



Enseignement À Distance
de l'Université de Reims Champagne - Ardenne

Année Universitaire 2020-2021

LICENCE DE PHILOSOPHIE
1^{ère} Année

UE 15 EC 1

**Foi et Raison : la philosophie et la
science au service de la théologie**

Jonathan TESCHNER



EAD

Enseignement À Distance

Secrétariat de Philosophie

57 Rue Pierre Taittinger

BP 30

51571 REIMS CEDEX

Tél. : 03 26 91 36 69 - [http://www.univ-](http://www.univ-reims.fr)

[reims.fr](http://www.univ-reims.fr)

Quelques Quelques figures de la foi dans la Phénoménologie de l'Esprit

I. Introduction au cours

Dans ce cours nous allons aborder la question des relations entre la foi et la raison dans un texte majeur de Hegel, la *Phénoménologie de l'Esprit*. Il ne s'agira pas de traiter l'intégralité du texte de la *Phénoménologie*, mais des moments importants de celle-ci où la question de la foi permet d'insister sur l'importance subjective de la croyance religieuse dans la formation de l'esprit. Il s'agira aussi de voir que la foi n'est pas réductible à ce phénomène de croyance religieuse, mais qu'il y a foi à partir du moment où un sujet éprouve la certitude subjective du vrai tout en étant potentiellement dans l'erreur. Nous étudierons certaines figures de la conscience pour cerner différents aspects de cette certitude subjective. Par figure de la conscience, il faut entendre la chose suivante. La *Phénoménologie*, nous reviendrons sur ce point, met en évidence la logique qui permet à la conscience de devenir esprit, de dépasser l'individuel subjectif pour atteindre une universalité véritable. Or dans ce parcours, qui est une éducation de la conscience, vont apparaître ces figures ou ces personnages conceptuels qui illustrent un moment de la vie de l'esprit. Au fil du parcours, le lecteur pourra ainsi rencontrer, ce ne sont que quelques exemples, le brigand-révolutionnaire, l'idéaliste, la belle âme... Ces figures mettent en scène la logique conceptuelle à l'œuvre dans la vie de l'esprit, elles permettent aussi au lecteur de comprendre que le concept n'est pas simplement une représentation abstraite, indépendante de la réalité. Ce que veut montrer Hegel, c'est que le concept est la vie elle-même avec ses grandeurs mais aussi ses échecs et ses illusions. De ce point de vue la foi est un objet d'étude particulièrement intéressant, puisqu'il permet de voir comment les individus peuvent défendre des valeurs, des idées jusqu'à s'identifier à elles, mais aussi comment ces croyances peuvent conduire au désespoir et à l'errance. Mais il ne faudrait sans doute pas considérer que l'ouvrage consacre *a priori* l'échec de toute croyance. Bien au contraire, la pensée de Hegel considère que le moment de la certitude subjective est essentiel, que le moment de l'individu est central pour la vie de l'esprit. Si les individus renonçaient à cet engagement de la foi, c'est une part de la vie de l'esprit qui disparaîtrait, parce qu'il serait alors impossible à la pensée de se retrouver dans les choses et dans les autres. Pour le dire autrement, la certitude que le sujet peut avoir d'être dans le vrai le conduit à la recherche de l'assentiment de l'autre. Cette recherche de la

reconnaissance de soi dans l'autre est précisément ce qui manifeste l'esprit. L'esprit n'est en fait rien d'autre que ce qui se reconnaît dans la nature et dans l'histoire.

L'objet de ce cours est double. D'une part, préciser les concepts de foi et de raison chez Hegel, mais, d'autre part, aider le lecteur à lire la *Phénoménologie de l'esprit* de Hegel.

Commençons par le premier aspect, préciser le concept de foi. Loin d'être une forme nécessairement archaïque de la pensée ou encore l'extrême opposé de la raison, la foi se manifeste comme une certitude subjective qui permet à l'esprit de prendre conscience de lui-même. Pour le dire en un mot, l'homme de foi sait, par la foi, qu'il n'est pas seulement ce corps matériel qu'il occupe, qu'il existe un autre monde que lui-même et que son imperfection ne prend sens que par la conscience qu'il a de la perfection. Même si cette pensée ne cherche pas toujours à se justifier, au point parfois d'être elle-même un rejet *a priori* de toute forme de justification, elle est décisive à plusieurs moments centraux du texte et donc de la formation de l'esprit. Par esprit, il ne faut pas seulement entendre la conscience subjective qu'un être a de lui-même, ce que nous appelons communément la conscience de soi¹, mais, au-delà de cette seule dimension subjective, l'esprit devient objectif lorsqu'il se retrouve et plus précisément se reconnaît dans le monde. Prenons un exemple pour mieux saisir cette dernière dimension. Un homme n'est pas seulement un sujet qui peut dire « je », mais il va aussi se reconnaître dans le monde à travers notamment ses propriétés. Celui qui est propriétaire d'un bien peut ainsi librement le modifier, le transformer et ainsi voir dans ce bien sa liberté en acte. Hegel énonce cela dans la *Philosophie de l'esprit*, III, add. §387 : « l'esprit parvient ici à l'être-pour-soi, et l'objectivité de l'esprit à son droit.² » Parvenir à l'être-pour-soi, cela veut dire ici que l'individu n'a plus seulement une conscience abstraite et générale de lui-même, mais qu'il a conscience de lui-même à travers et dans certaines choses extérieures à lui. Pour dire les choses de manière plus triviale, Hegel considère que la conscience de soi du sujet centré sur son moi est une vision abstraite et très largement insuffisante de l'esprit. Un esprit qui ne serait concerné que par lui-même ne serait pas parvenu à son concept véritable. Cela ne signifie pas pour autant que je deviens la propriété que je possède, puisque cette chose peut disparaître sans que mon être en soit altéré, mais cela signifie que l'esprit ne pourra pas se réaliser à travers une forme de subjectivité close sur elle-même. Toute la difficulté va être de trouver « la chose » qui permet à la subjectivité de se reconnaître. Dans le même paragraphe, Hegel évoque, sans développer, les différents lieux de cette identification. Ainsi, la propriété, pour les raisons évoquées plus haut, manifeste une liberté « encore imparfaite, encore formelle ». En effet, d'une certaine manière la

¹ Sur ce point, on peut utilement lire le début de *l'Essence du christianisme* de Feuerbach. Celui-ci débute son texte par la distinction entre la conscience de soi et le sentiment de soi. La conscience de soi n'est pas seulement la conscience de l'individualité du sujet, mais de son appartenance à l'espèce en général. C'est déjà penser la conscience de soi comme autre chose que la seule conscience de son individualité.

² Hegel, *Philosophie de l'esprit*, III, add. §387, Trad. B. Bourgeois, p.399.

propriété est une relation abstraite et juridique qui va lier un sujet avec une chose dans laquelle celui-ci va mettre une part de sa volonté personnelle. Mais cette relation est un sens une relation identique pour tous les sujets de droit. Tout le monde est d'une certaine manière propriétaire de quelque chose. Ce n'est donc pas ici que la définition de l'esprit pourra trouver sa vérité. L'achèvement de cet esprit objectif a lieu dans l'Etat, car ce dernier n'est pas seulement la somme des volontés individuelles qui s'affrontent ou s'accordent dans un marché, mais bien la vérité des droits individuels. Ainsi sans l'Etat notre liberté abstraite n'est qu'une fiction, puisque nous ne pouvons pas trouver d'instance supérieure aux individus susceptible de limiter leurs actions. L'Etat est donc d'une certaine manière le contenu véritable des individus et comme le remarquait déjà Aristote dans les *Politiques*, l'homme seul est soit un dieu soit une bête brute. L'alternative a ici une signification univoque, l'homme seul n'est sans aucun doute pas un dieu, mais plus sûrement une bête brute. Ou encore, on doit considérer que l'Etat nous divinise en quelque sorte en nous donnant la richesse du droit, de la culture. Mais l'esprit n'est pas encore pensé adéquatement comme esprit objectif, puisque l'Etat n'est pas le dernier mot de sa réalisation. En effet, cette objectivité est seulement « une objectivité posée ». Cela signifie que l'Etat ne peut jamais être rien d'autre qu'une réalité contingente et finie, que l'Etat ne peut pas être l'Esprit parce que contrairement à ce que pense la sagesse des nations, l'Etat finit toujours par disparaître. Ainsi, dans le § 552 du même livre, Hegel rappelle qu'un peuple se reconnaît aussi à travers une part de subjectivité contingente. Certaines de ses coutumes et de ses pratiques, qui lui apparaissent naturelles et nécessaires, ne sont en réalité que la part inconsciente, impensée de la vie de l'esprit. En d'autres termes, si ces pratiques et ces coutumes sont bien l'esprit lui-même, puisque toute culture manifeste la vivacité et la spontanéité de l'esprit humain, ces pratiques et ces coutumes ne sont que des pratiques particulières qui vont finir par disparaître. Cela veut dire qu'un peuple se pense comme une entité nécessaire, comme s'il était le tout de l'esprit humain, mais, en réalité, il ne fait que s'élever « au savoir de lui-même en son essentialité, un savoir qui a, toutefois, l'être-borné immanent de l'esprit-du-peuple.³ » Même lorsque l'Etat se donne des lois qui lui permettent d'être un véritable Etat soumis à des règles de justice, il n'en demeure pas moins un Etat parmi les autres, c'est-à-dire soumis à l'implacable loi du temps. C'est ainsi seulement lorsque l'esprit se met à penser l'histoire du monde qu'il découvre la réalité mondaine de tous les Etats. Par ce moyen, l'esprit ne cherche plus seulement à comprendre telle ou telle réalité mondaine, mais bien la logique et la nécessité à l'œuvre dans le monde. *L'esprit absolu* marque donc la naissance d'une « raison qui sait » devient « libre pour elle-même » et « dans laquelle la nécessité, la nature et l'histoire ne sont que pour servir la révélation de cet esprit et des vases d'honneurs à sa gloire. » Les Etats ne sont donc pas les

³ Hegel, Philosophie de l'Esprit III, § 552.

réalités dernières de l'esprit, mais les lieux où cet esprit prend conscience de lui-même, se sait chez lui-même partout. Ainsi, lorsque la pensée philosophique comprend l'histoire du monde comme le développement logique de l'Idée, elle se sait elle-même dans ce monde, elle sait que la pensée n'est pas simplement une théorie sur le monde, mais la logique même du monde. Par logique, il faut ici entendre « logos », c'est-à-dire le discours du monde lui-même. Pour dire cela autrement, le monde n'est plus seulement ce que la pensée va se représenter de manière extérieure, mais le monde est déjà la pensée elle-même, son déploiement objectif. Nous voyons à quel point le concept ordinaire d'esprit ne rend pas compte de la richesse du terme dans la pensée hégélienne. L'esprit n'a rien de simplement subjectif, mais, bien compris, il est l'identité concrète et réalisée de la subjectivité et de l'objectivité⁴. L'esprit absolu est Dieu.

La *Phénoménologie de l'Esprit* va, dans ce contexte, constituer un point de départ. Il ne s'agira pas de dire tout de suite le vrai, de développer le concept dans toute sa plénitude, mais plutôt de montrer comment la conscience peut parvenir à se reconnaître elle-même dans le monde. Ainsi, l'opposition du rationaliste des Lumières à l'homme de la foi n'est pas un fait sans origine. Elle ne peut se comprendre qu'à partir d'un certain stade de développement de l'esprit. C'est pourquoi, c'est seulement au chapitre VI que cette question sera abordée. Cela doit pour nous être une indication précieuse pour la lecture du livre. La conscience n'est pas donnée une fois pour toute par la nature, mais elle se développe et se forme à travers l'histoire jusqu'à devenir un savoir absolu. La foi et la raison ne seront donc pas des concepts figés, mais ils vont devoir être compris du point de vue dialectique, c'est-à-dire en tenant compte du stade ou du niveau de développement de la conscience à un moment donné. Ainsi, si nous revenons plus en amont dans le texte, nous allons rencontrer une des figures importantes de la pensée qu'Hegel appelle la conscience malheureuse. A la fin du chapitre IV, au terme de la deuxième partie du texte qui concerne la conscience de soi, la conscience découvre que sa certitude d'elle-même n'est en fait rien d'autre que la certitude d'un Autre qui la dépasse infiniment en perfection et dont elle ne pourra jamais s'approcher. Cette expérience de la foi est ici vécue sur le mode tragique d'une conscience déchirée entre sa conscience de la perfection et son imperfection de nature. Si nous faisons l'abstraction du devenir de la conscience, de son développement, nous pourrions penser que cette attitude doit s'opposer à un rationaliste strict, capable de remettre en cause les croyances qui abaissent l'homme, mais cela reviendrait à oublier que la conscience doit *nécessairement* passer par ces étapes pour parvenir à la clarté. Ce que la conscience vit comme une souffrance tragique n'est en réalité que le développement nécessaire de la Raison qui devient elle-même, qui clarifie son concept. Pour la conscience malheureuse, la souffrance de l'homme est un terme au-delà duquel il ne peut rien y

⁴ Nous reviendrons sur ce point dans la suite du cours.

avoir, tandis que pour le philosophe qui observe cette conscience malheureuse, il n'y a ici qu'une figure de la conscience qui atteint le terme au-delà duquel elle ne peut pas aller. Ce n'est pas la conscience malheureuse qui effectuera son propre dépassement, mais, il suffit de suivre la table des matières du livre pour s'en rendre compte, la raison observante. En d'autres termes, la foi tragique de la conscience malheureuse va être subsumée par la raison observante du scientifique qui ne considérera plus l'autre de la conscience comme une obscurité tragique, mais bien comme la matière première de son travail. Lorsque le naturaliste décrit une espèce, il n'est pas face à un monde obscur et illisible, mais bien face à des entités qui peuvent être dites et décrites par la pensée. Bien plus, c'est la description savante et minutieuse des choses qui leur donne leur vérité. Nous étudierons donc cette figure qu'est la conscience malheureuse car elle permet de penser la dialectique de la foi et de la raison, qui n'est pas simplement un combat remporté de manière unilatérale par la pensée rationaliste, mais qui est le lieu du développement de la pensée. Ce passage de la conscience de soi à la raison est un tournant majeur du livre, puisque la raison est « la certitude de la conscience d'être, dans sa singularité, absolument en soi, ou d'être toute réalité.⁵ » Si la conscience de soi est d'abord une conscience tournée vers le moi qu'elle considère être la seule vérité, cette conscience découvre à travers l'expérience du malheur que l'au-delà de soi est vérité, mais, au lieu de revenir à l'état initial, à l'affirmation selon laquelle seule l'extériorité de la conscience est vraie, la conscience de soi découvre qu'elle est toute réalité. Cette découverte ne revient pas à faire du monde une simple représentation à la manière de l'idéalisme de Berkeley, mais à démontrer que toute réalité est une réalité pensée ou encore que la pensée est inhérente au monde lui-même. Le monde n'est donc pas étranger à la pensée et cette dernière ne vient pas, de l'extérieur, imposer à ce monde des catégories imaginaires, mais elle ne fait que dire le monde tel que celui-ci doit se dire lui-même. D'abord cette pensée est compatible avec un rationalisme laïque voire matérialiste, puisque la postulation du matérialiste est bien que le monde peut être intégralement expliqué par la pensée humaine, à partir de ses seules catégories. Cependant, et c'est pour cela aussi que le texte comprend deux chapitres sur l'esprit et la religion, la pensée hégélienne ne s'arrête pas là, elle considère que la raison n'est pas le dernier mot de la pensée. Pour le dire rapidement, la raison est encore trop marquée par l'individualité de celui qui pense. La raison est la raison de quelqu'un qui, certes, s'élève jusqu'à l'universalité du concept, mais à partir du savoir que l'individu a de lui-même. A cet égard, nous étudierons certains passages des sections B et C du chapitre V et notamment « la loi du cœur et le délire de la présomption » et « le règne animal de l'esprit et la Tromperie, ou la chose même. » Dans ces textes, Hegel montre comment la foi individuelle, pensée comme une certaine forme de certitude de la vérité, est une étape nécessaire de

⁵ Hegel, *Phénoménologie*, I, 192.

la pensée, mais aussi le lieu de la duperie, de la tromperie. Le terroriste révolutionnaire, celui qui souffre du délire de la présomption est certain de la vérité de sa pensée et sa recherche est bien celle d'un absolu, mais la dialectique de la pensée montre qu'il ne peut qu'échouer. De la même manière, le règne animal de l'esprit, qui renvoie à la figure de l'artiste créateur, repose sur la croyance absolue en la valeur de l'œuvre, mais celle-ci s'avère inaccessible. C'est pourquoi le chapitre s'achève sur la raison législatrice comme si l'expérience qui avait été faite par la conscience ne pouvait aboutir qu'à une forme de positivisme, de suspension des prises de positions individuelles et donc d'un effacement de l'individu devant les faits. L'individu, dont la raison semblait triompher du monde en ce qu'elle faisait correspondre la certitude subjective et la vérité objective, découvre que la raison n'est pas sa raison et que cette raison qui subsiste indépendamment de lui est l'esprit. Ainsi, « l'esprit est alors l'essence absolue et réelle qui se soutient soi-même. Toutes les figures antérieures de la conscience [les figures des chapitres antérieurs] sont des abstractions de cet esprit. ⁶» Lorsque l'individu croyait dire la vérité et trouver cette vérité par ses seules forces, il oubliait que sa pensée n'avait de sens que grâce à une substance indépendante de lui-même. Cette substance n'a rien de mystérieux, elle est la vie culturelle d'un peuple qu'Hegel nomme le *monde éthique vivant*. En d'autres termes, le véritable lieu de l'esprit n'est pas l'individu mais bien la société dans laquelle il vit. Ainsi, le monde éthique grec est la substance véritable de l'individu grec, c'est lui qui permet de comprendre le sens de ses actes et le sens qu'il donne à ce qui est vrai et essentiel. Pour le dire en un mot, la foi relève pour Hegel d'une forme de certitude immédiate du sujet, c'est-à-dire d'une conviction individuelle qui croit pouvoir légitimement identifier cette conviction avec la vérité. De ce point de vue, nous verrons que la foi excède largement le domaine de la religion, qu'elle renvoie à des formes variées de convictions individuelles. A l'inverse, la religion n'a rien d'un phénomène individuel et privé, elle est éminemment collective et publique. Nous pouvons ici simplement penser au poids de la communauté dans la vie religieuse pour comprendre les limites de la foi en tant que croyance privée. Néanmoins, il ne s'agira pas non plus de considérer que ces deux phénomènes sont sans liens entre eux. L'une des idées importantes du texte est bien que la certitude immédiate des sujets est un moment nécessaire de la pensée. Certes, ce moment va être remis en cause, et cela occasionnera bien des souffrances pour l'individu qui découvrira son erreur ou refusera de l'admettre, mais il va être à l'origine d'une prise de conscience de l'esprit lui-même. Ainsi, dans le développement qui concerne la belle âme⁷, Hegel va montrer que le refus obstiné de la belle âme d'admettre sa possible impureté morale la conduit à sa propre mort, à son suicide. La foi inébranlable en sa pureté morale ne parvient pas à résister à l'épreuve du

⁶ Hegel, *Phénoménologie*, II, 11.

