

La question de la vérité chez Hegel



Clément Bertot

Mémoire de maîtrise, année 2004-2005.

Université de la Sorbonne, Paris IV

Table des matières

Remerciements	5
Introduction	6
Section 1 : La critique hégélienne des doctrines non spéculatives de la vérité	11
A) La critique du renoncement à la vérité.....	12
1) La grandeur et les limites du scepticisme grec.	12
2) L'inquiétude hégélienne à l'égard du scepticisme moderne.	20
3) La philosophie kantienne ou la peur de la vérité.	26
B) la critique hégélienne des vérités dogmatiques.....	33
1) La métaphysique dogmatique ou la vision d'entendement des objets de la raison.....	34
2) La critique de l'unilatéralité du savoir immédiat.	41
C) La critique hégélienne des démonstrations non valables de la vérité.	46
1) La question des vérités mathématiques.	46
2) La critique du spinozisme ou les limites de l'application du modèle mathématique à la philosophie.	50
3) La circularité inauthentique de la vérité chez Fichte.	54
Section 2 : La question de l'accès à la vérité dans la Phénoménologie de l'Esprit.....	62
A) La vérification comme méthode d'exécution.....	63
1) L'immanence conscientielle de la vérification.....	63
2) Vérification et expérience.....	67
3) L'avènement de la vérité : la différence comme moteur de l'identité et le refus de la vérité comme adéquation.....	72
B) La certitude et la vérité dans la Phénoménologie.....	75

1) La conscience : l'échec de la vérité comme certitude d'un autre.	77
2) la conscience de soi : la certitude de soi comme royaume natal de la vérité.	84
3) La raison : la certitude du vrai comme identité du soi et de l'être.....	97
C) L'enjeu du savoir absolu dans la problématique de la vérité, et son rôle au sein du système.....	112
1) L'enjeu du parcours phénoménologique avant le savoir absolu : la certitude distincte de la vérité.....	112
2) La certitude de soi-même et la vérité identifiées dans le savoir absolu.....	116
3) Le rôle du savoir absolu dans le système.	119
Section 3 : Le savoir conceptuel comme vraie figure de la vérité et sa relation avec les connaissances qui pensent au sein de la différence du savoir et de l'objet	123
A) Le savoir philosophique conceptuel et sa relation aux « autres » philosophies.....	124
1) Le sens du système comme vraie figure de la vérité.....	124
2) La fluidification des fixités dans la question de la vérité. ...	127
B) L'exemple de la Philosophie de la Nature et sa relation aux sciences naturelles.....	134
1) Les différentes manières de considérer la nature et leur relation à la vérité.....	134
2) La relation du savoir concevant et du savoir réflexif dans la considération pensante de la nature.	137
Conclusion.....	143
Bibliographie des ouvrages cités ou consultés	147
Textes de Hegel cités ou consultés :	147
Commentaires de Hegel cités ou consultés :.....	148
Articles portant sur Hegel cités :	149
Œuvres d'autres philosophes citées :	150

Commentaires d'autres philosophes cités :.....	150
À propos de cette édition électronique.....	151

Remerciements

Je souhaite dire ma gratitude à Gilles Marmasse, qui fut le directeur de ce mémoire. Je le remercie pour sa bienveillance, sa disponibilité, et ses précieux conseils. Je tiens également à saluer Laurent Nicolle, Emmanuel Kœrner, et Philippe Grosos, qui ont tous trois, à leur manière, contribué à me faire aimer la philosophie.

Introduction

« Le *vrai* est le vertige bachique, dans lequel il n'est pas un seul membre qui ne soit ivre, et parce que chaque membre, en se détachant, se dissout aussi immédiatement – ce vertige est tout aussi bien le repos transparent et simple. »
(W. 3, 46)

Pourquoi mettre en question la *vérité*, au sein de la philosophie de Hegel ? Gwendoline Jarczyk souligne l'étrangeté de cette démarche : « Il n'est pas habituel d'aborder la pensée de Hegel sous la raison de la vérité, en chargeant ce terme du poids de tout le système. »¹ Ce propos soulève une difficulté décisive : quel peut être l'enjeu d'étudier la vérité *pour elle-même*, alors qu'elle est toujours inscrite dans tel ou tel moment précis du système hégélien, et qu'elle est à chaque fois chargée d'une signification liée au moment concerné ? Ne risque-t-on pas, en portant l'intérêt sur ce concept, de perdre de vue l'originalité de chacun des moments, et de s'égarer dans une analyse *formelle* qui séparerait la vérité de son lieu d'inscription précis ?

Cette objection éventuelle peut être facilement retournée, car elle légitime au contraire que l'on *s'interroge* sur la nature du concept de vérité dont l'originalité, dans son utilisation hégélienne, tient précisément au fait qu'il soit partout convoqué, sans qu'aucun moment précis du système lui soit consacré en propre. L'interrogation et la *juste interprétation* du concept de vérité n'est-elle pas une clef permettant justement de se garder de toute interprétation *formelle* du système, et d'éviter de faire

¹ Gwendoline Jarczyk, *Hegeliانا*, Paris, Puf, 1986, p.159.

de ce dernier une structure qui préexiste à tout contenu, et qui serait applicable de l'extérieur à tout objet pour en dire la vérité ? Hegel n'est-il pas le philosophe qui affirme sans cesse que l'énonciation du vrai ne saurait se satisfaire d'un point de vue subjectif, et de catégories ou autres exigences de méthode applicables à tout objet au sein d'une perspective sur lui ? Quel est le sens de cette revendication, et quelle conception de la vérité révèle-t-elle ?

En d'autres termes, il ne s'agit pas de *charger* le terme de vérité du poids de tout le système, mais de remarquer que, pour Hegel, la notion même de vérité est le poids plus lourd, car elle suscite chez l'homme autant l'enthousiasme que la crainte perpétuelle de ne pas être en mesure de l'atteindre : « La première question est celle-ci : quel est l'ob-jet de notre science ? La réponse la plus simple et la plus aisée à comprendre à cette question est celle-ci, à savoir que la *vérité* est cet ob-jet. « Vérité », c'est là un mot élevé, et la Chose est plus élevée encore. Si l'esprit et l'âme sentante de l'homme sont encore saints, son cœur doit alors aussitôt battre plus fort. Mais alors aussi sur le champ se présente le « *mais* », à savoir si nous aussi avons le pouvoir de connaître la vérité. »² Les propos du philosophe sont ici sans ambiguïté : le but de la philosophie n'est pas le bonheur, ni de « nous rendre comme maîtres et possesseurs de la nature »³, ou encore de créer de nouvelles valeurs, mais bel et bien de parvenir à la vérité. La vérité est tout à la fois l'objet et le but de la philosophie.

Cette exigence, Hegel ne semble pas être le premier à la porter, mais il y a chez lui une insistance constante sur le fait qu'une conception de la vérité détermine toujours la forme

² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du § 19, Werkausgabe 8, 68 (désormais cité W. puis numéro du tome et numéro de page), trad. B.Bourgeois, Paris, Vrin, 1994, p. 467.

³ Descartes, A. T, VI, 62, Paris, Vrin, 1996.

même de la spéculation philosophique, et sa pertinence. Si la philosophie a pour but la vérité, elle ne doit pas seulement l'énoncer mais aussi et surtout *questionner les moyens d'y parvenir*. Tel est le sens de son propre positionnement critique à l'égard des autres philosophies, et à l'égard de tout savoir qui prétend énoncer la vérité. La question que Hegel pose à tout savoir est la suivante : un savoir en général peut-il atteindre un véritable en soi si la *différence* du savoir et de l'objet est maintenue ? Pour bien entendre l'originalité de la question de Hegel, il faut d'emblée remarquer que la question est ici plus profonde que celle de l'*adéquation* de la pensée à la chose. Que je sois fidèle ou non à la chose, en m'y rapportant de l'extérieur, je reste distinct d'elle. C'est cette différence qui fait question pour Hegel et c'est cette question qui est véritablement *la question de la vérité*.

Plusieurs problèmes se posent dès lors à nous : la vérité peut-elle, aux yeux de Hegel, advenir dans la dualité qui oppose le savoir et l'objet ? Un savoir peut-il connaître véritablement son objet tout en étant distinct de lui, en le présupposant et en se l'opposant ? Nous tenterons de répondre à cette question dans la première partie du mémoire, en analysant les thèses critiques de Hegel à l'égard des doctrines de la vérité qu'il juge erronées, et son positionnement à leur égard. Ce questionnement permettra de distinguer la sphère de la *certitude* et celle de la *vérité*. La sphère de la certitude est celle de la conscience dont le savoir est différent de l'objet (qu'il s'agisse d'ailleurs d'une conscience qui renonce à la vérité, comme la conscience sceptique, par exemple, ou d'une conscience qui recherche la vérité). La sphère de la vérité est en revanche aux yeux de Hegel le mouvement propre du contenu. Le point de vue de la conscience, dans la *fixité* de son opposition à l'objet, et dans la *fixation* des catégories qu'il utilise, peut-il rendre raison de la genèse son savoir, de ses catégories, et de son énonciation du vrai ?

Une seconde question qui surgit immédiatement est celle, dès lors, de la possibilité même de la vérité. Si l'opposition du savoir et de l'objet, et plus généralement la scission propre à la conscience, qui se rapporte à elle-même et à un autre, est *irréductible*, et qu'elle ne permet pas d'atteindre un véritable en soi, quelles conséquences doit-on en tirer quant à la philosophie ? Le fait que tout esprit fini se rapporte comme *savoir* à un *objet* implique-t-il que cette différence du savoir et de l'objet soit une donnée irrécusable dans la recherche de la vérité ? Nous tenterons, en étudiant la *Phénoménologie de l'Esprit* dans la seconde partie du mémoire, de montrer que la différence du savoir et de l'objet n'est une donnée irrécusable de la vérité que si elle n'est pas *pensée*. Nous examinerons ainsi l'importance du concept de *vérification* qui permet de mettre en place une dialectique de la *certitude* et de la *vérité* qui conduit au savoir absolu, c'est-à-dire au dépassement de la différence du savoir et de l'objet dans l'énonciation de la vérité. Si la certitude se *pense* elle-même, elle peut se dépasser, car elle a en elle-même la conscience que l'objet et son savoir de l'objet sont deux moments distincts.

Enfin, il faudra demander *comment* la vérité peut s'énoncer en dehors de la dualité du savoir et de l'objet, selon sa nécessité propre. Nous montrerons dans la dernière partie du mémoire que « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci »⁴ ou, ce qui est la même chose, que « la vérité (...) n'a que dans le *concept* l'élément de son existence »⁵, ce qui signifie que la philosophie doit obéir à sa propre loi. Le vrai n'est effectif que si aucun objet n'est présupposé par une conscience, et si le contenu se déploie à partir de lui-même. Pour autant, on pourra examiner si la philosophie, une fois l'opposition du savoir et de l'objet dépassée, entretient encore des relations avec les savoirs qui présupposent

⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3,14, trad. J-P. Lefebvre, Paris, Aubier, 1991, p. 30.

⁵ Hegel, *ibid.* W. 3, 15, trad. cit., p. 30.

leur objet dans l'énonciation du vrai qui est la leur. Le déploiement *conceptuel* de la vérité est-il purement auto-suffisant ? La dénonciation de la vérité énoncée au sein de la dualité du savoir et de l'objet pourrait-elle être pertinente, et se préserver de l'unilatéralité, si elle n'était pas en même temps une *intégration* ? La vérité conceptuelle n'est-elle pas l'*Aufhebung* de son autre, et ainsi un dépassement qui implique à la fois une suppression et un certain type de conservation de l'opposition du savoir et de l'objet ? Les vérités nées de l'opposition du savoir et de l'objet peuvent-elles être un matériau pour la vérité conceptuelle ? La philosophie hégélienne est-elle fermée aux savoirs non conceptuels ?

C'est à ces questions que le présent mémoire s'efforce de répondre, en privilégiant, au sein du corpus hégélien, les textes qui *articulent* la sphère de la certitude et la sphère de la vérité conceptuelle, plutôt que ceux consacrés au déploiement de la seule vérité conceptuelle. Ainsi, il s'agit de montrer que la conception hégélienne de la vérité est faite de *tensions*, et que la vérité énoncée au sein de la différence du savoir et de l'objet n'est pas refusée de façon unilatérale. Ses apories sont pensées, dépassées, conceptualisées, et au besoin cette conception défectueuse peut être utilisée pour un besoin strictement conceptuel. Ainsi, notre investigation peut s'énoncer de la sorte : Pourquoi l'énonciation de la vérité au sein de la différence du savoir et de l'objet conduit-elle à son propre dépassement, et quelle est la nature et le sens de ce dépassement ?

