

UNIVERSITÉ CATHOLIQUE DE LOUVAIN

Faculté de philosophie, arts et lettres
Ecole de philosophie



Vers l'idéal-réalisme de la raison
dans la *Phénoménologie de l'esprit*

une lecture de la dialectique de la Conscience-Conscience de soi-Raison

Mémoire présenté en vue de l'obtention
du grade de **master en philosophie**

sous la direction du P^r Gilbert Gérard

par Jiho OH

ANNÉE ACADÉMIQUE 2011-2012

Vers l'idéal-réalisme de la raison
dans la *Phénoménologie de l'esprit*

une lecture de la dialectique de la Conscience-Conscience de soi-Raison

Je tiens à remercier sincèrement à Monsieur Gilbert Gérard, mon promoteur de mémoire et professeur à l'UCL, qui s'est montré très disponible tout au long de la réalisation de ce mémoire, pour sa générosité ainsi que pour ses précieux conseils et l'inspiration, sans qui ce mémoire n'aurait jamais au jour. Mes remerciements s'adressent également à Monsieur Jean Christophe Goddard, ainsi que tous ceux qui fait d'Erasmus Mundus Europhilosophie une réalité vivante. Je n'oublie pas une amie française, Anna Faivre, qui s'est chargé de bon cœur de la correction.

INTRODUCTION.....9

PARTIE 1. LA CONSCIENCE : du dualisme substantiel au monisme du phénomène

La certitude sensible : la médiation de la vérité et l'universalité de l'être.....13
De la force au Soi : le passage de la Conscience à la Conscience de soi.....21

PARTIE 2. LA CONSCIENCE DE SOI : la médiation anthropologique et historique de la vérité idéaliste

La vie et le désir : la conscience de soi en tant qu'étant vivant et sa subsistance-par-soi.....35
La reconnaissance : l'objectivation ontologique de la conscience de soi et la vérité réelle
1. Le concept pur de la reconnaissance
: la constitution intersubjective de l'étant-pour-soi.....47
2. La question de la reconnaissance
: l'étant pour soi de la conscience de soi et la vérité en tant que réalité effective.....57
3. La dialectique de la maîtrise et de la servitude
: la question de la négativité dans le rapport intersubjectif.....65
L'histoire de la pensée pure : de la liberté abstraite à la raison en tant que réalité effective.....81

PARTIE 3. La RAISON : l'idéal-réalisme dans la *Phénoménologie de l'esprit*

La vérité médiatisée de l'idéal-réalisme et l'historicité de la raison
: les deux directions historiques de la description de la *Phénoménologie de l'esprit*.....93
L'idéalisme de la raison et les trois rapports positifs de la raison au monde

: vers l'esprit en tant que savoir de soi.....	105
CONCLUSION.....	117
BIBLIOPGAPHIE.....	121

Introduction

Selon Hegel, «la figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci»¹. Autrement dit, la vérité est ce qui existe, et ce dans plusieurs figures. Mais, parmi elles, sa véritable figure est offerte par la science, intervenant comme système. En fixant à la philosophie l'objectif d'approcher la forme de la science, Hegel précise par ailleurs que cet objectif consiste à déposer le nom de l'amour du savoir est le sien et à devenir un savoir effectif². On entend par là qu'il faut établir un système reliant les savoirs phénoménaux, qui sont, en tant que tels, contingents, et ainsi, frappés d'une inertie dans le cas où ils sont séparés de la sphère qui les contient. Car chaque savoir phénoménal ne peut être effectif que dans la science, en tant que tout organique. De cette façon, le système scientifique, qui est la vraie figure de la vérité, ne peut être que ce tout organique, duquel chacun des savoirs retire son effectivité. Cela implique d'autre part que la vérité ne s'accomplit pas d'emblée. La vérité, en tant qu'elle a son être-là dans le tout organique des savoirs phénoménologiques, se cultive à travers le mouvement produit par ce savoir phénoménal, acquérant pas à pas davantage d'effectivité, lorsqu'elle est ainsi médiatisée. Aussi, la *Phénoménologie de l'esprit*, ne serait rien d'autre qu'une telle médiation de la vérité, visant à présenter le *devenir de la science en général*³ entendue comme science de l'expérience de la conscience naturelle. À cet égard, on observe un lien étroit de la *Phénoménologie* et le système scientifique⁴.

Il est ainsi évident que la question de la vérité constitue le grand enjeu de la

1 G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Vrin: Paris, 2006, p. 60 ; lorsqu'il s'agit de la citation de la *Phénoménologie de l'esprit*, nous allons utiliser cette traduction avec l'abréviation, PE.

2 PE, p. 60

3 Ibid., p. 75

4 Concernant à la suppression faite par Hegel de la phrase controversée, -«cette phénoménologie de l'esprit, en tant que la première partie du système de la science»- et à cette limitation du rôle de la Phénoménologie de l'esprit dans l'introduction à la science, voir l'annotation de Bourgeois : PE, p. 75, note 7.

Phénoménologie de l'esprit, mais le rapport qu'entretient la *Phénoménologie* avec le système demeure néanmoins obscur: fait-elle partie du système ou n'est-elle qu'introduction au système? Ce statut flottant de la *Phénoménologie* a suscité beaucoup d'intérêt interprétatif: on s'est soucié de préciser le rapport entre la *Phénoménologie* et la *Science de la Logique*, et l'on a mis en doute la consistance structurale de la *Phénoménologie*. De surcroît, le rapport entre l'apparaître de l'esprit et l'expérience de la conscience constitue toujours un enjeu de taille. En effet, par rapport au problème du rapport de la *Phénoménologie* et de la vérité ou du système, on peut d'abord tenir compte de la complexité des concepts mêmes de la vérité, et de l'esprit, dans cet ouvrage aussi bien que dans la méthodologie dite phénoménologique. Il nous apparaît pourtant que la question de la vérité s'insère dans un contexte historique particulier, contemporain du penseur: de son propre point de vue historique, présenté dans la *Préface* de la *Phénoménologie*⁵ à travers l'hypothèse d'un développement de l'esprit. Celui-ci s'entend comme suit: la sortie de la vie substantielle de l'esprit, suggérant la vie éthique de la cité grecque, forme le premier pas de la culture de l'esprit; c'est l'abstraction de la réflexion au prix de la substantialité qui caractérise en revanche la modernité. De là s'ensuit la tâche propre à sa philosophie: présenter le système en tant que 'substance vivant', 'l'être qui est en réalité sujet', ou 'qui est en vérité effectif'⁶.

Avec ce plan historique en arrière-fond, cette étude entend suivre la présentation de la vérité offerte par la *Phénoménologie de l'esprit*. Par là, nous insisterons sur le caractère réaliste de cet idéalisme, tout en soulignant ce qui le distingue d'autres pensées se revendiquant du même nom. Pour cela, nous tâcherons de cerner l'idéalisme de la raison présenté à travers les trois grandes parties de cet ouvrage, à savoir la Conscience, la Conscience de soi, et la Raison. En effet, il convient d'évoquer que ces trois parties forment une continuité, de même que Hegel recourt à ces trois titres dans la partie de l'*Encyclopédie*⁷ consacrée à la partie intitulée «Phénoménologie de l'esprit». Et, en constituant ainsi un grand discours dialectique, ces trois parties proposent un idéalisme tel qu'il se constitue comme la synthèse entre deux moments, que sont l'en-soi et le pour-soi, la subjectivité et l'objectivité ou l'être. Ce schéma ne permet bien entendu pas à lui seul de résumer cette problématique.

⁵ PE, pp. 60-63

⁶ PE, p. 69

⁷ Cf. G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques tome III: Philosophie de l'esprit*, traduit. Bernard Bourgeois, Vrin: Paris, 1992

Pourtant, ce point de vue de la synthèse dialectique pour l'idéalisme de la raison nous procura un horizon fondamental pour cerner les enjeux épineux et pour les interpréter. Nous allons examiner de quelle manière Hegel soutient le caractère médiateur de la vérité, en réfutant le concept de l'être immédiat aussi bien que la prétention de la véracité propre au type immédiat du savoir : il s'agira ensuite d'élaborer la perspective moniste et non substantielle, et donc des concepts qui orientent vers la Conscience de soi, tels que la force, le jeu des forces, ou l'infinité. Ce sont les deux thèmes auxquels nous allons consacrer notre travail quant à la partie de la Conscience. En ce qui concerne la Conscience de soi, nous entendons cerner les enjeux de la conscience de soi à l'aide des concepts du désir et de la vie. Ensuite, nous observerons comment ils débouchent sur la, perspective de la raison, en organisant la problématique de la conscience de soi autour de deux thèmes, la subsistance-par-soi de la conscience et la réalisation de sa liberté. Pour le premier thème, nos recherches porteront respectivement sur la reconnaissance et la dialectique. Ainsi les trois thèmes, qui sont le désir et la vie, la reconnaissance, et la dialectique de la maîtrise et du serviteur occuperont la deuxième partie de notre travail. Nous allons orienter la recherche vers le thème de la réalisation de la liberté de la conscience, abordée par la section B du chapitre de la Conscience de soi, dans la troisième partie de notre travail. C'est en vue d'éclairer la question de la pensée pure à travers la perspective de la raison, et ainsi sous l'angle de l'idéalisme hégélien. La dernière partie de ce travail se consacrera à la question de la Raison. Nous tenterons de dévoiler le caractère réaliste de cet idéalisme chez Hegel, en l'abordant dans deux directions : il s'agira en première lieu d'envisager la dialectique de la Conscience-Conscience de soi-Raison dans sa totalité, en vue de cerner cet idéal-réalisme de la raison. Et le dernier chapitre de ce travail sera être consacré uniquement à la partie traitant de la Raison.

Cette partie consacrée à la Raison forme un tournant dans la *Phénoménologie de l'esprit* ; les problématiques précédemment traitées confluent vers cet idéalisme, c'est à partir à partir de là que va être développée la description du développement historique de l'esprit du monde. Cela nous invitera à interroger la thèse de l'unité de la raison et de la réalité effective, qui anticipe, à nos yeux, la philosophie de l'histoire. Ici nous nous rappelons que la vérité, d'après la revendication faite dans la *Préface*, existe effectivement comme une science systématique qui est le tout organique des savoirs phénoménaux. Cette idée a tout d'abord affaire à la méthodologie de la *Phénoménologie* et à sa composition. Il s'agit de présenter la série des expériences de la conscience, dans laquelle on voit les savoirs phénoménaux s'orienter vers le savoir absolu en reproduisant le mouvement interne du renversement entre sa certitude et sa vérité. Et nous avons indiqué aussi qu'il y avait une certaine ambiguïté

quant à la vérité entendue comme système et la *Phénoménologie*. Mais nous envisagerons également d'élargir cette idée du système des savoirs phénoménaux, hors du seul cadre de la *Phénoménologie*, pour rejoindre celui de la philosophie de l'histoire hégélienne. Cela dépend au fond de l'interprétation de la thèse de la réalité de la raison. Par là, nous pourrions éclairer la particularité des descriptions historiques de la *Phénoménologie* d'une part, et la particularité du concept de la vérité chez Hegel d'autre part. Le caractère réaliste de son idéalisme sera d'ailleurs présenté dans le cadre de la raison. La dernière question sera alors de réfléchir au projet philosophique que Hegel se propose.

PARTIE 1. La Conscience

Du dualisme substantiel au monisme du phénomène

La certitude sensible : la médiateté de la vérité et l'universalité de l'être

« Le savoir qui est en premier lieu ou immédiatement notre ob-jet ne peut être aucun autre que celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de l'*étant*.»⁸

C'est du problème de la certitude sensible que traite avant tout la première partie de la *Phénoménologie de l'esprit* -consacrée à la conscience. Il s'agit par là d'interroger le savoir immédiat ainsi que le savoir de l'immédiat, à savoir l'être. Selon Hegel, la certitude sensible, qui caractérise le savoir de type immédiat, comporte deux croyances. On s'imagine premièrement que le contenu d'un objet donné dans l'immédiat est à la fois le plus riche et le plus concret. Pour cette raison, on se croit d'ailleurs le savoir immédiat d'être le plus véritable. Ce serait donc l'immédiateté de la certitude qui assurerait la véracité de notre savoir. Pourtant cette certitude immédiat, selon Hegel, est en réalité le type de savoir le plus pauvre

⁸ PE, p.131

et le plus abstrait, car elle, étant fidèle à l'immédiateté qui la distingue, se limite à dire 'ceci' ou tout simplement 'c'est'. N'énonçant ainsi que l'être de son objet, elle ne déclare rien quant au contenu de ce dernier, tel qu'on prétend immédiatement le connaître dans un foisonnement qualitatif. Elle n'est donc qu'une tromperie, contredisant sans cesse ce qu'elle vise. De plus, elle n'est pas capable de maintenir même cet être qu'elle prononce, puisque cet être, étant son objet en vérité, va disparaître dès que l'on tente de le saisir immédiatement. Contrairement à sa croyance, l'être, selon Hegel, ne se montre que comme médiation, ne peut se tenir qu'à travers la médiation. Donc l'être qu'est l'objet prétendu le plus immédiat n'est en réalité pas davantage immédiat. Qui plus est, la certitude sensible peut être entendue comme rapport entre le moi pur et l'être pur, dont on croit que la singularité s'établit au sein du rapport immédiat entre l'individu singulier et l'être singulier ; seulement, tant le moi pur que l'être pur, dans la mesure où ils sont également médiatisés, sont en réalité universels, et ne sont donc nullement singuliers. Telle est la grande orientation de l'analyse faite par Hegel de la certitude sensible.

Afin d'examiner la véracité de la certitude sensible, Hegel analyse d'abord l'ici et le maintenant, qui sont les objets de la certitude sensible, selon ses propres termes, les figures dédoublées de l'être de la certitude sensible. Dans ses analyses, le maintenant ne veut pas dire que ce qui n'est ni la nuit, ni le matin, mais qui est également indifférent d'être la nuit ou le matin. De même, l'ici se constitue comme ce qui n'est ni l'arbre, ni la maison, mais qui est également indifférent d'être n'importe où. Hegel en dégage la conclusion selon laquelle l'être, en tant qu'objet en vérité de la certitude sensible, n'est nullement singulier, mais bien plutôt universel, en définissant l'universel comme «l'être simple, qui est du fait de la négation, qui n'est ni ceci ni cela, qui est un non-ceci, et qui est de même indifférent au fait d'être aussi ceci tout comme cela.»⁹ Ce qui est mis en question, ce n'est pourtant pas seulement la singularité prétendument immédiate, mais aussi l'authenticité de la certitude sensible. Car l'authenticité de cette certitude ne peut pas être vérifiée par l'immédiateté du moi singulier, à savoir par l'immédiateté des activités perceptives d'un individu telles que le fait d'entendre, de voir, de toucher etc. En effet, argument Hegel, il existe toujours la possibilité qu'un autre individu contredise le premier, en alléguant par exemple que 'ici n'est pas la maison, mais l'arbre'.

Après avoir analysé ces trois cas, respectivement l'ici, le maintenant, et le moi, Hegel

⁹ Ibid., p. 134

entreprend d'éclairer la formulation de la certitude sensible, à l'aide d'une reprise. Cet examen traite en particulier du dernier point que nous venons d'indiquer, à savoir la vérité de la certitude sensible. Ce qui est proposé ici, c'est d'examiner le mouvement complet de la monstration, dans lequel le sujet de la certitude sensible montre cet ici ainsi que ce maintenant. Selon cet examen, il est impossible pourtant de montrer directement ce maintenant, puisque le maintenant que l'on montre comme ce maintenant n'est plus ce qui est là, mais ce qui était là ; donc, si l'on peut dire à juste titre qu'il s'agit tout de même bien d'un maintenant, cela n'aurait rien à voir avec ce maintenant que l'on prétend saisir directement. Il n'aurait de sens qu'en rétablissant cette certitude, après avoir nié la première certitude trompeuse dans son immédiateté. De même, l'ici que l'on montre, et qui est fixé par moi comme ce qui demeure, n'est pas *cet* ici mais l'ici en tant qu'universel, en d'autres termes, l'ici négatif. En réalité, cela revient pour Hegel à dire que l'ici tel qu'on l'envisage dans son être ne saurait signifier ce qui est immédiat, mais bien plutôt le résultat d'une certaine médiation. La monstration n'est rien d'autre que l'expérience même de ce fait, à savoir que la vérité de la certitude sensible n'apparaît que comme le résultat d'une certaine médiation, et non pas comme ce qui est immédiat : «la *monstration* est ainsi elle-même le mouvement qui exprime ce que le maintenant est en sa vérité, à savoir un résultat ou une pluralité de maintenant reprise en une unité : et la monstration est l'expérience faite, que le maintenant est un universel. L'ici, objet d'une *monstration*, qui est fixé par moi, est aussi bien un ici étant *cet* ici, qui, en fait, n'est *pas cet* ici, mais un avant et un arrière, un haut et un bas, un à-droite et un à-gauche.»¹⁰

Certes, l'enjeu est épistémologique dans la mesure où il s'agit de la véracité de la croyance épistémique, dont se revendique la connaissance sensible. Et c'est sans doute à la perspective du réalisme naïf que s'oppose Hegel dans ce premier chapitre. Concernant ce réalisme naïf, il faudrait tout d'abord remarquer qu'il se caractérise par l'affirmation de la réalité et de l'être de la chose externe et sensible, ainsi que par l'appel à la certitude immédiate et sensible en vue de la justification de cette affirmation ; l'affirmation est alors bel et bien ontologique voire métaphysique, dès lors qu'elle traite de la réalité et de l'être de quelque chose, tandis que l'argumentation veut être fidèle à l'esprit de l'empirisme, prenant l'expérience sensible et son évidence comme critères d'une énonciation épistémologiquement valable. Pourtant, l'être ne saurait être, en tant que tel, sensible et il n'est pas davantage possible d'en faire l'expérience immédiate et sensible. Ce qui doit être mis en question, c'est

¹⁰ Ibid., p. 139

donc précisément la relation entre l'être et le sensible, présupposée dans le réalisme naïf comme pure transparence, pure évidence. Aussi, la problématique du réalisme naïf, sous-entendue ici par celle de la certitude sensible, ne touche pas simplement les questions épistémologiques en le sens étroit, celles telles que sur l'authenticité d'une certaine croyance cognitive, ou sur le critère de mesurer ou de justifier une telle authenticité. Elle concerne au fond la question ontologique de la nature de l'être, de la réalité de la chose sensible, question soulevée directement par l'expérience sensible et immédiate.

Pour autant, les enjeux épistémologiques tels que l'examen de la véracité d'une énonciation épistémique, la mise en doute de la réalité de ce qui est ainsi naïvement soutenu, ou la proposition d'une méthode propre à traiter des affaires épistémiques, ne constituent pas le souci principal de cette première description de la *Phénoménologie*. En un sens, ce qui est énoncé par la certitude sensible demeure sans doute vrai pour Hegel, de sorte que c'est bien ici que se trouve la maison, et que maintenant, c'est la nuit. Il demeure un aspect problématique pour Hegel: une telle vérité de la certitude sensible ne peut être maintenue par la certitude immédiate, car celle-ci contrevient toujours à ce qu'elle vise en prononçant ces seuls mots vides et abstraits que sont 'ceci' ou 'c'est'. La vérité de la certitude sensible ne peut être vérifiée qu'au travers une certaine médiation, en d'autres termes, par le rétablissement de la première certitude suite à sa négation. Le premier souci de ce chapitre sera donc de réfuter la prétention à la vérité du savoir immédiat, en révélant ses contradictions internes sa structure internement contradictoire et de démontrer la réflexivité de la vérité.

Et c'est encore une fois la problématique ontologique qui concentrera ici l'enjeu de cette doctrine de la vérité et de la certitude. Hegel soutient d'abord que l'être et la réalité de quelque chose sont bien universels, et que cet universel se définit par 'l'être simple, qui est du fait de la négation'. De plus, il va jusqu'à élaborer cette thèse ontologique directement sur le plan de la réalité de la chose externe, de telle sorte que la réalité de cette dernière se constitue au niveau de l'être universel, et non pas au niveau de la singularité sensible. Or, cette description du premier chapitre ne vise pas à expliquer la réalité de la chose externe sur la base d'une telle ontologie de l'universel. Ce que le philosophe veut défendre, c'est que c'est précisément dans l'expérience immédiate et sensible même, et nulle part d'ailleurs, que l'être universel apparaît comme la réalité de la chose externe. Si tel est le cas, on peut dire que la certitude sensible est une expérience de l'être, puisque c'est l'être universel qui est sa propre vérité. C'est ainsi que Hegel instaure la relation entre le sensible et l'être : l'être est la vérité du sensible, et c'est dans le sensible que l'on fait l'expérience de cet être. Mais c'est avant tout sur l'écart entre cette certitude immédiate et sa vérité qu'est axée une telle relation de

l'être et du sensible : si l'être s'adresse au sensible, c'est précisément parce qu'il est la vérité de la certitude sensible. Dès lors, si c'est à l'intérieur du sensible que l'on fait l'expérience de l'être, le sensible ainsi entendu ne saurait être ce qui est donné par la certitude immédiate, mais l'universel médiateur.

C'est précisément ce que veut dire la conclusion de l'analyse de la monstration: elle serait le résultat de la vérité du maintenant, mais aussi de l'expérience de ce maintenant. La monstration est pour ainsi dire l'expérience dans laquelle l'être apparaît comme la vérité du sensible et l'expérience dans laquelle se présente l'être, dans la forme du résultat de la monstration, comme l'universel médiatisé. Mais c'est bien plutôt en insistant sur la nature universelle du langage que Hegel approfondit ses idées sur l'universel médiateur :

« S'ils voulaient effectivement *dire* ce morceau de papier qu'ils visent, et ils voudraient le *dire*, c'est là quelque chose d'impossible, parce que le ceci sensible qui est visé est inaccessible au langage, lequel appartient à la conscience, à ce qui est en soi universel.... Mais si, quant à l'acte de parler, qui a la nature divine de renverser immédiatement la visée, d'en faire quelque chose d'autre, et, ainsi, de ne pas la laisser du tout accéder à la parole, je veux venir à sa rescousse en recourant à la monstration de ce morceau de papier, je fais l'expérience de ce que la vérité de la certitude sensible est en réalité. »¹¹

En fait, le terme de médiation n'est pas univoque. Il s'emploie d'abord à articuler la formule ontologique la plus fondamentale chez Hegel, à savoir que l'être en tant qu'universel se forme comme la négation de tout ce qu'il n'est pas. C'est en ce sens que l'être ne saurait être immédiat, mais bien plutôt médiatisé. Hegel souligne dans un deuxième temps que la vérité de la certitude sensible ne se présente qu'à travers la négation de la première certitude aussi bien que le retour de cette négation. C'est en l'occurrence la vérité qui est médiatisée, en ce sens qu'elle est le résultat d'un certain mouvement. Dans ce cas, la médiation veut dire la manière même dont l'être universel se mêle dans le sensible à travers le mouvement dynamique entre la certitude et la vérité. Enfin, ces deux significations de la médiation expriment la vérité de la certitude sensible sur le plan de son contenu et de sa forme : si l'être universel constitue le contenu de cette vérité, le rétablissement de la première certitude à

¹¹ Ibid., pp.142-143

travers sa négation, sa forme. Et c'est bien la monstration qui présente la vérité de la certitude sensible par cette double signification de la médiation.

Or, si la monstration, présentant ainsi la vérité de la certitude sensible, est une expérience réflexive, la certitude sensible comme telle est tout d'abord l'expérience de l'ineffable. Les énoncés du 'ceci' et du 'c'est' ne pourront jamais exprimer le foisonnement sensible visé par la certitude sensible. Le contenu soi-disant le plus riche se limite à n'être que le mien, comme l'exprime Hegel en jouant des mots allemands 'meinen' et 'mein', qui correspondent à 'viser' et 'le mien'. Ainsi, la certitude sensible se forme dans l'opposition entre la singularité concrète telle qu'elle est visée et l'universalité abstraite telle qu'elle est énoncée. C'est aussi cette opposition qui structure l'ineffable, et la certitude sensible n'est alors qu'une expérience vouée à l'échec. Pourtant, les deux termes qui structurent l'expérience de l'ineffable pour Hegel ne sont pas ainsi simplement opposés. Il y a davantage selon lui un rapport généalogique ou hiérarchique entre les deux, de telle façon que c'est l'ordre de l'universel qui fait de la certitude sensible l'ineffable, en renversant ce qui est visé à quelque chose d'autre. C'est aussi cet ordre langagier qui empêche la visée d'accéder à la parole. Il n'y aurait pas l'ineffable, autrement dit, sans la parole. Produire et maintenir un tel rapport est d'après Hegel de la nature divine du langage.

Dès lors, il semble que la signification et le statut de la médiation changent. On peut dire que c'est le langage qui est médiateur, le médiateur de tout ce rapport car c'est bien par lui qu'est rendu possible ce rapport même. Cela veut dire que l'ineffable singulier se constitue par l'intermédiaire du langage, et qu'il n'y aurait donc pas de singulier hors de tous rapports à l'universel. Ainsi, on peut en conclure que la signification de la médiation se voit renforcée, de telle sorte que l'être universel, loin de se borner à une catégorie en quelque sorte abstraite de l'être universel, correspond à un médiateur réel sur lequel se base ce qu'on appelle la réalité sensible et singulière. Plus précisément, il faudrait dire que ce n'est pas le singulier mais l'universel qui est réel, et que ce qui est réel ne saurait être sensible mais universel, car c'est l'universel qui se tient comme l'être demeurant et tenu.

En somme, les idées principales qui sont présentées dans ce premier chapitre sont les suivantes: Hegel présente d'abord sa thèse ontologique selon laquelle l'être est universel, s'appuyant sur une définition de l'universel comme négation. Si l'on problématise dans deuxième temps l'hypothèse où cet être universel s'engagerait dans l'ordre sensible, on voit apparaître un écart entre la certitude et la vérité. La vérité ne saurait être immédiate mais se constitue par une certaine réflexion. En dernier lieu, c'est l'être universel, non pas ce qui est visé immédiatement, qui constitue la réalité véritable de la chose sensible. Donc, il ne

conviendrait pas d'éclaircir ce chapitre sur le seul plan épistémologique touchant la connaissance sensible¹². Si on peut à juste titre parler du souci épistémologique de Hegel, c'est surtout en tant qu'il s'agit de réfuter le réalisme naïf qui s'appuie sur la croyance épistémique en la validité authentique de l'immédiateté sensible. Or, la validité de la certitude sensible, si l'on ne veut pas la présupposer ou l'accepter comme telle, ne peut pas être mesurée sans mettre en question préalablement la relation entre l'être et le sensible comme nous l'avons indiqué plus haut. De même, le grand enjeu dans ce chapitre est ontologique.

Mais il y a une particularité du questionnement de l'être dans ce premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*. En effet, nous observons que Hegel conduit son questionnement ontologique de l'être dans la *Phénoménologie de l'esprit* dans la perspective de la conscience, non pas spéculative et véritable, mais phénoménale, qu'est la *Science de la logique*¹³. La question est alors celle du savoir de l'être dans une immédiateté sensible, tel qu'il est suggéré par la certitude sensible, mais nullement de l'être en tant qu'une catégorie logique. Et en contextualisant le questionnement de l'être dans la problématique de la certitude sensible, Hegel souligne que l'être en cause n'a rien à voir avec la saisie immédiate de ce qui est, tout en se situant hors de l'ordre du langage, ineffable. L'être devrait être envisagé bien au contraire au sein du langage qu'est l'universel, comme la médiation langagière. On pourrait dire alors que c'est la nature divine du langage qui se révèle dans la nature médiatrice de l'être¹⁴. D'autre part, en étant ainsi engagé dans la problématique de la certitude sensible et de sa vérité, le concept de l'être est amené enfin à une conception réaliste. Il s'agit là de l'être engagé dans l'ordre sensible sous sa forme langagière, et non comme une catégorie logique.

12 Selon Rolf-Peter-Horstmann, la question épistémologique ne constitue pas, en tant que telle, l'intérêt principal de la *Phénoménologie de l'esprit*. Autrement dit, l'intérêt épistémologique dans cet ouvrage n'aurait du sens qu'en servant à justifier le point de vue ontologique : cf, Rolf-Peter Horstmann, «Hegels Phänomenologie des Geistes als Argument für eine monistische Ontologie», dans Klaus Vieweg und Wolfgang Welsch(eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2008

13 G.W.F. Hegel, *Science de la logique : Premier tome-la Logique objective premier livre : La doctrine de l'être, Version de 1832*, traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Paris : Edition Kimé, 2007

14 Selon l'interprétation de Jean Hyppolite, le problème du savoir immédiat est double : c'est celui d'un non-savoir absolu, échappant par essence au concept ; l'idée qu'il y aurait un en-deçà du langage qui serait la saisie immédiate d'un être par nature ineffable ; cf. Jean Hyppolite, *Logique et Existence*, Paris : PUF, 1991, chapitre 1.

En outre, il faut noter que ce qui est véritablement réel ne réside pas dans le sensible, auquel la certitude sensible accorde créance. Une réalité n'est véritablement réelle qu'à travers la médiation de l'être universel. Ainsi, on observe une combinaison particulière entre le réel et l'être universel s'effectuant de manière dynamique à travers tout examen de la certitude sensible. Et nous pourrions en dégager la conception de la réalité universelle, soit l'idée que ce qui est réel est universel. Au sujet de l'universalité de la réalité, Hegel ne dit plus dans ce premier chapitre que c'est ce qui est médiatisé qui est réel, en suggérant la médiation réelle par le langage sans indiquer précisément ce qui serait ce langage. Mais nous pourrions considérer les démarches suivantes dans cette partie sur la Conscience comme le développement consécutif du concept de la réalité universelle.

De la force au Soi : le passage de la Conscience à la Conscience de soi

En effet, la partie sur la Conscience dans la *Phénoménologie de l'esprit* peut être considérée à la lumière de l'élaboration progressive du concept de l'être universel : si par l'examen de la vérité de la certitude sensible, la question principale touche à l'être immédiat ou l'être sensible qui est en réalité, selon Hegel, l'universel, le deuxième chapitre traite ce sujet de l'universel sensible, en examinant ce qu'on appelle 'chose' ; Hegel consacre le troisième chapitre au développement du concept d'universel inconditionné, duquel surgira la question de la conscience de soi. Suivant au travail précédant, nous allons poursuivre ici l'élaboration des concepts de la chose et de la force, en mettant en lumière le cheminement vers la perspective moniste et non substantielle de la Conscience de soi.

La chose, étant l'universel sensible, se saisit comme ensemble d'attributs sensibles. Dans ce cas, la question se pose de savoir dans quel rapport se trouvent ces deux moments, l'un embrassant une multiplicité de déterminations qualitatives, l'autre concentrant l'unicité d'une chose : comment ces deux moments en apparence contradictoires, qui sont aussi ceux de l'être-pour-un-autre et de l'être-pour-soi, en viennent-ils à constituer *une* chose ? Hegel suggère dans le deuxième chapitre diverses possibilités théoriques d'expliquer. Diverses explications de ce rapport, mais à ses yeux, celles-ci ne parviennent jamais à rendre intelligible la liaison conceptuelle de ces moments au sein d'une chose. C'est au fond, explique Hegel, parce qu'une chose, en tant qu'elle contient divers attributs, exprime certes l'universel, mais celui d'un être sensible :

« Il (l'ob-jet) est être sensible, de là il devient un universel : mais cet universel, puisqu'il provient du sensible, est, de façon essentielle, conditionné par celui-ci, et, par conséquent, il est une universalité pas du tout véritablement égale à elle-même, mais affectée d'une opposition, et qui, pour cette raison, se sépare en ces extrêmes que sont la singularité et l'universalité, l'Un des propriétés et l'Aussi des matières libres. Ces déterminités pures semblent exprimer l'essentialité elle-même, mais elles ne sont qu'un être-pour-soi qui est grevé de l'être pour-un-autre ; mais en tant que tous deux sont essentiellement dans une unité, l'universalité absolue inconditionnée est

maintenant présente, et la conscience fait ici pour la première fois véritablement son entrée dans le royaume de l'entendement»¹⁵.

Ainsi l'universel, en tant qu'il apparaît au niveau de l'être sensible, dans une chose contenant divers attributs sensibles, ne saurait éviter de s'opposer à la singularité : il relève du registre conceptuel, tandis que ses attributs sont des déterminités sensibles. Cette conception de l'universel n'exprimerait en effet, sur la base du dualisme substance-attributs, rien d'autre que la substance métaphysique. Et cet universel, juge Hegel, est seulement conditionné par le sensible dans la mesure où il s'établit par son opposition à la singularité. Pourtant, les deux moments, en tant qu'ils sont également essentiels, ne devraient pas être opposés l'un à l'autre. Bien au contraire, le véritable universel, pour Hegel, se forme comme une unité comprenant en elle-même la singularité, de sorte qu'il devrait être envisagé, au-delà de l'être sensible, dans sa forme unifiante et ainsi inconditionnée. Cette conception de l'universel inconditionné fait l'objet de la description suivante dans le troisième chapitre, intitulé « la Force et l'entendement » .

Si l'enjeu principal du deuxième chapitre était de préciser et d'examiner ce qu'on appelle une chose du point de vue de la perception, Hegel achève cet examen en concluant que la dite chose ne peut se saisir que comme universel inconditionné. De surcroît, l'universel inconditionné signale surtout une certaine unité, et cette unité, qui est celle de la singularité et de l'universalité, est finalement exprimée dans la formule de l'unité de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre. En effet, ce qui est exprimé dans cette forme purement conceptuelle est une unité qui ne se constitue jamais sous la forme d'une chose sensible, de l'être sensible. Au contraire, souligne Hegel, c'est comme concept que se réalise cette unité ; mais ce concept doit être considéré dans un sens tout particulier, que livre Hegel. Le concept ne désigne ici ni la représentation mentale, abstraite et générale, ni la catégorie de l'entendement pur ; il est toujours, pour Hegel, un autre nom de la vie. La compréhension hégélienne du concept constitue un thème en soi que nous ne pourrions pas traiter ici. Il importe néanmoins de retenir cette unité de de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre, cette unité hegelienne correspondant à ce qui se tient dans une indépendance ontologique, dans son rapport même à l'autre. Cette unité, qui ne saurait se réaliser dans la chose sensible est bien le thème principal de la conscience de soi ; dans la conscience de soi, ce thème de l'unité de l'être-pour-soi et

¹⁵ PE, p.156

l'être-pour-un-autre va être reprise sous le thème de la réflexivité, à savoir, l'idée du retour en soi-même dans l'être-autre. A cet égard, nous pourrions simplement nous contenter ici évoquer que cette unité de l'universel inconditionné préfigure l'unité de la conscience de soi.

Avant de procéder au traitement de cette unité, foncièrement distincte de la chose et de l'être sensibles, se réalisant au fond comme la conscience de soi, Hegel présente ce que serait cet universel inconditionné à l'aide des deux conceptions de la force et de l'intérieur de la chose. Celles-ci représenteraient l'universel inconditionné dans sa forme véritable, tel qu'il se saisit par la conscience, qui s'attache à l'écart substantiel entre objet et sujet. En un sens, on pourrait dire que ce que Hegel développe avec sa conception de l'universel inconditionné est en fait une pensée métaphysique car il le dégage alors de toutes conditions sensibles. Or, il importe de prêter attention à la manière dont cette pensée réfute la conception métaphysique de la substance.