⁷ Nous ne pourrions pas étudier ce texte ici dans le cadre de ce cours qui va se limiter au premier tome I de l'édition Jean Hyppolite.

monde, mais en faisant cela, elle prépare une scission au sein même de la conscience entre la conscience du *juge* et la conscience du *pénitent*. Ces deux consciences qui coexistent trouvent une issue à leur affrontement dans le oui de la réconciliation⁸. En d'autres termes, en intériorisant le conflit des consciences, la belle âme ne fait pas que vivre sous le mode de l'idéalité une morale hypothétique, mais elle rend possible la libération de l'esprit ou encore la reconnaissance mutuelle du pénitent et du juge. Le pénitent reconnaissant sa faute et le juge reconnaissant que la faute du pénitent est aussi la sienne.

Avant d'aborder certains passages spécifiques des chapitres IV et V nous allons expliquer l'introduction du livre. Il faut préciser que le livre commence par une préface et est suivi par une introduction. Nous n'étudierons pas la préface qui est en fait la préface du système philosophique de Hegel tout entier. L'introduction, en revanche, concerne directement la *Phénoménologie de l'esprit*. Il est toujours possible et recommandé de lire la préface, mais celle-ci ne doit pas devenir un frein, en raison de sa difficulté intrinsèque, pour comprendre le livre lui-même. Votre travail consistera essentiellement à lire l'introduction et les textes cités dans le cours. La lecture du livre entier pourra bien sûr être faite, mais elle demandera un travail plus conséquent et peut être effectuée dans un second temps.

Le texte est publié en 1807 par un homme de 37 ans qui n'est pas encore une célébrité philosophique. Il vit dans l'ombre du grand Schelling, mais va rapidement devenir beaucoup plus célèbre que lui. Pourtant, ce texte est d'une difficulté redoutable car comme le remarque J-F Marquet, Hegel a voulu tout dire. D'une certaine manière, c'est ce qui rend le livre si dense et, pour certains⁹, un peu trop confus. A cet égard, il n'a pas la rigueur absolue de la *science de la logique* ou de *l'Encyclopédie*. Mais, ce caractère ardu du texte constitue une part essentielle de son importance philosophique. Tout se passe en effet comme si le développement de la conscience, qui tend vers le savoir absolu, devait passer par cette épreuve, par cette expérience de l'aridité, qui reprend sur un mode littéraire l'âpreté de l'expérience réelle de la conscience. Pour le dire en un mot, l'écriture tortueuse n'est que l'expression littéraire de la torture de la conscience qui subit le travail du négatif. La conscience croit, parfois, être dans le vrai, mais découvre toujours son erreur et parfois sa faute dans un déchirement absolu comme seul lui fait entrevoir l'Absolu. En d'autres termes, la vérité lui échappe toujours, d'autant plus qu'elle est persuadée de l'avoir atteinte.

Œuvre où va donc se déployer une odyssée de la conscience, livrée à la dureté du doute, mais plus encore du désespoir¹⁰ qui résulte de son incapacité à faire coïncider la *vérité* et la *certitude*. Mais œuvre où la conscience qui se déploie sera l'objet de l'observation permanente de la

⁸ Ibid, II, 200.

⁹ Badiou fait remarquer que la traduction de Jean Hyppolite clarifie un texte qui, en lui-même, ne l'est pas assez.

¹⁰ *Phénoménologie*, I, 90.

conscience déjà formée à la patience du concept. Pour le dire autrement, le point de vue de la conscience que Hegel peut nommer alternativement, selon son développement, *en soi* ou *pour soi*, est associé au *pour nous* de la conscience qui sait, qui connaît le développement total de l'esprit. Le *pour nous* est le point de vue de la conscience philosophique. Lorsque vous lisez « pour nous, la conscience... », Cela veut dire que le philosophe, qui a pris conscience de la totalité du devenir de la conscience, a le recul suffisant pour comprendre les errements de la conscience que l'on appelle alors *pour soi*. En d'autres termes, ce qui peut être vérité pour la conscience n'est bien souvent qu'une pensée incomplète pour le philosophe dialectique. Il faut donc bien distinguer deux aspects importants du texte. D'un côté, la dialectique de la conscience est phénoménologie en ce qu'elle montre le développement des figures de la conscience qui découvrent que la règle de vérité qu'elles adoptent ne fonctionne pas. Ainsi, lorsque le sage stoïcien croit que seule la conscience de soi est vérité, il néglige le fait que sans le monde il ne serait rien et que la liberté humaine n'a de sens que réalisée dans ce monde. D'un autre côté, la dialectique à l'œuvre doit être pensée comme une histoire de la conscience dont le philosophe n'est que le premier témoin. En laissant les figures de la conscience se déployer et errer, il n'invente rien, mais ne fait que récapituler le mouvement de l'esprit et son histoire. Or, c'est bien cette histoire complète qui a un sens, qui constitue le système du vrai¹¹.

Le texte nous donne donc une double lecture, celle, d'abord, de la conscience immergée dans chacune des figures qui parsèment cette immense galerie de portraits philosophiques¹² et où l'on voit à chaque fois les conséquences négatives du travail sous terrain de l'Esprit qui se découvre progressivement lui-même ; mais, celle, ensuite, du philosophe réellement spéculatif, celui qui a fait l'ensemble de ce parcours et qui revient penser à nouveaux frais sa propre épreuve, mais sur le mode du sujet substantiel, du sujet qui a mis en mouvement la substance ou encore de la substance qui s'est faite sujet¹³. A cet égard, et conformément à ce que Hegel clame dans la préface, il est bien le philosophe qui a identifié la *substance* avec le *sujet*, il est bien le penseur spéculatif qui ne se limite plus à la *proposition prédicative*¹⁴, mais montre, dans la *Phénoménologie*, comment cette proposition prédicative devient progressivement la *proposition spéculative* où le Sujet et la Substance s'identifient. C'est que pour Dieu, il n'y a pas de prédicats qui seraient simplement des qualités attribuées arbitrairement de l'extérieur par l'homme, mais, en lui, ce qui arrive équivaut

¹¹ Sur ce point la préface du texte est essentielle.

¹² II, 311 : le livre s'achève sur l'évocation des galeries d'images qui dans la *Phénoménologie* se suivent, mais qui pour l'esprit sont juxtaposées.

¹³ Préface, I, 17.

¹⁴ La proposition prédicative est la proposition où l'on attribue un ou plusieurs prédicats à un sujet. Exemple : la Terre est ronde. Le prédicat « rond » est attribué au sujet « Terre ». La proposition spéculative sera, en revanche, le passage d'un terme dans un autre. Lorsque Hegel écrit dans la Science de la logique que « l'être est le néant », il ne faut surtout pas comprendre que le néant est un prédicat de l'être, mais bien que les deux sont la même chose. Nous n'étudierons pas ici cette proposition, il suffit pour la lecture de comprendre la différence entre les deux types de propositions.

intégralement à ce qu'il fait. Ainsi, lorsque nous disons « le feuillage des arbres est vert » nous attribuons à ce feuillage un prédicat parmi d'autres. Pourquoi celui-ci alors que nous pourrions très bien nous focaliser sur la forme du feuillage ou autre ? La réponse ici est que la prédication est faite par le sujet qui attribue, c'est-à-dire par l'observateur de l'arbre. Il y a donc ici trois termes. D'abord, le sujet qui attribue quelque chose à quelque chose (l'homme), la chose à laquelle nous attribuons quelque chose (le feuillage) et ce qui est attribué (la couleur). En revanche, le discours que Dieu tient sur le monde est en fait le discours du monde sur lui-même. Il a donc dépassé la coupure du sujet et de l'objet et c'est pourquoi Dieu ne peut pas être croyant. En effet, la croyance est typique de la conscience qui implique la coupure du sujet et de l'objet. Si je crois qu'il va faire beau, ce n'est pas parce que je sais nécessairement qu'il y aura du soleil, mais parce que je suppose que les éléments dont je dispose me donnent de bonnes raisons de croire qu'il y aura du soleil. La croyance n'existe que sur fond d'incertitude relative ou absolue selon les cas. Ce qui ne peut pas arriver à la substance qui s'est faite sujet, puisque le contenu qu'elle « connaît » est elle-même. Pour Dieu, la coupure sujet/objet, typique de la conscience, n'existe pas.

L'absolu renvoie donc à un Sujet qui a fait du monde *sa* Substance, c'est-à-dire qui est partout chez lui et qui est partout lui-même. Nous le voyons le parcours qui mène le sujet individuel à cette vérité sera long, pénible et n'aura rien d'une évidence.

C'est pourquoi affirmer comme Hegel le fait dans la Préface que la substance est devenue sujet n'est encore qu'une affirmation comme une autre, une représentation qui ne fait pas encore honneur à la puissance de son philosophe. Hegel l'exprime de manière très claire dès le début de la préface : « dans le cas d'une œuvre philosophique un pareil éclaircissement [écrire une préface] paraît, non seulement superflu, mais encore impropre et inadapté à la nature de la recherche philosophique ¹⁵ » car ce contenu ne serait qu'une « enfilade de propositions éparses et d'affirmations gratuites sur le vrai, tout cela ne pourrait avoir aucune valeur comme mode d'exposition de la vérité philosophique. ¹⁶ » Hegel ne se contentera donc pas d'affirmer cela, mais le mouvement même de la *Phénoménologie* sera la démonstration de cette vérité.

C'est aussi pourquoi la question du commencement est si importante. Il nous faudra d'abord faire l'épreuve du commencement et tenter de partir de ce qui est premier pour la conscience et suivre son développement naturel et nécessaire afin d'éprouver avec elle la souffrance de l'esprit qui se cherche désespérément. La grande leçon de Hegel pour nous qui débutons et qu'il est impossible de franchir les étapes pour atteindre directement le vrai. Vouloir le résultat avant le développement, c'est tomber sur des « vérités » sans significations et déracinées de leur sol primitif.

Autre point qui me semble important, il faudra accepter de ne pas forcément tout

¹⁵ Préface, I, 5

¹⁶ Ibid.

comprendre, non seulement parce que le texte est difficile, mais aussi, et peut-être surtout, parce que le texte doit être compris comme l'introduction au système de la science. Ce que l'on va lire n'est pas le dernier mot de la philosophie hégélienne, mais son commencement en quelque sorte. Pour le dire en un mot, le problème de Hegel est de trouver un moyen philosophique pour sortir du sens commun. Vous pouvez penser que cela n'a rien d'original, car tous les philosophes font cela en quelque sorte. Mais cela n'est pas vrai dans le même sens que pour Hegel. Hegel ne veut pas simplement opposer des arguments qui contrediraient les opinions ordinaires, mais il veut découvrir comment le sens commun peut nous conduire à la philosophie par son propre mouvement. Il ne cherche pas à forcer ce sens commun pour le détruire, mais il veut montrer que la philosophie est impliquée dans tout discours, que d'une certaine manière elle n'est que la vérité de tout discours, du *logos*. Comprendre effectivement la philosophie ne voudra donc pas dire que l'on va opposer au sens commun des thèses plus ou moins originales, mais que l'on va montrer comment le point de vue philosophique se développe à travers **la science de l'expérience de la conscience**. Cette science n'est que l'explicitation philosophique du mouvement effectivement accompli par la conscience à travers l'expérience de son idéalité, c'est-à-dire que la conscience découvre dans l'expérience sa propre limite. Retracer le mouvement de cette conscience qui saisit sa propre erreur, son propre dépassement, c'est finalement faire la science du sens commun qui finit par se découvrir philosophie, c'est-à-dire un *logos* qui s'est pleinement saisi de lui-même, consciemment et dans sa plénitude. Ce logos qui se développe en toute transparence sera développé dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*. Dans ce texte, Hegel ne partira plus du sens commun pour accéder au commencement de la philosophie, mais il laissera le *logos* se dire lui-même. Là le philosophe n'aura rien d'autre à faire que laisser la pensée se dire elle-même, car il sait, grâce au parcours de la phénoménologie, que sa pensée individuelle n'est pas la pensée tout entière, n'est pas la vérité de la philosophie. La *Phénoménologie* est donc une œuvre propédeutique, une préparation à la science qui doit laisser la conscience découvrir par elle seule la voie de la science. Or cette découverte ne peut se faire que si l'on part de la conscience sans l'avoir altérée. Cette conscience non altérée se manifeste par un trait fondamental, qui va expliquer le plan du livre, c'est la coupure entre le *sujet* et l'*objet*. Toute conscience, en effet, n'existe qu'en se distinguant de ce qui n'est pas elle. D'une part, de l'objet qu'elle pense, qui lui est extérieur et qui lui donne la certitude d'elle-même. D'autre part, de l'autre sujet qui peut être pensé, en un sens, comme un objet, c'est-à-dire comme une forme d'extériorité. Tout le travail ici va consister à résorber cette coupure entre le sujet et l'objet. On va ainsi passer d'une coupure totale (partie conscience) et nette à une identité totale, le savoir absolu qui n'est rien d'autre que le sujet réconcilié avec l'objet ou l'objet réconcilié avec le sujet¹⁷. Équation

¹⁷Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, II, 310 : « Si dans la « Phénoménologie de l'esprit chaque moment est la différence du savoir et de la vérité et est le mouvement au cours duquel cette différence se supprime, la Science, par

fondamentale de l'idéalisme qui revient à dire que l'effectivité ne consiste pas dans un sujet sans matière ou dans une matière sans sujet, mais dans une substance, dans un contenu qui s'est fait sujet. En d'autres termes, on va voir que la pensée va découvrir qu'elle a toujours été avec soi-même sans le savoir, qu'elle avait déjà, dès le commencement, la vérité, mais sous une forme virtuelle qui demandait le passage par la souffrance de l'esprit pour se réaliser.

Avant d'expliquer l'introduction et les textes qui concernent plus spécifiquement la foi et la raison, je vais rapidement donner le plan des grandes parties du texte : la conscience, la conscience de soi, la raison et l'esprit. Ce plan doit permettre d'avoir une vue plus synthétique de l'ouvrage afin de mieux s'y repérer.

Plan du livre

A) La conscience

C'est la coupure du sujet et de l'objet, mais qui est d'abord la suivante : la conscience tend naturellement à croire que la vérité réside dans l'objet et que l'erreur lui incombe totalement. Sa croyance première est qu'elle doit chercher la vérité dans ce monde extérieur à elle sans l'altérer. Tout son travail est donc de trouver le moyen de dire l'objet sans le trahir, sans en faire un objet pour la conscience. On pourrait dire que la conscience croit à la différence essentielle du *pour soi* et de l'*en soi*, mais qu'elle ne sait pas comment parvenir à atteindre cet en soi. Pour un esprit philosophique cette entreprise est vouée à l'échec, car le philosophe sait bien que tout objet est toujours quelque part un objet pour la conscience et que la chose pure de toute altération conscientielle est un fantasme. Mais il doit laisser la conscience se dire elle-même, réciter en quelque sorte le discours qui va permettre de saisir son erreur afin que l'on comprenne quand et comment elle passe dialectiquement à la thèse selon laquelle la vérité réside non pas dans l'objet, mais dans le sujet (section conscience de soi). Avant d'en arriver là, elle va passer par trois étapes : 1) la certitude sensible ; 2) la perception ; la chose et l'illusion ; 3) Force et entendement.

Chacune de ces étapes est essentielle pour aboutir au renversement dialectique que je viens juste d'évoquer. La certitude sensible va être le point de départ le plus immédiat de la conscience et pour elle le plus vrai. Nous verrons que la conscience qui croit en la vérité de l'objet va chercher à découvrir cet objet dans son immédiateté la plus pure et, le croit-elle, la plus vraie. Mais cette certitude ne pourra pas échapper à une vérité dérangeante pour elle, l'objet qu'elle croit être

contre, ne contient plus cette différence et sa suppression. » En d'autres termes, la science ne contient plus la différence entre le savoir et la vérité, puisqu'elle est cette identité des deux *réalisée*.

immédiat est en fait élaboré par elle à travers l'acte de perception. Percevoir, ce n'est donc pas être directement face à un objet non altéré, mais c'est se confronter à une chose élaborée par l'esprit individuel et donc à quelque chose qui a perdu son immédiateté. Là encore, la conscience va découvrir sa méprise lorsqu'elle va se rendre compte que la perception elle-même ne se suffit pas et que la vérité de la chose perçue est d'être pensée par l'entendement comme une force. En d'autres termes, la *chose perçue* fait signe vers une *chose en soi* qui lui donne sa vérité. Mais, c'est là le retournement dialectique essentiel, la conscience va finalement se rendre compte que la vérité de l'objet était d'abord *sa* vérité et que l'objet n'est pas ce qu'il y a de vrai, mais plutôt que le seul vrai objet, c'est la conscience elle-même. En d'autres termes, c'est en elle-même que la conscience va chercher et découvrir la vérité. Elle va, de ce fait, délaisser ou dédaigner le monde extérieur qui va lui apparaître comme une illusion sans fondement ou encore comme quelque chose qui n'existe que *pour* la conscience, seule digne du savoir. Ce passage peut aussi se comprendre historiquement de la manière suivante. Spontanément nous croyons que ce que nous voyons est la chose elle-même et non une représentation de la chose. Notre représentation du monde est spontanément un réalisme naïf qui repose sur une foi immédiate et non réfléchie. Mais en comprenant que la chose perçue est un ensemble de forces physiques, la science moderne a conduit l'homme à modifier radicalement sa vision du monde. La chose n'est pas seulement ce que je vois, mais l'ensemble des forces qui lui permet d'exister comme un tout cohérent. En disant cela, nous sommes obligés de reconnaître que notre représentation de la chose n'est pas la chose et que ce qu'il y a de vrai en elle n'est pas son apparaître immédiat, mais bien ce que la science découvre. De là, il n'y a qu'un pas à franchir pour aller vers le moment de la conscience de soi. Si la conscience croit que la vérité est dans la chose extérieure à elle et qu'elle ne doit pas altérer cette chose mais la découvrir, nous voyons maintenant que cette règle de vérité aboutit à sa propre négation. En effet, ce qui apparaît comme vrai, ce n'est pas la chose de la conscience, mais la conscience qui pense la chose.

B) La conscience de soi

Toutes les figures de la conscience vont trouver leur vérité dans la conscience de soi. Cela signifie d'abord que si l'on veut comprendre ce qui anime la certitude sensible, la perception et l'entendement, il ne faut pas se référer, en dernier ressort, au monde extérieur, mais à la conscience de soi. Comme je viens de l'indiquer un peu plus haut, la conscience croit que la connaissance consiste simplement à laisser la chose se dire sans l'altérer. Or son propre mouvement de découverte de la chose prouve le contraire. En effet, ce qui anime le passage de la certitude sensible à la perception et à l'entendement, ce n'est pas la chose, mais le sujet individuel. Sans la conscience

de soi, il n'y aurait donc pas de conscience à proprement parler, la conscience présuppose la conscience de soi. Seulement, il faut comprendre que cette vérité n'est que pour nous et pas encore pour la conscience. Hegel le dit très clairement à la fin du chapitre « force et entendement » :

« Le processus nécessaire des figures de la conscience exposées jusqu'ici, telles que leur vrai était une chose, un autre qu'elles-mêmes, exprime précisément que non seulement la conscience des choses est seulement possible pour une conscience de soi, mais encore que celle-ci seulement est la vérité de ces figures. Cependant c'est seulement pour nous¹⁸ que cette vérité est présente.¹⁹ »

Il s'agit ici de comprendre d'abord une vérité simple : la conscience des choses, la conscience d'objet suppose une conscience de soi qui en est la condition nécessaire. Vous ne pouvez pas penser l'objet sans qu'il y ait un sujet pour penser cet objet. En d'autres termes, un monde sans la conscience de soi ne serait pas un monde d'objet, ça ne serait pas du tout un monde, car il n'y aurait personne pour le penser, pour le déterminer. Mais cela signifie aussi que la conscience de soi est la vérité de l'objet qui va permettre de montrer qu'un savoir de l'objet isolé du sujet qui lui donne son sens est une absurdité. Celui qui va faire que l'objet est vrai, c'est uniquement le sujet conscient de lui. Sans le sujet, l'objet est. Il n'est qu'un être vide, sans détermination essentielle.