Section 1 : La critique hégélienne des doctrines non spéculatives de la vérité

On ne peut pas aborder la question de la vérité chez Hegel sans remarquer l'importance de son travail critique à l'égard des doctrines de la vérité qu'il juge insatisfaisantes. Ce positionnement critique de Hegel doit être interrogé car il est une des clefs de la compréhension de sa propre doctrine. Nous étudierons dans cette première partie de façon privilégiée des textes issus des introductions, des préfaces, des articles, des additions ou encore des textes des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*. Tous ces textes critiques ont le mérite de convoquer des adversaires au grand jour, tandis que le corpus plus strictement interne, même s'il a lui aussi une portée critique évidente, est moins volontiers dirigé vers des adversaires précis, pour les besoins du concept. Il va s'agir ici de montrer que certaines conceptions de la vérité, *parce qu'elles sont erronées*, mettent la doctrine hégélienne en péril. Elles se figent dans des solutions qui ne sont pas suffisamment interrogées, et ainsi elles maintiennent des préjugés qui empêchent la différence du savoir et de l'objet de se résorber. Il s'agit pour Hegel de démasquer les présupposés quant à la vérité qui risquent de nuire à la compréhension de sa propre démarche, en raison d'une méconnaissance des problèmes que pose la différence du savoir et de l'objet.

Fondamentalement, Hegel reproche aux pensées qu'il critique d'ignorer la nature *spéculative* de la vérité. Le spéculatif se caractérise par le fait d'appréhender le vrai dans l'élément de la pensée, mais au sein d'une pensée qui n'est pas une pensée subjective finie (une certitude) et par sa capacité à ne contenir aucune détermination finie ou unilatérale, car le spéculatif est une totalité. On s'apercevra aisément que les critiques hégéliennes

portent sur l'incapacité des pensées concernées à appréhender le vrai dans l'élément de la pensée ou sur l'unilatéralité des vérités qu'elles proposent. Ainsi, c'est la fixité de l'opposition de la certitude à son objet qui est questionnée, en même temps que la fixation des catégories dont la genèse n'est pas donnée.

Dans un premier temps, nous étudierons la critique hégélienne du *renoncement à la vérité*, dont les trois représentants les plus conséquents sont le scepticisme grec, le scepticisme moderne et la philosophie critique. Ces trois pensées (ou courants de pensée) renoncent à la vérité, partiellement ou absolument, pour des raisons différents. En quoi leur renoncement se révèle-t-il lourd de préjugés quant à la vérité, qui empêchent la question de la vérité de trouver une résolution ? Le renoncement à la vérité provient-il de déceptions légitimes ? Est-il une impasse ou un moment nécessaire dans l'accès au vrai ? La fixité de sa position est-elle le signe d'un questionnement insuffisant ? En posant que ce qui est *vrai*, c'est l'impossibilité d'accéder au vrai, ce renoncement n'énonce-t-il pas lui-même des thèses qui prétendent à la vérité ?

A) La critique du renoncement à la vérité.

1) La grandeur et les limites du scepticisme grec.

L'analyse du scepticisme ancien est déterminante pour comprendre la doctrine hégélienne de la vérité. En effet, si Hegel montre les limites de la théorie sceptique du vrai, il souligne aussi en quoi le scepticisme est, paradoxalement, la condition sine qua non d'une conception valable de la vérité, sans pour autant en être la réalisation. L'article intitulé *La relation du scepticisme avec la philosophie*, paru en 1802, témoigne de l'intérêt précoce de Hegel pour la philosophie sceptique, dont il poursuivra l'interprétation, notamment dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie*.

Selon Hegel, le grand mérite du scepticisme dans la question de la vérité tient à son opposition au dogmatisme : « Le *dogmatisme* a tout d'abord son contraire dans le *scepticisme*. Les anciens sceptiques appelaient en général dogmatisme toute philosophie dans la mesure où elle pose des thèses déterminées »⁶. Le philosophe sceptique est en effet d'abord celui qui se donne pour tâche de découvrir une contradiction dans tout énoncé qui prétend énoncer le vrai. Mais la démarche sceptique ne s'en tient pas à la négation des énoncés ou des thèses, car plus radicalement le scepticisme affirme la non-vérité de la pensée et la non-vérité du sensible. C'est donc à la conscience de soi et à son assentiment immédiat à la pensée et à la certitude sensible que le scepticisme s'en prend.

Lorsque l'on examine le plan des *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, la disqualification de la pensée et du sensible s'explique de manière intéressante. Selon Hegel, le scepticisme est la négation du stoïcisme et de l'épicurisme. Le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme sont les pensées qui occupent la deuxième division (ou deuxième période) de la philosophie grecque (la première regroupant les penseurs qui vont de Thalès à Aristote). Si la première période de la philosophie grecque s'est distinguée par l'apparition de la « conscience de l'idée ou de l'universel »⁷, la seconde période se caractérise par la recherche de ce qui permet « l'application de l'universel au particulier »⁸. En d'autres termes, comme le souligne Hegel, ce qui caractérise la tâche de la philosophie dans cette seconde période, c'est « la question du critère de la vérité »⁹. Le stoïcisme

⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du §32, W.8, 98, trad. cit., p.487.

⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 19, 250, trad. P.Garniron, éd. Vrin, T. IV, p. 633.

⁸ Hegel, *ibid.*, W. 19, 250, trad. cit., p. 633.

⁹ Hegel, *ibid.*, W. 19, 250, trad. cit., p. 634.

et l'épicurisme, qui constituent les deux moments du dogmatisme dans cette période de la philosophie, ont répondu à cette question, mais seulement avec « un philosophe d'entendement »¹⁰ dont l'unilatéralité justifie la négation sceptique. Si, pour le stoïcisme « le penser est le critère de la vérité »¹¹, c'est à l'inverse « le principe de la singularité, la sensation en général, la perception, l'intuition »¹² qui constituent pour l'épicurisme le critère de la vérité. Selon Hegel, le scepticisme est « la négation de ces deux unilatéralités. »¹³

Comment le scepticisme peut-il affirmer la non-vérité du sensible et de l'intelligible, qui valent comme critères possibles de la vérité ? Les textes sceptiques nous montrent que la démarche sceptique consistait en l'utilisation, non pas de propositions, mais de certaines formes, des tropes, qui permettent d'aboutir à la suspension du jugement consécutive à la mise en lumière des contradictions et du « manque de sûreté du savoir immédiat »¹⁴, qu'il soit celui du philosophe ou celui de la conscience naturelle. Le scepticisme a un rôle déterminant à jouer dans la question de la vérité puisqu'il manifeste la finitude de tout savoir immédiat, son incapacité à supporter la différence : « le scepticisme est la dialectique de toute détermination. Dans toutes les représentations du vrai, la finitude est susceptible d'être mise en évidence, puisqu'elles recèlent une négation et par conséquent une contradiction »¹⁵. Ainsi, le scepticisme n'invente pas le faux, il est seulement l'acte de le manifester, et en lui la conscience se pose elle-même comme puissance dialectique de nier tout ce qui n'est pas son identité à soi propre (c'est ce que mettra en lumière la *Phénoménologie*, en montrant que

¹⁰ Hegel, *ibid.*, W. 19, 250, trad. cit., p. 634.

¹¹ Hegel, *ibid.*, W. 19, 253, trad. cit., p. 636.

¹² Hegel, *ibid.*, W. 19, 253, trad. cit., p. 636.

¹³ Hegel, *ibid.*, W. 19, 254, trad. cit., p. 637.

¹⁴ Hegel, *ibid.*, W. 19, 376, trad. cit., p. 780.

¹⁵ Hegel, *ibid.*, W. 19, 359, trad. cit., p. 760.

le vrai, pour la conscience sceptique, c'est la certitude pour autant qu'elle nie son autre).

Les tropes utilisés par les sceptiques pour révéler la finitude des vérités immédiates se distinguent, comme le note Hegel, en deux groupes. Il faut en effet distinguer, dans le scepticisme ancien, les tropes anciens et les tropes nouveaux, qui correspondent à deux périodes distinctes du scepticisme grec. Les tropes anciens (des anciens sceptiques grecs), dont on attribue la paternité à Aénéside, sont aux nombres de dix. La particularité de ces tropes est qu'ils sont « dirigés contre la certitude des choses et des faits de conscience ; c'est ainsi qu'on explique l'incertitude de toute chose et la nécessité de suspendre son jugement à partir 1) de la diversité des animaux, 2) des hommes, 3) des organes sensoriels, 4) des circonstances, 5) des situations, des distances et des lieux, 6) des mélanges (ou rien ne se présente comme pur pour les sens), 7) des différentes grandeurs et constitutions des choses, 8) de la relation (à savoir que tout est relatif à autre chose), 9) de la fréquence ou de la rareté, 10) de la diversité de culture, mœurs, lois, croyances mythiques et préjugés »¹⁶. Pour l'explication détaillée des tropes, nous renvoyons au quatrième tome des *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, des pages 780 à 789 (W. 19,376-385). L'étude des dix tropes serait fastidieuse et c'est le principe du trope en général qui nous intéresse pour la question de la vérité. Le but des tropes anciens en général est de reconduire l'être, universellement valable, au paraître, toujours conditionné par la singularité du savoir subjectif, et par son inscription dans la singularité des situations. Ainsi, par exemple, selon le trope de la diversité des hommes, deux hommes peuvent ne pas percevoir un même objet de la même façon, en raison d'idiosyncrasies différentes, et le même homme peut percevoir le même objet de plusieurs façons selon son humeur, son état de santé, etc., comme le sti-

¹⁶ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, W. 2, 239, trad. B. Fauquet, Paris, Vrin, 1986, pp.50-51.

pule le trope de la diversité des circonstances dans le sujet. La dénonciation d'un accès possible à l'être, et le privilège du paraître caractérisent, aux yeux de Hegel, le renoncement des sceptiques grecs à la vérité.

Si on interprétait le renoncement sceptique à la vérité au moyen des catégories de la Logique hégélienne, on pourrait souligner que les sceptiques opposent l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre (qui sont des catégories qui appartiennent à l'être-là) et qu'il est également question de l'opposition de l'apparence et de l'essence, telle qu'on la rencontre au début de la doctrine de l'essence. André Doz a très bien montré en quoi ces oppositions mettaient en jeu la *relativité* du savoir immédiat, et en péril la vérité immédiate du savoir que critiquent les sceptiques : « Que le couple être-paraître soit naturellement dans la problématique de la Logique ressort du lien, aperçu par les sceptiques et retenu dans certains passages cités par Hegel, entre le paraître et la relativité, l'être-pour-un-autre, le $\pi\rho\sigma\ \tau\iota$ »¹⁷. C'est dans l'impossibilité de la réconciliation entre d'une part l'être-en-soi et l'être-pour-un-autre et, d'autre part, l'apparence et l'essence, que les sceptiques voient l'impossibilité d'accès à la vérité. Toute chose ne peut être perçue ou pensée que telle qu'elle nous apparaît, et elle est saisie telle qu'elle apparaît à un autre et non telle qu'elle est en soi. Selon les sceptiques, cette absence d'identité originaire ne peut être mise en mouvement et elle empêche toujours déjà l'accès à la vérité.