Certes, la force est une réalité métaphysique, en tant qu'elle désigne une réalité non-sensible que l'on ne peut toucher, sentir, ou même voir. Elle comporte une certaine unité à travers ses différents phénomènes, et se distingue du phénomène comme tel. Ce qui importe pour Hegel, c'est pourtant le fait que la réalité non-sensible, telle qu'on la comprend à l'aide de la conception de la force, se constitue au fond comme mouvement, précisément le mouvement par lequel la multiplicité devient l'être-pour-soi. Dans les efforts faits par Hegel de conceptualiser la force en tant que mouvement, elle se définit au fond par les deux moments, l'extériorisation et le refoulement ; ainsi définit comme le mouvement de l'extériorisation et du refoulement, la force exprime l'unité de l'universel inconditionné – celle de l'être-pour-soi et de l'être-pour-un-autre – dans sa forme dynamiquement dédoublée ; l'unité, en tant que force, peut être formulée comme le refoulement en soi-même dans son extériorisation.

Mais le concept de force n'épuise pas toute sa signification et sa difficulté ne se résout pas dans une telle conceptualisation par les éléments constitutifs non plus. Quoiqu'il en soit, le concept de force, en tant que celle-ci est entendue comme extériorisation, ou bien actualisation du virtuel, est, en principe, indissociable de la question du principe ou du moment de son actualisation. Donc, attendu que la force devrait s'extérioriser et ainsi exister comme un certain terme substantialisé, Hegel s'efforce d'élaborer ce concept de nouveau, cette fois, sur le plan de l'actualisation de la force. Pour tout dire, l'actualisation de la force, selon Hegel, ne signifie aucunement l'auto-actualisation d'une force en elle-même, ni même la transition d'un état virtuel à l'état actuel d'une force ; l'actualisation revient plutôt à être sollicité, de telle sorte que doit intervenir une autre force qui la sollicite. Donc, la force, en

tant qu'il s'agit de son actualisation et de sa réalité actuelle, ne peut être explicitée aux yeux de Hegel que sur le plan du rapport mutuel entre les deux forces opposées.

Pourtant, cela n'implique pas que l'actualisation de la force s'effectue de manière unilatérale, que l'une sollicite et que l'autre soit sollicitée. En effet, on n'aurait pas tort de dire que la forme fondamentale de l'actualisation de la force est déjà présentée comme retour en soi-même dans l'extériorisation, ou bien indépendance pour-soi dans son rapport à un autre. Tel est plus précisément, avec d'autres termes utilisés par Hegel, le contenu du mouvement de la force. Mais, que l'actualisation de la force doive être envisagée entre deux forces opposées, cela ne signifie pas pour autant que les deux forces, lesquelles ne se trouvaient pas dans un état actuel, passent ensemble simultanément à un état actuel par une certaine action mutuelle ; car avec les déterminations 'solliciter' et 'être sollicité', il ne s'agit que d'une distinction formelle, bien que celle-ci se révèle être la même que la distinction, au niveau du contenu, entre les deux moments de la force, que sont l'extériorisation et le refoulement en soi-même.

Donc, si l'on peut quand même affirmer que cette distinction formelle de la force sert toujours de principe d'actualisation, ce n'est pas au sens où cette distinction concernerait des forces entendues substantiellement. Il s'agit dans cette actualisation d'une autre logique, singulière. C'est précisément ce que Hegel nomme 'la permutation immédiate qui leur fait confondre absolument leur déterminations [*der absolute unmittelbare Verwechslung der Bestimmungen*]'¹⁶. Aussi, la force, à condition qu'il s'agisse par là de son actualisation, devrait être expliquée, selon Hegel, par cette logique de la permutation immédiate, mais aussi absolue entre des déterminations opposées.

D'après ce que nous venons de voir, l'actualisation de la force n'a rien à voir avec l'auto-actualisation d'une force virtuelle, encore moins avec la différenciation en deux forces substantielles et indépendantes. En outre, le souci principal de Hegel ne paraît pas résider dans une explication descriptive de ce qu'est la force ainsi que de ce qui est le principe de l'actualisation de la force, comme telle. L'enjeu est bien plutôt de formuler sous le concept de force une certaine réalité tout particulière, laquelle n'est plus conditionnée par le sensible, mais ne ressort pas non plus au seul domaine abstrait et conceptuel. En effet, le thème de la force est bien un thème métaphysique au sens littéral. Mais si on peut dire très justement que la pensée hégélienne qui se développe ici touche à la problématique de la métaphysique, c'est

¹⁶ Ibid., p. 173

plus profondément en ceci qu'elle vise à échapper à la métaphysique de la substance. Et cela relève au fond au projet central de la *Phénoménologie* comme la fameuse phrase dans la *Préface* le précise : «ce dont tout dépend, ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet*»¹⁷. Ce point devient plus clair quand on envisage le passage de la certitude sensible à l'entendement sur le plan du passage entre leurs objets, donc celui de l'être immédiat à la force à travers l'être sensible de la chose : tout d'abord, le résultat du premier examen de la certitude sensible était que l'être, qu'est son objet en vérité, ne saurait être immédiat mais médiatisé : l'être est ce qui est médiatisé dans la mesure où il se forme comme 'le simple qui est du fait de la négation de tout son autre'. En problématisant ce thème de l'être médiatisé par la dite chose qu'est l'être sensible, Hegel argumente dans le chapitre de la Perception que l'unité dans la forme d'une chose, que l'on envisage normalement comme un ensemble de plusieurs attributs, ne peut se saisir en réalité que sous sa forme inconditionnée et donc non-sensible. Or, s'il s'agissait ainsi de l'être, qu'il soit sensible ou non-sensible, la force constituée par l'objet de l'entendement n'a plus affaire à l'être. Autrement dit, la réalité qui s'exprime comme force n'appartient plus à l'ordre de l'être universel, qui se constitue comme la négation de toute détermination, encore moins à la substance ainsi entendue comme cet être inerte ; elle est bien plutôt une réalité qui parvient à l'existence et à la manifestation à travers le mouvement de son actualisation et sa réalisation. Ce point est en fait un thème récurrent à divers niveaux et selon différentes problématiques, mais l'importance singulière du concept de force consiste en ceci : il s'agit d'une formulation la plus fondamentale sur le plan ontologique du rapport spirituel qui va être développé tout au long de la description suivante, relatif à la Conscience de soi, à la Raison, et à l'Esprit, dans son écart à la compréhension substantielle de l'être, mais aussi à celle du rapport du sujet à l'objet¹⁸.

De ce point de vue, le jeu des forces n'est pas une simple description formelle du

¹⁷ Ibid., p. 68

¹⁸ Il faudrait prêter attention à ce que la logique de la permutation immédiate et absolue des déterminations, selon laquelle se déroule le mouvement où se réalise la force, c'est-à-dire le jeu des forces, s'effectue de la même manière dans la reconnaissance de la conscience de soi, comme Hegel lui-même le précise : «Dans ce mouvement [de la reconnaissance], nous voyons se répéter le processus qui se présente comme jeu des forces, mais [c'est] dans la conscience. Ce qui dans celui-là, était pour nous, est ici pour les extrêmes eux-mêmes. Le moyen terme est la conscience de soi, qui se décompose en ces extrêmes, et chaque extrême est cet échange de sa détermination et un passage absolu en l'extrême opposé.» : PE, p. 202

mouvement par lequel s'actualise la force il s'agit là bien plutôt de cerner le mode d'existence de cette force. A ce propos, il faudrait d'abord remarquer que le jeu des forces, en tant qu'il concerne l'actualisation de celles-ci ne devient possible aux yeux de Hegel que comme l'actualisation mutuelle de deux forces. Il ne concerne alors plus la force dans son concept, encore moins une chose substantielle en soi, mais s'adresse, selon les termes de Hegel, à 'la force devenue *effective*' et ainsi, 'les forces existent en tant que des essences qui sont pour elles-mêmes'¹⁹. La force ainsi effective ne constitue pas un être simple, mais se trouve hors du mode de l'être d'une chose substantielle, de telle sorte qu'afin d'aborder cette réalité non substantielle, nous avons besoin d'une autre notion ontologique. Nous observons d'abord que Hegel caractérise le mode d'existence de la force par le fait qu'elle parvient à l'existence comme manifestation de soi-même, et donc qu'elle existe, selon ses propres termes, comme extériorisation de soi-même. En deuxième lieu, cette extériorisation, souligne-t-il, ne peut s'effectuer que par l'opération mutuelle de forces, sollicitées et sollicitantes: «En tant qu'il est nécessaire qu'*elle-même* soit cette *subsistance*, ou qu'elle *s'extériorise*, son extériorisation se représente de telle sorte que *cet Autre vient s'ajouter* à elle et la sollicite.»²⁰ Et enfin, Hegel amène cette réflexion au mode de venue à l'existence de la force, qui n'est rien d'autre que sa propre extériorisation.

Le phénomène, si on se limite à cette description du jeu des forces, est un thème ontologique, en ce sens qu'il intervient pour articuler un mode d'existence. A cet égard, Hegel constate d'abord que la force, en tant qu'effective dans son actualisation, se saisit par la catégorie de l'existence, non par celle de l'être. Et, en tant qu'il identifie la venue à l'existence de la force au fait de 'se poser', on pourrait justement comprendre l'existence de la force comme le fait de 'se faire exister'. Cela s'effectue bel et bien par un mouvement mutuel, par lequel sollicitent et sont sollicitées les deux forces en action que nous venons d'évoquer : « Ces deux forces existent en tant que des essences qui sont pour elles-mêmes, mais leur existence est un tel mouvement de l'une face à l'autre que leur *être* est bien plutôt un pur *être-posé par le moyen de quelque chose d'autre*, ce qui signifie que leur être a bien plutôt la pure signification du *disparaître*»²¹. Mais ce qui est remarquable dans cette articulation, c'est qu'elle donne l'explication du mouvement permettant la venue à l'existence

¹⁹ PE, p. 168

²⁰ Ibid., p. 166

²¹ Ibid., p. 168

de la force comme disparition de l'être, et donc perte de l'être. Et, si l'actualisation de la force est enfin conçue comme la perte de l'être, on peut déduire par là l'idée que la force ne saurait être quelque chose de fixé, telle une réalité substantielle : s'en éloignent « les extrêmes qui retiendraient en eux, pris pour eux-mêmes, quelque chose de fixé, et qui n'enverraient qu'une propriété extérieure à la rencontre l'un de l'autre, en leur point médian et à l'endroit de leur contact; mais ce qu'elles sont, elles ne le sont qu'en ce point médian et de contact»²². Donc, à proprement parler, la perte de l'être ne suggère pas le seul fait que la force existe selon un autre mode qu'une chose substantielle. Hegel entend bien plutôt dire par lequel la force vient à l'existence ne se fait que par la perte de son propre être ; ce serait donc la force elle-même qui disparaîtrait, qui perdrait de son propre être, de telle sorte que l'apparition de l'être ainsi que sa disparition constitueraient le mouvement de son actualisation et ainsi sa propre réalité. Et le terme servant à désigner une telle chose qui est, mais qui n'est pas en même temps, c'est pour Hegel 'l'apparence'. Le tout de cette apparence se verra lui qualifié de 'phénomène' :

« Le moyen terme qui enchaîne ensemble les deux extrêmes, l'entendement et l'intérieur, est l'être développé de la force, lequel est désormais pour l'entendement lui-même un disparaître. Il s'appelle, pour cette raison, un phénomène ou une apparition ; car nous nommons apparence l'être qui, en lui-même, est immédiatement un non-être. Cependant, il n'est pas seulement une apparence, mais une apparition ou un phénomène, un tout de l'apparence.»

Si l'on peut prendre le phénomène comme concept ontologique, pour articuler le mode d'existence propre à la force, qui exprime au fond la simultanéité de l'apparition et de la disparition de l'être, cet enjeu du phénomène devient beaucoup plus nuancé dès lors qu'en outre, c'est l'entendement qui saisit le phénomène qu'est le mouvement de la force. La question est de savoir si l'entendement peut comprendre de façon convenable la disparition de l'être dont la signification intégrale ne pourrait être conçue qu'en l'envisageant comme un tout qualifié de phénomène. A vrai dire, il n'est pas capable de la comprendre ; c'est plutôt l'apparence qu'il voit à la place du phénomène. La simultanéité de l'être et du non-être n'est pour lui, en d'autres termes, que l'apparence, de telle sorte qu'il doit y avoir quelque part, pour lui, l'essence véritable qui se distingue de cette apparence contradictoire et changeante.

²² Ibid., p. 168

L'entendement se comporte ainsi quant à la distinction entre essence et apparence : en effet, il représente également le dualisme entre l'essence supra-sensible et immuable et le phénomène sensible et changeant. Aux yeux de Hegel, cela n'est rien d'autre que l'ignorance de ce qu'est le phénomène au sens authentique ; le phénomène, pour lui, est bien plutôt, le mouvement décrit par la force en tant que tel.

Hegel problématise ce dualisme entre l'essence et le phénomène de l'entendement par une conception du rapport triadique entre l'intérieur de la chose, l'entendement, et l'apparition ou phénomène²³ : l'intérieur de la chose est ce qui est saisi par l'entendement, derrière le phénomène, l'essence qu'il distingue à travers phénomène. Ce que Hegel souligne ici, c'est que c'est le phénomène qui est le médiateur de ce rapport tout entier. Il intervient d'abord comme médiateur vers l'intérieur de la chose, autrement dit, il est celui par lequel l'intérieur de la chose parvient à être présent, de telle sorte que cette dernière ne va pas sans lui. Cela revient donc à dire que l'intérieur de la chose qu'est le monde de l'essence pour l'entendement provient en réalité de la projection du monde phénoménal. D'un point de vue généalogique, on n'aurait pas tort de dire, en gros, que ce n'est pas ce que le monde phénoménal qui tient son origine du monde de l'essence, comme c'est le cas dans le dualisme platonicien, mais le monde de l'essence qui serait au contraire une branche divisée du monde phénoménal, par la projection de l'entendement. Aussi on pourrait dire sans exagération qu'il n'existe au sens strict pour Hegel que le monde phénoménal. Cette perspective moniste du monde phénoménal n'est pas pourtant une simple revendication, ni un dogme, dans la mesure où Hegel consacre ce chapitre traitant la Force et de l'entendement à exhiber l'intérieur de rapport triadique entre l'entendement, la chose, et phénomène - qui permet au phénomène d'être le médiateur – le fait que ce que l'entendement voit dans l'intérieur de la chose qu'est le monde de l'essence relèvent du mouvement du phénomène ou de ce qui se passe dans le monde phénoménal. C'est pour ainsi dire quand le rideau du phénomène est levé que la conscience de soi surgit pour déployer la perspective moniste : «Ce rideau a donc été tiré de devant l'intérieur, et ce qui est présent, c'est le regard pénétrant de l'intérieur dans l'intérieur ;

²³ 'Erscheinung' : Bernard Bourgeois propose de traduire ce terme par apparition de préférence ou sinon par phénomène, de manière plus générale; « Erscheinung : nous traduisons ici de préférence – et en raison de la séquence spéculative précise : Schein [apparence] – Erscheinung – par apparition : mais, dans un usage commun, la traduction par phénomène peut s'imposer. » : voir, PE, p. 65, note 1. Il propose ici les termes synonymes d'*apparition et de phénomène* : PE, p. 170, note 1. La proposition est, à nos yeux, tout à fait logique, mais nous utilisons ici le terme du phénomène pour une raison uniquement pratique.

le regard pénétrant de l'homonyme *non différencié*, qui se repousse lui-même, se pose comme un intérieur *différencié*, mais *pour lequel* il y a tout aussi immédiatement la *non différenciation* des deux [produits de la différenciation], *la conscience de soi.*»²⁴

D'autre part, Hegel présente également dans cette articulation du rapport triadique le mouvement médiateur entre l'entendement et le phénomène, en analysant 'l'explication' du phénomène de la nature par les sciences modernes de la nature ; on voit à la fin de cette dialectique apparaître une nouvelle figure de la conscience, identifiée d'une certaine façon au phénomène, à savoir la conscience de soi. Nous observons d'abord que Hegel introduit cette problématique du dualisme de l'essence et du phénomène, qui représente l'attitude de l'entendement face à la question du rapport entre les lois universelles de la nature et le phénomène. La question est alors de cerner ce rapport, c'est-à-dire entre l'universel, tel que l'entendement le découvre dans la nature, et les phénomènes particuliers, qu'il saisit par cet universel. Ce sujet, Hegel entend le traiter relativement à l'explication de l'entendement, en conclut le point suivant: l'explication de l'entendement n'est en réalité que tautologie, car elle n'énonce rien de nouveau quant au phénomène, elle ne fait que traduire le phénomène dans notre langue universelle. Lorsqu'on explique par exemple la survenue de l'éclair grâce à la loi de l'électricité, comme phénomène provoqué par le mouvement entre deux forces électriques, que sont l'électricité minus et plus, on ne fait que répéter le mouvement de deux forces phénoménales²⁵. Or, cela n'implique pas que Hegel méfie de la capacité de la conscience moderne à expliquer le cours des phénomènes naturels, encore moins, qu'il dévalorise tout simplement le développement de cette science à son époque. Ce qu'il souligne, c'est que les événements singuliers et la loi universelle se rapportent l'un à l'autre de manière purement externe. Autrement dit, l'explication offerte par l'entendement ne fait qu'appliquer la loi universelle aux phénomènes singuliers de l'extérieur, de telle façon que la loi est les phénomènes soient parallèles sans aucun rapport interne. Ce que Hegel veut dégager de cette explication de l'entendement, c'est au contraire le rapport interne entre l'universalité de la loi

²⁴ PE, p. 190

²⁵ « Par exemple, l'événement singulier de l'éclair est appréhendé comme un universel et cet universel est exprimé comme la loi de l'électricité ; l'explication condense ensuite la loi en la force, en tant que celle-ci serait l'essence de la loi. Cette force est alors ainsi constituée que, lorsqu'elle s'extériorise, se produisent des électricités opposées, qui, en retour, disparaissent l'une dans l'autre, c'est-à-dire que la force est exactement constituée comme la loi. » : PE, pp. 178-179

propre de l'entendement et la singularité du phénomène. Le problème de l'unité interne de l'Un universel et des multiples déterminations qualitatives est ainsi repris sur le plan du rapport entre entendement et phénomène. Dans un premier temps, il faut bien remarquer que, chez Hegel, le phénomène ne désigne pas la nature sensible ou les événements phénoménaux. Le phénomène, en tant que simple actualisation d'une force, devrait être envisagé comme le changement immédiat ou l'échange absolue se déroulant dans le rapport de forces que Hegel nomme le jeu des forces. De cette façon, le mode d'existence de la force repose sur la simultanéité de l'apparition de l'être et de sa disparition et se réfère à l'échange absolu des déterminations qui se passe dans le jeu des forces.

Mais, cet échange tout à fait contradictoire ne renvoie pas seulement à une logique formelle. Hegel va plus loin et thématise la conception de la différence en tant que telle. Cet échange est alors entendu comme le mouvement d'une différence ou celui de la différenciation qui a lieu au sein du jeu entre ces forces. Ce jeu, en d'autres termes, est le mouvement dans lequel toute différence des forces particulières disparaît ; l'échange absolu a lieu entre les forces sur le plan formel d'une part et sur le plan du contenu d'autre part. Enfin, il désigne la différenciation interne d'une force sous la forme du renversement intérieur de chaque rapport des forces. De là, Hegel développe soigneusement l'idée d'une seule et unique différence, la différence en tant que différence. Cette différence est aussi celle de l'universel et contient les diverses oppositions de forces. Elle est enfin la différence pure dans laquelle advient la différenciation même de l'entendement et de la force. Ainsi, si la force est universelle, c'est parce que cette différence ne désignerait rien d'autre que la différenciation de laquelle provient toute les différences particulières. Et le phénomène ne veut dire rien d'autre chose que cette différenciation qui ne peut pas se saisir dans le cadre du dualisme de l'essence et du phénomène. Pour cette raison, on pourrait dire que l'universalité comme loi universelle saisie par l'entendement n'est en fait qu'une fossilisation intelligible du monde phénoménal, qui est celui du changement absolu. Le règne des lois, en termes hégéliens, est en fait 'l'image constante du phénomène instable'.

Reprenons que l'explication de l'entendement est une tautologie dans laquelle les forces électriques sont expliquées par la loi de l'électricité, et à l'inverse, la loi de l'électricité se définit par les forces électriques. Ici, le souci de Hegel ne tient pas seulement à ce que l'explication de l'entendement ne nous donne rien de nouveau par rapport au phénomène. Il rejoint plutôt, aux yeux de Hegel, la distinction entre deux forces au niveau de leur contenu, et leur rapport nécessaire, généralement compris comme causalité. En effet, quand il s'agit par exemple d'expliquer la survenue d'un éclair, la distinction entre deux forces électriques

est présupposée par l'entendement comme ce qui s'établit à l'état de chose en soi, comme si chaque force possédait en elle-même sa propre détermination fixée, qui serait son essence interne. Dans ce cas, c'est bien dans cette détermination interne d'une force que résiderait la différence entre deux forces. La force A et la force B se distinguent l'une de l'autre par la détermination interne de chacune. Telle est la manière dont l'entendement comprend la force. Or, selon Hegel, ni la distinction de deux forces ni leur rapport causal ne s'établissent dans un état de fait. Ils sont en réalité présupposés par l'entendement. Ils relèvent, autrement dit de la contingence subjective plutôt que de la nécessité objective. Il n'est pas question pourtant de voir si cette distinction ainsi que le rapport causal correspond à un état de chose en tant que tel, car la distinction même de l'activité intellectuelle de l'entendement et de l'état de chose en soi auquel cette activité correspondrait n'a pas de sens pour Hegel. L'explication est toujours tautologique car la force qu'est le phénomène, expliqué par la loi, et la loi qu'est l'universel qui doit expliquer la première ont le même contenu. Mais cela implique en fait que c'est bien dans l'explication proposée par l'entendement que loi et force se distinguent l'une de l'autre. L'explication serait donc, non pas une simple activité tautologique, mais une activité de poser la différence entre loi et phénomène. Comme loi et phénomène ne sont cependant pas différents l'un de l'autre, cette différence devrait être, selon Hegel, supprimée. En somme, l'explication peut être formulée comme le mouvement de produire une différence en la supprimant : «Il n'y a pas seulement de présente la simple unité, en sorte *qu'aucune différence* ne serait posée, mais il y a ce *mouvement* qui consiste en ce que, *assurément, une différence est faite, mais, parce qu'elle n'en est pas une, est en retour supprimée.* »²⁶

L'explication constitue un moment particulier pour tout processus de la Conscience, parce que c'est à partir d'elle que Hegel développe ses idées sur la Conscience de soi, qui est la nouvelle figure de la conscience s'établissant sur la base tout à fait différente de la Conscience. Le point central de ce passage à la Conscience de soi, c'est que l'explication est un mouvement supprimant la différence en la produisant. Cela revient à dire qu'elle opère alors le changement immédiat et l'échange absolu des déterminations qui a lieu dans le jeu des forces. Et c'est aussi un moment que le changement et l'échange pénètrent dans le règne de la loi même. A partir de là, Hegel commence à développer sa conception de l'infinité, qu'il présente en l'occurrence comme un 'devenir-inégal de l'égal et [...] devenir-égal de l'inégal'²⁷.

²⁶ Ibid., p. 179

²⁷ Ibid., p. 180

C'est une nouvelle forme de la loi qui exprime la simultanéité de la suppression et de la production de la différence dans l'explication de l'entendement. Certes, la description de Hegel sur 'l'expérience de l'explication' suit cette nouvelle logique qui semble toujours plus obscure. Il est pourtant certain que cette description de l'explication tautologique ne vise pas à dévaloriser la loi en général qui est universelle. La description souligne plutôt que l'universel ne saurait être une formule inerte comme l'entendement le saisit, mais qu'il devrait se saisir comme changement et échange absolus qui suivraient la logique de l'infinité. L'universel, en d'autres termes, ne saurait être envisagé comme loi constante et stable, mais se trouve dans une instabilité, ou pour parler en termes hégéliens, dans l'inquiétude absolue. Cette description fait valoir aussi que l'universel en tant qu'infinité n'a rien à voir avec le dualisme de l'essence et du phénomène. Il exprime au contraire le phénomène qui se tient dans le mouvement de la suppression productive de la différence, et ainsi se différencie.

Hegel introduit ainsi l'idée de l'infinité dans la première partie de la *Phénoménologie*, celle de la Conscience. Ce nouveau sujet n'indique rien d'autre que l'universel, qui est comme tel le phénomène dans le mouvement du changement immédiat et de l'échange absolu. En observant ainsi une nouvelle forme d'universalité que l'entendement, l'infinité suit la logique de la contradiction. La contradiction, en d'autres termes, serait la seule forme par laquelle nous parvenons à tenir compte l'universel de façon pertinente. Donc, tout l'enjeu consiste à «*penser le pur échange, ou l'opposition dans soi-même, la contradiction*»²⁸. C'est ainsi seulement dans la pensée pure que la contradiction peut être envisagé, mais cela ne suggère pas pour autant qu'elle ne se tient que comme ce qui est abstrait et conceptuel ou comme ce qui n'a rien à voir avec le sensible ou le matériel. Au contraire, cet universel en tant qu'infinité est bien la Conscience de soi :

« Cette infinité simple, ou le concept absolu, est à nommer l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel, lequel, omniprésent, n'est troublé par aucune différence ni interrompu par elle, lui qui est bien plutôt lui-même toutes les différences, de même qu'il est leur être-supprimé, qui bat donc dans lui-même à travers ses pulsations sans se mouvoir, qui frémit donc dans lui-même sans être arraché à son repos. Elle est *égale à soi-même*, car les différences sont tautologiques : ce sont des différences qui n'en sont pas. Cette essence égale à soi-même ne se rapporte, par suite, qu'à soi-même ; *à soi-même* : ainsi y a-t-il là un Autre vers lequel se dirige le rapport, et la mise en

²⁸ Ibid., p.184

rapport avec soi-même est bien plutôt la *scission en deux*, ou [encore :] l'égalité à soi-même dont il vient précisément d'être question est une différence intérieure.»²⁹

Aussi, l'infinité ne renvoie pas à un concept pour revendiquer la compatibilité de déterminations opposées. Ce concept contradictoire soulève un grand enjeu : l'égalité à soi-même ou l'unité. C'est aussi la première problématique relative à la conscience de soi. Plus précisément, ce que Hegel articule ainsi à la fin de toute partie de la Conscience par le concept de l'infinité est un concept de l'égalité avec soi-même qui ne peut pas se saisir en aucun cas d'une manière substantielle, ou bien sous une forme de l'être inerte. Par contre, les trois figures faisant partie de la Conscience que sont la Certitude sensible, la Perception, et l'Entendement, se caractérisent toutes par l'opposition sujet-objet, et c'est au fond dans la compréhension substantielle de son objet, mais aussi dans la présupposition de l'objet en soi qu'elles s'enracinent toutes trois. A l'opposé, l'égalité à soi, en tant qu'elle exprime l'infinité sous la forme de la conscience de soi, thématise le Soi qui ne renvoie jamais à une substance inerte. A cet égard, le troisième chapitre de la Force et de l'entendement est caractéristique en ceci qu'il développe la perspective du monisme du phénomène, en réfutant le dualisme de l'essence et du phénomène : «derrière le prétendu rideau censé recouvrir l'intérieur, il n'y a rien à voir si nous, nous n'allons pas nous-mêmes nous mettre par derrière, tout autant que l'on voie que pour que, derrière, il y ait quelque chose qui puisse être vu»³⁰. Selon ce point de vue du monisme du phénomène, il faudrait dire qu'il n'existe que le phénomène, et que seul le phénomène est réel. Par le phénomène s'articule donc le Soi comme réalité non-substantielle, et c'est le premier enjeu de la conscience de soi.

Si tel est le cas, nous pourrions envisager le processus de la Conscience dans son ensemble, ainsi que le passage de la Conscience à la Conscience de soi sous l'angle du développement d'une nouvelle catégorie ontologique : le Soi qui serait inquiétude dans un mouvement porté vers l'infinité, en lieu et place de l'être inerte et stable. S'il s'agissait premièrement de la Certitude sensible relative à l'être immédiat, dont la vérité révélait un être médiatisé, à savoir l'être universel, la chose qu'est l'objet de la Perception thématise d'autre part l'unité comme ensemble d'attributs sensibles affirmé dans la chose sensible. Hegel affirme pourtant que la dite chose et l'être sensible que l'on observe dans la chose sont en

²⁹ Ibid., pp.185-186

³⁰ Ibid., p.190

réalité une présupposition quasiment métaphysique, et que l'unité telle qu'on la vise avec la chose ne peut pas être considérée comme un ensemble d'attributs sensibles. Au lieu d'une substance faite multiples attributs, il faudrait articuler l'unité qui se saisit sous la forme de la combinaison de deux moments qui sont l'être-pour-soi et l'être-pour-un-autre. Ce sur quoi Hegel insistait alors, c'est que l'universalité de l'être, qui exprime l'unité des deux moments opposés, l'unité et la multiplicité, ne peut être conçue que hors de tout lien avec le sensible. En somme, l'universel demeure inconditionné par le sensible. Il présentait par la suite la force comme cet universel inconditionné. La force était alors une réalité tout particulière, venant à l'existence par le mouvement de son actualisation, suivant la logique du changement immédiat et de l'échange absolu. Hegel nouait d'autre part la question de la réalité indiquant le monde phénoménal au problème de l'entendement à l'aide des lois universelles. C'était alors en pointant le monisme du phénomène qu'il présentait ses idées sur le Soi qui est bien la réalité non substantielle. C'est la Conscience de soi qu'est le nouvel objet de la *Phénoménologie*. Ainsi, le premier enjeu de la conscience de soi consiste à développer le Soi qu'est la réalité non-substantielle, et qui se présente seulement par le mouvement du phénomène, en déformant la compréhension substantielle de l'être. Cela revient par ailleurs à dire que ni le sujet anthropologique, ni l'unité de l'aperception, ni encore la condition d'une connaissance d'objet ne s'apparentent au premier rang de la problématique de la conscience de soi.

PARTIE 2. La Conscience de soi

La médiation anthropologique et historique de la vérité idéaliste

La vie et le désir

: la conscience de soi en tant qu'étant vivant et sa subsistance-par-soi

Au fond, la conscience de soi est pour Hegel un autre nom de la vérité. Elle est 'la certitude que le vrai est bien elle-même' et avec elle, déclare Hegel, « nous sommes donc maintenant entrés dans le royaume natal de la vérité. »³¹ Elle se définit encore pour Hegel comme la concordance entre la vérité objective et la certitude subjective, la conformité du concept et de l'objet, et l'accord entre l'être en soi et l'être pour soi. Ainsi entendue, la conscience de soi présente la perspective idéaliste quant à la vérité. Elle est idéaliste, car elle fait valoir que la vérité ne saurait être l'en-soi, qui est censé s'établir par soi-même sans aucun rapport à la conscience. C'est la conscience elle-même qui est la vérité. De fait, Hegel exhibe cette idée en présentant le projet ainsi que la méthodologie de la *Phénoménologie*. La recherche de la

³¹ PE, p. 191

vérité ou la connaissance véritable, selon ce projet, ne peut s'accomplir si l'on considère la connaissance comme un instrument en vue de saisir l'objet en soi ou l'absolu, ou même un milieu passif à travers lequel la vérité nous parviendrait³². La vérité, dans la mesure où cette idée se base sur la distinction dualiste entre sujet connaissant et objet connu, reposerait alors sur la correspondance entre sujet et objet. Mais la mesure de référence pour cette correspondance pose alors question et le problème d'une régression à l'infini apparaît ensuite. En effet cette question touche à la base de la validité objective d'une mesure de référence. Hegel remplace cette compréhension de la connaissance par le concept de la conscience qui possède en elle-même sa mesure de référence³³. Dans ce cas, la vérité serait immanente à la conscience, car la correspondance entre un concept et son objet, attendu que la mesure de référence même se trouve à l'intérieur de la conscience, serait interne à celle-ci. On examinerait alors une correspondance interne entre le concept et l'objet. La vérité ne serait rien d'autre que la concordance de la conscience avec elle-même, et de ce fait, elle n'aurait lieu que comme mouvement dynamique du devenir soi. Ainsi, Hegel remplace sa conception de la vérité en tant que correspondance entre l'objet et le concept par celle entre objet et sujet, mettant en avant le dynamisme de la vérité, c'est-à-dire, le fait que la vérité soit le mouvement du devenir soi. C'est en cela que consiste la particularité de cette définition de la vérité, mais aussi du concept méthodologique de la conscience dans la *Phénoménologie*.

C'est avec la conscience de soi que Hegel présente l'idée idéaliste de la vérité. Il explique le passage à cette perspective authentique comme une rupture avec la présupposition d'un en-soi ainsi que comme la compréhension substantielle de l'être évoquée auparavant: «il semble donc que seul le moment principal lui-même soit allé se perdre, à savoir le fait de *se*

³² Ibid., pp. 117-118

³³ « Mais la nature de l'ob-jet que nous explorons fait échapper à cette séparation ou à cette apparence de séparation et présupposition. La conscience donne à même elle-même sa mesure de référence, et l'examen va être, de ce fait, une comparaison d'elle-même avec elle-même ; car la distinction qui vient d'être faite tombe en elle. Il y a en elle quelque un *pour un autre*, ou encore, en gros, elle a, en elle, la détermination du moment du savoir ; en même temps, cet autre ne lui est pas seulement *pour elle*, mais aussi en dehors de cette relation ou *en soi* ; [c'est là] le moment de la vérité. Ainsi, en ce que la conscience déclare être, à l'intérieur d'elle-même, l'*en-soi* ou le *vrai*, nous avons la mesure de référence qu'elle-même institue afin d'y mesurer son savoir. » : PE, p. 126

maintenir en sa subsistance-par-soi simple pour la conscience [das einfache selbstständige Bestehen für das Bewußtsein]. »³⁴ Cependant, cela ne veut pas dire que l'on parvient à saisir la vérité dès le passage à la conscience de soi. La disparition de l'apparence du moment de l'en-soi et de la subsistance-par-soi ne s'établit pas encore comme la vérité mais elle semble seulement le faire. Il y a, pour ainsi dire, un seul concept de la conscience de soi, dont la vérité doit être vérifiée. Et c'est la conception de la réflexivité, développée par Hegel dans la section introductive de ce chapitre de la Conscience de soi, à l'aide des concepts de vie et de désir, qui constitue la première démarche de cette vérification.