Dans la conscience de soi, on va donc trouver une première vérité solide en quelque sorte : la certitude que le sujet a de lui est la vérité²⁰. Jusque-là, on avait une certitude fausse, une certitude qui s'illusionnait totalement, car elle croyait trouver la vérité dans l'objet alors que cette vérité dépend d'abord d'elle. Ici, la certitude est égale à la vérité, car la certitude que l'on a de soi correspond exactement à son objet, puisque l'objet, c'est le moi. Il n'y a pas de meilleur objet pour nous que nous-même, c'est la leçon que l'on pourrait tirer ici. D'une certaine façon, on va assister à un premier moment d'exaltation de la conscience, c'est-à-dire où la vérité semblera à portée de main. Mais cette victoire sera de courte durée. Je présente rapidement le mouvement dialectique

Ce qu'il faut comprendre, c'est que la conscience de soi n'en a pas fini avec la conscience. Chaque moment dialectique ne fait pas que s'opposer au précédent, il le conserve. Ici, on ne va pas échapper à cette loi logique : la conscience de soi va trouver sa vérité en elle, mais en pensant *l'être-pour-un-autre²¹* comme une sorte d'intermédiaire nécessaire. Pour le dire autrement, la conscience

¹⁸ Présence ici du terme de « pour nous » expliqué plus haut dans ce cours.

¹⁹ I, 140.

²⁰ I, 145 : « désormais a pris naissance [...] une certitude qui est égale à sa vérité, car la certitude est à soi-même son propre objet, et la conscience est à soi-même le vrai. »

²¹ Pensons ici simplement que l'être-pour-un-autre est l'être qui est fait pour un autre. Il est en quelque sorte l'objet d'un autre être. Nous pouvons penser ici à la relation que nous entretenons avec les objets techniques qui sont pour notre usage. Leur nature est donc d'être pour un autre. Mais cela peut aussi être le cas d'êtres humains qui peuvent être réduits à leur dimension fonctionnelle comme l'esclave par exemple.

de soi ne va pas directement se contempler en abandonnant les objets extérieurs à elle, car les choses s'imposent à nous. Elle va seulement considérer que ces choses sont pour elles, qu'elles doivent être à son service et qu'elle peut librement les détruire dès lors qu'elles ne sont pas vraies, qu'elles n'ont pas de valeur. Cela sera une constante de cette partie, c'est-à-dire qu'aucune figure ne fera exception à cette règle, mais on va voir cette règle de vérité se raffiner au fur et à mesure. D'où d'abord le fait que la conscience de soi est consommatrice, elle voit la vérité en elle et pour cela elle détruit l'objet qu'elle assimile, mais cette assimilation est ambiguë puisqu'elle découvre sa dépendance relative devant cet objet²². En termes existentiels, cela signifie que nous nous affirmons en assimilant le monde qui nous entoure, mais que cette assimilation, qui suppose un désir des choses, nous laisse sur notre faim. Nous ne sommes pas satisfaits par la consommation, car l'objet consommé n'est pas à la mesure de la conscience de soi. C'est pourquoi la consommation est une fuite en avant, on passe d'un objet consommé à un autre sans jamais pouvoir se retrouver dans l'objet. Vous remarquerez que cette première dialectique est le pendant de la certitude sensible où la première vérité était dans l'être brut. Ici, on a progressé puisque la conscience de soi s'affirme comme la vérité, mais elle ne le fait qu'en s'appuyant sur l'objet. La dialectique du maître et de l'esclave va correspondre à la perception et la liberté de la conscience de soi/conscience malheureuse va correspondre au moment de l'entendement qui essaye de trouver sa vérité dans l'infini. Cela signifie simplement que dans la conscience malheureuse, le sujet va découvrir que l'au-delà qu'il pense est infini et c'est cela qui va le rendre inconsolable : il sait qu'il a l'infini en lui (en pensée), mais qu'il n'atteindra jamais cette perfection.

Après avoir découvert que la consommation n'était pas susceptible de la réaliser, la conscience de soi va chercher à se reconnaître dans la conscience de soi de l'autre qui est aussi bien conscience de soi que simple chose. L'autre se présente à nous aussi bien comme corps que comme autre conscience de soi. C'est cela qui va générer la dialectique bien connue du maître et de l'esclave, puisque la conscience de soi va vouloir affirmer sa vérité au détriment d'une autre en la considérant ainsi seulement comme un corps, mais en faisant cela, elle ne rendra pas justice à ce qu'elle est, elle ne parviendra pas à se reconnaître dans une conscience de soi humiliée. Si j'humilie l'esclave en ne le libérant pas, je ne peux pas trouver en lui le vis-à-vis qui me permettrait de me reconnaître dans un autre. La leçon de cette dialectique pourrait bien être que ma liberté dépend de celle des autres et qu'il est impossible de devenir vraiment libre dans une communauté où l'esclavage persiste.

En d'autres termes, l'autre qui est en même temps moi-même ne peut pas simplement me servir si je veux me rendre justice à moi-même. C'est pourquoi le maître devient esclave, puisqu'il

²²I, 152 : « Mais dans cette satisfaction, la conscience de soi fait l'expérience de l'indépendance de son objet. Le désir et la certitude de soi atteinte dans la satisfaction du désir sont conditionnés par l'objet ».

dépend totalement du travail de l'esclave : « la vérité de la conscience indépendante est la conscience servile.²³ » Voilà un beau retournement dialectique : vous croyez être vraiment vous-même en devenant le maître, en imposant vos volontés aux autres et traitant les autres comme des choses, mais en faisant cela vous devenez un esclave, parce que personne ne vous ressemble et parce qu'il suffit qu'on vous abandonne pour que vous tombiez. Cette analyse pourrait nous ramener à la pensée de La Boétie. En effet, dans *le discours de la servitude volontaire*, l'auteur énonce clairement cette idée : « Pour ce coup, je ne voudrais sinon entendre comme il se peut faire que tant d'hommes, tant de bourgs, tant de villes, tant de nations endurent quelquefois un tyran seul, qui n'a de puissance que celle qu'ils lui donnent.²⁴ » La Boétie s'étonne de l'incapacité des hommes à comprendre que le pouvoir du tyran ne dépend que de celui qu'on lui prête. Ne croyez plus en lui, il peut disparaître, puisque plus personne ne le servira. La Boétie attend que l'esclave se révolte, qu'il prenne conscience de sa situation. Mais, à la différence de La Boétie, Hegel n'est pas ici en train de faire un texte de morale politique, mais plutôt d'anthropologie fondamentale. Ce qu'il montre, c'est que la lutte pour la reconnaissance suppose nécessairement cette situation, qu'elle est liée à l'humanité intrinsèquement. Il ne s'agit donc pas de condamner, mais plutôt de montrer la *nécessité* d'une telle dialectique. C'est pourquoi le dépassement de cette situation ne sera pas directement la mort du tyran, parce que d'une part, l'esclave a peur et, d'autre part, parce qu'il est en train de se former par le travail, il est en train d'assurer sa maîtrise dans la durée pourrait-on dire. S'il se débarrassait du maître par la violence, il ne ferait que devenir à son tour un maître. C'est pourquoi le destin de l'esclave est de devenir stoïcien.

L'esclave, en effet, va interioriser sa peur de la mort et cette interiorisation va permettre à l'homme d'approfondir la vérité de la conscience de soi. Rappelons-nous qu'ici ce n'est plus l'objet extérieur qui est la source de la vérité, mais bien le sujet lui-même. Or le sage stoïcien, du moins son concept, est celui qui comprend que le monde extérieur n'est rien, que la seule vérité est la fortitude de la conscience de soi. La figure historique d'Epictète est conforme à ce passage conceptuel. Esclave affranchi, il a appris à interioriser la peur de la mort et l'avalissement de la soumission. Mais par cette interiorisation, il a appris ce qu'est la liberté intérieure. Pour le dire autrement, la sagesse stoïcienne est un moment nécessaire de la pensée, celui où la crainte de la mort n'est plus seulement l'angoisse indistincte devant sa propre disparition, mais la révélation que la liberté est une négation de ce quasi-néant qu'est le monde. Ce moment heureux de la conscience de soi s'achève par le scepticisme et la conscience malheureuse, moments plus tragiques où la conscience de soi découvre que cette liberté est son propre anéantissement : anéantissement de la certitude dans le scepticisme et anéantissement de la valeur de son existence dans la conscience

²³I, 163.

²⁴La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, GF, p.132

malheureuse. La partie sur la conscience de soi permet donc de découvrir l'insuffisance de la règle de vérité énoncée plus haut : la vérité est la certitude de soi. Si la conscience découvrait que la vérité n'est pas donnée par l'objet, la conscience de soi découvre que cette vérité n'est pas davantage donnée par le sujet. C'est aussi pour cela que le scepticisme vient achever ce mouvement, puisqu'il est la dissolution de toutes les certitudes. Cependant la dialectique sceptique (et la conscience malheureuse) est loin d'être le dernier mot de la dialectique philosophique.

C) La raison

La partie concernant la raison correspond au moment où la pensée parvient à dépasser la coupure du sujet et de l'objet. D'une certaine manière la raison est la faculté qui permet à la pensée de se reconnaître elle-même dans le monde. A la fin de la partie concernant la conscience de soi, la représentation de la raison advient et elle est « la certitude de la conscience, d'être, dans sa singularité, absolument *en soi*, ou d'être toute réalité.²⁵ » Cela signifie que la certitude que la conscience va désormais avoir ne sera pas simplement la certitude d'un sujet qui se pense comme seule vérité, qui croit que le monde extérieur n'est rien d'autre qu'une illusion ou une duperie. Ici, la conscience n'est plus étrangère à la réalité, mais elle *est* cette réalité. C'est pourquoi cette pensée est d'emblée idéaliste au sens où elle est « certaine que toute réalité effective n'est rien d'autre qu'elle ; sa pensée est elle-même immédiatement la réalité effective, elle se comporte donc à l'égard de la réalité effective comme Idéalisme.²⁶ » Il ne s'agit plus de consommer le monde, de le travailler et donc d'adopter vis-à-vis de ce monde un rapport d'extériorité, mais il s'agit de le comprendre de telle manière que sa permanence devienne essentielle pour le sujet. La conscience n'a plus face à elle un autre que soi, mais elle-même. Cette attitude va se réaliser pleinement dans des figures de la raison. Ainsi, la première attitude de la raison sera d'observer le monde pour le faire sien. En comprenant le monde avec les catégories de la pensée, l'homme ne modifie pas le monde pour son usage comme si celui-ci était sa chose, mais il cherche à le connaître en le préservant. La partie concernant la raison s'achève sur l'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même. Le sommet de la raison, c'est lorsque l'individu se reconnaît lui-même dans le monde et notamment retrouve en lui sa part d'universalité. Ainsi, lorsque la raison découvre des lois, elle trouve dans le monde ce qui est universel, ce que toute pensée pourrait découvrir en droit, mais pas sur le mode de l'hypothèse discutable. C'est là que la raison va découvrir que la loi qu'elle examine est déjà présente avant elle. La loi n'est pas inventée par l'individu, mais elle le précède en quelque sorte. C'est ici que la raison devient esprit : elle découvre que sa raison est en fait la raison du

²⁵ Phénoménologie, I, 192

²⁶ Phénoménologie, I, 196.

monde, qu'elle existait avant elle et qu'elle existera après elle. Cependant, ce n'est pas un simple constat extérieur au sujet, car, d'une certaine manière, la loi est l'œuvre de la conscience.

D) l'Esprit

La partie concernant l'esprit occupe la moitié du livre. Elle est divisée en trois chapitres : l'Esprit, la religion, le savoir absolu. Dans cette partie la raison est dans l'Histoire pour reprendre le titre d'un cours de Hegel, c'est-à-dire que ce n'est plus l'individu qui voit son action se réaliser dans le monde, mais les individus sont en quelque sorte immergés dans un monde où la raison se développe selon sa propre règle. D'une certaine manière les hommes font l'Histoire car sans eux rien ne pourrait se produire, mais d'un autre côté, ils ne sont aussi que le produit de cette Histoire qui les dépasse. L'homme historique est donc toujours déjà immergé dans la culture et la vie éthique, mais, par son action, il donne à cette « substance éthique » la vivacité de l'esprit. C'est pourquoi l'Histoire est souvent malheureuse, puisqu'elle utilise les hommes pour accomplir un dessein qui n'a rien à voir avec leurs intérêts particuliers. Ici Hegel ne fera pas une philosophie de l'Histoire, mais il va montrer comment cet esprit se soutient de lui-même pour réaliser librement son œuvre propre.

I. Introduction de la Phénoménologie

Le texte de l'introduction débute de manière assez classique sur une réflexion méthodologique. L'auteur va s'interroger sur la capacité de l'esprit humain à connaître l'absolu. De ce point de vue, l'introduction ne semble pas nous placer devant un texte novateur, mais on va rapidement voir que la réflexion hégélienne va non seulement poser la question de la méthode, mais interroger le sens et la valeur des prémisses de la question méthodique elle-même. En d'autres termes, il ne va pas seulement montrer les *limites de la connaissance humaine*, mais *les limites de la question des limites de la connaissance humaine*. Dit encore autrement, Hegel va d'abord penser la connaissance à travers le modèle de l'instrument pour, ensuite, mettre en question ce modèle afin de renouer, au-delà de l'enseignement de la philosophie critique, avec une philosophie de l'absolu.

Ce qui est remarquable dans ce passage, c'est que Hegel va préparer, du point de vue de la représentation, ce qu'il va dire d'un point de vue vraiment philosophique dans le corps du texte. En d'autres termes, il s'agit ici d'adopter temporairement le point de vue de la représentation, c'est-à-

dire d'une philosophie imparfaitement rationnelle, qui présuppose admise la coupure du sujet et de l'objet, pour montrer que cette philosophie de la représentation pose mal la question de l'absolu. Ce qui va être dit ici doit orienter votre lecture, cela doit vous donner les clefs pour comprendre certains arguments qui seront donnés dans le texte comme l'idée selon laquelle l'objet et le sujet sont une seule et même chose.

- 1) La représentation de la connaissance qui en fait un instrument pour découvrir l'absolu

La représentation de la connaissance comme instrument suppose comme une évidence la distinction de l'objet et du sujet. Pour elle, la connaissance est la rencontre coïncidente entre un sujet la connaissance et un objet connu. La connaissance est vérité lorsqu'il n'y a plus d'écart entre la chose connue et la connaissance de cette chose. Mais, pour accéder à la chose en soi, il faut accéder à elle à travers des représentations qui sont, par définition, autres que le réel. La dialectique va donc être le mouvement naturel et nécessaire qui va faire que la conscience va vouloir retrouver le réel à travers des outils qui, par définition, ne peuvent que le déformer. Le sujet ne va donc pas trouver la vérité, mais sa conception de la vérité. Dès lors, la pensée semble devoir céder au *scepticisme* le plus radical, c'est-à-dire un scepticisme qui conduit la pensée à sa propre négation : « A la fin, cette préoccupation doit se transformer en la conviction que toute l'entreprise de gagner à la conscience ce qui est en soi par la médiation de la connaissance est dans son concept un contre-sens, et qu'il y a entre la connaissance et l'absolu une ligne de démarcation très nette.²⁷ »

La connaissance ne peut pas saisir l'absolu, mais simplement ce qui est vrai pour elle, c'est-à-dire finalement un faux savoir. Telle est la conclusion à laquelle va aboutir logiquement la pensée de la représentation. A première vue, elle est une recherche de l'absolu, mais dans son concept elle ne peut finir que dans une forme de scepticisme malheureux.

Cela n'est pourtant pas une conclusion tirée de façon immédiate. Hegel va montrer quel est le cheminement qui fait passer la conscience ordinaire de la croyance en son pouvoir à ce scepticisme. Pour cela, il étudie l'idée de connaissance pensée comme instrument et montre ses faiblesses.

1. L'instrument, par définition, altère son objet. C'est d'ailleurs une idée qui sera reprise par les physiciens quantiques lorsqu'ils vont montrer que l'expérience faite sur un objet quantique le modifie. Hegel ne va pas jusque-là, mais il suffit de penser à un cas assez simple qu'il va étudier dans l'œuvre. Le scientifique qui veut connaître le monde en vient à connaître d'abord ses concepts et Einstein ne dira pas autre chose lorsqu'il dira que la science, c'est une

²⁷Phénoménologie, I, 65.

libre création de concepts. Libre création de concepts, c'est bien dire que l'on ne peut pas sortir de soi pour comparer ses concepts au monde. Puisque nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes pour savoir si l'on est bien face à l'absolu, on est obligé de rester humble ou de devenir sceptique. A cet égard, on pourrait se dire que le livre pourrait s'arrêter là. A quoi bon chercher l'absolu, si l'absolu est toujours pensé à travers le prisme de la connaissance. Cela signifie que l'en soi nous échappe forcément. Ce premier point, c'est le côté *actif* du sujet de la connaissance. On trouvera cela tout le temps dans la phénoménologie. Un sujet qui veut accaparer le monde, mais qui finalement ne se trouve que lui-même. On voit aussi que la fin est déjà là, puisque le concept réalisé, c'est un sujet qui se retrouve dans le monde parce que ce monde, c'est lui-même. Cela c'est finalement le langage absolu du concept qui parviendra à le faire.

2. On peut aussi considérer que la connaissance, ce n'est pas une activité, parce que cette activité altère l'objet : la connaissance est alors une forme de *passivité*. On tient compte de la critique de tout à l'heure et on se dit que l'idéal, c'est de ne rien faire, de laisser la chose arriver jusqu'à nous. C'est ce que va faire l'empirisme populaire, celui qui veut trouver la richesse de la chose sans rien faire, sans rien altérer de la chose. Mais la difficulté, c'est que, là encore, la chose qui se donne à nous devient notre représentation et non pas la pure réalité. D'où la remarque de Hegel : « dans les deux cas, nous faisons usage d'un moyen qui produit immédiatement le contraire de son but. ²⁸»

Cette remarque peut être lue à deux niveaux. D'une part, elle montre que celui qui cherche l'absolu est condamné à le manquer s'il pense que la connaissance est un instrument qui s'applique à un objet. En réalité, il va ensuite montrer que le savoir n'est pas un instrument, mais la conscience ne peut pas encore le savoir car elle pense que cette idée est une évidence. D'autre part, Hegel laisse entendre ici quelque chose de central qu'il va démontrer par la suite : le savoir pensé comme instrument est un moment de l'Idée, un moment nécessaire du savoir qui ne sait pas immédiatement qu'il est voué à se contredire et qu'il va être conduit à l'échec. Dès les premières lignes, on comprend indirectement qu'il va falloir repenser le savoir, mais le risque sera alors d'opposer un autre préjugé à cette conception de la connaissance qui est aussi préjugé. Cela signifie aussi que Hegel veut changer l'acte de philosopher lui-même et il ne s'agira pas ici de proposer une énième théorie de la connaissance. Cependant, la conscience ordinaire est plongée dans une forme de scepticisme naturel, elle découvre qu'elle ne peut pas atteindre l'absolu, et, de ce fait, elle tombe dans la *crainte de la vérité*.

²⁸I, 65-66.