Si l'on examine les nouveaux tropes des sceptiques grecs plus tardifs, dont on attribue la paternité à Agrippa, on constate qu'ils s'opposent moins aux faits de conscience qu'aux formes mêmes du raisonnement philosophique. Ces tropes, qui sont au nombre de cinq, concernent 1) la discordance entre les opinions qui s'excluent, 2) la régression à l'infini, 3) la relativité des phé-

¹⁷André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Paris, Vrin, 1987, p. 79.

nomènes, 4) le caractère hypothétique des principes, 5) le dial-
lèle ou cercle vicieux. Pour l'interprétation détaillée des tropes
nouveaux, nous renvoyons au quatrième tome des *Leçons sur
l'histoire de la philosophie*, des pages 791 à 793 (W. 19,386-
388). Selon Hegel ces tropes plus tardifs sont beaucoup plus
intéressants que les tropes anciens, car ils montrent les défauts
du dogmatisme, qui affirme des thèses qui sont censées pouvoir
correspondre au réel, être vraies, dans une métaphysique
d'entendement comme telle unilatérale. La grandeur des nou-
veaux tropes sceptique, selon Hegel, c'est la conscience de la
finitude des catégories d'entendement, la conscience qu'un sa-
voir d'entendement qui veut énoncer immédiatement la chose
se perd dans l'objectivation et n'atteint pas le réel, manque les
conditions requises pour énoncer la vérité. Ainsi, les tropes
nouveaux n'énoncent pas de thèses déterminées en prétendant
à la vérité, ils montrent que les catégories finies se nient elles-
mêmes dans la démonstration philosophique d'entendement :
« Le scepticisme ne consiste pas du tout à argumenter contre
quelque chose à partir de raisons que l'on rencontrera, que la
sagacité découvre dans l'objet particulier : il consiste en tours <
modes>, en conscience des catégories, — en un haut niveau de
conscience. Le défaut de toute métaphysique, — de toute méta-
physique d'entendement — est : α) d'une part la démonstration,
— à l'infini ; β) d'autres part les présuppositions, — le savoir
immédiat »¹⁸. Ainsi, les tropes nouveaux, comme les tropes an-
ciens, montrent les présupposés du savoir immédiat quant à la
perception et la pensée, mais ils montrent aussi que les démon-
strations qui s'appuient sur ce savoir immédiat figent des êtres et
se condamnent à un savoir qui énonce du conditionné à l'infini,
en surajoutant du fini à du fini dans un mauvais infini, subjecti-
vement construit.

¹⁸ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 19, 388,
trad. cit. T. IV. pp. 792-793.

Ainsi, le scepticisme en général n'est pas une recherche ontologique prétendant à la vérité, mais la découverte des limites de tout savoir subjectif affirmatif, ou encore la conscience des limites des vérités immédiates : « Tel est le scepticisme en général, la conscience sceptique ; c'est un procédé de la plus haute importance que de montrer qu'il n'y a rien de solide, rien d'en soi et pour soi dans ce qui est admis immédiatement »¹⁹. Le scepticisme, aux yeux de Hegel, est donc la « conscience du négatif »²⁰ et c'est ce qui fait sa grandeur. Ainsi, le fait que le scepticisme soit une « paralysie — une inaptitude à la vérité »²¹ ne signifie pas qu'il ait renoncé à l'entendement, puisque « le scepticisme ancien ne doute pas, il est certain dans la non-vérité, il ne se contente pas d'errer ça et là comme un feu follet qui laissent la possibilité que ceci ou cela pourrait quand même demeurer vrai, il démontre avec assurance la non-vérité. »²² En distinguant explicitement le scepticisme du doute et montrant qu'il est, selon cette expression pleine de tension, la certitude de la non-vérité, Hegel montre que le scepticisme est malgré tout *démonstratif*. C'est là sa limite, car il n'oppose que de l'entendement à l'entendement. Il utilise les armes du dogmatisme pour le réfuter et affirme également une vérité unilatérale.

Ainsi, la haute conscience sceptique du négatif est paradoxalement positive car « le négatif lui-même est à son tour une détermination unilatérale vis-à-vis du positif, ce qui signifie que le scepticisme se comporte seulement en entendement. Il méconnaît que cette négation est pareillement affirmative, est un contenu déterminé en lui-même ; le négatif est en effet négation de la négation, il est plus précisément l'affirmation infinie, la négation

¹⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie.*, W. 19, 395, trad. cit. p. 799.

²⁰ Hegel, *ibid.*, W. 19, 394, trad. cit., p. 798.

²¹ Hegel, *ibid.*, W. 19, 359, trad. cit., p. 760.

²² Hegel, *ibid.*, W. 19, 362, trad. cit., p. 763.

tivité se rapportant à elle-même »²³. Ce propos de Hegel fait directement allusion aux différents côtés du logique tels qu'ils sont présentés dans l'*Encyclopédie*, ou Hegel explique que « le côté dialectique ou négativement-rationnel » (qui succède au « côté abstrait ou relevant de l'entendement » et qui précède, dans « tout ce qui a une réalité logique, c'est-à-dire de tout concept ou de ce qui est vrai en général », le « côté spéculatif ou positivement-rationnel »²⁴) est apparenté au scepticisme. Hegel réinsère donc ce qui constitue l'esprit du scepticisme dans le mouvement logique de production du vrai. Mais chez Hegel, le moment sceptique ou négativement rationnel n'est plus une certitude subjective, mais un moment logique qui se situe en deçà de la sphère de la représentation. Hegel retient plus le mouvement du geste sceptique, pour sa propre doctrine, que le scepticisme historique lui-même. Car le défaut majeur du scepticisme est que la non vérité du fini n'est affirmée qu'à partir d'une certitude, comme telle subjective, ou l'on ne fait qu'opposer de l'entendement à l'entendement dans l'affirmation de la non-vérité. Les sceptiques « en restent à l'affirmation : cela est vrai pour moi, ma sensation, mon cœur et pour moi l'ultime <instance>. Il n'est alors question que de la certitude, non de la vérité. »²⁵ Ainsi, si l'on est rigoureux, il faut affirmer que le sceptique ancien est certain de l'impossibilité de la certitude (c'est là que réside la contradiction interne à sa position) et que son renoncement au vrai ne touche que le savoir qui situe l'accès au vrai dans l'élément de la certitude subjective, mais il n'ébranle pas la philosophie spéculative (le hégélianisme...) qui montre lui aussi le fait que la vérité ne peut advenir dans la sphère de la certitude. Ainsi, Hegel retient la grandeur du négatif, pour le réinsérer dans la vérité spéculative qui se tient hors

²³ Hegel, *ibid.*, W. 19, 360, trad. cit., p. 761.

²⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I* (1830), §79 à 82, W. 8, 168 à W. 8, 176, trad. cit., pp. 342 à 343.

²⁵ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 19, 361, trad. cit., T. IV, p. 761.

de la sphère de la certitude. Si « la philosophie proprement spéculative elle aussi passe pour dogmatique aux yeux du scepticisme »²⁶, celui-ci commet une erreur car la philosophie spéculative ne se tient plus dans la même sphère de vérité. Dès lors, le scepticisme, il faut le déplorer, n'affecte plus que l'individu singulier, qui se paralyse lui-même, s'immobilise lui-même en étant, comme dit Baudelaire, « et la victime et le bourreau ! »²⁷

2) L'inquiétude hégélienne à l'égard du scepticisme moderne.

« Ce qu'on a considéré de tout temps comme ce qu'il y a de plus honteux et de plus indigne, à savoir de renoncer à la connaissance de la vérité, a été à notre époque moderne érigé en triomphe suprême de l'esprit »²⁸. Ce constat apparaît souvent sous la plume de Hegel, et semble montrer combien l'Allemagne de son temps et l'époque moderne en général a renoncé au savoir spéculatif. L'impossibilité de la connaissance de la vérité est un préjugé élevé au rang d'axiome : « L'un des présupposés absolus de la culture de notre temps est que *l'homme ne sait rien de la vérité* »²⁹. Ce qui est surtout inquiétant, selon Hegel, c'est que ce préjugé a une extension très importante, tout en étant motivé par des raisons philosophiques faibles. Le scepticisme moderne trouve son ancrage dans l'esprit du temps puisque tant l'*Aufklärung* que la philosophie critique kantienne, en absolutisant la connaissance d'entendement, limitent l'accès au vrai, même si elles ne sont pas des pensées directement sceptiques.

²⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du §32, W. 8, 98, trad. cit., p.487.

²⁷ Baudelaire, *Les Fleurs du Mal*, « L'Héautontimorouménos », éd. Gallimard. p. 117.

²⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I, W. 10, 402-403, trad. cit., Alloc. du 22 Oct. 1818, p.147.

²⁹ Hegel, *Ecrits sur la religion (1822-1829)*, W. 11, 52, trad. J-L Georget et P. Grosos, Paris, 2001, Vrin, p.72.

Quant aux pensées qui aspirent pleinement à la vérité, comme les philosophies dites du savoir immédiat, c'est au nom d'un renoncement à la connaissance démonstrative au profit d'une doctrine du sentiment. Ce phénomène idéologique massif, qui selon Hegel englobe des courants de pensée divers, a fait l'objet d'une dénonciation précoce et radicale dans un long article écrit par Hegel en 1802, intitulé *La relation du scepticisme avec la Philosophie*. C'est ici la philosophie de G. E. Schulze, chef de file du scepticisme allemand, qui est analysée, en particulier *l'Aenesidemus* rédigé en 1792 (titré ainsi en référence au sceptique grec dont nous avons parlé). Notons, en passant, que Hegel n'est pas le premier philosophe à relever l'importance de Schulze dans le paysage philosophique allemand puisque Fichte a été marqué par son scepticisme³⁰.

Quelles sont, selon Hegel, les similitudes et les différences qui existent entre le scepticisme ancien et le scepticisme moderne quant à la question de la vérité ? Comme le montre Hegel, le scepticisme moderne cherche à souligner sa parenté avec le scepticisme ancien, ainsi que sa volonté de le radicaliser. Ainsi le scepticisme de Schulze soutient par exemple, comme les sceptiques grecs, que les contradictions qui existent entre les différentes philosophies témoignent du fait que la découverte de la vérité est un dessein irréalisable. Cependant, Hegel montre aus-

³⁰ Cf. à ce propos les riches analyses de Isabelle Thomas-Fogiel dans *Fichte, Réflexion et Argumentation*, p. 45 à 59, éd. Vrin. L'auteur montre que la genèse de la pensée fichtéenne et liée à une prise en compte des arguments sceptiques adressés à Kant. Il montre également en quoi la plupart des interprètes de Kant et Fichte ont méconnu la nature réelle des arguments de Schulze, qui ne consistent pas à énoncer des thèses déterminées, mais à interroger la légitimité du discours philosophique. Nous aborderons, en ce qui nous concerne, la *lecture* hégélienne de Schulze, afin d'être renseignés sur la conception *hégélienne* de la vérité, sans chercher à rétablir les mécompréhensions éventuelles de Hegel. Hegel ne semble pas mal interpréter Schulze, car il sait que le scepticisme en général n'énonce pas de thèses déterminées, mais interroge la légitimité d'en énoncer.

si combien le scepticisme de Schulze diffère du scepticisme ancien, surtout en raison de sa conception du sensible et des faits de conscience. Comme le note Hegel, il s'agit, pour Schulze, de bâtir « une *philosophie qui ne dépasse pas la conscience* ; et à vrai dire l'existence de ce qui est donné dans l'extension de notre conscience, *a une certitude irréfutable* ; car du fait qu'il est présent dans la conscience, nous pouvons aussi peu mettre en doute sa certitude que celle de la conscience ; mais vouloir douter de la conscience est absolument impossible, car, comme il ne peut avoir lieu sans conscience, un tel doute se détruirait lui-même, donc ne serait rien ; ce qui est donné dans et avec la conscience on le nomme un *fait de conscience* <Thatsache des Bewusstseyns> »³¹. Ainsi, le scepticisme moderne, comme le scepticisme grec, se tient dans la sphère de la certitude, mais on peut voir que la conception des faits de conscience est radicalement opposée. La parenté du scepticisme de Schulze avec l'empirisme anglais est ici frappante, puisque l'expression « Thatsache des Bewusstseyns » correspond à ce que les anglais nomment « matter-of-fact ». Est-il possible de faire un rapprochement entre la conception de la vérité de Schulze et celle de Locke ou Hume ?

Hegel semble nous inciter lui-même à faire le rapprochement, puisqu'il adresse le même reproche à Schulze et à Hume. Il les accuse de ne concevoir le vrai que dans l'élément de l'expérience sensible. Il rappelle à l'ordre les deux penseurs de la même façon, en leur rappelant que le scepticisme grec ne concevait pas le vrai dans l'élément du sensible. Ainsi, Hegel relève d'une part que « Schulze se rend compte lui-même qu'un scepticisme qui attribue aux faits de conscience une certitude irréfutable, ne s'accorde guère avec le concept de scepticisme

³¹ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, W. 2, 220, trad. cit., p. 28.

que nous ont légué les anciens sceptiques »³² et il note d'autre part : « Le scepticisme de *Hume* (...) doit d'ailleurs être bien distingué du *scepticisme grec*. Le scepticisme de Hume prend pour base la *vérité* de l'empirique, du sentiment, de l'intuition, et conteste à partir de là les déterminations et lois universelles, pour cette raison qu'elles ne sont pas justifiées par la perception sensible. L'ancien scepticisme était si éloigné de faire du sentiment, de l'intuition, le principe de la vérité, qu'il se tournait avant tout contre le sensible. (Sur le scepticisme moderne, comparé à l'ancien, voir le *Journal critique de la philosophie*, de Schelling et Hegel – 1802 (...) »³³. Hegel rapproche donc lui-même l'analyse qu'il fait de Hume de son analyse de Schulze datée de 1802. Pour lui, les deux penseurs, et même au-delà le scepticisme anglais et le scepticisme allemand, ont une conception de la vérité qui est très proche.

