l'emploi du «*nous*» sert de *clé des moments phénoménologique*, cela peut être constaté par l'analyse de la *Dialectique de la maîtrise et de la servitude*.

Ce texte – nommé par Hegel *Indépendance et dépendance de la conscience-de-soi : maîtrise et servitude* –, a pris une place première dans l'histoire de la philosophie. Il est peut-être le plus connu de toute l'œuvre hégélienne. Du point de vue idéaliste cela s'explique facilement. La *conscience de soi*, dont la première figure est celle de *maîtrise et servitude*, est

¹⁴² Nous remercions M. Salem de ses remarques précieuses qui nous ont aidé à perfectionner ce chapitre, qui représente une reprise, développée et complétée, d'un travail qui lui a été rendu cette année.

dite par Hegel le «*lieu de tournant*» de la conscience en général.¹⁴³ L'hégélianisme étant un idéalisme, ce en quoi ce tournant y est crucial est clair. Il s'agit de la première fois que la conscience fait face explicitement à son vrai problème : la connaissance d'elle-même.

Pourtant, la réputation de ce texte tient également au caractère suggestif de ses termes. En comparaison avec les passages de la sous-division *Conscience*, lourds de contenu spéculatifs, Hegel utilise dans *maîtrise et servitude* des termes *terrestres* : il parle des rapports entre êtres humains ; tels rapports intersubjectifs et politiques que l'on peut imaginer dans toute leur richesse. Cet aspect du texte a fait l'objet d'étude de nombreux commentateurs, surtout marxistes, dont le pionnier et influent Alexandre Kojève qui est allé jusqu'à déclarer que l'histoire universelle n'est autre que «*l'histoire de l'interaction entre Maîtrise et Servitude*» aboutissant à leur suppression dialectique.¹⁴⁴ Ces interprétations ont été inspirées par les termes politiques de Hegel et ont développé la logique interne et contextuelle qui leur est propre.

Cette spécificité de la dialectique de la maîtrise et de la servitude pose la question du sens à accorder dans ce texte au *politique*. Une question fort basique se pose : *quel statut lui accorde Hegel ?* Reconnaître la portée de cette question, cela revient à admettre que la compréhension de la dialectique de la maîtrise et de la servitude exige d'abord la mise en rapport de ses différents sphères : *le spéculatif et le politique*.

Il se trouve que la clé pour répondre à cette question n'est autre que l'emploi du «*nous*». Le trait particulier de *Maîtrise et servitude* est que la distinction entre les deux modes narratifs de la *Phénoménologie* s'y effectue de manière fort claire. Il s'agit peut-être de la

¹⁴³ «*Das Bewußtsein hat erst in dem Selbstbewußtsein, als dem Begriffe des Geistes, seinen Wendungspunkt*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 109 (tr. fr., 200).

¹⁴⁴ Dans ses *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit* Alexandre Kojève a célèbrement déclaré que l'histoire universelle est «*l'histoire de l'interaction entre Maîtrise et Servitude*» aboutissant à leur suppression dialectique : «*Si l'homme n'est pas autre chose que son devenir, si son être humain dans l'espace est son être dans le temps ou en tant que temps, si la réalité humaine révélée n'est rien d'autre que l'histoire universelle, cette histoire doit être l'histoire de l'interaction entre Maîtrise et Servitude : la "dialectique" historique est la "dialectique" du Maître et de l'Esclave [... qui] doit finalement aboutir à leur suppression dialectique*» ; Alexandre Kojève, *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1979 (1ère édition : 1947), p. 11, 16.

distinction modale la plus nette dans de la *Phénoménologie*. Elle se manifeste par une division du chapitre en deux parties : première partie «*pour nous*» ; deuxième partie «*pour la conscience*».¹⁴⁵ Cette division est explicitement effectuée par Hegel : *ce qui était pour nous*, dit-il à la fin de la première partie, *est également pour les extrêmes [consciences] eux-mêmes. Le pur concept*, il continue, *est également à examiner quant à son apparence pour la conscience*.¹⁴⁶ Bien qu'elle soit explicite, cette division est rarement prise par les commentateurs du chapitre comme clé pour sa compréhension.¹⁴⁷

Nous proposons à l'inverse d'insister sur cette distinction qui sensibilise au rapport entre le spéculatif et le politique, qui n'est autre que le rapport entre l'*en soi* et son *apparence*. La dialectique *politique*, ou intersubjective de la maîtrise et de la servitude n'est donc que l'apparence *pour la conscience* de la dialectique *spéculative* de la conscience de soi qui est l'*en soi*, à savoir la réalité dans son sens le plus pur.

Avant que nous puissions aborder le texte directement, il convient de faire précéder son commentaire d'une courte introduction comprenant une mise en contexte de la dialectique de la maîtrise et de la servitude au sein du parcours hégélien de la *Phénoménologie* ainsi que la présentation de certains termes centraux dont l'intelligence est ici indispensable.

¹⁴⁵ La première partie se développe de «*Das Selbstbewußtsein ist an und für sich*» et jusqu'à «*der andre nur Anerkennendes ist.*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 109-10 (tr. fr., 201-3). La deuxième de «*Das Selbstbewußtsein ist zunächst einfaches Für-sich-sein*» jusqu'à la fin de la figure ; *Ibid*, 110-6 (tr. fr., 203-11).

¹⁴⁶ «*Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst.*» ; «*Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Prozeß für das Selbstbewußtsein erscheint.*» ; *ibid*, 110 (tr. fr., 202).

¹⁴⁷ Une exception à cette règle est Axel Honneth dans son article «From desire to recognition: Hegel's account of human sociability» (in *Hegel's Phenomenology of Spirit, A Critical Guide*, éd. D. Moyar et M. Quante, Cambridge University Press, 2008, p. 76-90). Honneth y est conscient de cette division (p.77-8), mais ne la développe pas en tant que clé de lecture du chapitre. En dernière instance son interprétation est encore une tentative de développer une philosophie de portée sociale (cette fois-ci une philosophie de la reconnaissance) qui trouve son inspiration chez Hegel, ou, ce qui revient au même, une tentation de trouver chez Hegel des anticipations de la philosophie professée par l'auteur du texte interprétatif.

(1) *Introduction à la dialectique de la maîtrise et de la servitude.*

De manière schématique, il est possible d'identifier pour chaque moment de la *Phénoménologie de l'esprit* ce que nous nommons ici une *tâche*, ainsi qu'un *problème* qui représente un obstacle à sa réalisation. Ces deux termes interprétatifs qui sont à introduire, vont de pair avec deux termes hégéliens : *certitude* et *vérité*.

La *certitude*, une conviction immédiate de la conscience, est l'élément constitutif de chaque *moment* phénoménologique. Elle fonde sa *tâche*. Par exemple, au début du premier moment de la *Phénoménologie* : *Conscience*, celle-ci est certaine que le savoir se trouve dans l'objet extérieur. Reste que la conscience ne se contente pas de cette conviction. Elle cherche à arriver à une *vérité*, c'est-à-dire à une certitude confirmée par l'entremise de l'expérience. Atteindre la *vérité* de sa *certitude*, voilà la tâche de chaque moment phénoménologique. La *Conscience*, en tant que premier moment de la *Phénoménologie*,¹⁴⁸ a ainsi pour tâche de trouver la vérité dans un objet complètement extérieur.¹⁴⁹

Tout au long du parcours phénoménologique – qui est précisément pour cette raison un «*chemin de désespoir*»¹⁵⁰ – les certitudes de la conscience se réfutent dans l'expérience. Elles n'aboutissent pas à leur vérité, puisque la conscience éprouve nécessairement une difficulté lors de leur vérification, laquelle est sa tâche. Cette difficulté, nous la nommons ici *problème*. Le problème de la *Conscience* a été, par exemple, qu'elle ne pouvait pas saisir la réalité *extérieure* prise pour complètement *singulière* sans l'introduction des éléments *universels* du savoir – des lois par exemple – qui sont dès lors *intérieurs* à la conscience.

Le *problème*, qui est un obstacle à la réalisation de la *tâche*, exige dans un deuxième

¹⁴⁸ Il importe ici de faire la distinction entre deux concepts compris par Hegel sous un seul terme: *conscience*. *Conscience* dans son sens étroit est la conscience-d'un-objet extérieur, comme dans le premier moment de la *Phénoménologie*. Par opposition, la *conscience* dans son sens élargi est la conscience de l'objet, quel qu'il soit : intérieur ou extérieur. La *conscience* dans son sens élargi est le protagoniste de la *Phénoménologie* tout entière. Par exemple, lorsque la *conscience* dans son sens élargi change d'objet: un objet extérieur pour un objet intérieur, elle se transforme de *conscience* dans son sens étroit en conscience-de-soi.

¹⁴⁹ «*Der Gegenstand ist also zu betrachten, ob er in der Tat, in der sinnlichen Gewißheit selbst, als solches Wesen ist, für welches er von ihr ausgegeben wird; ob dieser sein Begriff, Wesen zu sein, dem entspricht, wie er in ihr vorhanden ist*» ; *Phänomenologie des Geistes*, 64 (tr. fr., 133).

¹⁵⁰ Le *Savoir absolu* n'est pas, de la sorte, un moment phénoménologique. Il représente plutôt la totalité des moments, et leur vérité.

temps sa propre résolution. Les tentatives de résoudre le problème, de surmonter l'obstacle, représentent le cœur de tout moment phénoménologique : elles en sont autant de *figures*. On y cherche à réconcilier la certitude de la conscience avec une expérience qui témoigne plutôt, de diverses manières, de son incompatibilité avec celle-ci. Cette incompatibilité aboutit finalement à un *changement*, souvent radical, subi par la certitude initiale, laquelle se transforme en une nouvelle certitude. Cette nouvelle certitude, qui correspond à l'expérience telle qu'elle s'est présentée jusqu'à ce stade, résout le problème de son moment par cette conformité même. Elle constitue par la suite un moment phénoménologique nouveau.

La *Conscience* se rend compte, après trois échecs d'adapter l'expérience à sa certitude initiale – qui sont les figures de (a) *l'être* de la sensibilité, de (b) la *singularité et l'universalité* de la perception et de (c) *l'intérieur vide* de l'entendement¹⁵¹ –, que cette certitude doit être erronée. À la fin du moment *Conscience*, elle admet que le savoir ne se trouve pas dans l'objet extérieur, mais dans l'intériorité du sujet. La conscience tourne ainsi son regard vers elle-même, et acquiert dès lors une nouvelle certitude : la vérité se trouve seulement dans l'intériorité de la conscience. C'est à partir de cette certitude que se formule une nouvelle tâche : se connaître elle-même. Ceci, bien entendu, est la tâche du moment phénoménologique de la *Conscience de soi*.

Le moment de la *Conscience de soi* débute ainsi avec la *certitude* que la vérité se trouve dans la conscience. Celle-ci s'approche désormais de son nouvel objet – elle-même – afin d'en examiner la certitude. C'est-à-dire afin de constater si elle représente une *vérité*. Le statut de la *Conscience de soi* en tant que moment phénoménologique, c'est-à-dire sa position en tant que station dans un chemin, exige que l'on éprouve un problème dans la vérification de sa certitude. Pourtant, et étonnamment, la certitude de la *Conscience de soi* est déclarée d'emblée une vérité. Hegel l'indique clairement lorsqu'il dit que «*non seulement pour nous,*

¹⁵¹ «*Das Sein der Meinung, die Einzelheit und die ihr entgegengesetzte Allgemeinheit der Wahrnehmung, sowie das leere Innere des Verstandes, sind nicht mehr als Wesen, sondern als Momente des Selbstbewußtseins*» ; *ibid*, 103 (tr. fr., 191).

*mais pour le savoir lui-même, l'objet correspond au concept.»*¹⁵² Que la conscience de soi se considère elle-même comme la vérité, cela suffit à Hegel pour déclarer qu'avec elle nous sommes entrés «*dans le royaume natal de la vérité*».

Pourtant, même si la *conscience de soi* se considère elle-même comme la vérité, c'est sa propre structure de conscience qui implique un rapport nécessaire à un objet extérieur. La conscience de soi est ainsi contrainte d'être à la fois *conscience de soi* et *conscience d'un objet extérieur*. Cette contrainte s'explique par l'histoire même de la conscience que nous avons exposée ci-dessus. La conscience *dépend* de l'apparition des objets extérieurs et de la compréhension de leur lois, pour qu'elle puisse ensuite les comprendre en tant que sa propre projection. Elle *dépend* de leur négation pour en être *indépendante*. Même si elle se veut uniquement *conscience de soi*, à savoir tenir son objet pour sujet ; même si elle tâche de se connaître seule, car elle est seule pour elle-même la vérité –, elle se rapporte nécessairement à un objet extérieur, qu'elle tient pour faux.¹⁵³ Cet obstacle – le dédoublement, ou la scission interne de la *Conscience de soi* – représente le *problème* de la *tâche* de la *Conscience de soi*, et détermine de ce fait les *tentatives* de le surmonter : ses figures et leur dialectique. C'est à cause de ce problème que la dialectique ne s'arrête pas même lorsqu'elle entre dans son «*royaume natal*».

Pour résoudre son problème : *cette scission*, la conscience de soi cherche dans le cadre de la première tentative de résolution – *la dialectique de la dépendance et de l'indépendance* – un objet extérieur qui supprimerait son objectivité même. Cela parce qu'elle est

¹⁵² *Ibid*, 103 (tr. fr., 191).

¹⁵³ La *Conscience* admet que l'objet extérieur n'est pas à l'origine du savoir. Cet objet est ainsi pour elle inessentiel. La conscience d'un objet extérieur est reconnu par suite également comme une activité inessentielle. La *Conscience de soi* est en revanche pour elle l'activité essentielle parce qu'elle vise l'objet essentiel, la conscience. Néanmoins, la *Conscience de soi*, incorpore, pour Hegel, nécessairement la conscience d'un objet. Cet objet n'étant pas supprimé, cette activité reste immanente. La conscience *dépend* de l'apparition de l'objet extérieur pour le comprendre ensuite en tant que sa propre projection. Elle *dépend*, dans le cas d'un rapport pleinement articulé et exposé dans la figure de *maîtrise et servitude*, de la négation de l'essentiel pour être *indépendante et essentielle* : «[die in die Begierde Befriedigung erreichte Gewißheit des Selbstbewußtseins] ist durch Aufheben dieses Andern; daß dies Aufheben sei, muß dies Andere sein. Das Selbstbewußtsein vermag also durch seine negative Beziehung ihn nicht aufzuheben; es erzeugt ihn darum vielmehr wieder» ; *ibid*, 107 (tr. fr., 197-8).

nécessairement liée à un objet extérieur, mais souhaite connaître dans cet objet sa propre intériorité selon sa certitude. La conscience se rapporte ainsi à une sorte particulière d'objet extérieur : un autre sujet, une autre conscience de soi. L'*intersubjectivité* se révèle être une première solution offerte au problème de la conscience de soi. Cela puisqu'elle englobe dans une seule et même démarche ses deux aspects inséparables : conscience d'un objet extérieur et conscience de soi.

Une dernière chose reste à établir. Il faut rendre compte du couple conceptuel *vie* et *désir*. En deçà de toutes les implications qui sont à développer à partir de ces deux termes – et elle sont nombreuses et cruciales – il importe ici d'insister sur leur sens le plus foncier dans le texte : *vie* et *désir* sont les deux aspects de la conscience de soi : conscience d'un objet extérieur et conscience de soi. *Vie* est synonyme de la conscience d'un objet, le rapport riche entre un sujet et ses circonstances.¹⁵⁴ *Désir* est en revanche cet aspect qui coïncide avec la conscience de ce même rapport au monde ; il est conscience de soi.¹⁵⁵ Dépendante de la conscience d'un objet, la conscience de soi *désire* l'englober en elle-même, unifier ces deux aspects inséparables. Cela sous une catégorie supérieure nommée, elle aussi, *conscience de soi*. Nous avons affaire à deux concepts compris sous un seul terme (cf. note 147 ci-dessus) : *Conscience de soi* dans son sens étroit et élargi, lorsque le sens élargi comprend le sens étroit comme un de ses aspects. Nous pouvons penser cette division, typique à Hegel, dans les termes de la division kantienne entre la *raison* en tant qu'une faculté déterminée de la connaissance (la faculté des principes) et la *Raison* en tant que totalité des facultés de la connaissance : la raison dont la critique est la *Critique de la raison pure*.

Après avoir exposé la disposition hégélienne par rapport à la conscience de soi : *que celle-ci doit être en même temps et conscience de soi et conscience d'un objet extérieur* ; après avoir exposé également le problème qui en découle : *comment faire coïncider ces deux*

¹⁵⁴ «Mit jenem ersten Momente ist das Selbstbewußtsein als Bewußtsein, und für es die ganze Ausbreitung der sinnlichen Welt erhalten» ; *ibid*, 104 (tr. fr., 193).

¹⁵⁵ «[Die Einheit] muß ihm wesentlich werden; das heißt, es ist Begierde überhaupt.» ; *ibid*, 104 (tr. fr., 193).

aspects, ainsi que la solution offerte qui est *l'intersubjectivité : la conscience d'un objet extérieur qui est une autre conscience de soi* –, il convient désormais d'aborder la première tentative de la réaliser décrite dans la première figure de la conscience de soi *dépendance et indépendance : maîtrise et servitude*.

(2) *Maîtrise et servitude : «pour nous» et «pour la conscience»*.

Nous abordons la lecture du chapitre avec une attention prêtée à sa structure. Hegel l'annonce explicitement : dans la première partie la conscience de soi est exposée comme elle est *«pour nous»*, et dans la deuxième partie comme elle apparaît pour les deux consciences de soi ; d'une part on trouve son *«pur concept»*, et de l'autre part *«la manière dont son processus apparaît pour la conscience de soi»*.¹⁵⁶

Une fois cette structure du chapitre saisie, il est possible d'y accéder plus facilement. Le premier mode : *«pour nous»*, est plus court. Il expose la dialectique de la conscience de soi comme elle est *en soi*, dans sa réalité spéculative la plus pure. La description *«pour nous»* va pour cette raison servir de clé de lecture de la dialectique comme elle *«apparaît pour la conscience»*. Les différences entre les deux modes descriptifs vont nous intéresser particulièrement lorsqu'il sera question de la situation des éléments politiques qui sont absents de cette dialectique comme elle est *«pour nous»*.

(a) *La dialectique de la conscience de soi : pour nous*. La première partie du chapitre, la description *pour nous*, se divise à son tour en trois moments : (α) rapport ; (β) négation ; (γ) séparation. Ces trois moments sont trois tentatives de résolution du problème de la conscience de soi : se réaliser par l'entremise d'un autre sujet. Cela exige pour la première fois dans la *Phénoménologie* la réciprocité de deux sujets. Cette démarche peut se formuler en termes spéculatifs, comme elle l'est dans l'introduction au chapitre, en tant que connaissance *au*

¹⁵⁶ «Was in jenem für uns war, ist hier für die Extreme selbst.» ; «Dieser reine Begriff des Anerkennens, der Verdopplung des Selbstbewußtseins in seiner Einheit, ist nun zu betrachten, wie sein Prozeß für das Selbstbewußtsein erscheint.» ; *ibid*, 110 (tr. fr., 202).

niveau du genre.¹⁵⁷ L'objet de connaissance n'est pas le *moi* particulier (un *être* simple), mais le *moi* universel (le *genre*) qui est commun au groupe des *mois* : à savoir à tous les sujets sous l'aspect de leur identité.

(α) *Rapport*. Un premier rapport s'établit. Une conscience de soi fait face à une autre, et s'efforce, par son entremise, de se connaître elle-même. En termes hégéliens elle est venue «*hors de soi*».¹⁵⁸ Elle se confronte désormais à deux problèmes qui sapent les fondements de la conscience de soi en ceci qu'ils y introduisent des dimensions d'altérité. Premier problème : le sujet vise le *moi* qui se trouve dans son autre. Il ignore de ce fait le *moi* qui se trouve en lui-même. Il ne représente pas une conscience de soi à proprement parler parce qu'il se donne un autre sujet au lieu de lui-même. Ainsi, pour Hegel, la conscience de soi «*s'est perdue elle-même*».¹⁵⁹ Deuxième problème : et ceci est un problème de moindre importance, la conscience de soi ne représente pas une conscience de l'altérité non plus, même si elle vise l'autre sujet. Ce qui lui est donné dans son autre n'est pas son altérité, mais sa propre image dans la mesure où elle s'y réfléchit : «*elle a par là supprimé l'Autre*».¹⁶⁰

L'échec de la conscience de soi est ici double : elle n'arrive pas à se reconnaître dans l'autre parce que l'altérité de l'autre cache le *moi* qui s'y trouve. De même elle n'arrive pas non plus à poser l'autre en tant qu'objet en visant dans l'autre cet aspect qui est *le mien*. La première tentative a échoué dans ses deux devoirs : connaître un objet distinct d'elle, et se connaître elle-même (un sujet). La conscience de soi réalise soit le premier soit le deuxième, mais jamais les deux ensemble, car la distinction entre la conscience de soi et la conscience d'un objet en tant qu'aspect de la conscience de soi finit par effacer leur unification, à savoir leur identité.

¹⁵⁷ «*Dies andere Leben aber, für welches die Gattung als solche und welches für sich selbst Gattung ist, das Selbstbewußtsein, ist sich zunächst nur als dieses einfache Wesen, und hat sich als reines Ich zum Gegenstande*» ; *ibid*, 107 (tr. fr., 197).

¹⁵⁸ «*Es ist für das Selbstbewußtsein ein anderes Selbstbewußtsein; es ist außer sich gekommen.*» ; *ibid*, 109 (tr. fr., 201).

¹⁵⁹ «*Es hat sich selbst verloren*» ; *ibid*, 109 (tr. fr., 201).

¹⁶⁰ «*es hat damit das Andere aufgehoben*» ; *ibid*.