1) La critique de cette crainte de la vérité

Loin d'aboutir à une défense du scepticisme, Hegel va remettre en question les prémisses qui rendent possible le scepticisme. Il faut ici préciser que Hegel ne rejette pas le scepticisme en le pensant comme une erreur philosophique, mais il fait du scepticisme un simple moment du concept. On peut dire qu'il est une étape nécessaire de la pensée, mais qu'il y a bien une connaissance possible de l'absolu. C'est pourquoi, il va introduire un thème important de sa pensée qu'on peut appeler *le scepticisme du scepticisme*. Plus précisément, le vrai scepticisme philosophique doute du scepticisme lui-même et, par-là, il réintroduit la vérité. Douter du doute, c'est ce que devrait faire le sceptique, mais il s'arrête trop tôt après avoir débuté trop tard. D'une part, il n'a pas interrogé les prémisses constitutives de la connaissance et, d'autre part, il en reste à un désespoir inconséquent qui nie tout de manière absolue. Le maître-mot du sceptique, c'est « non » et sa proposition est toujours une proposition négative qui nie son objet sans aller jusqu'à se nier elle-même. Le vrai sceptique est donc pour Hegel celui qui accomplit *la négation de la négation*. C'est cette critique que Hegel va mener en montrant que la crainte de la vérité n'est pas fondée car elle « présuppose précisément des représentations de la connaissance comme d'un instrument et d'un milieu, elle présuppose aussi une différence entre nous-même et cette connaissance ; surtout elle présuppose que l'absolu se trouve d'un côté, et elle présuppose que la connaissance se trouvant d'un autre côté, pour soi et séparée de l'absolu, est pourtant quelque chose de réel.²⁹ » La représentation ordinaire du monde est donc conduite, par sa logique propre non thématifiée, à une forme de scepticisme qui est, en vérité, une crainte de la vérité. D'où pour Hegel, une double attitude qui en découle :

1. On va se débarrasser de cette représentation de la connaissance comme d'un instrument.
2. On va proposer une critique de l'attitude dilettante de ceux qui renoncent à la science pour lui substituer des discours faciles en raison de l'échec supposé de toute science. Cela veut dire pour nous, aujourd'hui, que la pensée journalistique, qui est parfois devenu un modèle pour la philosophie, résulte d'un renoncement à la science, d'autant plus coupable qu'il abandonne le savoir pour se contempler lui-même. Il y a là une sorte de moment narcissique lié à l'ignorance ou plutôt au fait que l'on admet, de manière inconsidérée, l'impossibilité de toute science et que, de cette impossibilité on déduit que la forme normale du savoir est l'inconséquence oiseuse.

Hegel ne va pas prendre la peine de réfuter ces attitudes directement car « elles constituent seulement une manifestation vide du savoir qui disparaît immédiatement devant l'entrée en scène de

²⁹I, 66-67.

la science.³⁰» En d'autres termes, la science va balayer ce bavardage, parce que celui-ci ne pourra pas tenir la comparaison avec celle-là. La critique de la connaissance ne parvient à contester le savoir que parce qu'elle a oublié d'interroger son système de concepts, qu'elle considère comme des évidences alors que toute philosophie se doit de montrer comment ses concepts se posent. La critique de la connaissance n'est donc qu'une pensée abstraite, dépendante d'un contenu qui lui préexiste et qui doit lui aussi être justifié, fondé philosophiquement.

Ce que fait Hegel est ici très important. D'une part, il ne va pas seulement exposer ses concepts, mais il va montrer d'où ils viennent, comment ils sont générés et pourquoi ils sont vrais. C'est ce qui va nous permettre de comprendre pourquoi il faut une phénoménologie de la conscience : c'est qu'il faut montrer comment les figures partielles de la conscience se leurrent à chaque fois sur la vérité et comment cette erreur est pourtant un moment essentiel du développement de l'esprit. D'autre part, Hegel ne pas commettre l'erreur d'opposer la science à l'opinion en tombant dans un dogmatisme ridicule, mais il va montrer que la science est d'abord une manifestation. La science, au point de départ, n'est pas LA science, elle est comme le dira plus tard Bachelard « un musée des horreurs ». Hegel ne va pas si loin, mais la science n'est pas directement la science absolue, puisqu'elle reconnaît le négatif comme un moment essentiel, mais elle vise néanmoins l'absolu.

- 1) La nécessité d'une phénoménologie de l'esprit : la science apparaît en sa vérité progressivement.

Pourquoi inventer une phénoménologie ? C'est que le savoir ne doit pas partir de prémisses admises sans raison³¹, mais il doit se dire lui-même. Il faut donc laisser la science se dire elle-même, et c'est ce que fera encore Hegel dans la *Science de la logique* où la science y sera d'emblée dans l'absolu. Il faut donc la laisser développer son propre concept. Mais, on voit bien que cette histoire sera une forme de déception permanente, puisque le savoir ne parviendra pas, dans la plupart des cas, à la coïncidence de la *certitude* et de la *vérité*. Ainsi, la foi n'est pas à opposer frontalement à la raison dans la mesure où elle est constitutive de toute certitude subjective qui est nécessaire à la recherche de la vérité. Cela ne veut pas dire, à l'inverse, que la foi est la même chose que la raison. Ainsi, lorsque Hegel étudie la figure du brigand qui suit la loi du cœur, il montre

³⁰I, 68.

³¹Dans le « concept préliminaire » de l'*Encyclopédie* au §78 Hegel envisage un scepticisme qui serait comme l'introduction à la science. Il va montrer que cette hypothèse n'est pas satisfaisante car la dialectique contient en elle le moment sceptique, mais cela permet d'envisager une autre manière de commencer la science à travers le travail du négatif. Cela reviendrait dit-il à « une absence de présupposition en tout ». Cela veut dire selon lui que la pensée serait pure liberté, puisque l'on est libre lorsque l'on est conditionné par rien. La pensée est libre parce qu'elle ne dépend pas de la matière. L'homme historique n'est que partiellement libre, parce qu'il dépend des conditions historiques de sa propre émergence. La pure pensée serait donc une pensée désengagée de ses conditions historiques d'émergence. Ce n'est pas la voie empruntée par Hegel.

clairement la folie de cette attitude qui ne peut se concevoir que comme opprimée par le monde et dédaigneuse de l'humanité qui refuse de la suivre. Il y a bien dans cette loi du cœur une forme de foi aveugle, étrangère et Hegel parle ici de « présomption démente ³² » qui pour préserver sa conception du monde en vient à violenter les autres. Ce qu'elle méconnaît, c'est le fait que le monde et la culture existaient avant elle et que le sens qu'elle donne aux choses ne vient pas d'elle-même, mais de ce monde lui-même. C'est pourquoi elle va avoir paradoxalement un rôle rationnel, puisque cette attitude révolutionnaire qui veut imposer sa loi va se heurter au cours du monde, au fait que les autres hommes aussi veulent voir leurs volontés se réaliser. L'action de l'individu ne peut être qu'une action parmi d'autres et son désir n'est qu'un désir parmi les autres. C'est pourquoi cette foi individuelle du sujet va être contrecarrée par l'universel anonyme qui est « une résistance universelle et un conflit de tous contre tous. ³³ » Cet universel anonyme désigne ici l'action des hommes, qui défendent leurs intérêts individuels sans savoir que, par ces actions, ils agissent dans un sens qui va favoriser la vie sociale. Le rôle rationnel de cette foi n'est pas de donner un contenu rationnel au monde, mais de rendre possible le cours du monde comme lieu d'opposition des individus les uns aux autres. Dans ce contexte, l'individu ne peut plus imposer arbitrairement sa loi, car il est limité par l'action des autres hommes. Ce passage illustre finalement un moment où le sujet découvre la non-vérité de son « savoir », ce qu'il croit être vrai, la foi qu'il a dans son action est détrompée par le cours du monde. Cela signifie aussi que la foi individuelle des sujets, la croyance selon laquelle la vérité du cœur est supérieure à toute autre considération ne peut pas résister à l'épreuve que lui fait subir le monde. Or ce monde est rationnel, déterminé par une Raison qui s'actualise dans l'Histoire. De ce fait, la foi individuelle des sujets ne peut pas véritablement s'opposer à la marche du monde.

Par conséquent, « il est indifférent de se représenter que la science est le phénomène parce qu'elle entre en scène à côté d'un autre savoir, ou de nommer cet autre savoir sans vérité son mode de manifestation. ³⁴ » La science ne sera pas simplement une vérité définitive à laquelle on parviendra, mais elle est le *cheminement* lui-même de telle sorte que sa manifestation participe de son être. Pas question ici de faire l'économie du devenir-science de la science car ce devenir est cette science même. C'est pourquoi, ce n'est pas un au-delà de l'apparence qu'il faudrait trouver dans une Idée hors du sensible, mais c'est au sein même de l'apparaître de la science que va se jouer le destin de la science. Si Platon pensait la science comme une sorte d'arrachement à l'opinion, ce que fera encore Bachelard d'une certaine manière, Hegel va montrer que la science ne peut trouver son objet qu'en l'élaborant elle-même à partir de sa seule apparence. La science est purement

³² Phénoménologie, I, 308

³³ Phénoménologie, I, 311

³⁴ I, 68.

immanente, elle n'a pas d'extériorité, elle va donc être la conquête et l'exposition progressive de son objet, mais aussi d'elle-même. C'est pourquoi, il faut éviter plusieurs attitudes dans cette phénoménologie :

1. Rejeter le savoir antérieur comme une pure erreur pensée, comme un pur néant. Hegel n'est pas Bachelard, et l'erreur n'est pas à éviter à tout prix, parce qu'elle est constitutive de la vraie science. Cela signifie aussi que la foi individuelle des sujets n'est pas à rejeter totalement, elle est essentielle au développement de la Raison dans l'Histoire.
2. Elle ne peut pas en appeler à un savoir à venir qui n'est pas encore démontré car cela serait une affirmation infondée et injustifiée. La philosophie n'est pas l'art de la prophétie, elle ne croit pas que le vrai est à venir si elle ne peut pas le démontrer. Elle serait, de ce point de vue, une affirmation gratuite opposée à une autre affirmation gratuite selon laquelle il n'y a pas de science.

Hegel met ici en évidence une difficulté. Si la science n'est ici que le phénomène de la science ou encore la science en tant qu'elle développe son propre concept sans encore le posséder, comment peut-on accorder de l'importance au discours phénoménologique ? Il s'agit d'emblée de reconnaître que la science n'est pas là au sens où elle ne sera pas la science développée, achevée, systématisée : « elle ne paraît pas être elle-même la libre science se mouvant dans sa figure originale.³⁵ » Cependant, c'est cela qui importe, la conscience naturelle va ici subir une impulsion extérieure, une nécessité qui va la conduire à développer sa propre nature et parvenir à la connaissance de soi. Le chemin de la conscience est une logique immanente³⁶ dont la conscience n'a pas directement le savoir, mais qui va se révéler être la vérité de l'ensemble³⁷, au terme de ce parcours. L'apparence semble être pour la conscience naturelle un non-être³⁸, mais l'apparence est nécessairement liée à l'essence. Il n'y a pas d'essence sans apparence. Mais ce lien logique ne peut être démontré que si la conscience a fait le cheminement phénoménologique qui va précisément rendre possible le point de vue logique. De ce point de vue, Hegel montrera, logiquement, que l'apparition n'est pas seulement un être, une entité pour soi, isolée du reste, mais qu'elle implique l'essence et que cette essence n'est jamais que la totalité des apparitions : « l'essence est en cela l'être en tant que paraître

³⁵I, 69.

³⁶ Par logique immanente, il faut entendre ici que la logique n'est pas un discours extérieur au monde, mais qu'il est la logique *du* monde. La conscience, quand elle pense le monde, ne fait pas que trouver un ordre dans un chaos, mais elle doit découvrir la logique inhérente au monde lui-même.

³⁷ Une des idées centrales de la philosophie de Hegel est que le vrai est le système, l'ensemble et non telle ou telle vérité isolée. C'est pour cette raison qu'il n'y a pas de cogito hégélien.

³⁸ Dans le sens où lorsque nous découvrons nos erreurs passées, nous pensons ces erreurs comme des pensées que nous n'aurions pas dû avoir. C'est là une conception partielle et fautive, puisque le cheminement vers le vrai suppose les errements de la conscience.

dans soi-même.³⁹» Cela veut dire que les figures de la conscience sont des essences qui ne vont pas simplement nous donner à voir une plate succession de choses sans liens, mais le développement extérieur d'une entité qui va nier chacun de ses moments comme n'étant pas la totalité. Ainsi, si l'on doit penser la relation maître-esclave, il faudra considérer que chacune des attitudes du maître ou de l'esclave ne prennent sens que dans la totalité finie qu'est leur relation. Chaque moment est indispensable, mais insuffisant pour épuiser la totalité de cette relation. Pour le dire autrement, la relation du maître et de l'esclave n'est pas simplement une relation contingente d'individus qui agissent de leur côté, mais c'est une relation logique qui traduit un certain développement nécessaire de la conscience humaine.

Dans le cadre de l'introduction, Hegel se contente d'adopter le point de vue du *pour nous*. Cela signifie que, pour nous philosophes, qui avons parcouru l'ensemble du chemin, nous savons que la conscience va errer, mais qu'elle « se démontrera être seulement concept du savoir, ou savoir non-réel. » Une précision de vocabulaire s'impose. Hegel est, on s'en doute, un philosophe rigoureux, mais il invente une langue capable de penser dialectiquement, il a besoin d'un vocabulaire souple, susceptible de rendre raison des moments de la pensée⁴⁰. C'est pourquoi le mot « concept » peut avoir plusieurs significations.

- 1) Les limites de cette approche : elle n'est pas encore la science dans sa vérité, elle est désespoir.

La conscience naturelle qui va découvrir son concept ne sera donc pas encore *le* concept. Elle va donc croire être le vrai sans être le vrai. C'est pourquoi, elle est d'abord « une perte d'elle-même », c'est-à-dire qu'en voulant confirmer la vérité de son être, elle va découvrir sa fausseté, c'est pourquoi « elle perd sa vérité. » Il n'en va pas ici comme du *doute* que l'on va trouver dans les *Méditations métaphysiques*, puisqu'ici il n'y a pas seulement un doute, mais le *désespoir*. Descartes propose en effet un doute méthodique, c'est-à-dire un doute qui provient d'un choix volontaire du philosophe ou encore un doute qui aurait pu ne pas se produire. Le doute cartésien s'il est méthodique et logique n'en est pas moins contingent, c'est-à-dire qu'il aurait pu ne pas se produire.

³⁹Encyclopédie, I, §112.

⁴⁰ C'est pourquoi le mot « concept » pourrait ici être mal compris. Il ne s'agit pas du concept accompli, le concept qui se dit lui-même, mais simplement d'une totalité en soi et non en soi et pour soi. Le concept est ici un tout qui ne sait pas encore qu'il est un tout signifiant. A la fin de la *Phénoménologie*, on aura donc la totalité, mais sur un mode qui ne sera pas encore la pure liberté de la pensée. Le concept pour Hegel, c'est vraiment la liberté au sens où le concept se meut librement en lui-même, parce qu'en lui l'extérieur et l'intérieur ne font qu'un. De ce point de vue, le concept est quelque chose qui relève de la joie spinoziste. Le concept est la pleine confiance de la pensée réconciliée avec le monde et il ne faudra pas oublier que le texte va s'achever par un « oui » qui marquera cette joie, mais avant cela, la conscience va souffrir de sa propre incapacité à atteindre la science.

Il n'en va pas de même dans la *Phénoménologie* car le doute de la conscience résulte du développement nécessaire de chacune des figures de la conscience. Chaque figure découvre en suivant sa propre logique la fausseté de ses prémisses. Chaque figure est amenée à tomber dans son autre et ce passage est souffrance. Il ne s'agira pas non plus de douter de tout, par principe, car là encore il s'agirait d'un doute sans enjeu, purement formel. Le désespoir de la phénoménologie est un désespoir où la forme du doute coïncide avec son contenu : celui qui doute vraiment ne le fait pas théoriquement, mais parce que son explication du monde ne fonctionne plus, est devenue inopérante. Mais, de ce fait, le chemin du doute, du désespoir est l'« histoire de la formation de la conscience. » Histoire qui implique que le cheminement est aussi essentiel que le résultat auquel on aboutit.

De ce point de vue, la conscience naturelle ne peut pas voir la vérité, car elle en reste au désespoir et le scepticisme, qui propose une vision plus aboutie, ne fait que renforcer ce désespoir car il en conclut que toute proposition est fausse : « le scepticisme, qui, dans le résultat, voit seulement le *pur néant*, et fait abstraction du fait que ce néant est d'une façon déterminée le néant de *ce dont il résulte*.⁴¹ » Le néant du sceptique, c'est la négation de toute chose, c'est-à-dire que pour lui rien n'est vrai. C'est d'ailleurs la seule vérité du sceptique, mais cette vérité oublie que la négation n'est jamais qu'une négation relative, que la vérité de la réfutation suppose l'existence de ce qui est à réfuter. On ne peut pas faire comme si l'erreur n'était qu'un non-être absolu et c'est pourquoi la pensée sceptique est totalement contingente et formelle. Elle est contingente car elle attend qu'une proposition se présente à elle pour la réfuter et elle est formelle car elle ne peut faire que réfuter. De ce point de vue, le sceptique radote. Mais s'il radote, c'est parce qu'il a oublié la logique même de sa négation, il a oublié qu'il y a une « série complète des figures de la conscience. »⁴² Cette série complète forme une unité qui est la vie de l'esprit et ne se limite pas à la négation permanente de toute chose. Au fond le sceptique prend chaque chose en particulier et montre qu'elle n'est pas vraie. De là, il tire la conclusion que tout est douteux, mais, en faisant cela, il oublie que toute erreur n'est pas à mettre sur le même plan. La certitude immédiate de l'homme de foi n'est pas alors nécessairement plus erronée que le scepticisme, car le sceptique interdit tout accès à la vérité, en raison de son formalisme. De ce point de vue, le travail de la pensée va consister à mettre en évidence *la logique* de ce système et de cette progression. Dire la vérité en philosophie, ce n'est pas énoncer des propositions vraies, cela est nécessaire mais très insuffisant, mais c'est développer le système des idées dans sa logique propre. La vérité est donc nécessairement liée au système des idées et non à quelques vagues propositions contingentes.

Toute la force du discours ici est que Hegel ne fait pas que supposer cette systématisation, mais

⁴¹I, 70-71.