Selon Hegel, ce qui est commun aux deux penseurs, c'est de bâtir un scepticisme paradoxal, qui accorde sa confiance en des vérités immédiates. A cette vérité affirmée du sensible immédiat, des vécus de conscience, Hegel rappelle donc que le scepticisme ancien était plus cohérent lorsqu'il reconduisait l'être au paraître. On peut remarquer que Hegel souligne, pour les deux penseurs, que cette certitude irréfutable de l'empirique est un argument décisif permettant une dénonciation du supra-sensible, et ainsi une dénonciation de toute vérité qui n'est pas constatable dans l'expérience. Aux yeux de Hegel, Hume et Schulze reconduisent donc la vérité à la *certitude*, à la *conviction subjective*, et dénoncent les vérités *universelles* qui ne peuvent pas faire l'objet d'une constatation subjective. Cette revendication empiriste n'est pas anodine, pour Hegel, puisqu'on sait qu'il fait de l'empirisme une des deux possibilités de la deu-

³² Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, W. 2, 222, trad. cit., p. 29.

³³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I* (1830) , §39, W. 8, 112, trad. cit., p. 301.

xième position de la pensée relativement à l'objectivité, dans le « Concept préliminaire » de 1830. Hegel écrit, pour décrire l'attitude empiriste du sujet à l'égard de l'objectivité : « Il y a dans l'empirisme ce grand principe, que ce qui est vrai doit nécessairement être dans l'effectivité et être-là pour la perception. (...) Suivant le côté subjectif, on a de même à reconnaître le principe important de la *liberté*, qui se trouve dans l'empirisme, à savoir que l'homme doit *lui-même* voir ce qu'il doit admettre dans son savoir, s'y savoir *lui-même présent*. – Mais la réalisation conséquente de l'empirisme, pour autant qu'il se borne, suivant le contenu au fini, nie le suprasensible en général ou du moins sa connaissance et sa détermination, et n'accorde à la pensée que l'abstraction et l'universalité et identité formelle »³⁴. La certitude subjective, la conviction de la validité immédiate de l'empirique s'oppose dans l'empirisme au fait de faire de la pensée l'élément de la vérité. Le scepticisme moderne, de la sorte, s'oppose au spéculatif qui énonce la vérité dans l'élément de la pensée infinie, mais aussi et avant tout au fait de concevoir le vrai dans l'élément de la pensée subjective.

Ainsi, pour ce qui est du cas de Schulze par exemple, la critique du spéculatif se confond avec une critique de la pensée subjective d'inspiration métaphysique. La critique que Schulze élabore du spéculatif s'énonce de la sorte, selon le résumé railleur qu'en fait Hegel : « la philosophie théorique est la science *des causes premières et les plus inconditionnées de tout ce qui est conditionné, et du reste la réalité de ce conditionné est pour nous une certitude*. – Cette certitude du conditionné que tout le monde possède avant de faire de la philosophie, nous apprendrons par la suite à la connaître. Mais les causes premières ou inconditionnées, ou mieux le rationnel, M. Schulze les comprend encore comme *des choses* qui se trouvent en dehors et au-dessus de notre conscience, comme quelque chose qui existe

³⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), §38, W.8, 108, trad. cit., pp. 299-300.

et qui est tout bonnement opposé à la conscience ; de la connaissance rationnelle ne procède jamais une autre idée que celle, répétée jusqu'à la nausée, que l'on doit grâce à elle acquérir une connaissance des choses qui doivent se tenir cachées *derrière* les silhouettes des choses que la connaissance naturelle des hommes nous présente ; c'est à l'aide de principes et de *concepts* abstraits que *l'existence* doit en fin de compte être découverte (...). Il n'est pas possible de comprendre le rationnel et la spéculation une façon plus grossière ; (...) le rationnel, l'en-soi, M. Schulze ne peut le représenter autrement que comme un rocher sous la neige »³⁵. Ce texte très virulent de Hegel énonce un principe simple : on ne peut critiquer que ce que l'on comprend. Et selon lui, Schulze fait de la démarche spéculative en général une métaphysique caricaturale, un aristotélisme naïf, qu'il est dès lors assez simple de critiquer. Ce qui est dommageable aux yeux de Hegel, c'est le fait que la plupart des renoncements à la vérité dans la modernité sont motivés par des conceptions simplistes de la recherche spéculative. Ces simplifications arbitraires de la quête philosophique aboutissent irrémédiablement à une conception de la vérité ou le critère du vrai n'est plus que la subjectivité percevante. De plus, c'est la vision du spéculatif même qui est ici en jeu. Si pour Hegel, le vrai n'est pas un rocher sous la neige, c'est parce qu'il est de l'essence de la vérité de se manifester. Ce qui est vraiment rationnel se manifeste, et manifeste son fondement même. La thèse hégélienne de l'effectivité s'oppose ici pleinement à cette vision du spéculatif. Il suffit de prendre un exemple très simple pour expliquer l'effectivité. Supposons un homme injuste, mal intentionné. Il est pour Hegel impossible que cette intériorité ne se révèle pas, par des actes, ou dans les traits de son visage, et il est impossible qu'un tel homme se cache éternellement. Le vrai se manifeste, et en général il s'exhibe.

³⁵ Hegel, *La relation du scepticisme avec la philosophie*, W. 2, 220, trad. cit., p. 26.

Pour résumer l'étude hégélienne du scepticisme moderne, il faut dire que celui-ci se base sur une conception toute empiriste de la vérité, qu'elle soit cohérente ou non. Hegel ne reconnaît pas au scepticisme moderne une haute conscience du négatif, qu'il concédait au scepticisme grec. En effet, le propre du scepticisme moderne est bien plutôt d'accorder à la certitude *immédiate* une validité. Ainsi, lorsque Hegel fait du scepticisme le second moment de la production de la vérité spéculative, c'est l'esprit du scepticisme grec qu'il convoque, même s'il le transforme en le sortant de la sphère de la certitude. Finalement, le propos hégélien selon lequel le scepticisme antique ne concerne que la certitude, et non la vérité, peut s'appliquer au scepticisme moderne. Ne concernant que l'individu, le scepticisme en général n'atteint absolument pas la philosophie spéculative, qui intègre en son sein la sphère de la certitude et la dépasse. La *Phénoménologie de l'Esprit* montre cependant comment il ne faut pas ignorer le moment sceptique de la conscience, et le laisser en dehors de la philosophie comme nul et non avvenu. Il ne touche certes que l'*individu singulier*, mais c'est aussi une possibilité *universelle* de la conscience. Ce n'est qu'en montrant en quoi il est un *moment* de la conscience, dans la recherche de la vérité, et en le dépassant en montrant ses limites internes que la question de la vérité peut se poursuivre (nous aborderons cette question dans la seconde partie du mémoire, qui sera consacrée à la *Phénoménologie*). Une position de la conscience figée à l'égard de la vérité, parce qu'elle est figée, dénonce aux yeux de Hegel son insuffisance, car elle ne s'est pas elle-même pensée.

3) La philosophie kantienne ou la peur de la vérité.

Le scepticisme grec et le scepticisme moderne sont des réponses au dogmatisme, que l'on peut entendre assez largement comme le fait d'énoncer des thèses déterminées en prétendant à la vérité, et plus précisément comme le fait de maintenir fermement des déterminations unilatérales. La philosophie critique kantienne elle aussi est une réponse au dogmatisme. On

peut remarquer que dans le « Concept préliminaire », Hegel regroupe l'empirisme sceptique de Hume et la philosophie critique Kantienne dans la « seconde position de la pensée relativement à l'objectivité ». On peut peut-être justement expliquer ce regroupement, qui de prime abord ne paraît pas évident, par le fait que l'empirisme, comme le criticisme sont des réponses au dogmatisme métaphysique.

Pour autant, le scepticisme et le kantisme ne renoncent pas à la vérité de la même façon, et leur conceptions de la vérité sont très différentes. Kant refuserait qu'on le considère comme un sceptique. Songeons à ces propos sévères que tient Kant à l'égard du scepticisme, en décrivant l'histoire de la métaphysique : « Au début, [l]a domination [de la métaphysique] était, sous l'administration des *dogmatiques, despotique*. Mais comme sa législation portait encore la trace de l'ancienne barbarie elle dégénéra peu à peu par suite de guerres intestines, en une pleine *anarchie*, et les *sceptiques*, une espèce de nomades, qui ont en horreur tout établissement stable sur le sol, rompaient de temps en temps le lien social. Mais comme par bonheur ils étaient peu nombreux, ils ne pouvaient empêcher les dogmatiques de chercher toujours à le rétablir à nouveau, sans plan cependant sur lequel ils seraient tombés d'accord »³⁶. Si Kant est sévère à l'égard du scepticisme, et s'en distingue, il n'en reste pas moins que sa limitation de l'accès à la vérité est critiquée par Hegel.

En quoi la philosophie critique est-elle lourde de préjugés, quant à la nature de la vérité ? Hegel voit dans la démarche kantienne de critique de la connaissance une contradiction interne, qu'il énonce de la sorte : « Avant de connaître, il faut examiner la faculté de connaître. (...) *Le connaître est représenté comme un instrument, comme le procédé pour nous emparer de la vé-*

³⁶ Kant, *Critique de la raison pure*, « préface de la première édition », Pléiade, 1980, T. 1, p.726.

rité ; avant donc de pouvoir aller à la vérité elle-même on devrait d'abord connaître la nature, la manière d'être de son instrument. Il est actif ; on devrait voir s'il est capable de réaliser ce qui est exigé, – mettre la main sur l'objet ; on doit savoir ce qu'il modifie dans l'objet afin de ne pas confondre ces modifications avec les déterminations de l'objet –. (...) Avant la vérité, le connaître ne connaît rien de vrai ; (...) Examiner la faculté de connaissance signifie connaître. L'exigence est donc celle-ci : on doit connaître la faculté de connaissance avant de connaître ; c'est la même chose que de vouloir nager avant d'aller dans l'eau »³⁷. La contradiction interne de la démarche kantienne, aux yeux de Hegel, c'est de critiquer le connaître hors de l'acte de connaissance, et du rapport de celle-ci avec un objet concret. Hegel ne nie pas qu'une critique de la connaissance soit nécessaire, mais il souligne que les limites de la connaissance finie doivent se manifester de l'intérieur, dans le rapport actif du sujet à l'objet. En ce sens, on peut dire que Hegel accomplit véritablement le projet critique avec la *Phénoménologie de l'Esprit* de 1807. Et pour mener à bien cette tâche, il ne faut présupposer aucune représentation du connaître (comme instrument ou moyen) ni de la vérité, car la connaissance et la vérité, hors de leur intériorité réciproque dans l'acte de même de connaître, n'ont pas d'existence. Le connaître n'est pas un instrument, dont on pourrait corriger les effets. Comme le dit Hegel, il ne saurait y avoir de critique possible de l'accès à la vérité avant que l'on commence à connaître. Selon Hegel, ces représentations masquent le cheminement dialectique de la conscience, qui la conduit d'elle-même à se dépasser au profit d'un savoir qui abolit la distinction du subjectif et de l'objectif, et c'est ce point précis qui fera l'originalité de la doctrine hégélienne de la vérité.

³⁷ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 20, 234, trad. cit., T. VII, p.1854.