(β) *Négation*. En considération de cet échec, la conscience de soi s'efforce de supprimer l'altérité qui a été à l'origine de l'échec : «*Il lui faut supprimer son être-autre*». ¹⁶¹ Ceci représente une deuxième tentative de surmonter l'obstacle en s'efforçant de préserver l'identité qui est à la base du processus de la reconnaissance. Cette dernière démarche mène, contre le souhait de la conscience, à la décomposition du rapport entre les deux sujets. Un sujet détourne le regard de l'autre et se tourne vers lui-même. Cela à partir de son exigence d'annuler l'altérité. Il se passe ainsi du service de l'autre, et prend la position d'une conscience de soi qui est immédiate et pleinement certaine d'elle-même. ¹⁶² Ce résultat est néanmoins loin de satisfaire. Cela parce que la conscience de soi supprime de ce fait l'identification qu'elle est censée sauver. Dans la mesure où la conscience de soi se saisit ici comme la connaissance de soi par l'entremise de l'autre, une fois l'autre supprimé, le *moi* l'est également. Supprimer l'altérité cela revient ici à *se supprimer soi-même*, «*car cette autre essence est elle-même*». ¹⁶³

(γ) *Séparation*. Cette tentative se termine aussi par un échec, suite auquel se détachent les deux côtés du rapport. Le premier sujet effectue désormais ce que Hegel appelle son «*retour à lui-même*». ¹⁶⁴ C'est-à-dire qu'il prend conscience de lui-même sans l'entremise de l'autre. Il est en ce moment indépendant et certain de son identité. De l'autre côté, le deuxième sujet se libère du besoin de servir de miroir pour le premier. Il effectue, de ce fait, également son retour à lui-même. Il est désormais libre, à savoir indépendant. ¹⁶⁵ La conscience de soi, laquelle devrait être en même temps *et* une conscience de soi *et* une conscience d'un objet, se décompose pour produire ses deux composants : deux consciences de soi qui sont maintenant détachées. Précisons de nouveau la raison de l'échec. Si la conscience de soi exige que le sujet coïncide avec son objet, l'intersubjectivité ne fournit cette identité qu'au niveau du genre. La

¹⁶¹ Traduction modifiée. «*Es muß dies sein Anderssein aufheben*» ; *ibid.*

¹⁶² «*es muß darauf gehen, das andere selbstständige Wesen aufzuheben, um dadurch seiner als des Wesens gewiß zu werden*» ; *ibid.*, 109 (tr. fr., 201-2).

¹⁶³ *Ibid.*, 110 (tr. fr., 202).

¹⁶⁴ «*Dies doppelsinnige Aufheben seines doppelsinnigen Andersseins ist ebenso eine doppelsinnige Rückkehr in sich selbst*» ; *ibid.*

¹⁶⁵ «*aber gibt es das andere Selbstbewußtsein ihm wieder ebenso zurück, denn es war sich im Andern, es hebt dies sein Sein im Andern auf, entläßt also das andere wieder frei.*» ; *ibid.*

différence entre les sujets particuliers finit par supprimer l'identité qui fonde d'emblée le processus. Si la conscience de soi exige l'unification de ses deux aspects, leur distinction finit par la défaire. Ce qui est à l'origine de l'échec est la différence ou la distinction qui l'emporte sur le désir unifiant.

Vers la fin de la première partie du texte Hegel fait une remarque qui met en lumière un aspect crucial de cette dialectique. Il indique que sa démarche, apparemment unilatérale, est en fait réciproque.¹⁶⁶ Certes, un sujet cherche sa propre connaissance par l'entremise d'un autre qui n'est qu'un moyen. Reste que ce processus se réalise simultanément pour les deux sujets, lorsque chacun se réfère à l'autre de la même façon : c'est précisément pour cette raison que la connaissance du *moi* au niveau du genre, lorsqu'elle est réciproque, n'est autre chose que *reconnaissance* : les deux consciences de soi «se reconnaissent *comme* se reconnaissant réciproquement.»¹⁶⁷ Si l'on utilise la terminologie politique de l'autre mode descriptif, *pour la conscience*, il est possible de dire qu'il n'existe en fait ni maître ni serviteur en eux-mêmes, mais que chacun est le maître de l'autre. Chacun est également un serviteur pour l'autre. Cela parce que chaque sujet se tourne vers l'autre afin de se connaître lui-même. Après avoir clarifié la cause de l'échec ainsi que son caractère réciproque, il convient de passer avec Hegel à la forme que ce processus prend *pour chaque conscience*.

(b) *La dialectique de la maîtrise et de la servitude : pour la conscience*. Il convient désormais de passer à la deuxième partie du texte correspondant au deuxième mode descriptif : *pour la conscience*. Elle sera divisée comme la première en trois moments selon un ordre cette fois-ci différent : (α) négation ; (β) rapport ; (γ) séparation. Ceci n'est pas la dernière différence de cette partie où la même dialectique de la conscience de soi est maintenant décrite d'un autre point de vue : celui de la conscience qui est en train de vivre. Le contenu spéculatif qui «*nous*» est déjà connu prend ici une forme politique. La dialectique

¹⁶⁶ «Das Tun ist also nicht nur insofern doppelsinnig, als es ein Tun ebensowohl gegen sich als gegen das Andre, sondern auch insofern, als es ungetrennt ebensowohl das Tun des Einen als des Andern ist.» ; *ibid.*

¹⁶⁷ «Sie anerkennen sich als gegenseitig sich anerkennend.» ; *ibid.*

spéculative décrite ci-dessus prend *pour la conscience* la forme politique de la dialectique de maître et serviteur. La politique est donc l'apparence, ou le phénomène du spéculatif *pour la conscience*. La compréhension de la figure tient donc de la compréhension de ce rapport de *phénoménalisation du spéculatif*, ou de la formation d'une *fausse conscience*.

(α) *Négation*. La description *pour la conscience* débute par un rappel de la disposition caractéristique de la conscience de soi : la négation de tout ce qui est perçu au profit de la connaissance de celui qui perçoit, et la tâche de transformer une certitude en vérité par l'entremise d'un autre sujet. La vérification de la certitude prend *pour la conscience* une forme différente. Cela car la conscience fait face dans son expérience à un obstacle absent de la description «*pour nous*». Elle se charge de la tâche de se prouver sujet, avant même qu'un rapport entre deux sujets soit établi. Cette preuve occupe une place centrale «*pour la conscience*», ainsi que dans l'interprétation traditionnelle du chapitre, car elle implique le combat à la vie et à la mort : «*Le rapport des deux consciences de soi est donc déterminé de telle sorte qu'elles se prouvent à elles-mêmes et l'une à l'autre, à travers le combat à la vie et à la mort, leur vérité.*»¹⁶⁸ Cette mise en rapport est ici nommée négative puisque dans ce combat chaque individu doit «*nécessairement supprimer son être-hors-de-soi*».¹⁶⁹ Risquant sa vie, un sujet se montre indépendant par rapport à son aspect objectif et «*autre*» : son corps et sa vie animale. En termes hégéliens, le sujet se révèle ainsi *libre*.

Nous notons la tournure étonnante que prend «*pour la conscience*» le terme de *vie*. La *vie* a été «*pour nous*» la conscience d'un objet extérieur (rapport au monde), dont la contrepartie a été le *désir* : la conscience de soi (rapport à soi). Elle est maintenant opposée à *la mort au combat*. Cela peut expliquer pourquoi apparaît «*pour la conscience*» une telle nécessité de recourir au combat : tournant le dos à la conscience d'un objet, à la *vie*, les consciences de soi passent par son antonyme : la *mort*. Sous cet aspect la *mort au combat*, ou

¹⁶⁸ *Ibid*, 111 (tr. fr., 204).

¹⁶⁹ «*es muß sein Außersichsein aufheben*» ; *ibid*, 111 (tr. fr., 205).

son risque, est le premier des termes chargés de signification politique, comme le seront aussi les termes de *maîtrise* et de *servitude*. Cette signification politique dont sont chargés ces termes est propre au mode de description «*pour la conscience*». D'autres termes comme *vie* et *liberté*, qui ont déjà été mentionnés, apparaissent ici sous un jour différent. C'est donc la spécificité du mode «*pour la conscience*» que *les démarches qui ont été «pour nous» pleinement spéculatives sont traduites dans l'expérience de la conscience en termes sociaux et politiques.*

Pour revenir au combat, à cette négation qui a pour but de vérifier la certitude en soi, il convient d'indiquer ici que ce n'est pas la mort même qui se produit lors de sa conclusion. Un combat est mené ; un sujet est vaincu par un autre. Pourtant, le triomphe de l'un ne coïncide pas avec la mort de l'autre. Car sa mort aurait supprimé la possibilité d'établir un rapport qui mène à la reconnaissance, laquelle est le but du processus. Ce qui se produit alors n'est pas la mort elle-même mais plutôt l'ombre que celle-ci jette sur la vie : la soumission. Entre les deux consciences de soi se produit donc «*pour la conscience*» un rapport déséquilibré sous la forme de *maîtrise et servitude*.¹⁷⁰

(β) *Rapport*. Ce rapport se stabilise pour un instant, et Hegel se plonge dans la description de ses deux figures l'une après l'autre. C'est aussi dans cette forme d'écriture que nous pouvons trouver un indice montrant que ce rapport finit par se décomposer.

Le maître fait face à son serviteur. Un sujet fait face à un autre qui est pour lui un moyen. Le statut du maître consiste en deux éléments centraux. Il a la reconnaissance du serviteur en tant que conscience de soi,¹⁷¹ et il se débarrasse complètement du rapport aux

¹⁷⁰ Ceci, Hegel l'indique dans une remarque «*pour nous*» est l'effet de ce qu'il appelle «*la négation de la conscience*» et qui est nommée ailleurs négation déterminée : une négation «*qui supprime de telle manière qu'elle garde et conserve ce qui est supprimé*». C'est ainsi grâce à cette négation déterminée, nécessaire pour tout processus, qu'un rapport hiérarchique se produit entre maître et serviteur : un rapport unilatéral de reconnaissance, auquel les deux extrêmes sont essentiels : «*die Negation des Bewußtseins, welches so aufhebt, daß es das Aufgehobene aufbewahrt und erhält, und hiemit sein Aufgehobenwerden überlebt.*» ; *Ibid*, 112 (tr. fr., 206). Cf. également «*Indem dagegen das Resultat, wie es in Wahrheit ist, aufgefaßt wird, als bestimmte Negation, so ist damit unmittelbar eine neue Form entsprungen, und in der Negation der Übergang gemacht, wodurch sich der Fortgang durch die vollständige Reihe der Gestalten von selbst ergibt.*» ; *ibid*, 57 (tr. fr., 123).

¹⁷¹ «*In diesen beiden Momenten wird für den Herrn sein Anerkanntsein durch ein anderes Bewußtsein*» ; *ibid*,

objets extérieurs.¹⁷² Le maître se contente désormais de la reconnaissance du serviteur seule. Dépourvue de la conscience d'un objet, la conscience de soi devient pure, comme souhaitée antérieurement. Apparemment, le maître a réalisé ses buts. Il est à ce moment une pure conscience de soi par l'entremise d'une autre. Sauf que, chemin faisant, deux déterminations essentielles changent : le maître devient *dépendant* de son serviteur eu égard à sa reconnaissance,¹⁷³ et ce même serviteur se révèle ensuite fort différent du maître.

Le serviteur, pour sa part, juste après le combat, tient la conscience de soi pour l'affaire du maître.¹⁷⁴ La peur domine son intériorité, et son statut consiste, en parallèle au maître, en deux éléments centraux : le serviteur reconnaît le maître en tant que sujet, et travaille dès lors pour le maître. C'est par le travail que s'exprime sa peur, car il travaille par crainte. Reste que cette peur est également dépassée par le travail. Dirigeant les objets, le serviteur se montre indépendant et supérieur à leur égard.¹⁷⁵ Dépendant du maître dans un premier temps, le serviteur se transforme, par l'entremise du travail, en maître de la nature. Même si le serviteur vaincu a considéré l'indépendance, ou la conscience de soi comme une affaire qui n'appartient qu'au maître seul, il s'avère qu'il atteint un certain degré de conscience de soi, par l'entremise de l'objet extérieur, et de manière indépendante du maître.¹⁷⁶

(γ) *Séparation*. Nous avons pu constater la façon dont un rapport hiérarchique tend à se renverser. Le maître développe une dépendance à l'égard du serviteur, alors que ce dernier

113 (tr. fr., 207).

¹⁷² «Ebenso bezieht sich der Herr mittelbar durch den Knecht auf das Ding der Knecht bezieht sich, als Selbstbewußtsein überhaupt, auf das Ding auch negativ und hebt es auf; aber es ist zugleich selbstständig für ihn, und er kann darum durch sein Negieren nicht bis zur Vernichtung mit ihm fertig werden, oder er bearbeitet es nur. Dem Herrn dagegen wird durch diese Vermittlung die unmittelbare Beziehung als die reine Negation desselben, oder der Genuß; was der Begierde nicht gelang, gelingt ihm, damit fertig zu werden, und im Genusse sich zu befriedigen.» ; *ibid*, 113 (tr. fr., 207).

¹⁷³ «Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden als ein selbstständiges Bewußtsein. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges» ; *ibid*, 114 (tr. fr., 208).

¹⁷⁴ «Zunächst ist für die Knechtschaft der Herr das Wesen; also das selbstständige für sich seiende Bewußtsein ist ihr die Wahrheit» ; *ibid*.

¹⁷⁵ «im Dienen vollbringt es sie wirklich; es hebt darin in allen einzelnen Momenten seine Anhänglichkeit an natürliches Dasein auf, und arbeitet dasselbe hinweg.» ; *ibid*.

¹⁷⁶ «das arbeitende Bewußtsein kommt also hiedurch zur Anschauung des selbstständigen Seins, als seiner selbst.» ; *ibid*, 115 (tr. fr., 209).

développe une indépendance et même une liberté.¹⁷⁷ Sauf que, et ce point doit être précisé, le rapport entre maître et serviteur ne finit pas chez Hegel par un renversement (malgré la bonne volonté révolutionnaire de certaines lectures). Les personnages ne changent pas de rôle, mais se séparent, car ils perdent le besoin l'un de l'autre. Cette fin du processus est explicité au début du chapitre suivant, lorsque Hegel conclut la figure présente pour passer à la suivante : *la conscience stoïque*. Le serviteur a reconnu le maître, mais il ne s'agissait pas d'une reconnaissance de la part d'un être égal. Insatisfait par la médiation de l'autre, il se tourne vers une pensée immédiate de soi en termes parfaitement abstraits, qui sont manquants pour cette raison même.¹⁷⁸ Le serviteur, lui aussi, a perdu ce qui l'a attaché au maître : la peur. Et le travail renforce maintenant sa propre subjectivité. Il est donc à la fois conscience d'un objet extérieur et conscience de soi, mais ces deux aspects sont pour lui encore séparés : chaque terme exclut l'autre.¹⁷⁹ En considération de l'*en soi* (qui a été ci-dessus *pour nous*), il convient de souligner que la raison de l'échec est – *pour chacun des personnages* – la différence entre les deux aspects de la conscience de soi qui finit par supprimer l'identité fondant la valeur de la reconnaissance.

La conscience de soi est alors décomposée en ses deux aspects : *conscience de soi* et *conscience d'un objet en tant que conscience de soi*. Ces deux composants fondamentaux seront rassemblés dans le prochain moment qui est la conscience stoïque. À ce stade, on n'a plus deux sujets, mais une seule conscience qui a hérité du concept de conscience de soi comme il s'est présenté chez le serviteur, avec cette différence majeure qu'elle ne le vit pas, mais le pense comme l'a fait le maître ; et cela dans l'unification de ses deux aspects : son concept est donc le soi qui incorpore une altérité, ou *la conscience de soi qui englobe une*

¹⁷⁷ «eine Freiheit, welche noch innerhalb der Knechtschaft stehenbleibt.» ; *ibid.*

¹⁷⁸ «Dem selbstständigen Selbstbewußtsein ist einesteils nur die reine Abstraktion des Ich sein Wesen, und andernteils, indem sie sich ausbildet und sich Unterschiede gibt, wird dies Unterscheiden ihm nicht zum gegenständlichen ansichseienden Wesen .» ; *ibid.*, 116 (tr. fr., 212).

¹⁷⁹ «Aber dem dienenden Bewußtsein als solchem fallen diese beiden Momente - seiner selbst als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseins, und hiemit seines eigenen Wesens - auseinander.» ; *ibid.*

*conscience d'un objet en tant que conscience de soi.*¹⁸⁰ Pourtant, le problème de la conscience de soi : *sa scission*, ne sera pas résolu par le stoïcisme, ni tout au long du chapitre *Conscience de soi*. La conscience malheureuse, qui est la figure finale de ce moment, est malheureuse précisément parce qu'elle est certaine de sa singularité, mais ne peut s'en rendre compte qu'en termes de scission. Le problème ne sera résolu qu'au sein du prochain chapitre nommé *Raison*. En revanche, l'intersubjectivité ainsi que la politique ne feront leur retour en tant que contenu explicite de la *Phénoménologie* que dans le chapitre suivant : *Esprit*. Il convient également de remarquer que l'usage des termes intersubjectifs et politiques est abandonné suite à l'échec, pour ne revenir que bien après, au sein du chapitre *Esprit*. À ce moment la politique sera réintroduite en tant que partie intégrante de la spéculation : «*pour la conscience*» aussi bien que «*pour nous*».

Il est possible maintenant de préciser que l'incorporation de la politique dans le parcours spéculatif de la *Phénoménologie* ne se fait pas dans ce chapitre. Néanmoins elle y est anticipée. Son apparition *pour la conscience*, aussi bien que sa disparition *anticipent* sa pleine intégration ultérieure. La spéculation dans son sens élargi sera à ce moment comprise comme l'unification de la spéculation dans son sens étroit (à savoir, tout ce qui relève de l'entendement seul) et de l'intersubjectivité pleinement développée : qui est pour Hegel *la substance éthique*. Dans *Maîtrise et servitude*, le mode *pour la conscience* se présente, à cet égard, comme l'endroit où la politique annonce son entrée dans la philosophie hégélienne. Cela précisément parce que cette entrée ne s'effectue pas encore, mais plus tard dans le parcours de la *Phénoménologie*. C'est dans le chapitre *Indépendance et dépendance de la conscience de soi: maîtrise et servitude* – et plus précisément dans le mode de description *pour la conscience* de cette figure – que s'effectue le dépôt du germe politique qui ne

¹⁸⁰ «*Indem aber für uns oder an sich die Form und das Für-sich-sein dasselbe ist, und im Begriffe des selbstständigen Bewußtseins das An-sich- sein das Bewußtsein ist, so ist die Seite des An-sich-seins oder der Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz als das Bewußtsein, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseins geworden; ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtsein ist.*» ; *ibid.*

poussera qu'ultérieurement : au sein de l'*Esprit objectif*.

Cette affirmation n'a été possible que grâce à cette identification cruciale : *la dialectique de la maîtrise et de la servitude* n'est pas l'*en soi*. Elle n'est que l'apparence *pour la conscience* de la *dialectique de la conscience de soi* qui n'est visible que *pour nous*. C'est cette distinction qui est la clef de la compréhension du chapitre dès lors qu'elle hiérarchise ces deux niveaux : *la dialectique spéculative de la conscience de soi* et *la dialectique politique, ou intersubjective de la maîtrise et de la servitude*, – car pour Hegel la dialectique spéculative est l'*en soi*, la réalité dans son sens le plus pur, alors que *la dialectique politique* n'est à ce stade que *pour soi*, ou *pour la conscience*, c'est-à-dire, pour employer un terme qui sera clarifié par la suite : une *fausse conscience* de cette même réalité.

C'est ce point qui mène à une compréhension fidèle de la figure à sa place dans un parcours qui la dépasse : la *Phénoménologie*. Il s'agit de sa compréhension selon ses propres termes. Le nom de la figure – *Indépendance et dépendance de la conscience de soi : maîtrise et servitude* – devient ainsi également clair dès lors que nous cernons le sens qui y possède le signe de ponctuation *deux-points*. Ce signe n'indique pas, comme s'il était un *ou*, une expression alternative désignant la même chose. Il désigne un rapport de phénoménalisation, et de la formation d'une apparence. Le titre du chapitre doit pour cette raison être lu de la manière suivante : *Indépendance et dépendance de la conscience de soi et leur apparence pour la conscience sous la forme de maîtrise et servitude*.

(3) *Sur l'apparence, ou sur la fausseté de la conscience chez Hegel.*

La politique, dont les termes de maîtrise et de servitude dominent ce texte souvent nommé d'après eux, nous l'avons expliquée en tant que simple *apparence*, ou phénomène de son contenu spéculatif. Par cette précision se dévoile ce que nous nommons ici la *structure* ou *l'économie interne* de la figure : l'affrontement du *pour soi* et de l'*en soi*, qui n'est visible que

«pour nous».

Sous cet aspect l'interrogation portant sur le «pour nous» fournit un objet fécond de réflexion plus générale. Dans la mesure où par *apparence de l'en soi* nous désignons ici bel et bien sa méconnaissance, ou sa *fausse conscience*, il convient de préciser ce qu'est cette *apparence* chez Hegel. Que signifie en l'hégélianisme une *fausse conscience* ?

Il convient de clarifier d'abord que le terme de *fausse conscience* n'est pas un terme de Hegel. Pourtant, déjà Georg Lukács emploie ce terme pour désigner l'apparence de l'*en soi* pour la conscience.¹⁸¹ Ici, nous insistons sur le terme de *fausse conscience* précisément afin de rappeler que l'apparition de l'*en soi* est justement pour Hegel sa falsification. Il se trouve que nous nous interrogeons ainsi par l'entremise de ce terme de l'interprétation marxiste, sur un concept propre à Hegel : *la fausseté*.

Nous précisons que, contrairement à son homologue marxiste, la *fausse conscience* chez Hegel est une *conscience progressive*, qui n'est un problème que dans la mesure où elle est aussi sa propre solution. Le marxisme nous sert donc de référence pour en distinguer l'hégélianisme. Mais il aurait été possible d'évoquer ici à sa place toute doctrine – et elles sont fort nombreuses – qui conçoit la différence entre la *vérité* et la *fausseté* en tant que rupture radicale.

La fausse conscience dans le marxisme. La formulation la plus emblématique de l'idéologie, ou de la *fausse conscience* dans le marxisme se trouve, cela a déjà été maintes fois constaté,¹⁸² dans l'analyse marxienne du fétichisme de la marchandise, qui se situe au premier chapitre du premier livre du *Capital* : «*Ils ne le savent pas, mais ils le font*» (*Sie wissen das nicht, aber sie tun es*).¹⁸³ Voilà ce qui très proche de la position de la *conscience*

¹⁸¹ Lukács, *Der junge Hegel*, op. cit., p. 581 ; tr. fr., t. II, p. 260.

¹⁸² Cf. par exemple, Slavoj Žižek, *The Sublime Object of Ideology*, London – New York, Verso, 1989, p. 28, ou bien – Georg Lukács, *Werke*, Luchterhand, Neuwied am Rhein, 1962sq, Bd. 2 : *Geschichte und Klassenbewußtsein*, 1968, p. 225 ; tr. fr. K. Axelos et J. Bois, *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de minuit, Paris, 1960, p. 74.