⁴²I, 71.

il va montrer qu'elle est liée directement à la *nature* de la conscience. C'est pourquoi il distingue la *conscience* de la simple *vie naturelle*. Si vous prenez un animal, il ne peut aller « au-delà de son être-là immédiat⁴³ », c'est-à-dire qu'il ne va jamais pouvoir penser avoir une autre vie que la sienne ou encore imaginer une vie après la mort et c'est pourquoi il n'est pas un esprit pour soi. La mort est la seule manière qu'il a d'outrepasser sa limite, mais le problème est que c'est aussi sa dissolution. En un sens, c'est aussi vrai de l'homme en tant qu'il est un corps, mais, en tant qu'il est conscient, il n'est jamais simplement lui-même. [C'est une idée que Sartre retrouvera dans l'*Être et le Néant* lorsqu'il va montrer que l'être pour soi est un être qui n'est jamais simplement ce qu'il est. La grande différence, et c'est pourquoi Sartre n'est pas Hegel, c'est que Sartre n'admet pas l'idée que « le *but* est fixé aussi nécessairement que la série de la progression ». Pour Sartre, le pour soi fait ce qu'il veut, il est libre, il n'a pas de nature et c'est aussi pourquoi il est angoissé.] Si l'on suit cette logique hégélienne, la conscience va nous permettre d'aller au terme si on suit son discours propre. Il faut laisser la conscience se dire à nous, elle a une nature à nous dévoiler et cette nature qui se dévoile, c'est l'histoire de l'esprit et non une histoire naturelle. C'est bien parce que la « conscience est pour soi-même son propre concept, elle est donc immédiatement l'acte d'outrepasser le limité ». La conscience est par définition ce qui n'a pas de limite, ce qui ne se limite pas à son être-là, mais va au-delà de soi-même. Mais aller au-delà de soi, c'est aussi bien dire sa vérité que découvrir sa fausseté, c'est pourquoi la conscience qui se développe va « subir la violence venant d'elle-même. » Elle ne peut pas se contenter d'une satisfaction limitée, dès qu'elle découvre une vérité, elle découvre aussi la limite de cette vérité. Si on prend un cas tiré du texte, le stoïcien qui croit avoir trouvé la vérité dans la représentation, ne peut que se limiter à cette représentation. Cela veut dire qu'il reconnaît implicitement ne rien pouvoir changer dans le monde. C'est pourquoi il ne pourra pas être le dernier mot de la pensée, mais une forme préparatoire de la raison. L'angoisse va alors jouer un rôle central, elle désigne la peur de la perte de la vérité de la conscience lorsqu'elle découvre qu'elle ne peut pas conserver son concept sans le détruire. Elle peut bien essayer d'échapper à la vérité qu'elle perd d'une certaine façon, elle est obligée de se découvrir, à un niveau plus développé, dans une autre figure d'elle-même. Là où Hegel est pleinement dans la modernité, c'est en ce qu'il montre que cette crainte de la vérité angoissée aboutit naturellement à la vanité, à ce que l'on appelle aujourd'hui le narcissisme. La crainte de la vérité conduit la conscience à se limiter à soi-même en refusant la logique de son développement. D'où le développement spectaculaire du relativisme qui nie toute chose au nom du moi triomphant. Si l'on en arrive là, c'est parce que le contenu de la conscience n'apparaît plus comme le fil directeur de la pensée, mais comme une violence devenue insupportable. La conscience moderne ne supporte plus la dialectique des idées,

⁴³I, 71.

mais préfère l'opposition des personnes qui est finalement beaucoup plus rassurante : elle permet au sujet d'affirmer sa vérité sans la perdre. Hegel le dit en termes plus conceptuels de cette manière : « cette vanité est une satisfaction qui doit être abandonnée à elle-même ; car elle fuit l'universel et cherche seulement l'être-pour-soi ».

- 2) Il faut laisser la conscience se dévoiler elle-même sans intervenir. La phénoménologie sera le libre développement de la vérité de la conscience.

Toute la difficulté de cette recherche peut s'exprimer ainsi : comment pouvoir mesurer la justesse du discours et du progrès de la conscience si la science n'est pas donnée au point de départ ? En d'autres termes, si nous n'avons pas la science comme norme et comme mesure comment penser un progrès de la connaissance ? Cette difficulté n'est pas mince, mais elle est au cœur de ce texte introductif car « ici où la science surgit seulement, ni elle-même ni quoi que ce soit ne se justifie comme l'essence ou comme l'en soi ; et sans quelque chose de tel, aucun examen ne paraît pouvoir avoir lieu. ⁴⁴»

La réponse à cette question est que la méthode phénoménologique est la seule qui convient pour parvenir à l'essence de la science. Hegel n'est pas phénoménologue par principe ou dans toute sa philosophie, mais parce que c'est le chemin qu'il faut adopter pour permettre à la conscience de se dire en vérité.

Cela veut dire que la conscience va croire en la vérité de son objet et que cet objet ne sera pas pourtant vrai en soi, il va donc y avoir une distinction à faire entre le point de vue de la conscience et le point de vue du pour nous. Mais la conscience va ici inventer sa propre mesure, elle va faire son objet à partir d'elle-même. C'est cela l'idéalisme, c'est l'idée que l'objet ne préexiste pas sur un mode réaliste à sa saisie par l'esprit. D'où l'idée que « la conscience donne sa propre mesure en elle-même, et la recherche sera, de ce fait, une comparaison de la conscience avec elle-même. »

Par comparaison de la conscience avec elle-même, il faut comprendre que durant tout le livre, la conscience ne sortira pas d'elle-même sans pour autant devenir une conscience solipsiste. Il y a solipsisme lorsque pour la conscience sa représentation est la seule chose qui puisse exister. Or ici la conscience reste bien elle-même, mais en progressant, en devenant de plus en plus riche au fur et à mesure qu'elle devient esprit. Il n'y a donc pas *a priori* une conscience et un monde, mais bien une conscience qui devient esprit en intégrant le monde qu'elle produit par ses propres forces.

Comment la science peut-elle surgir du simple savoir phénoménal de la conscience ? Si l'on doit posséder la science, il faut bien à un moment donné savoir que l'on est savant et pourquoi. Or, ici, la conscience est seule face à elle-même. Elle ne peut donner qu'une forme phénoménale de la

⁴⁴I, 72.

certitude à savoir la certitude pour elle-même et non en soi.

Pour comprendre la forme de ce cheminement intellectuel qui va conduire au savoir, Hegel propose de résumer le chemin de la conscience de la manière suivante.

La conscience distingue d'abord de soi un objet auquel elle va se rapporter. Cet objet est d'abord un objet pour la conscience. A cet égard, on pourra voir deux attitudes se développer logiquement : la première est celle de la conscience qui croit que l'objet perçu est l'objet réel ; la seconde, celle qui pensera que l'objet perçu n'est pas l'objet réel. L'objet est dit alors *vérité* tandis que la conscience est pensée comme *savoir*. La phénoménologie ne consiste pas à juger cette attitude, mais à la laisser se réaliser, à laisser la conscience déployer cette logique d'approfondissement permanent.

Ainsi, la conscience ne va pas seulement chercher à comprendre la *vérité de l'objet*, mais aussi la *vérité du savoir*⁴⁵. De ce fait, la difficulté va se redoubler, puisque la conscience aura d'elle-même une vision qui ne correspondra pas forcément à ce qu'elle est en vérité. Hegel montre conceptuellement ce qui justifie l'attitude critique du sociologue (c'est un exemple) qui ne se satisfait pas de la version donnée par le sujet de la connaissance, mais propose de comprendre la vérité indépendamment des conceptions des sujets. Nous pourrions alors penser que la conscience est, d'une part, séparée de son objet en soi, mais, d'autre part, séparée de sa propre vérité. Or, il n'en est rien est Hegel le dit clairement « la nature de l'objet que nous examinons outrepassa cette séparation ou cette apparence de séparation et de présupposition. » S'il n'en est rien, c'est bien parce que la conscience va en permanence dépasser ses propres contradictions

Quand la conscience détermine un objet en soi, nous avons en même temps la mesure, la règle qu'elle se donne et qui lui permet de dire ce qu'est cet en soi. Par exemple, la certitude sensible va considérer que le sensible doit être laissé dans sa pureté originelle pour être appréhendé en vérité. Pour elle, la vérité est le senti et l'erreur ne peut venir que d'elle-même. D'où deux approches : 1) on appelle le savoir le concept et le vrai l'objet. Il s'agit alors de voir si le concept correspond à l'objet. Exemple. La certitude sensible croit que le senti est pure vérité, elle doit alors vérifier si ce concept correspond bien à la vérité de l'objet sensible. S'il y a une contradiction entre le concept et l'objet, c'est que le concept n'était pas le bon. 2) On peut voir si l'objet correspond à son concept. On va avoir par exemple des situations où une conscience jugeante va se présenter comme le bien, la vérité, mais la dialectique de l'objet, c'est-à-dire ses actions, va prouver le contraire. Elle se pense comme parfaite, mais elle ne vaut pas mieux que ce qu'elle condamne.

Ce qu'il faut retenir, c'est que les deux approches aboutissent à la même chose : « pendant toute la recherche, ce fait que les deux moments, concept et objet, être-pour-un-autre et être en soi,

⁴⁵I, 73.

tombent eux-mêmes à l'intérieur du savoir que nous étudions.⁴⁶» C'est assez vertigineux, car la conscience se donne bien un objet en soi, mais cet objet en soi est un objet de la conscience. Il y a bien deux points de vue, mais qui ne sortent pas de la pensée en quelque sorte. C'est pourquoi la dialectique de la conscience peut, par ses seuls moyens, parvenir à la vérité d'elle-même. D'où l'idée que nous n'avons pas besoin d'apporter avec nous nos mesures, d'utiliser nos idées personnelles et nos pensées au cours de la recherche ; c'est au contraire, en les écartant que nous aboutirons à considérer la chose comme elle est *en soi* et *pour soi-même*. » C'est assez logique, puisque la conscience est par elle-même capable de distinguer sa vision de son objet, il suffit d'exposer cette dialectique de la chose pour que sa vérité apparaisse. Par vérité, il faut entendre le développement cohérent, logique de sa propre nature qui va devenir progressivement la pure liberté du concept. C'est pourquoi il ne reste plus que « le pur acte de voir ce qui se passe ».

Dans cet examen la conscience va donc partir d'une règle qui doit lui permettre de découvrir son objet, mais elle va vite découvrir la faiblesse de cette règle, elle va aussi changer son objet. Elle ne va simplement être confrontée à un objet en soi intangible, mais la dialectique de la conscience est aussi une dialectique de l'objet. Si l'on s'en tient à l'exemple évoqué plus haut, la conscience ne va pas simplement découvrir que le senti n'est pas bien connu par elle, mais qu'il n'y a pas de véritable connaissance qui soit pure passivité. L'objet « certitude sensible » lui-même ne peut plus rester le même. D'où l'idée que « l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais un examen de son unité de mesure.⁴⁷»

I. Les figures de la foi dans la Phénoménologie

Après avoir présenté les enjeux du livre, nous allons maintenant nous arrêter sur certaines figures importantes de la conscience dans la *Phénoménologie*. Nous allons commencer par la conscience malheureuse qui permet de montrer les limites de l'expérience de la foi religieuse.

1) La conscience malheureuse

La conscience malheureuse désigne une conscience scindée en elle-même entre, d'une part, la conscience de sa mortalité, de sa finitude et, d'autre part, la conscience de l'immuable qui la dépasse. Elle est malheureuse parce que sa finitude ne peut pas rejoindre l'infini qu'elle vise. Or

⁴⁶I,74.

⁴⁷I,75.

cette conscience malheureuse n'est pas parvenue à l'existence par hasard, elle est la conséquence des apories du scepticisme. Cela peut paraître étrange à première vue. Que peut-il y avoir de commun entre un sceptique et la conscience malheureuse qui pourrait renvoyer à l'expérience vécue par certains moines du Moyen-Âge ? Le lien n'est pas historique au sens de chronologique, mais il est logique et provient de « l'inconsistance de scepticisme à l'égard de soi-même.⁴⁸ » Cette inconsistance est la suivante : le sceptique pense en permanence que toutes les choses sont fausses et la seule vérité qu'il maintient est ce pouvoir de dissolution. Il n'y a rien de vrai pour elle, mais elle est bien obligée de penser comme vérité la proposition selon laquelle rien n'est vrai. Il y a donc pour elle une vérité essentielle qui lui permet de penser la fausseté de toutes les choses. Ainsi, le sceptique peut bien dire que rien n'est vrai, il est néanmoins obligé, dans sa vie quotidienne, de croire certaines choses et notamment qu'il peut dire les choses qu'il nie. La conscience sceptique « prononce *l'absolue disparition*, mais ce *prononcer est*, et cette conscience est la disparition prononcée.⁴⁹ » De cette scission de la conscience va naître la figure de la conscience malheureuse qui est « scindée à l'intérieur de soi.⁵⁰ » Elle sera cette conscience qui en regardant en elle regardera dans un autre. En regardant en elle-même, elle verra l'image d'une conscience contingente, individuelle, mortelle, mais aussi l'image d'une conscience immuable qu'elle ne reconnaîtra pas comme étant la sienne propre mais bien celle d'un autre. Hegel parle ainsi d'*unité immédiate* des deux consciences, parce l'unité est donnée à cette conscience sans être réfléchie ou pensée. Si elle était pensée, Hegel parlerait d'unité médiate. Cela voudrait dire que la conscience saurait qu'elle est ces deux consciences et que l'immuable est une part d'elle-même. Ainsi dans ce contexte, la conscience simple et immuable est pour elle *l'essence* et la conscience changeante *l'inessentiel*. De son point de vue, elle est inessentielle, elle est ce qui doit se libérer de l'inessentiel en devenant l'immuable. Cependant, elle ne parviendra pas à réaliser cette essentialisation, elle sera donc malheureuse. C'est le cas du mystique, vous pouvez ici penser au cours sur Saint Jean de la Croix, qui cherche Dieu à travers son expérience et ne parvient qu'à l'obscurité. Il sait que Dieu est immuable, mais il pense Dieu à travers ses représentations. On voit, grâce à cette conscience, toutes les limites de l'expérience de la foi. Celui qui croit de manière immédiate est en fait celui qui interroge une conscience autre, qui est en fait la sienne, mais qu'il refuse de considérer comme telle. L'expérience de la foi est donc ici une expérience subjective dans laquelle la croyance est encore indépendante des dogmes et des concepts essentiels du christianisme. Dans l'expérience de la foi la conscience est face à elle-même sans vraiment le savoir. De cela Feuerbach tirera la conséquence que l'essence de Dieu est en fait l'essence de l'homme, mais Hegel considère plutôt que la foi n'est

⁴⁸ I, 176.

⁴⁹ I, 175

⁵⁰ I, 176.

pas le dernier mot de la religion. En effet, la *Phénoménologie* va pratiquement se terminer sur la religion, elle finit en fait sur le savoir absolu, considérée non plus comme une expérience de l'individu, mais comme savoir de l'absolu, comme l'absolu qui se dit à travers le langage de la représentation ou de l'image. Cette perspective sera donc totalement différente, puisque Hegel n'utilise pas la critique de la foi pour en faire une défense de l'athéisme, mais il considère simplement les limites d'une approche de la conscience qui se trompe elle-même. Pour le dire autrement, l'expérience que le croyant va faire de Dieu n'est pas fausse, car elle est le corollaire de l'expérience que Dieu fait de lui-même. C'est pourquoi Dieu est d'abord pensé comme l'Universel abstrait, le Dieu vengeur de l'Ancien Testament qui agit sans que l'on comprenne pourquoi. Cet universel abstrait renvoie à la figure de l'immuable, à la figure de celui qui est lui-même sans connaître le moindre changement. Mais l'expérience du croyant ne s'arrête pas là, puisqu'il pense Dieu comme celui qui s'est fait homme à travers le Christ. Le Christ, c'est l'Universel qui devient un être singulier. D'où le paradoxe de l'Incarnation, Dieu meurt sur la croix, puisque le Christ n'est pas simplement un prophète, mais Dieu lui-même. L'homme de foi aura donc conscience de cette singularité de la figure de Dieu, mais l'Incarnation est pour lui une source de souffrance dès lors que « l'espérance de devenir un avec lui doit nécessairement rester espérance, c'est-à-dire rester sans accomplissement ni présence ; car entre l'espérance et l'accomplissement se dresse précisément la contingence absolue ou indifférence impossible à mouvoir, qui réside dans la figure même qu'il a revêtue, dans cette figure qui est le fondement de l'espoir. ⁵¹» Le croyant pense que Dieu s'est singularisé dans la figure du Christ, mais cela ne le conduit pas à penser que c'est lui qui rend possible l'identification de l'universel et du singulier, bien au contraire, il se rend compte que cette unité a disparu. En effet, le Christ est mort sur la croix et cette disparition est datée et irrémédiable. Pour sortir de cette aporie, la conscience va alors en passer par plusieurs expériences : la *ferveur*, la *piété* et la *mortification*.

Ces trois expériences seront celles de la foi, mais elles vont montrer leurs limites très rapidement bien que celui qui va les vivre aura l'impression de parvenir, temporairement, à la réconciliation recherchée. Pour la conscience, il s'agit d'une tentative désespérée de renouer avec le Dieu qui s'est fait homme. Pour nous, il s'agit de voir comment la conscience de soi, par son narcissisme, rend impossible toute approche véritable de l'absolu.

Dans la **ferveur**, Hegel montre que la conscience surpasse, de manière paradoxale, le scepticisme et le stoïcisme. A première vue, le sentimentalisme de la conscience pourrait apparaître comme une forme d'irrationalité totale, mais « rapproche et tient ensemble la pure pensée et la singularité, mais elle ne s'est pas encore élevée à cette pensée pour laquelle la singularité de la

⁵¹ I, 180.

conscience est réconciliée avec la pure pensée elle-même.⁵²» En d'autres termes, le stoïcisme et le scepticisme étaient encore des pensées abstraites, c'est-à-dire qui considéraient la singularité comme inexistante (stoïcisme) ou fausse (scepticisme), tandis que, dans l'expérience de la ferveur, le croyant permet à la pensée abstraite d'être « en contact avec la singularité » car « elle est l'unité de la pure pensée et de la singularité. » La ferveur n'est donc pas le contraire de la pensée, mais elle fait effort vers la pensée. C'est pourquoi elle est une pensée qui ne parvient pas au concept, car elle conçoit Dieu à travers ce qu'elle éprouve. Dans cette expérience de la ferveur, le croyant est à la recherche de l'ineffable, de l'absolu qui ne peut se dire et se décrire. L'absolu est alors saisi comme « un au-delà, quelque chose de tel qu'il ne peut pas être trouvé.⁵³» En cherchant Dieu par la sensibilité nostalgique, le croyant ne peut que trouver une réalité singulière qui n'est pas Dieu lui-même. C'est pourquoi la ferveur va s'appesantir sur ce qu'il reste du Christ comme par exemple les reliques ou encore le tombeau du Christ. La conscience cherche en réalité à trouver Dieu dans une chose singulière, mais cette identification est impossible et ne peut conduire qu'à la déception. Hegel pense ici aux croisades et à la perte du saint sépulcre par les chrétiens. Cette perte oblige la conscience à reconnaître que l'immuable ne va pas se donner à elle grâce à une chose du monde, mais qu'elle va devoir rechercher cet immuable dans sa propre expérience. Le moment de la ferveur était donc un moment objectif où la conscience cherche la vérité dans les choses et, comme cela avait déjà été le cas dans partie sur la conscience, découvre qu'elle n'est pas dans les choses, mais en elle-même ou encore dans son opération.

La **piété** n'est pas alors la même chose que la ferveur. Si la ferveur est une foi qui cherche à trouver l'universel (Dieu) à travers la singularité de choses liées à ce Dieu, la piété va, en revanche, chercher Dieu à travers le travail de l'homme lui-même. Le travail est pour la piété une manière d'avoir une certitude d'elle-même. Ainsi, par le travail elle modifie le monde et le transforme en lui donnant la forme qu'elle souhaite lui voir prendre, mais elle ne va pas s'attribuer le mérite de son action. Cela veut dire qu'elle est une conscience brisée, puisqu'elle prend, d'une part, conscience de son action personnelle et, d'autre part, conscience du fait que son action n'est pas la sienne propre. D'un côté, le monde qu'elle travaille lui apparaît comme néant, comme ce qui sert simplement à affirmer sa conscience d'elle-même, mais, d'un autre côté, ce monde est aussi pensé comme l'œuvre de Dieu. La réalité effective est donc brisée en deux pour cette conscience, mais comme le remarque Hegel, c'est parce que cette conscience ignore que ce qu'elle regarde, c'est elle-même. La *Phénoménologie* est un livre dans lequel les figures de la conscience pensent le monde en fonction du point de vue où elles se situent et ce point de vue correspond à un stade de développement de l'esprit. Ici l'homme pieux est une figure de la conscience de soi, c'est-à-dire qu'il trouve la vérité

⁵² I, 182.