Aux yeux de Hegel, les représentations du connaître et de la vérité que véhicule la critique kantienne expliquent son renoncement à une philosophie authentiquement spéculative, qui abolit la distinction du subjectif et de l'objectif. La doctrine kantienne de la vérité maintient en effet fermement l'opposition du subjectif et de l'objectif : « Cette philosophie reconnaît bien, à juste titre, les déterminations d'entendement pour *finies* et par là incapables de saisir du vrai ; mais elle est unilatérale en tant qu'elle ne les considère pas en et pour elles-mêmes, et que par suite elle voit leur finité non pas dans la nature de leur contenu, mais dans l'opposition consistant en ce qu'elles appartiennent à la conscience de soi pensante, et les maintient dans cette opposition »³⁸. Hegel reconnaît à Kant d'avoir manifesté la finitude des catégories d'*entendement*, et leur incapacité à énoncer le vrai, mais il lui reproche du même coup de maintenir les catégories dans un pôle subjectif. Plus largement, Hegel reproche à Kant de mettre en lumière l'*objectivité* des catégories tout en admettant que ces catégories sont celles du sujet. C'est ici tout le sens de la révolution copernicienne de Kant qui est en jeu, et le fait qu'elle mette fin à toute philosophie d'impulsion authentiquement spéculative, car, comme le souligne Charles-Eric de Saint Germain, « chez Kant, la vérité ne se fonde plus sur l'accord de la représentation avec la réalité objective, accord que Descartes garantissait par la *véracité divine*, car il m'est impossible de vérifier si ma représentation est conforme à ce qu'elle représente sans tomber dans un cercle vicieux que Kant résout par ce qu'il appelle une révolution copernicienne. La vérité s'enracine désormais dans l'*universalité* de la condition subjective des sujets humains. (...) En sorte que la vérité ne repose plus sur son accord avec l'*être* mais sur l'accord des esprits, dont l'universelle constitution rend possible une expérience objective, interdisant tout relativisme comme celui soutenu par Protagoras. La vérité conserve l'universalité objective qu'on lui reconnaît habituellement, mais elle se trouve désormais déconnectée de la réalité en soi, de l'être comme source de toute véri-

³⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1817), trad. cit., § 32, p. 196.

té, pour n'être plus que dans le rapport que l'objet entretient avec le sujet qui le pose. »³⁹ La grande innovation kantienne, quant à la question de la vérité, est donc d'affirmer l'objectivité de la pensée, objectivité que toute la tradition a cherché à atteindre dans les choses alors qu'elle se trouvait dans la pensée elle-même. Le prix à payer de cette innovation, c'est la béance qui est révélée entre l'homme et le monde. La faille introduite par Kant dans la définition de la vérité comme adéquation de la pensée et de la chose n'est pas pour autant un voile, car la connaissance du conditionné est possible grâce à l'entendement et à l'intuition. Mais cette connaissance n'est plus la capacité de l'homme à s'emparer pleinement du réel. Le travail de Hegel en philosophie sera dès lors de retrouver le moyen d'énoncer conceptuellement le réel, de renouer avec le caractère spéculatif de la vérité, sans retomber en deçà des illusions métaphysiques dénoncées par Kant.

Hegel remarque que Kant a ouvert la brèche vers une conception authentiquement spéculative de la vérité, mais sans l'accomplir pleinement. Tout en ayant entrevu que le concept était le vrai, Kant n'a pas trouvé le moyen de le ressaisir. La philosophie kantienne « reconnaît la *chose-en-soi* pour un vide sans détermination, qui en tant que *l'en-soi*, doit en même temps être le Vrai, par conséquent contenir le concept »⁴⁰. Ainsi, Hegel souligne ici que la distinction kantienne du phénomène et de la chose-en-soi trouve en elle-même ce qui, philosophiquement, montre ses limites. Kant reconnaît implicitement, en disant que l'homme ne peut connaître les choses que de la façon dont elles lui apparaissent, que la limitation a priori de la connaissance n'existe comme limitation « que par *comparaison*

³⁹ Charles-Eric de Saint Germain, *L'avènement de la vérité, Hegel Kierkegaard Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2003, p. 12.

⁴⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques I* (1817), trad. cit., § 34, p. 198.

avec l'*Idée* présente de l'être total et achevé »⁴¹. Aux yeux de Hegel, la doctrine Kantienne de la vérité, qui dissocie vérité et absoluité en limitant a priori la connaissance, affirme la nécessité du fait qu'il n'est de vérité qu'absolue. Comme l'écrit Hegel : « Cette conclusion résulte de ce que l'absolu seul est vrai, ou de ce que le vrai seul est absolu. On peut la refuser en faisant cette différence qu'une connaissance qui certes ne connaît pas l'absolu, ainsi que la science le veut, peut également être vraie ; et que la connaissance en général, quand bien même elle est incapable de saisir l'absolu, peut cependant être capable d'une autre vérité. Mais nous voyons très précisément que ce genre de débat revient à établir une différence peu claire entre un Vrai absolu et un autre genre de Vrai (...) »⁴². Dès qu'un être humain nomme le vrai, il a déjà posé l'absolu. Une philosophie qui dissocie vérité et absoluité montre toujours par là même ses limites en tant que philosophie, car elle avoue son propre échec.

Le système hégélien est donc la tentative de remplir le défi qui consiste à énoncer le vrai comme absolu, l'absolu étant conçu comme une totalité rationnelle, une somme intégrative capable de maîtriser toutes les déterminations du réel. L'absolu est ce qui n'a rien hors de soi, car cet autre le relativiserait. L'absolu est sans lien avec un autre car il pose en lui la totalité des déterminations comme autant de moments de son processus.

Hegel, faisant allusion à la philosophie kantienne dans l'Introduction à la *Phénoménologie*, montre que tout étude du connaître préalable à la philosophie, si elle semble être une peur de l'erreur, « s'avère plutôt être peur de la vérité »⁴³. Cette peur de la vérité est sans doute une peur de la vérité comme absolu,

⁴¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1817), trad. cit., § 34, p. 198.

⁴² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 70, trad. cit., p. 81.

⁴³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 70, trad. cit., p. 81.

au regard de la finitude de la connaissance humaine mise en lumière par Kant. Hegel montre que seule une philosophie qui ne fait pas de l'étude du connaître un préalable peut remplir la tâche d'énoncer le vrai comme absolu. Le sujet connaissant est une réalité très médiatisée, dont l'examen suscite le recours à des catégories complexes. Il n'est pas possible de commencer par là (ni de se limiter à cela) pour la bonne et simple raison que le sujet connaissant est un *moment* de l'absolu, et qu'il ne lui est pas extérieur. A maintenir fermement l'opposition du subjectif et de l'objectif, à la présupposer même, on se prive d'une analyse philosophique capable d'intégrer l'esprit subjectif au sein de l'absolu. Hegel montre dans la philosophie achevée de l'*Encyclopédie*, que la pensée subjective n'est qu'une spécification ultérieure de la pensée objective. Même si le sujet s'oppose un monde, il n'est resté pas moins que, dans une perspective immanente, il est un moment du concept.

On peut citer, pour ressaisir toute l'argumentation de Hegel tournée contre la limitation kantienne de l'accès à la vérité ce propos très synthétique qui dit que la philosophie kantienne « introduit le savoir dans la conscience et dans la conscience de soi, mais le fixe de ce point de vue à titre de connaître subjectif et fini. Et bien qu'elle touche au concept et à l'idée infinie, qu'elle exprime les déterminations formelles du concept et parvienne à l'exigence concrète de l'idée, elle répudie celle-ci à titre des vrai, en fait quelque chose de simplement subjectif, parce qu'elle a admis une fois pour toutes le connaître fini comme le point de vue fixe et ultime. Cette philosophie a mis fin à la métaphysique d'entendement en tant que dogmatisme objectif ; mais en réalité elle l'a seulement transposé en un dogmatisme subjectif, c'est à dire en une conscience en laquelle subsistent les mêmes déterminations d'entendement, et elle a abandonné la question de ce qui est vrai en et pour soi »⁴⁴. C'est donc bien

⁴⁴ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 20, 333, trad. cit., T. VII, pp. 1853-1854.

ultimement en termes de *renoncement à la vérité* que Hegel interprète le kantisme, même si le renoncement est bien différent du renoncement sceptique. Kant, en affirmant l'objectivité des catégories d'entendement, garantit à la connaissance un champ d'investigation. Il ne renonce pas absolument à la vérité, mais il renonce à la vérité en tant que *spéculative*, c'est à dire à la vérité comme vérité absolue, et comme vérité qui n'introduit pas d'écart entre l'être et la pensée. Kant, donc, a placé la vérité dans la subjectivité et a limité ses prétentions à l'absolu. C'est la *fixité* d'une telle position, née de ses propres présupposés, et incapable de se mettre en mouvement, que Hegel dénonce.

Nous l'avons montré, toutes les philosophies qui renoncent à la vérité recèlent une contradiction interne. Le scepticisme utilise les armes du dogmatisme qu'il critique pourtant, et le kantisme, comme le dit Hegel avec beaucoup d'humour, veut apprendre à nager avant d'entrer dans l'eau. Ces pensées qui renoncent à la vérité s'opposent à chaque fois, explicitement ou non, à la vérité comme vérité spéculative, c'est à dire à une philosophie qui fait de la *pensée*, et non du sensible, l'élément d'une vérité qui soit une vérité *sans reste*. Quelles sont les conditions requises pour pouvoir produire une telle vérité, au sein de laquelle la pensée et l'être ne soient pas distincts ? Le dogmatisme critiqué par le scepticisme et le kantisme est-il capable d'énoncer un tel type de vérité, ou ne faut-il voir en lui qu'une *tentative* de produire une vérité spéculative ? Peut-on voir dans le dogmatisme de la métaphysique ou du savoir immédiat des modèles de vérité spéculative ? Quel rapport ces pensées entretiennent-elles avec la vérité, qu'elles disent énoncer de manière satisfaisante, voire totale ?

B) la critique hégélienne des vérités dogmatiques.

Que faut-il entendre ici par dogmatisme ? Le dogmatisme s'oppose au renoncement à la vérité, surtout au scepticisme en

ce qui énonce des thèses déterminées : « Le *dogmatisme* a tout d'abord son contraire dans le scepticisme. Les anciens sceptiques appelaient en général dogmatisme toute philosophie dans la mesure où elle pose des thèses déterminées. »⁴⁵. Énoncer des thèses déterminées, qu'elles soient d'ailleurs philosophiques ou non, caractérise toute démarche dogmatique. Hegel, en définissant le dogmatisme souligne qu'il ne s'applique pas uniquement à la philosophie mais à tout savoir en général qui fait de la vérité un résultat immédiatement su ou connaissable, qui prétend à la fermeté par son unilatéralité : « Le *dogmatisme* de la façon de penser dans le savoir et dans l'étude de la philosophie n'est rien d'autre que l'opinion qui considère que le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fermement établi, ou encore qui est immédiatement sue »⁴⁶. Il y a dans le dogmatisme en général, qu'il soit celui de la métaphysique d'entendement ou du savoir immédiat, une volonté d'énoncer la vérité, par des propositions, mais Hegel dénonce pour types de pensée des insuffisances ou des défauts dans la manière d'énoncer la vérité. Nous aborderons successivement la conception de la vérité qui est celle de la métaphysique dogmatique (Wolffienne) puis nous étudierons l'unilatéralité du savoir immédiat, à travers la critique hégélienne de Jacobi.

1) La métaphysique dogmatique ou la vision d'entendement des objets de la raison.

Hegel est assez élogieux à l'égard de la métaphysique puisqu'il va jusqu'à soutenir que « par cette présupposition que ce qui *est*, du fait qu'il est *pensé*, est connu *en soi*, elle se tenait plus haut que la philosophie critique postérieure. »⁴⁷ Le grand

⁴⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du § 32, W. 8, 99, trad. cit., p. 487.

⁴⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 41, trad. cit., p. 53.

⁴⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 28, W. 8, 94, trad. cit., p. 294.

mérite de la métaphysique, c'est le désir de vérité absolue, et de concevoir que le vrai n'a d'existence que dans la pensée. A l'inverse, Kant dissocie vérité et absoluité et montre l'impossibilité structurelle qui est celle de la raison à répondre aux questions les plus décisives.