En principe, la réflexivité exprime l'unité avec de ce qui est autre que soi, en tant qu'elle signifie le retour à soi-même de l'autre. Cette unité produite par la réflexion se forme donc nécessairement de manière dynamique, dans la mesure où elle s'effectue aussi bien par l'aliénation de soi, par le devenir autre que soi que par le retour en soi-même. Donc cette unité se saisit à la fois comme identité avec soi-même et comme savoir de soi-même. Tel est ce que Hegel entend par 'le retour ramenant de l'être-autre'. Mais ce qui est caractéristique dans cette thématique hégélienne de la réflexion, dans cette problématique de la conscience de soi, c'est l'idée que la réflexion ne doit pas être envisagée de manière uniquement formelle, par une formule abstraite telle que $Moi=Moi$ ou bien par le seul concept du Moi ³⁵. Dans ce cas il n'y aurait selon Hegel qu'un mouvement tautologique et inerte qu'il ne conviendrait pas d'appeler la conscience de soi. La conscience de soi est bel et bien réflexion, mais cette réflexion doit être en rapport avec un autre qui posséderait son propre être, et serait ainsi réel. Et c'est là que surgit le problème de l'être sensible, celui dont la véracité a été mise en doute dès le début de la *Phénoménologie*, et dont le caractère substantiel a été critiqué tout au long de la première partie consacré à la Conscience. L'être sensible réapparaît malgré tout au cours du processus critique de la Conscience, cette fois-ci, comme moment constitutif de la conscience de soi. Le mouvement réflexif de la conscience de soi est donc envisagé comme celui du retour de l'être sensible, dès lors qu'on entend la réflexion comme retour d'un autre en tant que réel. Le corrélat de la conscience de soi ou son autre est en ce sens, l'être-autre [das Anderssein]. C'est ce qui est suggéré par l'idée célèbre que la conscience de soi est *désir*

³⁴ PE, p. 192

³⁵ Cette insistance hégélienne sur la réalité de l'autre de la conscience de soi ne pourrait être traitée ici dans sa pleine signification avant que soit achevé le mouvement de la Conscience de soi. Elle devrait avoir lieu sur le plan de la Raison. Il s'agit du caractère réaliste l'idéalisme hégélien par rapport à l'idéalisme de Kant ou de Fichte. Nous allons nous occuper ce sujet dans la troisième partie de ce travail sur la Raison.

en général³⁶ :

³⁶ Cette définition de la conscience de soi comme désir a suscité l'intérêt de plusieurs lecteurs de la *Phénoménologie* et c'est encore le cas aujourd'hui. Le débat relativement courant entre les interprètes anglophones problématise cette identification de la conscience de soi au désir et soulève la question de la perspective fondamentale à adopter pour aborder le chapitre de la Conscience de soi dans son ensemble, et pour caractériser la doctrine hégélienne de la conscience de soi. Alors que l'enjeu principal est centré sur la définition double de la conscience de soi, selon laquelle elle serait également conscience, la proposition de Robert Pippin est d'éclairer ce chapitre à la lumière de son prolongement avec la problématique de la conscience d'objet ou de la connaissance d'objet, qui est présentée dans les trois chapitres précédents de la Conscience. Du point de vue, la conscience de soi chez Hegel, toucherait au concept de l'aperception chez Kant, et il s'agirait alors de montrer la condition transcendantale qui rend possible la conscience d'objet, du rapport à soi-même par lequel est conditionnée la conscience d'objet. Ainsi le projet épistémologique de Kant joue un rôle décisif pour défendre le prolongement entre la Conscience et la Conscience de soi dans la *Phénoménologie*. Selon le philosophe américain, on pourrait mettre en valeur de cette façon l'originalité de la pensée hégélienne qui résiderait dans le développement de la perspective de l'actualité socio-historique, sans qu'on limite la conscience de soi chez Hegel à un thème anthropologique, comme c'était le cas chez Alexandre Kojève : Robert Pippin, *Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011 : pp. 10-11. Aux yeux de Jean Hyppolite, il existe aussi une similarité entre le concept hégélien de la conscience de soi et le projet kantien de la déduction des catégories transcendantales. Le projet kantien peut alors se résumer comme ceci : «la conscience de soi est la vérité conscience de soi». Il insiste quand même sur le fait que Kant ne développe pas sa pensée jusqu'à l'idéalisme hégélien : Jean Hyppolite, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Aubier Montaigne : Paris, 1970, p. 139. D'autre part, Scott Jenkins réfute ce courant récent qui insiste sur la continuité entre la Conscience et la Conscience de soi, aussi bien que sur l'intérêt épistémologique de la *Phénoménologie*, en affirmant que le désir chez Hegel concerne la double nature, sensible et raisonnable, de l'étant humain : Scott Jenkins, «Hegel's Concept of Desire», *Journal of the History of Philosophy*, vol.47, no.1, 2009 : 103-130. Il évoque surtout la lecture de Robert Pippin, une lecture contextualiste, et y inclut aussi John Mcdowell et Robert B. Brandom : John Mcdowell, «The Apperceptive I and the Epirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's Phenomenology», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 47/48, 2003: 1-16) ; Robert Pippin, *Hegel's Idealism : The Satisfaction of Self-consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989 ; Robert Brandom, «The structure of desire and recognition: self-consciousness and self-constitution », *Philosophy social criticism* 2007 vol. 33 no. 1 : 127-150). D'autre part, Judith Butler voit dans ce thème du désir chez Hegel la structure de la subjectivité propre à un étant conscient. Elle fait le bilan de la réception de Hegel dans l'espace intellectuel français par des auteurs tels que Kojève, Sartres, Lacan, Deleuze ou encore

« Mais, en réalité, la conscience de soi est la réflexion à partir de et hors de l'être du monde sensible et perçu, et, essentiellement, le retour ramenant de *l'être-autre*. Elle est, en tant que conscience de soi, un mouvement ; mais, en tant qu'elle *ne* différencie d'elle-même *qu'elle-même en tant qu'elle-même*, la différence est pour elle *immédiatement supprimée* en tant qu'un être-autre; la différence n'a pas *d'être*, et *elle*, la conscience de soi, est seulement la tautologie sans mouvement du: moi, je suis moi; en tant que la différence n'a pas, non plus, pour elle, la figure de *l'être*, elle n'est pas une conscience de soi. Il y a donc pour elle l'être-autre en tant qu'un être ou en tant que *moment différencié*; mais il y a, pour elle, aussi l'unité d'elle-même avec cette différence, en tant que second moment différencié. Avec le premier moment qu'on a là, la conscience de soi est en tant que *conscience*, et pout elle tout l'expansion du monde sensible est conservée, mais en même temps seulement comme rapportée au second moment, l'unité de la conscience de soi avec elle-même; de ce fait, une telle expansion du monde sensible est pour la conscience de soi une subsistance, mais qui n'est qu'*un phénomène* ou une différence qui, *en soi*, n'a pas d'être. Mais cette opposition, dans la conscience de soi; cette unité doit nécessairement lui devenir essentielle, c'est-à-dire que cette conscience de soi est *désir* en général.»³⁷

Hegel inscrit ainsi la réflexivité de la conscience de soi dans un mouvement qui s'effectue dans le monde sensible et s'adresse à l'être sensible. De cette façon, l'être sensible est davantage préservé comme l'être-autre pour le mouvement de la conscience de soi qu'il ne disparaît. Il se voit préservé comme moment constitutif de ce mouvement, de sorte que sans lui il n'y aurait pas de conscience de soi. Aussi, Hegel entend la conscience de soi sur un plan empirique et sensible, et le monde sensible est dès lors compris comme une certaine sphère pratique pour le désir humain et son activité, au lieu de se limiter au seul plan épistémologique où il s'agirait plutôt du seul objet d'une connaissance perceptive.

Il y a certes un saut thématique³⁸, dans la mesure où la réflexivité de la conscience de

Foucault : Judith Butler, *Subject of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Centry France*, New York: Columbia University Press, 1999.

³⁷ PE, p.193-194

³⁸ Selon Brady Bowman, le problème de la vie biologique dans ce chapitre se réfère à la problématique générale de l'idéalisme allemand et combine la perspective moniste qui s'est répandue parmi les idéalistes allemands

soi signale d'abord une unité dynamique, contrairement au concept inerte et substantiel de l'être. En ce sens, elle n'indique pas directement la conscience de soi comme individu anthropologique qui habiterait le monde sensible. Ce saut ou cette liaison thématique nécessiteraient un travail à eux seuls. Au lieu de cela, nous allons nous concentrer ici sur la définition de la conscience de soi telle qu'elle est présentée dans cette citation, en admettant qu'il s'agisse là d'un sujet anthropologique pourvu d'un corps aussi bien que d'un désir biologique.

L'enjeu principal réside dans la double définition de la conscience de soi. Il y a, en d'autres termes, deux éléments par lesquels se constitue la conscience de soi en tant que sujet anthropologique : la réflexivité dynamique par laquelle s'établit son unité avec soi-même d'une part, et l'élément substantiel de l'être sensible auquel elle se rapporte par insertion dans le monde sensible ; la première constitue l'essence de la conscience de soi, tandis que la deuxième concerne son phénomène. Or, le dualisme du phénomène et de l'essence n'est pas notre sujet, car le phénomène chez Hegel n'a rien à voir avec l'apparition d'une essence véritable qui se trouverait derrière le monde phénoménal. Comme nous l'avons vu³⁹, il n'y a rien à voir, selon Hegel, derrière le rideau du phénomène, si *nous* n'allons pas nous mettre par derrière. Du point de vue du monisme en tout cas, le phénomène n'indique rien d'autre que le monde, mais précisément le monde tel qu'il est identifié à la différence interne et pure, ou plutôt, au mouvement de la différenciation de l'essence et du phénomène et à la suppression de cette différence. Cela revient à dire que le mouvement de la réflexion est aussi ce mouvement s'effectuant dans le monde phénoménal, menant à la différenciation et à la suppression de la différence.

Ce que Hegel voit entre ces deux éléments, c'est aussi un tel mouvement du phénomène et de l'essence. C'est le mouvement par lequel la conscience de soi en tant que phénomène est supprimée pour s'élever à la conscience essentielle qui réalise la réflexion dynamique. Mais il faudrait dire plus précisément que c'est dans le sujet anthropologique qui

sous l'influence de la métaphysique spinozienne d'une part et de l'effectivité de l'individu libre d'autre part. La combinaison thématique qui tient alors la perspective moniste s'établit entre deux dimensions de l'existence humaine: la vie biologique et la détermination autonome rationnelle : Brady Bowman, « Kraft und Verstand. Hegel's Übergang zum Selbstbewußtsein in der Phänomenologie des Geistes », dans Klaus Vierweg und Wolfgang Welsch (eds.), *Hegel's Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2008, p. 155

³⁹ PE, p.190

est double par nature que Hegel voit se dérouler ce mouvement. Il y aurait donc un mouvement particulier dans le sujet anthropologique, un mouvement par lequel celui-ci se transformerait. Pour autant, 'le désir en général' qui conditionne cette transformation de la conscience de soi phénoménale vers une dimension essentielle ne se réduit pas au désir biologique pour lequel Hegel réserve le terme du désir immédiat. Si la réflexion ne doit pas être envisagée sous sa seule forme abstraite, si elle est en réalité le retour de son autre réel, cette réflexion réelle sur laquelle repose tout autant la signification que la problématique de la conscience de soi n'indiquerait rien d'autre que cette transformation du sujet anthropologique.

Si le désir présente ainsi la problématique globale de la conscience de soi comme réflexion réelle dans le sujet anthropologique, la vie désigne en revanche le mouvement de la réflexion saisi dans sa forme objective. Elle est, en termes hégéliens, 'étant en tant qu'objet de la conscience de soi, et enfin l'être réfléchi en soi'⁴⁰. Il importe ici de prêter attention à ce qu'en étant ainsi entendue comme mouvement de la réflexion, l'objet de la conscience de soi se tient sous une autre forme d'être que l'être sensible qui a été l'objet de la certitude sensible ainsi que de la perception. Ce mode d'être, qui n'est plus conçu comme une sorte de substance inerte, est bien l'infinité, à savoir, la suppression de la différence par sa production. L'unité qui s'exprime par la réflexivité de la vie se soumet, autrement dit, à l'inquiétude absolue, mais y acquiert en même temps la subsistance-par-soi. La vie est donc 'une essence temporelle qui aurait sa figure spatiale dans cette forme absolument inquiétée de l'unité à soi-même'.⁴¹

De cette façon, la vie est un concept ontologique tant qu'il s'agit de la forme de l'être et de l'étant. Mais la question ontologique soulevée par ce concept de vie concerne précisément la catégorie de la substance. La vie, pour tout dire, ne se borne pas aux concepts ontologiques abstraits tels que l'être et l'étant. Mais elle est bien une substance, la substance

⁴⁰ « Ce que la conscience de soi distingue, *comme étant*, d'elle-même, a aussi en lui, dans la mesure où il est posé comme étant, non pas simplement le mode d'être de la certitude sensible et de la perception mais [ce par quoi] il est un être réfléchi en soi, et l'objet du désir immédiat est un *vivant*. » : PE, p.194

⁴¹ « le cercle de cette détermination [de la vie] se boucle dans les moments suivants. L'*essence* est l'infinité en tant que celle-ci est l'*être supprimé* de toute les différences, le pur mouvement de rotation, le repos d'elle-même en tant qu'infinité absolument sans repos; [elle est] la *subsistance-par-soi* elle-même dans laquelle les différences du mouvement sont dissoutes, l'essence simple du temps, essence qui a, dans cette égalité à soi-même, la figure massive de l'espace. » : PE, pp. 194-195

dans laquelle toutes les différences de la vie apparaissent et disparaissent, et qui se tient comme l'unité avec soi-même ou l'égalité à soi-même à travers la suppression de toutes ses différences. Elle est, en termes hégéliens, 'la substance-par-soi égale-à-soi, de nature négative'⁴². Pour éclairer ce point, on peut comparer cette substance entendue comme vie avec l'être sensible dont la forme authentique s'est révélée dans le premier chapitre de la Certitude sensible comme l'universel simple, c'est-à-dire, comme 'l'être simple, qui est du fait de la négation'. Rappelons que l'être sensible s'établit par la négation de tout autre, et qu'il est en dernière instance l'universel, pouvant être indifféremment tout autre. En un mot, il est l'être simple qui se constitue par la négation de tout autre. Or cette simplicité n'est en réalité qu'abstraite, puisque rien de positif n'est prononcé par là au niveau du contenu. Ce qui se formerait par la négation reste complètement abstrait, de même que si l'on pose la question de savoir ce que serait alors cet être, on ne fait que revenir à la seule détermination de l'être universel. L'être immédiat et sensible est ainsi pour Hegel le concept le plus abstrait. En revanche, la substance entendue par la réflexion de la vie exprime une certaine subsistance positive qui a sa forme spatiale et temporelle. Les différences ne perdent pas toutes leurs déterminations particulières mais elles constituent une certaine unité, la substance égale-à-soi-même dans leur apparition et disparition. C'est là que réside la particularité de cette substance qui se présente comme la vie. La substance entendue ainsi comme suppression ou comme reproduction des différences ne concerne plus le concept inerte de l'être, mais elle est bien plutôt un certain mouvement vivant et organique. La substance en tant que vie se caractérise donc par sa fluidité. L'être de la vie est, résume Hegel, « la substance fluide du pur mouvement dans soi-même »⁴³.

Évidemment une métaphysique de la substance n'est pas la visée ultime de Hegel. Rien ne nous empêche cependant de dire que c'est une affirmation positive d'une certaine substance, occupant également une part importante de la pensée de Hegel. Si le grand enjeu quant à la vérité et à la connaissance véritable «n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai

⁴² « Mais les *différences*, en ce milieu *universel simple*, sont tout autant comme des *différences* ; car cette fluidité universelle a sa nature négative seulement en tant qu'elle est une *suppression de ces différences*, mais elle ne peut pas supprimer les éléments différentes s'ils n'ont pas une substance. Cette même fluidité, en tant que la subsistance-par-soi égale à elle-même est elle-même la *subsistance* ou la *subsistance* des différences, dans laquelle celles-ci sont donc en tant que des membres différenciés et des parties étant pour elles-mêmes. » PE, p.195

⁴³ PE, p. 195

comme substance, mais de rapport de la conscience et de l'appréhender et exprimer tout autant comme sujet»⁴⁴, cela n'implique aucunement qu'il ne faille pas entendre le vrai comme substance. Ce que veut dire Hegel par là, c'est bien au contraire que le vrai devrait être saisi premièrement comme substance, et tout autant comme sujet. La question est toujours de saisir cette substance comme mouvement dynamique, et non pas comme négation inactive et unilatérale des attributs. Pour autant, la vie doit être conçue comme le processus de production mutuelle entre la vie et le vivant, entre le genre et l'individu. C'est un processus, selon Hegel, dans lequel l'individualité consomme l'universalité, de sorte qu'elle se forme en s'universalisant. Cela revient à dire également que l'universalité produit à son tour l'individualité en la supprimant. Le processus qui a lieu dans la substance de la vie est précisément la production mutuelle de l'universalité et de l'individualité. Le passage à la conscience de soi se produit alors : c'est la substance simple qui se scinde.

De fait, cette substance ainsi reformulée exprime le principe de la conscience de soi qui trouve son unité dans son l'être-autre. Cela n'implique pas cependant qu'elle soit une simple reprise d'un même principe, car il s'agit de préciser le caractère contradictoire du mouvement. À proprement parler, l'universalité ne se constitue comme l'universalité qu'en posant en lui-même son autre, à savoir l'individualité [indem es das *Andre* in sich setzt]. Cela implique d'autre part que l'être-autre, dans ce mouvement de la réflexion de la vie, soit bien l'autre se tenant comme individualité en s'écartant de l'unité de la vie, l'unité égale à soi. C'est ainsi que la vie entendue comme substance scindée en elle-même s'écarte du principe uniquement abstrait de l'unité ou de l'identité, mais aussi de l'être universel qui a été l'objet de la certitude sensible. En effet, ce concept de la substance, entendu aussi bien dans sa forme contradictoire que sur un plan concret, anticipe le rapport spirituel en termes hégéliens, au lieu de se limiter à sa signification biologique. Car il s'agit là de l'unité à soi-même dans son être-autre, de la scission interne. Nous approfondiront ce thème du rapport spirituel se saisissant dans une unité contradictoire, et scindée en soi-même, en traitant le concept pur de la reconnaissance. En somme, la vie est un concept ontologique relatif en particulier à un étant biologique : il exprime une certaine réalité positive, qui se constitue comme subsistance-par-soi, à travers l'idée de substance : Cette réalité se saisit au fond comme rapport contradictoire et dialectique à un autre. Cette vie, explique Hegel, est la conscience de soi entendue comme individu biologique.

⁴⁴ Ibid., PE, p. 68

« Le moi simple n'est ce genre ou l'universel simple pour lequel les différences n'en sont pas qu'en tant qu'il est *l'essence négative* des moments configurés subsistants-par-soi ; et, de ce fait, la conscience de soi n'est certaine d'elle-même que par la suppression de cet Autre qui se présente à elle comme une vie subsistante-par-soi ; elle est *désir*. Certaine du caractère de néant de cet Autre, elle pose *pour soi* ce caractère comme la vérité d'un tel Autre, elle anéantit l'ob-jet subsistant-par-soi et se donne par là la certitude d'elle-même comme certitude vraie, comme une certitude qui lui est advenue à elle-même sur un mode *ob-jectif*. Mais dans cette satisfaction... »⁴⁵

De cette façon, après avoir développé la conception de la vie, entendue ici comme mouvement de la réflexion saisi sur son plan objectif, Hegel définit une nouvelle fois la conscience de soi à travers le désir. En effet, nous nous rappelons que le désir est employé dès le début de ce chapitre pour définir la conscience de soi. Et il a indiqué alors le mouvement du passage de la conscience de soi phénoménale à la conscience de soi essentielle, qui a lieu dans la conscience de soi en tant que sujet anthropologique. Aussi, la question du désir a porté sur le rapport entre essence et phénomène, à travers les moments qui définissent la nature double de ce sujet. En fait, ce rapport ne pourrait être traité dans sa pleine signification qu'avec la problématique de la réflexion réelle, et enfin de la vérité idéaliste. Il s'agit de la problématique à laquelle s'attache l'idée hégélienne de la conscience de soi dans son intégralité, et qui inclut aussi le cadre global de la Raison. Mais, suite à l'élaboration ontologique du concept de la vie, la conscience de soi, qui se définit toujours par le désir, ne concerne plus ses moments de phénomène et d'essence, mais elle est bien un individu biologique, un étant humain.

Dès lors que la conscience de soi est entendue au niveau du désir biologique ou immédiat, le problème de l'autre et sa négation surgissent au premier plan. C'est-à-dire, le mouvement réflexif de la conscience de soi ne garde pas seulement sa signification originelle, à savoir un retour en soi-même de son être-autre, mais il s'effectue désormais comme la négation de son autre. Il s'agit donc du rapport de la conscience de soi à son autre. Pourtant la conscience de soi caractérisée par le rapport négatif à son autre est conduite à un certain paradoxe. Son autre, lequel doit être nié par elle pour qu'elle puisse être, doit subsister en même temps pour qu'il puisse être nié. Ce dont la conscience de soi fait l'expérience, c'est

⁴⁵ PE. p.197

donc la subsistance-par-soi de son autre qui ne peut être absolument nié. La satisfaction du désir serait alors impossible car il nécessiterait sans cesse son propre manque pour être satisfait à nouveau. Il n'est pas question cependant ici de contempler la structure paradoxale du désir.

La question principale concerne le rapport négatif de la conscience à son autre. Et on observe là le tournant décisif de toute la problématique de la conscience de soi : la seule manière possible dont la conscience de soi puisse parvenir à nier son autre, selon Hegel, c'est lorsque la négation s'effectue en cet autre. Il s'ensuit que l'autre conscience de soi qui doit être niée doit être tout autant celle qui effectue la négation, c'est-à-dire, la conscience de soi. C'est ainsi que Hegel dégage la définition intersubjective de la conscience de soi selon laquelle celle-ci n'est que pour une autre conscience de soi. Dans cette définition de la conscience de soi, il y a en effet deux enjeux différents. Il s'agit premièrement de la conception intersubjective de la conscience de soi, et deuxièmement de la définition de la conscience de soi comme sujet de la négativité, plus précisément, comme sujet effectue une négation à l'intérieur de soi-même. La première définition concerne le concept pur de la reconnaissance, que Hegel déploie à la suite de cette doctrine du désir, tandis que la deuxième a affaire à la dialectique de la maîtrise et de la servitude. Ce sont les deux thèmes que nous traiterons dans la partie suivante de ce travail.

Avant d'entamer ce nouveau travail, il convient d'envisager la convergence entre le problème de la conscience de soi et celui de la négativité. Il faudrait dire que ce n'est pas seulement la conscience de soi mais le mode de négativité lui-même qui est dédoublé. Il y a en effet le mode ob-jectif de la négativité et le mode non ob-jectif, c'est-à-dire le mode conscient de soi. Le paradoxe du désir, qui signale tout autant son impasse, réside au fond dans ce qu'il effectue la négation du seul mode ob-jectif. Il n'en résulte cependant pas que le mode ob-jectif de la négation soit ainsi d'emblée exclu de la problématique de la conscience de soi, ni que la conscience de soi soit d'emblée affirmée. Bien au contraire, le mode ob-jectif pose à plusieurs reprises problème et la modalité de la conscience de soi ne se révèle que par confrontation répétée avec le mode objectif. Au vu de l'écart entre les deux types de consciences de soi, le cadre de la Conscience, représentant la compréhension substantielle et dualiste d'un objet et de l'être, pose toujours problème, et la conscience de soi se révèle pas à pas à travers la confrontation répétée avec le moment de la conscience. Il est donc clair que la doctrine du désir, surtout à travers l'élaboration du concept de vie, présente la définition de la conscience de soi dans sa forme complète, avec les idées de l'intersubjectivité et de la négativité. Pourtant ces déterminations sont encore extérieures à la

conscience de soi, dans la mesure où elles s'appuient encore sur l'attitude de la Conscience. Sur ce point, le problème de l'essentialisme et de la compréhension substantielle et dualiste de l'objet demeure. Donc, l'attachement à l'élément substantiel, prétendu constant et fixé, devrait être examiné dans divers contextes.

La reconnaissance

: l'objectivation ontologique de la conscience de soi et la vérité réelle

1. Le concept pur de la reconnaissance : la constitution intersubjective de l'étant-pour-soi

Différentes interprétations et divers débats sont survenus, toujours à propos de la section A du chapitre consacré la conscience de soi, intitulé 'Subsistance-par-soi et non subsistance-par-soi de la conscience de soi ; maîtrise et servitude'⁴⁶. Mais nous remarquons à l'époque actuelle que non seulement cette section, mais également la conception hégélienne de la reconnaissance, loin de faire l'objet d'un commentaire univoque dans le cadre de la philosophie pratique de Hegel, suscite des débats d'une grande vivacité⁴⁷. Aborder cette

⁴⁶ «Selbstständigkeit und Unselbstständigkeit des Selbstbewusstseins ; Herrschaft und Knechtschaft». Jean Hyppolite le traduit par 'Indépendance et dépendance de la conscience de soi : domination et servitude'. La traduction de Bernard Bourgeois est plus proche, au niveau de la structure, mais aussi de la signification nuancée, des termes allemands. En outre, elle montre bien l'aspect ontologique de cette section, tandis que l'expression d'indépendance et dépendance risque de nous rappeler, par exemple, la volonté libre d'un individu en tant que sujet moral, l'autonomie morale. Nous entendons par ce terme d'abord littéralement 'ce qui se tient ou se tient par soi ou de soi', et donc 'sans avoir besoin d'autre chose sur quoi reposer pour être et qui a la base de son être en soi-même'.

⁴⁷ Par rapport au développement de la théorie de reconnaissance, on peut consulter les articles suivants : Emmanuel Renault, « Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », dans *Politique et Société*, vol. 28, n°3, 2009, pp. 24-43 ; Ludwig Siep, «Recognition in Hegel's *Phenomenology of spirit* and contemporary practical philosophy », dans ed. par Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn, *The philosophy of recognition : historical and contemporary perspectives*, Lexington Books, Plymouth, 2010, pp. 107-128. Emmanuel Renault s'intéresse au fait que la référence à Hegel est, en elle-même, problématique dans la mesure où il n'y ni conception univoque ni théorie complète de la reconnaissance chez Hegel, mais seulement un ensemble d'analyses relatives à ce thème faites dans plusieurs textes. Il distingue d'autre part les trois interprétations concurrentes à l'égard de la conception de reconnaissance chez

section dans la perspective de la théorie de la reconnaissance ne constitue pourtant pas le but de ce travail. Notre question va se borner à éclaircir en détail ce concept et à envisager son rôle dans la doctrine de la conscience de soi, dans le quatrième chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Rappelons le point de départ de la considération hégélienne de la conscience de soi : il envisage le thème de la conscience de soi comme réflexion de l'être-autre en tant que réel, et non pas comme une seule forme abstraite de la réflexivité. Et, en s'occupant de la vie, à savoir de la réflexivité prise sous sa forme objective de l'être, Hegel dégage une détermination plus concrétisée de la conscience de soi, à savoir la substance intérieurement scindée entre individualité et universalité. C'est-à-dire que la conscience de soi, loin d'être simple réflexivité de l'être-autre, est étant vivant. Son objet ainsi que le milieu dans lequel se déroule son mouvement réflexif forment le monde sensible. C'est plus précisément le monde de la vie dans lequel le genre et l'individu se constituent en un mouvement circulaire. Le désir ne désigne alors que le mouvement réflexif de la conscience de soi, habitant cette vie et se reproduisant dans la circulation de cette vie. À travers cette considération de la conscience de soi dans le cadre de la vie biologique, on est amené à une conception centrale pour la conscience de soi chez Hegel, à savoir la conception de la négativité. La conscience de soi, encore une fois, est foncièrement ce qui ne constitue sa propre subsistance-par-soi qu'en niant tout autre que soi. Et, elle ne parvient à nier son autre qu'en se rapportant à une autre conscience de soi. D'où, la définition essentielle de la conscience de soi comme reconnaissance :

« La conscience de soi est *en et pour* soi en tant que et du fait qu'elle est en et pour soi pour une autre conscience de soi, c'est-à-dire qu'elle est seulement en tant qu'un être reconnu. Le concept de

Hegel ; théorie de l'anthropogénèse chez Alexandre Kojève ; théorie de l'intersubjectivité sociale chez plusieurs philosophes allemands, parmi lesquels Ernst Tugendhat, Andreas Wildt, Ludwig Siep, et Axel Honneth et finalement théorie néo-pragmatiste de la liberté par les philosophes anglophones, Robert B. Pippin, John McDowell, et Robert B. Brandom. Aux yeux de Ludwig Siep, la théorie de la reconnaissance dans la philosophie pratique contemporaine se déploie autour de trois grands thèmes : la reconnaissance comme respect mutuel entre individus autonomes, la recherche psychologique et philosophique de l'identité et de l'authenticité d'un individu, et la reconnaissance dans une communauté multiculturelle. La première interprétation constitue le grand intérêt de l'éthique appliquée, alors que Jürgen Habermas et Axel Honneth s'intéressent la deuxième. La troisième est en revanche caractéristique de la pensée de Charles Taylor.

cette unité qui est la sienne dans son redoublement, de l'infinité qui se réalise dans la conscience de soi, est un entrecroisement comportant des aspects multiples et des sens multiples, en sorte que les moments d'un tel entrecroisement doivent nécessairement, pour une part, être rigoureusement tenus à distance les uns des autres, pour une autre part, être, dans cette distinction, en même temps pris et connu aussi comme non distincts ou toujours dans leur signification opposée. »⁴⁸

Ainsi, c'est par la reconnaissance, souligne Hegel, que se définit la conscience de soi dans son sens le plus authentique. La reconnaissance offre également un point de repère pour mesurer les multiples problèmes de la conscience de soi. La définition intersubjective précise premièrement que « il y a *une conscience de soi pour une conscience de soi* »⁴⁹. L'être-autre embrassé par le mouvement réflexif de la conscience de soi ne saurait être une chose naturelle, mais une autre conscience de soi, partageant le même caractère ainsi que la même structure. Car la conscience de soi ne parvient à nier son objet que lorsque cet objet s'opère, lui-même, la négation. Donc, étant fidèle à cette conception, la conscience de soi est étant vivant dont la subjectivité se constitue dans un mouvement intersubjectif. Aussi elle n'a rien à voir avec un donné factuel.

La reconnaissance, selon Hegel, est le mouvement de l'infinité qui se réalise dans la conscience de soi. Le concept ancien de l'infinité, développé à la fin du troisième chapitre de la Force et l'entendement, affirmait le concept de la différence qui n'est pas la différence en soi, et qui est ainsi interne à l'unité, en un mot l'unité de la différence et de l'unité : si la différence est ainsi interne à l'unité, et si l'unité n'est rien d'autre que la différenciation, c'est parce que dans l'ordre non substantiel de la force le changement immédiat et l'échange absolu de la détermination s'établissent. C'est une sphère dominée complètement par la contradiction dans laquelle à parler plus concrètement, une détermination, dans le monde

⁴⁸ PE, p. 201

⁴⁹ Ibid., p. 199

renversé entre le phénomène et l'en-soi⁵⁰, se présente précisément comme son contraire. La reconnaissance, en tant qu'elle est la réalisation de l'infinité dans la conscience de soi, suit aussi cette logique dialectique du changement absolu et de l'échange immédiat de la détermination. Enfin, la conscience de soi, dans le mouvement de la reconnaissance, se présente comme devenir-autre qui est également conscience de soi. Elle se présente au fond comme l'unité avec soi-même dans son autre. Il faut bien remarquer que le mouvement est ici binaire, de sorte qu'il s'agit de deux consciences de soi dans une symétrie parfaite. Cela implique par ailleurs que l'on ne puisse entendre l'infinité comme un simple cadre conceptuel ou logique pour saisir le lien entre l'unité et la multiplicité. Il faut en revanche saisir l'infinité par le mouvement binaire de la reconnaissance dans la conscience de soi.

Sur la logique de l'infinité, la reconnaissance est entendue chez Hegel comme le dédoublement de la conscience de soi, et donc la réflexion se voit dédoublée. On entend par là premièrement que deux consciences de soi s'engagent dans ce mouvement. Cela n'implique pourtant pas que les deux étants conscients de soi préexistent pour se lancer à ce mouvement. Car la logique de l'infinité, qui a été ultérieurement montrée dans le jeu des forces, réfute une telle compréhension substantielle. La reconnaissance devrait s'opérer au contraire de façon radicalement non substantialiste. De ce fait, il faut comprendre le dédoublement en question, souligne Hegel, comme celui du sens de la conscience de soi. Qu'il y ait une conscience de soi pour une conscience de soi, cela signifie dans un premier temps que la conscience de soi devient autre en se perdant et en supprimant le moment de l'altérité. Cela signifie, dans la perspective de la suppression de l'autre, qu'elle s'affirme comme essentielle en supprimant l'essence subsistante-par-soi de l'autre. Elle se supprime soi-même en même temps dans la mesure où c'est en réalité elle qui est cet autre. Cela

⁵⁰ « Envisagé superficiellement, ce monde renversé est de telle sorte le monde étant *le phénomène, l'autre*, en revanche, *l'en-soi, l'un* le monde tel qu'il est pour *un être qui est autre, l'autre*, en revanche, le monde tel qu'il est *pour soi* ; en sorte que, pour utiliser les exemples précédents, ce qui est doux au goût, serait *proprement*, ou *intérieurement* à même la chose, aigre, ou ce qui est, en l'aimant effectif du *phénomène*, le pôle nord, serait, *en l'être intérieur ou essentiel*, le pôle sud : que ce qui se présente, en l'électricité donnée dans le phénomène, comme le pôle de l'oxygène, serait, en l'électricité non donnée dans le phénomène, le pôle de l'hydrogène. Ou [encore :] une action qui est, *dans le phénomène*, un crime, serait censée pouvoir être, *dans l'intérieur*, proprement bonne (une mauvaise action, pouvoir avoir une bonne intention), la punition n'être que *dans le phénomène* une punition, mais être *en soi* ou dans un autre monde un bienfait pour le criminel. » : PE, pp. 182-183

signale ensuite son retour sous une forme dédoublée, en ce sens que c'est en fin de compte l'être-autre de la conscience de soi qui est alors supprimé, et qu'une autre conscience de soi se libère de l'être et devient ainsi libre. Or, Hegel ne suggère aucunement que la reconnaissance, quant à son sens, serait une simple interprétation ou une spéculation philosophique. Il faut l'envisager davantage, précise-t-il, comme l'agir opéré par la conscience de soi. Il s'agit d'un agir opéré mutuellement par les consciences de soi, et non pas d'un agir unilatéralement fait par une conscience de soi. À proprement parler, on représente l'agir de la reconnaissance, dit-il, comme l'agir de l'une des consciences de soi, mais cet agir possède un double sens, c'est-à-dire qu'il est tout autant l'agir d'une conscience de soi particulière que d'une autre. Enfin, la reconnaissance veut dire que «chacune voit *l'autre* faire la même chose que ce *qu'elle* fait : chacune fait elle-même ce qu'elle exige de l'autre, et elle fait par conséquent aussi ce qu'elle fait *seulement* pour autant que l'autre fait la même chose.»⁵¹ Ainsi, dans le mouvement de la reconnaissance, les consciences de soi «se reconnaissent comme se reconnaissant réciproquement.»⁵² Bref, le mouvement de la reconnaissance s'explique par trois redoublements : le redoublement de la conscience de soi, à savoir le fait qu'il y ait une conscience de soi pour une conscience de soi ; le redoublement du sens de ce fait, et le redoublement de l'agir. Si le premier pose que la reconnaissance se passe entre deux consciences de soi, le deuxième éclaire la dialectique portant ce mouvement, et le troisième redoublement souligne enfin qu'il s'agit d'un agir réalisé par deux consciences de soi, mettant en lumière la structure fondamentale ainsi que la signification définitive de cet agir intersubjectif.

Telle est l'idée que Hegel développe en tant que concept pur de la reconnaissance. Il est vrai que l'élaboration de ce concept est fort spéculative, le terme reconnaissance ne s'employant que de manière formelle et abstraite. Ce concept ne semble pas pouvoir être appliqué à un phénomène empirique particulier, en l'identifiant à une activité concrète ou bien psychologique. De plus, nous remarquons que Hegel ne présente à travers la notion de concept pur aucune figure concrète. Pourtant, cette abstraction de la reconnaissance ne comporte pas un sens négatif. Ce concept propose davantage une conceptualisation, la plus idéale qui soit, du rapport conscient de soi, tant sur le plan ontologique que sur le plan épistémologique. C'est en quelque sorte un concept expérimental, visant à saisir ce que serait la conscience de soi, étant donné que celle-ci serait une réalité échappant au cadre dualiste

⁵¹ PE, p. 202

⁵² Ibid., p. 203

sujet-objet, concept-objet. De plus, en réalisant la logique de l'infini, une conscience de soi se tient tout de même en face d'une autre.