¹⁸³ Marx, Karl et Engels, Friedrich, *Gesamtausgabe (MEGA)*, hrsg. v. d. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Dietz Verlag, 1958sq, Bd. 10 : *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie. Erster Band.* Hamburg 1890., 1991, p. 73 ; trad. fr. J.-P. Lefebvre, *Le Capital. Critique de l'économie politique.*, Éditions Sociales,

phénoménologique, car la fausse conscience désigne pour Marx une méconnaissance profonde, ou une inconscience de la réalité.

Il convient d'aborder ce texte de Marx pour mieux cerner ce point. Dans le texte sur le fétichisme Marx expose un phénomène connu : les rapports de prix entre différents produits semblent *pour la conscience* indépendants. Il est déjà possible de repérer ce phénomène dans des expressions apparemment innocentes : *le prix du pétrole augmente*, par exemple, ou *l'euro* (qui n'est qu'une marchandise entre autres) *est en baisse face au dollar américain*. Dans ces expressions c'est la chose qui semble avoir de la valeur, et non pas le travail des producteurs, qui en est pour Marx le seul déterminant.

*Dans ce monde-là, les produits du cerveau humain semblent [scheinen] être des figures autonomes, douées d'une vie propres [...] J'appelle cela le fétichisme, fétichisme qui adhère aux produits du travail des lors qu'ils sont produits comme marchandises, et qui, partant, est inséparable de la production marchande.*¹⁸⁴

Les rapports de prix prennent, sous la forme fétichiste, une forme *naturelle*, à savoir immuable ou hors influence, au lieu de ce qu'ils sont véritablement pour les marxistes : une forme sociale, qui peut être contrôlée et même abolie.

Sans pouvoir entrer ici dans la logique de la production marchande, ni élaborer les déterminations de sa valeur d'échange qui est à l'origine du mystique de ses produits, il convient de se concentrer seulement sur le fétiche en tant qu'apparence (il faut lire ici le verbe allemand *scheinen* en terme de *Erscheinung* : apparence). C'est ainsi que l'on peut comprendre, si nous insistons également sur la suite de l'analyse de Marx, un caractère

1983, p. 84.

¹⁸⁴ «Hier scheinen die Produkte des menschlichen Kopfes mit eigenem Leben begabte, untereinander und mit den Menschen in Verhältnis stehende selbständige Gestalten. So in der Warenwelt die Produkte der menschlichen Hand. Dies nenne ich den Fetischismus, der den Arbeitsprodukten anklebt, sobald sie als Waren produziert werden, und der daher von der Warenproduktion unzertrennlich ist.» ; Marx et Engels, op. cit., 72 (tr. fr., 83).

foncier de celle-ci : pour Marx cette *fausse conscience* est nécessaire.

Le fétichisme, dit Marx, «*est inséparable de la production marchande*» elle-même. Il n'est pas un simple ajout contingent d'un esprit religieux et confus qui projetterait ses fantasmes sur une forme pure de l'économie. C'est plutôt la production elle-même, l'objectivité de la production et de l'échange des produits séparés de leurs producteurs, qui rend le phénomène du fétichisme, la fausse conscience de leur rapports, objectivement indispensable. Formulé en tant que principe général, le marxisme affirme ainsi qu'à *des rapports spécifiques de production correspondent nécessairement des formes déterminées de la fausse conscience*. Voilà un principe marxiste de la théorie de la détermination de l'idéologie par la production. Ce principe fut célèbrement mis en lumière par Adorno dans sa définition de l'idéologie en tant que «*objectivement nécessaire et à la fois fausse conscience*».¹⁸⁵

Cette exposition courte du sens de la nécessité de la fausse conscience chez Marx implique sa différence spécifique quant au rôle du philosophe marxiste. Une lecture trop immédiate de la célèbre onzième thèse sur Feurbach aurait nié qu'un tel rôle existe. Pourtant, nous proposons qu'au-delà de toute réponse donnée par Marx dans le texte du *Capital*, c'est l'acte de son écriture qui est sa réponse ultime à *la fausse conscience*, à savoir en tant qu'*intervention critique dans le domaine théorique*.

Lorsque Marx décrit «*le caractère fétiche de la marchandise et son secret*», il ne fait autre chose que de dévoiler ce même secret en insistant sur sa nécessité : il le rend intelligible. Marx produit par son intervention théorique une force critique, qui serait en mesure d'empêcher que cette apparence ne nous trompe. Son intervention aboutit donc à une prise de conscience. Voilà ce que Marx oppose au fétichisme : *la théorie matérialiste de la*

¹⁸⁵ «*objektiv notwendiges und zugleich falsches Bewußtsein*» ; Adorno, Theodor W., «Beitrag zur Ideologielehre», *Gesammelte Schriften*, Bd. 8, Frankfurt a. M., 1979, p. 564. Cf. également Lukacs, *Geschichte und Klassenbewußtsein*, op. cit., p. 22 (tr. fr., p. 74) : «*Das „Falsche“, der „Schein“, der in dieser Sachlage enthalten ist, ist hiermit nichts Willkürliches, sondern eben der gedankliche Ausdruck der objektiv-ökonomischen Struktur*».

marchandise.¹⁸⁶

La fausse conscience chez Hegel. Si le marxisme affirme que la vérité doit être dévoilée par une intervention extérieure politique ou théorique, il n'en va pas ainsi pour Hegel. Nous le savons très bien car ce point a été traité dans le premier chapitre de ce travail. La science hégélienne est justement *objective* car *seul l'objet* y est effectif. Le philosophe y est simple observateur. Ceci est le cœur de la méthodologie de l'idéalisme scientifique. Il est pourtant possible de clarifier cette différence davantage par une réflexion sur le terme brechtien de la *distanciation*.¹⁸⁷

Les pièces de Brecht représentent ce à quoi le spectateur ne peut s'identifier. Il est agité par ce qu'il voit sur la scène, où le faux et le mal finissent toujours par avoir le dessus, et il est mené, dans cette *distanciation agitée* instillée par la pièce, vers l'agir critique et révolutionnaire réel.¹⁸⁸ Cela est la conception brechtienne qui pose l'action de celui qui a été spectateur comme clé de ce que le déroulement de la pièce ne résout jamais. Comme le spectateur brechtien, l'observateur hégélien ne s'identifie pas non plus avec les erreurs qui se présentent devant lui, celle de la conscience, mais les observe d'un point de vue supérieur pour en tirer le profit de sa propre éducation. Pour le lecteur, «*pour nous*», l'expérience de la conscience n'est donc qu'une longue série d'erreurs ; ou d'identifications fautives, les figures de la fausse conscience.

¹⁸⁶ Pour ne pas se tromper sur ce point, il faut préciser que dans le marxisme ce n'est pas le philosophe seul qui peut dissiper une apparence ou changer une réalité. Le processus révolutionnaire est déterminé, si l'on adopte le modèle althusserien, par maints facteurs dont l'économie, la politique, la théorie ainsi que les circonstances particulières de chaque pays et de chaque époque. Mais dans ce champ hétérogène d'une lutte réelle et *surdéterminée*, le philosophe marxiste possède bien son rôle en tant que porteur d'une détermination : celle de la théorie marxiste dans sa lutte spécifique contre la fausse conscience. Dans un autre contexte, Althusser a insisté sur l'efficacité de la théorie de Marx comme détermination effective de la superstructure : «*Comment rendre compte du fait que la théorie même du Marx [...] ait été elle-même produite, si la structure de la contradiction ne rendait pas possible la réalité concrète de cette production ?*» ; Althusser, Louis, *Pour Marx*, Maspéro, Paris, 1965, p. 222.

¹⁸⁷ Cf. sur ce point les développements intéressants de Kenley R. Dove (*op. cit.*, p. 627, 632).

¹⁸⁸ Cf. sur ce point l'analyse d'Althusser de ce principe chez Brecht : *ibid.*, p. 145 ; « [Chez Brecht] le rapport critique, qui est production réelle, ne peut être thématiqué pour lui-même : c'est pour cela qu'aucun personnage n'est en lui-même "la morale de l'histoire", – sauf quand l'un avance vers la rampe, ôte le masque, et, la pièce finie, en «tire la leçon» (mais alors, il n'est qu'un spectateur qui a réfléchi du dehors, ou plutôt prolonge le mouvement : «nous n'avons pu faire mieux, à votre tour de chercher». Et cf. Brecht, Bertolt, ; tr. fr. G. Badia, «Le bonne âme de Se-Tchouan», in *Théâtre complet*, Paris, L'arche, 1975, p. 330 ; «*Très cher public, cherche la fin qui fait défaut : il faut que cette fin existe, il le faut, il le faut*» .

Pourtant, dès lors que l'observateur hégélien met sa confiance dans l'hypothèse idéaliste : *la fausseté qui se mène au vrai*, le rapport qu'il entretient à la conscience phénoménologique se caractérise plutôt en tant que rapport de *distanciation rassurée*. Il ne saurait en outre y intervenir de toute façon, comme il a été déjà expliqué lors du troisième chapitre de la présente étude, car la dialectique de la conscience est pour lui justement un *passé*.

Mais au-delà de cette différence pratique – qui a été aussi saisie, brillamment, par la onzième thèse sur Feurbach –, il convient de revenir à notre question : quel sens possède le concept de l'apparence lorsqu'il s'applique à la philosophie hégélienne? Quelle est la *fausse conscience* chez Hegel, ou plutôt – dans la mesure où ce terme n'est pas directement hégélien – *que signifie ce terme pour l'interprétation de sa philosophie?*

Nous nous tournons dès lors de nouveau vers la *Préface* à la *Phénoménologie* afin d'en dégager les caractéristiques de la nature *progressive* de la *fausse conscience* chez Hegel : *la fausseté qui n'est un problème que dans la mesure où il est sa propre solution*.

C'est dans la *Préface* que Hegel explique le statut qu'a pour lui *l'apparence* et ce qui est «*faux*». En se posant la question rhétorique : «*à quoi bon s'occuper du faux?*»,¹⁸⁹ Hegel indique que sa *Phénoménologie* n'est que «*l'apparition*» de l'esprit, et qu'elle ne mène à «*la science du vrai*» que par une progression «*négative*» qui passe nécessairement par ce qui est «*faux*». ¹⁹⁰ Dès lors que le vrai n'est pas accessible immédiatement, il n'est qu'une négation du faux, qui *dépend* de ce fait de son apparition pour ensuite le surmonter. Dans les termes du chapitre que nous venons d'analyser, ce n'est que l'apparence, ou la fausse conscience de la dialectique de la maîtrise et de la servitude, qui, dans les faux problèmes qu'elle pose à la conscience, l'oblige à transformer ses certitudes primitives en certitudes plus avancées, à

¹⁸⁹ «*Weil nun jenes System der Erfahrung des Geistes nur die Erscheinung desselben befaßt, so scheint der Fortgang von ihm zur Wissenschaft des Wahren, das in der Gestalt des Wahren ist, bloß negativ zu sein, und man könnte mit dem Negativen als dem Falschen verschont bleiben wollen und verlangen, ohne weiteres zur Wahrheit geführt zu werden; wozu sich mit dem Falschen abgeben?* » ; *Phänomenologie des Geistes*, 30 (tr. fr., 83).

¹⁹⁰ *Ibid.*

savoir avancer dans ce chemin qui aboutit à la vérité.

Mais la métaphore du chemin peut être trompeuse. On ne passe pas de la fausseté à la vérité comme d'une ville à une autre. Ce mouvement ne doit pas être compris comme aboutissant à *autre chose*, à ce qui est nettement distinct. Cela est néanmoins, selon Hegel, la conception commune du vrai et du faux.

*Le vrai et le faux appartiennent aux pensées déterminées qui, exemptes de mouvement, valent comme des essences propres qui se tiennent isolées et fixes, sans communauté entre elles, une de ce côté-là, l'autre de ce côté-ci.*¹⁹¹

Le marxisme peut de nouveau servir d'exemple. Nous avons indiqué plus haut que la conception marxiste affirme qu'*à des rapports spécifiques de production correspondent nécessairement des formes déterminées de la fausse conscience*. Deux séries distinctes se présentent : une *série de fausseté* et une *série de vérité*. Cela avec cet ajout : pour Marx la *fausseté* est déterminée par la vérité, la superstructure par l'infrastructure.

Ce modèle marxiste semble à premier abord proche de l'économie interne de *Maîtrise et servitude* exposée ci-dessus. Dans la mesure où le *politique* y est l'apparence du *spéculatif*, il semble juste d'indiquer que l'*en soi* détermine le *pour soi*. Les démarches *spéculatives* sont traduites dans l'expérience de la conscience en termes *sociaux* et *politiques*. Deux séries semblent se présenter donc également chez Hegel : la série de *pour soi* et celle de l'*en soi*, à savoir la série de «*pour la conscience*» et celle de «*pour nous*». La détermination du *pour soi* par l'*en soi* semble également expliquer certains développements de la figure.

Lors de la lecture du chapitre se pose par exemple la question de la violence. *Pourquoi le combat à la vie et à la mort est-il un moment nécessaire ?* Autrement dit, la

¹⁹¹ «*Das Wahre und Falsche gehört zu den bestimmten Gedanken, die bewegungslos für eigne Wesen gelten, deren eines drüben, das andre hüben ohne Gemeinschaft mit dem andern isoliert und fest steht.*» ; *ibid.*

reconnaissance spéculative, laquelle n'a en soi rien de belliqueux, pourquoi prend-elle «pour la conscience» une forme violente ? Si la fonction du combat est de prouver qu'un sujet est libre, il est possible de prétendre qu'un simple regard ou dialogue bref seront également adéquats à cette tâche d'identifier une femme ou un homme libre. Pourquoi donc le combat ; quelle est la logique de cette phénoménalisation ?

Parmi les commentateurs classiques du chapitre Kojève semble se livrer à une telle question lorsqu'il indique que dans la mesure où *l'être de homme est négatif*, il lui faut réaliser cette négativité dans l'activité de chercher «*la mort de l'autre.*»¹⁹² Autrement dit, que c'est le *désir* spéculatif de supprimer la conscience d'un objet qui s'exprime «*pour la conscience*» comme un acte violent, lequel d'ailleurs, juste comme la négation du désir, ne peut se réaliser pleinement. Nous voyons donc dans cette interprétation de Kojève la logique de détermination du *pour soi* par l'*en soi*.

Il convient de noter ici certaines choses eu égard à ce rapport de *phénoménalisation*, ou de la *formation de la fausse conscience* chez Hegel. Kojève avait raison lorsqu'il cherchait dans l'*en soi* la clé de ses phénomènes. La violence qui éclate, apparemment sans cause, dans *Maîtrise et servitude*, il en trouve la cause dans la *négation* en tant que principe spéculatif. Cela avec la présupposition tacite de la détermination du *pour soi* par l'*en soi*. Car l'apparence est bel et bien l'apparence de l'*en soi*.

Ce besoin du commentateur de chercher ce lien de *détermination*, de *phénoménalisation*, témoigne de son esprit aigu. Cette interprétation sensibilise également à l'économie interne de la figure, où un nouvel objet de contemplation est dévoilé au sein de la *Phénoménologie*. Si pour la conscience, il n'existe que l'*apparence* ; si pour nous, il s'y ajoute également l'*en soi* –, c'est leur rapport, *le devenir-apparence de l'en soi*, qui se présente pour

¹⁹² «*Tel est son [l'homme] être négatif (négateur : Negativität) : réaliser la possibilité de nier et transcender, en la niant, sa réalité donnée, être plus ou autre que l'être seulement vivant. Il faut réaliser la Négativité, et elle se réalise dans et par l'Action, ou en tant qu'Action. Si l'activité de l'autre réalise aussi cette négativité, chacun cherche la mort de l'autre.*» (Kojève, *op. cit.*, p. 52.)

le lecteur en tant que troisième objet. Dans des termes qui ne sont pas hégéliens, il convient de nommer ce nouvel objet *la phénoménalisation de l'en soi, ou la formation d'une fausse conscience*.¹⁹³

Soyons clair. Cet objet n'est pas présenté par Hegel. Qui plus est, Hegel interdit explicitement dans *l'Introduction à la Phénoménologie* toute mise en rapport ou comparaison qui n'est pas faite par la conscience en elle-même.¹⁹⁴ Cet objet, en tant que rapport ou comparaison se présente pourtant, et inévitablement, devant le lecteur par la présentation même des deux objets qui le précèdent : *l'en soi* et le *pour soi*. Il reste un objet implicite de la *Phénoménologie* : le rapport de sa phénoménalisation.

Pourtant, dans la mesure où Hegel passe la *phénoménalisation* sous silence, les propositions des commentateurs qui l'auraient explicitée reviennent finalement à un jeu de l'imagination ou à une comparaison libre.

Située dans le contexte du premier problème de la conscience de soi, qui se donne un autre sujet au lieu de lui-même, Kojève aurait trouvé dans le mode «*pour nous*» la phrase suivante : «*la conscience de soi doit nécessairement viser à supprimer l'autre essence subsistante par soi*».¹⁹⁵ Il l'aurait ensuite mise en rapport avec le *combat à la vie et à la mort* et avec sa *forme violente* sous cette catégorie générale de la négation. Cela semble fort pertinent comme suggestion. Pourtant, il n'y a rien dans le texte qui puisse la confirmer, car le rapport de *détermination* ou *phénoménalisation* n'est jamais explicité par Hegel.

En outre, la structure du chapitre pese sur l'interprétation, dans la mesure où la négation dont parle Kojève intervient, en ce qui concerne *Maîtrise et servitude*, dans des étapes différentes des deux modes narratifs. «*Pour nous*» la négation intervient après la rencontre des deux consciences, alors que «*pour la conscience*» elle intervient en premier (cf. pages 96 et 99 ci-dessus).

¹⁹³ Cf. l'analyse de Lukács qui a déjà été mentionnée (*Der junge Hegel*, p. 582 ; tr. fr. p. 261).

¹⁹⁴ *Phänomenologie des Geistes*, 59 (tr. fr., 126-7).

¹⁹⁵ *Ibid*, 109 (tr. fr., 201-2).

Finalement, tout se passe comme si le texte exigeait, pour ainsi dire, que l'on essaie de trouver des liens causals entre l'*en soi* et le *pour soi* ; que l'on essaie d'y trouver *le mécanisme de la formation de la fausse conscience*. Il s'agit sans doute d'un de ses traits les plus significatifs qui s'avère être révélateur eu égard à l'histoire de l'interprétation. Il incite ainsi à la recherche et à une lecture de plus en plus aiguë. Pourtant, l'objet à trouver, ce *mécanisme* ne se trouve pas dans le texte. Son absence peut être dite, dans la mesure où nous l'avons montrée, signe du principe de la contingence des phénomènes chez Hegel, qui a été peut-être mieux exprimé dans ce texte périphérique de Hegel, son journal alpin, où il décrit son ennui devant les montagnes : «*c'est ainsi*» (*es ist so*).¹⁹⁶

Mais au-delà de la question de la *détermination*, ou de la *contingence de phénomènes* – que nous ne prétendons aucunement résoudre, mais simplement éclairer certains aspects dans leur rapport aux problèmes concrets posés par le texte de *Maîtrise et servitude* – il convient de revenir à la question du modèle de deux séries : qu'il existe pour Hegel une *série de fausseté* et une *série de vérité*. Nous affrontons ce modèle afin de l'écarter, car il n'est pas adaptée à la philosophie de Hegel.

Cela peut sembler étrange. La présentation de l'*en soi* et du *pour soi* est apparemment parallèle dans le cadre de la *Phénoménologie*. La vérité spéculative «*pour nous*» se présente à côté de la fausse conscience «*pour la conscience*». Elles se présentent «*une de ce côté-là, l'autre de ce côté-ci*», comme s'exprime Hegel pour caractériser la conception traditionnelle du vrai et du faux.¹⁹⁷ Pourtant, malgré leur présentation textuelle apparemment parallèle, les deux modes de la *Phénoménologie* renvoient à ce qui n'est nullement parallèle : le vrai et le faux ne sont pas deux notions, ou deux séries qui se développent l'une à côté de l'autre – comme le font par exemple l'idéologie et la production pour les marxistes –, ils entretiennent

¹⁹⁶ «*Der Anblick dieser ewig todten Massen gab mir nichts als die einförmige und in die Länge langweilige Vorstellung : es ist so.*» (Hegel, *Gesammelte Werke*, op. cit., Bd. 1 : Frühe Schriften, 1989, p. 392 ; tr. fr. R. Legros et F. Verstraeten, *Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises*, Grenoble, Éditions Jérôme Millon, 1997, p. 78).

¹⁹⁷ *Phänomenologie des Geistes*, 30 (tr. fr., 83).

un rapport tout différent.

Pour expliquer ce point tournons d'abord vers les formules de Hegel dans la *Préface*. Elles sont très pointues, métaphorique parfois, mais elles fournissent néanmoins certains principes qui permettent de s'opposer à la conception, *intuitive presque*, des deux séries parallèles. Elles permettent également de présenter, sans emprunter à d'autres écrits hégéliens, la conception de la vérité de la *Phénoménologie*.¹⁹⁸

«*Le vrai est le tout*» dit Hegel dans son expression emblématique. Apparemment abstraite, cet énoncé a un sens très précis. Il interdit d'abord la conception des parallèles, celle des deux séries qui présuppose la séparation du vrai et du faux. Dans la mesure où le vrai est le tout, la fausseté ne peut pas être *autre chose*, elle ne pas un être distincte, ou parallèle. La fausseté doit être intérieure à la vérité : *pars totalis*.

Le faux est d'abord le moment phénoménologique : une prise de position fausse. La *conscience de soi* est ainsi fausse, lorsqu'elle affirme que la vérité se trouve dans le sujet. Car elle ignore à ce stade la société des sujets (*esprit*) ainsi que la fausse conscience de soi de cette société (*religion*), dont la connaissance est nécessaire pour ce but de se connaître lui-même. Qui plus est, la société des sujets est anticipée déjà lors du premier affrontement de la conscience avec sa position dans *Maîtrise et servitude*, où un deuxième sujet s'avère nécessaire. Le faux est ainsi, disons, *partie de la vérité*.