Cependant, si Hegel salue l'*élan* spéculatif qui traverse la métaphysique, il ne s'agit pas pour lui de retomber en deçà de la philosophie critique. La vérité doit certes être spéculative, et sur ce point Hegel s'accorde avec la métaphysique, mais elle ne doit pas et ne peut pas l'être dans un régime d'entendement. Hegel est donc l'héritier de Kant lorsqu'il s'agit de dire qu'une démarche d'entendement ne peut atteindre la vérité. Il écrit en effet à propos de la philosophie critique : « Cette philosophie reconnaît bien à juste titre les déterminations d'entendement pour *finies*, et par là pour incapables de saisir du vrai »⁴⁸. Hegel lui aussi reconnaît la finitude des catégories d'entendement qui sont des déterminités fixes, toutes faites, reliées les unes aux autres de façon extérieure par le sujet pensant, dont le rôle est d'attribuer à des sujets donnés tout achevés des prédicats pour augmenter notre connaissance. Selon Hegel, il ne peut ressortir de cette démarche *aucune vérité*. La démarche métaphysique est traversée par une impulsion spéculative mais n'est pas authentiquement spéculative. C'est ce qui fait toute l'ambiguïté de la métaphysique, qui oscille entre une volonté spéculative et des catégories finies : « Cette pensée, à cause de l'inconscience qu'elle comporte, *peut* aussi bien, suivant sa teneur essentielle, être une authentique démarche *spéculative*, qu'également séjourner dans des déterminations-de-pensées *finies*, c'est à dire dans l'opposition non encore résolue »⁴⁹. L'opposition non résolue dont parle Hegel ici est celle de la pensée et de l'être, du

⁴⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1817), § 32, trad. cit., p. 196.

⁴⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 27, W. 8, 93, trad. cit., p. 293.

savoir et l'objet, qui est résolue d'avance par la métaphysique car elle vit dans la « *croyance* que, grâce à la *réflexion*, la *vérité* est *connue* »⁵⁰. Selon Hegel, la métaphysique évolue donc dans une conception naïve de la vérité car elle veut saisir l'essence des choses par la pensée, mais par une pensée toute subjective, qui s'objecte ce à quoi elle se réfère.

Il faut préciser ce que nous entendons ici par métaphysique et ce que Hegel entend lui-même par métaphysique. Ce que nous étudions ici, c'est la métaphysique telle qu'elle est abordée dans le « Concept préliminaire ». André Doz le décrit très bien : « Lorsque Hegel considère (...) la métaphysique, il a en vue, comme avant lui Kant, la figure qu'elle avait prise avec Wolff et Baumgarten : figure accusant certains traits de toujours au point de pouvoir devenir le type de toute métaphysique. »⁵¹ Si, pour Hegel, la métaphysique de Wolff et Baumgarten est une forme appauvrie de la métaphysique, c'est parce qu'elle a perdu l'impulsion spéculative de la pensée grecque. Le caractère schématique et la rigueur scolastique de la pensée allemande pré-kantienne font d'elle un concentré de tous les griefs que l'ont peut adresser à la métaphysique en général. Quels sont les griefs adressés par Hegel à la conception de la vérité qui en vigueur dans la métaphysique ? Hegel fait des reproches aux vérités métaphysiques sur le point de vue de la forme et du contenu.

Pour ce qui est des reproches quant à la forme, on remarque que Hegel critique la structure prédicative des jugements métaphysiques : « Cette métaphysique présupposait en général que l'on pouvait arriver à la connaissance de l'absolu *en*

⁵⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 27, W. 8, 93, trad. cit., p. 293.

⁵¹ André Doz, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, p. 16.

lui attribuant des prédicats »⁵². Selon Hegel, ces déterminations prédicatives « étaient prises en leur abstraction comme valant pour elles-mêmes et comme étant capables d'être des *prédicats du vrai* »⁵³. Hegel donne des exemples pour illustrer son propos : « De tels prédicats sont, par exemple : *être-là*, comme dans la proposition : « *Dieu a un être-là* » ; *finité* ou *infinité*, dans la question de savoir si le monde est fini ou infini ; *simple*, *composé*, dans la proposition : « l'âme est *simple* » ; — ensuite : « La chose est *Un*, un *Tout* », etc. On n'examinait pas si de tels prédicats étaient en et pour soi quelque chose de vrai, ni si la forme du jugement pouvait être une forme de la vérité »⁵⁴. Hegel souligne ici que la métaphysique *présuppose* la forme du jugement comme valable et ne l'interroge pas. En quoi la forme du jugement prédicatif est-elle incapable d'être une forme de la vérité ?

La défectuosité propre aux vérités de jugement tient à ce qu'ils attribuent des prédicats de l'extérieur à un objet présupposé comme donné. Le plus souvent, les jugements métaphysiques attribuent des prédicats à des totalités (Dieu, l'âme, le monde) données comme toutes achevées. Le sujet est présupposé comme donné afin que, l'ayant stabilisé, on lui attribue des prédicats pour entrer en adéquation avec son essence. C'est l'extériorité de la démarche que critique ici Hegel : « La connaissance véritable d'un objet doit être d'une nature telle qu'il se détermine à partir de lui-même et ne reçoit pas ses prédicats du dehors. Or si l'on procède à la manière de la prédication, l'esprit a alors le sentiment du caractère non-exhaustif de tels

⁵² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 28, W. 8 , 94, trad. cit., p. 294.

⁵³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 28, W. 8 , 94, trad. cit., p. 294.

⁵⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 28, W. 8 , 94, trad. cit., p. 294.

prédicats »⁵⁵. En effet, si pour connaître un objet on lui attribue des prédicats du dehors, la pluralité des prédicats qu'il faudra lui attribuer contraint le sujet à la juxtaposition, comme telle toujours réductrice et partisane, non nécessaire. Présupposer un objet, et tenir des propositions fermes à son sujet caractérise le dogmatisme : « Le dogmatisme de la métaphysique d'entendement consiste à maintenir ferme en leur isolement des déterminations-de-pensée unilatérales, alors qu'au contraire l'idéalisme de la philosophie spéculative possède le principe de la totalité et se montre comme ayant prise sur l'unilatéralité des déterminations d'entendement abstraites. Ainsi, l'idéalisme dira : L'âme n'est ni *seulement* finie ni *seulement* infinie, mais elle est *aussi* bien l'une que *également* l'autre, et par là *ni* l'une *ni* l'autre, c'est à dire que de telles déterminations en leur isolement sont sans valeur, et ne valent que comme supprimées. »⁵⁶ La forme du jugement est en effet soit négative soit affirmative, et comme telle elle est unilatérale. Attribuer à un sujet tel prédicat, c'est lui refuser le prédicat contraire. Le fait d'utiliser des catégories au sein de la forme du jugement oblige ainsi à l'unilatéralité : « Cette métaphysique devint du *dogmatisme* parce qu'il lui fallut admettre, suivant la nature des déterminations finies, que de *deux affirmations opposés* (...) l'une devait nécessairement être *vraie* et l'autre *fausse* ». Les vérités dogmatiques sont donc dans l'alternative du « ou bien – ou bien » que Hegel récuse. Nous le voyons ici, Hegel oppose lui même la vérité dogmatique et la vérité spéculative, la vérité spéculative échappant aux alternatives du jugement prédicatif car elle appréhende l'identité des déterminations opposés et les intègre dans l'absolu. A ce titre, la vérité spéculative échappe à la finitude et à l'unilatéralité.

⁵⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du § 28, W. 8, 94, trad. cit., p. 495.

⁵⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du § 32, W. 8, 99, trad. cit., p. 487.

Les reproches de Hegel à la métaphysique dogmatique portent aussi, ce qui est intimement lié, sur le contenu des ses jugements. Le propre de la métaphysique est d'utiliser des catégories sans montrer leur genèse logique. Extraire les catégories de leur genèse logique, c'est risquer de leur attribuer trop de faiblesse ou trop de force et c'est ne pas voir que toute détermination en général est en rapport avec les autres. On ne peut pas appréhender clairement le contenu d'une détermination de pensée si elle ne se spécifie pas d'elle-même en se distinguant des autres. Hegel donne un exemple : « On posait par exemple la question : « Dieu a-t-il un être-là ? » et l'être-là était considéré comme quelque chose de purement positif ; comme quelque chose d'ultime et d'excellent. (...) L'être-là n'est aucunement quelque chose de simplement positif, mais une détermination qui est trop basse pour l'Idée et n'est pas digne de Dieu »⁵⁷. La *Science de la Logique* aura pour but de rendre aux déterminations non vivantes utilisées par la métaphysique leur contenu concret, en les faisant se déterminer à partir d'elle-même au sein de la pensée infinie. La pensée finie comme telle impose aux catégories un régime qui ne leur convient pas.

Sur le plan de la forme comme sur celui du contenu, la métaphysique d'entendement énonce ainsi la vérité de manière défectueuse, finie, parce qu'elle présuppose l'opposition du sujet pensant et de l'objet. Hegel a une formule percutante lorsqu'il dit que la métaphysique est la « *simple vision d'entendement des objets de la raison* »⁵⁸. L'opposition ici marquée entre l'entendement (Verstand) et la raison (Vernunft) vise à opposer un mode de connaissance subjectif et *séparateur* à un mode de connaissance *spéculatif* et concret. Pour rendre aux objets de la raison leur capacité à énoncer le vrai, il s'agira de transformer la

⁵⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du § 28, W. 8, 95, trad. cit., p. 485.

⁵⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 28, W. 8, 94, trad. cit., p. 294.

métaphysique en logique : « La logique, dans la signification essentielle de la philosophie spéculative, prend la place de ce qui était en d'autres temps nommé *métaphysique* »⁵⁹. Si, après Kant, il s'agit de transformer la métaphysique en logique, ce n'est pas pour construire une logique transcendantale qui maintient l'opposition du subjectif et de l'objectif mais une logique spéculative qui n'est plus une logique d'entendement.

Ainsi, la vérité chez Hegel est toujours liée à une conception catégorielle du connaître mais cette fois-ci il s'agit de montrer l'objectivité des catégories « à savoir que les pensées ne sont pas simplement nos pensées, mais en même temps *l'en soi* des choses et de *l'être objectif* en général »⁶⁰. La philosophie spéculative coupe court au dualisme qui sépare la pensée et l'objectivité dans la définition de la vérité en vigueur dans la métaphysique, car il ne s'agit plus de faire en sorte que les deux pôles se rejoignent en une adéquation obtenue grâce au jugement prédicatif. Hegel entend donc dépasser la sphère de vérité de la métaphysique, qui est celle de l'exactitude, celle d'un point de vue d'un sujet sur un objet. En effet, dans la philosophie spéculative, immanente à son objet, « l'expression de « *pensées objectives* » désigne la *vérité* »⁶¹.

La philosophie spéculative, comme le dogmatisme, énonce la vérité dans l'élément de la pensée mais il ne s'agit plus d'une pensée subjective. D'autre part la pensée spéculative, à l'inverse du dogmatisme de la métaphysique, résiste au scepticisme en résorbant toutes les unilatéralités. Le hégélianisme est ainsi une réponse *non dogmatique* au kantisme, car le spéculatif retrouve

⁵⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1817), § 18, trad. cit., p. 191.

⁶⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), Add. du § 41 (1), W. 8, 16, trad. cit., p.499.

⁶¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 25, W. 8, 9, trad. cit., p. 290.

ses lettres de noblesses sans retomber en deçà des interdits kantien. Le savoir immédiat sera quant à lui, aux yeux de Hegel, une réponse inefficace aux interdits kantien, à cause d'une conception de la vérité qui associe vérité et immédiateté.

2) La critique de l'unilatéralité du savoir immédiat.

Si la philosophie spéculative est la seule manière de répondre efficacement à la critique kantienne de la métaphysique, pour renouer avec la vérité perdue, le savoir immédiat est, aux yeux de Hegel, une réponse inefficace. Kant a privé l'entendement d'une connaissance de la vérité comme vérité absolue, et il semble ainsi aller de soi que la philosophie post-kantienne ait cherché à retrouver le chemin des plus hautes vérités par des chemins alternatifs. C'est tout l'enjeu de la doctrine du savoir immédiat qui promet, contre toute logique de la preuve discursive, une connaissance intuitive de la vérité. Hegel n'aura de cesse, quant à lui, de répéter que si les interdits kantien nous privent de l'accès à l'absolu par l'entendement, ils ne doivent pas nous faire renoncer au concept. Hegel s'oppose donc à l'idéologie répandue de son temps lorsqu'il dit la nécessité d'énoncer la vérité dans l'élément du concept : « En posant la vraie figure de la vérité dans la scientificité – ou, ce qui est la même chose, en affirmant de la vérité qu'elle n'a que dans le *concept* l'élément de son existence – je sais bien que je fais quelque chose qui semble en contradiction avec une représentation – et avec les conséquences de celles-ci – dont la prétention n'a d'égale que l'ampleur avec laquelle elle est répandue dans la conviction du temps. (...) Si, en effet, le vrai n'existe que dans ce que, ou plus exactement que comme ce que l'on appelle tantôt intuition, tantôt savoir immédiat de l'absolu, religion (...), on requiert (...) pour l'exposition de la philosophie le contraire de la forme du concept »⁶². Ce texte critique explicitement la con-

⁶² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 15, trad. cit., pp. 30-31.

ception de la vérité qui est celle du savoir immédiat, qui stipule que la vérité peut être atteinte en dehors d'une démarche discursive, par intuition immédiate, sans les médiations habituellement nécessaires à la démonstration. Comme on le voit, l'époque dans laquelle vit Hegel oscille entre deux extrêmes quant à la question de la vérité : d'un côté le scepticisme (comme celui de Schulze) qui affiche un pessimisme à l'égard de l'accès à la vérité, de l'autre le savoir immédiat qui est trop franchement optimiste et qui tombe sous la critique hégélienne du dogmatisme.