En effet, le lien entre les premiers trois chapitres consacrés à la Conscience, consiste selon nous à réfuter la perspective dualiste et substantielle qui fait valoir la réalité empirique telle qu'elle nous est donnée immédiatement. Il s'agissait alors, avec le phénomène de la force, d'élaborer d'une autre réalité ne se réduisant pas à un tel cadre. Et c'était enfin en élaborant le concept de l'infini que Hegel a commencé à développer une seconde conception. De ce point de vue, Hegel tente de présenter ce rapport à travers le concept pur de la reconnaissance. Ce que l'on observe dans cette conception de la reconnaissance, c'est donc une pensée de ce *rapport* en tant que tel, sans présupposer les termes en présence.

En ce sens, la reconnaissance représente un rapport en tant que tel, et il s'agirait alors de la production d'une certaine réalité comme mouvement, au lieu d'un rapport entre des termes préexistants. De ce point de vue, ce serait la conscience de soi elle-même qui se produirait par ce mouvement. Aussi, la conscience de soi est libre dans la reconnaissance, en ce sens qu'elle se constitue comme une certaine réalité, pourvue de sa propre subsistance-par-soi dans ce mouvement intersubjectif. De plus, les consciences soi se trouvent, en principe, toutes également libres dans ce rapport, car les deux se produisent et se constituent comme une réalité avérée, par un mouvement de retour en soi-même, à travers la négation de l'autre.

D'autre part, la reconnaissance, ainsi présentée comme un concept pur, anticipe le rapport à l'esprit : «l'explication du concept de cette unité spirituelle prise dans son redoublement nous présente, précise-il, le mouvement de la reconnaissance»⁵³. En effet, le concept d'esprit permet de rendre compte de la possibilité de l'accomplissement complet de la négation consciente de soi, située sur un plan intersubjectif où il s'agit du rapport entre deux consciences de soi, hors du rapport à une chose naturelle :

« Il y a une *conscience de soi pour une conscience de soi*. C'est seulement par là qu'elle est en fait, car c'est seulement dans ce cas qu'advient pour elle l'unité d'elle-même dans son être-autre. ...-En cela, le concept *de l'esprit* est déjà présent pour nous. Ce qui advient ultérieurement pour la conscience, c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la liberté et subsistance-par-soi accomplit de l'opposition qu'elle contient, à savoir celle de diverses

⁵³ Ibid., p. 201

consciences de soi étant pour elles-mêmes, est leur unité: un *Moi* qui est un *Nous*, et un *Nous* qui est un *Moi*. »⁵⁴

La question finale de la reconnaissance relève donc d'un ordre universel. Le mouvement de la réflexion réelle, qui a été posé dès le début comme la question principale de la conscience de soi, et qui a été assuré par la vie comme rapport dynamique de la reproduction mutuelle entre le genre et l'individualité, constitue dans la conscience de soi l'ordre de l'esprit. Il s'agit d'une unité dynamiquement formée par les deux moments de l'universalité et de la singularité. Pour autant, la reconnaissance, en tant qu'elle est concept pur, doit être comprise comme un rapport entre deux ordres différents, entre l'individuel et l'universel, non pas sur le seul plan d'un individu ou d'un rapport entre les individus. Il ne s'agit pas autrement dit, du rapport entre moi et moi, mais de la production mutuelle du moi et du nous. Entendue ainsi comme un rapport dynamique entre des registres hétérogènes, la reconnaissance touche à la question de l'esprit. Il faut pourtant prendre garde à ce que Hegel ne développe pas, dans ce texte où il s'agit du seul concept pur, sa conception de la reconnaissance à l'aide de la problématique du rapport spirituel entre l'universalité et la singularité. Ce rapport spirituel va nous permettre de faire un détour à travers la dialectique de la maîtrise et de la servitude, ainsi qu'à travers les expériences historiques de la liberté de la conscience de soi, décrites dans la section B du chapitre de la Conscience de soi, et la Raison.

En dépit de cela, il convient d'observer le concept d'esprit afin de cerner l'enjeu de la reconnaissance. Ce concept d'esprit touche essentiellement à celui de la reconnaissance qui concentre les grandes énigmes hégéliennes. Nous observons d'abord que l'esprit est un concept ontologique en ce sens qu'il s'agit de la substance absolue, qui serait le fondement effectivement réel dans lequel existe la conscience de soi. Cependant, cette substance ne fait en aucun cas allusion à une substance métaphysique. Elle s'identifie bien plutôt à la conscience de soi elle-même, de telle façon qu'elle ne s'établit pas hors d'elle, mais ne porte son universalité que sur cette conscience de soi. Si l'esprit, entendu comme substance, est absolu, c'est précisément parce qu'il se constitue à travers ce mouvement de la conscience de soi : à proprement parler, par le mouvement de l'identification ou l'unification entre le niveau du moi et le niveau du nous, entre le particulier et l'universel. En se rapportant à la conscience de soi, en s'exprimant ainsi, l'esprit n'existe comme substance qu'en tant que

⁵⁴ Ibid., PE p. 199

conscience de soi.

Si l'on peut dire que l'esprit nécessite la conscience de soi, l'essence de la conscience de soi réside en revanche dans l'esprit. La réalité anthropologique, qu'est la conscience de soi, n'a pas son essence dans un être sensible ou dans la vie biologique. Par ailleurs, en tant qu'elle se saisit à travers la reconnaissance, elle n'a rien à voir avec le monde sensible, ni avec le sujet du désir en tant que vivant biologique. Que la conscience de soi soit un sujet intersubjectif implique donc que son essence réside dans l'ordre purement spirituel, c'est-à-dire dans le rapport de la reconnaissance où s'opère la pénétration mutuelle de l'universalité et la singularité. Cette pénétration n'a pas une seule signification sociale, il s'agit d'autre part de la vérité. De fait, Hegel développe ses idées sur la conscience de soi quant à la problématique de la vérité. La conscience de soi sert à désigner la vérité. Nous reviendrons sur ce thème par la suite. En somme, si la conscience de soi est la vérité, c'est d'abord en raison de la certitude de sa propre véracité, à la différence de la conscience d'objet, pour laquelle le vrai demeure extérieur. Cela revient à dire que la vérité, pour Hegel, ne concerne plus le simple cadre épistémologique, relatif à la question de la correspondance entre concept et objet. Mais la vérité devrait être envisagée, pour Hegel, comme un mouvement ontologique ayant lieu dans la conscience de soi.

« En raison de la subsistance-par-soi de l'ob-jet, la conscience de soi ne peut, par conséquent, parvenir à la satisfaction qu'en tant que cet ob-jet accomplit lui-même en lui la négation ; et il lui faut accomplir en soi cette négation de soi-même, car il est *en soi* le négatif, et il lui faut être pour l'Autre ce qu'il est. ...*La conscience de soi n'atteint sa satisfaction que dans une autre conscience de soi.* »⁵⁵

De plus, la conscience de soi se définit en principe pour Hegel par la négativité, en tant qu'elle possède une structure réflexive, à travers le retour de l'être-autre. Selon la description précédente du désir, il est impossible pour la conscience de soi, en tant que vivant biologique, d'accomplir cette négation, car cet objet ne doit pas être nié par le sujet du désir. Le désir nie l'objet et le garde tout à la fois. Il va parfois même jusqu'à le produire, et c'est pourquoi la négation de la conscience en tant que désir demeure

⁵⁵ Ibid., P. 198

instable et inquiète. Le principe de l'intersubjectivité démontre au contraire que la négation de la conscience de soi doit s'effectuer dans son objet. Autrement dit, la négation de l'être-autre ne peut être effectuée authentiquement que dans cet autre lui-même. C'est, aux yeux de Hegel, la seule manière d'accomplir la négation de la conscience de soi. C'est aussi la raison pour laquelle le corrélat de la conscience de soi est une autre conscience de soi et son autre, pas simplement un autre, mais une semblable conscience de soi. Si tel était le cas, le dédoublement par lequel s'effectue le mouvement de la reconnaissance, ne serait que négatif. La reconnaissance est enfin le mouvement entre les consciences de soi qui exercent toutes également la négation à l'intérieur d'elles. Dans ce rapport de négation mutuelle l'indépendance complète et stable, et ainsi la liberté de chacune est confirmée. Pour faire apparaître le concept de la reconnaissance en pleine lumière, il faut le contextualiser au sein de la problématique de la vérité dans la conscience de soi.

2. La question de la reconnaissance : l'étant pour soi de la conscience de soi et la vérité en tant que réalité effective

La fameuse dialectique de la maîtrise et de la servitude a inspiré un intérêt éthico-politique chez beaucoup d'interprètes, surtout dans le cadre de la théorie de la reconnaissance, et c'est toujours le cas. Un tel souci anime en effet le texte classique, sans doute avec une nouvelle problématique et une nouvelle lecture. Il faudrait cependant remarquer que cette dialectique ne s'épuise pas dans le thème éthico-politique, et que la question posée n'a pas affaire directement, ni étroitement à des thèmes éthico-politiques, tels que la formation de l'ordre des normes ou le passage de l'ordre de l'individu égoïste à l'ordre de la norme éthique⁵⁶. De même, la liberté, qui est l'un des termes les plus fondamentaux quant à la conscience de soi chez Hegel, ne se réduit nullement à la liberté morale ou la liberté politique. Que la conscience de soi soit libre veut dire tout d'abord qu'elle ne prend appui que sur elle-même pour se tenir, et en ce sens, cette liberté de la conscience de soi est plutôt ontologique. Car c'est du statut ontologiquement indépendant de la conscience de soi qu'il est question ici. Cela nous invite à réfléchir la détermination de 'l'étant-pour-soi'.

En effet, l'enjeu soulevé ici est double. Être pour soi signale dans un premier plan que la conscience de soi se constitue par la négation de tout autre. La conscience de soi, en tant qu'elle est étant vivant, se tient par la négation de l'être naturel qu'elle rencontre dans le monde sensible. C'était la signification de ce que la conscience de soi est désir. Il n'y a, autrement dit, pour elle, rien qui ne soit un moment pour son être-pour-soi. Elle n'est que le

⁵⁶ A propos des diverses interprétations de cette dialectique, il existe un bilan remarquable: Jean Louis-Vieillard Baron, «L'héritage hégélien aujourd'hui », dans la *Revue philosophique*, n°2/2010: 223-234. En examinant les interprétations faites récemment, qu'elles soient allemandes, francophones, ou encore anglophones, il souligne que le souci principal de cette dialectique ne peut se limiter au souci éthico-politique. D'autre part, on peut remarquer qu'il y a, selon son bilan, deux grands thèmes vers lesquels converge l'intérêt des interprètes contemporains, concernant le concept hégélien de la reconnaissance et de la réciprocité entre les êtres, et ce autour de deux questions : celle de l'identité personnelle et collective d'une part, et celle de la connaissance et de ses limites d'autre part.

mouvement de l'abstraction absolue de l'être⁵⁷. Cependant, la négation de tout autre n'est pas le fond de cette définition d'être-pour-soi, de sorte que cette définition ne fournit pas qu'une explication descriptive, qui démontrerait par exemple que cette conscience a sa propre subsistance-par-soi à travers la négation de tout autre. Ce que Hegel entend par là au fond, c'est une rupture radicale entre le mode d'être de la chose naturelle et le mode d'existence de la conscience de soi. De plus, cette mise à l'écart, souligne Hegel, devrait être pratiquée par la conscience de soi elle-même. Autrement dit, il faut que la conscience de soi se montre elle-même comme ce qui n'appartient pas au rang de la chose naturelle, et qu'elle possède une autre forme ontologique que la chose naturelle. Être pour soi ne saurait donc signifier un état factuel, mais bien plutôt ce que la conscience de soi doit prouver dans son activité : «la présentation de soi-même comme de la pure abstraction de la conscience de soi consiste, pour le Soi qu'on est, à se montrer comme pure négation de son mode d'être objectif, ou à montrer qu'on n'est lié à aucun être-là déterminé, qu'on n'est absolument pas lié à la singularité universelle de l'être-là, pas lié à la vie.»⁵⁸

De cette façon, comment cette émancipation de l'ordre de l'être naturel a-t-elle lieu dans la conscience de soi, et en quoi consiste sa propre démonstration de son détachement de la vie, ce sont les questions à lesquelles s'adresse la dialectique de la maîtrise et de la servitude. Or, l'enjeu, qui a été ainsi double quant à la définition de l'être-pour-soi de la conscience de soi, devient plus épineux dès qu'il s'agit de la conscience de soi anthropologique, d'ordre pratique au cours de cette libération. Car ce qui caractérise cette conscience pourvue de corporéité, c'est son imbrication dans le monde sensible, de sorte que l'être naturel qu'elle doit nier pour son être pour soi n'inclut pas seulement un objet externe, mais demeure un moment constitutif de cette conscience elle-même. La difficulté s'aggrave d'autre part lorsque Hegel installe cette problématique dans le rapport intersubjectif entre les deux consciences de soi, à savoir le maître et le serviteur. Enfin, la question posée dans cette

⁵⁷ «Entrant en scène ainsi *immédiatement*, ils sont l'un pour l'autre sur le mode d'objets communs ; [ce sont là] des figures *subsistantes-par-soi*, des consciences plongées dans l'*être* de la *vie* – car c'est en tant que vie que l'objet pris en son être s'est déterminé ici-, consciences qui n'ont pas encore accompli *l'une pour l'autre* le mouvement de l'abstraction absolue, qui consiste, pour elles, à anéantir tout être immédiat et à être seulement l'être purement négatif de la conscience égale à elle-même, ou qui ne se sont pas encore présentées l'une à l'autre chacune comme un pur *être-pour-soi*, c'est-à-dire comme conscience *de soi*.» : PE, p. 203

⁵⁸ PE, p. 204

dialectique est de savoir dans quelle disposition de la subsistance-par-soi et de la non-subsistance-par-soi se trouvent le maître, le serviteur et la chose ou la choséité, au vu de chaque rapport entre eux.

Afin de mieux cerner l'enjeu, il faudrait souligner une fois encore que la dialectique de la maîtrise et de la servitude ne se réduit pas au thème socio-politique, tel que la formation de l'ordre intersubjectif ou la question de savoir comment le rapport de reconnaissance, égal ou inégal, se forme entre les deux consciences de soi. En outre il serait déplacé de la limiter à un cas concret, correspondant à une possibilité purement conceptuelle du rapport conscient à soi, qui a été examiné en tant que concept pur de la reconnaissance. L'enjeu principal de cette dialectique est que la conscience de soi doit se constituer sa propre subsistance-par-soi, et ainsi prouver sa propre indépendance ontologique. La question posée toucherait donc à l'articulation de la condition ontologique de la conscience de soi et à la description de cette libération de l'ordre de l'être naturel au sein de la conscience de soi anthropologique pourvue de corporéité.

Cela n'implique pas pour autant que la reconnaissance ne possède pas de sens sérieux dans cette dialectique. Évidemment, elle joue un rôle décisif, mais en ce qu'elle introduit dans cette démonstration de l'indépendance ontologique de la conscience de soi le moment épistémologique, à savoir, la distinction entre vérité et certitude. Ce qui nous renvoie à la conception hégélienne de la vérité :

« Que le vrai soit effectif seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, c'est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme *esprit* -le plus sublime des concepts, et qui appartient à l'époque moderne et à sa religion. Seul le spirituel est *l'effectif*; il est l'essence ou *ce qui est en soi*, - ce qui se met *en rapport* et qui est *déterminé, l'être-autre* et *l'être-pour-soi*, - et [ce] qui, dans cette détermination ou son être-hors-de-soi, demeure dans soi-même; ou [encore:] il est *en et pour soi*.- Cependant, un tel être-en-et-pour-soi, il ne l'est encore que pour nous ou *en soi*, il est la *substance* spirituelle. Il lui faut être cela aussi *pour lui-même*, il lui faut être le savoir du spirituel et le savoir de lui-même comme de l'esprit, c'est-à-dire qu'il lui faut être à lui-même *ob-jet*, mais tout aussi immédiatement en tant qu'*ob-jet* supprimé, réfléchi en soi. L'esprit est *pour soi* seulement pour nous, dans la mesure où son contenu spirituel est engendré par lui-même; mais, dans la mesure où il est pour soi aussi pour lui-même, cet engendrement de soi, le concept pur, lui est en même temps l'élément *ob-jectif* dans lequel il a son être-là, et il est de cette manière, dans son être-là, pour lui-même *ob-jet* réfléchi en soi. -L'esprit qui se sait, en un tel développement,

comme esprit est la *science*. Elle est son effectivité et le royaume qu'il se bâtit dans son propre élément.»⁵⁹

Dans ce passage de la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel synthétise les deux idées qu'il a précédemment développées en réfutant les revendications adverses ; d'abord, le vrai n'est effectivement véritable que lorsqu'il est exprimé comme tout, c'est-à-dire, comme science en tant que système, système scientifique en l'occurrence ; en deuxième lieu, la tâche de la science, qui traite, en tant que système, du vrai effectif, consiste à saisir l'absolu, et surtout à l'exprimer, non pas seulement comme substance, mais également comme sujet ; l'absolu, autrement dit, s'exprime certes comme substance, mais il n'est en aucun cas une substance fixe et inerte. Il est bien plutôt la substance vivante qui devient soi-même à travers un devenir-autre, et donc il doit être envisagé comme mouvement réflexif du devenir soi-même. Cette substance vivante doit enfin être conçue comme une substance spirituelle ; elle ne se borne pas à une certaine forme abstraite et logique, mais s'avère effectivement réelle, et même la seule qui soit authentiquement effective. En somme, la vérité ne serait rien d'autre que la science en tant que système, et celle-ci aurait affaire à la substance spirituelle. Aussi, il est essentiel pour Hegel de saisir le mouvement du devenir soi-même de l'absolu. Et il précise encore que ce mouvement permet à l'absolu de produire son propre contenu spirituel ; l'effectif ne serait rien d'autre que ce contenu spirituel produit à travers le mouvement réflexif de l'absolu. Telle est la grande ligne de la conception de la vérité propre à la *Phénoménologie de l'esprit*.

La particularité de ce concept de la vérité réside tout d'abord dans l'idée de la médiation. Selon cette idée, la vérité ne va pas sans médiation, car elle ne s'exprime que comme le résultat du mouvement du devenir soi-même, le mouvement de production de son propre contenu spirituel. En précisant que la médiation est essentielle à la vérité, Hegel s'oppose clairement à la prétention de se rapporter à l'absolu ou au vrai par le savoir immédiat, de l'ordre de l'intuition. L'idée même du savoir immédiat n'est pas soutenable pour Hegel, -comme il le déclare en examinant la prétention de la certitude sensible. Le vrai, quant à lui, ne saurait être quelque chose en-soi qui préexisterait au rapport à la conscience de soi, tel qu'il est présupposé dans la prétention du savoir immédiat. D'ailleurs, le concept hégélien de vérité n'a rien à voir avec la théorie de la correspondance du concept et de l'objet,

⁵⁹ Ibid., pp. 73-74

laquelle se base sur un modèle représentatif et dualiste⁶⁰. La revendication hégélienne de la nature médiatrice de la vérité ne peut se rendre intelligible donc que sous une autre conception du vrai que celle de la correspondance de l'objet et du concept au sens général. La vérité, pour Hegel, indique enfin le mouvement du devenir soi-même ou le devenir pour-soi de l'en-soi. Et ce mouvement veut dire d'autre part l'actualisation du virtuel, l'objectivation de soi, ou la réalisation de soi. Donc la vérité est médiatrice de nature, précisément en ce sens qu'il advient plus de réalité, plus d'effectivité par le mouvement qui consiste à se donner plus

60 Au sujet du concept de la vérité comme correspondance entre concept et objet, il faut préciser que Hegel partage en quelque sorte ce concept, pour autant qu'il présente ses idées quant à la vérité comme une correspondance du concept et de l'objet. L'écart entre le savoir d'une conscience et l'objet qui correspond à ce savoir est à l'origine du mouvement dialectique dans la *Phénoménologie de l'esprit*, le mouvement qui livre le contenu de l'expérience de la conscience naturelle dans la *Phénoménologie* et finira là où elles se correspondent : «En tant qu'ainsi, à même son ob-jet, elle [la conscience] trouve que son savoir ne correspond pas à celui-ci, un tel ob-jet ne se maintient pas non plus lui-même; ou [encore ;] la mesure de référence de l'examen change lorsque ce dont elle devait être la mesure ne résiste pas à l'examen; et l'examen n'est pas seulement un examen du savoir, mais aussi de la mesure de référence qu'il comporte. Ce mouvement *dialectique* que la conscience pratique à même elle-même, aussi bien à même son savoir qu'à même son ob-jet, *dans la mesure où, pour elle, le nouvel ob-jet vrai en surgit*, est proprement ce que l'on nomme *expérience*.» : PE, p. 127 ; « Mais, désormais, est né cela même qui, dans les rapports antérieurs à l'instant évoqués, ne venait pas à l'être, à savoir une certitude qui est égale à sa vérité, car la certitude est à elle-même son ob-jet, et la conscience est à elle-même le vrai. Il s'y trouve bien aussi un être-autre : la conscience, en effet, différencie, mais quelque chose de tel que, pour elle, il est en même temps quelque chose de non-différencié. Si nous appelons *concept* le mouvement du savoir, et, en revanche, *ob-jet* le savoir comme unité en repos, ou comme Moi, nous voyons que, non seulement pour nous, mais pour le savoir lui-même, l'ob-jet correspond au concept. - Ou si, suivant l'autre manière de faire, on a appelé *concept* ce que l'ob-jet est *en-soi* et, en revanche, ob-jet ce qu'il est comme *ob-jet* ou *pour un Autre*, il appert que l'être-en-soi et l'être-pour-un-Autre sont la même chose » : PE. p. 191. Pourtant, la correspondance du concept et de l'objet chez Hegel ne s'établit pas entre deux termes extérieurs l'un à l'autre, mais plutôt à l'intérieur d'une conscience, ainsi qu'à travers la séparation interne d'une conscience. Si la vérité est envisagée chez Hegel comme correspondance également, c'est dans le sens de la 'correspondance d'un objet avec lui-même', qui peut être conçue comme le devenir pour soi de ce qui est en soi, ou comme l'actualisation du virtuel. Dans ce cas, le concept hégélien de la vérité serait un concept ontologique ; voir, Christoph Halbig, *Wahrheitstheorie und Geschichtphilosophie bei Hegel*, in *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa*, Münsteraner Philosophische Schriften Bd. 8, Lit Verlag, 2001, pp. 105-125

de déterminités, de contenu spirituel ; elle ne saurait d'emblée être atteinte, mais se donne peu à peu à travers le mouvement d'une semblable auto-médiation. D'où la deuxième particularité de cette conception de la vérité : la vérité est réelle, effective et advient comme le résultat d'un mouvement par lequel elle devient elle-même. Bref, la vérité chez Hegel se caractérise par sa nature médiatrice qu'elle est le mouvement de venir soi-même, et qu'elle est une réalité effective qui en résulte.

La conscience de soi est la première étape dans laquelle s'affirme ce concept de la vérité. Cette affirmation concerne premièrement la réflexivité de la conscience de soi. Et Hegel souligne que cette réflexivité de la conscience de soi n'est pas un seul principe formel de l'égalité avec soi-même, mais qu'elle est en réalité réelle, à savoir le retour de l'être-autre qui est réel. De même, la vérité est effectivement réelle, et elle est d'ailleurs réelle en ce qu'il se constitue à travers le mouvement réflexif comme ce qui est effectivement réel. De ce fait, il convient d'illuminer la Conscience de soi à la lumière de la doctrine de la vérité de Hegel. Et on peut dire dans ce contexte que le grand enjeu de la Conscience de soi est de présenter la réalité proprement spirituelle, qui ne renvoie aucunement à la réalité de la chose naturelle. Dans ce contexte, la reconnaissance a sa particularité en ce qu'elle montre de quelle manière une telle réalité spirituelle se forme dans le rapport entre les étants conscientes de soi. C'est-à-dire que cette réalité, par laquelle est également médiatisée la vérité, se constitue à travers la reconnaissance, à savoir l'objectivation, ou bien la réalisation effective de la conscience de soi subjective.

La dialectique de la maîtrise et de la servitude concerne alors la question du type de conscience de soi, dans quel type de rapport aussi bien à son objet en tant que chose naturelle qu'à une autre conscience de soi, peut se montrer comme la réalité en question. Finalement toutes ces questions vont converger vers la figure du serviteur, qui réussit à prouver son indépendance face à l'ordre de l'être naturel et de la choséité par l'expérience interne de la négativité absolue, au lieu de nier tout simplement la chose extérieure. La réalité pour soi qui est propre à la conscience de soi réside enfin dans la négativité absolue propre à cette conscience servile.

Pourtant, il importe peu d'insister sur cette présentation d'une forme de réalité parmi d'autres, et sur la vérité identifié de cette façon à la réalité à condition d'être entendue comme réalisation de la conscience de soi. L'enjeu principal introduit par Hegel dans cette problématique de la vérité en tant que réalité, c'est l'écart entre la certitude subjective de la conscience de soi et sa vérité objective. Aux yeux de Hegel, la certitude de la conscience de soi ne saurait être vraie comme telle, on observe davantage une correspondance entre la certitude et la vérité pour que la conscience de soi devienne pour soi. Et c'est là que la

reconnaissance joue un rôle décisif :

« Chacune de ces consciences est bien certaine d'elle-même, mais non pas de l'autre, et c'est pourquoi sa propre certitude d'elle-même n'a encore aucune vérité, car sa vérité serait seulement que son être-pour-soi propre se soit présenté à elle comme un ob-jet subsistant-par-soi ou, ce qui est la même chose, que l'ob-jet se soit présenté [à elle] comme cette pure certitude de soi-même. Mais c'est là ce qui, suivant le concept de la reconnaissance, n'est pas possible sinon pour autant que, comme l'autre le fait pour lui, lui le faisant pour l'autre, chacun des deux [ob-jets] en question accomplit en soi-même moyennant son faire propre et, en retour, moyennant le faire de l'autre, cette pure abstraction de l'être-pour-soi. »⁶¹

Ainsi, la reconnaissance est le seul biais par lequel la certitude d'une conscience puisse être vérifiée. On pourrait se demander ici si cette vérification de sa véracité est nécessaire à son indépendance pour-soi. Par ailleurs, la reconnaissance serait-elle la condition suffisante à cette indépendance ? Peut-on affirmer l'indépendance d'une conscience de soi du seul fait que celle-ci est bien reconnue par une autre? Il faudrait être ici attentif au fait que la reconnaissance ne concerne pas le contenu de la certitude d'une conscience de soi, et qu'elle n'est pas un acte de signifier la conscience de soi, qui est bien pour soi et libre. La reconnaissance est plutôt un concept permettant de souligner la forme du faire dédoublé entre les consciences de soi. Elle concerne donc la modalité du rapport des consciences, qui peut être symétrique ou asymétrique. D'ailleurs, la certitude d'une conscience de soi n'est pas relative à un certain contenu, elle n'est pas une certaine croyance en quelque chose, ni une activité cognitive. La certitude exprime plutôt un état ontologique dans lequel la conscience de soi parvient à devenir pour soi, mais où cet-être-pour-soi demeure seulement subjectif. Cet état de pure intériorité du pour soi doit se présenter comme 'un objet subsistant-par-soi', précisément sous la forme d'un objet, d'un être, de sorte que d'être pour soi se présente comme l'étant pour soi. Enfin, la reconnaissance indique le mouvement dans lequel a lieu cette objectivation de l'état subjective d'être pour soi.

Donc, si la vérité chez Hegel est identifiée d'une certaine façon à la réalité, la conscience de soi dans la dialectique de la reconnaissance. Hegel précise que le mouvement médiateur dont résulte cette réalité en tant que vérité est le mouvement de l'objectivation intersubjective. Si la vérité est effectivement réelle, c'est en tant qu'objectivation du subjectif

⁶¹ PE, p. 204

et extériorisation de ce qui est interne. C'est ce que la dialectique précise par la thèse de la correspondance de la certitude et de la vérité. Aussi, la liberté de la conscience de soi ne se borne pas à sa signification négative, c'est-à-dire, à l'exclusion de tout autre, mais elle réside au fond dans l'objectivation de son être-pour-soi. Cette liberté, qui s'exprime dès lors, dans les termes hégéliens, comme l'unité de l'être-en-soi et l'être-pour-soi, ne se rend possible d'autre part que dans la pensée pure, laquelle constitue le premier thème de la section B dans le chapitre de la Conscience de soi. Donc, on peut envisager cette dialectique dans le contexte du passage à la conscience de soi, qui s'associe dans le monde sensible à la conscience comme pensée pure. Ce ne serait rien d'autre que le passage de la conscience de soi en tant que désir, à la conscience de soi en tant que pensée pure.

Enfin, nous remarquons dans cette démarche un changement de nature de la vérité. Là où la vérité s'exprimait d'abord comme égalité à soi de la conscience de soi, sous la forme de la réflexivité telle que $Moi=Moi$, l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi apparaît ensuite, qui aboutira par suite à la certitude de la raison d'être elle-même toute réalité. Si tel est le cas, nous pourrions lire l'ensemble du chapitre de la Conscience de soi dans la perspective d'un développement progressif du concept idéaliste de la vérité chez Hegel. En effet, si la conscience de soi est la figure par laquelle s'affirme la vérité, c'est foncièrement dans la mesure où elle a la certitude d'être vraie. La vérité qui a été affirmée dès le début par la conscience de soi représente l'idéalisme, dont la pleine signification ne peut se révéler que dans le cadre de la Raison. Si le désir et la dialectique de la vie montrent ensuite les modalités de cette réalité de la réflexion, la dialectique de la reconnaissance démontre que cette réflexion réelle, qui a lieu au sein de l'étant humain, n'obtient sa signification authentique que dans la pensée pure.

3. La dialectique de la maîtrise et de la servitude : la question de la négativité dans le rapport intersubjectif

« La conscience de soi est tout d'abord un être-pour-soi simple, elle est égale à elle-même moyennant l'exclusion *hors de soi* de tout ce qui est *autre* ; son essence et son ob-jet absolu, c'est pour elle son *Moi* ; et elle est, dans cette *immédiateté* ou dans cet *être* de son être-pour-soi, quelque chose de *singulier*. Ce qu'il y a d'*autre* pour elle est en tant qu'ob-jet inessentiel, marqué du caractère du négatif. Mais [cet] *Autre* est aussi une conscience de soi ; il y a qu'un individu entre en scène face à un individu. En entrant en scène ainsi *immédiatement*, il sont l'un pour l'autre sur le mode d'ob-jets communs; [ce sont là] des figures *subsistantes-par-soi*, des consciences plongée dans l'*être* de la *vie*»⁶²

Selon ce premier paragraphe de la dialectique du maître et du serviteur, la conscience de soi se définit par son être-pour-soi simple. C'est-à-dire que l'être-pour-soi, caractéristique entre tous de l'étant conscient, est atteint ici d'une seule manière: la conscience de soi ne maintient son égalité avec soi-même qu'en moyennant la négation de tout autre que soi. Tous ses objets ne sont à ses yeux que l'inessentiel qu'il s'agit de nier et l'objet signifie selon elle un moment qui ne conduit qu'à la disparition de son être-pour-soi, un négatif. Par cet être-pour-soi, atteint de façon immédiate, la conscience de soi se constitue comme un singulier. Et c'est enfin une telle subsistance-par-soi, immédiatement absolue et donc unilatérale, qui qualifie la conscience de soi, ainsi immédiatement singulière. En fait, cette définition n'a jusqu'ici rien révélé de nouveau par rapport à la caractérisation de la conscience de soi par le désir. Là où la conscience de soi, en tant qu'être vivant habitant le monde sensible, se constitue comme étant pour soi en niant tout autre que soi, et ce, en consommant son objet.

Mais ce qui pose problème ici, c'est que l'objet de la conscience de soi n'est plus un étant vivant ou une chose dans la nature, mais une autre conscience de soi. La situation change donc : s'il s'agissait, dans le seul cadre de la vie et du désir, du rapport d'une conscience de soi à l'être vivant, on voit désormais un individu faire face à un autre individu. Là où une conscience de soi singulière prouvait sa subsistance-par-soi en face de tout objet

62 PE, p.203

appartenant au règne du vivant, la nouvelle question survient de savoir comment une conscience de soi peut atteindre son être-pour-soi dans son rapport à une autre conscience de soi, constituée étant-pour-soi, à son image. Plus précisément, on se demande s'il serait véritablement possible pour une conscience de soi d'atteindre son être-pour-soi ainsi, en face d'une autre conscience de soi, alors qu'elle l'atteint communément par la négation de son autre. Néanmoins, l'autre ne nie son autre qu'en vue de son être-pour-soi. En somme, comment une conscience de soi peut-elle revendiquer face à une autre conscience de soi sa nature d'étant-pour-soi, d'étant qui constitue sa propre subsistance-par-soi à travers la négation de tout autre ? En tant qu'elle est une conscience de soi, pour qui, en tant qu'étant-pour-soi, tout objet doit être nié, comme un moment voué à disparaître, n'est-elle pas elle-même un simple objet à nier, un moment devant disparaître ?

D'où la mutation de la problématique globale : chaque conscience de soi est obligée de prouver son propre être-pour-soi en face de chaque autre conscience, de telle sorte qu'il ne s'agit plus de la négation simple de l'objet par une conscience de soi, mais de la négation de son mode d'être objectif. De même, il n'est plus de question de donner une description quant à la construction de l'étant-pour-soi, moyennant la négation de tout objet, mais il nous faudra examiner comment chaque conscience de soi peut prouver son propre étant-pour-soi pour un autre étant-pour-soi. Telle est la question posée dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude : «Mais la *présentation* de soi-même de la pure abstraction de la conscience de soi consiste, pour le soi qu'on est, à se montrer comme pure négation de son mode d'être objectif, ou à montrer qu'on n'est lié à aucun *être-là* déterminé, qu'on n'est absolument pas lié à la singularité universelle de l'être-là, pas lié à la vie.»⁶³ Plus que la négation d'un objet externe, encore une fois, c'est donc le propre attachement à la vie et à tel ou tel être-là déterminé dans la vie que s'adresse la négation de la conscience de soi.

En effet, rien ne nous empêcherait ici de dire que c'est justement dans le rapport intersubjectif qu'un étant, différent d'un simple objet de la nature, peut exister comme étant conscient de soi. C'est parce que, selon la problématisation offerte par cette dialectique, ce ne serait pas dans le rapport avec la chose naturelle mais dans le rapport avec un autre étant conscient de soi que se formerait l'étant-pour-soi de la conscience de soi, au sens authentique. L'essence de cet étant qu'est l'étant-pour-soi, serait au fond ce qui doit être prouvé dans un processus intersubjectif, davantage que ce qui se constitue dans un rapport en quelque sorte

63 Ibid., p. 204

solipsiste avec un objet naturel tel que la consommation. L'être conscient de soi est ainsi examiné par cette dialectique, en tant que combat à la vie et à la mort, mais aussi comme lutte pour la reconnaissance. Il s'agit de cerner selon quel mode existe un étant conscient, spirituel. Pourtant, cela n'implique aucunement que cet étant conscient de soi posséderait une essence métaphysique. La conscience de soi en question est bien un étant biologique, pourvu de corporéité, et habitant ainsi le monde sensible de son désir. Si l'on peut dire à juste titre que cette dialectique concerne la conscience de soi anthropologique, c'est précisément en ce sens que cet étant se plonge dans la vie biologique, tandis que se réalise également le processus purement spirituel de la reconnaissance. Afin de mieux cerner cet enjeu, il faut également souligner que l'on ne saurait entendre par cette dialectique un exemple mondain du concept de la reconnaissance, examiné sur un plan purement conceptuel. De plus, elle ne porte pas davantage sur la construction de l'ordre normatif. L'enjeu est bien plutôt d'observer de quelle manière la conscience de soi pourrait démontrer qu'elle est bien un étant spirituel, en se distinguant de la choséité.