⁵³ I, 183.

en lui-même, dans la certitude de soi. Une précision s'impose ici, le passage que nous étudions marque une transition importante vers ce qui sera la partie concernant la raison. En effet, la raison n'est plus simplement la faculté qui trouve la vérité en elle-même, mais l'équivalence de la vérité et de la certitude. La raison trouve la vérité aussi bien dans le monde qu'en elle-même. Cela veut dire que l'homme pieux n'est pas une figure de la raison, mais que la séparation qu'il fait entre monde (pensé comme néant) et le monde consacré est une étape vers la prise au sérieux du monde dans sa totalité. L'homme de la raison est celui qui ne cherche pas un au-delà du monde totalement différent du monde d'ici, mais qui trouve que l'immuable est inscrit dans ce monde. Ainsi, rechercher des lois de la nature, c'est bien trouver ce qu'il y a de permanent dans ce monde sans considérer que cette permanence, voire l'éternité, n'est pas étrangère à la nature. Cela signifie que l'homme pieux croit voir l'action de l'immuable là où il n'y a que son action propre. Ainsi, « puisque [la réalité] est pour elle [la conscience] est figure de l'immuable, elle ne peut pas supprimer par son seul pouvoir, mais quand elle parvient à l'anéantissement de la réalité effective et à la jouissance, cela ne peut arriver pour elle essentiellement que parce que l'immuable lui *abandonne* ce qui est sa propre figuration et la lui *cède* en jouissance.⁵⁴ » La piété est donc cette attitude de croyance qui cherche à se reconnaître dans les choses qu'elle transforme, mais qui ne peut jamais le faire totalement dès lors que cette action n'est rendue possible que par Dieu. La réalité effective est pour la conscience un don de Dieu.

A côté de cette réalité effective, il y a aussi à penser la conscience elle-même et là aussi il y aura la même scission. D'un côté, la conscience se pense comme une relation avec la réalité effective ou être-pour-soi. Cela renvoie à l'expérience de la modification et de la transformation du monde. La conscience est bien le pouvoir ici de transformer volontairement le monde et cela est pour la conscience incontestable, puisqu'elle sait bien qu'elle agit. D'un autre côté, la conscience scindée « sait » que son opération est un don de Dieu, que ses capacités viennent de lui et que, par conséquent, son action singulière n'est rendue possible que par cette intervention divine. Pour résumer cette figure de la conscience, il y a ici une conscience scindée qui pense la réalité effective ainsi qu'elle-même de manière scindée. Cette scission est sa marque et elle explique le fonctionnement de cette figure de la conscience qui cherche à dépasser sa singularité vers l'immuable, mais n'y parvient pas. Son travail ne lui permet pas ainsi de se reconnaître elle-même dans les choses qu'elle travaille, puisque c'est Dieu qui permet ce mouvement. D'autre part, Dieu donne à la conscience humaine la réalité effective, c'est-à-dire ici le monde à transformer selon le désir de l'homme. De là, « par ce double mouvement du don mutuel des deux côtés, prend certainement naissance pour la conscience son unité (ou sa communion) avec l'immuable.⁵⁵ » La

⁵⁴ I, 186

⁵⁵ I, 187.

conscience humaine pense ici son unité avec l'immuable à travers ce don mutuel où la conscience renonce à voir dans son action autre chose que l'action de Dieu et où Dieu donne à l'homme ce qui peut le faire vivre. Cependant, cette reconnaissance n'est pas totale, elle est même très partielle et cela qui va constituer le malheur de la conscience. Cette « unité est affectée de séparation, brisée de nouveau à l'intérieur de soi, et d'elle ressort l'opposition de l'universel et du singulier.⁵⁶ » Cela veut dire qu'entre Dieu et l'homme la séparation est radicale car Dieu c'est l'universel, c'est l'être qui agit en transformant tout ce qui existe de manière nécessaire, tandis que l'homme n'agit que pour lui-même, dans sa singularité extrême. La conscience de soi peut bien reconnaître que Dieu est à l'origine de sa satisfaction, elle éprouve réellement cette satisfaction. Ce qu'elle découvre, c'est qu'elle se dupe elle-même en faisant croire qu'elle ne jouit pas de ce qui lui est donné. De la même manière, son action de grâces dans laquelle elle reconnaît n'être rien est aussi entachée d'une forme d'hypocrisie, puisque c'est bien elle qui est à l'origine de cette action de sorte que c'est « encore sa propre opération qui contrebalance l'opération de l'autre extrême et oppose au bienfait du don de soi, une opération *égale*.⁵⁷ » Cela signifie qu'elle est à l'origine de tout ce qui se produit ici et que ce qu'elle attribue à l'universel, à Dieu n'est qu'une sorte d'imagination sans fondement. C'est pourquoi le « mouvement total se réfléchit dans *l'extrême de la singularité*.⁵⁸ » L'expérience de la foi pieuse est donc une expérience singulière qui croit reconnaître dans son action individuelle l'œuvre de l'immuable, mais cette reconnaissance est une sorte de comédie que la conscience singulière se joue à elle-même. D'où à la fin la prise de conscience malheureuse de la séparation entre l'immuable et le singulier : ce qu'elle fait ne la rapproche pas de Dieu ou, si le rapprochement se fait, c'est d'une manière telle qu'il n'est jamais suffisant.

Dans la **mortification**, la conscience malheureuse devient véritablement elle-même. Le passage de la ferveur à la piété se termine logiquement par cette mortification. Cela ne veut pas dire que tous les hommes qui ont vécu la ferveur religieuse se sont mortifiés, mais que l'esprit progresse à travers ces étapes nécessaires. Cela signifie aussi que l'on ne peut pas simplement les renvoyer à l'absurdité de l'irrationnel en les opposant à la figure du rationaliste. En effet, il ne s'agit pas ici pour Hegel de condamner telle ou telle figure du point de vue de la morale, car la *Phénoménologie* va aussi situer la moralité dans le devenir de l'esprit. Il s'agit ici simplement de mettre en évidence une progression, une logique inhérente au développement de l'esprit. Après l'expérience qui vient d'être faite dans la piété, la conscience « *a fait l'expérience* d'elle-même comme effectivement et efficacement réelle, ou comme conscience telle que sa vérité est d'être *en soi et pour soi*. » La conscience sait qu'elle a réellement transformé le monde et par conséquent elle sait qu'elle est n'est

⁵⁶ Ibid.

⁵⁷ Ibid

⁵⁸ Ibid.

pas une simple apparence, que cette singularité existe. C'est elle qui va apparaître comme l'ennemi à abattre. La mortification va donc se focaliser sur des fonctions animales anodines et va les considérer comme des souillures. Ce qui est anodin devient central pour cette figure de la pensée. La conséquence est alors que « nous trouvons une personnalité repliée sur soi et sur son opération insignifiante, une personnalité aussi malheureuse qu'elle est pauvre. ⁵⁹» Puisque l'ennemi est le moi singulier, elle ne pense qu'à elle, qu'à sa singularité qui va la faire souffrir parce qu'elle l'éloigne de l'immuable. Or en faisant cela, elle va faire d'elle-même le centre de son attention. En voulant se rapprocher de l'immuable, elle va concentrer son attention sur ce qui est insignifiant. C'est pourquoi Hegel dit qu'elle est malheureuse et pauvre. Elle est malheureuse parce que rien ne peut supprimer cette corporéité de l'homme et pauvre parce qu'aucun élément universel ne peut advenir de cette mortification. Pour le dire autrement, celui qui se mortifie est incapable de rentrer dans la discussion rationnelle qui pourrait rapprocher de Dieu. Il est ainsi seul avec lui-même

Cependant le rapport à l'immuable n'a pas disparu, puisque tout le mouvement de la conscience n'a de sens ici que par rapport à lui. S'il se mortifie, ce n'est pas simplement parce qu'il pense à lui en tant que conscience singulière, mais parce qu'il sait ne pas pouvoir atteindre l'immuable. Ainsi, « cette tentative d'anéantissement immédiat de son être effectivement réel, a lieu par la *médiation* de la pensée de l'immuable, et se produit dans ce *rapport*.⁶⁰ » Le mortifié semble immédiatement en rapport avec lui-même dans un face-à-face insignifiant, puisque orienté vers ce qui est sans importance, mais cela n'est qu'un aspect de son action. Il faut en effet tenir compte de la médiation, c'est-à-dire d'une relation de pensée qui l'unit à l'immuable. Si la conscience cherche à s'anéantir par les jeûnes, les mortifications, voire peut-être la mort, c'est pour elle une manière de s'unir à Dieu. L'anéantissement n'est donc pas pensé comme l'acte absurde d'un individu qui supprime le seul bien qu'il possède (sa vie), mais comme une mise en relation avec l'éternel. Cependant, la mortification ne permet pas de relier l'individu à Dieu. Plus il se mortifie, plus il se concentre sur sa singularité. Il manque donc un médiateur entre l'être singulier (l'homme) et l'être universel (Dieu). Ce médiateur qui va être le moyen-terme entre les deux, c'est le *prêtre*. Celui-ci va être essentiel, car la conscience qui se mortifie ne peut pas savoir si sa mortification est suffisamment sincère, si elle n'est pas une forme de duperie. Pour parvenir à une action digne de l'immuable, il faut donc qu'elle renonce à sa singularité : « le contenu de cette opération est la destruction que la conscience entreprend de sa singularité. ⁶¹» En demandant au confesseur ce qu'il doit faire, il renonce à sa liberté individuelle et se libère de la culpabilité. Cela va être une première étape vers la raison, puisque le sujet renonce à sa singularité pour atteindre ce qui est universel. Cela signifie que la foi

⁵⁹ I.189

⁶⁰ Ibid.

⁶¹ I, 190.

individuelle, où l'individu est seul face à lui-même, doit céder la place à une communauté d'hommes et de femmes unis par des dogmes et des croyances. L'Eglise comme institution permet donc à l'homme de se libérer de sa singularité. Cette figure va se caractériser par des renoncements successifs qui pourraient la singulariser. Puisqu'elle est conseillée par le prêtre, elle renonce à sa liberté de son vouloir. Ce n'est pas elle qui veut, mais le prêtre qui lui donne la direction à suivre pour aller vers Dieu. Elle va aussi renoncer au fruit de son travail et à la jouissance du monde de plusieurs manières. Elle peut ainsi accomplir des rites sans comprendre leur signification (messe en latin), elle peut aussi renoncer à ses propriétés extérieures par le don ou, enfin, elle va se mortifier par les jeûnes et renoncer à toute jouissance. Le renoncement à soi est donc total ici. Tout est fait pour que la conscience singulière ne puisse plus se dire que son action est une mascarade. De ce point de vue, elle parvient bien à une forme d'universalisation. En effet, ce qu'elle fait par la mortification, c'est devenir n'importe quelle conscience, c'est renoncer à ce qui la singularise. Maintenant, « elle a la certitude de s'être vraiment dépouillée de son *moi*, et d'avoir fait de sa conscience immédiate une chose, un être *objectif*. » Cette remarque est essentielle, car elle permet de comprendre que l'acte de mortification a été une étape essentielle pour l'esprit humain. Loin d'être simplement une forme de superstition archaïque, il a été un moment de formation de la pensée à l'universel. Par la mortification, l'esprit humain a appris à renoncer à son moi, à ne plus le considérer comme la chose la plus importante. D'autre part, il ne considère plus ce moi comme une singularité, mais comme un être objectif. Cela nous renvoie à un paradoxe du moi, puisque le moi c'est toujours un individu particulier, mais c'est aussi tout le monde. Ici le moi de la conscience malheureuse renonce à sa singularité pour être n'importe quel moi, pour n'être finalement que la créature de Dieu. La conscience malheureuse découvre ici un vouloir universel (Dieu) qui s'impose à elle et qui lui dicte les actes. Cependant, la scission entre la volonté individuelle et cette volonté universelle persiste toujours. Ainsi, « cette unité de l'objectif et de l'être-pour-soi qui est le dans concept de l'opération, et qui devient donc essence et objet à cette conscience, cette unité ne lui est pas le concept de sa propre opération et ne devient pas non plus objet pour elle immédiatement et à travers elle-même. » Hegel veut dire ici qu'il y a bien une unité de deux consciences à travers le renoncement que fait l'individu. En renonçant à la liberté de son vouloir, il accède de manière négative à quelque chose d'universel. Il sait ainsi que son action guidée par le prêtre a une valeur réelle et immuable, qu'elle n'est plus l'action singulière d'un individu intéressé. Cependant, ce n'est pas lui qui est à l'origine de cette opération et la découverte de cette vérité n'a été rendue possible que par l'intermédiaire du médiateur. Nous ne sommes donc pas encore ici en présence de ce que Hegel va appeler la raison. En effet, la raison est bien la certitude de soi qui se reconnaît dans le monde. Le mortifié ne peut pas être considéré de ce point de vue, car il a renoncé à la liberté de son

vouloir. L'universel est donc pour lui quelque chose d'étranger, d'extérieur à lui et qu'il doit se contenter de suivre.

2) La loi du cœur et le délire de la présomption

Lire la *Phénoménologie* implique de suivre pas à pas le développement de la conscience et ne pas commenter tous les passages peut apparaître comme une gageure. La lecture que nous proposons du livre a, je le rappelle, le double but de vous initier à la lecture du texte et de penser la dialectique de la foi et de la raison. C'est pourquoi, nous allons aborder directement le chapitre VI section B et plus précisément les passages qui concernent la loi du cœur et le délire de la présomption. Pour ne pas perdre le fil du texte, il faut rappeler quelques acquis de notre lecture et voir en quoi le passage que nous allons commenter est un moment important pour la compréhension de la foi. La fin du chapitre V permet d'envisager les prémices de la raison. En effet, celui qui se mortifie n'est pas directement un homme de raison parce qu'il pense que l'universel lui est inaccessible sauf s'il accepte de renoncer à sa singularité. Un tel renoncement revient en fait à ne pas comprendre ce qu'il y a d'universel. Cela se manifeste simplement par une soumission passive devant le prêtre. A la suite de ce développement, la raison émerge comme une raison observante, c'est-à-dire qui trouve l'universel dans le monde. Cela signifie que le naturaliste ne considère pas le monde comme une entité étrangère aux concepts, mais, au contraire, pensable à travers eux. Ainsi, « cette conscience pour laquelle l'être a la signification du *Sien*, nous la voyons de nouveau s'enfoncer dans la visée du ceci et dans la perception ; cependant cela ne signifie plus qu'elle a la certitude de ce qui est seulement un *Autre*, mais elle a la certitude d'être elle-même cet Autre.⁶² » La raison observante ne trouve plus l'universel comme quelque chose d'étranger à elle, mais dans les choses, dans le ceci de ce qui est donné. C'est pourquoi le ceci n'est plus ce qui échappe à la pensée, comme ce qui disparaît dans l'acte d'observation, mais bien ce qui va devenir l'objet d'une expérience. Pour comprendre ce point, il faut se rappeler les développements du tout début du livre. Dans la certitude sensible, Hegel avait montré que viser une sensation, ce n'est pas la même chose que pouvoir la dire. En effet, quand je dis la sensation, la sensation se modifie au moment même où je veux la dire. La conséquence est que la certitude sensible est la chose la plus pauvre qui soit, puisque l'on peut simplement dire qu'elle est. Au niveau de la raison, l'esprit n'est plus simplement limité à cette certitude immédiate qui nous échappe, mais elle a déjà conquis l'universel. La pensée est déjà chez elle dans le monde extérieur. C'est pour cela que Hegel écrit ici que la raison a la certitude d'être cet Autre. Nous pouvons dire cela autrement : la pensée observatrice est une pensée

⁶² I, 204.

confiante et sûre d'elle-même dans la mesure où elle sait que son discours ne sera pas simplement une narration arbitraire, mais bien un discours du monde lui-même. En ce sens, faire l'expérience du monde, ce n'est pas sélectionner arbitrairement des sensations, mais c'est laisser le discours dire le monde dans ses articulations réelles. C'est pourquoi « la raison s'intéresse donc maintenant d'une façon universelle au monde parce qu'elle a la certitude d'avoir dans ce monde sa présence parce qu'elle est certaine que cette présence au monde est rationnelle. » La raison n'est plus cette observation inquiète du réel liée à la subjectivité de l'observateur. Cette dernière ne pouvait en effet trouver que de la diversité et de la contingence. A l'inverse, la raison a la certitude de se retrouver elle-même dans le monde et comme elle se sait infinie, c'est sa propre infinité qu'elle cherche à découvrir dans le monde. D'une certaine façon, on peut penser que les recherches picturales et mathématiques de la Renaissance illustrent bien cette manière de concevoir les choses. Pour l'homme de la Renaissance, la géométrisation du corps humain, à travers notamment le nombre d'or, permet de voir que la raison est bien inscrite en nous et dans les choses. C'est aussi pourquoi cette pensée n'est pas marquée par le narcissisme de ceux qui réduisent la pensée à la contemplation du moi. Ainsi, « la raison soupçonne qu'elle est une essence plus profonde que ne l'est le pur Moi, et doit exiger que la différence, *l'être multiforme*, devienne à ce moi ce qui est sien ; elle doit exiger que ce moi qui s'intuitionne lui-même comme réalité effective et se trouve lui-même présent comme figure et comme chose.⁶³ » C'est dans la multiplicité des choses intramondaines que l'homme de la raison va se découvrir lui-même. La raison est par définition une forme d'humanisme où l'esprit se pense lui-même à travers ce qu'il découvre. Le malheur de la conscience malheureuse était la résultante de son incapacité à voir dans son action autre chose que la pure et simple singularité. Elle était de ce fait en manque de l'universel qu'elle présentait sans pouvoir le maîtriser. Ici, la raison est bonheur de penser et satisfaction de l'être. La raison supprime donc la coupure entre l'être et la pensée. Pour elle, c'est la même chose que d'être et de penser.