Hegel ne parle pas explicitement de dogmatisme pour caractériser le savoir immédiat. Il parle à plusieurs reprises d'« unilatéralité »⁶³. Ce n'est pas trahir Hegel que d'inscrire le savoir immédiat dans les pensées du dogmatisme de la vérité car il fait de l'immédiateté une des caractéristiques du dogmatisme : « « Le *dogmatisme* de la façon de penser sans le savoir et dans l'étude de la philosophie n'est rien d'autre que l'opinion qui considère que le vrai consiste en une proposition qui est un résultat fermement établi, ou encore qui est *immédiatement* sue »⁶⁴.

Nous allons le montrer dans cette sous-partie, vérité et immédiateté sont pour Hegel deux termes qui s'excluent. Mais que Hegel a-t-il en vue lorsqu'il parle de « savoir immédiat » ? Si l'on examine le « Concept préliminaire » de 1830, il s'avère que c'est Jacobi qui est critiqué. L'importance du savoir immédiat n'est pas anodine puisque Hegel fait de ce dernier la troisième position de la pensée relativement à l'objectivité. Hegel souligne que la doctrine du savoir immédiat se construit négativement, à partir d'une critique du savoir de l'entendement fini, qui ne

⁶³ Cf. par exemple, *Encyclopédie des sciences philosophiques I* (1830), § 71, W. 8, 160, trad. cit., p. 335.

⁶⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 41, trad. cit., p. 53. (Nous soulignons l'adverbe immédiatement)

connaît que du médiatisé. Hegel résume ainsi l'appréhension jacobienne de la connaissance : « La connaissance est appréhendée seulement comme connaissance du fini, comme la progression pensante à travers des *séries* allant de *conditionné* à *conditionné*, dans lesquelles tout ce qui est condition est soi-même à son tour seulement un conditionné ; – à travers des *conditions conditionnées*. Expliquer et concevoir signifie d'après cela montrer quelque chose comme *médiatisé* par quelque chose d'*autre*, par conséquent tout contenu n'est qu'un contenu *particulier, dépendant* et *fini* ; l'infini, le vrai, Dieu, se trouve en dehors du mécanisme d'une telle connexion à laquelle la connaissance serait bornée »⁶⁵. Le propos de Jacobi est clair : l'entendement ne connaît que du médiatisé et Dieu, le vrai, n'est pas de l'ordre du conditionné. En critiquant de la sorte toute logique discursive de la preuve, Jacobi propose une théologie qui rompt avec les preuves de l'existence de Dieu, procédé encore utilisé dans la métaphysique dogmatique de Wolff.

La critique de Jacobi a pour but de mettre en place un savoir *non médiatisé* de Dieu, et c'est ce savoir qu'il thématise sous le terme de croyance (*der Glaube*) qu'il nomme aussi, de manière paradoxale, « Raison », pour la distinguer de l'entendement. Hegel restitue ainsi la doctrine de Jacobi : « Il est affirmé que la *vérité* est pour l'*esprit*, à tel point que c'est par la *raison* seule que l'homme subsiste, et qu'elle est le *savoir* de *Dieu*. Mais puisque le savoir médiatisé doit être borné seulement à un contenu fini, la raison *savoir immédiat, croyance* »⁶⁶. La vérité est donc accessible *sans médiations*, par la croyance. La croyance n'a pas ici le sens d'opinion (*doxa*), qui est un savoir défectueux, qui connaît la vérité sans pouvoir la prouver. La croyance n'a pas non plus d'abord un sens religieux

⁶⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 62, W. 8, 149, trad. cit., p. 325.

⁶⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 63, W. 8, 150, trad. cit., p. 325.

(pistis), pour Jacobi. Jacobi définit la croyance de la sorte : « La croyance est quelque chose de *senti* par l'âme par quoi les affirmations du réel et sa représentation se distinguent des fictions de l'imagination »⁶⁷. La croyance désigne donc d'abord notre adhésion perceptive au réel, notre foi première dans le fait que le monde soit : elle désigne le mode *immédiat* et initial du rapport de l'homme au monde (hors de toute preuve discursive de l'existence de l'existence du monde extérieur). C'est par suite l'extension de la croyance perceptive au domaine religieux qui détermine les thèses théologiques de Jacobi.

A ce privilège de la croyance aux niveaux perceptif et théologique, Hegel reproche quasiment ce qu'il reproche au scepticisme de Schulze et Hume : « ce n'est pas la *nature* du contenu, mais le *Fait* de la conscience qui est institué comme le critère de la vérité, le savoir *subjectif* et l'*assurance* que moi, je trouve là dans ma conscience un certain contenu, sont l'assise fondamental de ce qui est donné comme vrai »⁶⁸. Ce « *Faktum* des *Bewusstsein* » qui, aux yeux de Hegel, vaut chez Jacobi comme critère de la vérité est semblable au « *Thatsache* des *Bewusstsein* » que Hegel diagnostiquait déjà chez Schulze, et au « *matter-of-fact* » de Hume philosophes empiristes anglais. La lecture hégélienne est ici très fine, surtout lorsque l'on se remémore que Jacobi a écrit un livre sur David Hume, *David Hume et la croyance*. Que le fait subjectif, la certitude, soit critère du vrai, comme dans le scepticisme moderne, voilà ce que Hegel découvre chez Jacobi, en mettant à jour son héritage empiriste. Si l'on pousse la comparaison un peu plus loin entre Jacobi et le scepticisme, on voit que Jacobi, comme Hume et Schulze, refuse la connaissance d'entendement. C'est donc pa-

⁶⁷ Jacobi, *David Hume et la croyance ou idéalisme et réalisme*, trad. Louis Guillermit, p.299.

⁶⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 71, W. 8, 160, trad. cit., p. 335.

radicalement un dogmatisme de la vérité teinté de scepticisme que propose Jacobi.

Mais la comparaison s'arrête là, car chez Jacobi, il est *possible* d'accéder à la vérité inconditionnée. Ce que Hegel critique, dans l'accès à la vérité par la croyance, c'est de confondre la présentation *immédiate* à la conscience d'un objet avec le contenu de l'objet lui-même, qui est comme tel un contenu concret et médiatisé : « A cet égard il faut indiquer qu'il relève des expériences les plus communes que des vérités dont on sait très bien qu'elles sont le résultat des considérations es plus compliquées, au plus haut point médiatisées, se présentent immédiatement à la conscience de celui à qui une telle connaissance est devenue familière. Le mathématicien, comme tout homme instruit dans une science, a présentes à lui immédiatement des solutions auxquelles a conduit une analyse très compliquée ; tout homme cultivé a immédiatement présents dans son savoir une foule de points de vue et principes généraux qui sont issus seulement d'une réflexion réitérée et d'une longue expérience de la vie »⁶⁹. Hegel souligne donc ici qu'il ne faut pas confondre l'acte de conscience immédiat et son contenu, qui comme tel est toujours une identité concrète, une unité médiatisée de différences. C'est dans cette confusion que vit le dogmatisme de Jacobi quant à la question de la vérité.

Hegel montre ici que le défaut de la certitude subjective est de faire d'un contenu objectif concret un immédiat. Il faut au contraire opposer à la vérité subjective et à l'immédiateté la vérité objective et la médiation. Hegel, en un sens, pourrait ranger sa philosophie dans le savoir immédiat, mais il s'agirait d'un savoir non subjectif et qui passe de l'immédiateté à l'immédiateté par la médiation. Le vrai chez Hegel est toujours un devenir qui se démontre de lui-même en ses moments cons-

⁶⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1830), § 66, W. 8, 156, trad. cit., p. 331.

titutifs. Comme tel il laisse place à la médiation pour appréhender la vérité immédiate comme une identité concrète. C'est cela qui est proprement spéculatif.

Avec la critique hégélienne des vérités dogmatiques s'est posée la question de la production de la vérité. Appréhender de l'extérieur un objet et émettre des jugements à son propos, ou encore se rapporter à un objet en refusant explicitement la discursivité sont autant de manières non satisfaisantes d'énoncer la vérité. Ce qui est advenu dans cette partie consacrée au dogmatisme, c'est la nécessité de poser la question de la *démonstration* de la vérité. Le simple jugement et le refus de la démonstration manquent leur objet. Comment faut-il concevoir la médiation, et la démonstration philosophique en général, pour qu'elle soit apte à laisser se manifester la vérité autrement qu'à partir d'un point de vue subjectif et autrement que comme immédiateté ou unilatéralité ? Quel rapport la démonstration philosophique doit-elle entretenir avec son contenu ? Nous nous attacherons à répondre à cette question en examinant les critiques hégéliennes de trois modes particuliers de démonstration de la vérité : la démonstration mathématique, le spinozisme *more geometrico*, et la science fichtéenne. Les critiques hégéliennes nous renseigneront sur la façon valable d'énoncer la vérité.

C) La critique hégélienne des démonstrations non valables de la vérité.

1) La question des vérités mathématiques.

Avec la critique hégélienne du dogmatisme est advenue la nécessité de poser la question de la démonstration de la vérité. Hegel souligne que le vrai ne peut se manifester sans médiation. Mais toute discursivité est-elle apte à énoncer la vérité ? Quel rapport le mouvement démonstratif doit-il entretenir avec son

contenu ? Le déploiement du contenu, s'il est effectué par le sujet pensant, peut-il être vrai ? C'est cette question que se pose Hegel dans sa critique des vérités mathématiques. Cette critique porte en effet sur le mouvement démonstratif tel qu'il existe dans les mathématiques. Hegel remarque que « le mouvement la démonstration mathématique ne ressortit pas à ce qui est objet, mais est une activité extérieure à la chose. C'est ainsi que la nature du triangle rectangle ne se décompose pas elle-même de la façon où on l'expose »⁷⁰. Ainsi, comme le dit Bernard Bourgeois, « la nécessité mathématique n'est pas une nécessité *du* mathématique »⁷¹. En effet, l'activité démonstrative est produite par un sujet extérieur à l'objet. Hegel oppose à ce mouvement conditionné par un sujet pensant le mouvement de production de la vérité en philosophie, qui est immanent à la Chose même dans l'énonciation de son concept.

Ce que Hegel récuse, c'est le mode de connaissance propre aux mathématiques, l'*évidence*, qui est un mode inauthentique de la vérité. L'évidence est une certitude du sujet pensant, l'intuition d'une vérité que l'on ne peut pas mettre en doute. Hegel note que l'enchaînement des propositions n'est assuré que par l'évidence subjective, et non par une négativité interne du contenu : « Dans ce genre d'élément ineffectif il n'y aussi, au demeurant, que du vrai ineffectif, c'est-à-dire que des propositions fixées, mortes ; on peut s'arrêter à chacune d'entre elles ; la suivante recommence pour soi de nouveau sans que la première se soit elle-même transposée jusqu'à la suivante, et sans que la nature de la chose-même soit née ainsi, de cette manière, une connexion nécessaire. — De la même façon, en raison de ce principe et élément — et c'est en cela que consiste la dimension formelle de l'évidence mathématique — le savoir court le long

⁷⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 42, trad. cit., p. 54.