En un sens on n'aurait pas tort de dire qu'ainsi le problème de l'être immédiat et sensible, lequel concerne l'être naturel de la chose dans le cas du désir, est intériorisé, comme un mode objectif d'être, dans la conscience de soi elle-même. Il ne s'agit plus donc de la vie extérieure, de l'être naturel en tant qu'objet du désir, mais de la vie interne de la conscience de soi elle-même. Ce qui doit être prouvé, c'est le détachement de la vie de la conscience de soi, c'est sa propre vie qui doit donc être nié par elle pour son étant-pour-soi. Enfin cette question de la négation de la vie propre à la conscience soi, à travers laquelle se forme la conscience de soi comme étant-pour-soi va être approfondie dans la dialectique du maître et de l'esclave.

Au sujet de ce nouveau questionnement, qui consiste à examiner l'étant-pour-soi de la conscience de soi dans son rapport intersubjectif, Hegel introduit tout d'abord la conception du combat à la vie et à la mort. Il s'agit là d'un agir double : exposer sa propre vie et viser la mort de l'autre. Ce sont les deux aspects distincts de la négation de la conscience de soi dans cette problématique. En exposant sa propre vie, il apparaît que la conscience de soi ne s'attache plus à la vie biologique et se libère ainsi de l'être immédiat. Dès lors que cette conscience se trouve en face d'un autre étant-pour-soi, il est indispensable pour elle, loin de se limiter à nier la vie d'un objet externe, de risquer sa propre vie, pour prouver son étant-pour-soi et ainsi sa liberté. D'autre part, il s'agit tout autant de la mort de l'autre conscience de soi : «l'Autre est une conscience qui est prise dans une imbrication multiforme, et qui a le caractère d'un étant ; il lui faut intuitionner son être-autre comme pur être-pour-soi

ou comme absolue négation.» Ainsi, l'être-autre qui doit être nié, précise Hegel, est une autre conscience de soi, et précisément, telle qu'elle s'insère dans la vie biologique. Elle est donc la conscience de soi prise tout simplement comme un étant naturel, quasiment comme une chose. Dès lors, la mort de cet autre veut dire précisément l'élimination d'une telle choséité, et c'est précisément son élévation à l'ordre de l'étant pour soi, hors de la choséité, qui est visée par cette mort. La mort en question n'a donc rien à voir avec sa mort biologique, et il s'agit encore moins de priver un autre individu de la vie. Elle serait bien plutôt une mort non-biologique. Pour autant, c'est un mode particulier de la négation pour l'étant-pour-soi de la conscience de soi, et ainsi pour l'ordre proprement spirituel dont il s'agit ici.

Il s'agit seulement, dit-Hegel, d'intuitionner cet autre qui se présente clairement sous la forme de l'extériorité, comme un étant pour soi quand même. La mort de l'autre, entendue ainsi par l'élévation d'une autre conscience de soi, insérée dans la vie biologique, à l'étant-pour-soi. C'est bien là qu'il s'agit du mouvement de la reconnaissance. Ce qui constitue l'enjeu de la lutte pour la reconnaissance, c'est donc l'élévation du statut ontologique de la conscience de soi, l'élévation d'un étant naturel à l'étant pour-soi. Et la particularité de cette dialectique consiste au fond à interroger ce thème ontologique en tant que lutte pour la reconnaissance. Sur le plan épistémologique en revanche, il s'agit de prouver l'étant-pour-soi de chaque conscience de soi, plus précisément de l'élévation de la seule certitude d'être un étant-pour-soi au rang de vérité. De plus, il importe également de prêter attention au fait que la problématique est développée ici dans le rapport intersubjectif entre les consciences de soi. Il ne convient donc pas de comprendre les deux moments, l'exposition de sa propre vie et la visée de la mort de l'autre, comme s'ils étaient séparés l'un de l'autre. La preuve qu'une conscience de soi quitte la vie consiste au fond à intuitionner son objet comme étant pour-soi. En risquant sa propre vie, pourrait-on dire, la conscience de soi ne fait que tuer la choséité de l'autre. En effet, si les deux moments doivent être entendus dans leur combinaison indissociable, c'est sur la signification de la mort de l'autre que porte toute la problématique. Cela prouve que l'étant pour-soi est en rapport avec une autre conscience de soi. En représentant ainsi le combat à la vie et à la mort dans son intégralité, la mort de l'autre ne veut affirmer que l'échange symétrique et simultané de l'étant-pour-soi entre les deux consciences de soi.

Certes, cela n'est pas le cheminement suivi par Hegel lui-même dans cette dialectique. La mort de l'autre, en dépit de sa connotation implicite, ne concerne pas directement la reconnaissance dans sa structure symétrique et l'échange ontologique de l'étant-pour-soi. Hegel situe cette question de la mort de l'autre, à travers laquelle est thématisée la négativité

propre à la conscience de soi en tant qu'étant-pour-soi, en lien avec la question du mode d'existence de la conscience de soi qui se risque dans la vie. Ce qui compte ici, c'est que la négation de l'être-autre, caractéristique par excellence de la conscience de soi, ne saurait être un anéantissement de l'être de cet autre, lorsqu'il s'agit de l'être-autre en tant que conscience de soi. Cette négation ne saurait être donc, dit-il, la négation naturelle⁶⁴, à savoir la mort biologique de l'autre conscience de soi, car dans ce cas-là, ce ne serait rien d'autre que la subsistance-par-soi même de la conscience de soi en question qui est annulée. Pour tout dire, la mort biologique de l'autre ne signale que l'annulation du mouvement intersubjectif de la reconnaissance même. Plus précisément, la négativité, par laquelle se forme l'étant-pour-soi de la conscience de soi, est toujours la négativité absolue au sens hégélien, mais il ne faut pas que soit niée par là l'être même, ou la subsistance même de l'autre. La négativité absolue devrait préserver bien au contraire l'être de l'autre conscience de soi dans ce cadre intersubjectif.

Dans ce contexte, la conclusion du combat à la vie et à la mort vaut une remarque consciencieuse : «dans cette expérience, il devient présent à la conscience de soi que la vie lui est aussi essentielle que la pure conscience de soi»⁶⁵. Ce qui se consolide ainsi, c'est l'essentialité de la vie pour la conscience de soi plutôt que la mort. Il s'agit de risquer la mort, soit de viser la mort d'autrui. La conclusion est certes paradoxale, puisque le combat visait à démontrer la nécessité d'une négation de la vie, à savoir la nécessité de la preuve du détachement de la vie. Mais on peut se demander à juste titre si nous ne revenons pas ainsi seulement au point de départ, où il a été précisé que la conscience de soi anthropologique était en jeu. En effet, on conceptualise ici la structure de cette conscience dans laquelle se réalise l'ordre purement spirituel, où apparaît également la vie. La réponse serait alors nuancée. Tout d'abord affirmative, parce que cette conclusion précise encore une fois que l'être naturel ou la subsistance-par-soi atteinte par la négation absolue doit être préservée comme une base pour la négation intersubjective. Ensuite, on pourrait répondre par la négative dans la mesure où la question posée d'abord à propos du mode d'existence

⁶⁴ « Mais cette preuve avérant par la mort supprime aussi bien la vérité qui devait en procéder que, du même coup, également la certitude de soi-même en général, car, de même que la vie est la position naturelle de la conscience, la subsistance-par-soi sans l'absolue négativité, de même la mort est la négation naturelle de cette même conscience, la négation sans la subsistance-par-soi, une négation qui demeure ainsi sans la signification, qui était exigée, de la reconnaissance. » : PE, p.205

⁶⁵ PE, p. 206

proprement spirituel est ensuite corrélée à la négativité de l'étant-pour-soi de la conscience de soi, à la nouvelle problématique de la négation pour soi préservant la vie. Bref, on observe une reformulation de la problématique globale, à travers le combat à la vie et à la mort. La négation du mode d'être objectif de la conscience de soi, synonyme de libération vis à vis de la choséité, doit être envisagé, non pas dans un anéantissement de l'être, mais bien plutôt dans une production de l'étant-pour-soi de la conscience de soi.

Par ailleurs, nous rencontrons ici le thème du rapport entre la conscience de soi et la conscience. Il s'agit précisément de la structure double de cette conscience anthropologique, c'est-à-dire de la formulation d'une double structure reposant sur l'essence et sur le phénomène, entendue comme désir. Mais il existe une particularité de cette combinaison dans le combat : le rapport entre les deux moments, qui s'emploie à éclaircir la structure de la conscience de soi au niveau de la conscience de soi singulière, s'applique au rapport entre les deux consciences de soi, de telle sorte que les deux moments se distribuent entre les deux consciences : la conscience de soi qui est véritablement pour soi, libre puis la conscience de soi rivée à l'être naturel d'autre part, autrement dit, le maître et l'esclave. C'est ainsi le rapport asymétrique et déséquilibré entre les deux consciences de soi auquel Hegel dirige la discussion sur la conscience anthropologique. Il n'y a pourtant pas lieu de prendre cette orientation pour un saut arbitraire ou un assombrissement volontaire. Car le rapport symétrique de la reconnaissance ne s'établit qu'en tant que pur concept. Ce rapport qui réalise la logique du changement absolu et une telle fluidification radicale, autrement dit, ne va pas avec la conscience de soi qui s'imbrique dans l'ordre de l'être naturel, qui est à un moment substantiel et fixé. Il est indispensable pour cette conscience de se trouver dans la reconnaissance asymétrique en raison de cette insertion dans la vie. Il s'agit donc de deux rapports autour desquels s'organise la problématique globale de la conscience de soi : le rapport de la conscience de soi et de la vie, par lequel elle se définit au niveau de l'individu singulier, et le rapport intersubjectif entre les deux consciences de soi. Et c'est bien au croisement de ces deux rapports, traités séparément jusqu'alors, que se pose le problème de cette conscience anthropologique qui habite le monde sensible. Cela revient par ailleurs à dire que cette conscience condense en elle-même deux problèmes distincts : celui du détachement ou de la libération de l'ordre de la vie naturelle et celui de la reconnaissance intersubjective.

Et c'est enfin le concept de la négation qui forme l'enjeu principal de cette conscience. Il s'agit d'examiner la possibilité de la négation absolue, ou bien de la négation simplement pour-soi dans le rapport avec un autre étant-pour-soi. La négation se joue alors dans un rapport triadique entre deux consciences de soi, et la chose ou la choséité. C'est ce rapport

triadique qui est développé dans la dialectique de la maîtrise et de la servitude. Donc, si la dialectique de la maîtrise et de la servitude est une description phénoménologique du concept pur de reconnaissance, c'est en ce sens qu'il s'agit ici du redoublement de la conscience de soi, mais cette fois, par l'intermédiaire de la choséité. La reconnaissance, ainsi médiatisée par la choséité, ne saurait être pure, ni symétrique, le rapport triadique se trouverait toujours dans un état de déséquilibre.

L'enjeu principal de cette dialectique de la maîtrise et de la servitude consiste à prouver la subsistance-par-soi de la conscience de soi. La question est ontologique, car elle concerne d'abord le mode d'être de la conscience de soi, en questionnant l'affranchissement du mode objectif propre à une chose naturelle, et ainsi l'émancipation de sa propre choséité. Aussi l'enjeu est ontologique dans la mesure où la conscience de soi doit se donner son propre être, en se constituant comme étant-pour-soi, au lieu de se limiter à nier tout autre que soi. En un mot, la question de la subsistance-par-soi de la conscience de soi est de savoir comment elle peut constituer son propre étant-pour-soi en se montrant dans l'écart par rapport à la choséité. D'autre part, la dialectique problématise tout cela dans la conscience de soi anthropologique pourvue de la corporéité. On pourrait alors reformuler la question de la façon suivante : comment la subsistance-par-soi de la conscience de soi, exprimant sa liberté, se constitue-t-elle dans la conscience de soi insérée dans la vie et attachée à l'être naturel ? Selon la conception du combat à la vie et à la mort, la conscience de soi, en tant qu'elle s'insère dans l'ordre de la vie naturelle, tombe nécessairement dans la séparation de ses moments constitutifs, c'est-à-dire l'indépendance pour-soi d'une part et son être ou bien sa subsistance-par soi d'autre part. Elle aurait donc, soit l'indépendance sans l'être, soit la choséité dans l'étant pour soi conscient de soi : la première situation est celle du maître et la deuxième, celle du serviteur. La dialectique organise la problématique ainsi dans les deux consciences de soi dont chacune ne tient qu'à l'un des deux moments, et surtout, autour du rapport des deux consciences de soi à la chose, rapport triadique formulé à travers le combat à la vie et à la mort :

« Le maître est la conscience qui est *pour soi*, toutefois non plus seulement le concept de cette conscience, mais une conscience étant pour soi qui est médiatisée avec elle-même par une *autre* conscience de soi, à savoir par une conscience telle qu'il appartient à son essence d'être synthétisée avec de l'*être* subsistant-par-soi ou avec la choséité en générale. Le maître se rapporte à ces deux

moments, à une chose en tant que telle : l'objet du désir, et à la conscience pour laquelle la choséité est l'essentiel. »⁶⁶

Tel est le rapport triadique entre maître, esclave, et la choséité. À travers ce rapport, la dialectique va examiner le thème de la libération de la conscience de soi de l'ordre de l'être naturel, son élimination de l'apparence de la subsistance-par-soi propre à par la chose et la choséité. Le maître, qui est la conscience pour soi, loin de se borner simplement à un concept, se trouve dans un rapport de reconnaissance avec le serviteur, qui est la conscience qui ne connaît, par rapport à l'être, que la choséité, et qui ne se présente lui-même, que comme une chose. Cela veut dire que le caractère pour soi de la conscience de soi, qui constitue pour Hegel le moment essentiel de la conscience de soi, n'est plus envisagé sur le seul plan conceptuel, mais va être traité sur un plan phénoménal, dans le cadre du monde sensible. De ce fait, le maître doit être considéré, lui aussi, comme celui qui se rapporte à la chose, et donc dans son rapport à celle-ci. Il se rapporte donc à la fois à la chose, qui est l'objet du désir immédiat, et au serviteur, la conscience pour qui l'être naturel, représentée par la choséité, est essentiel.

Hegel regarde ce rapport triadique à la lumière de la médiation et l'éclaircit sous deux angles : le rapport maître à serviteur par l'intermédiaire de l'être naturel de la chose, selon la terminologie hégélienne, de l'être subsistant-par-soi, et celui du maître à la chose par l'intermédiaire du serviteur. Le premier cas de figure ne signifie rien d'autre que le positionnement des deux consciences de soi à travers le combat à la vie et à la mort autour de la question de leur subsistance-par-soi : si le serviteur est celui qui s'attache à la subsistance-par-soi, en la comprenant comme l'être de la chose naturelle, extérieur à lui-même, le maître est bien au contraire celui qui démontre sa propre puissance, en disposant d'un tel être par la négation absolue. En situant ainsi le moment de l'être-subsistant-par-soi à la place centrale du médiateur, la première considération du rapport triadique, ainsi que nous l'avons vu dans le combat, insiste sur le fait que c'est l'être-subsistant-par-soi, se constituant par la négation pour soi, qui est en jeu. Mais cela ne constitue par ailleurs qu'une le point de départ.

Dans le deuxième cas de figure, le serviteur est celui qui se rapporte immédiatement, en tant qu'il est aussi conscience de soi, de façon négative, à la chose, tandis que le rapport du maître à la chose est médiatisé par celui du serviteur à la chose : le rapport servile,

⁶⁶ Ibid., pp. 206-207

explicite Hegel, correspond au travail, et le rapport du maître, à la jouissance. Le travail se comprend donc comme rapport immédiat et négatif à la chose, mais cette négation, aux yeux de Hegel, n'est que partielle. Elle n'est que la transformation ou le changement de la forme de la chose, plutôt que sa négation absolue. Et dans la jouissance du maître, ce qui advient, poursuit Hegel, c'est la satisfaction du désir que la conscience de soi qui se rapportait par le désir immédiate à son objet ne parvienne pas à atteindre, en raison de la subsistance-par-soi de son objet impossible à supprimer. C'est parce que le maître, déclare Hegel, ne fait que consommer son objet sans souci ni égard pour l'être-subsistant-par-soi de son objet, car ne n'est pas lui mais le serviteur qui se charge de l'être-subsistant-par-soi de l'objet.

«De même, le maître se rapporte *médiatement par l'entremise du serviteur à la chose* ; le serviteur, en tant que conscience de soi en général, se rapporte à la chose aussi négativement et il la supprime, mais elle est en même temps subsistante-par-soi pour lui, et c'est pourquoi il ne peut, pas la négation qu'il en opère, en venir à bout jusqu'à l'anéantir, ou il ne fait que la *travailler*. Pour le maître, en revanche, advient, par cette médiation, la mise en rapport *immédiate* en tant que la pure négation de la chose en question, ou la *jouissance* : ce que le désir ne réussissait pas à faire, lui le réussit, à savoir venir à bout de la chose, et se satisfaire dans la jouissance. Le désir ne réussissait pas à le faire à cause de la subsistance-par-soi de la chose, mais le maître, qui a intercalé le serviteur entre la chose et lui-même, ne s'enchaîne par là qu'avec la non-subsistance-par-soi de la chose, et il en a la pure jouissance ; tandis que, pour ce qui est du côté de la subsistance-par-soi [de cette chose], il le laisse au serviteur, qui travaille celle-ci. »⁶⁷

Donc, ce ne serait rien d'autre que la séparation des moments dans les deux consciences de soi qui rendrait possible la satisfaction du désir. La satisfaction, autrement dit, vient du fait que le serviteur s'occupe de l'être-subsistant-par-soi de l'objet, de telle sorte que le maître n'a pas besoin de l'affronter. Le rapport triadique de cette dialectique assure ainsi la satisfaction du désir. Mais, ce que Hegel souligne d'essentiel à l'égard de la jouissance, c'est qu'elle est médiatisée par le travail : le rapport du maître à la chose est ainsi médiatisée par le serviteur, et donc la négation de cette chose est médiatisée par la négation immédiate mais partielle du serviteur.

⁶⁷ Ibid., p. 207

De là, Hegel argumente que le maître est ainsi reconnu par le serviteur ; qu'il soit reconnu veut d'abord dire qu'il est prouvé qu'il est essentiel dans ce rapport. Mais le fait qu'il soit reconnu par le serviteur insiste sur le fait que cet établissement de son essentialité s'effectue précisément parce que le serviteur se pose comme l'inessentiel. Ensuite, le philosophe en vient à relever dialectiquement que le mouvement de la reconnaissance se reproduit chez le serviteur lui-même ; la reconnaissance veut dire en l'occurrence que le serviteur se constitue comme l'étant-pour-soi en médiatisant le rapport négatif du maître à la chose. En somme, la reconnaissance, en mettant en avant le devenir de l'étant-pour-soi dans le serviteur, manifeste que c'est bien dans le travail qu'advient l'étant-pour-soi à travers l'auto-suppression, et que l'étant-pour-soi du maître ne se constitue que par cette auto-suppression du serviteur ; «ce que l'autre conscience de soi, dit-il, se supprime en tant qu'un être-pour-soi et, par là, elle-même ce que la première fait à son rencontre.»⁶⁸

Certes, il y a une différence dans cette reconnaissance entre les consciences de soi anthropologiques et celle relative du concept pur. La différence, comme Hegel l'évoque, consiste en ce qu'il s'agit, dans le cas de la dialectique de la maîtrise et de la servitude, du contenu de leur agir mutuel. Au fond, c'est par l'écart entre l'essentialité et l'absence de l'essentialité que se saisit, sur le plan du contenu, l'agir mutuel des deux consciences de soi anthropologiques. Or, en étant ainsi considéré sur le plan du contenu de leur agir, à la lumière du rapport entre essentialité et absence de l'essentialité, le renversement entre l'essentiel et l'inessentiel se révèle. Faudrait-il en conclure qu'entre ces consciences qui habitent le monde sensible, le rapport intersubjectif ne se rend possible que comme une telle reconnaissance déséquilibrée? Il semble que ce soit plutôt le contraire. Ce rapport déséquilibré, c'est-à-dire, l'écart entre l'absence de l'essentialité est plutôt le point de départ de toute cette problématique de la conscience de soi comme étant pour-soi, mais sur le plan mondain ou phénoménal. A cet égard, il faut prêter attention au fait que Hegel développe cette réflexion sur le contenu du rapport de maître à serviteur de nouveau, surtout sur le plan de la certitude de la conscience de soi. Dès lors, la question s'impose de savoir si le maître est véritablement libéré de l'être-subsistant-par-soi de la chose : si la satisfaction du désir peut se réaliser par la consommation du maître, n'est-ce pas parce que le maître se dépend de cet être-subsistant-par-soi pour le transférer au serviteur ? La médiation par le travail du serviteur

⁶⁸ Ibid., p.207

ne signifie-elle pas que la consommation du maître dépendrait en réalité de ce travail, non pas uniquement parce que la chose à consommer serait la production du travail du serviteur, mais bien plutôt en ce sens parce que c'est le serviteur qui assumerait l'affaire principale, à savoir l'être-subsistant-par-soi de la chose, dont la négation vérifierait la liberté de la conscience de soi ? D'où cette conclusion paradoxale : le maître est le serviteur du serviteur et le serviteur, le maître du maître :

«La vérité de la conscience subsistante-par-soi est, en conséquence, la conscience servile. Celle-ci apparaît, certes, tout d'abord hors d'elle-même, et non pas comme la vérité de la conscience de soi. Mais, tout comme la maîtrise a montré que son essence était l'inverse de ce qu'elle voulait être, la servitude, elle aussi, devient, de fait, bien plutôt dans son accomplissement, le contraire de ce qu'elle est immédiatement ; elle va, en tant que conscience refoulée en soi, aller dans elle-même et s'inverser en la subsistance-par-soi vraie.»⁶⁹

Ainsi, la dialectique s'achève par la conclusion que c'est bien le serviteur qui est la conscience de soi véritablement pour-soi. Il s'agit alors de montrer de quelle façon le serviteur est la conscience de soi véritable, c'est-à-dire, comment l'ensemble des problèmes concernant la conscience de soi est enfin résolu à l'aide du serviteur. Reprenons la problématique : la dialectique de maîtrise et de servitude, en formulant la structure de la conscience de soi phénoménale comme rapport triadique autour de la chose, soulève de la question sur la subsistance-par-soi de la conscience de soi. Cela exige, d'après notre lecture, que la conscience de soi, en tant que pour soi, opérant la négation absolue, requière sa propre base ou son horizon ontologique, en se constituant comme étant-pour-soi. C'est ce qui est visé par la subsistance-par-soi de la conscience de soi. De ce fait, si la conscience de soi anthropologique, comme le combat à la vie et à la mort le montre, ne se forme que dans le rapport triadique, dans la reconnaissance déséquilibrée autour de la chose, et s'il est ainsi indispensable pour elle de se présenter, dans la séparation des moments, soit comme l'être-pour-soi sans la négation absolue, soit comme la négation absolue sans se donner son propre être, la vérité de la conscience de soi se constitue alors dans une certaine synthèse des deux moments. La question est donc de mesurer si la conscience servile, et plus, précisément, le travail du serviteur, réalisent une telle synthèse des moments. Afin d'y répondre, il faut

⁶⁹ Ibid., p. 208

d'abord bien regarder la description de l'expérience du serviteur.

Hegel consacre la dernière partie de la dialectique de la maîtrise et de la servitude à décrire l'expérience du serviteur, qui est le médiateur de cette dialectique dans sa totalité. Il ne s'agit donc plus du rapport triadique, ni du rapport entre les deux consciences de soi, ni du renversement dialectique qui advient dans ce rapport mais de l'expérience de la conscience de soi servile. Ce qui est en jeu, c'est, pour autant qu'il s'agit de l'expérience d'une conscience de soi individuelle, le rapport de la conscience de soi à la chose, la choséité. Le problème du mode d'être, différencié de la conscience de soi elle-même par rapport au mode d'être objectif de la chose est thématiquement une nouvelle fois en tant qu'expérience du serviteur :

« Mais elle a cette vérité de la pure négativité et de *l'être-pour-soi, en réalité, en elle-même*, car elle a fait en elle l'expérience de cette essence. Cette conscience, en effet, n'a pas éprouvé de l'angoisse au sujet de son essence en sa totalité, car elle a ressenti la peur de la mort, du maître absolu. Elle y a été dissoute intérieurement, elle a frêmi de part en part dans elle-même, et tout ce qui était fixé a tremblé en elle. Mais ce mouvement universel pur, la fluidification absolue de toute subsistance, est l'essence simple de la conscience de soi, la négativité absolue, le pur-être-pour-soi, qui se trouve par là à *même* cette conscience. »⁷⁰

Être pour soi et être, la négation absolue qui exclut tout son autre, ce sont, pour Hegel, le principe le plus fondamental de la conscience de soi en général. Cependant, cette négation pure ne fut tout d'abord pas la part du serviteur dans son rapport à son maître, car ce fut au contraire par la consommation du maître que se réalisa cette négation. Cela revient à dire que le moment de l'être-pour-soi, essentiel pour la conscience de soi, se trouvait dans le maître, c'est-à-dire à l'extérieur du serviteur. Rien ne nous empêche d'en conclure que la conscience de soi, dans le rapport avec le maître, qui est donc un rapport de reconnaissance déséquilibré, ne peut pas éviter d'être privée de sa propre essence. Au contraire, selon la citation qui vient d'être mentionnée, le serviteur, considéré dans sa propre expérience, fait l'expérience de cette essence : l'expérience de sa propre mort. La mort ne désigne pas ici la mort biologique. Au lieu de cela, elle s'identifie à la fluidification de tout ce qui a été fixé : c'est une expérience de l'angoisse dans la mesure où il s'agit là de la déformation de ce qui est posé avec stabilité.

⁷⁰ Ibid., p. 209

Et c'est une angoisse absolue car la déformation s'effectue totalement, de telle façon que tout ce qui est posé est dissolu, et non pas seulement tel ou tel élément. Ainsi, ce dont le serviteur fait l'expérience en lui-même, ce n'est rien d'autre que la négativité absolue, et de ce fait, il est une conscience qui fait l'expérience de son essence en elle-même.

Par cette expérience de la mort, conclut Hegel, la conscience de soi parvient à démontrer son indépendance à l'égard de l'ordre de l'être naturel. L'expérience de la mort est, autrement dit, la preuve que la conscience de soi ne s'attache plus à telle ou telle détermination de l'être-là naturel, à tel ou tel moment singulier, et qu'elle se détache ainsi de la naturalité en général. Enfin, il faut ajouter qu'il y a une expérience particulière par laquelle la conscience de soi vérifie en elle-même sa propre essence. Cela implique que l'idée selon laquelle c'est le serviteur qui appartiendrait à la vérité de la conscience de soi ne viendrait pas seulement du renversement dialectique dans son rapport avec le maître. En fait, la dialectique pointe seulement que ce n'est pas le maître mais le serviteur, pas la jouissance mais le travail qui sont essentiels pour la conscience de soi anthropologique. Mais cette argumentation ne suffit pas à fonder l'étant-pour-soi de la conscience de soi servile. Il devrait y avoir une expérience particulière pour qu'il puisse être confirmé que la conscience de soi est bien un étant-pour-soi, un étant de la négativité absolue.

Si tel est le cas, on peut dire que cette expérience n'a pas de liaison étroite ou nécessaire avec la dialectique de la maîtrise et de la servitude. L'introduction de cette expérience semble certes assez curieuse, mais on peut dire qu'une certaine expérience ontologique semble visée : ontologique, dans la mesure où par cette expérience est prononcée l'émancipation du mode d'être objectif de la conscience de soi, et qu'elle parvient ainsi à se différencier de la chose, du mode de l'être de la chose, et donc de la choséité. En faisant un pas de plus, il faudrait bien remarquer que ce n'est pas seulement dans l'émancipation de la naturalité, mais bien plutôt dans la déformation d'un certain cadre de l'être que s'affirme la dimension ontologique de cette expérience. Cela tient à ce que cette expérience, en tant que fluidification absolue, porte sur la dissolution de tout ce qui est censé se baser sur un certain élément substantiel et fixé. Au sujet de cette dimension ontologique, il faudrait pourtant aller plus loin et remarquer que la fluidification se saisit ici, hors du désordre, comme universalisation, il s'agirait de l'abstraction de tout singulier.

Malgré tout cela, il ne semble pas que le problème principal portant sur l'être-pour-soi de la conscience de soi, ou bien sur la subsistance-par-soi de la conscience de soi, relatif à la séparation des moments essentiels dans la conscience de soi phénoménale, trouve sa résolution à travers cette expérience. Cette expérience n'énonce rien quant à la possibilité

d'une résolution pouvant apparaître sous la forme d'une synthèse entre les moments séparés des deux consciences de soi, où, le cas échéant, la négation absolue de la conscience de soi pourrait former un certain horizon positif sous une forme de subsistance-par-soi. En plus, quoiqu'il s'avère que la fluidification se comprend comme universalisation, l'abstraction de cette universalité demeure. En réalité, cette description de l'expérience de la mort vécue par le serviteur démontre l'émancipation de l'ordre naturel, ainsi que la différenciation faite dans la conscience de soi par rapport au mode d'être de la chose naturelle. Cela revient à dire d'autre part que le rapport à la conscience ne pose plus problème par rapport à la conscience de soi, car ce que l'expérience en question vient annuler, c'est bien l'élément même de la conscience, à savoir la présupposition d'une réalité substantielle, censée se tenir en soi, à l'extérieur à la conscience. Ainsi, il s'agit de la conscience de soi qui se dégage du cadre de la pensée pure. Bref, l'expérience de la mort signale la transition opérée par la conscience de soi vers la pensée pure, menant de la contrainte de la choséité à la libération dans la pensée. Cette libération ne va pas de soi ; elle doit être considérée sur le plan ontologique comme l'extériorisation de ce qui n'est qu'interne, l'objectivation et la réalisation de ce qui n'est que virtuel, en un mot, comme l'unification des deux moments, l'étant-en-soi et l'étant-pour-soi. Une telle liberté de la conscience de soi, laquelle se réalise en s'étant affranchie du cadre de la conscience, constitue le pas suivant de la *Phénoménologie*, c'est-à-dire, la Raison.

Pour finir, il faut souligner que la rupture du cadre substantiel de l'être n'a qu'un sens négatif. De fait, la libération de la choséité et de la naturalité ne signifie pas, en tant que telle, la formation positive de soi chez la conscience de soi, c'est-à-dire, son étant pour soi tel qu'il se constitue positivement comme être. Et si la liberté de la conscience de soi s'établit de cette façon sur le plan ontologique, comme la formation de soi-même, la conclusion de la dialectique semble prendre le chemin opposé. En d'autres termes, la libération de l'ordre naturel, ne signifie que l'approfondissement de l'assujettissement servile, puisque le maître n'est plus une autre conscience de soi qui se trouve à l'extérieur, mais celui qui demeure dans la conscience de soi elle-même. Autrement dit, il s'impose comme le maître interne et absolu. D'ailleurs, si cette découverte de la négativité à l'intérieur de la conscience, comme étant-pour-soi absolument négatif, si une telle intériorisation de la négativité en elle-même ne fait qu'aggraver son assujettissement, cela vient de son attachement à la distinction entre l'essentiel et l'inessentiel. En fait, c'est foncièrement cette distinction qui caractérise l'attitude de la conscience de soi, de telle sorte qu'elle posera problème à la conscience de soi malheureuse en aggravant la scission interne de la conscience de soi. C'est la démarche suivante que nous allons poursuivre par

la suite.

L'histoire de la pensée pure

: de la liberté abstraite à la raison en tant que réalité effective

Si Hegel développe sa pensée sur la conscience de soi en partant du principe que la réflexivité de la conscience de soi ne doit pas être envisagée comme une forme abstraite mais comme le retour de l'être-autre réel, la démarche globale du chapitre de la Conscience de soi se dirige quant à elle vers la dénaturalisation du concept de la conscience de soi : elle ne se limite pas à une conscience anthropologique pourvu de corporéité, ni à conscience qui habite le monde sensible; elle ne se laisse pas davantage réduire à un phénomène empirique et conscient qui se donne sous la forme d'une certitude intuitive dans notre expérience interne. Au lieu, la conscience de soi se saisit désormais comme la pensée pure, là où la conscience s'imbriquait dans l'élément substantiel de l'être naturel. Et c'est bien cette transformation de la figure de la conscience de soi en pensée pure que thématise l'idéalisme de la Raison au premier plan.

A propos de cet idéalisme, il faut d'abord bien souligner que la conscience de soi exprime le principe de l'idéalisme, dès lors qu'elle se définit comme la certitude que le vrai lui appartient en propre. Autrement dit, la vérité, en tant qu'elle s'identifie ainsi à la conscience de soi, ne correspond pas à l'être en soi qui prétend s'établir par soi-même hors de tout rapport à la conscience ; celui-ci ne serait en effet que la substance présumée métaphysiquement, de l'ordre de tout ce qui prétend détenir sa propre subsistance-par-soi, hors du rapport à la conscience. Or, une telle indépendance ontologique ne serait qu'apparence. Ce que cet idéalisme de la conscience de soi veut faire émerger, c'est bien au contraire que la conscience de soi est la vérité. Cependant, ce que serait cette vérité, qui est identifiée ainsi à la conscience de soi et se présente comme la conscience de soi, n'est pas encore clair du tout. A vrai dire, la section d'introduction ainsi que la section A du chapitre de la Conscience de soi présentent plutôt de manière négative la condition de la vérité. Le processus global de ses sections, dans la mesure où il donne du poids à la libération de la conscience de soi, qui s'imbrique dans la vie biologique, peut être considéré comme une revendication négative. La conscience de soi qu'est la vérité ne se constituerait que dans sa rupture radicale à l'ordre naturel, soit comme l'élément substantiel et en soi de l'être naturel, et à travers de sa propre mort interne tout particulière.

D'autre part, toute la dialectique menant de la Conscience jusqu'à la Raison en passant par la Conscience de soi aboutit finalement à la certitude de la Raison d'elle-même

d'être toute réalité. La certitude de la conscience de soi d'être la vérité exprime donc seulement la moitié de la vérité dont l'idéalisme est achevé dans la Raison, de telle sorte qu'afin que la vérité de l'idéalisme puisse se présenter dans son intégralité, il devrait y avoir encore le mouvement par lequel la conscience de soi parvient à avoir la certitude de sa propre réalité. Donc, si la vérité est la conscience de soi, comme cet idéalisme le fait valoir en définitive, il faudrait entendre par là que la vérité est conscience de soi, mais précisément conscience de soi pourvue d'une certaine réalité, non pas la conscience de soi qui a seulement la certitude de sa propre véracité, en termes hégélien, de sa propre subsistance-par-soi et pour soi. Étant ainsi pourvue d'une réalité, la conscience de soi est raison. On pourrait aller plus loin et dire que le dernier lieu où la conscience de soi servile parvient à prouver sa propre indépendance face à l'ordre naturel est aussi celui où cette conscience, qui intériorise la négativité absolue, perd toute réalité externe, et pour ainsi dire le monde entier. Et c'est aussi là que la conscience de soi en tant que pensée pure entame le mouvement lui permettant de prouver sa propre réalité. En somme, là réside la liberté de la conscience de soi. Le processus entier de la section B, partant du chapitre de la Conscience de soi pour aboutir à la Raison, traite donc de la réalisation de la liberté de la conscience de soi. La question se pose alors de savoir quelle serait finalement cette réalité, et dans quel rapport les deux moments de la conscience de soi et de la réalité, qui demeurent séparées l'une de l'autre, vont finalement tisser ensemble la vérité. Telles sont nos questions sur l'idéalisme dans ce texte.