Cependant, nous verrons que cette certitude de la raison va conduire à bien des difficultés pour l'individu. Ici, il ne s'agira plus de penser une conscience séparée du monde, mais une conscience qui cherche à s'y reconnaître à travers notamment son action. Pour Hegel, l'unité de l'individu et de l'universel a été réalisée à un moment donné de l'histoire. Ainsi les cités antiques représentaient ce moment où l'individu trouvait dans la cité les normes et les valeurs qui lui permettaient d'agir sans avoir à interroger sa conscience individuelle. « Dans un libre peuple donc, la raison est en vérité effectivement réalisée ; elle est la présence de l'esprit vivant ; dans cet esprit l'individu non seulement trouve exprimée et donnée comme chose sa destination (c'est-à-dire son essence universelle et son essence singulière), mais encore il est lui-même cette essence et a atteint cette

⁶³ I, 205.

destination. C'est pour cette raison que les hommes les plus sages de l'antiquité ont trouvé cette maxime : *sagesse et vertu consistent à vivre conformément aux mœurs de son peuple*.⁶⁴ L'individu de la cité antique n'est plus séparé de l'universel comme pouvait l'être la conscience malheureuse pour la raison simple que c'est la cité qui lui donne sa valeur et sa destination. Il n'a pas à chercher sa réalisation dans d'autres buts que ceux qui sont donnés par la cité. Agir sans critiquer et sans interroger les valeurs de la cité, c'est d'une certaine manière incarner une raison heureuse. En effet, dans ce contexte la conscience trouve bien dans le monde une chose dans laquelle elle est elle-même. La cité est la substance de l'individu tout comme l'individu est l'esprit de cette cité. Il y a là une sorte d'harmonie qui va pourtant disparaître dès lors que l'individu va s'interroger sur son droit. En pensant la cité comme une entité arbitraire ou discutable, il va préférer son droit à la vie éthique de la cité. Ce faisant, c'est l'unité de l'individu et de l'universel qui va devenir problématique. Mais là encore, il ne faut pas imaginer que cette perte de la foi individuelle dans les valeurs de la cité soit pour Hegel un mal. En effet, ce qui est essentiel ici, c'est que l'individu va apparaître comme une figure essentielle de la raison. Il va certes perdre le bonheur immédiat de la cité, mais gagner une raison qui va réellement se chercher dans le monde. Le prix à payer pour elle est le suivant : « la raison doit nécessairement sortir de cette condition heureuse, car c'est seulement en soi, ou immédiatement, que la vie d'un peuple libre est l'ordre éthique réel ; ce dernier est un élément éthique dans l'ordre de l'être ; et en conséquence cet esprit universel est aussi lui-même un esprit singulier. » La raison ne peut pas rester dans l'harmonie de la cité, synonyme de bonheur collectif. L'éthique, en effet, n'est pas seulement une reconnaissance immédiate des valeurs d'un groupe, reconnaissance qui ne serait pas alors pensée. Or il n'y a pas qu'un seul peuple et une seule morale. Par conséquent, l'esprit d'un peuple peut bien être qualifié « d'universel » en ce qu'il atteint la sphère de la morale, mais il est surtout un esprit singulier, c'est-à-dire un peuple parmi les autres. Pour dire les choses autrement, l'individu ne pourra pas toujours adhérer aux valeurs de la cité sans les contester ou les discuter. Le socratisme est à cet égard symptomatique, puisque la raison apparaît ici comme la puissance intellectuelle de l'individu qui discute l'évidence imposée par la cité. Il y a bien ici un déclin de la cité, de sa certitude d'elle-même, mais il y a aussi, et surtout, l'avènement d'une raison individuelle libre. Cela est résumé par Hegel de la manière suivante : « isolée pour soi, la conscience singulière est à soi-même essence, et ce n'est plus l'esprit universel qui lui est essence⁶⁵ ». La raison individuelle se libère et elle trouve en elle-même les ressources suffisantes pour se réaliser et c'est aussi pourquoi elle pourra se poser contre les lois d'un pays.

Si la raison suppose l'identité de la pensée avec l'être, il y a, semble-t-il, la possibilité de penser le bonheur des hommes. Ainsi la foi que peut avoir un individu dans les valeurs de son pays le

⁶⁴ I, 292.

⁶⁵ I, 293.

conduit à penser que sa pensée est réalisée dans ce monde. Or, ici, la raison individuelle s'oppose à la cité. Il va donc y avoir une forme nécessaire de souffrance des individus qui vont rentrer en opposition avec une partie du monde. Hegel va alors mettre en évidence trois figures différentes caractéristiques de ce moment de la raison. Précisons d'abord quel est le principe de cette raison individuelle pour comprendre ce qui l'anime. « La conscience de soi qui est seulement d'abord le concept de l'esprit foule ce chemin avec la déterminabilité d'être à soi-même l'essence comme esprit singulier ; son but est donc de se donner une actualisation comme conscience de soi singulière et de jouir de soi-même comme singulière dans cette actualisation.⁶⁶ » A la différence de la conscience malheureuse, la raison individuelle est ici certaine d'elle-même mais aussi de son monde. Ainsi, la figure du terroriste révolutionnaire que nous allons étudier considère que la loi du cœur est la vérité morale absolue. Elle ne pense pas cette loi comme une loi simplement individuelle, mais qui doit s'imposer aux autres. L'identité de la singularité et de l'universalité est ici admise. Nous pouvons donc dire que la conscience a ici une foi indéfectible en elle-même et que cette foi consiste à pouvoir jouir de l'idée qu'elle a d'elle-même. Cependant, la croyance qu'elle a ne va pas pouvoir résister à l'épreuve du monde et surtout à l'opposition des autres consciences. L'échec de cette figure est d'une certaine manière inscrite dans l'individualisme de la démarche. Ainsi, dans « la loi du cœur et le délire de la présomption », la conscience individuelle croit d'abord être le bien, mais va découvrir que ce bien ne peut être réalisé que par le sacrifice de l'individualité. Elle se manifeste par deux traits. D'une part, elle est certaine d'avoir la loi en elle et son but propre est d'actualiser, de réaliser cette loi. D'autre part, elle pense que l'humanité est passive et ne cherche pas à réaliser cette loi du cœur qui lui est propre. En d'autres termes, les lois existantes contredisent la loi du cœur et oppriment un peuple passif et soumis. Le révolutionnaire va alors être celui qui veut détruire la loi existante qui contredit la loi du cœur, c'est-à-dire qu'il estime être le bien de l'humanité. Sa croyance est alors la suivante : il pense savoir immédiatement ce qui est bien pour tous et veut l'imposer au nom du bien de l'humanité. Il ne cherche pas à réaliser son plaisir individuel, mais le bien de l'humanité : « ce que l'individu actualise est la loi même, et son plaisir est donc en même temps le plaisir universel de tous les cœurs.⁶⁷ » Il y a ici quelque chose d'important qui se met en place : l'individu n'est plus seulement un être singulier, mais un être singulier qui tend vers l'universel, vers ce qui vaut pour tout le monde. Il est bien certain que cette visée de l'universel est erronée et le révolutionnaire finira par être détrompé soit parce qu'il sera anéanti par les autres soit parce qu'il se rendra compte de sa faute. Il y a donc ici une sorte de foi individuelle de l'individu persuadé que son action est bonne immédiatement. Ainsi le plaisir individuel et le plaisir de l'humanité sont inséparables, puisque « son plaisir est ce qui est conforme

⁶⁶ I, 296.⁶⁷ I, 304.

à la loi, et l'actualisation de la loi de l'humanité universelle est la préparation de son plaisir singulier, car à l'intérieur d'elle-même l'individualité et la nécessité ne font *immédiatement* qu'un.⁶⁸ » Dire que l'individualité et la nécessité ne font qu'un, c'est dire que l'individu ressent la loi du cœur comme une nécessité première qu'il n'a pas besoin de penser ou de réfléchir. Il n'y a pas ici chez lui une sorte d'interrogation inquiète, mais bien une forme de certitude immédiate qui indique ce qu'il faut faire. La certitude n'est pas ici seulement celle des moyens à mettre en œuvre, mais aussi celle du but. Hegel pense ici aux révolutionnaires ou à tous ceux qui s'opposent aux lois d'un d'Etat en toute bonne foi, en étant certains de la vérité de leur cause. Or cette certitude est, pour Hegel, foncièrement erronée et dangereuse car elle est immédiate. C'est pourquoi celui qui suit la loi du cœur pense la loi de l'Etat comme une forme de tyrannie. Ainsi, cette loi qui peut être celle de Dieu ou de l'humanité est « séparée du cœur » et elle est considérée « par le cœur comme une apparence qui doit perdre ce qui lui est encore associé, c'est-à-dire la puissance contraignante de la réalité effective.⁶⁹ » Hegel adopte ici le point de vue de la conscience et non celui du *pour nous*. Il veut montrer comment celui qui croit à la loi du cœur pense son rapport au monde. C'est ici un rapport de foi immédiate en soi, mais une foi qui n'est plus séparée de l'universel comme c'était le cas pour la conscience malheureuse. En effet, nous avons vu que la conscience malheureuse finissait par se fier à un médiateur, un prêtre, parce qu'elle savait que l'universel lui échappait. Elle reconnaissait, ainsi sa faiblesse et son incapacité à atteindre la vérité qu'elle savait pourtant exister. Ici, l'universel est directement donné à la sensibilité du révolutionnaire. Il croit être la voix de l'universel, de ce qui devrait valoir pour tous. C'est pour cela qu'il va agir sans médiateur et sans envisager de se tromper. Ainsi, parfois la loi commune peut coïncider avec la loi du cœur et dans ce cas être tolérée, mais lorsque celle-là est directement en opposition avec celle-ci alors « selon son contenu aussi, cette nécessité n'est rien en soi, et elle doit céder à la loi du cœur.⁷⁰ » Si Hegel intitule ce passage « la loi du cœur ou le délire de la présomption », c'est parce que l'individu est ici au comble de la présomption. Il ne doute pas une seule seconde de la pureté de ses intentions et de la validité universelle de ses sentiments. Cela le conduit alors à remettre en cause tout ce qui a été inventé par l'homme depuis des millénaires. Le révolutionnaire est pour Hegel quelqu'un qui ignore qu'il a été formé et éduqué par la loi commune et que sa pensée n'est pas aussi individuelle qu'il le pense. Le révolutionnaire ignore l'origine dont il provient et c'est pour cela qu'il ne doute pas, une seule seconde, pouvoir détruire ce qui existe et établir un ordre juste.

Qu'est-ce qui peut alors contredire l'individu et sa foi indéfectible en lui-même ? C'est la réalisation de la loi du cœur dans les faits qui va conduire l'individu à découvrir son erreur. En

⁶⁸ Ibid.

⁶⁹ I, 305.

⁷⁰ Ibid.

réalisant la loi du cœur dans les faits, la loi devient la loi de tous, la loi universelle et, ce faisant, elle ne va plus convenir au révolutionnaire. Il suffit ici de penser au fait que les révolutionnaires constatent souvent avec dépit que leurs idéaux ont été « trahis » après avoir été mis en œuvre. Le révolutionnaire peut toujours dire que ce n'est pas réellement ce qu'il voulait et va penser que sa loi ne pouvait pas être mauvaise. En fait, Hegel veut montrer que la réalisation de la loi du cœur est nécessairement un moment de dépossession pour le révolutionnaire : « l'individu par le fait d'exposer son ordre propre ne le trouve plus comme sien. » La contradiction de la loi du cœur est la suivante : celui qui croit en la loi du cœur est certain de la validité universelle de cette loi, mais à partir du moment où il peut la réaliser concrètement, il découvre que cette loi n'est pas ce qu'il pouvait imaginer. « Son opération comme réalité effective appartient à l'universel, mais le contenu de l'opération est la propre individualité qui veut se conserver comme cette individualité singulière opposée à l'universel. ⁷¹ » En d'autres termes, le révolutionnaire n'est pas simplement un idéaliste qui refuse de réaliser son œuvre, mais c'est quelqu'un qui ne comprend pas que son action universelle, c'est-à-dire qui peut être jugée par tous est, en fait, marquée par son individualité. Il ne comprend pas que son action est en fait singulière, qu'elle reflète ses affects plus que des valeurs vraiment universelles. De ce fait, il va alors être en opposition avec les autres hommes qui vont penser que son action est en fait dictée par des intérêts privés. La raison de cette opposition est liée aussi à la loi du cœur, puisque le révolutionnaire n'est pas le seul à vouloir réaliser sa loi. Ainsi, « dans ce contenu d'un cœur [la loi du cœur du révolutionnaire], les autres ne trouvent pas accomplie la loi de leur propre cœur, mais plutôt celle d'un *autre*.⁷² » Ils vont alors se tourner contre la loi du révolutionnaire pour les mêmes raisons que le révolutionnaire s'était opposé à eux. Le révolutionnaire pensait que l'ordre établi était passivement accepté par les autres sans réflexion, il découvre que les réactions contre lui sont la preuve du contraire, puisque la « conscience trouve cette réalité effective vivifiée plutôt par la conscience de tous et la trouve comme loi de tous les cœurs. » Loin d'être une loi universelle imposée aux autres, la loi existante est en fait défendue par eux, de sorte que le révolutionnaire ne peut plus dire qu'ils l'acceptaient sans savoir. Le révolutionnaire va alors être tiraillé entre la conscience qu'il a de lui-même en tant qu'individu et la conscience qu'il va avoir de lui-même à travers son action universelle. Pour lui la pureté de ses intentions va se heurter à la vision universelle que les autres ont de lui. Or cette vision n'est pas étrangère à ses actes, elle est même directement liée à ceux-ci. Il ne peut donc pas ignorer cet état de fait qui met en évidence une contradiction. « La loi de ce cœur particulier est seulement ce en quoi la conscience de soi se reconnaît soi-même ; mais moyennant l'actualisation de cette loi, l'ordre universellement valide lui est aussi devenu sa propre *essence* et sa propre *réalité*

⁷¹ I, 306.⁷² Ibid.

effective. Ce qui se contredit donc dans sa conscience, ce sont deux termes, l'un et l'autre dans la forme de l'essence et de sa propre réalité effective pour elle.⁷³ Il ne peut plus ignorer que la loi du cœur qui a été mise en œuvre est bien la sienne. La contemplation de son œuvre vient ici se heurter à l'image qu'il avait de lui-même. Hegel met ici en évidence la dimension tragique de cette croyance en la loi du cœur qui se termine dans la folie, le *dérangement*. Le dérangement tient ici à cette contradiction insoluble entre, d'une part, la certitude que la conscience a d'avoir la vérité en elle et, d'autre part, le sentiment de perte de cette loi dès lors qu'elle est mise en œuvre. C'est là que la conscience va devenir présomptueuse, va tomber dans une fureur qui doit lui permettre de se préserver de la destruction. Elle va alors attribuer à d'autres la perversion de sa loi. Il s'agit ici de l'attitude classique du révolutionnaire qui prétend que la révolution a été trahie par la méchanceté de telle ou telle personne : « la conscience projette hors de soi la perversion qu'elle est elle-même, et s'efforce de la considérer et de l'énoncer comme un Autre. Alors la conscience dénonce l'ordre universel comme une perversion de la loi du cœur et de sa félicité.⁷⁴ » Le révolutionnaire refuse en fait l'ordre du monde et sa nécessité. Il imagine que la loi de son cœur réalisée pourrait rendre le monde meilleur ou parfait, mais dès lors qu'il tend à réaliser ce qu'il est, il découvre la méprise dont il est la dupe. Il ne se rend pas compte que le mal commis est en fait le sien et que l'ordre qu'il a détruit était peut-être défaillant, mais que celui qu'il instaure et sans doute bien pire encore. Cette figure de la conscience, certaine d'elle-même, va alors s'effondrer car sa loi du cœur, immédiate, ne pourra pas résister à l'épreuve du réel et c'est pourquoi « le cœur devient conscient de cette contradiction ». Pourquoi cette prise de conscience peut-elle intervenir ? C'est que le vrai est pour cette figure de la conscience « ce qui vient du cœur, c'est-à-dire quelque chose de simplement visé, qui, contrairement à l'ordre constitué, n'a pas soutenu la lumière du jour, mais qui aussitôt exposé à cette lumière s'effondre. » La loi du cœur est bien une loi intérieure, une loi du sujet que celui-ci imagine bonne et juste. Face à elle, il pense la loi existante comme une perversion, mais il oublie que cette loi a déjà fait ses preuves. Même si elle n'est pas parfaite, elle a été suffisamment éprouvée pour être acceptée, parfois de mauvaise grâce, par le plus grand nombre. A l'inverse, la loi du cœur n'a jamais été éprouvée et c'est pour cela que sa réalisation est si dramatique. L'écart dont parle Hegel est celui qu'il a thématiqué dès les premières pages du livre entre le *visé*⁷⁵ et le *dit*⁷⁶. Si le révolutionnaire vise le bien, ce n'est pas pour autant qu'il dit ou réalise le bien. Pour conclure les analyses concernant cette figure, nous pouvons remarquer que la figure du révolutionnaire est bien

⁷³ I, 308.

⁷⁴ I, 309.

⁷⁵ I, 84.

⁷⁶ Ainsi, lorsque nous avons la certitude sensible ou encore l'impression immédiate d'être au contact des choses à travers la sensation, nous croyons pouvoir cerner le vrai à travers cette sensation en oubliant que chaque chose ne fait que passer et changer en permanence. Ce que nous visons par la sensation ne peut pas être dit tel qu'il est senti.

une figure liée à la foi au sens large. Il ne s'agit pas ici nécessairement de la foi religieuse, mais plutôt de la certitude immédiate d'un sujet qui croit avoir accès directement à l'universel. Or la dialectique qu'Hegel met ici en évidence oppose cette foi individuelle à une nécessité réelle qu'il appelle *le cours du monde*. Le fait que les autres hommes n'acceptent pas la loi du cœur oblige à reconnaître que la foi individuelle se heurte à une raison collective. Cette raison collective n'est pas forcément ici encore orientée par un bien formulé explicitement, puisque le cours du monde est simplement ce qui résulte des luttes entre les individus. Mais, à ce niveau, la raison apparaît comme dépassant le simple cadre d'une faculté individuelle. Bien plus, il apparaîtra, surtout dans les chapitres VI et VII, que l'esprit collectif n'est pas simplement la somme des raisons individuelles, mais que la vie de l'individu ne prend sens que dans une société déjà constituée où la morale existe et donne à chacun les moyens de devenir ce qu'il est. Ce que le révolutionnaire découvre indirectement, c'est cette force de la nécessité qui est elle-même une préfiguration de l'esprit commun. En d'autres termes, il semble ici que la foi individuelle des sujets est de peu de poids face à la pensée instituée dans le monde, face aux institutions étatiques ou religieuses.

3) Le règne animal de l'esprit et la Tromperie, ou la chose même

Pour terminer ce cours et ce bref aperçu de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous allons aborder le moment où l'individualité se sait elle-même réelle en soi et pour soi comme dit Hegel. Cela veut dire que la subjectivité n'est plus seulement ici pensée comme une intériorité certaine d'elle-même mais en conflit avec le réel extérieur à elle. Avec le révolutionnaire, la foi en soi-même qui se manifeste à travers la croyance en la loi du cœur est renversée dans le désespoir de l'échec. La loi du cœur ne peut pas faire l'épreuve du monde sans rencontrer d'autres lois du cœur antagonistes. La certitude de soi se brise sur la dureté du réel. Ici, la subjectivité va avoir encore cette assurance de soi, cette foi en elle-même, mais elle va parvenir, au moins en partie dans la figure que nous allons étudier, à lui faire subir l'épreuve du réel. Elle donc réelle en soi (comme concept), mais aussi pour soi (réellement ou dans les faits). Ce que nous allons étudier correspond au moment du créateur, c'est-à-dire au moment de celui qui sait que son œuvre n'est pas simplement une affaire privée, mais une part de l'œuvre commune. La dialectique à l'œuvre va alors permettre de voir comment cette certitude de soi s'exalte dans la chose créée, mais aussi comment elle échoue à coïncider avec la Chose ou encore l'œuvre problématique que tout créateur voudrait atteindre sans jamais y parvenir. Il y a donc un règne animal de l'esprit dans le sens où l'esprit semble être directement issu d'une inspiration créatrice première, mais aussi tromperie parce que ce que vise le créateur est inaccessible. Il vaut que son œuvre soit l'œuvre des œuvres, mais son travail reste contingent et

n'est aussi qu'une œuvre parmi les autres.