Pour donner un autre exemple, dans la mesure où il a été question plus haut du marxisme, songeons aux positions contradictoires du communiste et du libéral sur la question de la propriété privée. Hegel évoque cet exemple dans la dialectique de *La raison qui met à*

¹⁹⁸ Il s'avère de ce remarque que nous prétendons que dans la *Phénoménologie* se présente une conception de la vérité qui est différente de celle qui est présentée, par exemple, dans la *Logique*. Cela s'explique d'abord par le fait que seule la *Phénoménologie*, en tant que *chemin* de la science, affronte des positions qui sont nettement fausses. Dans la *Logique*, ou dans la philosophie de la nature, même si elles incluent bel et bien de la fausseté sous la forme de leurs moments, nous ne pouvons pas y trouver de la *fausse conscience*, car ces moments ne sont jamais tenus dans le cadre de ses œuvres pour autre chose sinon les *moments du tout*. Finalement il n'existe pas un mode de discours qui corresponde au mode «*pour la conscience*». L'histoire de la philosophie, en revanche, qui est précisément l'histoire de ses moments qui se prennent, chacun à son tour, pour vérité absolue, est plus proche, sous cet aspect, de la *Phénoménologie*.

l'épreuve les lois, même s'il ne l'élabore pas autant.¹⁹⁹ Disons, très schématiquement, et d'un point de vue *idéaliste*, que le communiste agit au nom de l'*égalité* et le libéral au nom de la *liberté*. Ou bien, d'un point de vue *matérialiste* que Hegel n'exprime pas, que le communiste agit au nom de la *classe prolétaire* et le libéral au nom de la *bourgeoisie*. Il est fort possible d'ajouter à ce dualisme abstrait d'autres représentants des intérêts de tel ou tel autres groupes sociaux antagonistes.

Il est même possible de hiérarchiser ces deux positions. Disons par exemple que le libéral représente la *liberté individuelle*, et que le communiste représente l'*égalité universelle*. Ou encore, qu'il existe entre les classes antagonistes une *classe universelle* qui représenterait les intérêts de tous : un rôle que Hegel a accordé à la classe des fonctionnaires, et Lukács, par exemple, au prolétariat.

On pourrait penser que la position hégélienne serait de favoriser l'*universel* au détriment du *particulier*. Pourtant, cela revient à mécomprendre le sens que Hegel accorde à l'*universel*. Car pour lui les deux positions, la conception *universelle* du communiste et la conception *particulière* du libéral, sont, en tant que prises de *position particulière*, toutes les deux *particulières*. Ce qui est *universel*, et dès lors *vrai*, ce n'est que la totalité de ces positions particulières. Le représentant de la vérité serait donc, quant à cet exemple, un *roi*, qui, au-delà des positions particulières, les représenterait toutes. Ou bien, pour changer le terme sans en changer le principe, un *président*.

La position vraie est donc cette position qui incorpore toutes les positions. Celles-ci sont, pour ainsi dire, ses *parties* ou *moments*. Pourtant, Hegel s'oppose directement dans le texte à cette première formulation. «*On ne peut néanmoins pas dire, dit-il, que le faux constitue un moment ou même une partie constitutive du vrai*».²⁰⁰ Que signifie cette opposition ? Il convient de dire que même si toute prise de position particulière est *fausse*, le

¹⁹⁹ *Ibid*, 233-4 (tr. fr., 376-8).

²⁰⁰ «*Es kann jedoch darum nicht gesagt werden, daß das Falsche ein Moment oder gar einen Bestandteil des Wahren ausmache.*» ; *ibid*, 31 (tr. fr., 84).

faux s'avère pour Hegel plutôt, en bon idéalisme, l'acte de changer de position. Au-delà des positions affirmées et contredites, l'acte de changer d'avis, le faux, reste un fait stable. C'est cet acte qui pour Hegel est la fausseté dans son sens le plus propre. Pour employer les termes de Hegel, au-delà des positions qui sont *nées* et *disparaissent*, le faux est «*le naître et disparaître qui, lui-même, ne naît ni ne disparaît*». ²⁰¹

Le faux doit donc être saisi comme la *négation*, l'acte de contredire une position pour en adopter une autre. Cet acte est faux précisément car une fausse position est contredite en vue d'une *autre* fausse position. Pourtant, cette *négation* n'est pour Hegel que le *mouvement de la vérité*. Car pour arriver au tout, il faut bel et bien *passer* d'une position à une autre : il faut les *élaborer* et les *contredire*. Le vrai comme totalité du faux en mouvement, cela est le sens à accorder à cette belle métaphore hégélienne qui décrit le vrai comme «*le délire bachique dans lequel il n'y a aucun membre qui ne soit ivre*». ²⁰²

C'est pourquoi le vrai n'est pas distinct du faux, il n'est pas *autre chose*. Les formes de la fausse conscience ne sont pas parallèles non plus aux formes de la vérité. Il ne s'agit pas d'une série de faussetés qui correspondrait à une série de vérités. *Le vrai est le tout. Et la fausseté n'est autre pour Hegel que les parties ou les moments de ce tout, ou plutôt leur mouvement négatif.*

Il s'en suit qu'avoir *vraie conscience*, cela revient à tenir les moments pour *faux moments de la vérité*. La vraie conscience n'est donc, pour ainsi dire, que cette *mise en contexte* du faux.

La vraie conscience affirme, eu égard à un moment, qu'il n'est qu'un moment. Elle affirme que la vérité qu'il énonce n'est qu'un moment de la vérité, et qu'elle est donc fausse. En revanche, la *fausse conscience* est la conscience qui tient les moments du tout en tant que

²⁰¹ «*Die Erscheinung ist das Entstehen und Vergehen, das selbst nicht entsteht und vergeht, sondern an sich ist, und die Wirklichkeit und Bewegung des Lebens der Wahrheit ausmacht.*» ; *ibid*, 35 (tr. fr., 90).

²⁰² «*Das Wahre ist so der bacchantische Taumel, an dem kein Glied nicht trunken ist, und weil jedes, indem es sich absondert, ebenso unmittelbar auflöst, - ist er ebenso die durchsichtige und einfache Ruhe.*» ; *ibid*.

vérités indépendantes. En l'occurrence la *conscience de soi*, qui prétend que la vérité se trouve dans le sujet, est une fausse conscience non pas seulement parce qu'elle ignore le contenu spéculatif de la société et de la conscience de soi de celle-ci (*esprit, religion*), mais parce qu'en l'absence de ce contenu, elle ignore son propre statut en tant que moment du tout composé de ces moments.

C'est pourquoi même si nous trouvons bel et bien une présentation en deux modes parallèles : «*pour nous*» et «*pour la conscience*», le vrai et le faux ne sont pour Hegel nullement deux séries parallèles. Faux est chaque moment du vrai ou leur mouvement. Vrai est la mise en contexte de ces moments, et le tout qu'ils forment.

«*Pour nous*» la dialectique «*politique*» de *Maîtrise et servitude* est donc mise en contexte spéculative. Elle se comprend en tant que manière *indirecte* d'affronter et d'élaborer le problème spéculatif de la conscience de soi. *Indirecte*, car ceci est la nature de toute progression dialectique : elle ne va pas directement à sa vérité, mais passe plutôt par ce qui est faux. Car ce n'est que l'*accumulation* des faussetés qui constitue la vérité. Nous reviendrons sur ce point de la progression indirecte, ou des *détours* de la conscience, dans le dernier chapitre de ce travail.

C'est précisément sous cet aspect de l'essentialité du faux, du fait que la vérité n'est que tout faux, que Hegel remarque que, à l'opposé de l'opinion publique, *le faux n'est pas aussi mauvais que le diable*.²⁰³ Car à l'opposé de la conception de la *fausse conscience* dans le marxisme, les *fausses consciences* chez Hegel sont les pierres à bâtir de la vérité.

Cette étape de notre interrogation est désormais achevée. Nous nous sommes posés la question du rapport, dans *Maîtrise et servitude*, entre le *spéculatif* et le *politique*. Nous avons exposé ce rapport en tant que *rapport de la vérité à son apparence*, ainsi que clarifié ce que signifie ce dernier terme pour Hegel : l'apparence, ou la fausseté s'avère être *les parties ou*

²⁰³ «*So schlimm zwar als der Teufel ist das Böse und Falsche nicht*». ; *ibid*, 30 (tr. fr., 84).

moments de ce tout, ou plutôt leur mouvement négatif.

Pourtant, avant que nous passions au dernier chapitre de la présente étude où la dialectique «*religieuse*» de la *conscience malheureuse* s'avère être, quant à elle, apparence, ou fausse conscience de la dialectique spéculative de l'affrontement de la conscience de soi avec sa scission, il convient de fait valoir la pertinence de la méthode de notre interrogation.

Il fallait attendre le quatrième chapitre de la présente étude pour que se manifeste la fécondité interprétative de l'insistance sur la distinction textuelle entre les deux *modes narratifs* de la *Phénoménologie* («*pour nous*» ; «*pour la conscience*»). L'*économie interne* de la figure, l'affrontement du vrai et du faux, n'est visible que par l'attention prêtée à l'emploi du «*nous*» et à l'alternance entre les deux modes narratifs dont il est le signe. Les premiers chapitres de ce travail n'étaient donc à cet égard que des considérations préliminaires à ce travail d'interprétation qui se poursuit désormais en abordant son cinquième et dernier chapitre qui porte sur *la dialectique de la conscience malheureuse*.

Chapitre V

Le «*nous*» dans la *Conscience malheureuse*

Sur le problème des transitions

Il semble à la lecture des commentaires classiques consacrés à la figure de la *Conscience malheureuse*, que celle-ci porte sur la théologie, ou sur la conscience religieuse historique. Dans son étude qui a tant influencé la compréhension de cette figure, Jean Wahl affirme par exemple qu'une «*narration romantique des malheurs de la conscience nous amènera aux mystères de la théologie*», lesquels sont pour Hegel, écrit-il, «*le mystère central*».²⁰⁴ Par un aperçu du plan de l'étude de Wahl, nous constatons que cette *narration ou histoire de la conscience malheureuse* est historiquement conduite du *judaïsme* au *christianisme*. Pourtant, il n'est pas aisé de trouver les traces d'une telle histoire dans le texte de Hegel, qui ne fait aucune mention explicite ni du *judaïsme*, ni du *christianisme*, pas plus que d'*Abraham* et de *Moïse*, ou du *Christ* et de ses disciples. Il y manque également les termes *Dieu*, *Eglise*, *foi* et même *théologie* ou *religion* qui sont en revanche omniprésents dans les commentaires ainsi que dans d'autres textes de Hegel, en particulier dans ses textes de jeunesse. Nous constatons donc à premier abord un décalage entre le texte et son interprétation.

Jean Hyppolite explique ce décalage dans son commentaire de la figure qui reste proche de Wahl dans le rôle qu'elle accorde à la religion. Hyppolite suggère que dans la

²⁰⁴ Jean Wahl, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Presses universitaires de France, 1929, p. 10. Sur cette influence cruciale, dont les accents peuvent néanmoins être contestés, cf. également l'étude sérieuse de Jarczyk et Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996, p. 41ff.

Conscience malheureuse nous trouverons les études théologiques du jeune Hegel «transposées sur un plan proprement philosophique.»²⁰⁵ Chez Hyppolite tout se passe comme si la théologie du jeune Hegel était tacitement à l'œuvre derrière le texte de la *Conscience malheureuse*, qui présenterait l'enjeu de ces écrits sous une modalité philosophique. La tâche du commentateur serait alors d'expliquer le contenu théologique de cette terminologie philosophique : l'*immuable* serait par exemple synonyme de *Dieu*, *moyen terme* de *prêtre*, etc... Le commentateur dégagerait donc des démarches spéculatives de Hegel une leçon appartenant à la philosophie de la religion. Dans cette perspective Hyppolite suggère notamment que la figure de la *Conscience malheureuse* est essentielle «pour bien comprendre le sens de la pensée hégélienne et ce que signifie chez lui l'Eglise.»²⁰⁶

Bien que Wahl et Hyppolite soient loin de prétendre que l'intérêt de la *Conscience malheureuse* est exclusivement théologique, il semble qu'ils présentent la religion comme ce sur quoi porte la figure de la *Conscience malheureuse*. Dans la mesure où il est insensé de nier que la religion est présente dans la *Conscience malheureuse*, toute la question est sous quelle modalité s'y trouve-t-elle. Quel est le statut de la religion dans la conscience malheureuse ?

Nous prétendons ici que contrairement à ses œuvres de jeunesse, où Hegel aborde le malheur dans une perspective explicitement religieuse, voire théologique, ainsi que contrairement au moment phénoménologique de la *Religion* où celle-ci se présente en tant qu'objet explicite de la philosophie hégélienne, – la religion n'est pas l'objet de la *Conscience malheureuse*. En soi, elle n'y est même pas mentionnée.

Dans son étude écrite avec Pierre-Jean Labarrière sur l'hégélianisme français, Gwendoline Jarczyk dit les choses clairement. «Si l'on en croit Jean Wahl, le romantisme non surmonté de cette figure se doublerait d'une référence théologique quasi explicite. Or l'on

²⁰⁵ Hyppolite, *op. cit.* p. 187.

²⁰⁶ *Ibid*, 207.

*sait que la religion, sous sa modalité immédiate, se pose pour Hegel au niveau de la représentation et du sentiment.»*²⁰⁷

Nous ajoutons l'argument suivant. De même que la dialectique «*politique*» de la maîtrise et de la servitude n'a été que l'apparence *pour la conscience* de la dialectique spéculative de l'indépendance et de la dépendance, la dialectique «*religieuse*» du singulier et de l'immuable n'est que l'apparence *pour la conscience* de la dialectique spéculative de l'affrontement de la conscience avec sa scission. Dans son apparence, *pour elle*, l'*au-delà* est l'objet dans son allure divine. Mais «*nous*» savons qu'il ne s'agit que d'une forme prise par son vrai objet : la scission qui en reste cible et moteur.

Cette économie interne de la figure entre la *spéculation* et son *apparence* est dévoilée par une attention prêtée à l'emploi du «*nous*». Il convient donc à suivre la dialectique de la *Conscience malheureuse* avec la même clé de lecture, le «*nous*», employée lors de l'analyse de *Maîtrise et servitude*. Pourtant, l'analyse de la *Conscience malheureuse* présente des problèmes différents d'interprétation.

Ces problèmes découlent de la structure de cette figure, qui est différente, plus complexe et plus proche de celle des autres figures de la *Phénoménologie*. Nous n'y trouvons plus, comme nous l'avons trouvé dans *Maîtrise et servitude*, une division en deux parties correspondant aux deux modes narratifs de la *Phénoménologie*, mais une seule progression où le mode «*pour nous*» intervient dans des endroits spécifiques. Certaines interventions possèdent dès lors une fonction spécifique, qui est ici précisément à exposer.

Quatre interventions majeures du «*pour nous*» seront étudiées dans ce chapitre de la présente étude lui-aussi divisé en quatre parties. Deux interventions «*pour nous*» sont étudiées dans la première partie de ce chapitre consacrée au texte de l'introduction à la figure de la *Conscience malheureuse*. La première intervention définit la particularité de la figure à sa place dans le moment *Conscience de soi*, alors que la deuxième expose l'économie interne

²⁰⁷ Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *De Kojève à Hegel*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996. p. 44.

de la figure entre contenu spéculatif et apparence religieuse. Une troisième intervention du «*pour nous*» est étudiée dans la deuxième partie du chapitre consacrée à la dialectique de la figure. Nous prêtons une attention spéciale à cette intervention qui dévoile une certaine *ironie* qui caractérise «*notre*» regard sur la dialectique de la conscience. Enfin, une dernière intervention du mode «*pour nous*» est étudiée dans la troisième partie du chapitre consacrée à l'achèvement de la figure de la *Conscience malheureuse*. Dans cette figure qui conclut le moment de la *Conscience de soi*, cette intervention nous sensibilisent au problème dit «*notoire*» des transitions²⁰⁸ dans le rôle crucial que «*nous*» y jouons. Une analyse de ce rôle est offerte dans la quatrième et dernière partie de ce chapitre, qui a pour thème *le problème général des transitions phénoménologiques*.

(1) *Introduction à la conscience malheureuse.*

Il convient de faire précéder cette analyse d'une mise en contexte de la figure de la *Conscience malheureuse* ainsi qu'une explication de la particularité de sa situation et de son contenu philosophique. Avant de s'attaquer directement à cette figure, il convient ainsi de l'introduire.

La figure de la *Conscience malheureuse* est la figure de l'affrontement direct de la *Conscience de soi* avec son problème, à savoir avec sa scission. Par *affrontement direct* nous entendons la figure où la conscience de soi affronte cette scission en tant que problème essentiel. La *Conscience malheureuse* est également la dernière figure de la *Conscience de soi* et le lieu de la résolution de ce problème qui est son dédoublement ou sa scission interne.

Cette caractérisation découle de sa définition par Hegel en tant que «*la conscience d'elle-même comme de l'essence doublée seulement contradictoire*».²⁰⁹ *Pour la conscience malheureuse* c'est son *essence* qui est *doublée* et en tant que doublée contradictoire. Afin

²⁰⁸ Pippin, *op. cit.*, p. 259.

²⁰⁹ *Phänomenologie des Geistes*, 121 (tr. fr., 220).

d'expliquer cette formule, nous nous tournons donc vers l'introduction à la *Conscience malheureuse*, qui est cette partie du texte qui décrit la figure avant d'entrer dans le mouvement de sa dialectique.²¹⁰

Essence doublée. Que l'essence de la conscience de soi soit doublée signifie d'abord que ses deux aspects : *conscience d'un objet extérieur* et *conscience de soi*, sont deux aspects de son essence. Il est impossible d'en supprimer un, car les deux sont essentiels, ni de manipuler le dédoublement ou le dissiper, car il est en lui-même essentiel. Cet élément fonde la distinction entre la *Conscience malheureuse* et les autres figures de la *Conscience de soi* déjà parcourues. Si dans *la dialectique de la maîtrise et de la servitude*, la conscience de soi découvre sa scission et la transpose dans son expérience en rapport entre deux consciences de soi : *maître* (essentiel) et *serviteur* (inessentiel)²¹¹ ; si dans *Stoïcisme* l'aspect de la *conscience de soi* prend de nouveau le devant et se proclame libre précisément en marginalisant la *conscience d'un objet extérieur* ;²¹² si dans *Scepticisme*, qui est d'une certaine manière une intensification de *Stoïcisme*,²¹³ la *conscience de soi* va jusqu'à «anéantir l'autre côté», l'inessentiel²¹⁴ –, il s'agit pour Hegel d'autant de figures qui ne tiennent qu'un aspect pour essentiel. Il s'agit des figures qui désavouent le dédoublement de l'essence. Mais l'échec de ces désaveux est le processus d'assimilation de l'essentialité du dédoublement. Ayant appris cette leçon, la *Conscience malheureuse* considère son dédoublement en tant qu'essentiel.

Essence contradictoire. Son dédoublement reconnu comme essentiel, il reste

²¹⁰ Cette introduction se développe depuis «*diese unglückliche, in sich entzweite Bewusstsein*» et jusqu'à «*ist nun zu sehen*» ; cf. *ibid*, 122-4 (tr. fr., 220-5). Cette partie expose également la première forme que prend le rapport de la conscience malheureuse à l'immuable.

²¹¹ Ce rapport hiérarchique tend fameusement à se renverser, lorsque le serviteur inessentiel est finalement reconnu en tant que l'essence de la conscience de soi. Pourtant, les deux aspects de la conscience de soi restent en lui toujours séparés lorsque chaque terme en exclut l'autre. «*Aber dem dienenden Bewußtsein als solchem fallen diese beiden Momente - seiner selbst als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseins, und hiemit seines eigenen Wesens - auseinander.*» ; *ibid*, 116 (tr. fr., 212).

²¹² «*Im Denken bin Ich frei, weil ich nicht in einem Andern bin*» ; *ibid*, 117 (tr. fr., 213).

²¹³ «*Der Skeptizismus ist die Realisierung desjenigen, wovon der Stoizismus nur der Begriff, - [...] wird nun für das Bewußtsein die gänzliche Unwesentlichkeit und Unselbstständigkeit dieses Andern*» ; *ibid*, 119 (tr. fr., 216).

²¹⁴ *Ibid*, 121 (tr. fr., 220).

néanmoins un problème, car ce dédoublement signifie, d'abord sur le plan logique, que la conscience est à la fois *unique* et *double*.²¹⁵ *Le malheur de la conscience*, selon l'expression de Wahl, n'est autre que la conscience d'une scission essentielle dans sa propre définition. Certes, ce n'est pas la simple reconnaissance de l'essentialité de la scission qui la résout. Mais elle témoigne néanmoins du progrès. Si les désaveux de sa scission reviennent en effet à de différentes façons infructueuses de gérer son problème ou de l'éviter, l'assimilation de son essentialité contradictoire mène à un affrontement direct avec celui-ci. C'est pourquoi l'affrontement ne passe plus ni par la marginalisation ni par la suppression d'un des aspects – car les deux sont reconnus en tant qu'essentiels –, mais par la découverte de leur unité dans la scission. Unifier la scission, réconcilier ses deux aspects, cela revient ainsi à résoudre le problème de la *Conscience de soi*.

Première intervention du «pour nous». Pour achever la définition de la *Conscience malheureuse*, pour assurer son bien-fondé, il importe de s'arrêter sur une première intervention du «pour nous» dans le cadre de cette figure. Elle est située toujours dans l'introduction à la figure. Après avoir précisé le caractère *essentiel* et *contradictoire* du dédoublement, Hegel anticipe son unification future.

*Mais son vrai retour en soi-même, ou sa réconciliation avec soi, présentera le concept de l'esprit devenu vivant et entré dans l'existence, parce que, en elle, il y a déjà ceci, à savoir qu'elle est, en tant que conscience d'une indivisée, une conscience doublée [...] mais elle-même, pour soi, n'est pas encore à ses yeux cette essence même, pas encore l'unité des deux.*²¹⁶

²¹⁵ «Dieses unglückliche, in sich entzweite Bewußtsein muß also, weil dieser Widerspruch seines Wesens sich Ein Bewußtsein ist, in dem einen Bewußtsein immer auch das andere haben, und so aus jedem unmittelbar, indem es zum Siege und zur Ruhe der Einheit gekommen zu sein meint, wieder daraus ausgetrieben werden.»; *ibid*, 121 (tr. fr., 220).

²¹⁶ *Ibid*, 122 (tr. fr., 220-1).

Que la conscience est à la fois *unique* et *double*, qu'elle est scindée, voilà ce qui est déjà connu de la conscience. C'est précisément pour cette raison qu'elle est *malheureuse*. En revanche, qu'une réconciliation est à venir, et que celle-ci exposera le concept de *l'esprit*, cela n'est pas connu d'elle, mais se révèle seulement «*pour nous*». L'indice d'un discours «*pour nous*» – au delà de la *différence de savoir* avec le point de vue de la conscience : «*mais elle-même, pour soi, n'est pas encore à ses yeux...*» – est ici l'emploi du *futur*. La réconciliation «*présentera*» le concept de l'esprit, qui, lui, ne s'est pas encore présent. C'est seulement «*nous*» qui parvenons à cette vision anticipée.