Hegel formule cette problématique de la réalité de la conscience de soi par la conception de l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi dans la pensée pure. La conscience de soi, en d'autres termes, ne se borne pas au seul être-pour-soi, mais elle est également être-en-soi. Elle ne saurait se limiter, autrement dit, à sa seule certitude interne et subjective, mais devrait s'établir sous sa forme objective, précisément comme objet, objet donné à soi-même. Et c'est comme pensée pure que la conscience de soi réalise cette synthèse de l'être-pour-soi et l'être-en-soi, et par là, souligne Hegel, qu'elle peut être libre. Aussi, la liberté de la conscience de soi n'indique plus une libération dans un sens purement négatif, mais elle réside dans l'objectivation de soi-même, et donc dans la production de son propre être. La liberté, définit Hegel, consiste à rester auprès du moi ou à exister comme moi, sans que l'être soit autre : «Dans la pensée, je *suis, moi, libre*, parce que je ne suis pas dans un Autre, mais que je reste sans réserve auprès de moi-même, et parce que l'ob-jet qui est pour-moi l'essence est dans une unité indissociée mon être-pour-moi». Hegel traite ce nouveau thème de la liberté de la conscience de soi à travers trois figures historiques : il s'agit premièrement de la réalisation abstraite et formelle dans le stoïcisme, puis de l'expérience de la liberté dans le

scepticisme antique, et enfin du christianisme au moyen âge où Hegel repère la réalisation de la liberté en question, à savoir la réconciliation de la singularité et de l'universalité :

«Mais, en tant que, *pour nous ou en soi, la forme et l'être-pour-soi* sont la même chose, et que, dans le concept de la conscience subsistante-par-soi, l'être-en-soi est la conscience, le côté de *l'être-en-soi* est la conscience, ou de la *choséité*, qui a obtenu la forme dans le travail, n'est pas une autre substance que la conscience, et c'est une nouvelle figure de la conscience de soi qui est devenue pour nous ; [à savoir] une conscience qui est pour elle-même, en tant que l'infinité ou que le pur mouvement de la conscience, l'essence ; une conscience qui pense ou qui est une conscience de soi libre. Car être ob-jet à soi-même, non pas en tant que Moi *abstrait*, mais en tant que Moi ayant en même temps la signification de *l'être-en-soi*, ou se comporter relativement à l'essence ob-jective de telle sorte qu'elle ait la signification de *l'être-pour-soi* de la conscience pour laquelle elle est cela signifier : *penser*.»⁷¹

Voilà la pensée et la liberté de la conscience de soi en tant que pensée pure. La perspective est bien idéaliste en ce sens qu'elle revendique que l'être-pour-soi propre à la pensée s'établisse comme être objectif et en soi. Or, cela ne veut pas dire seulement que tel ou tel contenu déterminé d'un étant, qui est l'objet de la pensée provient bien de l'intérieur de la pensée elle-même. La perspective idéaliste développée ici est si radicale que la pensée pure, d'après elle, existe elle-même comme l'être-en-soi. De ce fait, la pensée pure ne saurait être une réflexion ou une contemplation externe d'un état de chose, elle n'a rien à voir non plus avec les règles logiques, ni avec les catégories de la pensée au sens général. La pensée est bien plutôt ce qui est en soi, elle est un objet, et se forme pour tout dire comme une certaine réalité. Et un être de la pensée tel qu'il n'est rien d'autre que la conscience de soi devenant son propre objet Hegel le nomme *concept*. Le concept se distingue, insiste Hegel, du représenté, du configuré, de l'étant, comme tel, « qui a la forme d'être quelque chose d'autre que la conscience »⁷², dans la mesure où dans le concept, l'être n'est pas ce qui est censé se trouver à l'extérieur de la conscience, mais où il forme une certaine unité avec la conscience. Donc, le concept pour Hegel ne relève jamais de la forme de la pensée qui se distingue du contenu matériel, mais il

⁷¹ PE, pp. 212-213

⁷² Ibid., p. 213

est lui-même un être-en soi constituant une certaine unité avec la conscience. Il est encore différent de la représentation, souligne Hegel, en ceci que ce dont on est conscient, à savoir le contenu de la conscience demeure différent de la conscience dans la représentation, tandis que tous deux forment une unité immédiate dans le concept. De fait, le concept, explique Hegel⁷³, est lui-même étant, et cet étant indique la différence déterminée dans la conscience. Ce que Hegel souligne ici, c'est qu'une telle unité entre la conscience et ce dont on est conscient, qui signale que la différence de l'étant est en réalité dans la conscience, est repérée immédiatement dans le concept. Nous entendons par là que la représentation, selon Hegel, s'établit dans un souvenir. Il s'agit donc de la forme de la conscience qui se souvient par une représentation que celle-ci est sienne : *sa* représentation. Dans le cas du concept, en revanche, l'unité de la conscience et de ce qui est conscient est immédiatement aperçue, de telle façon que la conscience réalise qu'il s'agit de *mon* concept. Certes, ce *concept* ainsi entendu comme unité immédiate entre la conscience et ce dont on est conscient, à savoir entre la forme de la conscience et son contenu, anticipe par ailleurs le concept tel que Hegel le développe dans la *Science de la logique* comme unité de l'être et de la pensée. Mais, au début de la section B du chapitre de la Conscience de soi dans lequel Hegel formule pour la première fois les enjeux de la pensée pure et de la réalité qu'en tant que concept, elle possède ou bien va posséder, il ne semble pas que l'on puisse confondre le concept tel qu'il est présenté ici avec le concept présenté comme l'Idée dans la *Logique*. On pourrait dire qu'à ce niveau de la conscience phénoménale de la *Phénoménologie*, le concept n'est qu'immédiat, pour autant qu'il se présente ici comme pensée pure. Ainsi il ne montre pas dans la forme véritable de l'unité entre être et pensée.

Remarquons encore, au sujet du rapport du *concept* développé ici à l'idée de la conscience de soi en tant que pensée pure, il serait utile de l'éclairer en le comparant avec l'aperception chez Kant. L'aperception est la représentation du moi dont le rôle consiste à unir les multiples représentations et les contenus déterminés par une certaine connaissance comme miennes. Elle rend tout d'abord possible une certaine unité qui ne se permet pas d'être consciente. Elle est également caractéristique en ce qu'elle exprime cette unité surtout sous la forme du *mien*, de *ce qui m'appartient*. Pour tout dire, l'aperception est aussi loin de la conscience de soi que la pensée pure chez Hegel parce qu'elle n'exprime pas l'objectivité de la conscience de soi sur le plan de son être ou bien de sa réalité. Le moi de l'aperception, pour l'exprimer en termes hégéliens, se rapporterait plutôt à la certitude interne d'une

⁷³ Ibid.

conscience de soi quant à son propre être-pour-soi, non à la pensée pure. De plus, il ne se saisit que comme le singulier, le mien, et donc comme individu singulier. On peut constater que la conscience de soi en tant que pensée pure, qui va être traitée dans la section B du chapitre de la conscience de soi, est aussi singulière, dès lors qu'elle se présente immédiatement : « .. ; tandis que, si un concept est bien en même temps un *étant* – et cette différence, dans la mesure où elle est en lui-même, est son contenu déterminé –, toutefois en ce qui fait que ce contenu est en même temps un contenu conçu, la conscience demeure *immédiatement* consciente de son unité avec cet étant déterminé et différent ; ; tandis que le concept est pour moi immédiatement *mon concept*»⁷⁴. Le dernier point est particulièrement important parce que la réalité objective de la conscience de soi s'établit pour Hegel au bout du compte comme l'universel, nullement comme le singulier. Plus précisément, la réalité véritable de la conscience de soi se forme par une certaine réconciliation de ces deux moments que sont l'universel et le singulier.

Les descriptions historico-religieuses de la section B portent sur diverses manières dont la conscience scindée en elle-même se rapporte à sa réalité effective. Au cours de cette description, Hegel va établir que la liberté de la conscience de soi, qui se définit par l'unité de l'être-pour-soi et de l'être-en-soi, peut être atteinte quand cette unité s'établit sous la forme d'une réalité universelle, à savoir quand la conscience de soi qui était la pensée pure devient la pensée universelle et réelle qu'est la raison. La description part de l'unité abstraite et formelle de l'être-pour-soi et de l'être-en-soi dans le stoïcisme. Dans ce cas, la pensée comme forme universelle n'a aucune liaison interne avec les déterminations particulières, qu'il s'agisse des étants naturels ou de ses propres comportements dans la vie éthique. Donc l'universalité de la pensée stoïcienne n'est qu'une impuissance à déterminer quoique ce soit quant à l'être naturel ou à son acte, ce qui fait que sa liberté n'est qu'abstraite. Hegel se consacre en deuxième lieu au scepticisme antique. D'après Hegel, ce scepticisme est en effet une expérience de la liberté de la pensée, car cette conscience sceptique parvient à prouver sa propre réalité pour-soi en annulant tout ce qui était censé avoir sa propre détermination stable et indépendante. Elle est la conscience égale à elle-même, universelle dans la négation de tout ce qui est contingent, singulier, et empirique. Elle est pourtant, souligne Hegel, une conscience qui se noue à une contradiction, en ce sens qu'«elle énonce l'absolue *disparition*, mais *l'acte d'exprimer est*, ..., elle énonce le caractère de néant du voir, de l'entendre, etc., et

⁷⁴ Ibid.

elle voit, elle entend, etc., elle-même»⁷⁵. Ce qui caractérise cette conscience qui agit en énonçant l'absence de la validité du critère éthique en général, c'est donc la contradiction en performance. Ce qui est contingent et changeant, c'est bien cette conscience sceptique elle-même qui demeure dans une inquiétude dialectique et absolue. Or, qu'elle se trouve dans une telle contradiction ne pose en soi aucun problème. La contradiction apparente qui surgit, à savoir que l'universalité essentielle et immuable et la singularité changeante et contingente s'établissent toutes deux dans une seule conscience, fournit bien au contraire un moment décisif pour tout ce cheminement vers la liberté de la conscience de soi. De fait, cette liberté va être finalement atteinte par une réconciliation de ces deux instances. Telle est la question posée par la conscience de soi malheureuse qui, en tant qu'elle ne se définit par rien d'autre que le dédoublement de la conscience, anticipe le concept de l'esprit⁷⁶.

La conscience du judaïsme, qui est la première figure de cette conscience scindée entre l'universalité et la singularité, instaure un rapport entre l'essence et l'absence d'essence, sous l'opposition de la conscience immuable et de la conscience changeante. Si pour cette conscience servile, la conscience immuable est un étant non-configuré, qui se trouve dans un au-delà transcendantal de sorte qu'elle détient la réalité véritable, l'histoire du christianisme au Moyen âge représente en revanche le processus par lequel la conscience changeante et inessentielle parvient à s'unir avec la réalité effective qui a été tout entière cédée à l'au-delà

⁷⁵ Ibid., p. 219

⁷⁶ «Dans le scepticisme, la conscience fait, en vérité, l'expérience d'elle-même comme d'une conscience qui se contredit dans elle-même; de cette expérience surgit une *nouvelle figure*, qui rassemble les deux pensées que le scepticisme tient à l'écart l'une de l'autre. L'absence de pensée du scepticisme au sujet de lui-même doit nécessairement disparaître, parce qu'il est en fait une conscience *une* qui a en elle ces deux modalités. Cette figure nouvelle est par là quelque chose qui est *pour soi* la conscience double de soi comme conscience se libérant, immuable et égale à soi-même, et de soi comme conscience qui s'embrouille et se renverse absolument, - et la conscience de cette contradiction qui est la sienne. - Dans le stoïcisme, la conscience de soi est la liberté simple d'elle-même; dans le scepticisme, cette liberté se réalise, elle anéantit l'autre côté qui est celui de l'être-là déterminé, mais elle *se* double bien plutôt *elle-même*, et elle est désormais pour elle-même une dualité. De ce fait, le doublement qui, auparavant, se répartissait suivant deux individus singuliers, le maître et le serviteur, est venu se loger à l'intérieur d'un seul et même individu; le doublement de la conscience de soi au-dedans d'elle-même, qui, dans le concept de l'esprit, est essentiel, est par là présent, mais pas encore l'unité d'un tel doublement, et la *conscience malheureuse* est la conscience d'elle-même comme de l'essence doublée [encore] seulement contradictoire » : PE, p. 220

non-figuré et transcendantal. Dans la présentation de Hegel, cette histoire de l'unification de la conscience changeante et inessentielle avec la réalité effective apparaît à travers trois moments que sont le recueillement, l'agir dans la consommation ainsi que celui où est rendue grâce, et l'ascétisme ainsi que la médiation par le serviteur.

Il s'agit premièrement du recueillement [Andacht] de la conscience pure qui se rapporte à l'essence immuable à la manière de la certitude sensible. Elle est, en d'autres termes, l'âme [Gemüt] qui ne se rapporte à cette essence que dans une intériorité immédiate du sentiment, et de ce fait elle reste toujours en opposition avec cette essence, de telle sorte qu'elle se retire en soi-même au lieu de s'unir avec cette essence. Un tel retrait en soi-même accompagne pourtant le sentiment de soi, et cela, aux yeux de Hegel, signale que cette conscience possède une réalité effective. De là, Hegel passe à la deuxième étape de la conscience se rapportant à la réalité effective par son agir, c'est-à-dire par son désir et son travail. Hegel met en avant le fait que dans ce cas, la réalité effective se présente d'une double manière pour cette conscience religieuse. Autrement dit, le monde auquel se rapporte cette conscience est bien celui de la consommation et du travail mais il est tout autant le monde sanctifié par la présence de l'essence immuable. Il s'ensuit que la consommation et la jouissance de cette conscience ne sauraient s'effectuer par son seul agir, mais ne seraient impossibles sans le don de soi-même qu'effectue l'essence immuable et auquel répond cette conscience par le fait de rendre grâce. Ce qui résulte du dédoublement de la réalité effective n'est enfin rien d'autre qu'un dédoublement de l'agir, qu'il soit actif à travers la consommation, ou passif à travers le fait de rendre grâce. Cela implique aux yeux de Hegel que la conscience en question, qui devrait prouver sa propre liberté dans son unité avec l'être-en-soi et dans sa réconciliation avec la conscience universelle revient toujours à sa singularité, sans que l'unification avec la réalité effective qui est universelle n'advienne.

Le dernier cas concerne la conscience ascétique, qui se comprend comme un singulier effectif dans sa corporéité, plus précisément, ses fonctions animales. Elle a pour but de se libérer de sa singularité corporelle, mais elle est plutôt rivée à celle-ci, s'attache aux choses triviales et s'abîme en soi-même. L'union à l'essence immuable ainsi que la libération authentique de sa propre singularité ne proviennent pourtant pas d'une telle action personnelle, mais de la médiation du serviteur. Dans ce rapport médiat, où le serviteur se fait médiateur, la conscience cède sa volonté ainsi que sa décision libre et la responsabilité de son agir au serviteur ; elle abandonne également le côté ob-jectif de son action, soit ce qu'elle produit par son travail en vue de sa jouissance, en le donnant à l'église ; en outre, elle sacrifie sa subsistance-par-soi consciente de soi en faisant l'incompréhensible, en énonçant quelque

chose de totalement étranger comme le rite en latin. Tout cela n'est donc rien d'autre que la dé-singularisation et cette dé-singularisation, insiste Hegel, se passe effectivement et objectivement, et non à l'intérieur d'un individu. Tel est bien l'objectivation de la conscience de soi : «A travers ces moments de l'abandon de la décision propre, ensuite de la propriété ainsi que de la jouissance, et enfin à travers le moment positif consistant à s'appliquer à faire quelque chose dont le sens n'est pas compris, la conscience s'ôte en vérité et complètement la conscience de la liberté intérieur et extérieur, de l'effectivité en tant qu'effectivité de son *être-pour-soi* ; elle a la certitude de s'être en vérité dépouillée de son *Moi* et d'avoir fait de sa conscience de soi immédiate une *chose*, un être-pour-soi.»⁷⁷ Ainsi, l'unification et la réconciliation de l'être pour-soi singulier et de l'être en-soi universel advient par la médiation du serviteur et ce qui a lieu dès lors, c'est l'universalisation de la conscience de soi singulière par le renoncement effectif à sa propriété, à son propre *Moi*.

De cette façon, si dans la section introductive et la section A, la condition de la vérité de la conscience de soi, ou bien la vérité idéaliste comme conscience de soi, qui se définit par la certitude de sa propre véracité, présentait en quelque sorte de manière négative, la section B concerne une autre condition positive de cette vérité. La conscience de soi serait alors réelle, réelle, ou effectivement réelle. C'est aussi là où sa liberté s'établit. Toute description dans cette section peut donc être considérée comme une histoire de la réalisation de la liberté de la conscience de soi qui commence par la liberté abstraite du stoïcisme. Et si le premier pas de ce processus historique s'accomplit par le constat que liberté de la conscience de soi ne se réalise que par l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, toute démarche de cette section s'oriente vers la présentation de l'unification de la conscience de soi singulière avec la réalité effective. Ce que Hegel met en avant par rapport à ce point, c'est que l'unité de l'être-en-soi et l'être-pour-soi doit advenir de façon effective et réelle. L'objectivation de la conscience de soi, en d'autres termes, devrait être l'extériorisation effective, nullement l'activité interne d'un individu refermé sur lui-même. C'est là où réside la différence entre le stoïcisme et la conscience de soi malheureuse. Si la liberté, dans le premier cas, n'est que l'abstraction de sa pensée pure et demeure ainsi morte, elle est effectivement réelle dans la conscience qui parvient à s'extérioriser à la fin de toute expérience de la conscience de soi malheureuse. Or, que la dernière liberté soit ainsi réelle ne signifie pas seulement qu'elle s'établisse par l'extériorisation de la conscience singulière dans une certaine communauté ou bien dans une certaine relation institutionnelle comme telle qu'elle est suggérée par la

⁷⁷ PE, p. 233

médiation du serviteur. Si la liberté est ainsi réalisée à la fin de tout processus guidant l'expérience de la conscience de soi malheureuse, on peut dire aussi que suite à l'expérience qu'est atteinte la liberté réelle par la conscience. Plus précisément, si le stoïcisme était la figure dans laquelle l'unité en question s'établissait immédiatement, l'unité finale de la conscience de soi malheureuse est médiatisée par une histoire. Si tel est bien le cas, la réalité de la conscience universalisée pourrait être entendue dans ses deux sens : on pourrait d'abord dire qu'elle est effectivement réelle là où elle parvient à s'extérioriser, dans un certain rapport communautaire; et de plus, le fait qu'elle soit effectivement réelle est un résultat de la médiation historique de cette description, de sorte qu'elle n'apparaît qu'après l'histoire de la conscience de soi malheureuse. On n'aurait pas tort de dire que ces deux moments sont constitutifs de la raison elle-même. Nous allons les traiter à l'aide de deux conceptions : celle de la substantialité de l'esprit et celle de l'historicité de la raison. Et on pourrait ajouter que la description de la conscience de soi malheureuse n'est pas exemplaire ou contingente, mais historique, sa signification pouvant se révéler par l'historicité de la raison mais aussi de l'esprit dans la *Phénoménologie*.

Enfin, le passage de la pensée pure à la raison n'indique rien d'autre que celui de la conscience de soi singulière à la conscience de soi universelle. Ce qui importe ici, c'est qu'encore une fois la conscience de soi en tant que raison se saisit comme réalité effective. Elle n'est plus, en d'autres termes, une conscience uniquement retirée en soi-même, ni une forme vide de la pensée. Ce point devient plus clair lorsque Hegel insiste sur le fait que la pensée pure n'a sa propre subsistance-pas-soi et sa liberté qu'au prix de l'effectivité, de ce monde⁷⁸. On peut dire donc que ce qui caractérise la Conscience de soi qui n'est pas encore la Raison, c'est le dépouillement de l'effectivité, de la réalité effective. En ce sens, la pensée pure, bien qu'elle exprime en principe l'unité de l'être en-soi et l'être pour-soi sous la forme du concept, n'est pas effectivement réelle non plus. Pourtant, on ne peut pas dire que cette rupture entre pensée pure et réalité effective soit tout simplement un manque ou un défaut,

⁷⁸ «Du fait que la conscience de soi est la raison, son rapport jusqu'à présent négatif à l'être-autre se renverse en un rapport positif. Jusqu'à présent, elle ne s'est souciee que sa substance-par-soi et de sa liberté, afin de sauver et conserver pour elle-même aux dépens du *monde* ou de sa propre effectivité à elle, qui lui apparaissaient tous deux comme le négatif de son essence. Mais en tant que raison, assurée d'elle-même, elle s'est laissé gagner par le repos face à eux et elle peut les supporter, car elle est certaine d'elle-même comme de la réalité, ou de ce que toute effectivité n'est rien d'autre qu'elle ; sa pensée est immédiatement elle-même l'effectivité. » : PE, pp. 235-236

elle devrait être conçue selon une certaine nécessité historique. Plus précisément, c'est bien plutôt dans la rupture avec toute connexion formant sa propre effectivité, dans la déformation radicale de toute connexion existante que réside, à ses yeux, 'l'énergie de la pensée, en autre mot, la puissance inouïe du négatif'. Cette ineffectivité de la pensée pure est certes, en termes hégéliens, la mort, non pas la vie, mais elle est justement la mort que la vie de l'esprit doit surmonter, supporter : «ce n'est pas la vie qui recule de peur devant la mort et se garde pure de la dévastation, mais la vie qui supporte une telle mort et se maintient en elle, qui est la vie de l'esprit.»⁷⁹ Or, cette absence de l'effectivité, cette déformation de toute connexion effectivement existante n'a pas vraiment d'importance, elle n'est qu'un moment à ses yeux. Ce sur quoi le philosophe veut insister, c'est bien plutôt sur le fait que la transformation d'un être passe par cette négation et cette déformation :

« L'esprit n'est cette puissance qu'un tant qu'il regarde le négatif en face, qu'il séjourne auprès de lui. Ce séjour est la force magique qui convertit ce négatif en l'être. – Une telle force est cela même qui a été nommé plus haut le sujet : celui-ci, en donnant dans son élément un être-là à la détermination, supprime l'immédiateté abstraite, c'est-à-dire celle qui ne fait en somme *qu'être*, et par là il est la véritable substance, l'être ou l'immédiateté qui n'a pas la médiation hors d'elle, mais elle est celle-ci elle-même. »⁸⁰

Ainsi, la transformation du négatif en l'être a lieu simultanément dans la perte de l'effectivité, en d'autres mots, dans la mort dans la pensée pure et c'est au fond la combinaison de ces deux éléments qui exprime la subjectivité de la réalité véritable chez Hegel. Cette subjectivité n'exprime pas le seul principe du mouvement, sa réflexivité, car la double opération qui se passe dans la pensée pure serait le mouvement de produire une substance, et la production de la substance se réalise par la métamorphose de l'être immédiat et abstrait en être-là de la détermination. Tel est le rapport positif de la raison à l'effectivité. En somme, on peut dire que c'est bien au concept de la réalité effective que s'adresse la Raison. C'est une réalité qui ne renvoie ni à la réalité d'un objet sensible, ni à un étant naturel ou un vivant animé, ni à une substance métaphysique ou supra-sensible. Elle ne saurait être inerte, mais ne s'établit que

⁷⁹ Ibid., p.80

⁸⁰ Ibid.

par le mouvement dynamique du devenir soi-même. Et en cela également consiste le mouvement de la vérité pour Hegel, mouvement par lequel elle s'élève pas à pas à l'étape la plus haute de sa réalité, en répétant l'intériorisation et l'extériorisation de ses moments.

PARTIE 3. La Raison

L'idéal-réalisme dans la *Phénoménologie de l'esprit*

La vérité médiatisée de l'idéal-réalisme et l'historicité de la raison : les deux directions historiques de la description de la *Phénoménologie de l'esprit*

La certitude de la conscience de soi est introduite dans cet ouvrage comme la première formulation de la vérité idéaliste. Et, c'était, comme nous l'avons souligné, dans son écart à une autre formulation idéaliste, à savoir le principe voulant que Moi=Moi, que Hegel pose comme l'enjeu principal de son questionnement de la conscience de soi. Or, il faut porter attention au fait que cette première formulation se renouvelle tout au long de la description du chapitre de la Conscience de soi : nous voyons premièrement surgir après la dialectique de la maîtrise et de la servitude la deuxième formule de la vérité comme unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, qui ne se rend possible, souligne Hegel, que dans la pensée pure. Mais ce n'est qu'à travers la description historico-religieuse de la section B que l'on parvient à la formule définitive de cet idéalisme, à savoir la certitude de la raison d'être elle-même toute

réalité. De cette façon, on peut considérer la démarche de la Conscience de soi comme le processus d'élaboration de la conception de la vérité idéaliste qui s'établit enfin sur l'unité de la raison et de la réalité effective, à savoir sur l'idée que la raison est bien la réalité effective. Si la question centrale de la Conscience de soi était ainsi d'établir le principe fondamental de l'idéalisme sous la forme de sa certitude d'être vrai, le souci du chapitre de la Raison consiste à déployer le contenu de cette unité, en termes hégéliens, le rapport positif de la raison au monde. En somme, proposer une conception idéaliste de la vérité avec l'articulation de la conscience de soi en réfutant une perspective dualiste et substantielle de la Conscience, élaborer la perspective idéaliste en amenant cette conception primitive à l'idée de l'unité de la raison et du monde, et dérouler ce qui formerait alors cette unité, tels constituent la présentation progressive de la vérité idéaliste dans les trois grandes parties de la *Phénoménologie*. Rien ne nous empêche de dire que tout ce processus, saisi dans sa totalité, indique le mouvement de la vérité en tant que tel. Et c'est dans ce processus tout entier que réside le caractère médiateur de la vérité chez Hegel, et ainsi le caractère réaliste de son idéalisme de la raison. De ce fait, nous consacrons cette recherche à l'observation de ce processus dans la perspective de l'histoire de la médiation de la vérité idéaliste.

La première partie consacrée à la Conscience, constituée par les trois sous-parties, que sont la certitude sensible, la perception, puis la force associée à l'entendement, questionne l'attitude épistémique se fondant sur le présupposé d'une séparation de la conscience et de son objet, et sur la compréhension substantielle de l'être. Hegel entame cette partie critique en montrant la pauvreté et l'abstraction de l'être pris immédiatement, et en exhibant la contradiction interne à notre croyance en la véracité du savoir immédiat. Il problématise ensuite le concept même de chose, là où il s'agit en réalité, à ses yeux, de l'unité de l'être-pour-soi et de l'être-pour-autre plutôt que d'une multiplicité de déterminations qualitatives ou du rapport substance-attribut. Enfin, cette unité, selon Hegel, ne peut être saisie sous la forme de l'universel sensible, c'est-à-dire à l'aide du concept de chose. Au lieu de cela, la multiplicité aperçue dans la chose ne peut être observée qu'à l'aide du concept d'universel inconditionné, non sensible. D'où le troisième objet de cette description qui s'écarte du sensible ainsi que de la substantialité : c'est la force que Hegel conceptualise soigneusement par le mouvement du jeu des forces et par l'idée du changement immédiat et de l'échange absolu de la détermination. Par là, le philosophe réfute le dualisme essence-phénomène en établissant le monisme de ce dernier. Il n'existerait en réalité que le phénomène, qui se saisit ici comme le mouvement de la différenciation, pour qui la différence est interne. Cela veut dire que la distinction entre phénomène et essence provient, pourrait-on dire, du mouvement

de l'auto-différenciation du phénomène. Hegel va plus loin et développe cette idée de la différence interne en élaborant le concept de l'infinité, et, par là, la logique de l'égalité de l'égalité et de la non-égalité.

Ainsi, les démarches de la Conscience consistent à établir une perspective moniste, non-substantielle, et dynamique de la vérité en réfutant la prétention de la véracité du savoir immédiat aussi bien que sa présupposition dualiste et substantielle. Et c'est dans le deuxième chapitre sur la Conscience de soi que Hegel développe cette nouvelle perspective au premier plan. Pour autant, la conscience de soi est la première présentation de la vérité dans cet ouvrage, et par ailleurs, c'est précisément la vérité dans la perspective idéaliste dont il s'agit ici. Car la conscience de soi, en se définissant comme la certitude d'être vraie, revendique qu'elle est bien la vérité, de telle sorte que la vérité n'a rien à voir avec un objet prétendument externe à elle, mais réside dans la conscience. La conscience de soi ne laisse donc pas de place à la prétention de posséder sa propre subsistance-par-soi, sans aucun rapport à la conscience. Elle constitue elle-même une certaine réalité de manière relationnelle et dynamique, par le mouvement de la réflexion, à savoir par le mouvement du retour à partir de l'être-autre. De cette façon, l'unité entre sujet et objet s'affirme à travers l'égalité réflexive de la conscience de soi, le principe fondamental de l'idéalisme. Or, ce principe abstrait, aux yeux de Hegel, et la certitude de la conscience de soi d'être vraie ne serait selon lui que subjective. Cette unité devrait être démontrée comme réelle, et la certitude subjective devrait s'établir sur un plan objectif. Voici tout l'enjeu de la conscience de soi chez Hegel, et aussi, la particularité de son idéalisme : la réflexion réelle. Cela dit, il ne convient pas d'envisager l'unité du sujet et de l'objet au seul niveau formel, tel que l'on le comprend sous la formule du $Moi=Moi$. Cette égalité, qui constitue le principe de l'idéalisme, ne saurait être immédiatement posée, mais doit être saisie comme restaurée à travers la réflexion de l'être-autre, précisément, de l'être-autre en tant que réel. De plus, ce mouvement de la réflexion réelle, explicite Hegel, n'est rien d'autre que le mouvement par lequel la conscience de soi phénoménale devient essentielle. En un mot, la conscience de soi est définie par Hegel comme le désir en général. À la lumière rétrospective de la Raison, si l'insistance sur la réflexion réelle fait valoir ici que l'idéalisme n'a de sens authentique qu'à travers de la démonstration de la véracité de son principe, cette identification de la conscience de soi au désir propose que cette démonstration se donne dans le mouvement du devenir essentiel de la conscience de soi phénoménale. Ce qui donne une combinaison des thèmes, car on entend ici sous le terme de conscience de soi deux significations, à savoir la réflexion réelle entendue au niveau de la démonstration du principe de l'idéalisme, et la conscience de soi phénoménale

pour qui l'essentiel est l'être sensible dans le monde ; si la première a affaire, pourrait-on-dire, au mouvement de la vérité, à savoir l'unité restaurée réellement, la deuxième, l'étant humain est celle qui habite le monde sensible. Cela n'est pourtant pas une combinaison arbitraire, mais, d'après ce que nous avons tenté de monter, le caractère historique de l'idéalisme hégélien s'y révèle. Cet idéalisme, qui exige la nécessité de la démonstration de son principe au vu de la réflexion réelle, voit cette démonstration dans le mouvement du devenir essentiel de la conscience de soi phénoménale qui a lieu au sein de l'étant humain. Cela revient à dire que la vérité, à savoir l'auto-démonstration du principe de l'idéalisme, se présente dans ce mouvement au sein de l'étant humain. Nous reviendrons sur ce point plus tard.

Du point de vue qui vient d'être rappelé, l'élaboration du concept de la vie et la redéfinition de la conscience de soi comme désir biologique visent à cerner et à déterminer cet étant humain, lieu du mouvement de la réflexion réelle. Hegel dégage premièrement de la considération de la vie, qui est à ses yeux la réflexion prise dans la forme externe de l'être, la détermination de la substance scindée en soi-même entre universalité et individualité singulière. Cette forme dédoublée de la conscience de soi va former l'un des grands axes des questions d'importance abordées précédemment. A la suite de cette définition, Hegel livre une nouvelle compréhension de la conscience de soi, en la traitant au niveau du désir biologique : la conscience de soi est foncièrement un étant constituant sa propre subsistance-par-soi par la négation de tout autre que soi. Il s'agit au fond de la question de l'indépendance ontologique de la conscience de soi, à savoir la question de savoir comment la conscience de soi constitue sa propre subsistance-par-soi d'une autre manière que la chose naturelle. Il s'agit plus précisément du statut ontologiquement instable de l'étant humain, instable, car il dépend malgré tout de l'être de son autre pour le nier. Au vu de cette situation paradoxale, Hegel mène sa réflexion, partie vers de la subsistance-par-soi de la conscience de soi à une définition intersubjective de celle-ci : *une conscience de soi est pour une conscience de soi* ; la conscience de soi n'est que pour une autre conscience de soi, qui est également un étant pour soi formant sa propre subsistance-par-soi par la négation de tout autre que soi. La négation de l'autre, que la conscience de soi ne peut pas atteindre en raison de sa dépendance à l'être de son objet en tant qu'objet du désir biologique, devient possible dans ce cas, affirme Hegel, car cette autre conscience effectue, elle-même, la négation. Bien entendu, cette négation effectuée entre les deux consciences de soi est alors tout à fait différente de la simple négation du désir biologique. Ce dernier point est précisément la question à laquelle se rapportent le concept pur de la reconnaissance et la dialectique de la maîtrise et de la servitude dans la section A.