L'individualité qui se sait elle-même réelle en soi et pour soi-même n'est plus une raison qui « cherche à se produire *comme but en opposition* à la réalité effective étant immédiatement, mais elle a pour objet de sa conscience la catégorie elle-même.⁷⁷ » Dans les figures précédentes de la conscience, l'individu avait un but qu'il devait réaliser contre la réalité ou encore en opposition par rapport à elle. Le réel était alors pensé à travers la notion « d'obstacle ». On peut traduire cela de la manière suivante : « moi, je suis un sujet qui pour se réaliser pleinement doit s'opposer à une réalité qui est le plus souvent un obstacle à la réalisation de mes buts. » Par exemple, le révolutionnaire croit savoir ce qui est bon et doit réaliser ce bien effectivement. Cependant, il se heurte au réel matériel et humain. Ainsi, Lénine a dû rétablir le capitalisme « pour un temps » parce que l'économie russe n'était pas capable de supporter une collectivisation dès 1917. Ce cas illustre la compréhension propre au révolutionnaire qui pense que le réel doit finir par se plier à ses volontés. De la même manière, il peut regretter de voir les autres hommes ne pas adhérer immédiatement à son projet. Dans la nouvelle figure de la conscience qui nous occupe la conscience pense un objet qui est en fait elle-même. C'est ce que Hegel appelle une « catégorie ». Il définit l'essence de la catégorie comme ce qui « immédiatement égale à soi-même dans l'être-autre ou dans l'absolue différence.⁷⁸ » Cette définition générale de la catégorie montre que la catégorie se pense elle-même à travers ce qui n'est pas elle. Prenons un exemple : le moi. Le moi est une catégorie par excellence, car c'est un être qui se pense lui-même (moi=moi) mais à travers ce qui n'est pas lui. « Je suis un peintre. » Le terme « peintre » est un prédicat attribué au moi, mais le moi pourrait être une infinité d'autres choses et tous les sujets ne sont pas peintres. Pourtant dans cette phrase, nous voyons bien que la définition que quelqu'un donne de lui-même n'est pas forcée, n'est pas faite ici contre son gré, mais relève d'une libre adhésion. Lorsqu'il dit « je suis peintre », il ne cherche pas à se découvrir lui-même dans une opposition au réel, mais bien de se trouver lui-même dans le réel. Les exemples liés à la création seront ici particulièrement pertinents dans la mesure où celui qui crée quelque chose transforme le monde à son image. Il réalise donc bien la définition de la catégorie : être soi-même à travers l'être-autre. C'est pourquoi nous dit Hegel « est donc supprimée la détermination de la conscience de soi étant pour soi ou négative [...] une telle conscience trouvait devant elle la réalité effective qui devait être le négatif d'elle-même.⁷⁹ » La conscience n'est plus simplement dans l'affirmation de son individualité car cette affirmation est en fait une négation du monde. C'est le cas par exemple du narcissique qui s'affirme lui-même en niant les autres soit parce qu'il les méprise soit parce qu'il les ignore. La juste compréhension de soi-même, c'est-à-dire en

⁷⁷ I, 322.

⁷⁸ I, 199.

⁷⁹ I, 322.

tant que catégorie, implique de se retrouver dans l'autre. C'est aussi pourquoi la vérité de l'individu ne sera finalement pas l'individu lui-même, mais le monde éthique dans lequel il va s'insérer. Néanmoins nous ne sommes pas encore ici au stade de l'esprit. L'individu va donc franchir un cap, mais rester lié à son individualité. C'est donc son œuvre qui va lui permettre de se retrouver dans l'être autre : « l'opération est en elle-même sa propre vérité et sa réalité effective, et la présentation ou l'expression de l'individualité est à cette opération but en soi-même et pour soi-même.⁸⁰ » C'est dans l'acte d'opérer, de transformer ce qui l'entoure que la conscience mesure la vérité de sa pensée. Nous ne sommes pas ici en présence d'un idéaliste qui refuserait le passage à l'acte, mais plutôt en présence d'un créateur qui trouve sa jouissance dans l'acte même qu'il effectue. Nous allons voir que tous les moments de l'action confirment cette conception. On peut donc dire qu'il s'agit pour une part d'une certitude de soi heureuse. Cette certitude est une forme de foi où l'individu est certain de se retrouver dans le monde parce que celui-ci lui donne la confirmation de sa valeur.

Pour elle-même, cette individualité est toute réalité. C'est pourquoi elle va d'abord être ce que Hegel appelle une « nature originaire déterminée.⁸¹ » Elle n'a pas à se comprendre à partir de son origine historique, mais elle est immédiatement une singularité avec ses caractéristiques propres. Elle vit cette singularité comme ce qui est donné par la nature, comme quelque chose qu'elle n'a pas choisi, mais qui doit être déployé dans une œuvre. Si elle restait simplement ce que la nature avait fait d'elle, elle ne serait pas conforme à son concept, elle ne serait pas une catégorie vivante, mais un être abstrait. Cette nature originaire va donc devoir être développée, réalisée. Comme le dit Hegel « le rapport à un Autre, qui constituerait la limitation de cette même conscience, est ici supprimée.⁸² » Loin de penser la réalisation de soi dans le monde comme un obstacle, elle éprouve le besoin immédiat de se déployer dans ce monde. Ici, ce qu'elle accomplit lui paraît simplement découler de sa nature, c'est « un élément transparent universel au sein duquel l'individualité reste libre et égale à soi-même aussi bien qu'elle y déploie sans entraves ses différences, et y est pure relation réciproque avec soi dans son actualisation.⁸³ » Cela signifie que dans l'œuvre à réaliser, l'individualité ne va pas trouver d'obstacles, puisqu'elle se réalise elle-même dans quelque chose d'autre qu'elle-même.

L'opération de la conscience va manifester cette pleine maîtrise de soi et cette absence d'inquiétude devant les choses. L'opération implique trois choses : un *but*, des *moyens* de réalisation et un *objet*. Le talent de quelqu'un est ainsi la « coloration spéciale de son esprit » qui fait qu'il est lui est pas un autre, mais ce talent qui va donner un contenu au but de l'individu. La foi en lui-

⁸⁰ I, 323.

⁸¹ I, 325.

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

même est ici la croyance selon laquelle il a une vocation à réaliser, que cette vocation est donnée immédiatement sans avoir à être inventée. Néanmoins la conscience ne peut rester velléitaire et elle se doit de passer à l'action : « pour que soit *pour la conscience* ce qu'elle *est en soi*, elle doit nécessairement agir ; en d'autres termes : l'agir est justement le devenir de l'esprit comme *conscience*.⁸⁴ » En soi la conscience est déjà ce qu'elle est, elle a un talent, mais celui-ci ne s'est pas encore réalisé. C'est pourquoi, Hegel distingue ici l'en soi du pour soi de la conscience. Pour qu'elle puisse être pour soi ce qu'elle est en soi, elle doit passer à l'action, elle doit devenir consciente des potentialités qui étaient les siennes. L'agir n'est donc pas ici en dehors de la conscience, mais il est le moment de la prise de conscience de la validité de la vocation. C'est pourquoi « l'individu ne peut savoir ce qu'il est, avant de s'être porté à travers l'opération à la réalité effective. » La vocation donne l'individu un but à réaliser, mais ce but ne suffit pas, il doit être réalisé. La vocation réalisée est donc aussi bien une confirmation qu'une découverte. C'est une confirmation de ce qui était déjà là, en soi, mais c'est aussi une découverte dans la mesure où l'en soi réalisé n'est pas simplement la même chose que la vocation. En effet, l'individu « semble ne pouvoir déterminer le but de son opération avant d'avoir opéré. » Cela veut dire, si l'on prend l'exemple du peintre, que si le fait de peindre est une vocation, ce n'est que la réalisation de l'œuvre qui permettra de dire pourquoi il y a eu œuvre et pourquoi il y a eu cette vocation. C'est pourquoi il y a ici un cercle, puisque que le passage à l'action suppose une vocation et la vocation une réalisation qui confirme que la vocation était bien réelle. Nous sommes donc bien ici dans une forme de foi individuelle. En effet, la foi est une croyance immédiate qui accorde la confiance à quelqu'un ou à quelque chose. Cela signifie que dans la foi, il y a un pari sur quelque chose que l'on croit être vrai, mais qui peut s'avérer être une imposture. L'acte de foi suppose ainsi un cercle : je suis certain que cette chose est vraie, mais j'ai aussi besoin de preuves et de confirmations qui vont renforcer la croyance. Hegel précise ici le sens de ce cercle de la vocation : « c'est en effet de l'opération faite qu'il apprend à connaître l'essence originare qui doit nécessairement être son but ; mais pour opérer, il doit posséder auparavant le but. Mais c'est justement pour cela qu'il doit commencer *immédiatement* et passer directement à l'acte, quelles que soient les circonstances et sans penser davantage au *début*, au *moyen*, à la *fin*.⁸⁵ » La vocation ne peut pas attendre, elle doit se réaliser immédiatement car la réalisation ne doit que confirmer ce qui est déjà là. Le but n'a pas à être cherché car il est consubstantiel de l'individu lui-même et c'est pourquoi il doit simplement œuvrer sans se demander pourquoi il le fait, ni comment.

Tout va alors concorder de telle façon que l'individu trouvera bien dans le monde ce qu'il est. Le début de l'action est ainsi motivé par un goût particulier pour un art ou une discipline. Ce

⁸⁴ I, 327.

⁸⁵ I, 328.

goût ne s'explique pas mais il est une donnée originaire où la conscience coïncide bien avec l'être. En effet, le goût que quelqu'un a pour un art est bien quelque chose d'intérieur, lié à l'esprit de cet individu mais ce goût n'existe que grâce à ce qui existe dans le monde. C'est bien parce que la peinture existe réellement que la vocation pour la peinture peut avoir un sens. Il n'y a donc plus ici de séparation entre le domaine de la conscience et le domaine de l'être.

De la même manière, les moyens « sont l'unité du talent et de la nature de la Chose présente dans l'intérêt. ⁸⁶» L'intérêt que l'individu porte à la peinture est ici quelque chose qui va lui permettre de faire sienne la réalité extérieure. Dans la réalisation de l'œuvre, le peintre se sent comme chez lui, il ne trouve dans la chose peinte que ce qu'il est lui-même. La difficulté pour le créateur va apparaître cependant avec la diffusion de l'œuvre. Tant que le créateur réalise son œuvre, il est en dialogue avec lui-même, mais à partir du moment où cette œuvre est réalisée, elle devient un être à part entière. L'œuvre lui échappe, elle n'est plus simplement de l'ordre de la certitude immédiate de soi ou encore une confirmation de la vocation, mais elle devient une chose commune qui va faire l'objet des critiques collectives. L'œuvre échappe ainsi nécessairement à son créateur pour le meilleur ou pour le pire. C'est pourquoi au sentiment de plénitude va succéder un sentiment plus ambigu de dépossession : « l'œuvre est, c'est-à-dire qu'elle est pour d'autres individualités, et est pour eux une réalité effective étrangère, à la place de laquelle ils doivent poser la leur propre, pour se donner, moyennant leur opération, la conscience de leur unité avec la réalité effective ; en d'autres termes, leur intérêt à cette œuvre, posé à travers leur propre nature originaire, est un autre intérêt que l'intérêt spécifique et particulier de cette œuvre qui, par là-même, est transformée en quelque chose d'autre. ⁸⁷ » Si l'individu a la foi en lui-même, en son œuvre, les autres vont utiliser cette œuvre pour réaliser leurs intérêts propres. Le critique d'art qui analyse l'œuvre d'un créateur va montrer son talent propre de critique en s'appuyant sur l'œuvre d'un autre. Cela ne veut pas dire que cette démarche est hypocrite ou malhonnête, c'est plutôt une nécessité incontournable. L'œuvre de quelqu'un ne peut que devenir l'objet des autres et servir d'autres intérêts que ceux qui avaient présidé à sa réalisation. Par là l'œuvre devient bien un objet universel. Cette universalisation est ce qui peut contredire la foi que l'individu peut avoir en lui. C'est pourquoi « l'œuvre est donc en général quelque chose d'éphémère qui s'éteint par le contre-jeu des autres forces et des autres intérêts, et qui présente la réalité de l'individualité plutôt comme disparaissante que comme accomplie. ⁸⁸ » C'est qui se fait jour ici, c'est le fait que l'individu qui se réalise à travers son œuvre n'est pas le dernier mot de la raison. A l'inverse, le fait que cette œuvre perde nécessairement son lien à son créateur montre que la création est publique, qu'elle relève

⁸⁶ Ibid.

⁸⁷ I, 332.

⁸⁸ Ibid.

finalement du discours commun, de la raison commune. Les intérêts divergents qui parfois s'affrontent sur l'œuvre ne sont pas seulement ce qui va marquer la disparition de l'individu par la mort ou aussi par la perte de l'œuvre, mais ce qui va consacrer l'Oeuvre comme ensemble de toutes les œuvres, comme but ultime que cherche à atteindre tout créateur sans jamais pouvoir y parvenir. C'est ici que la tromperie va pouvoir apparaître, puisque, quelle que soit l'importance de l'action accomplie, tout le monde pourra croire apporter sa pierre à l'édifice. Même ceux qui ne créent pas vraiment peuvent avoir l'impression de devenir des créateurs par la magie de la seule intention. La tromperie, c'est ici essayer de faire croire aux autres que ce que l'on cherche est universel alors que le but est strictement individuel. La véritable œuvre doit donc être quelque chose d'individuel et d'universel. L'œuvre est singulière dans la mesure où elle expose la coloration propre d'un esprit, mais elle est universelle quand son sens peut devenir un sens pour tout être pensant. Tout le problème de cette figure est donc le suivant : l'individu qui croit en l'œuvre croit participer de bonne foi à la création universelle, mais cette œuvre universelle n'est souvent qu'une manière de déguiser son individualité. Par là apparaît le problème de la foi. Elle semble être une adhésion sincère à un message universel, mais son immédiateté cache difficilement les forces individuelles qui l'animent. En d'autres termes, la foi reste toujours marquée du sceau de l'individualité et c'est ce qui en constitue le caractère le plus problématique.

I. Conclusion

La *Phénoménologie de l'Esprit* montre comment l'esprit devient lui-même à travers les expériences de la conscience. Nous avons dans ce cours expliqué certains passages du tome I de l'édition Jean Hyppolite. Ces textes sont importants dans le sens où ils sont encore centrés sur les individus et leurs croyances. L'individu recherche ici encore la vérité dans des représentations individuelles et il ne sait pas encore que l'esprit n'est pas réductible à sa personne. Dans ce parcours nous avons vu que la foi est une croyance immédiate qui amène l'individualité à identifier la certitude et la vérité. Cependant, cette identification est trompeuse et fausse, c'est la raison pour laquelle l'expérience de la conscience est souvent un chemin de souffrance. Il faut néanmoins préciser, pour la bonne compréhension du livre, que toute expérience individuelle ou croyance n'est pas forcément un acte de foi. Nous avons volontairement insisté sur cet aspect ici, mais cela ne doit pas faire oublier les passages où la conscience médiatise ses idées comme le dirait Hegel. Cela veut dire par exemple que dans le travail scientifique, il ne s'agit pas de croire, mais bien d'élaborer des procédures discursives qui puissent faire l'objet d'expérimentations susceptibles d'infirmer ou pas

les idées avancées.

L'analyse de la conscience malheureuse nous a permis d'identifier la spécificité de la foi. La foi est une forme d'adhésion qui implique une altérité à laquelle on va attribuer une valeur transcendante et parfois infinie. Cette altérité est pensée ici sous la forme d'une perfection infinie qui hante la conscience : elle sait qu'elle existe, mais ne peut pas s'y reconnaître. Cette expérience malheureuse de la conscience, essentielle à l'élaboration de grandes idées comme l'infini, est pourtant une sorte de comédie que la conscience se joue à elle-même. Cet infini qu'elle vise est en fait elle-même. La foi a donc pour caractéristique ici de nous ouvrir à l'altérité que nous sommes pour nous-même. Cependant, elle n'est pas encore pleinement conscience de cela. Cette altérité est bien pour elle un autre que soi. Ce qui se joue ici, c'est donc la formation de l'esprit à lui-même comme esprit pourrait-on dire. En effet, l'esprit est bien l'être qui se reconnaît lui-même dans un autre. La foi est en ce sens une forme d'aliénation, puisque le sujet se projette vers un objet qu'il ignore être lui-même. Mais, pour Hegel, la foi n'est pas la religion. Cette dernière est la conscience que Dieu prend de lui-même. L'esprit, nous l'avons déjà indiqué, n'est pas simplement subjectif, il est aussi l'esprit du monde qui se dit lui-même. Cette analyse Hegel la mène dans le chapitre VII du livre. Pour nous, il convient alors de comprendre que la raison est ici un premier dépassement de la foi qui va permettre de comprendre que l'au-delà de la conscience est la conscience elle-même. Mais que cette raison n'est pas non plus le dernier mot de la pensée. C'est pourquoi Hegel n'est pas Feuerbach. Pour ce dernier la religion n'est que l'essence de l'homme aliéné. Pour Hegel, il y a bien aliénation de la conscience de soi dans la foi, mais la foi doit être dépassée par la religion elle-même. On peut donc dire que la foi n'est pas simplement une erreur de la conscience, mais qu'elle est une nécessité dialectique. L'esprit a besoin d'adhérer de manière immédiate à certaines idées afin de comprendre vraiment qu'elles sont fausses. Cela ne veut pas dire qu'il faut s'arrêter à ces croyances, mais qu'elles se comprennent et s'expliquent comme des moments d'élaboration de la pensée humaine. La pensée humaine peut alors se comprendre, d'une part, comme une logique, puisque le cheminement de la pensée va vers le savoir absolu, mais, d'autre part, comme une histoire qui correspond à l'évolution de la pensée à travers le temps. L'histoire de la conscience est un développement logique nécessaire et orienté qui implique l'existence de la foi.

II. Bibliographie

L'édition choisie est la traduction faite par Jean Hyppolite. Elle est publiée en deux tomes chez Aubier. Nous utiliserons essentiellement le tome 1. Il existe d'autres éditions que vous pouvez

utiliser, mais il est plus simple d'identifier les passages cités dans le cours avec la même édition.

Textes

Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jean Hyppolite, 2 tomes, Aubier, 1941.

Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, 3 tomes, Vrin, 1988, 1994, 2004.

Hegel, *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, Vrin, 1997.

La Boétie, *Discours de la servitude volontaire*, GF.

Commentaires

B. Bourgeois, *les actes de l'esprit*, Vrin, 2001. Ce texte ne concerne pas seulement la Phénoménologie.

P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, 1979.

Jean-François Marquet, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, ellipses, 2004.

Table des matières

<u>I.Introduction au cours.....</u>	<u>2</u>
<u>A)La conscience.....</u>	<u>12</u>
<u>B)La conscience de soi.....</u>	<u>13</u>
<u>C)La raison.....</u>	<u>17</u>
<u>D)l'Esprit.....</u>	<u>18</u>
<u>II.Introduction de la Phénoménologie.....</u>	<u>18</u>
<u>1)La représentation de la connaissance qui en fait un instrument pour découvrir l'absolu.....</u>	<u>19</u>
<u>2)La critique de cette crainte de la vérité.....</u>	<u>21</u>
<u>3)La nécessité d'une phénoménologie de l'esprit : la science apparaît en sa vérité progressivement.....</u>	<u>22</u>
<u>4)Les limites de cette approche : elle n'est pas encore la science dans sa vérité, elle est désespoir.....</u>	<u>26</u>
<u>5)Il faut laisser la conscience se dévoiler elle-même sans intervenir. La phénoménologie sera le libre développement de la vérité de la conscience.....</u>	<u>28</u>
<u>III.Les figures de la foi dans la Phénoménologie.....</u>	<u>31</u>
<u>1)La conscience malheureuse.....</u>	<u>31</u>
<u>2)La loi du cœur et le délire de la présomption.....</u>	<u>38</u>
<u>3)Le règne animal de l'esprit et la Tromperie, ou la chose même.....</u>	<u>46</u>
<u>IV.Conclusion.....</u>	<u>51</u>

<u>V.Bibliographie.....</u>	<u>52</u>
<u>Table des matières.....</u>	<u>53</u>