Cette intervention du «*pour nous*» est d'un caractère que l'on peut nommer classique. Suivant le principe énoncé dans *l'Introduction à la Phénoménologie*, elle sert à insister sur la nécessité de l'enchaînement phénoménologique. En anticipant l'esprit, Hegel «*nous*» indique que l'unicité doublée de la conscience, même si elle paraît «*pour la conscience*» comme un simple «*Geschehen*» (comme *quelque chose qui lui arrive*) est nécessairement inscrite dans une démarche qui la dépasse.²¹⁷ Mieux, elle affirme que l'affrontement vécu comme *malheur*, est en fait *la joie du progrès*. Lors de l'analyse de la conclusion de la figure de la *Conscience malheureuse* et du passage à la Raison, nous insisterons davantage sur ce point crucial : *le progrès phénoménologique est seulement «pour nous»*.

Mais en outre, cette précision «*pour nous*» possède une valeur définitionnelle dès lors qu'elle permet d'approfondir la distinction de la *Conscience malheureuse* des autres figures de la *Conscience de soi*. Depuis sa position anticipée, le «*pour nous*» assure le bien-fondé de l'attitude de la conscience qui tient son dédoublement pour essentiel. L'intervention signale au lecteur que la conscience malheureuse, contrairement aux autres figures, a découvert ce trait fondamental d'elle-même : son essence doublée. En relativisant son attitude, cette intervention «*pour nous*» énonce le statut privilégié de la *Conscience malheureuse* vis-à-vis des figures passées et prépare le lecteur à sa réconciliation future. Au lecteur est ainsi

²¹⁷ *Ibid*, 61 (tr. fr., 129).

communiquée la nécessité du *malheur de la conscience*.

La forme que la scission prend pour la conscience malheureuse. La *Conscience malheureuse* étant définie, son *en soi* étant dévoilé «*pour nous*», Hegel passe à l'exposition de la forme que cet *en soi* (sa scission) prend aux yeux de la conscience elle-même. En tant que conscience de sa scission, la conscience malheureuse est *en soi* la conscience du rapport spéculatif entre la *conscience d'un objet extérieur* et la *conscience de soi*. Pourtant, ce rapport prend «*pour la conscience*» la forme d'un rapport entre *le singulier* (der Einzelne) et *l'immuable* (der Unwandelbare). La dialectique de la *Conscience malheureuse* s'effectue *pour elle* entre ces deux termes.

La mise en rapport des deux aspects de la *Conscience de soi* se réalise par une aliénation. La conscience extériorise son aspect essentiel, sa *conscience de soi*, qui prend à son tour la forme d'un objet *immuable*. À l'encontre de cet *immuable*, la conscience se considère en tant que conscience *singulière* et *inessentielle* étrangère à cet *immuable*.²¹⁸ Pourtant, cet *immuable* est pour elle son essence.

Il importe d'insister sur ce point. Sous le signe de la *Conscience de soi*, c'est toujours la *conscience inessentielle* qui lève les yeux vers la *conscience essentielle*. Cette hiérarchie n'est pourtant pas absolue. Étant la conscience de l'*immuable* en tant que de son essence, la conscience singulière *est* pour elle aussi *immuable*, ou plutôt *potentiellement* *immuable*. Au-delà d'occuper *une* place dans le rapport, la conscience malheureuse se trouve (dans différentes modalités) dans les *deux* termes du rapport.²¹⁹ Quoique non absolue, c'est cette hiérarchie modale qui incite la conscience à l'unification.

Mais si nous venons d'indiquer – et ceci avec insistance – que la *Conscience malheureuse* est la conscience de son essence doublée, il est difficile de cerner comment elle peut toujours avoir *pour elle* un aspect *essentiel* (l'*immuable*) et *inessentiel* (le *singulier*). Afin

²¹⁸ «*es selbst, weil es das Bewußtsein dieses Widerspruchs ist, stellt sich auf die Seite des wandelbaren Bewußtseins, und ist sich das Unwesentliche.*»; *ibid*, 122 (tr. fr., 221).

²¹⁹ *Ibid*, 122 (tr. fr., 221).

de saisir cette hiérarchie, qui ne nie pas ce qui a déjà été acquis, il importe de préciser le sens des nouveaux termes centraux : *singulier* et *immuable*.

Contrairement au terme *immuable* qui apparaît ici pour la première fois dans la *Phénoménologie*, le terme *singulier* y est déjà intervenu. Cela en tant que contraire d'*universel*. Il en est ainsi dans la *Certitude sensible* ou l'*immédiat singulier* disparaît devant l'*universalité* stable.²²⁰ Ceci est également le cas à la fin du *Scepticisme*, où ce terme, accompagné du terme *contingent*, désigne la *conscience d'un objet extérieur* vis-à-vis de la *conscience de soi* nommée *universelle* en tant que négation de «*toute singularité et toute différence*».²²¹ C'est conformément à cet usage du terme *singulier*, qu'il convient d'abord de considérer son apparition dans la *Conscience malheureuse* : le *singulier* est l'*inessentiel*.

Le *singulier* est pourtant, comme tout contraire hégélien, un terme *essentiel*. Cet aspect est souligné par Hegel dans le moment de la *Perception*. La chose *singulière* y est opposée à ses propriétés *multiples*.²²² Mais la distinction entre un pôle essentiel et inessentiel s'efface au moment du passage à l'*Entendement*. L'essentiel s'avère être lié nécessairement, structurellement, à un inessentiel. De ce fait l'inessentiel est paradoxalement *essentiel* lui aussi. Hegel indique alors, dans une remarque «*pour nous*» qui dépasse largement la portée de ce moment, qu'en philosophie les distinctions comme *singulier* ou *universel*, comme *essentiel* ou *inessentiel*, ne se donnent que pour être rassemblées (*zusammengebracht*) supprimées et surmontées (*Aufgehoben*).²²³ C'est conformément à cette dialectique des contraires, qu'il convient de saisir ici le sens de *singulier* : il est le côté *inessentiel* d'un rapport dont les deux termes sont *essentiels* en vue de leur réconciliation.

²²⁰ *Ibid*, 65-7 (tr. fr., 135-8).

²²¹ «*Aber ebenso wie es sich auf diese Weise als einzelnes, zufälliges und in der Tat tierisches Leben, und verlorenes Selbstbewußtsein gilt, macht es sich im Gegenteile auch wieder zum allgemeinen sichselbstgleichen; denn es ist die Negativität aller Einzelheit und alles Unterschieds.*»; *ibid*, 120 (tr. fr., 219).

²²² *Ibid*, 73 (tr. fr., 148).

²²³ «*Wozu diesen Verstand eigentlich die Natur dieser unwahren Wesen treiben will, die Gedanken von jener Allgemeinheit und Einzelheit, vom Auch und Eins, von jener Wesentlichkeit, die mit einer Unwesentlichkeit notwendig verknüpft ist, und von einem Unwesentlichen, das doch notwendig ist, – die Gedanken von diesen Unwesen zusammenzubringen und sie dadurch aufzuheben*»; *ibid*, 80-1 (tr. fr., 158-9).

Devant la *Conscience malheureuse* se rétablit donc un rapport entre les deux aspects de la *Conscience de soi* : *conscience d'un objet extérieur* et *conscience de soi*. Ce rapport prend la forme du rapport entre une conscience *singulière* et la conscience *immuable*, entre *l'inessentiel* et *l'essentiel* qui sont tous les deux *essentiels* en vue de leur réconciliation. Il importe d'insister ici sur le point suivant. La conscience malheureuse assimile cette leçon d'essentialité qui n'était antérieurement que «*pour nous*». Cette leçon suivant laquelle la suppression de *l'inessentiel* serait aussi la suppression de *l'essence* ; «*la victoire* – dit Hegel à cet égard – *c'est bien plutôt avoir le dessus*». ²²⁴

Deuxième intervention du «pour nous». Pour achever la description de la forme que la scission prend pour la *conscience malheureuse*, pour conclure cet aspect avant que nous abordions la dialectique qu'il implique, il convient de s'arrêter sur la deuxième intervention du «*pour nous*» dans le cadre de cette figure. Cette intervention explicite le statut du rapport du singulier à *l'immuable*. Nous l'avons déjà précisé : *l'immuable* n'est pas véritablement *l'objet* de la conscience malheureuse. Ce rapport est seulement *l'apparence* que *l'affrontement spéculatif* de la conscience de soi avec sa scission prend pour cette même conscience.

Ce qui se présente ici comme mode d'être et rapport de l'immuable s'est donné comme l'expérience que la conscience de soi scindée fait dans son malheur. Or, cette expérience n'est certes pas, pour ce qui est d'une telle conscience de soi, son mouvement unilatéral, car cette conscience est elle-même une conscience immuable, cette dernière du même coup en même temps aussi une conscience singulière [...]
Mais cette considération, dans la mesure où elle appartient à nous, est ici intempestive, car jusqu'à présent n'est venue à l'être pour nous que l'immuabilité comme immuabilité de la conscience, immuabilité qui, pour cette raison, n'est pas

²²⁴ *Ibid*, 122 (tr. fr., 221-2).

*l'immuabilité vraie [...] Ce qui s'est dégagé ici, c'est seulement ceci, à savoir que, à la conscience qui est ici notre ob-jet, ces déterminations qu'on a indiquées apparaissent à même l'immuable.*²²⁵

De ce passage-clé nous retenons trois points : (α) ce n'est que *pour la conscience malheureuse* que les moments de son affrontement avec sa scission apparaissent vis-à-vis de l'immuable : il s'agit seulement de son expérience ; (β) la conscience malheureuse *singulière* est en elle-même *immuable*, et la conscience *immuable* en elle-même *singulière* ; (γ) pourtant, cet immuable n'est pas l'immuable *en et pour soi*, mais seulement l'immuable comme il est *pour la conscience*.

Par l'explicitation de ces trois points ce passage est probablement le plus important de la figure, car il expose l'économie interne de celle-ci. Le premier point (α) précise ceci : la scission entre *conscience d'un objet extérieur* et *conscience de soi* est traduit, *dans l'expérience de la conscience et seulement en celle-ci*, en un rapport à unifier entre *la conscience singulière* et *la conscience immuable*. Le deuxième point (β) continue en indiquant que cette expérience, où les termes sont distincts à la suite de l'aliénation, n'est qu'une *apparence*, à savoir qu'elle diffère de l'*en soi* (où les termes coïncident). Le troisième point (γ) conclut, à partir des deux premiers points, que – *et ceci est à ce stade une anticipation* – dans la mesure où Hegel fait tout au long de la dialectique de la *Conscience malheureuse* allusion à la religion, et dans la mesure où c'est bien *ce rapport d'apparence religieuse* qui s'établit *pour la conscience* par son aliénation –, *la religion n'est pas en elle-même l'objet de la figure*.

Il importe de rappeler ce point. De même que la dialectique «*politique*» de la maîtrise et de la servitude n'a été que l'apparence *pour la conscience* de la dialectique spéculative de l'indépendance et de la dépendance, la dialectique «*religieuse*» du singulier et de l'immuable

²²⁵ *Ibid*, 123 (tr. fr., 223).

n'est que l'apparence *pour la conscience* de la dialectique spéculative de l'affrontement de la conscience avec sa scission dans son malheur. Voilà ce qui «*nous*» est dévoilé lors de la deuxième intervention du «*pour nous*».

Cette deuxième intervention du «*pour nous*» est suivie d'une remarque de caractère classique, où Hegel précise que cette apparence se donne pour la conscience comme «*quelque chose qui arrive [Geschehen]*». ²²⁶ En répétant ce terme de l'*Introduction* à la *Phénoménologie*, Hegel réaffirme que la conscience ne fait que vivre sa dialectique mais qu'elle n'a pas accès à son économie interne qui est exposée «*pour nous*». La conscience tient son mouvement pour hasardeux. Sa volonté de rejoindre l'immuable n'est donc pour elle qu'un simple espoir «*car, entre lui et la réalisation, se trouve précisément la contingence absolue*». ²²⁷

Malgré cette dernière remarque, dont le propos ressemble à celui de la première intervention du «*pour nous*», la fonction de la deuxième intervention du «*pour nous*» dépasse la portée de la première. Elle n'est pas anticipée par la discussion méthodologique de l'*Introduction* à la *Phénoménologie*. Cette intervention du «*nous*» dévoile l'économie interne de la figure, la phénoménalisation «*pour la conscience*» de l'*en soi*, ou la formation d'une fausse conscience, d'un problème «*religieux*», donc d'un faux-problème qui n'est qu'apparence. Pourtant, comme il a été exposé dans le chapitre précédent, dans la mesure où dans la *Phénoménologie* ce n'est que par la dialectique de l'apparence que la conscience atteint la résolution de ses problèmes, cette fausse conscience est «*pour nous*» le héraut du progrès et de la réconciliation. Elle incite la conscience à avancer, par la dialectique qui s'ensuit, vers la résolution de son vrai problème, sa scission.

Ce point crucial sera développé davantage ci-après. Mais à présent, après avoir exposé

²²⁶ *Ibid*, 124 (tr. fr., 224).

²²⁷ «*die Hoffnung, mit ihm Eins zu werden, muß Hoffnung, das heißt ohne Erfüllung und Gegenwart bleiben, denn zwischen ihr und der Erfüllung steht gerade die absolute Zufälligkeit oder unbewegliche Gleichgültigkeit, welche in der Gestaltung selbst, dem begründenden der Hoffnung, liegt.*»; *ibid*, 124 (tr. fr., 224).

le problème de la conscience de soi, en définissant la conscience malheureuse comme le lieu d'affrontement et de résolution ; après avoir exposé l'économie générale de sa dialectique, sous l'aspect de sa structure d'aliénation et d'apparence, il convient désormais d'aborder cette dialectique elle-même, son mouvement triple, qui nous mènera lors de sa fin à une troisième et dernière intervention du «*pour nous*», laquelle revêt ici une importance particulière.

(2) *La dialectique de la Conscience malheureuse.*

La dialectique de la conscience malheureuse est divisée dans son apparence en trois moments, dont le dernier représente la réconciliation de la scission de la conscience de soi, et de ce fait, la résolution de son problème. Hegel explicite cette division vers la fin de l'introduction à cette figure.

*De ce fait, est présente pour la conscience la triple manière dont la singularité est liée à l'immuable. Une première fois, la conscience ressurgit elle-même à ses yeux comme opposée à l'essence immuable, [...] Tandis que, la deuxième fois, l'immuable lui-même a, pour elle, en lui la singularité, en sorte que cette singularité est figure de l'immuable [...] La troisième fois, la conscience se trouve elle-même en tant que ce singulier-ci qu'elle est, dans l'immuable.*²²⁸

Les trois moments de cette dialectique se distinguent d'abord par la forme que prend l'immuable : (a) l'immuable est l'essence *étrangère* ; (b) l'immuable est une figure *singulière* ; (c) l'immuable est l'essence *étrangère* qui incorpore une *singularité*. Cette division est décisive pour Hegel. Il l'introduit, et la répète deux fois dans l'introduction à la figure dans des termes qui diffèrent légèrement chaque fois.²²⁹ Pourtant, cette première division ne doit

²²⁸ *Ibid*, 123 (tr. fr., 222-3).

²²⁹ Une deuxième fois suit directement la première : «*Das erste Unwandelbare ist ihm nur das fremde die*

surtout pas être confondue avec une autre division, qui est la division du deuxième moment (b) dont trois sous-moments se différencient également (ces derniers sous-moments sont désignés ici par les lettres grecques α , β , γ).²³⁰ Il convient désormais de suivre les trois moments de la dialectique de la conscience malheureuse selon l'ordre dans lequel ils sont présentés.

(a) *L'immuable est l'essence étrangère*. Ce moment de la dialectique a déjà été décrit. Il s'agit de la première forme que prend le rapport entre le singulier et l'immuable à l'issue de la conscience sceptique. Sur le plan textuel, il est impossible de distinguer l'introduction à la figure de la description de cette première forme du rapport. Au-delà des difficultés textuelles que cette coïncidence implique, il convient de la comprendre dans les termes de l'influence exercée sur la dialectique de la conscience malheureuse par sa constitution initiale. C'est sa première forme qui la définit et la détermine. Hegel n'exprime pas autre chose lorsqu'il indique que la première forme du rapport – ce combat qui est plutôt un effort d'unification – demeure l'élément du rapport ou de la dialectique de la conscience malheureuse toute entière.²³¹ Par conséquent, comme il a déjà été exposé, l'immuable apparaît pour la conscience en tant que son essence séparée de lui.

Dans cette première forme du rapport, *l'immuable* ne possède pas de forme concrète. Il n'est «*pour la conscience*» que son essence en tant que «*au-delà*» abstrait : étranger, loin et toujours-déjà disparu. C'est à cause de cette impossibilité fondamentale de se rapporter à une essence complément *étrangère, et dès lors toujours absente*, que la conscience supprime sa

Einzelheit verurteilende Wesen; indem das andre eine Gestalt der Einzelheit wie es selbst ist, so wird es drittens zum Geiste, hat sich selbst darin zu finden die Freude, und wird sich seine Einzelheit mit dem Allgemeinen versöhnt zu sein bewußt.» ; ibid, 123 (tr. fr., 222-3). La troisième fois intervient au sein du deuxième discours «pour nous» : «einmal unwandelbares dem einzelnen überhaupt, dann selbst einzelnes dem andern einzelnen entgegengesetzt, und endlich mit ihm Eins zu sein.» ; ibid, 123 (tr. fr., 223).

²³⁰ «Die Bewegung, worin das unwesentliche Bewußtsein dies Einssein zu erreichen strebt, ist selbst die dreifache, nach dem dreifachen Verhältnisse, welche es zu seinem gestalteten jenseits haben wird; einmal als reines Bewußtsein; das andermal als einzelnes Wesen, welches sich als Begierde und Arbeit gegen die Wirklichkeit verhält; und zum dritten als Bewußtsein seines Für-sich-seins.» ; ibid, 124 (tr. fr., 225).

²³¹ «einmal geht es selbst sich wieder hervor als entgegengesetzt dem unwandelbaren Wesen; und es ist in den Anfang des Kampfs zurückgeworfen, welcher das Element des ganzen Verhältnisses bleibt.» ; ibid, 123 (tr. fr., 222-3).

première forme (ou apparence) du rapport pour se rapporter à une *immuabilité configurée*. L'immuable est dès lors une *figure singulière*, et le rapport se manifeste dans des termes plus expressifs.

(b) *L'immuable est une figure singulière*. La disposition fondamentale de la conscience en vue de son unification avec l'immuable (leur *être-un* ; *Einssein*, ou bien leur *devenir-un* ; *Einswerden* dans les termes de Hegel) reste inchangée à l'encontre de l'immuable configuré. Son mouvement se divise lui-aussi en trois moments –

*Le mouvement dans lequel la conscience inessentielle s'efforce d'atteindre cet être-un est lui-même le mouvement triple en correspondance avec le rapport triple qu'elle va avoir avec son au-delà configuré : une première fois en tant que conscience pure, la deuxième fois en tant qu'essence singulière qui se comporte comme désir et travail face à l'effectivité, et, en troisième lieu, en tant que conscience de son être-pour-soi. - Comment ces trois modes de son être sont-ils présents et déterminés dans ce rapport universel dont il vient d'être question, voilà ce qu'il faut voir.*²³²

La deuxième forme que prend le rapport à l'immuable se développe par les trois sous-moments suivants : (α) *l'âme sentante (Gemüt)* ; (β) *le désir et le travail* ; (γ) *le sacrifice*. Il convient de suivre ce mouvement qui semble devoir aboutir au troisième moment (c), celui de l'incorporation du singulier dans l'immuabilité. Pourtant, le texte de la conscience malheureuse n'inclut pas une telle dernière partie. C'est plutôt *le sacrifice* de la conscience singulière qui représente son incorporation à l'immuable. Le troisième sous-moment du deuxième moment coïncide ainsi, sur le plan textuel ainsi que spéculatif, avec le troisième moment (γ = c). Cette dernière articulation de la figure, qui est aussi celle du passage à la

²³² *Ibid*, 124 (tr. fr., 225).

Raison, est dès lors le lieu de résolution du problème de la conscience de soi.

(α) *L'âme sentante (Gemüt)*. En allemand *Gemüt* signifie l'ensemble des sentiments, ou leur organe imaginaire. Ce premier moment de *l'âme sentante* (traduction de Hyppolite) se définit ainsi, à l'opposé d'un rapport «*pensant*» (*denkend*) à l'objet, comme une conscience qui va plutôt seulement «*dans la direction de la pensée*» (*an das Denken hin*). Hegel le nomme «*ferveur*» (*Andacht*).²³³ Ce jeu de mots hégélien fait valoir l'effort non-conceptuel, *sentimental*, de la conscience singulière qui la caractérise à ce stade dans son *rapport d'allure religieuse* à l'immuable. Au lieu du concept (lequel est pour Hegel la seule façon d'accéder à l'objet) nous trouvons une «*pensée musicale*» et les «*brumes d'un sentiment intérieur*».²³⁴ Ces belles descriptions de Hegel reviennent à préciser que devant une telle pure sensibilité, l'objet, l'immuable figuré, reste inaccessible. Il reste «*l'au-delà inatteignable*», car «*au lieu de saisir [ergreifen]*», la conscience singulière «*ne fait que sentir [fühlen]*» et ne sort donc pas d'elle-même.²³⁵

Dans la mesure où Hegel joue ici précisément sur l'équivocité de *fühlen* (sens/sentiment), il est possible de penser cette recherche de l'immuable en corrélation avec la recherche des idées transcendantales chez Kant. En ceci qu'elles se présentent comme des objets sensibles, les idées transcendantales sont, pour la raison spéculative, des objets dont *l'expérience s'échappe à jamais*.²³⁶ Lorsque l'on cherche l'immuable comme une figure sensible, il échappe lui-aussi à son expérience.

Hegel vise un tel mouvement d'échappement, lorsqu'il indique que l'immuable «*au*

²³³ «*Es verhält sich daher in dieser ersten Weise, worin wir es als reines Bewußtsein betrachten, zu seinem Gegenstande nicht denkend, sondern indem es selbst zwar an sich reine denkende Einzelheit und sein Gegenstand eben dieses, aber nicht die Beziehung aufeinander selbst reines Denken ist, geht es, so zu sagen, nur an das Denken hin, und ist Andacht.*» ; *ibid*, 125 (tr. fr., 226).

²³⁴ Il n'est peut-être pas inutile de rappeler ces quelques lignes sur le caractère insuffisant et confus de la pensée musicale à ceux qui insistent à comparer l'oeuvre hégélien à une fugue, sans éprouver le besoin d'articuler cette comparaison par concepts. Cf. la conclusion de la présente étude, p. 159.