Dans la section introductive du chapitre de la Conscience de soi, Hegel formule ainsi les deux enjeux posés par la conscience de soi : il s'agissait premièrement de la vérité idéaliste qui en apparaissant comme l'immanence de la vérité à la conscience, se donne sa propre validité par la réflexion réelle, à savoir par le mouvement du devenir essentiel de la conscience de soi phénoménale au sein de l'étant humain ; mais, en deuxième lieu, en étant foncièrement étant pour soi qui constitue sa propre subsistance-par-soi par la négation de tout autre, cet étant humain habitant le monde sensible ne peut pourtant accomplir cette négation que dans le rapport intersubjectif avec une autre conscience de soi. Le concept pur de la reconnaissance examine par la suite dans quel rapport intersubjectif les deux étants pour soi peuvent constituer également leur subsistance-par-soi. En élaborant le concept de la reconnaissance, Hegel propose un rapport entre les deux consciences de soi dans lequel chacune peut être médiatrice au service de l'étant-pour-soi de l'autre. Ce rapport dans lequel chacune se reconnaît en reconnaissant l'autre est donc tout à fait symétrique, et la constitution mutuelle de l'étant-pour-soi de chacune se fait alors simultanément et immédiatement. La pleine signification de ce rapport ne s'épuise pourtant pas dans la constitution mutuelle de l'étant-pour-soi des deux consciences de soi singulières, mais il convient de l'éclaircir à la lumière du rapport de l'esprit qui se forme par l'identification dynamique entre Moi et Nous, et donc entre la singularité et l'universalité. Ce rapport de l'esprit anticipé ainsi par la reconnaissance est toutefois hors du contexte de cette description de la conscience de soi, et pour cette raison, nous nous sommes contentés de mentionner brièvement le rapport entre les deux thèmes en ajoutant une réflexion à part sur le rapport de l'esprit. Si le rapport intersubjectif, dans le cas de la reconnaissance, est présenté ici sur un plan purement conceptuel, la dialectique de la maîtrise et de la servitude concerne la conscience de soi phénoménale. En d'autres termes, il s'agit ici du rapport entre deux étants humains pourvus de corporéité qui habitent le monde sensible, et qui constituent leur propre subsistance-par-soi par la seule négation de tout autre qu'eux. La question survient alors de savoir dans quel rapport et sous quelle condition chacun de ces étants, qui nient également leur autre, peut constituer malgré tout cela sa propre subsistance-par-soi. Dans cette situation, où chacun n'est qu'objet de la simple négation pour l'autre, de même qu'un objet quelconque du désir, l'enjeu, remarque Hegel, consiste alors en ce qu'il faut que chacun prouve son propre étant-pour-soi pour l'autre, et enfin son détachement de la vie biologique en général. C'est pourquoi la subsistance-par-soi de la conscience de soi ne peut se constituer, selon Hegel, qu'à travers la reconnaissance intersubjective, c'est-à-dire, en exposant sa propre vie et en visant la mort de l'autre ; son étant-pour-soi ne s'enracine pas dans l'ordre de l'être naturel, mais il se constitue dans la reconnaissance par une autre conscience de soi. En abordant ainsi

la question de la subsistance-par-soi de la conscience de soi à travers les éléments épistémologiques tels que la reconnaissance et la preuve, la certitude subjective et la vérité objective, d'une part, Hegel établit une autre problématique quant au mode et à la signification de la négation consciente de soi, d'autre part. L'idée centrale est que la négation par laquelle se constitue la subsistance-par-soi de la conscience de soi ne saurait être l'annulation de tout l'être de son autre, mais qu'elle devrait au contraire préserver cet être de son autre. En d'autres termes, il doit s'agir, non pas de la négation naturelle, mais de la négation culturelle, non pas de la consommation du maître, mais du travail du serviteur en tant que négation consciente de soi. Mais cette négation qui s'adresse à l'autre, qu'elle soit naturelle ou culturelle, n'est pas en définitive la négation par laquelle se constitue l'étant-pour-soi de la conscience de soi. Selon Hegel, c'est par la négation *interne* de la conscience qu'advient cet étant-pour-soi conscient de soi. Il s'agit de l'expérience de la mort faite par le serviteur, c'est-à-dire de l'expérience interne de la fluidification absolue. Le détachement de la vie d'une conscience de soi, et sa libération de l'ordre naturel vont être prouvés par ce biais.

Si la question centrale de la section A était ainsi d'examiner de quelle façon les consciences de soi phénoménales pouvaient constituer leur propre subsistance-par-soi, à savoir leur étant-pour-soi dans le rapport intersubjectif, et si c'était alors dans la négation effectuée à l'intérieur de la conscience de soi que l'on atteignait son étant-pour-soi, cela impliquait pour la certitude d'une conscience de soi une paradoxale subjectivation radicale. Car cette certitude d'être pour soi dans sa propre subsistance-par-soi, qui aurait dû être prouvée à travers son objectivation dans la reconnaissance, demeure intérieure : c'est que la négation effectuée au service de l'étant-pour-soi ne s'effectue qu'intérieurement, d'autant plus que l'étant-pour-soi ainsi atteint n'est qu'intériorisé. On ne revient dès lors qu'à une certitude d'ordre subjectif. Hegel entrouvre alors une nouvelle orientation dans cette description de la conscience de soi, avec l'idée que cet étant-pour-soi purement subjectif devrait s'unir avec l'étant-en-soi, afin d'être objectif et de se trouver sous sa forme objective. Là où il s'agissait de la seule subsistance-par-soi qui se définissait foncièrement par la négation de tout autre, la question de la liberté de la conscience de soi surgit. Elle se définit, selon Hegel, comme l'unité de l'être-pour-soi et de l'être-en-soi, à savoir comme l'objectivation de la seule certitude subjective d'être pour soi. Et cette unité de l'étant-pour-soi et de l'étant-en-soi, selon Hegel, ne se rend possible que dans la pensée pure, et, par là, il s'agit dès lors de la conscience de soi comme pensée pure au lieu de la conscience de soi phénoménale insérée dans la vie biologique. Voici le thème de la section B : la liberté de la conscience de soi, c'est-à-dire l'unité de l'étant-pour-soi et de l'étant-en-soi qui ne s'établit

que dans la pensée pure. Hegel traite ce thème en interprétant les trois moments historiques que sont le stoïcisme, le scepticisme antique, et le christianisme médiéval. Dans le stoïcisme, selon Hegel, l'unité de l'être-pour-soi et l'être-en-soi s'effectue de manière seulement abstraite et formelle. De cette façon, la liberté de la conscience de soi est posée immédiatement, de sorte que les déterminations de la pensée demeurent ineffectives par rapport à l'étant-en-soi, aussi bien théoriquement que moralement. Le scepticisme antique, poursuit Hegel, est une réalisation de cette liberté, en ce sens qu'il a la certitude de son propre étant-pour-soi absolu et immuable dans la négation effectivement faite en face de toutes les déterminations contingentes et changeantes. Cette réalisation de la liberté de la pensée pure dans le scepticisme accompagne pourtant la scission interne de la conscience de soi : elle est une conscience absolument pour soi et immuable, mais aussi une conscience seulement contingente et changeante. D'où l'existence de la conscience de soi malheureuse : la coexistence des deux moments contradictoires dans une conscience, dont le retour en soi va manifester pourtant, selon Hegel, l'esprit vivant qui vient à l'existence. La dernière démarche de la section B consiste alors à décrire l'histoire de cette conscience malheureuse, que nous ne détaillerons pas ici. A ce propos, nous nous contentons de souligner l'aboutissement de cette expérience historique : l'objectivation de la conscience de soi s'est faite de façon effectivement réelle, de telle sorte que la scission de cette conscience, qui consistait premièrement en la contradiction sceptique entre l'immuabilité absolue et la contingence radicale, aboutit à la réconciliation entre la singularité et l'universalité dans l'objectivation effectivement réelle de la conscience de soi et donc dans la réalisation effective de son étant-pour-soi. D'où, la raison, qui est la certitude de la conscience de soi d'être elle-même toute réalité : telle est la vérité de l'idéalisme de la raison dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

En effet, on peut éclairer la description du chapitre de la Conscience de soi dans son intégralité à la lumière de la transformation de l'unité. C'était en effet premièrement le principe idéaliste de l'unité du sujet et de l'objet qui s'était affirmé avec l'introduction de la conscience de soi, détenant la certitude de sa propre vérité. Ensuite, Hegel entend ce sujet de l'unité de la conscience de soi comme unité réflexive, en posant la question de la subsistance-par-soi de la conscience de soi dans son rapport à l'être-autre ; il s'agissait alors des deux rapports de la conscience de soi en tant qu'étant vivant à son être-autre : le rapport à l'être de la vie et le rapport à une autre conscience de soi. Par là, on obtenait, au lieu du premier principe de l'unité immédiatement introduite, une nouvelle forme d'unité, à savoir la subsistance-par-soi pour soi ou bien l'étant-pour-soi. Cela exprime pour ainsi dire l'unité de l'étant anthropologique en tant qu'étant singulier. Pourtant, selon Hegel, c'est la seule

subjectivité qui caractérise cette unité de l'étant-pour-soi, et pour cela il introduit ensuite l'unité de l'étant-pour-soi et de l'étant-en-soi. En traitant cette unité comme la liberté de la conscience de soi, Hegel rapproche cette problématique de l'unité de la conscience de soi finalement de la certitude de la raison d'être elle-même toute réalité. Au fond, tout ce processus concerne la transformation de la forme de la vérité. La seule certitude de la conscience d'être vraie nous a conduit à la certitude de la raison d'être toute réalité, c'est-à-dire du principe immédiatement posé de l'unité à celui faisant un avec la réalité. Par là, on entrevoit la vision historique qu'a Hegel de l'idéalisme de son temps et le caractère réaliste de celui-ci. En effet, selon Hegel, l'idéalisme, ne peut s'accomplir dans la seule doctrine formelle de l'unité. Selon les termes de la *Science de la logique*⁸¹, il ne peut pas s'accomplir dans la seule doctrine de l'idéalité au seul sens subjectif d'une saisie du monde tel qu'il se trouve là pour moi. Dans ce cas, l'opposition entre subjectivité et objectivité, entre l'idéal et le réel persisterait. L'idéalisme consiste bien plutôt à soutenir l'idéalité en tant que réel. La forme de la simplicité du moi par laquelle on soutient l'idéalité doit se démontrer comme réelle, et donc dans son unité avec la réalité. Telle est l'idée de Hegel concernant l'idéalisme.

⁸¹ Cf. *La Science de la logique : Premier tome-la Logique objective premier livre : La doctrine de l'être*, deuxième chapitre, C. L'infinité, transition, Annotation 2 ; *La Science de la logique Premier tome-la Logique objective premier livre : La doctrine de l'être*, troisième chapitre, A. L'être-pour-soi en tant que tel, b. L'être-pour-l'un, Annotation. La question posée est de mettre en lumière ce qui est idéal, et de cerner ce qu'est l'idéalisme. Il s'agit au fond, dit Hegel, de l'idée que le fini est idéal dans laquelle s'ancre l'idéalisme. Plus précisément, l'idéaliste est celui qui pense que le contenu de notre activité cognitive, telle que la sensation, la représentation ou la pensée ne concerne pas l'être-là réel, mais que l'être externe se constitue bien plutôt pour moi. Ce point est explicité dans la représentation de la simplicité du moi, où le contenu apparaît justement comme mien. Le contenu est alors idéal, précisément, en moi. Bref, l'idéalisme consiste surtout dans l'affirmation que l'être des choses externes se constitue pour moi, à l'intérieur du sujet. Or, cet idéalisme, continue Hegel, n'est que subjectif, dans la mesure où l'on prête attention à la seule forme de la simplicité du moi, sans se soucier de son contenu demeurant toujours fini dans la pensée. L'idéalisme devrait s'occuper également du contenu, et précisément de la réalité de celui-ci. Donc l'idéalité au sens rigoureux réside à ses yeux dans une certaine synthèse entre l'idéal et le réel : «Die Idealität kommt zunächst den aufgehobenen Bestimmungen zu, als unterschieden von dem, worin sie aufgehoben sind, das dagegen als das Reelle genommen werden kann. So aber ist das Ideelle wieder eines der Momente und das Reale das andere ; die Idealität aber ist dies, daß beide Bestimmungen gleichweise nur für Eines sine und nur für Eines gelten, welche eine Identität somit ununterschieden Realität ist.»

Et c'est pourquoi l'idéalisme, pour Hegel, ne doit pas commencer par la seule insistance sur le principe formel, ni finir par lui. Dans ce cas on ne saurait éviter de tomber dans le dogmatisme ou dans le formalisme. Il faudrait au contraire que son principe soit démontré par rapport à son objectivité réelle, et que l'on développe l'idéalisme sur son plan réel et concret. À cet égard, la description de la Conscience de soi a sa signification spécifique, dans la mesure où elle est, en tant que telle, le processus de la démonstration de la réalité du principe de cet idéalisme. De fait, nous remarquons ici que la réflexion réelle comporte un double enjeu. Elle précise d'une part que le principe de l'unité tel qu'on entend sous la formule du $\text{Moi}=\text{Moi}$ doit être conçu dans son unité avec la réalité, ce ne fait que rejoindre la thèse réaliste de l'idéalisme chez Hegel. Et dans ce cas, on peut dire que la raison, formant l'unité de la conscience de soi et de la réalité, est cette réflexion réelle ou bien la conscience de soi réellement réfléchie. Or la raison est ainsi la conscience de soi réellement réfléchie, d'autre part, on peut dire que c'est dans *la* description du chapitre de la Conscience de soi que s'effectue cette réflexion réelle. On a commencé par la seule certitude de la conscience pour aboutir à la conscience de soi parvenant à s'unir avec la réalité effective.

Afin de mieux cerner la particularité de la description de la Conscience de soi, il convient de revenir à ce que nous avons caractérisé comme l'historicité de cette description : en identifiant la réflexion réelle, ayant affaire à l'exigence de réalité du principe idéaliste au mouvement du devenir essentiel de la conscience de soi phénoménale, nous avons compris que Hegel affirme par là un mouvement particulier de la vérité ayant lieu au sein de l'étant humain. Par ailleurs, l'idéalisme de Hegel voyait la démonstration de la réalité de son principe dans ce mouvement effectué au sein de l'étant humain. Nous en avons conclu alors provisoirement que cela présentait l'historicité de l'idéalisme hégélien ; il s'agissait d'un mouvement nécessaire de la vérité au sein de l'étant humain. Or il ne convient pas d'entendre par là que les événements historiques au sens général ou les faits et les gestes humains en général sont réglés par le mouvement de la vérité, ou que l'on ne peut interpréter ces événements comme mouvement du devenir essentiel de la conscience de soi phénoménale. Car ce mouvement au sein de l'étant humain ne concerne aucunement tel ou tel événement factuel, mais plutôt la double structure ou la double condition de cet étant anthropologique : il est d'abord étant vivant pourvu de corporéité qui habite le monde de la vie, et il est en même temps un étant rationnel qui réalise sa liberté dans la pensée pure. Et, l'étant humain, en tant qu'il est ainsi biologique, se définit foncièrement par la simple négativité pour soi, par laquelle on ne peut atteindre la liberté au sens positif. Il en va de même avec le travail dans le monde civilisé, de sorte que la liberté de cet étant ne s'établit pas dans le travail en tant que

seule transformation de la forme chosale, mais plutôt dans la pensée pure, là où l'unité de l'étant-pour-soi et de l'étant-en-soi peut se réaliser. On peut donc envisager la démarche de la section A de ce chapitre dans la perspective de l'affirmation de la liberté dans la pensée pure. De ce point de vue, le devenir essentiel de la conscience de soi phénoménale n'indique rien d'autre que cette affirmation faite dans le cadre de l'anthropologie hégélienne. En ce sens, on peut ajouter que cette description dans la section A constitue la base anthropologique de l'idéalisme hégélien, entendu comme idéalisme réaliste. En effet, dans cette description, on est amené à la thèse de l'unité de l'étant-pour-soi et de l'étant-en-soi, et enfin à la thèse de la réalisation effective de l'étant-pour-soi. De cette façon, la description est davantage anthropologique qu'historique. Et, si l'on peut dire qu'il s'agit encore d'une certaine nécessité dans le mouvement de l'essence et du phénomène qui, d'après notre lecture, a lieu au sein de l'étant humain, l'enjeu réside alors dans la nécessité d'interpréter de cette anthropologie chez Hegel, à savoir la nécessité qu'il établit à même les conditions de cet étant en dégageant à partir de là le principe de son idéalisme réaliste.

Si la liberté de la conscience de soi s'établit comme l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi dans la pensée pure, cette liberté ne signifie pas négativement le fait de se libérer de quelque chose. Elle est bien plutôt *positive* au sens de se donner l'être, et de se constituer comme être. Nous avons vu d'autre part que Hegel présente dans la section B du chapitre de la Conscience de soi une description historique de la réalisation de cette liberté, visant par cette démarche à montrer l'unification de la conscience et de la réalité effective. En effet, des enjeux historiques apparaissent ici. Nous prêtons d'abord attention au fait que cette description est d'ordre historique. En fait, on peut dire que c'est en s'appuyant sur des faits historiques, cette fois-ci, au sens le plus général, tels que le fait de rendre grâce, le rapport avec le serviteur, ou le rite en latin etc., que Hegel démontre l'unification de la conscience de soi et de la réalité effective, soit la raison. La particularité de cette description consiste en ce qu'elle s'emploie, comme interprétation historique, à démontrer ou à justifier le principe de cet idéalisme réaliste. Mais cela ne constitue pas tout le problème de l'historicité de cette description. L'enjeu devient plus compliqué dès lors que l'on prend en considération la vision philosophique qu'a Hegel de son temps. Car la pensée moderne se caractérise pour une part, à ses yeux par la réflexion formelle, et par la perte de la substance. Nous avons abordé ce sujet en évoquant les passages de la *Préface* de la *Phénoménologie de l'esprit* où il interprète le moment de la pensée pure ou du principe du pur Moi comme moment négatif et comme la mort que la vie de l'esprit doit traverser. Donc, si la pensée pure, pour Hegel, doit être, elle-même, concrète dans son unification avec la

réalité effective, ce n'est pas une simple position purement théorique de Hegel qui est manifestée ici. La question relative à l'abstraction de la pensée pure s'inscrit déjà dans la problématique de la philosophie ou bien de l'idéalisme de son temps. De ce point de vue, si Hegel veut s'écarter des autres idéalistes de son temps, en ce qu'il présente son idéalisme dans une unification de la pensée pure ou bien du moment idéal avec la réalité effective, on peut s'interroger sur la méthodologie de cet idéalisme réaliste chez Hegel. Dans ce cas, la description historique de cette section B nous suggère une méthode de la philosophie historique au service de cet idéalisme réaliste. Cette possible liaison indissociable entre l'idéalisme réaliste chez Hegel et sa philosophie de l'histoire nous mobilisera encore par la suite.

Au fond, l'idéalisme de Hegel dans la *Phénoménologie de l'esprit* est l'idéalisme de la raison, et sa particularité consiste en ce qu'il fait valoir l'unité de la raison et de la réalité effective. Nous avons souligné que cet idéalisme revendiquait une démonstration de son principe, et qu'il fallait entendre par là la nature médiatrice de la vérité de l'idéalisme. Ce qui signifie que le principe de l'unité, soit entre sujet et objet ou bien entre conscience et objet, caractéristique de l'esprit de l'idéalisme en général, ne doit pas être posé d'emblée, mais bien plutôt être le résultat d'un certain processus du développement du principe ainsi posé abstraitement. De ce point de vue, la description de la Conscience de soi toute entière forme le processus médiateur d'où provient la vérité de cet idéalisme comme résultat. Il s'agissait premièrement d'envisager le principe de l'unité en le situant dans l'étant humain et sous diverses déterminations et rapports anthropologiques. De là, Hegel a établi que l'étant-pour-soi, qui est la forme de l'unité anthropologique, doit se trouver uni à l'étant-en-soi, sous sa forme objective, et qu'une telle objectivation de l'étant-pour-soi ne se rendait possible que dans la pensée pure. Par la suite, nous venons de voir que cette objectivité de l'étant-pour-soi dans la pensée pure, qui a été affirmée à travers la démarche de la section A, est amenée encore une fois à établir le principe de la réalité de la raison à travers l'interprétation historique de la section B.

À partir de là, le chapitre de la Raison développe la vérité de cet idéalisme, qui est ainsi dégagée comme le résultat de la démarche de la Conscience de soi, sur le plan de son contenu. Il s'agit alors de montrer le rapport positif de la raison au monde sous ses trois aspects : la raison observatrice, la raison active, et la raison créatrice. Si la première représente le rationalisme qui tient à ce que le réel soit rationnel, la deuxième est la conscience de soi qui se réalise effectivement, et la troisième, étant la synthèse des deux, réalise la compénétration de l'individualité et de l'universalité. Nous allons consacrer l'étude

suivante aux rapports de la raison au monde. Si l'on prête préalablement attention à quelques points concernant l'historicité de l'idéalisme de la raison, il est notable que Hegel traite la raison active dans sa propre perspective historique, en développant l'histoire de la réalisation de sa liberté de la raison active depuis la cité grecque jusqu'à l'époque moderne, et surtout en localisant sa propre description de celle-ci sur le plan moderne. Nous allons nous consacrer d'autre part à l'unité de l'individualité et de l'universalité qu'établit Hegel en traitant l'agir créateur et l'œuvre d'art. Là, l'œuvre d'art a été conçue comme préfiguration de la substance spirituelle qui est, en tant que *mon* œuvre, l'individualité, mais tout à la fois l'œuvre commune et universelle une fois créée. Nous allons examiner par la suite certains enjeux du passage de la raison à l'esprit, en commentant les passages consacrés à l'agir créateur. Nous chercherons à expliciter pourquoi agir ne peut pas être limité à celui de l'artiste, mais signale, en tant qu'agir créateur de la *raison*, la transformation de cette dernière. Selon nous, cette transformation de la raison pourrait être éclairée deux aspects de l'esprit, à savoir le monde objectif ou substance spirituelle, et le savoir de soi de l'esprit. Si le premier enjeu est l'historicité de la raison entendue comme monde objectif, à savoir l'auto-production d'une substance spirituelle par le mouvement dynamique, dans une combinaison entre héritage et agir individuel, le deuxième enjeu concerne l'idée que l'esprit est foncièrement savoir de soi, et que l'esprit qui se connaît comme esprit est science en tant que système, tâche philosophique chère à Hegel. En somme, le chapitre de la Raison peut être envisagé du point de vue du passage de la raison subjective à la raison objective, la question est alors de cerner le monde objectif comme combinaison de la certitude subjective et de l'être objectif. À cet égard, Hegel consacre la dernière partie de ce chapitre, que nous n'allons pas examiner dans ce travail, à développer la formation du monde objectif des lois et des normes. Au lieu de cela, nous allons mener cette étude portant sur la Raison ainsi que notre réflexion sur l'historicité de cet idéalisme à une contemplation du thème du savoir de soi de l'esprit. Il s'agira enfin de penser le rapport entre le caractère réaliste de l'idéalisme de Hegel et l'historicité de la vérité.

L'idéalisme de la raison et les trois rapports positifs de la raison au monde : vers l'esprit en tant que savoir de soi

La thèse de l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi est un noyau du concept hégélien de vérité. Et ce qui est important, c'est que cette unité ne saurait être ce qui existe dès le début ou ce qui est d'emblée donné. Il n'y a pas, pour Hegel, de vérité sans médiation. De ce point de vue, la *Phénoménologie de l'esprit* pourrait être considérée comme le médiateur de la vérité, étant donné qu'elle vise à présenter le cheminement de la conscience phénoménale vers la science systématique, qu'est la vérité. Toute sa description consiste donc en une série de démonstrations successives de la vérité, la série d'unifications aussi bien que de séparations entre l'en-soi et le pour-soi. À proprement parler, c'est le processus consécutif de la conscience qui possède à chaque fois la seule certitude pour-soi de démontrer l'objectivité en-soi de cette certitude de différentes manières et sous diverses formes. La conscience de soi, en s'établissant comme l'annulation de son autre en tant qu'en soi, est la figure par laquelle cette thèse est soutenue en premier. Et par la dialectique de la maîtrise et de la servitude qui concerne la conscience de soi en tant que conscience, Hegel démontre que cette unité ne se rend possible que dans la pensée pure. Mais la conscience de soi en tant que pensée pure est au fond une conscience qui se plonge dans sa singularité, elle perd, pour ainsi dire, le monde ou la réalité effective au prix de la libération de la choséité. L'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi doit être donc reprise cette fois sous la forme de l'universalisation de cette conscience singulière. C'est bien la question de la conscience de soi malheureuse, qui souffre de sa scission interne entre l'essentialité universelle, immuable et l'absence de l'essentialité changeante, singulière, et contingente, et au fond, de la réapparition incessante de sa singularité. Cette conscience schizophrénique parvient à s'extérioriser d'autre part à travers la médiation du serviteur et Hegel insiste ici sur le fait que l'universalisation de la conscience singulière n'advient que par son extériorisation réelle et par la propre démonstration de sa réalité effective. Tel est le chemin au bout duquel apparaît la Raison, qui est la certitude d'être d'elle-même toute réalité.

Ainsi, la thèse de l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi qui a été formulée premièrement par la certitude de la conscience de soi d'être vraie se présente après l'ensemble de la démarche de la Conscience de soi comme la certitude de la raison d'être réelle. De cette façon, la certitude de la raison est un résultat de la médiation par le

mouvement de la Conscience, et surtout de la Conscience de soi. Par là, il faudra entendre tout d'abord la particularité de la réalité propre à la raison, à savoir, le fait que cette réalité ne relève pas d'une donnée immédiate et factuelle, et donc que la raison doit être, elle-même, réelle et prouver elle-même comme la réalité : «la conscience de soi n'est, pas seulement pour soi, mais aussi en soi, toute réalité, que du fait qu'elle *devient* cette réalité ou, bien plutôt, *se démontre* comme telle»⁸². D'autre part, le fait que la raison soit réelle, pour Hegel, énonce le principe de l'idéalisme. En effet, l'idéalisme, en s'exprimant sous la formule du Moi=Moi, fait valoir l'identité entre objet et sujet : l'objet du Moi ne serait que le Moi ; en l'occurrence, c'est le Moi qui est l'objet du Moi. Mais ce qui signe l'appartenance de cette lecture à l'idéalisme c'est qu'elle prend le sujet comme principe de cette identité, en soulignant son activité et le fait qu'il se pose soi-même. Bref, l'idéalisme maintient, en gros, l'identité du sujet et de l'objet par l'activité du sujet. Or, ce que Hegel met en avant avec sa thèse de la réalité de la raison, c'est que le principe de l'idéalisme du Moi=Moi ne saurait en aucun cas être immédiatement posé. C'est parce que, si l'idéalisme affirme l'unité de l'objet et du sujet comme objectivité du sujet, cette unité, ainsi revendiquée, devrait être d'autant plus objective. Autrement dit, le principe du Moi=Moi, en tant qu'il ne nécessiterait aucune démonstration préalable de son objectivité, tombe dans le dogme, de telle sorte qu'il contredit sa prétendue objectivité. Donc, démontrer l'objectivité de ce principe est nécessaire à la lumière de l'esprit de l'idéalisme, et le principe du Moi=Moi n'est valable qu'après une telle démonstration. Le cheminement effectué dans la Conscience de soi, par lequel la certitude de la conscience de soi d'être vraie devient la certitude de la raison d'être réelle est justement, pour Hegel, ce processus de démonstration de l'objectivité du principe de l'idéalisme. Le cheminement de la Conscience de soi est indispensable, fidèlement à l'esprit de l'idéalisme. Rétrospectivement, dans le cadre de la raison comme conscience de soi pourvue de réalité, la Conscience de soi forme le processus par lequel la conscience de soi formelle et abstraite devient effectivement réelle et concrète, permettant à la vérité d'émerger et affirmant son affiliation idéaliste.

Malgré tout cela, la raison demeure subjective. Elle possède, précise Hegel, une simple certitude immédiate et une assurance, davantage qu'une compréhension conceptuelle [*das Begreifen*] ou la vérité. Cela tient, selon Hegel, à ce que la raison apparaît, à ce niveau de la *Phénoménologie*, sous sa forme immédiate, dans l'oubli du processus précédent qu'elle a traversé⁸³. Aussi Hegel débute-t-il le chapitre consacré à la Raison, en partant de la raison

⁸² PE, p. 236

⁸³ «La conscience qui est cette vérité a un tel chemin derrière elle et elle l'a oublié en tant qu'elle entre en scène

observatrice qui a la certitude *immédiate* d'être toute réalité⁸⁴. Et il divise ensuite ce chapitre en trois parties, en traitant la raison observatrice la réalisation de la conscience de soi rationnelle, et l'individualité qui est à ses yeux en soi et pour soi-même, ces trois moments correspondant respectivement à la raison théorique, à la raison pratique, et à la raison artistique ou poétique dans les critiques kantienne. Ce chapitre tout entier, semblable à la composition des critiques chez Kant, est donc, pourrait-on-dire, le lieu où développe Hegel son propre idéalisme. Cela revient également à dire que le processus précédent, qui a été développé tout au long du chapitre de la Conscience de soi, constitue la préhistoire de cet idéalisme. On peut dire au fond que cet idéalisme qui va être déployé dans ce chapitre constitue le développement concret et réel de dont la vérité a été démontrée, au vu de l'affirmation de la réalité de la raison. L'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi s'est vue affirmée. Donc, s'il y a pour Hegel une raison nécessaire pour situer la raison dont la véracité idéaliste a été démontrée encore une fois sur son plan immédiat et abstrait, ce n'est pas seulement en raison de la particularité de la description de la *Phénoménologie*, à savoir, de l'idée d'exhiber la vérité du rapport d'une certaine conscience à son objet à travers la poursuite interne de ce rapport tel qu'il est immédiatement donné. L'enjeu, plus concret et plus délicat, touche à la vérité de l'idéalisme. D'après ce que nous venons de voir, l'idéalisme défend l'unité du sujet et de l'objet par l'activité propre au sujet et l'exprimant à l'aide de la formule énonçant que Moi=Moi. Et, en soutenant que ce principe doit être démontré quant à sa validité universelle, Hegel déduit que le processus intégral de la Conscience de soi n'était

immédiatement comme raison, ou [encore:] cette raison qui entre en scène immédiatement n'entre en scène que comme la certitude de cette vérité-là. Elle ne fait ainsi qu'assurer qu'elle est toute réalité, mais cela, elle-même ne le comprend pas conceptuellement; car ce chemin oublié est la compréhension conceptuelle de cette affirmation exprimée de façon immédiate. Et de même, pour celui qui n'a pas fait ce chemin, une telle affirmation, lorsqu'il l'entend dans cette pure forme – car, dans une figure concrète, il la produit bien lui-même –, est conceptuellement incompréhensible.» : PE, p.236

⁸⁴ «La raison, telle qu'elle entre en scène *immédiatement* comme la certitude qu'a la conscience d'être toute réalité, prend sa réalité dans le sens de l'*immédiateté de l'être*, et, de même, l'unité du Moi avec cette essence objective dans le sens d'une *unité immédiate* en laquelle elle-même, la raison, n'a pas encore séparé et, à nouveau, réuni les moments de l'être et du Moi, ou qu'elle n'a pas encore connue. C'est pourquoi, en tant que conscience observante, elle aborde les choses en étant d'avis qu'elle les prend en vérité en tant que choses sensibles, opposées au Moi:...» : PE, pp. 245-246

rien d'autre que cette démonstration⁸⁵. Or il faut dire que la démonstration de la validité du principe n'assure jamais, en tant que telle, la validité de ce qui est manifesté par l'idéalisme, de son contenu. En somme, ce qui est démontré, c'est un principe qui ne saurait être l'idéalisme même, de sorte que celui-ci doit être encore développé au niveau de son contenu concret.

Et c'est 'le rapport positif de la raison au monde' qui offre le contenu de cet idéalisme chez Hegel, qui va être donc décrit dans le chapitre de la Raison. En un sens il faut dire qu'il n'y avait, pour la conscience de soi, ni de monde, ni de concept du monde, car tout ce qui arrivait pour elle n'était qu'un moment s'effaçant au profit de son être pour soi. Même si cette conscience préconsciente touche à une réalité objective qu'elle soit sensible, biologique, ou bien anthropologique, il faut bien observer qu'elle se comporte de façon passive et négative par rapport à son objet. La raison qui vient d'entrer en scène a au contraire un rapport pleinement positif au monde. Il s'agit premièrement de la raison observatrice : la raison théorique, qui n'est plus un rapport sensible à une chose telle que la certitude sensible ou la perception, mais qui est pensée pure, comme le savoir de la vérité, ou le saisie conceptuelle du monde. En ayant la certitude de la rationalité du monde, elle n'est donc rien d'autre que la certitude de sa propre présence dans le monde. Ce genre de savoir qui se fonde sur la certitude de son identité immédiate avec le monde est foncièrement actif, de sorte que si quelque chose d'étranger lui apparaît, il va retrouver une loi universelle sous laquelle le subsumer. Ce qui caractérise cette raison est donc l'intérêt universel qu'elle porte au monde : «C'est pourquoi la raison nourrit, maintenant, un *intérêt* universel pour le monde, parce qu'elle est la certitude d'avoir en lui une présence, ou la certitude que la présence [du monde] est rationnelle. Elle cherche son Autre en sachant qu'en lui, elle ne possède rien d'autre qu'elle-même ; elle cherche seulement sa propre infinité.»⁸⁶ Telle est la raison observatrice qui est ici le premier rapport positif de la raison au monde.

Si la raison théorique est la certitude immédiate que le réel est rationnel, la raison

⁸⁵ « La raison est la certitude de la conscience d'être toute réalité; c'est ainsi que l'idéalisme énonce le concept de cette raison. De même que la conscience qui *entre en scène* comme raison a *immédiatement* une telle certitude en soi, de même l'idéalisme, lui aussi, l'énonce *immédiatement*:[...] Cependant, la conscience de soi n'est, pas seulement *pour soi*, mais aussi *en soi*, toute réalité, que du fait qu'elle *devient cette* réalité ou, bien plutôt, se *démontre* comme telle. Elle se démontre ainsi sur *le chemin* où.....» : PE, p. 236

⁸⁶ PE, p. 244

pratique est d'autre part celle qui se réalise effectivement. Ce deuxième rapport positif au monde est donc, pourrait-on dire, la réalisation de ce qui est rationnel. En répétant le mouvement de la conscience de soi, cette raison active effectue le mouvement du devenir universel, du quel advient enfin la substance universelle qui ne fait qu'un avec une communauté ou une société des individus. Hegel appelle cette substance universelle l'unité spirituelle absolue des individus, ou une conscience de soi en soi universelle. Ces termes ne correspondent pas à un nom général ou à un concept pour désigner une société, ils n'indiquent pas n'importe quelle société existante non plus. La substance universelle qui est ici envisagée comme la réalisation effective de la raison pratique est justement la cité grecque. En ce sens, la substance en question veut dire précisément le 'règne de la vie éthique' [*das Reich der Sittlichkeit*] ou la vie d'un peuple libre. De fait, c'est à travers une perspective historique particulière que Hegel pense le thème de la réalisation effective de la raison pratique. Il s'agit ici de l'histoire débutant avec la cité grecque pour aboutir à l'époque moderne, une histoire du déclin, selon lui, conduisant à la sortie du bonheur. Il fait valoir que dans la vie éthique de la cité grecque, la raison singulière se trouve en unité harmonieuse avec sa communauté qui relève à son tour d'ordre universel. Les faits et gestes singuliers d'un individu font, selon lui, l'histoire universelle comme telle, son travail est inconsciemment le travail universel, et les individus se soumettent volontairement aux mœurs de leur communauté. La singularité et l'universalité forment une unité complète sans aucune scission, ni aucun clivage. Il n'y a pas non plus de conflit moral bien entendu, puisque la moralité ne va pas sans l'individualité singulière, et que le conflit moral a lieu lors de la discorde entre la préférence ou le jugement individuels et l'ordre des normes universels. La vie éthique de la cité grecque, basée sur l'unité harmonieuse et heureuse, signale au fond, du point de vue de la réalisation de la raison pratique, une réalisation idéale, que Hegel désigne comme 'un esprit vivant présent'⁸⁷. En revanche, pour Hegel, c'est la scission entre la singularité et l'universalité qui est caractéristique de l'époque moderne. Il s'agit plus précisément de l'émergence de l'individualité singulière empêchant l'absorption dans l'ordre universel, incapable de s'harmoniser avec celui-ci. Cela ne laisse donc miroiter selon lui que déclin et malheur face au souvenir de l'unité harmonieuse de la cité grecque.