²³⁵ «*Zugleich aber ist dies Wesen das unerreichbare Jenseits, welches im Ergreifen entflieht, oder vielmehr schon entflohen ist.*» ; «*statt das Wesen zu ergreifen, fühlt es nur, und ist in sich zurückgefallen.*» ; *ibid*, 125-6 (tr. fr., 227).

²³⁶ Kant, *Kants Werke*, op. cit. (B672ff, Ak. III, 427ff ; tr. fr. p. 560ff).

moment où l'on va le saisir, s'enfuit, ou, bien plutôt, s'est déjà enfui».²³⁷ Ce qui reste pour la conscience ne sont que des traces ou les vestiges des apparences disparues. Hegel les nomme *la tombe de l'immuabilité*.²³⁸ Ajoutons que Friedrich Nietzsche proposera soixante-quinze ans plus tard, sous ce même aspect, que les églises ne sont que les caveaux et les tombeaux d'un dieu disparu ou mort.²³⁹

Suite à ces échecs de sentir la figure de l'immuabilité, la conscience renonce à rechercher l'immuable comme figuré. Il s'effectue alors ce que Hegel nomme le «*retour de l'âme [sentante] en elle-même*»,²⁴⁰ qui par la négation de l'immuable effectif, le trouvera sous une forme universelle.

(β) *Le désir et le travail*. Une troisième intervention du «*pour nous*» au début de ce moment apprend d'abord qu'ayant effectué son retour en elle-même, la conscience est *en soi* ou «*pour nous*» ressaisie. Prêtons attention ici à l'emploi hégélien de l'italique.

*Elle est l'âme pure qui, pour nous ou en soi, s'est trouvée et s'est, dans elle-même, rassasiée, car, bien que, pour elle, dans son sentiment, l'essence se sépare d'elle, ce sentiment est en soi un sentiment de soi [...] Dans ce retour en soi, est, pour nous, devenu son deuxième rapport, celui du désir et du travail, qui avèrent aux yeux de la conscience la certitude intérieure d'elle-même, qu'elle a acquise pour nous, moyennant la suppression et la jouissance de l'essence étrangère, c'est-à-dire de celle-ci sous la forme des choses subsistantes-par-soi.*²⁴¹

²³⁷ *Phänomenologie des Geistes*, 125 (tr. fr., 227).

²³⁸ «*das Grab seines wirklichen unwandelbaren Wesens keine Wirklichkeit hat*» ; «*daß die verschwundene Einzelheit als verschwundene nicht die wahre Einzelheit ist*» ; *ibid*.

²³⁹ Nietzsche, Friedrich, *Werke : Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Berlin, Walter de Gruyter, 1967ff : Abt. 5, Bd. 2, *Idyllen aus Messina* ; *Die fröhliche Wissenschaft* ; *Nachgelassene Fragmente Frühjahr 1881 - Sommer 1882*, p. 160 ; trad. fr. P. Klossowski, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982, p. 150.

²⁴⁰ «*Rückkehr des Gemüts in sich selbst*» ; *ibid* 126 (tr. fr., 227).

²⁴¹ «*Es ist das reine Gemüt, welches für uns oder an sich, sich gefunden und in sich ersättigt ist, denn ob für es in seinem Gefühle sich wohl das Wesen von ihm trennt, so ist an sich dies Gefühl Selbstgefühl, es hat den Gegenstand seines reinen Fühlens gefühlt, und dieser ist es selbst; es tritt also hieraus als Selbstgefühl oder für sich seiendes Wirkliches auf. In dieser Rückkehr in sich ist für uns sein zweites Verhältnis geworden, das der Begierde und Arbeit, welche dem Bewußtsein die innerliche Gewißheit seiner selbst, die es für uns*

Que signifie cette ressaisie qui n'est qu'*en soi* ou «*pour nous*» ? Elle signifie que la conscience supprime *en soi*, par le désir et le travail, l'étrangeté de l'immuable, qui est son objet. Notons d'abord ce qui sera important par la suite : il s'agit du même *désir* et *travail* de *Maîtrise et servitude*, qui fondaient dans la figure précédente la *conscience servile* en tant que «*vérité de la conscience indépendante*».²⁴² Notons ensuite que ce deuxième rapport de *désir* et *travail* fournit à la conscience une preuve de son indépendance eu égard à l'immuable. Cette preuve fournie à la conscience n'est pourtant que «*pour nous*». Cela est le sens de la formule complexe : *avérer aux yeux de la conscience la certitude qu'elle acquiert pour nous*. De même que l'on peut expliquer une chose sans qu'elle soit forcément comprise, on avère ici une chose à la conscience sans qu'elle soit pour elle avérée. Cela s'explique également par la suite du texte.

*Mais la conscience malheureuse ne fait que se trouver comme désirante et travaillante ; il n'est pas présent pour elle que, au fondement du fait de se trouver ainsi, il y a la certitude intérieure d'elle-même, et que son sentiment de l'essence est ce sentiment de soi. En tant qu'elle n'a pas pour soi-même une telle certitude, son intérieur reste bien plutôt encore la certitude brisée d'elle-même ; la preuve avérante qu'elle pourrait obtenir moyennant le travail et la jouissance est, pour cette raison, une preuve avérante pareillement brisée ; ou il lui faut bien plutôt elle-même s'enlever à elle-même en l'anéantissant cette preuve avérante, de telle sorte qu'elle trouve bien en elle la preuve avérante, mais seulement la preuve avérante de ce qu'elle est pour elle-même, à savoir de sa scission en deux.*²⁴³

erlangt hat, durch Aufheben und Genießen des fremden Wesens, nämlich desselben in der Form der selbstständigen Dinge bewährt. » ; ibid.

²⁴² *Ibid*, 114 (tr. fr., 208).

²⁴³ «*Das unglückliche Bewußtsein aber findet sich nur als begehrend und arbeitend; es ist für es nicht vorhanden, daß, sich so zu finden, die innre Gewißheit seiner selbst zum Grunde liegt, und sein Gefühl des Wesens dies Selbstgefühl ist. Indem es sie für sich selbst nicht hat, bleibt sein Innres vielmehr noch die gebrochne Gewißheit seiner selbst; die Bewährung, welche es durch Arbeit und Genuß erhalten würde, ist*

Hegel explique ici que la ressaisie de la conscience n'est pas «*pour la conscience*», car elle n'a plus de certitude dans elle-même mais dans l'immuable. C'est pourquoi la preuve de l'indépendance (*Selbstständigkeit*) de la conscience de soi, acquise par le travail, est «*pour la conscience*», pour cette raison, une preuve *brisée*. Mais que signifie le fait que la conscience malheureuse n'a pas la certitude d'elle-même, ou qu'elle n'en a qu'une certitude brisée ? Cela s'explique par l'histoire de la conscience de soi jusqu'à ce moment de la dialectique. Il convient de clarifier ce point en reprenant les termes exposés au début du quatrième chapitre de la présente étude : *certitude, tâche, problème*. Nous expliquons ainsi comment, en rejetant la preuve de son indépendance, la conscience passe pour ainsi dire à *côté de sa vérité*.

La *certitude initiale* de la *Conscience de soi* était que la vérité se trouve en elle-même. Sa *tâche* s'est précisée dès lors en tant que la tâche de se connaître elle-même. Pourtant, durant la tentative de réaliser cette tâche la conscience a affronté un *problème*, qui est sa scission incontournable en *conscience-d'un-objet-extérieur* et *conscience-de-soi*. Les dialectiques de *Maîtrise et servitude*, *Stoïcisme*, *Scepticisme* et la *Conscience malheureuse* étaient donc autant de *tentatives de résolution de son problème*. C'est-à-dire que lors de la dernière tentative, la conscience malheureuse n'est la *certitude initiale* de la conscience de soi que sous la modalité d'une certitude déjà *problématisée* par le *problème* de la scission. La conscience malheureuse a donc, par la difficulté de la scission, une certitude dont elle n'est plus vraiment certaine, une certitude qui est en train de se transformer en une certitude fort différente et même opposée. Dans les termes de Hegel il s'agit d'une *certitude brisée*.

Insistons donc à plus fort raison sur cette démarche qui se clarifie désormais. Nous révélerons que dans sa recherche de réconciliation avec l'immuable, à savoir dans sa dernière tentative de résoudre le *problème* de sa scission, la conscience malheureuse est aveugle à une

darum eine ebensolche gebrochne; oder es muß sich vielmehr selbst diese Bewährung vernichten, so daß es in ihr wohl die Bewährung, aber nur die Bewährung desjenigen, was es für sich ist, nämlich seiner Entzweiung findet.» ; ibid, 126-7 (tr. fr., 228).

résolution éventuelle de la *tâche* impliquée par sa *certitude initiale*, une résolution qu'aurait fourni le travail sous la forme d'une preuve de son indépendance. Elle l'aurait fourni car la tâche de la conscience de soi n'est autre que de *prouver ou vérifier sa certitude initiale que la vérité se trouve en elle-même*.

Dans la mesure où la conscience malheureuse vise exclusivement la solution de son *problème* (scission) elle identifie la *preuve résolutoire* (indépendance) de sa *tâche* (se connaître elle-même ; être conscience de soi) en tant qu'obstacle à la solution du problème (*il lui faut bien plutôt elle-même s'enlever à elle-même en l'anéantissant cette preuve avérante*). En s'aveuglant à ce qui aurait pu prouver sa *certitude initiale*, elle passe à côté de sa *vérité idéaliste*, et la figure de la *Conscience de soi* finit par l'abandon de cette certitude. C'est pour éviter la *preuve* que la propre puissance de la conscience se réinterprète *pour elle* comme une force appartenant à l'immuabilité (ses capacités de travail sont pour elle «*un don étranger*» de la part de l'immuable).²⁴⁴ Au lieu de se prouver son indépendance, la conscience la projette sur l'autre.

C'est cette démarche qui représente le mieux peut-être un certain aspect de «*notre*» regard sur la dialectique de la conscience. Dans le cadre de cette tournure *un faux-problème* (immuable), *étant un moyen pour résoudre un problème spéculatif* (scission), *aboutit dans son apparence dialectique à la solution* (preuve d'indépendance) *d'une tâche spéculative majeure* (Conscience de soi), *sans que la conscience puisse reconnaître cette solution telle quelle car elle vise seulement la solution de son faux-problème, et identifie la preuve du vrai problème en tant que obstacle à la solution du faux-problème, lequel elle vise exclusivement*.²⁴⁵

²⁴⁴ «*sie sind die Fähigkeiten und Kräfte, eine fremde Gabe, welche das Unwandelbare ebenso dem Bewußtsein überläßt, um sie zu gebrauchen.*» ; *ibid*, 127 (tr. fr., 229).

²⁴⁵ Dans le cadre de leur commentaire détaillé des textes *Stoïcisme, Scepticisme et Conscience malheureuse*, Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière mettent le doigt sur le rôle, compris seulement dans son fonctionnement local, du discours «*pour nous*» dans la *Conscience Malheureuse*. Pour Jarczyk et Labarrière ce rôle est de rappeler que la figure de l'immuable apparaît seulement en tant que moyen pour «*permettre à l'autoconscience d'atteindre à une véritable clarté sur elle-même.*» (Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, *Hegel: le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier, 1989, p.117). Même s'ils

Tout ce passe comme si le lecteur devait alors crier à la conscience, comme un spectateur crierait à un personnage du thriller hollywoodien : *Look! It's right behind you!* (regardez ! C'est juste derrière vous !). Car l'observateur hégélien ne partage pas les méconnaissances ou désespoirs de la conscience qui se présentent devant lui, mais les observe d'un point de vue supérieur et savant. En l'occurrence, il reconnaît la preuve et son importance, mais, précisément comme le spectateur qu'il est, il est incapable d'empêcher les erreurs de la conscience, lorsqu'elle est aveugle à la preuve.

Pourtant, exiger que la conscience reconnaisse *sa vérité idéaliste* à un stade si tôt de sa dialectique, cela revient à mécomprendre la nature des démarches dialectiques de Hegel, qui exigent sur la route de la vérité de passer – nous l'avons déjà indiqué – par le faux, le mineur et le marginal. Dans son article «*Hegel et le problème de la dialectique du réel*» Nicolai Hartmann énonce cette «*vérité évidente pour tout esprit formé par la philosophie*» : que «*seul le novice a hâte d'arriver de but en blanc à des résultats tangibles*». Cette distinction, dit-il, «*est la condition sine qua non pour comprendre Hegel*».²⁴⁶

Notre analyse confirme cette règle. Nous avons nommé la *Conscience malheureuse* la figure de l'affrontement direct de la *Conscience de soi* avec son problème. Par *affrontement direct* nous entendons l'affrontement de *la conscience de soi avec son dédoublement en tant que problème essentiel*. Pourtant, nous constatons que cet *affrontement direct* est lui-aussi *indirect* dans la mesure où il s'effectue par une transposition, ou projection du vrai problème de sa scission sur le plan religieux. Mais en outre, nous constatons que cet *affrontement direct*, empêche, par l'attention exclusive prêtée alors à la scission, que la conscience reconnaisse la preuve de son indépendance et de sa liberté. Dans ce dernier cas, l'aveuglement

ne le disent pas explicitement, Jarczyk et Labarrière suggèrent eux-aussi que l'immuable représente ici un faux-problème, qui se présente néanmoins en tant que moyen pour résoudre un vrai problème, qui semble autrement insoluble : la scission de la conscience de soi. Néanmoins, pour Jarczyk et Labarrière l'ironie de la démarche reste invisible, ou au moins non-développée, car ils n'expliquent pas que c'est à cause de *son enfermement dans le faux-problème*, que la conscience n'arrive pas à constater que sa *tâche majeure* (Conscience de soi) se présente devant elle résolue.

²⁴⁶ Hartmann, Nicolai, «Hegel et le problème de la dialectique du réel», in *Études sur Hegel*, Croce, B., et al., Paris, Armand Colin, publication de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 11.

de la conscience produit l'effet d'une certaine *ironie* de «notre» regard sur la conscience. «Nous» la voyons passer à côté de sa vérité, mais avec cette assurance que les erreurs d'aujourd'hui sont indispensables pour le progrès de demain. En outre, cet aperçu «nous» sensibilise de nouveau à l'économie de cette figure de la transition à la *Raison* dans la mesure où nous voyons la certitude initiale d'elle-même déjà faible ou *brisée* prête alors à sa transformation.

La conscience finit donc par projeter son indépendance au lieu de la reconnaître. De même que le paysan rend grâce à son dieu pour la récolte copieuse due à sa propre gestion agricole ; de même que producteurs et consommateurs croient au fétiche de leurs marchandises qui n'est que le reflet de leurs rapports sociaux, de même la conscience singulière refuse la satisfaction de son indépendance et «renvoie l'essence de l'agir, d'elle-même, à l'au-delà». ²⁴⁷ Sa fausse conscience empêche que la conscience reconnaisse sa réalité.

Il a été indiqué que la conscience de soi effectue un abandon de soi pour s'unifier avec la figure de l'immuable. Pourtant, cet abandon réciproque de soi (*l'immuable laissant sa figure à la merci de la conscience singulière qui en rend grâces*), qui représente une certaine unité avec l'immuable, ²⁴⁸ n'est pas encore pour la conscience un abandon complet ni une unité véritable. Nonobstant ses grâces, la conscience demeure «*effective et efficiente*» dans son travail, et la jouissance qui en résulte est dès lors un certain sentiment de soi ou un «*retour en elle-même*». ²⁴⁹ Sa certitude étant de l'immuabilité, elle doit s'abandonner complètement. L'abandon complet, l'incorporation souhaitée de la conscience singulière à l'immuable, se présentera lors du troisième et dernier moment de la conscience malheureuse.

Le troisième et dernier moment de la dialectique de l'immuabilité figurée (γ) est, comme il a été indiqué ci-dessus, également le troisième et dernier moment de la conscience

²⁴⁷ *Phänomenologie des Geistes*, 128 (tr. fr., 229).

²⁴⁸ «*durch diese beide Momente des gegenseitigen Sich aufgebens beider Teile entsteht hiemit allerdings dem Bewußtsein seine Einheit mit dem Unwandelbaren.*» ; *ibid.*

²⁴⁹ *Ibid.*, 128-9 (tr. fr., 230-1).

malheureuse ($\gamma = c$). Cette troisième articulation de la figure, qui englobe aussi une troisième intervention du «*pour nous*», est le lieu de résolution du problème de la conscience de soi. Il convient pour cette raison de l'aborder dans une troisième partie, où il sera question du malheur de la conscience qui n'est dissipé qu'*en soi*, ou «*pour nous*».

(3) *L'achèvement de la Conscience malheureuse, le passage à la Raison.*

(γ/c) *Le sacrifice de la conscience singulière et son incorporation à l'immuable.* C'est dans ce dernier moment de la figure que la conscience singulière atteint le sommet de son malheur. Sa disposition initiale : se prendre elle-même pour inessentielle, exerce sur elle dans son travail cette influence de sorte que son agir devienne «*un agir de rien du tout, sa jouissance le sentiment de son malheur*». ²⁵⁰ La conscience ne fait ici qu'approfondir ce trait qui l'a caractérisée tout au long de sa dialectique, et qui l'a dominée : *la conscience de la vie, de son existence et de son agir n'est pour elle que la douleur sur cette conscience, existence et agir.* ²⁵¹ Il ne reste à la conscience qu'à s'abandonner complètement, et se lier ainsi à l'immuable dans un acte qui est «*l'extirpation que la conscience entreprend de sa singularité*». ²⁵² Pourtant, incapable de s'offrir directement à son extrême, cet acte de remise s'effectue par l'entremise d'un terme moyen. C'est à un médiateur, qui évoque tacitement la figure du prêtre, que la conscience se confie elle-même.

Dans ce moyen terme, la conscience se libère de l'agir et du jouir en tant qu'ils sont les siens ; elle repousse d'elle-même en tant qu'elle est l'extrême étant pour soi l'essence de sa volonté, et elle rejette sur le moyen terme ou le serviteur ce qu'il y a de propre à elle et de libre dans sa décision, et, par là, la responsabilité de son agir. ²⁵³

²⁵⁰ *Ibid*, 128 (tr. fr., 229).

²⁵¹ «*Das Bewußtsein des Lebens, seines Daseins und Tuns ist nur der Schmerz über dieses Dasein und Tun.*» ; *ibid*, 122 (tr. fr., 222).

²⁵² *Ibid*, 130 (tr. fr., 232).

²⁵³ *Ibid*, 131 (tr. fr., 232).

Le sacrifice de la conscience malheureuse est ici profond. *Volonté, décision et responsabilité* sont ici autant de synonymes de *la liberté de la conscience de soi* qui est au cœur de son sacrifice, lequel, dans une figure qui est justement nommé *Liberté de la conscience de soi*, signale la fin de sa dialectique. La perte de la conscience est évidente : elle n'est plus *conscience de soi*, mais complètement livrée à la conscience de l'objet immuable et extérieur. Pourtant, elle a de ce fait gagné son unité avec lui et dès lors sa cohérence. Elle n'est plus libre, mais son agir et son vouloir ne font qu'un avec ceux de l'immuable. Les deux termes sont unifiés ; la conscience singulière est incorporée à l'immuabilité. Même si la conscience singulière n'est plus *conscience de soi*, mais simplement chose, c'est précisément ainsi que son être n'est plus scindé. Son problème est désormais résolu.

La conclusion de la figure de la *Conscience malheureuse* est donc la résolution du problème de la *Conscience de soi*, à savoir de sa scission. Selon le bon ordre de la démarche phénoménologique, cette résolution du *problème* ne coïncide pas avec la réalisation de la *tâche*, laquelle consisterait à satisfaire sa certitude initiale : que la vraie conscience est conscience de soi. Son expérience lui a appris qu'elle n'est pas *conscience de soi*, mais *conscience d'un objet extérieur et pour elle unique*. La conscience de soi qui se voulait *maître et liberté*, s'est avérée *serviteur et abandon de soi*. Pourtant, en tant que *telle conscience de tel objet extérieur et unique* – soumission complète –, la conscience résout son problème, qui a été sa scission. Lors de la conclusion de la figure c'est ce dernier qui importe.

La nouvelle certitude qui émerge de cette expérience est celle de la *Raison*, ou de la *raison observante* : la vision pleinement objective, voire scientifique du monde en tant qu'objet extérieur et unique. Néanmoins, cette nouvelle certitude n'est pas seulement la négation de la certitude de la conscience de soi, elle en est également sa conservation et son dépassement. Car lorsqu'elle se tournera de nouveau vers l'extérieur, la raison y trouvera elle-

même. La raison est alors un premier idéalisme, un idéalisme quasi-kantien ayant cette certitude «*de la conscience d'être toute réalité*». ²⁵⁴

Il ne reste désormais qu'une chose à examiner. Suite à son mouvement triple, l'inessentiel est *un* avec l'essence. Les deux aspects de la *Conscience de soi* sont unifiés ; son problème est résolu. *Le malheur de la conscience n'est pourtant pas dissipé*.

Pour cerner cette persistance du malheur, nous nous tournons vers le paragraphe final de la figure. Ce dernier passage contient une quatrième et dernière intervention du «*pour nous*». Hegel y clôt la figure en assurant le lecteur qu'une réconciliation s'effectue *en soi*, et que le malheur est à ce niveau dissipé : «*Dans le sacrifice effectivement accompli, il s'est produit en soi que, tout comme la conscience a supprimé l'agir en tant que le sien, son malheur, lui aussi, a renoncé à elle*». ²⁵⁵

Les conséquences positives de la suppression de la conscience de soi se révèlent. Outre la réconciliation et la disparition *en soi* du malheur, la conscience singulière a conservé une certaine forme de liberté dans sa soumission. Dès lors que la *Conscience de soi* renonce à sa liberté, elle se montre étonnement libre, car c'est elle-même qui a librement décidé d'y renoncer. Il s'avère qu'elle a sa propre décision pour propriété dans la mesure où «*son contenu*», qui est sa soumission, est «*déterminé par elle*». ²⁵⁶ Qui plus est, elle a substitué à sa volonté particulière une volonté universelle, celle de l'immuable, ²⁵⁷ et s'est découverte améliorée en étant dépourvue de toute singularité.

C'est ici que se dévoile également la chose suivante. Ces résultats positifs de sa soumission, la conscience y est aveugle, car elle est à ses propres yeux pleinement aliénée au sein de l'immuable. Son agir, abandonné et déterminé par celui-ci «*n'est pas à ses yeux son*

²⁵⁴ *Ibid*, 132 (tr. fr., 236).

²⁵⁵ *Ibid*, 130 (tr. fr., 233).

²⁵⁶ «*aber in diesem Abwälzen selbst sich die äußere Eigenheit in dem Besitze, den es nicht aufgibt, die innre aber in dem Bewußtsein des Entschlusses, den es selbst gefaßt, und in dem Bewußtsein seines durch es bestimmten Inhalts*» ; *ibid*, 130 (tr. fr., 233).

²⁵⁷ «*Denn das Aufgeben des eignen Willens ist nur einerseits negativ, seinem Begriffe nach oder an sich, zugleich aber positiv, nämlich das Setzen des Willens als eines Andern, und bestimmt des Willens als eines nicht einzelnen, sondern allgemeinen.*» ; *ibid*, 131 (tr. fr., 234).

propre agir à elle».²⁵⁸ Sa qualité universelle n'a pour elle aucune importance. La valeur positive de sa soumission, cette persistance de la liberté au sein de sa soumission, ne possède pour elle que des significations négatives, car elle n'y voit pas sa décision libre, mais une soumission «*effectuée par le serviteur et selon la volonté de l'immuable*».²⁵⁹ La réconciliation même lui semble le fait d'une volonté étrangère.

Hegel insiste ainsi sur le contraste entre la conclusion comme elle est *en soi*, c'est-à-dire comme elle est vraiment, et cette même conclusion comme elle apparaît *pour la conscience*. *En soi*, ou «*pour nous*», la réconciliation est atteinte ; *pour soi*, ou *pour la conscience*, elle ne l'est point. Dans une expression particulièrement bien choisie, Jarczyk et Labarrière nomme cette opposition «*un décalage structural*» entre l'objectivité du résultat et la façon dont il se trouve appréhendé par la conscience.²⁶⁰ Ce *décalage* saute aux yeux, si nous prêtons attention à l'emploi de l'*italique* dans le passage-clé suivant.

*C'est seulement en soi que son malheur est l'inverse, à savoir un agir se satisfaisant lui-même dans son agir, ou une bienheureuse jouissance, selon laquelle son agir misérable est de même en soi l'inverse, à savoir un agir absolu, - et selon laquelle, d'après le concept, l'agir n'est d'une façon générale un agir que comme agir du singulier. Mais pour la conscience elle-même, l'agir, et son agir effectif, demeure un agir misérable, de même que sa jouissance demeure la douleur, et que leur être-supprimé, dans sa signification positive, demeure un au-delà.*²⁶¹

En soi la réconciliation est jouissance ; *pour la conscience* elle reste malheur. Le problème de la *Conscience de soi*, n'est donc résolu qu'*en soi*. Dès lors que l'*en soi* n'est pas

²⁵⁸ *Ibid.*

²⁵⁹ *Ibid*, 130-1 (tr. fr., 233-4).

²⁶⁰ Jarczyk et Labarrière, *op. cit.*, p. 151.

²⁶¹ *Phänomenologie des Geistes*, 130-1 (tr. fr., 233-4).

«pour la conscience», mais seulement «pour nous», le problème de la *Conscience de soi* n'est résolu que «pour nous». Pourtant, c'est dans son malheur que pour la conscience advient également un nouvel objet, et une nouvelle certitude. Elle va y oublier son malheur ; non pas le résoudre.²⁶² Cette nouvelle certitude est un nouvel objet pour la conscience, qui fonde le moment phénoménologique de la *Raison*.²⁶³

La transition qui mène à la raison semble pour cette raison difficile. Une continuité ne se présente que de «notre» point de vue. «Pour la conscience», en revanche, l'avènement du nouvel objet ne s'inscrit pas dans la dialectique passée et en semble parfaitement séparé. Ce conflit des points de vue, nous l'étudierons dans la prochaine et dernière partie de ce chapitre qui a pour thème *le problème des transitions phénoménologiques*. Nous nous penchons de nouveau sur cette dernière intervention du «pour nous» dans cette figure pour expliquer comment elle contribue à la compréhension de la transition à la Raison. Nous tentons ainsi d'offrir notre perspective sur un problème qui dépasse la portée de la présente étude.

(4) *Sur le problème des transitions*. Le problème des transitions (*Übergangsproblem*) prend son nom de la difficulté, élaborée et expliquée par Kant dans sa *Critique de la faculté de juger*, de relier en une théorie cohérente les deux parties de sa doctrine : la philosophie théorique de la première *Critique* et la philosophie pratique de la deuxième.²⁶⁴ Dans le champs des études hégéliennes le *problème des transitions*, formulé et traité principalement par des universitaires anglo-saxons, est un nom général donné aux difficultés de justifier les passages entre les différentes figures, moments ou parties de la philosophie hégélienne.

²⁶² «Das Bewußtsein, welches diese Wahrheit ist, hat diesen Weg im Rücken und vergessen, indem es unmittelbar als Vernunft auftritt, oder diese unmittelbar auftretende Vernunft tritt nur als die Gewißheit jener Wahrheit auf.»; *Phänomenologie des Geistes*, 133 (tr. fr., 237). Le thème de l'oubli, en tant qu'activité caractéristique de la conscience phénoménologique (déjà Hyppolite indique que «la conscience phénoménologique oublie toujours son devenir» ; *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier, 1946, p. 118, n. 1.) mérite une considération plus approfondie qu'il ne reçoit d'habitude.

²⁶³ *Phänomenologie des Geistes*, 131 (tr. fr., 234).

²⁶⁴ Kant, Immanuel, *Kants Werke*, op. cit., bd. 5 : Kritik der praktischen Vernunft. Kritik der Urteilkraft., 170ff. (tr. fr. A. Renaut, *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 1995, p. 149ff).

Autrement dit, il s'agit de la difficulté d'expliquer la nécessité, logique ou autre, de ces transitions.

Dans le cadre de ce problème sont d'abord connues les transitions difficiles de la *Phénoménologie de l'esprit* à la *Science de la Logique* ou celle, dans l'*Encyclopédie*, de la *Nature* à l'*Esprit*. Ici nous nous intéressons plutôt aux transitions entre les différentes figures ou moments de la *Phénoménologie*.

Ce sujet a fait l'objet de plusieurs études récentes. Le philosophe canadien Charles Taylor formule le problème de manière concise : «*La méthode de Hegel débute par la conscience naturelle "ordinaire" et montre qu'elle se transforme lorsqu'elle est examinée en une autre figure (Gestaltung). Mais comment se transforme-t-elle ?*»²⁶⁵ Quant à Taylor, l'applicabilité de la méthode phénoménologique dépend de la justification de ces transformations ou transitions de la conscience.

Cette idée est peut-être mieux développée dans un article de Frederick Neuhouser – un modèle de clarté – qui tente d'expliquer la nécessité de l'apparition des concepts de *désir* et *reconnaissance* dans la figure de *Maîtrise et servitude*. Dans la mesure où, selon Neuhouser, toute nouvelle assertion dialectique doit être directement justifiable par les étapes qui lui sont antérieures,²⁶⁶ l'absence d'une telle justification, laquelle Neuhouser trouve pourtant bel et bien dans le texte, aurait montré que la démarche hégélienne est dépourvue de rigueur.²⁶⁷

D'autres commentateurs, comme Robert Stern ou Michael N. Forster, optent pour une conception moins tranchante de la nécessité des transitions. Stern indique notamment qu'il ne tente pas d'être plus rigoureux dans son commentaire que ne l'est le texte de Hegel lui-

²⁶⁵ «*His method will start with of "ordinary" natural consciousness and show that on examination it transforms itself into another "figure" (Gestaltung). But how transform itself?*» ; Taylor, Charles, «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», in A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1972, p. 158. La traduction est la nôtre. Cf. également p. 160.

²⁶⁶ «*In considering whether there is a rigor to a certain transition in Hegel's dialectic, we do not need to evaluate all that has taken place before the point in question but only to ask, given all of this, whether we must also accept the new claim that is being made.*» ; Neuhouser, Frederick (1986), «Deducing Desire and Recognition in the *Phenomenology of Spirit*», in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 24, Number 2, p. 251.

²⁶⁷ *Ibid*, 254.

même.²⁶⁸ Pour lui, ainsi que pour Forster, la transition entre les diverses figures de la conscience doit être nécessaire seulement aux yeux de la conscience. Il peut même s'agir pour eux de ce que l'on peut nommer une *apparente nécessité* où la conscience *doit* adopter une nouvelle certitude pour la simple raison qu'elle *croit* que celle-ci est moins contradictoire que sa certitude initiale et en même temps assez proche d'elle pour conserver au mieux ses enjeux.²⁶⁹ Cette interprétation se contente donc d'une *nécessité faible*, ou *conscientielle*.

Il convient d'examiner la dialectique de la *Conscience malheureuse*, qui est la figure de la transition à la *Raison*, sous l'aspect de ce problème des transitions. Nous l'effectuons pour insister sur le rôle que joue le mode narratif «*pour nous*» dans les transitions de la *Phénoménologie*.

Loin de la position de Stern et Forster, nous affirmons que la nécessité des transitions phénoménologiques n'est pas *conscientielle*, mais qu'elle est exclusivement «*pour nous*». Il s'agit d'une nécessité qui lie les moments au niveau de la structure ou mouvement de leur totalité et pas au niveau de leurs fausses consciences isolées *qui ne sont jamais conscientes de ce mouvement*. Nous affirmons également, à l'opposé de Neuhausser, que la nécessité des transitions phénoménologiques est une *nécessité à grands traits*, car c'est la structure ou mouvement général de l'œuvre, et non pas des conditions antérieures et isolées, qui sont à l'origine des transitions et qui les justifient. Même si nous nous bornons ici à une discussion portant sur la transition entre la *Conscience de soi* et la *Raison*, nous émettons l'hypothèse que les conséquences ici tirées soient applicables à l'échelle de la *Phénoménologie* toute entière.

²⁶⁸ «Now, on my approach we can take the transitions seriously, but are not committed to these being more rigorous than a realistic interpretation of the actual text allows.» ; Stern, Robert, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London – New York, Routledge, 2002, p. 27.

²⁶⁹ «The “necessity” of a transition from a shape of consciousness A to a shape of consciousness B just consists in the complex fact that while shape A proves to be implicitly self-contradictory, shape B preserves shape A's constitutive conceptions/concepts but in a way which modifies them so as to eliminate the self-contradiction, and moreover does so while departing less from the meanings of A's constitutive conceptions/concepts than any other known shape which performs that function.» ; Forster, Michael, N., *Hegel's Idea of a Phenomenology of Spirit*, The University of Chicago Press, 1998, p. 186.

Le décalage entre les deux modes de la *Phénoménologie* s'ouvre lors du passage à la *Raison*. Après avoir rejeté le travail, qui est la preuve de son indépendance, l'agir de la conscience devient pour elle «un agir de rien du tout».²⁷⁰ La conscience qui se voulait *maître et liberté*, s'avère *serviteur et abandon de soi*. Son expérience lui a appris qu'elle n'est pas *conscience de soi*, mais *conscience d'un objet extérieur et pour elle unique*. Pourtant, en visant de nouveau l'*objet extérieur*, la conscience adopte dans la transition à la *Raison* une *nouvelle certitude*. Cet objet extérieur, toute la réalité, lui semble désormais une projection d'elle-même. La *Raison* est alors un premier idéalisme ayant cette certitude «d'être toute réalité».²⁷¹

Analysons cette transition pour la bien cerner. La certitude initiale de la *Conscience de soi* était que la vérité se trouve en elle-même. Mais sa certitude change suite à l'affrontement avec son problème de la scission. La certitude de la *Conscience malheureuse* se transforme vers sa fin en la certitude que la vérité est extérieure. Pourtant, la certitude initiale du prochain moment de la *Raison* est que la vérité est extérieure mais à la fois identique à la conscience.

Examinons le moment de la transition. Le point commun entre la certitude finale de la *Conscience de soi* (qui est celle de la *Conscience malheureuse*) et la certitude initiale de la *Raison* est la certitude que la vérité est extérieure. Néanmoins, alors que la *Conscience malheureuse* tient cet objet pour *étranger*, la *Raison* le prend pour identique à elle-même. Voilà le problème de cette transition : comment un objet *étranger* pour l'une devient-il *identique* pour l'autre ? Que *provoque et nécessite* ce changement ?

Nous répondons ici à ces deux questions, dont la clé se trouve dans l'emploi du «nous» et dans la distinction dont il est le signe entre les modes «pour nous» et «pour la conscience». Nous l'avons déjà indiqué, la transition de la fin de la *Conscience malheureuse*

²⁷⁰ *Phänomenologie des Geistes*, 128 (tr. fr., 229).

²⁷¹ *Ibid*, 132 (tr. fr., 236).

est seulement «*pour nous*». Ce n'est que «*pour nous*» que son problème est résolu et son malheur dissipé. Il convient de s'arrêter sur le moment de la transition dans le texte.

Pour la conscience *elle-même, l'agir, et son agir effectif, demeure un agir misérable, de même que sa jouissance demeure la douleur, et que leur être-supprimé, dans sa signification positive, demeure un au-delà. Mais, dans cet objet où l'être et l'agir de la conscience, en tant qu'être et agir de cette conscience singulière qu'elle est, sont pour elle un être et un agir en soi, est advenue pour elle la représentation de la raison, de la certitude de la conscience d'être, dans sa singularité, absolument en soi, ou toute réalité.*²⁷²

Toute la tension de la transition se concentre dans le mot *Mais*. La conscience est toujours malheureuse, son agir abandonné demeure «*un au-delà*». *Mais*, ce même agir devient, dans une tournure extrêmement brève et dès lors presque soudaine, «*un agir en soi*» aux yeux de la conscience même. «*Nous*», qui le savons déjà par la reconnaissance de la preuve, voyons «*notre*» décalage de savoir avec la conscience s'effacer lorsqu'elle acquiert la certitude de la *Raison* d'être cet objet extérieur qu'elle vise. L'acquisition de cette nouvelle certitude représente «*pour la conscience*» une discontinuité, une véritable coupure. «*Pour nous*» en revanche, rien d'étonnant. «*Nous*» voyons «*notre*» *preuve* (une fois rejetée par la conscience) reconnue et assimilée par elle.

Comment donc un objet *étranger* devient-il *identique* aux yeux de la conscience ? La clé de la réponse à cette question est de voir qu'il s'agit d'une question mal posée. Il faut avouer que l'objet étranger *ne devient pas* identique pour la conscience. L'objet est *étranger* pour la *Conscience malheureuse* et *identique* pour la *Raison*. Il ne *devient* identique que «*pour nous*». Ce n'est que «*pour nous*» qu'il s'agit d'un mouvement ou devenir.

²⁷² *Ibid*, 131 (tr. fr., 234).

Nous avons déjà indiqué, dans le deuxième chapitre de la présente étude (cf. p. 64 ci-dessus), que la conscience d'un seul moment phénoménologique est une conscience abstraite, donc *isolée*. Cette conscience (identifiée dans le texte de la *Préface* sous le terme de *l'individu particulier* : besondere Individuum) y a été justement opposée à *l'individu singulier* (Jeder einzelne) qui parcourt «selon le contenu les degrés de la formation culturelle de l'esprit universel». ²⁷³ C'est pour cet individu singulier, pour le lecteur qui est précisément *l'un des «nôtres»*, que se dévoile la nécessité des transitions. Mais non pas *pour la conscience*.

En outre, Hegel n'a pas indiqué autre chose lorsqu'il disait dans *l'Introduction* à la *Phénoménologie* que l'avènement d'un nouvel objet, qui n'est que la conversion de la conscience, semble à la conscience extérieur, et étranger au moment qui lui précède. Nous avons insisté sur ce point dans le premier chapitre de la présente étude : «pour la conscience» il existe une discontinuité entre les moments phénoménologiques et la nécessité de son parcours, donc de leurs transitions se déroule «dans son dos» (cf. p. 38 ci-dessus). ²⁷⁴ La nécessité des transitions, grâce auxquelles le chemin «menant à la science est lui-même déjà de la science», est donc seulement «pour nous». ²⁷⁵

Nous affirmons donc que la nécessité des transitions est exclusivement «pour nous», qu'elle n'est pas *conscientielle* comme le prétendent Stern et Forster, car il n'y pas de nécessité au niveau des fausses consciences isolées. «Pour la conscience», les moments sont simplement *l'un après l'autre* (nacheinander) ou *l'un à côté de l'autre* (nebeneinander). ²⁷⁶

²⁷³ *Ibid*, 24-5 (tr. fr., 76-7).

²⁷⁴ «Nur diese Notwendigkeit selbst, oder die Entstehung des neuen Gegenstandes, der dem Bewußtsein, ohne zu wissen, wie ihm geschieht, sich darbietet, ist es, was für uns gleichsam hinter seinem Rücken vorgeht.» ; *Ibid*, 61 (tr. fr., 129).

²⁷⁵ «Durch diese Notwendigkeit ist dieser Weg zur Wissenschaft selbst schon Wissenschaft, und nach ihrem Inhalte hiemit Wissenschaft der Erfahrung des Bewußtseins.» ; *Ibid*, 61 (tr. fr., 130).

²⁷⁶ Que les transitions ne sont que «pour nous» ne doit pas surprendre. Cela a été également le cas lors de la transition de la figure de *Maîtrise et servitude* à celle de la *Liberté de la conscience*. Au terme de sa dialectique ses deux extrêmes, *maître* et *serviteur* (conscience de soi, conscience d'un objet extérieur) sont tombés, dans les termes de Hegel, «l'un en dehors de l'autre». «Pour nous» pourtant ils étaient «la même chose», et la forme du *travail* donc un travail idéal sur soi. Et c'est grâce à leur identité *en soi*, dit Hegel, qu'une «nouvelle figure de la conscience de soi qui est devenue pour nous», à savoir la conscience sceptique. : «Aber dem dienenden Bewußtsein als solchem fallen diese beiden Momente - seiner selbst als selbstständigen Gegenstandes, und dieses Gegenstandes als eines Bewußtseins, und hiemit seines eigenen

Tournons nous vers la question de la détermination des transitions : qu'est-ce qui les *provoque* et les *nécessite* ? Dans son article, Neuhouser s'oppose à l'interprétation de Gadamer selon laquelle la nécessité de la transition est une nécessité hypothétique du type aristotélicien. Pour Gadamer c'est l'étape finale de la dialectique, qu'il nomme la vraie conscience de soi, qui détermine son développement.²⁷⁷ Neuhouser prétend en revanche qu'une nécessité téléologique suffit pour ceux qui observent la dialectique depuis son point final, mais pas pour le lecteur sceptique qui n'y est pas encore arrivé.²⁷⁸ Pourtant, nous avons déjà montré dans le deuxième chapitre de la présente étude (cf. p. 59 ci-dessus) que la nécessité qui caractérise «notre» point de vue n'est qu'*hypothétique* au cours de la lecture de la *Phénoménologie*. Elle n'est alors qu'une *hypothèse idéaliste*, qui est justifiée rétrospectivement et devient la *thèse idéaliste* seulement à la fin. Il est vrai, comme l'indique Neuhouser, que Hegel croit que sa démarche est *convaincante* même avant son terme. *Convaincante* peut-être (ce terme n'a pas de sens rigoureux chez Hegel), mais jamais *complètement* justifiée. La justification complète n'est possible, selon les termes de la *Préface*, qu'au terme de la dialectique, où la conscience de soi «*reçoit son achèvement et sa transparence*».²⁷⁹

Wesens - auseinander. Indem aber für uns oder an sich die Form und das Für-sich-sein dasselbe ist, und im Begriffe des selbstständigen Bewußtseins das An-sich-sein das Bewußtsein ist, so ist die Seite des An-sich-seins oder der Dingheit, welche die Form in der Arbeit erhielt, keine andere Substanz als das Bewußtsein, und es ist uns eine neue Gestalt des Selbstbewußtseins geworden; ein Bewußtsein, welches sich als die Unendlichkeit, oder reine Bewegung des Bewußtseins das Wesen ist; welches denkt, oder freies Selbstbewußtsein ist.»; ibid, 116 (tr. fr., 212).

²⁷⁷ «*In diesem Sinne 'muß' dem Selbstbewußtsein 'seine Befriedigung werden' und der Gegenstand 'muß diese Negation seiner selbst an sich vollziehen'. Dies muß ist das alte ex hypotheseos anagkaion [nécessité hypothétique] des Aristoteles: wenn das Selbstbewußtsein wahres Selbstbewußtsein werden soll, muß es auf sich bestehen – und muß das andere Selbstbewußtsein finden das 'für es' zu sein bereit ist» ; Gadamer, Hans Georg, «Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins», in (hrsg.) H. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 226.*

²⁷⁸ «*This type of necessity may be compelling for the phenomenological observer who is viewing the dialectic from the standpoint of its final stage and is convinced of the necessity of that end-point, but is this the only sense of necessity which Hegel is claiming for his analysis? What about the reader of the Phenomenology who is not yet an initiate into the realm of absolute knowledge or, more importantly, the sceptic who holds that the quest for knowledge is a hopeless enterprise? Hegel certainly thinks that he is convincing them of the necessity of consciousness' arrival at the position of absolute knowledge as well, and he can do this only without presupposing his end-point, that is, only by showing that each stage leading up to the end is itself necessary, given only the stages that have preceded it and without reference to its relationship to any final goal. It is this aspect of the dialectical rigor that concerns us here.» ; Neuhouser, *op. cit.*, p. 255.*

²⁷⁹ *Phänomenologie des Geistes*, 23 (tr. fr., 75).

Nous proposons que le seul défaut de cette interprétation de Gadamer est de cerner la fin de la dialectique comme si cette fin était un point ultime, ou un terme où le mouvement dialectique s'arrête. De nouveau il s'agit de la confusion, fort compréhensible, entre la fin dans son sens habituel (la fin du chemin entre Paris et Lille, donc Lille) et la fin dans son sens hégélien : *la totalité des moments en mouvement*. Pour reprendre l'illustration du voyage, la fin au sens hégélien du chemin entre Paris et Lille serait tout le chemin parcouru entre les deux villes avec ses stations dont Paris et Lille, ou plutôt le mouvement entre toutes ces stations. Nous avons déjà abordé une question proche lors du quatrième chapitre de la présente étude (cf. p. 114-9 ci-dessus). Nous y avons expliqué que le vrai est le tout, que la fausseté n'est autre pour Hegel que les parties ou les moments de ce tout, ou plutôt leur mouvement négatif. Dans la mesure où la fin de la *Phénoménologie* n'est que la vérité finalement atteinte, il convient de comprendre la fin hégélienne, non pas comme quelque chose distinct du chemin, mais comme la *totalité de ses parties* ou *stations de son chemin*, ou plutôt le cheminement entre elles.