Pourtant, cette scission moderne est nécessaire selon Hegel dès lors que l'unité harmonieuse et parfaite de la vie du peuple libre de la cité grecque était en réalité seulement immédiate et donc abstraite. Dans la perspective de l'esprit, cette réalisation immédiate

⁸⁷ PE, p.324

reflète seulement l'être de l'esprit ou l'esprit comme substance : «La raison doit nécessairement sortir de ce bonheur, car c'est seulement *en soi* ou *immédiatement* que la vie d'un peuple libre est *la vie éthique réelle*, ou [encore:] celle-ci est une vie éthique ayant le caractère d'un *étant* et, de ce fait, lui aussi cet esprit universel est un esprit singulier, le tout des mœurs et lois est une substance éthique *déterminée*, qui ne se défait de la limitation que dans le moment plus élevé, à savoir dans la *conscience qu'elle prend de son essence*, et n'a sa vérité absolue que dans cette connaissance, mais non pas immédiatement dans son être ; ... »⁸⁸. Dans l'unité de la vie éthique de la cité grecque, donc, la réalisation de la raison demeure au niveau du concept, de sorte que l'histoire de cette réalisation est amenée à passer par la scission entre la singularité et l'universalité, et d'éprouver l'émergence de l'individualité obstinée à son singularité. C'est, pour Hegel, précisément là où on est à l'époque moderne. Et surtout c'est là que se trouve ce texte qui aborde le rapport positif de la raison pratique au monde. Il s'agit dans ce texte des trois formes de l'individualisme, des trois consciences morales qui font valoir leur individualité singulière radicale : le plaisir et la nécessité, la loi du cœur et le délire de la présomption, et la vertu et le cœur du monde. Cette présentation de l'histoire moderne de la réalisation de la raison pratique se fait description historique de la vie éthique dans le sixième chapitre de l'Esprit. Il s'agit de la vie éthique dans la cité grecque dont l'unité harmonieuse a été présentée au début ce texte au niveau de son concept. De même, l'histoire de la réalisation de la raison va s'orienter vers le rétablissement de l'unité perdue, en passant par la scission moderne.

On peut envisager ces démarches de la raison théorique ainsi que de la raison pratique sous l'angle du développement du concept de monde, dans la mesure où c'est le rapport positif au monde qui est essentiel à la raison. De ce point de vue, c'est au monde comme en-soi que se rapporte la raison observatrice, dans la mesure où elle constitue la certitude immédiate de la rationalité du monde. Elle permet la découverte de ce monde rationnel ou bien la rationalité de ce monde. D'autre part, le monde est un pour-soi pour la raison pratique, précisément, pour la conscience de soi qui se réalise effectivement, en ce sens qu'il n'est rien d'autre que la réalisation de la conscience de soi elle-même, ou bien la conscience de soi réalisée effectivement. Ce monde se voit cependant opposé en quelque sorte à cette raison, en tant qu'il s'agit ici de la raison à l'époque moderne, la raison pour laquelle est l'essentiel son individualité singulière. Et la raison artistique présente finalement le monde comme une synthèse des deux moments précédents : il s'agit dès lors du monde qui

⁸⁸ Ibid., pp. 325-326

est en soi et pour soi à la fois. Celui-ci, puisqu'il n'est pas seulement en soi mais aussi pour soi, s'identifie au fond à la raison, la raison qui est, à ce plan moderne, comme l'individualité. Il n'est donc rien d'autre que 'l'individualité réel qui est à ses yeux réelle en et pour soi-même', qu'est le titre de cette dernière figure de la raison. Il s'agit donc de l'individualité comme monde, et du monde comme individualité. Ce monde synthétique se tient finalement comme l'unité du soi et de l'être ; il est d'une part un mouvement purement subjectif, en tant que développement interne et immanent à soi-même et pénétration transparente et mutuelle des moments, mais en même temps il va former une réalité substantielle : « De ce fait, le compte est réglé avec ses figures antérieures; elles gisent derrière elle dans l'oubli, ne viennent pas lui faire face comme son monde trouvé là, mais se développent seulement à l'intérieur d'elle-même comme des moments transparents. Pourtant, elles se séparent encore les unes des autres dans sa conscience comme un *mouvement* de moments différenciés qui ne s'est pas encore rassemblé en son unité substantielle. Mais, en *toutes*, la conscience de soi maintient ferme l'unité simple de l'être et du Soi, qui est leur *genre*.»⁸⁹

Ainsi le rapport positif de la raison au monde, qui est l'enjeu central de la raison en général, s'exprime ici comme leur unité sous la forme de l'unité de l'individualité et la réalité effective. Hegel entame sa description de cette dernière figure de la raison, en élaborant le concept de 'la nature originairement déterminée' : il s'agit ici de conceptualiser l'unité en question sous les termes déterminant l'agir, tels que le but, le moyen, et la réalisation, en accord avec le résultat de l'expérience précédente de la raison pratique ; ce concept, en gardant la signification d'"individualité qui est pour elle-même la réalité", va s'employer à cerner la conception du talent. En effet c'est finalement, pour Hegel, par l'agir créateur d'un artiste que s'effectue cette unification entre la raison et le monde, et s'exprime l'unité de l'individualité et la réalité effective. Par là, l'œuvre d'art, en cristallisant cette unification est universelle.

D'abord, c'est par le talent ou le don d'un génie que cette raison créatrice représente l'individualité. Le talent n'est pas encore posé comme agissant ; étant un but, il constitue le contenu unique de l'agir créateur. Il ne faut pourtant pas entendre ce contenu comme une matière donnée, ni une réalité trouvée-là, il annonce bien plutôt la réalité effective. Cela veut dire que ce contenu ne consiste rien d'autre qu'en «la pure transposition de la forme de l'être

⁸⁹ Ibid., p. 352

non encore présenté [dargestellt] à celle de l'être présenté»⁹⁰. Cet enjeu est important pour Hegel, il permet d'éclaircir l'essentiel de l'agir de la raison en proposant la perspective de l'esprit, que nous évoquerons par la suite. D'autre part, la nature originaire du talent est un moyen interne pour cet agir créateur : c'est le moyen par lequel l'agir a lieu actuellement. C'est par la combinaison de cette nature originaire et de l'intérêt d'un individu à cette nature interne que se fait l'agir. Cet agir est entendu comme le passage de la nature originaire, prise en soi, à sa réalisation, ou encore comme commencement immédiat. Enfin, ce qui se forme par l'agir créateur, c'est, dit Hegel, l'unité de l'agir et l'être, et celle de l'extérieur et l'intérieur⁹¹.

Si cette unité, c'est-à-dire, la réalisation de la nature originaire qui constitue l'individualité sous la forme du talent, demeure encore en elle-même quand même, l'œuvre d'art est en revanche la nature originaire exprimée. Elle est, pourrait-on dire, l'individualité exprimée à l'extérieur. Hegel souligne ce point en spécifiant le terme de 'nature originairement déterminée'. Si une œuvre artistique correspond à la nature originaire réalisée comme étant, cette venue au monde est effectuée, explicite-t-il, par la limitation et la restriction de la nature originaire qui est encore en-soi. L'individualité apparaissant dans une œuvre d'art dépend donc de la différence de la grandeur de la nature originaire, la différence de cette grandeur exprimée en elle. Pour autant, continue Hegel, l'estimation de sa valeur, qu'elle soit bonne ou mauvaise, n'est ni possible, ni essentielle, et n'a pas de sens. Donc, chaque œuvre unique ne se rapporte qu'à soi-même. Cela revient à dire que la nature originairement déterminée demeure un en soi, sans parvenir à être pour soi, sans que la conscience parvienne à se reconnaître dans son œuvre effectivement réalisée.

Cela ne suggère pourtant pas que Hegel renonce à une œuvre d'art pensée comme unité de l'individualité et de la réalité effective. Il va démontrer avec cette conception séparée de

⁹⁰ Ibid., p. 355

⁹¹ «Cette apparence d'opposition qui subsiste encore est supprimée par le *passage* lui-même ou par le *moyen*, - car celui-ci est une *unité* de l'extérieur et de l'intérieur, le contraire de la détermination qu'il a en tant que moyen *intérieur*; il supprime donc la détermination en question et se pose, lui qui est cette unité de l'agir et de l'être, aussi bien comme un *extérieur*, comme l'individualité elle-même qui est devenue réalité effective, c'est-à-dire qui, [prise] *pour elle-même*, est posée comme *l'étant*. L'action tout entière, de cette manière, ne sort pas d'elle-même, ni en tant qu'elle est les *circonstances*, ni en tant que *but*, ni en tant que *moyen*, ni en tant qu'*œuvre*.» : PE, p. 357

l'agir créateur et de l'œuvre d'art leur pénétration mutuelle, et en faire une nouvelle problématique de la substance universelle, relative à 'l'essence spirituelle'. Il convient donc de dire que l'unité de la raison et du monde s'établit à plusieurs niveaux et dans divers, à savoir, ceux de l'individualité et de la réalité effective, ayant chaque fois une signification propre par rapport au contexte global. À ce propos, Hegel met en avant que l'agir ne change rien sur le plan du contenu. Il importe peu de détailler ce que fait un individu, ou ce qui lui arrive, car l'agir signifie en réalité, pour Hegel, la pure transition formelle de la raison. De plus, ce qui importe ici, c'est que la raison peut avoir conscience de cette transition⁹² :

« L'agir ne change rien et ne va à l'encontre de rien ; il est la pure forme de la transposition du *ne-pas-être-vu* dans *l'être-vu*, et le contenu qui est amené au jour et s'expose n'est rien d'autre que ce que cet agir est déjà en soi. Un tel agir est *en soi*: c'est là sa forme en tant qu'il est une unité *pensée*; et il est *effectif*: c'est là sa forme tant qu'il est une *unité ayant le caractère d'un étant*; lui-même est un *contenu* seulement dans cette détermination de la simplicité face à la détermination de son passage [en autre chose] et de son mouvement. »

Voici, la pure transition formelle de la raison effectuée par l'agir : la transition de la nuit de la seule possibilité au jour de la présence, de l'invisible au visible. Donc, il s'agit ici d'une définition de l'agir comme actualisation du virtuel et réalisation effective du possible. Ce qui arrive par l'agir, en d'autres termes, c'est la transformation de l'en-soi abstrait à son être effectivement réel⁹³. Et cette transformation ne touche que la forme, car le contenu de cet agir, c'est-à-dire ce qui doit arriver par lui est déjà là comme en-soi. Or, il ne convient pas de voir ici une théorie générale de l'agir, puisque c'est de l'agir créateur, non pas de l'agir en général,

⁹² « Quoique soit ce que l'individu fait et ce qui lui arrive, c'est ce que lui-même a fait et ce qu'il lui-même est ; il peut seulement avoir la conscience de la pure transposition *de lui-même* de la nuit de la possibilité dans le jour de la présence, de l'*en-soi abstrait* dans la signification de l'être *effectivement réel*, et avoir la certitude que ce qui survient pour lui dans ce jour-ci n'est rien d'autre que ce qui sommeillait dans cette nuit-là. La conscience de cette unité est, certes, pareillement, une comparaison, mais ce qui est comparé a précisément seulement l'*apparence* de l'opposition, une apparence de forme, qui, pour la conscience de soi de la raison, suivant laquelle l'individualité est, en elle-même, la réalité effective, n'est rien de plus qu'une apparence. » : PE, pp. 358-359

⁹³ PE, p. 359

ni de l'agir pratique dans le cadre moral dont il est question ici. Aussi il faut prêter attention au fait que l'actualisation de l'en-soi rejoint celle de la raison, soit de l'unité pensée. Dès lors, il s'agit ici de l'actualisation de la raison dans sa détermination en soi. Si tel est le cas, nous pourrions envisager la transition en question à la lumière de la transformation de la raison elle-même, ou bien la transition de la perspective qui va s'effectuer lors de la présentation de la figure véritable de la raison, qu'est l'esprit, en contextualisant la question de l'actualisation de l'en-soi de la raison dans la problématique de la présentation de la vérité de l'idéalisme dans ce chapitre. C'est donc l'actualisation et la transition formelles de la Raison qui sont en jeu ici.

Rappelons ce point : si l'on peut considérer le chapitre de la Raison dans son intégralité comme la présentation de l'idéalisme chez Hegel, il permet alors d'exposer le contenu de la vérité idéaliste, selon laquelle c'est la conscience de soi qui constitue la vérité. Cette vérité interne et immanente de la conscience de soi forme, elle-même, la réalité effective ; c'est le rapport positif de la raison au monde qui donne le contenu de cet idéalisme, et Hegel présente ce rapport sous les trois formes différentes de l'unité de l'en-soi et du pour-soi ; si la raison observatrice représente le rationalisme des sciences modernes, la raison pratique se rapporte au monde par sa propre actualisation. Hegel pose la question centrale de l'unité de l'en-soi et du pour-soi dans un contexte concret et historique, en développant ses idées sur l'histoire de la réalisation de la liberté de la raison pratique, et en en dégageant une nouvelle problématique concrétisée comme l'unité de l'individualité et de la réalité effective. Ensuite, la raison créatrice montre cette unité par son œuvre : l'œuvre est un tout dans lequel l'individualité et la réalité effective, la singularité et l'universalité ne font qu'un dans une certaine compénétration mutuelle : l'œuvre est d'abord le mien lorsque c'est moi qui crée cette œuvre, mais l'individu est également un être créé. De cette façon l'œuvre est l'universel dans lequel l'individualité se reconnaît, et elle existe elle-même comme individualité.

Ce n'est pourtant pas la simple énumération de telle ou telle forme de l'unité qui fait le contenu de l'idéalisme. Si la vérité de cet idéalisme de la raison s'établit dans la certitude de la raison d'être toute réalité effective, et si cette réalité effective ainsi identifiée à la raison ne se constitue que par un certain mouvement dynamique de la raison, c'est précisément la transformation de la raison elle-même que l'on voit se dérouler dans cette description. À proprement parler, le contenu de la vérité de la raison, de quelque manière que la raison se rapporte positivement au monde, n'est plus en jeu. C'est désormais la transformation de la raison en monde, à savoir, la raison devenue monde, la raison en tant que monde qui concentre l'attention. Aussi, la raison ne saurait être une simple faculté subjective en vue de connaître le monde ou de se réaliser dans le monde, mais elle est, elle-même, le monde

objectif, que Hegel nomme esprit. On entend cet esprit, en tant qu'il est monde, comme une substance spirituelle, de même que la dernière partie de ce chapitre consacré à la raison débouche sur la conception de l'essence spirituelle ou de la substance spirituelle. Pourtant, cela n'épuise pas toute la signification du terme d'esprit. S'il s'appelle esprit, c'est finalement parce qu'il se sait lui-même esprit. Néanmoins, l'esprit est pour Hegel foncièrement conscient de soi. Il est tout autant un savoir, attendu que cette conscience de soi n'est pas une simple réflexion formelle, qu'un rapport réel à son être-autre, ou bien un rapport à son être-autre en tant que réel. De cette façon, l'esprit veut dire le monde qui se sait comme esprit. Et cela constitue la figure véritable de la raison. Un changement de perspective s'opère alors, menant de la raison à l'esprit.

Au sein d'une telle liaison indissociable entre la raison et le monde, l'esprit, en tant que savoir, propose une perspective particulière de l'histoire. L'histoire est entendue comme le domaine des événements humains, dans lequel la nécessité de la loi naturelle ne s'applique pas. Cependant l'histoire, pour Hegel, ne saurait être une simple liaison entre des événements transitoire et contingents, elle repose davantage sur 'une unité', et 'une continuité'⁹⁴. Cela signifie que l'histoire repose d'abord sur ses héritiers, ou sur la tradition, ou encore sur une telle substance bien entendue. Mais elle consiste fondamentalement à 'se l'approprier (sich zu eigen machen) et, par là, à la transformer(umbilden)⁹⁵. Si l'esprit est foncièrement historique, ce n'est pas seulement parce qu'il s'établit sur la base d'un donné hérité du passé, mais parce qu'il se constitue comme une histoire par son activité qui consister à s'approprier ce donné et à le transformer. De même, si la raison a pour objet l'universel concret, cet objet qui ne peut être saisi par la compréhension analytique de l'entendement, ne saurait être un simple objet à contempler à la distance, la raison devrait agir au contraire pour le constituer. L'agir de la raison doit donc être considéré sur le plan d'une telle historicité de l'esprit, et cela nous invite finalement à envisager le concept de vérité chez Hegel et ses idées quant à la philosophie. Cela fera l'objet de notre conclusion.

Pour finir, il convient de remarquer que la transition de la forme qui se fait par l'agir créateur n'implique pas donc tout simplement l'actualisation du virtuel en général, ni la transition à n'importe quel jour. Elle est à proprement parler celle au jour spirituel. Si tel est

⁹⁴ Glibert Gérard, *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie*, Vrin : Paris, 2008, pp.32-33 ; au sujet de l'historicité de l'esprit, voir, en particulière, les parties de 'l'historicité de l'esprit', et 'la nature de la vérité' : Ibid, pp. 31-46

⁹⁵ Ibid., p.32

le cas, il ne convient pas de limiter l'agir créateur au seul agir artistique. L'agir qui n'ajoute rien par rapport au contenu, mais par lequel se produit une transition formelle de l'en-soi au pour-soi, l'en-soi abstrait devenant ainsi concret, cet agir n'est au fond, pour Hegel, rien d'autre que l'esprit en tant que conscience de soi ou bien savoir de soi. C'est là que l'on rencontre l'idée hégélienne de la philosophie comme système scientifique, qui est propre à l'esprit : «l'esprit qui se sait, en un tel développement, comme esprit est la *science*. Elle est son activité et le royaume qu'il se bâtit dans son propre élément.»⁹⁶

⁹⁶ PE, pp. 73-74

Conclusion

Ce travail avait pour but de suivre la conception hégélienne de la vérité telle qu'elle est présentée dans les trois premières parties de la *Phénoménologie de l'esprit*, consacrées respectivement à la Conscience, la Conscience de soi, et la Raison. Ce faisant, on en présupposait que c'était la question de la vérité qui formait le grand enjeu de la *Phénoménologie*, et que Hegel y répondait par son idéalisme de la raison, développé dans ces trois parties. Au fond, la thèse principale de cet idéalisme consiste à affirmer l'unité de la pensée et de l'être en tant que certitude de la raison d'être elle-même toute réalité. Ce que Hegel propose dans cet ouvrage, c'est en premier lieu d'exhiber le cheminement vers cette vérité idéaliste, et par la suite, de déployer sur le plan du contenu la métamorphose de la vérité au cours de son orientation vers une description historique sous le titre de l'Esprit. Une continuité se noue alors entre les trois parties formant l'idéalisme hégélien dans la *Phénoménologie*, et de là il faut les envisager toutes trois comme *un tout, un processus*.

En effet, Hegel établit sa thèse sur la vérité en passant de la Conscience à la Conscience de soi : il s'agit de la vérité idéaliste, en tant qu'il affirme que c'est bien la conscience qui est le vrai. Autrement dit, la vérité ne réside pas à l'extérieur de la conscience, et n'a rien à voir avec l'au-delà transcendantal. Elle ne serait pas l'en-soi, mais devrait être le pour-soi. Elle n'est donc rien d'autre que la conscience elle-même. Mais, si on peut à juste titre insérer le concept hégélien de la vérité dans le cadre de l'idéalisme, c'est précisément parce qu'il s'agit alors de *l'idéalisme allemand*. Par ailleurs, cela ne vient pas seulement de notre exigence postérieure dans une perspective historique, mais c'est Hegel lui-même qui contextualise sa thèse sur la vérité dans le cadre de l'idéalisme allemand contemporain. De ce point de vue, cette affirmation de la conscience de soi comme vérité exprime l'idée d'une identité entre sujet et objet que partagent les autres idéalistes contemporains sous diverses formes. On songe à l'unité synthétique de l'aperception, à l'égalité à soi-même du concept du Moi, ou à l'activité subjective de se poser. En ce sens, la conscience de soi constitue donc, en s'exprimant comme l'unité réflexive, le cœur du concept idéaliste de la vérité chez Hegel.

Cependant, l'idéalisme de Hegel ne s'accomplit pas avec l'affirmation de la véracité de la conscience de soi, de même que l'unité réflexive de celle-ci ne constitue pas davantage le point final de cet idéalisme. Cette affirmation, apparaissant au début du chapitre consacré à

la Conscience de soi, ne constate que le principe idéaliste de l'identité, d'autant que la Conscience de soi n'est qu'un point de départ. Et c'est au bout de compte en tant que Raison que l'idéalisme hégélien laisse paraître pleinement sa position idéaliste. À cet égard, nous avons cherché à mettre en avant l'idée de *réflexion réelle*, par laquelle le philosophe se propose d'organiser sa question de la conscience de soi. L'idée était qu'il ne convenait pas d'envisager le principe idéaliste de l'identité ou de l'unité entre sujet et objet sur le seul plan formel, à l'image de la formule énonçant que $\text{Moi}=\text{Moi}$, mais qu'on ne pouvait affirmer ce principe que comme réflexion réelle, à savoir comme retour à soi-même dans le rapport à l'être-autre réel. Et, d'après notre lecture, c'était précisément cette réflexion réelle qui formait la description de la Conscience de soi dans la *Phénoménologie de l'esprit*. Si nous ne possédions au début que la certitude d'être vraie de la conscience de soi, nous vîmes apparaître à la fin de cette description la conscience de soi réelle ou réalisée, en d'autres mots, celle qui se voit unie à la réalité effective : la Raison. En prêtant ainsi attention à cette continuité entre la Conscience de soi et la Raison, autour de l'idée de réflexion réelle, nous avons essayé de mettre en lumière le caractère réaliste de l'idéalisme de la raison chez Hegel. En somme, si la vérité réside toujours dans l'identité idéaliste du sujet et de l'objet, c'est précisément, pour Hegel, en ce sens que la raison est bel et bien la réalité effective.

La question alors de savoir de quelle réalité il s'agit là. Nous l'avons d'abord abordée sur le plan de l'objectivité du principe idéaliste de l'unité du sujet et de l'objet. Autrement dit, ce principe, selon Hegel, doit être objectif, au lieu de s'établir par une simple assertion. Il ne serait alors qu'une simple certitude subjective. Fidèle à l'esprit de l'idéalisme, le principe ne doit donc pas être posé d'emblée, ni le demeurer, mais être prouvé comme objectif. Aussi, la vérité de l'idéalisme est nécessairement médiatrice, en ce sens que le principe introduit dans son abstraction, ne saurait en aucun cas constituer la vérité; il ne pourrait être vrai qu'à travers la justification de sa validité objective. C'est là que notre philosophe souhaite prendre ses distance par rapport à ses contemporains idéalistes, opposant son idée de la réflexion réelle à la formule du $\text{Moi}=\text{Moi}$. Par là, le chapitre de la Conscience de soi, où l'on voit le mouvement de la réflexion réelle, a un rôle justificatif, et en ce sens, il peut être considéré comme le mouvement médiateur de la vérité.

La question plus épineuse se pose ici de préciser où et comment on peut prouver l'objectivité du principe idéaliste. Dès lors, nous rencontrons le grand thème de l'historicité du concept hégélien de la vérité, qui constitue le caractère réaliste de cet idéalisme de la raison. À cet égard, nous prêtons d'abord attention au caractère anthropologique et historique de la description de la Conscience de soi. En effet, ce que nous avons poursuivi à travers

chapitre qui a concentré notre intérêt, ce n'était rien d'autre qu'une histoire des déterminations anthropologiques. Commençant par une détermination ontologique de l'étant humain en tant qu'étant vivant avec les concepts de la vie et du désir, nous avons examiné le concept d'un étant qui, en tant que pensée pure, réalise sa liberté, entendu au sens ontologique qu'il s'agit là de la constitution de son propre être. Et c'était à la fin de l'histoire d'une telle réalisation présentée par l'histoire de la conscience de soi malheureuse que cet étant, singulier en tant que pensée pure parvenait à s'objectiver effectivement sous la forme de la conscience de soi universelle, autrement dit la raison. De cette façon, c'est à travers diverses déterminations anthropologiques dont l'enchaînement mène vers la raison qu'on voit la validité du principe de l'idéalisme. Par ailleurs la description de la conscience de soi malheureuse suggère plus directement que c'est dans l'histoire entendue en un sens plus général, soit les faits et gestes humains, qu'on retrouve la preuve de l'idéalisme.

Si les déterminations anthropologiques tout comme l'histoire de l'étant humain prouvent le principe idéaliste de l'unité, la Raison constitue la réalité effective ou bien le monde qui s'identifie à la vérité de l'idéalisme. Autrement dit, ce que Hegel propose, c'est le développement de la raison objective, entendue comme monde effectivement réel, par lequel la vérité se déploie. Ce déploiement de la vérité formera les étapes suivantes de l'histoire de l'Esprit, allant jusqu'au Savoir absolu. En ce sens, on peut dire que la Raison est la ligne de partage où débouche l'histoire précédant la Conscience de soi, prouvant la véracité du principe idéaliste et revendiquant la réalité de ce principe. C'est à partir d'elle, que l'histoire de l'esprit suit son cours. Le caractère réaliste de cet idéalisme doit être envisagé dans ce croisement des deux directions de l'historicité, dessinées dans la *Phénoménologie de l'esprit*.

Cependant, le dernier point relatif à l'historicité de la vérité chez Hegel, sur laquelle nous nous appuyons pour rendre compte du caractère réaliste de cet idéalisme, ne réside pas dans cette histoire de l'esprit entendue seulement comme le mouvement de la raison objective ou de l'esprit en tant que monde. Ce qui est essentiel pour l'esprit, c'est finalement le savoir de soi, et c'est pourquoi il s'appelle ainsi. Donc, si la raison en tant que monde désigne le monde normatif et la substance historique dont la production doit se saisir dans son rapport dynamique aux individus, le monde en tant que raison est au fond l'esprit se sachant comme esprit. Cette idée-là, Hegel ne la développe pourtant pas de manière abstraite, comme si un principe rationnel gouvernait là les affaires terrestres. La question posée est au contraire tout à fait concrète : elle touche à l'accomplissement de la science en tant que système à travers la raison philosophique, car c'est par la science que l'esprit se sait comme esprit. C'est une tâche qui mobilise toute la *Phénoménologie de l'esprit* comme nous

l'avons souligné dès le début.

À ce propos, on peut dire que le cheminement de la Raison est en effet la problématisation historique de l'idéalisme, en ce sens qu'il propose un idéalisme s'établissant dans un rapport dynamique au monde ou à la réalité effective, et qu'il s'agit alors de justifier et développer cet idéalisme dans le cadre de la philosophie de l'histoire. Ceci nous invite, au niveau de la composition de la *Phénoménologie*, à remarquer la partie faisant suite à celle consacrée à la Raison, dans laquelle Hegel déploie une description historique en un sens plus général, menant de la cité grecque à l'époque moderne, avec pour points cardinaux la religion et le savoir absolu. Donc ce serait dans le croisement de deux directions constituant l'historicité de la vérité que nous pourrions rendre pleinement compte de cet idéal-réalisme dans la *Phénoménologie*. Et cela nous invite encore à explorer le rapport interne entre la philosophie de l'histoire chez Hegel et son idéal-réalisme.

D'autre part, nous revenons à la thèse de l'idéalisme de la raison telle que nous l'avons poursuivie dans la *Phénoménologie de l'esprit* : la réflexion doit être réelle, et la raison constitue toute réalité, par laquelle nous avons tenté de faire apparaître la singularité de l'idéalisme hégélien par rapport aux autres idéalistes contemporains. D'après ce que nous avons étudié, la singularité de l'idéalisme hégélien réside dans la revendication de la réalité de cette vérité idéaliste, qui repose en fin de compte sur l'historicité de l'esprit. En outre, nous venons de suggérer que cette historicité devrait être considérée dans l'esprit en tant que savoir de soi, à savoir l'esprit qui se sait comme esprit. De là, nous revenons à l'idée hégélienne d'une science systématique, car ce serait dans la science, à savoir la philosophie que l'esprit se sait comme esprit. Ainsi la question de la science offre le point de départ ainsi que le point d'arrivée de la question hégélienne de la vérité. Ce que nous avons proposé dans ce travail, c'était de mettre cette question de la philosophie de façon concrète dans le contexte de l'idéalisme allemand. De ce point de vue, on pourrait résumer le projet hégélien comme la réalisation de l'idéalisme abstrait, qui serait, pour lui, l'accomplissement de la science en tant que système. Cela implique encore, d'un point de vue hégélien, que la raison idéaliste, ou bien le philosophe s'occupent de la réalité effective en tant qu'universel concret. C'est là que l'on rencontre encore une fois le croisement entre l'idéalisme hégélien et sa philosophie de l'histoire. À travers la philosophie de l'histoire, l'histoire de l'esprit du monde qui se cultive se saisit. À la fin de cette histoire, l'époque de l'idéalisme allemand advient, à la fin duquel s'installe l'idéalisme hégélien, instaurant la science en tant que système. La vérité est donc foncièrement particulière.

BIBLIOPGAPHIE

I. Texts de Hegel

- G.W.F Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, ed. J.Hoffmeister, Hambourg: Felix Meiner Verlag, 1980
- G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit*, traduit par Bernard Bourgeois, Paris : Vrin, 2006
- G.W.F Hegel, *Phénoménologie de l'esprit I*, traduit par Jean Hyppolite, Paris : Aubier, 1970
- G.W.F. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* tome III : Philosophie de l'esprit, traduit. Bernard Bourgeois, Paris: Vrin, 1992
- G.W.F. Hegel, *Science de la logique : Premier tome-la Logique objective premier livre : La doctrine de l'être, Version de 1832*, traduit par Gwendoline Jarczyk et Pierre-Jean Labarrière, Edition Kimé : Paris, 2007

II. Etudes sur Hegel citées ou consultées

- ARMUT, Christophe, «Negativität. Hegels Lösung der Systemfrage in der Vorrede der Phänomenologie des Geistes», dans *Synthesis philosophica* 22/1 (2007)
- BAUGH, Bruce , *French Hegel : From Surrealism to Postmodernism*, Routledge New York and London, 2003
- BEISER Frederick, «Hegel, a Non-Metaphysician ! A Polemic », dans *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 32
- BEUTHAN Ralf, «Hegels phänomenologischer Erfahrungsbegriff», dans Klaus Vierweg and Wolfgang Welsch (eds.) *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Mein: Suhrkamp, 2008
- BRANDOM Robert, «The structure of desire and recognition: self-consciousness and self-constitution », *Philosophy social criticism* 2007 vol. 33 no. 1
- BOURGEOIS, Bernard, «Anthropologie kantienne et anthropologie hégélienne », dans *L'année 1798 : Kant sur l'anthropologie*, sous la direction de Jean Ferrari, Librairie Philosophique J. Paris : Vrin, 1997
- BOURGEOIS, Bernard, «Philosophie hégélienne et actualité», in *Hegel. Les Actes de l'esprit*, Paris : Vrin, 2001, reprise du texte : «Philosophie hégélienne de l'actualité et actualité de la philosophie de la philosophie hégélienne», publié in *Laval théologique et philosophie*, n° 51/2/1995 : «Hegel aujourd'hui», Québec
- BOWMAN, Brady, « Kraft und Verstand. Hegel's Übergang zum Selbstbewußtsein in der Phänomenologie des

Geistes », dans Klaus Vierweg und Wolfgang Welsch (eds.), *Hegel's Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 2008

BUTLER, Judith, *Subject of Desire: Hegelian Reflections in Twentieth-Century France*, New York: Columbia University Press, 1999

BUTLER, Judith et MALABOU Cathrine, *Sois mon corps : une lecture contemporaine de la domination et de la servitude chez Hegel*, Bayard Edition, 2010

EMERIKS, Karl, «Hegel and Idealism», dans *The Monist* 74, n°3

GÉRARD, Gilbert, *Le concept hégélien de l'histoire de la philosophie*, Paris: Vrin, 2008

GÉRARD, Gilbert, «Apparaître et manifestation de l'esprit dans la phénoménologie et l'Encyclopédia des sciences philosophiques de Hegel», in *Revue philosophique de Louvain* 108(1), 2010

GÉRARD, Gilbert, «Hegel et la fin de la philosophie», *Archives de Philosophie*, 73, 2010

GOUIN Jean-Luc, *La rationalité vivante : essai sur la pensée hégélienne*, Le Griffon d'argile : Québec, 1990

HALBIG, Christophe, «Wahrheitstheorie und Geschichtsphilosophie bei Hegel», in *Vermittlung und Versöhnung. Die Aktualität von Hegels Denken für ein zusammenwachsendes Europa*, Münsteraner Philosophische Schriften Bd. 8, Lit Verlag, 2001

HORSTMANN, Rolf-Peter, «Gibt es ein philosophisches Problem des Selbstbewußtseins», dans Konrad Cramer et autres (eds.), *Theorie der Subjectivität*, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1990

HORSTMANN, Rolf-Peter, «Hegels *Phänomenologie des Geistes* als Argument für eine monistische Ontologie», dans Klaus Vierweg und Wolfgang Welsch(eds.), *Hegels Phänomenologie des Geistes*, Frankfurt am Main : Suhrkamp Verlag, 2008

HORSTMANN, Rolf-Peter, «Ontologischer Monismus und Selbstbewußtsein», dans Dieter Henrich (ed.), *All-Einheit. Wege eines Gedankens in Ost und West*. Stuttgart,1985

HYPPOLITE, Jean, *Genèse et structure de la Phénoménologie de l'esprit de Hegel*, Paris : Aubier Montaigne : 1970

HYPPOLITE, Jean, *Logique et Existence*, Paris : PUF, 1991

JAESCHKE Walter, «Das Selbstbewußtsein des Bewußtseins», dans *Hegel Studien Beihaft 50: Hegel als Schlüsseldenker der Modernen Welt*, Hambourg: Felix Meiner Verlag, 2009

JENKINS, Scott, «Hegel's Concept of Desire», dans *Journal of the History of Philosophy*, vol.47, no.1, 2009

MARMASSE, Gilles, «Hegel : les enjeux de l'anthropologie», dans *Revue de Métaphysique et de Morale*, N° 4/ 2006

MARQUET, Jean François, *Leçon sur la Phénoménologie de l'esprit*, Paris : Ellipses, 2009

MCDOWELL, John, «The Apperceptive I and the Epirical Self: Towards a Heterodox Reading of 'Lordship and Bondage' in Hegel's Phenomenology», *Bulletin of the Hegel Society of Great Britain* 47/48, 2003

PIPPIN, Robert, *Hegel's Idealism : The Satisfaction of Self-consciousness*, Cambridge: Cambridge University Press, 1989

PIPPIN, Robert, *Hegel on Self-consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*, Princeton and Oxford: Princeton University Press, 2011

PÖGGELER, Otto, «*Hegel und Heidegger über Negativität*», dans *Hegel Studien* 30, 1995

RENAUD, Emmanuel, «Reconnaissance, lutte, domination : le modèle hégélien », dans *Politique et Société*, vol. 28, n°3, 2009

ROBITAILLE, Mathieu, «Hegel et le spinozisme dans les années d'Iéna », dans *Laval théologique et philosophique*, vol. 63, n 1, 2007

SIEP, Ludwig, «Recognition in Hegel's *Phenomenology of spirit* and contemporary practical philosophy », dans ed. par Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn, *The philosophy of recognition : historical and contemporary perspectives*, Plymouth : Lexington Books, 2010

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, «L'héritage hégélien aujourd'hui », dans la *Revue philosophique*, n°2/2010

VIEILLARD-BARON, Jean-Louis, «Rationalité et irrationalité de la vie dans les dernières années d'Iéna et en particulier dans la Phénoménologie de l'esprit (1803-1807) », dans Jean-Louis Vieillard-Baron (coordinateur), *Hegel et la vie*, Paris : Vrin, 2004

QUANTE, Michael, «The pure notion of recognition : reflections on the grammar of the relation of recognition in *Hegel's Phenomenology of spirit*», dans ed. par Hans-Christoph Schmidt am Busch and Christopher F. Zurn, *The philosophy of recognition : historical and contemporary perspectives*, Plymouth : Lexington Books, 2010

YIRMIAHU, Yovel, «Hegel's Dictum that the Rational is the Actual and the Actual is the Rational :Its Ontological Content and its Function in Discourse», in *The Hegel myths and Legends*, ed. Jon Stewart. Evanston, IL : Northwestern University Press, 1996

STEWART Jon, *Idealism and Existentialism. Hegel and Nineteenth- and Twentieth- Century European Philosophy*, London & New York : Continuum, 2010

VAYSSE, Jean-Marie, *Hegel: Temps et Histoire*, Paris : PUF, 1998