Cette conception de la fin nous permet de formuler un principe général pour les transitions phénoménologique. Ce principe, avancé toujours en tant qu'hypothèse, est donc le suivant : les transitions dans la *Phénoménologie*, qui sont toujours «*pour nous*», sont déterminées ou justifiées par *la structure générale* de l'œuvre ou par *le mouvement de ce tout*. La nécessité, ou détermination hégélienne est donc *téléologique* uniquement dans le sens d'une détermination par la fin comprise comme *structure de totalité*. Il s'agit d'une détermination ou causalité, où les parties sont déterminées par le tout.

Nous affirmons donc, à l'opposé de Neuhauser, que la nécessité des transitions phénoménologiques est donc précisément une nécessité à *grands traits*, car c'est la structure ou mouvement général de l'œuvre, et non pas des conditions antérieures et isolées, qui est à l'origine des transitions et qui les justifie. Un problème de transitions ne paraît ainsi que si

nous tentons d'appliquer sur la philosophie hégélienne une nécessité, ou détermination étrangère du type *mécaniste* et donc *circonstancielle*.

En fait, dans la mesure où nous pensons la structure de la *Phénoménologie* la transition à la *Raison* est fort claire. Elle est un exemple quasi-parfait de la démarche dialectique. Après la certitude de l'extérieur (*Conscience*) et celle de l'intérieur (*Conscience de soi*) arrive la certitude de l'extérieur qui est l'intérieur (*Raison*). Dans la mesure où nous songeons ici à la forme du syllogisme dialectique, la nécessité entre les prémisses et la conclusion semble ici claire et impeccable.

La figure de la conscience malheureuse est parcourue et sa dialectique achevée. Avec les résultats de son analyse, qui ne sont que la suite ou plutôt la confirmation des résultats atteints lors de l'analyse de *Maîtrise et servitude*, il convient de passer à la conclusion de la présente étude. Mais avant d'y passer, précisons que ces derniers résultats sont le renforcement des résultats précédents car ils dévoilent de nouveau, eu égard à d'autres problèmes d'interprétation, l'efficacité de l'attention prêtée à l'emploi du «*nous*».

Dans la mesure où nous nous sommes posés dans ce chapitre la question du statut ou de la modalité de la présence de la religion dans la *Conscience malheureuse*, l'insistance sur le concept hégélien de l'*apparence*, mis en lumière par l'attention prêtée à l'emploi du «*nous*», a dévoilé cette modalité qui s'avère être la modalité d'une apparence religieuse «*pour la conscience*» du contenu spéculatif «*pour nous*» qui est la scission de la conscience de soi. Nous répétons qu'il s'agit de la même structure ou économie interne de la figure entre *spéculation* et *apparence* qui a été révélée lors de l'analyse de *Maîtrise et servitude*. Quant au *problème des transitions*, dont l'analyse sensibilise aux régularités de la structure phénoménologique dans ses traits les plus décisifs, ce *problème* a été identifié ici comme un faux-problème dont l'origine est la formulation de la question de la nécessité des transitions

phénoménologiques sous la modalité d'une nécessité *conscientielle* ou *mécaniste* au lieu d'une formulation en termes de nécessité ou *détermination de la totalité*, qui n'est donc visible que «*pour nous*».

Nous avons pu également noter, par cette attention au décalage entre les deux modes narratifs, cette certaine ironie de notre regard sur l'aveuglement de la conscience. L'attention prêtée à l'emploi du «*nous*» sensibilise donc, non seulement au sens de la progression phénoménologique, à sa structure et à ses régularités, mais également aux moments qui y semblent presque *théâtraux*. Cet aperçu du côté *théâtral* met en rapport l'acte de l'observation phénoménologique, non seulement avec l'observation du scientifique, mais également avec celle du spectateur. Il contient peut-être la clé d'un certain plaisir lié à la lecture de la *Phénoménologie* auquel est consacrée en partie notre conclusion.

Afin de réfléchir sur l'efficacité de l'attention prêtée à l'emploi du «*nous*» en tant que outil de la recherche hégélienne, afin de revenir une dernière fois à la spécificité textuelle et philosophique de ce trait fondamental de la *Phénoménologie*, il convient désormais de passer à la conclusion de l'étude.

Conclusion

S'il fallait ne retenir qu'une seule chose de la présente étude, nous souhaiterions qu'elle soit la suivante : suivre l'emploi du « nous » est un outil de premier ordre dans l'étude de la *Phénoménologie de l'esprit*. Nous l'avons montré dans les chapitres où ont été analysées les figures de *Maîtrise et servitude* et de la *Conscience malheureuse*. La mise en lumière de l'économie interne de ces figures entre apparence « politique » ou « religieuse » et contenu spéculatif, qui était au cœur de notre effort, a abouti à leur compréhension plus aiguë. Car comprendre ces figures revient d'abord à distinguer entre leurs *tâches* et *problèmes spéculatifs* « pour nous » et les diverses formes de la *fausse conscience* que ceux-ci revêtent « pour la conscience ». Cette distinction interne des figures en deux modes narratifs est ce que nous considérons ici comme le trait dominant de la forme phénoménologique.

La *Phénoménologie de l'esprit* est une œuvre *polyphonique* ou plutôt *polymodale*. Ses deux modes narratifs identifiés, et leur importance reconnue, il convient de dire, en paraphrasant les célèbres termes de Mikhaïl Bakhtine dans son étude sur *La poétique de Dostoïevski*, que les figures de la *Phénoménologie* sont non seulement objets du discours de l'auteur, mais sujets de leur propre discours. Même si, loin de la théorie bakhtinienne, les voix sont chez Hegel hiérarchisées, avec une voix précisément réservée à l'auteur, elles restent multiples. Cette pluralité des voix et des consciences, cette *polyphonie* constitue le trait fondamental de *Phénoménologie*.²⁸⁰ Ces voix étant nommées *modes narratifs*, nous préférons ici le terme *polymodalité*.

²⁸⁰ « La pluralité des voix et des consciences indépendantes et distinctes, la polyphonie authentique des voix à part entière, constituent en effet un trait fondamental des romans de Dostoïevski » ; « Les héros principaux de Dostoïevski sont en effet, dans la conception même de l'artiste, non seulement objets du discours de l'auteur, mais sujets de leur propre discours immédiatement signifiant. » ; Bakhtine, Mikhaïl, *La poétique de Dostoïevski*, tr. I. Kolitcheff, Paris, Éditions du Seuil, 1970, 32-3.

La polymodalité de la *Phénoménologie*, nous l'avons déjà indiqué, n'a pas reçu jusqu'ici l'attention qui lui est due. Les commentateurs l'avaient pour la plupart ignoré ou traité hâtivement. Notre étude n'a été faite que pour commencer à combler une telle carence en faisant valoir la forme polymodale de la *Phénoménologie* et en jetant une lumière sur sa signification philosophique.

Nous avons montré dans le premier et deuxième chapitre de cette étude en quoi la distinction en deux modes narratifs est d'une spécificité précisément philosophique –, qu'elle représente l'acte de poser une *différence* entre la vérité et l'apparence ainsi que l'acte de la surmonter ; qu'elle découle de la conception post-fichtéenne de Hegel eu égard à la méthode de l'*idéalisme scientifique* ; que l'observation d'un objet *pensant* implique, à côté du point de vue *scientifique* de l'observateur, un point de vue *historique* ou *faux*, dont les figures sont pour Hegel les pierres à bâtir du système. Nous avons également précisé, en s'interrogeant sur l'identité du «*nous*», son lien avec la conception phénoménologique de l'éducation. L'emploi du «*nous*» sert sous cet aspect à signaler la *communicabilité* ou l'*universalité* du savoir. Il est cette *interpellation* du lecteur en tant que *sujet potentiel de la science*. Pourtant, l'effort principal de l'étude demeure dans l'analyse des textes de la *Phénoménologie* en faisant valoir leur structure *polymodale*.

Bien que la présente étude n'ait été consacrée qu'à la figure de la *Conscience de soi*, nous prétendons qu'une étude plus large à l'échelle de la *Phénoménologie* tout entière aboutirait à cette même conclusion.

Terminons avec une remarque appartenant au domaine de l'esthétique. Nous avons déjà cité Fichte regrettant que son œuvre – qui mérite elle-aussi le qualificatif de *polymodal* –, fût, en raison de cette innovation de sa structure, méconnue et incomprise par ses contemporains accoutumés à une philosophie énoncée d'une seule voix.²⁸¹ Dans le cadre de

²⁸¹ Fichte, *op. cit.*, p 210. (tr. fr., p. 266). Cf. p. 28 de la présente étude.

notre étude nous avons pu constater que la polymodalité de la *Phénoménologie de l'esprit* a aussi mené à des problèmes d'interprétation, dont la clarification et la résolution ont occupé la majeure partie de notre étude. Pourtant, nous prétendons qu'au-delà des confusions, la polymodalité novatrice de l'idéalisme scientifique, nulle part mieux mise à l'œuvre que chez Hegel, produit d'autres effets qui touchent à l'expérience de la lecture de la *Phénoménologie*, au plaisir de cette lecture.

Pour l'exprimer de manière concise, la forme polymodale de la *Phénoménologie*, née de la spécificité de sa méthode philosophique, comporte une certaine beauté provoquée par la mise en perspective de son objet : la conscience. Lorsqu'il observe les erreurs de la conscience d'un point de vue supérieur, le lecteur de la *Phénoménologie* semble fort proche du spectateur de théâtre ou du lecteur d'un roman. Le lecteur de la *Phénoménologie* adopte ainsi un regard qui dépasse parfois la portée conceptuelle de la démarche philosophique. Nous l'avons remarqué ci-avant quand il a été question des objets inavoués de la *Phénoménologie*, qui sont entre autres la *phénoménalisation*, la *distanciation rassurée* du lecteur et l'*ironie* de son regard.²⁸² Car le point de vue du lecteur de la *Phénoménologie* peut diverger à certains moments de la perspective scientifique, la «*nôtre*», qui lui est offerte.

L'acte même de la mise en perspective de la conscience, à savoir de la relativisation des consciences multiples selon la différence que l'éloignement et la position vis-à-vis d'*en soi* leur accordent –, cet acte est d'une valeur esthétique.²⁸³ Nous l'avons constaté eu égard à

²⁸² Cf. p. 108-112, 137-140 de la présente étude.

²⁸³ Il est possible de prétendre que cette relativisation du faux va de pair, et cela forcément, avec une relativisation du vrai. Sauf que relativiser le vrai, cela ne revient surtout pas à l'ignorer ou le dissiper dans le brouillard de l'apparence. Dans ses *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Jean-François Marquet affirme que celle-ci «*est le premier ouvrage philosophique qui ne présente pas des affirmations sur ce qui est, mais qui prétend décrire comment ça se présente à une conscience qui fait l'expérience du monde.*» (Marquet, Jean-François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Ellipses, 2004, p. 10). Dans cette remarque Marquet saisit le côté *phénoménal* de l'objet de la *Phénoménologie* : ce qui est «*pour la conscience*», son discours imparfait. Pourtant, Marquet ignore ici que Hegel avance bel et bien dans son œuvre «*des affirmations sur ce qui est*» sous la forme d'un «*pour nous*», où l'*en soi* est dévoilé. Relativiser le vrai, cela ne signifie autre chose sinon qu'il ne peut exister sans le faux. Dans la *Phénoménologie* l'apparence n'est pas seule. Les affirmations «*pour nous*» distinguent la philosophie de Hegel de toute phénoménologie dans son sens husserlien. Il la distingue également de toute *dialectique négative*, qui prétendrait que seules existent les apparences. Sa dialectique de la fausseté reste métaphysique, car elle prétend aboutir dans le sillage du Platon, à la saisi de ce qui est.

l'ironie phénoménologique. Pour décrire cette beauté de la perspective – cette richesse de l'objet phénoménologique renfermant une multiplicité des consciences, dont les histoires sont soigneusement élaborées jusqu'à leurs entrelacements les plus subtiles, qui sont les figures et les transitions phénoménologiques –, certains commentateurs avaient eu recours à la métaphore de la fugue.²⁸⁴ En insistant sur la structure polymodale de la *Phénoménologie*, nous sommes allés au-delà de la métaphore musicale ou littéraire pour saisir son origine dans la division textuelle en deux modes narratifs : «*pour nous*» et «*pour la conscience*», ainsi que dans leurs valeurs philosophiques de *vrai* et de *faux*. Dans une remarque qui conclut notre étude consacrée à l'emploi du «*nous*», il convient d'indiquer que nous sommes passés par son entremise de la métaphore de la forme phénoménologique à son concept, qui est la *polymodalité*.

²⁸⁴ Prenons l'exemple contemporain de Maxence Caron dans son *Le contrepoint de Hegel : Prélude et Fugue*, Paris, Vrin, 2014.

Bibliographie

Œuvres de Hegel :

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Gesammelte Werke*, hrsg. v. d. Rheinisch-Westfälischen Akademie der Wissenschaften, Hamburg, Meiner, 1968ff.

Traductions françaises des Œuvres de Hegel :

Phénoménologie de l'esprit, trad. fr., B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006.

Phénoménologie de l'esprit, trad. fr., J. Hyppolite, Paris, Aubier, 1946.

Phénoménologie de l'esprit, trad. fr., G. Jarczyk et P.-J. Labarrière, Paris, Gallimard, 2002.

Phénoménologie de l'esprit, trad. fr., J.-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991.

Encyclopédie des sciences philosophiques en abrégé, trad. fr., B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2012.

Journal d'un voyage dans les Alpes bernoises, trad. fr., R. Legros et F. Verstraeten, Grenoble, Editions Jérôme Millon, 1988.

Autres sources primaires :

FICHTE, Johann Gottlieb, *Gesamtausgabe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften*, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1962ff ; trad. fr. A. Philonenko, *Oeuvres choisies de philosophie première*, Paris, Vrin, 1990.

KANT, Immanuel, *Kants Werke: Akademie Textausgabe*, Berlin, W. de Gruyter, 1968ff ; trad. fr. A. Renaut, *Critique de la raison pure*, Paris, Flammarion, 2006 ; *Critique de la faculté de juger*, Paris, Flammarion, 1995.

MARX, Karl et ENGELS, Friedrich, *Gesamtausgabe (MEGA)*, hrsg. v. d. Internationalen Marx-Engels-Stiftung, Berlin, Dietz Verlag, 1958ff ; trad. fr. J.-P. Lefebvre, *Le Capital. Critique de l'économie politique.*, Paris, Éditions Sociales, 1983.

NIETZSCHE, Friedrich, *Werke : Kritische Gesamtausgabe*, hrsg. von Giorgio Colli undazzino Montinari. Berlin, Walter de Gruyter, 1967ff ; trad. fr. P. Klossowski, *Le Gai Savoir*, Paris, Gallimard, 1982.

PLATON, *Platonis Opera*, éd. H. Estienne, Genève, 1578 ; trad. fr. Brisson et al., *Oeuvres complètes*, Paris, Flammarion, 2011.

Sources secondaires :

ADORNO, Theodor W., «Beitrag zur Ideologielehre», in *Gesammelte Schriften*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997ff, Bd. 8 : Soziologische Schriften I, 1999.

ALTHUSSER, Louis, *Pour Marx*, Paris, Maspéro, 1965.

BADIOU, Alain, *Manifeste pour la philosophie*, Paris, Éditions du Seuil, 1989

BAKHTINE, Mikhaïl, *Problemy poëtiki Dostojevskogo*, Moscou, 1963 ; tr. fr. I. Kolitcheff, *La poétique de Dostoïevski*, Paris, Éditions du Seuil, 1970

BRECHT, Bertolt, «Der gute Mensch von Sezuan», in *Ausgewählte Werke in sechs Bänden*, Bd. 2, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969 ; «Le bonne âme de Se-Tchouan», in *Théâtre complet*, tr. fr. G. Badia, Paris, L'arche, 1975.

BREAZEALE, Daniel (1998), «On the Methodological role of "intellectual intuition" in the later Jena Wissenschaftslehre», *Revue internationale de Philosophie*, vol. 52, n° 206, p. 587-616.

BRISSON, Luc, «Comment rendre compte de la participation du sensible à l'intelligible chez Platon» in (dir.) J.-F Pradeau, *Platon, les formes intelligibles*, Paris, PUF, 2001.

BOURGEOIS, Bernard, «La pédagogie de Hegel» in G.W.F., Hegel, *Textes pédagogiques*, Paris, Vrin, 1978, p. 8-74.

DERRIDA, Jacques, *L'écriture et la différence*, Paris, Éditions de Seuil, 1967.

CARO, Jason (1997), "Looking over your Shoulder: the Onlookers of Hegel's Phenomenology", *Political Studies*, vol. 45, p. 914-27.

CARON, Maxence, *Le contrepoint de Hegel : Prélude et Fugue*, Paris, Vrin, 2014.

DOVE, Kenley R. (1970), «Hegel's Phenomenological Method», in *The Review of Metaphysics*, vol. 23, n° 4, pp. 615-641.

EHLERT, Paul, *Hegels Pädagogik dargestellt im Anschluß an sein philosophisches System*, Stuttgart, Druck der Union Deutsche Verlagsgesellschaft, 1912.

FINDLAY, John, N., «Commentary to the Phenomenology of Spirit», in Hegel, G.W.F., *Phenomenology of Spirit*, Oxford University Press, 1977.

FORSTER, Michael, N., *Hegel's Idea of a 'Phenomenology of Spirit'*, The University of Chicago Press, 1998.

GADAMER, Hans Georg, «Hegels Dialektik des Selbstbewußtseins», in (hrsg.) H. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 217-242.

GAUVIN, Joseph (1970), «Le „für uns” dans la Phénoménologie de l'Esprit», *Archives de Philosophie*, 33, p. 829-54.

– (1971), «Le discours de philosophie systématique. Expérience de lecture et recherches de structure», *Langage*, n° 21, p. 88-121.

GENETTE, Gérard, *Discours de récit*, Paris, Éditions du seuil, 2007.

HARTMANN, Nicolaï, «Hegel et le problème de la dialectique du réel», in *Études sur Hegel*, Croce, B., et al., Paris, Armand Colin, publication de la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1931, p. 9-40.

HEIDEGGER, Martin, «Hegels Begriff der Erfahrung» in *Gesamtausgabe*, Vittorio Klostermann, Frankfurt a. M., 1975ff, Bd. 5 : Holzwege, 1978 ; trad. fr. W. Brokmeier, *Chemins qui mènent nulle part*, Paris, Gallimard, 1986.

HENRICH, Dieter, *Between Kant and Hegel*, Harvard University Press, 2003.

HONNETH, Axel, «From desire to recognition: Hegel's account of human sociability» in D. Moyar et M. Quante (ed.), *Hegel's Phenomenology of Spirit, A Critical Guide*, Cambridge University Press, 2008, p. 76-90.

HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la « Phénoménologie de l'esprit » de Hegel*, Paris, Aubier, 1946.

JARCZYK, Gwendoline et LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Hegel : le malheur de la conscience ou l'accès à la raison*, Paris, Aubier, 1989.

– *Les premiers combats de la reconnaissance – maîtrise et servitude dans la "Phénoménologie de l'esprit" de Hegel, texte et commentaire*, Paris, Aubier, 1987.

– *De Kojève à Hegel*, Paris, Éditions Albin Michel, 1996.

KAINZ, Howard P., *Hegel's Phenomenology, Part I: Analysis and Commentary*, University of Alabama Press, 1976.

KERVÉGAN, Jean-François, *L'effectif et le rationnel : Hegel et l'esprit objectif*, Vrin, Paris, 2008.

– (2007), «Figures du droit dans la *Phénoménologie de l'Esprit*», in *Revue Internationale de Philosophie*, n° 240, p. 182-202.

KOJÈVE Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel : Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit professées de 1933 à 1939 à l'École des Hautes Études réunies et publiées par Raymond Queneau*, Gallimard, Paris, 1979.

KOYRÉ, Alexandre (1931), «Note sur la langue et la terminologie hégéliennes», in *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 112, pp. 409-439.

LABARRIÈRE, Pierre-Jean, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris, Aubier, 1985.

LUKÁCS, Georg, *Werke*, Luchterhand, Neuwied am Rhein, 1962ff ; trad. fr. K. Axelos et J. Bois, *Histoire et conscience de classe*, Les éditions de minuit, Paris, 1960 ; trad. fr. G. Haarscher et R. Legros, *Le jeune Hegel : sur les rapports de la dialectique et de l'économie*, Gallimard, Paris, 1981.

MARCUSE, Herbert, *Reason and Revolution: Hegel and the rise of social theory*,

Routledge, London, 2000 ; trad. fr. R. Castel et P.-H. Gonthier, *Raison et révolution*, Les Éditions de Minuit, Paris, 1968.

MARQUET, Jean-François, *Leçons sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris, Ellipses, 2004.

NEUHOUSER, Frederick (1986), «Deducing Desire and Recognition in the Phenomenology of Spirit», in *Journal of the History of Philosophy*, Volume 24, Number 2, p. 243-262.

PARRY, David M., *Hegel's Phenomenology of the "We"*, Peter Lang Publishing, New York, 1988

PIPPIN, Robert B., *Hegel's Idealism*, Cambridge University Press, 1989.

– *Hegel on Self-Consciousness*, Princeton University Press, 2010.

PÖGGELER, Otto, *Hegels Idee einer Phänomenologie des Geistes*, Freiburg/München, Karl Alber Verlag, 1973.

ROSS, David, *Plato's theory of Ideas*, Oxford university press, 1966.

STERN, Robert, *Routledge Philosophy Guidebook to Hegel and the Phenomenology of Spirit*, London – New York, Routledge, 2002.

TAYLOR, Charles, «The Opening Arguments of the *Phenomenology*», in A. MacIntyre (ed.), *Hegel: A Collection of Critical Essays*, New York, Anchor Books, 1972, p. 157–87.

TILLETTE, Xavier, *L'intuition intellectuelle de Kant à Hegel*, Paris, Vrin, 1995.

TINLAUD, Olivier, *L'idéalisme hégélien*, Paris, CNRS éditions, 2013.

WAHL, Jean, *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris, Presses Universitaires de France, 1951.

WIENLAND, Wolfgang, «Hegels Dialektik der sinnlichen Gewißheit», in (hrsg.) H. Fulda und D. Henrich, *Materialien zu Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1973, p. 67-82.

YOVEL, Yirmiyahu, «Running commentary» in Hegel, G.W.F., *Hegel's Preface to the Phenomenology of Spirit*, Princeton University Press, 2005.

ŽIŽEK, Slavoj, *The Sublime Object of Ideology*, London – New York, Verso, 1989.