⁷¹ B. Bourgeois, *Hegel*, Paris, Ellipses, 1998, p.10.

de la ligne de l'identité »⁷². Toute démonstration de la vérité qui n'est produite que par un sujet est une *vérité ineffective*, à cause du manque d'une négativité interne, progresse dans l'élément de l'identité (et ainsi ne progresse pas réellement). Ainsi, comme le note Charles-Eric de Saint-Germain : « Dans de telles constructions, en effet, le résultat, le but final vers lequel s'efforce de tendre la démonstration, est *su* d'emblée, il est *vu* dans les définitions et les théorèmes, qui se présentent comme des vérités *immédiates*, non prouvées, et la démonstration elle-même n'apporte aucune modification au *contenu* d'où l'on était parti, sinon que celui-ci prend la *forme*, une fois la démonstration achevée, d'une vérité *prouvée* »⁷³. Le savoir court sur la ligne de l'identité parce qu'il se base sur des axiomes (des vérités indémonstrables posées extérieurement par le sujet) dont il se contente de déplier le contenu toujours déjà là. En se basant sur des vérités indémonstrables extérieures, le savoir mathématique ne se ressaisit pas lui-même, il n'est pas réflexif puisque sa genèse est dépendante d'un *donné* vrai (une fondation extérieure non fondée). C'est ce type de démonstration qui s'oppose à ce qu'est le spéculatif, aux yeux de Hegel. Le spéculatif est de l'ordre de la vérité capable de rendre raison de sa genèse, et ainsi d'être une totalité.

La vérité telle qu'elle existe dans les mathématiques est donc pétrie d'extériorité, tant au niveau du point de départ qu'au niveau de l'enchaînement des propositions assuré par l'évidence subjective. Cette démonstration lourde d'extériorité, Hegel la nomme « construction » pour souligner le caractère artificiel du mouvement du savoir et pour montrer aussi en quoi tout ce qui construit modifie le matériau utilisé : « Dans la connaissance mathématique la compréhension par l'intelligence est une acti-

⁷² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 44-45, trad. cit., pp. 55-56.

⁷³ Charles-Eric de Saint Germain, *L'avènement de la vérité*, p. 56.

vérité qui, pour la chose, est extérieure ; il s'en suit que la chose vraie en est modifiée. C'est pourquoi le moyen, construction et démonstration, contient des propositions sans doutes vraies ; mais il faut dire tout aussi bien que le contenu est faux. Dans l'exemple ci-dessus, le triangle est mis en pièces, et ses différentes parties sont imputées à d'autres figures géométriques que la construction fait surgir sur ses côtés. C'est seulement à la fin qu'on reconstitue le triangle dont il est véritablement question, qu'on avait perdu de vue pendant toute la démarche, et qui ne se présentait qu'en morceaux appartenant à d'autres ensembles. – Nous voyons donc ici aussi entrer en jeu la négativité du contenu, qui mérite tout aussi bien d'être appelée fausseté du contenu, que la disparition dans le mouvement du concept, des notions auxquelles on croyait fermement »⁷⁴. Ce qu'il faut comprendre ici, c'est que le mouvement de la démonstration ne peut être vrai que s'il est produit par le contenu lui-même, et non de l'extérieur. Ainsi, les mathématiques, à la différence du savoir immédiat de Jacobi, laissent bien place à la médiation, mais il s'agit de médiations extérieures au contenu.

Hegel veut montrer que la philosophie ne doit pas imposer d'ordre subjectif à l'objet considéré, et qu'elle doit se défaire de la démonstration selon le seul ordre des raisons, dans la production du vrai, et faire en sorte que l'ordre des raisons et l'ordre des choses soit le même. C'est là une condition sine qua non de la production de la vérité philosophique. Il s'agit dès lors pour Hegel d'extraire la philosophie de son modèle cartésien et du modèle du cogito en général qui se base sur une *méthode* mathématique. Charles-Eric de Saint-Germain écrit à ce propos : « En résumé, on voit comment Hegel invalide par avance tout projet de « méthodologie de la connaissance » : cette méthodologie resterait *indifférente* au mouvement *réel* du contenu, se contentant de guider le raisonnement de l'extérieur,

⁷⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 4., trad. cit., pp. 54-55.

d'une manière purement formelle. (...) En ce sens, plutôt qu'à une méthode *particulière*, c'est bien plutôt au refus de toute méthode que nous invite Hegel : c'est, paradoxalement, le seul moyen de garantir l'*universalité* d'une méthode qui, en se soumettant au rythme propre de son objet, se confond avec la dialectique interne à celui-ci »⁷⁵.

Ce sont finalement les préalables d'ordre méthodique que Hegel refuse dans la question de la vérité. Ainsi, il refuse aussi bien une critique préalable de la connaissance (nous l'avons vu en examinant sa critique du kantisme) que la mise en place prophétesque d'une méthode. Ces deux préalables véhiculent des représentations du connaître et de la vérité comme des éléments seulement subjectifs, et c'est ce qu'il s'agit de dépasser. Seul l'auto mouvement immanent du contenu est de nature à manifester la vérité. En ce sens, les vérités mathématiques ne peuvent pas servir de modèle à la philosophie.

2) La critique du spinozisme ou les limites de l'application du modèle mathématique à la philosophie.

Le refus hégélien d'introduire un modèle mathématique en philosophie trouve sa formulation la plus aboutie dans sa critique du spinozisme. Le souhait de Hegel est de montrer que la rationalité ne trouve pas son aboutissement dans la démarche d'entendement spinoziste, contrairement à ce que prétendent ses contemporains, aux yeux desquels qui *l'Ethique* est le modèle ultime de la rationalité philosophique : « A l'époque moderne, on prétend (Jacobi) que toute démonstration, toute connaissance scientifique conduit au spinozisme ; il serait la seule

⁷⁵ Charles-Eric de Saint Germain, *L'avènement de la vérité*, p. 62.

manière conséquente de penser »⁷⁶. La référence discrète à Jacobi est ici une référence à la querelle du panthéisme, qui a partagé tous les plus grands auteurs de l’Aufklärung (Lessing, Mendelssohn, Jacobi, pour ne citer qu’eux) lors de la réception du spinozisme en Allemagne. Hegel remarque à juste titre que ces penseurs, cherchant tous à articuler ou à dissocier à leur manière foi et raison, se sont servi du spinozisme comme modèle même de la rationalité. Le propos de Hegel est de montrer que ces élans de fascination et de répulsion à l’égard du spinozisme sont excessifs, pour la simple raison que la rationalité spinoziste n’est qu’une rationalité d’entendement, basée sur un modèle mathématique déficient.

Hegel reconnaît à Spinoza d’avoir approché la vérité, par sa conception de la substance une, mais il lui reproche de ne pas concevoir une substance qui se détermine elle-même comme Esprit : « La substance absolue est le vrai, mais elle n’est pas encore le vrai en son entier ; il faut qu’elle soit pensée aussi comme active en soi, comme vivante, et que par-là même elle se détermine comme esprit »⁷⁷. En fait, le spinozisme est coupable d’appréhender la substance selon l’entendement et de ne pas la laisser s’exposer de manière effective, dans un mouvement de pose de soi par soi. C’est ce qu’a exprimé Hegel dans une phrase très célèbre : « tout dépend de ce qu’on appréhende et exprime le vrai non comme *substance*, mais tout aussi bien comme *sujet* »⁷⁸. Chez Spinoza, le vrai n’est pas exprimé comme sujet car la méthode mathématique, qui exclut la négativité interne du contenu, rend impossible l’accès à la subjectivité comme résultat de l’auto mouvement de la substance. C’est en

⁷⁶ Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, W. 20, 163, trad. cit., T. VI, p. 1452.

⁷⁷ Hegel, *Leçons sur l’histoire de la philosophie*, W. 20, 166, trad. cit., T. VI, p. 1456.

⁷⁸ Hegel, *Phénoménologie de l’Esprit*, W. 3, 22, 23, trad. cit., p. 37.

effet l'entendement philosophant qui assure l'enchaînement des propositions dans l'*Ethique*. A considérer Dieu selon l'entendement on exprime l'effectivité de manière ineffective, et le Dieu spinoziste est un Dieu sans subjectivité. C'est bien ce qui est affirmé par Hegel lorsqu'il montre que toute démonstration d'entendement est inapte à saisir un contenu spéculatif : « La méthode employée par Spinoza pour la présentation de sa philosophie est, comme chez Descartes, la méthode géométrique, celle d'Euclide, *que l'on considère comme la plus excellente en raison de son évidence mathématique, mais qui, inutilisable pour un contenu spéculatif, n'est à sa place que dans les sciences finies, les sciences d'entendement* »⁷⁹. Ainsi, la forme démonstrative de Spinoza impose au contenu abordé un régime qui ne lui convient pas. Toute démonstration d'entendement est inapte à énoncer un contenu spéculatif, car le spéculatif implique la récupération de la méthode dans le contenu.

Si le vrai n'est pas de l'ordre de la vérité spéculative, chez Spinoza, c'est parce que sa démonstration est traversée d'extériorité. En effet, les définitions préalables posent un contenu qui n'est pas déduit à partir de la substance une : « Dans sa méthode démonstrative mathématique, Spinoza part de définitions ; *celles-ci concernent des déterminations universelles. Et celles-ci sont adoptées directement, elles sont présupposées et non pas déduites ; il ne sait pas comment il y arrive.* Les moments essentiels du système sont déjà entièrement contenus dans le préalable des définitions, auxquelles toutes les démonstrations ultérieures n'ont qu'à être ramenées. Mais d'où viennent ces catégories, qui font ici leur apparition à titre de définitions ? Nous les trouvons en nous, dans la culture scientifique. Le fait qu'il y ait entendement, volonté, étendue, n'est donc pas

⁷⁹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 20, 167, trad. cit., T. VI, p. 1458.

développé à partir de la substance infinie »⁸⁰. Finalement, Spinoza pose le vrai d'emblée, comme une détermination fixe, et de manière extérieure. Comme en mathématiques, c'est l'entendement qui assure la démonstration en se contentant de déplier ce qui a été arbitrairement posé. De plus, le philosophe introduit des catégories subjectives, sans que celles-ci rendent raison de leur genèse. Ici, le vrai n'est pas spéculatif car il n'est pas appréhendé comme une *totalité* effective, à cause de l'extériorité des préalables. L'absolu ne se décompose pas de lui-même, progressivement.

Le recours à la méthode mathématique et aux définitions initiales perturbe donc l'appréhension du contenu réel, à savoir des déterminations de pensée. La méthode mathématique n'est pas satisfaisante lorsque le contenu considéré est de l'ordre des déterminations de pensée et non d'objets mathématiques : « Toutes la philosophie spinoziste est contenue dans ces définitions ; *mais ce sont là des déterminations générales, c'est donc au total formel*. Ce qui est défectueux, c'est de commencer ainsi par des définitions. Cela s'admet en mathématiques, où les définitions sont des présuppositions. Le point, la ligne sont présupposés. En philosophie, le vrai doit être connu comme le vrai en et pour soi. On peut bien admettre la justesse de la définition nominale, de telle façon que le mot « substance » corresponde à la représentation donnée par la définition. Mais une autre chose est de savoir si ce contenu est vrai en et pour soi. Une telle question ne se pose pas du tout avec des propositions géométriques. Mais pour la réflexion philosophique, c'est là la chose principale. C'est ce que Spinoza n'a pas fait »⁸¹. Si les catégories ne se donnent pas elles-mêmes leur contenu, on se situe dans l'élément de la justesse (*Richtigkeit*) et non de la vérité. On ne

⁸⁰ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 20, 167, trad. cit., T. VI, p. 1458.

⁸¹ Hegel, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, W. 20, 172, trad. cit., T. VI, p. 1464 -1465.

peut pas présupposer des catégories comme valables si elles ne prouvent pas d'elles-mêmes leur validité, leur nécessité, leurs contenus et leurs limites. Une simple appréhension extérieure, voire nominale des catégories, ne met pas en question leur validité mais la seule vision qu'à le sujet de telle ou telle catégorie (qu'elle soit juste ou non). Ainsi la méthode mathématique est insuffisante lorsqu'elle est appliquée à des catégories et ne permet pas de poser la question de ce qui est réellement à connaître.

C'est donc tout le dispositif spinoziste de démonstration de la vérité qui est critiqué par Hegel, tant sur le plan de la forme que sur le plan de l'altération du contenu par la forme. La critique hégélienne s'éclaire de manière intéressante lorsqu'on remarque que l'absolu spinoziste est le point de départ tandis que l'absolu hégélien est ce qui clôt la philosophie. Le vrai absolu ne peut être conçu spéculativement, être une somme intégrative effective, qu'à condition que le contenu produise le mouvement démonstratif de lui-même, en *justifiant* en quoi l'absolu est absolu et pourquoi il y a un absolu. En posant l'absolu d'emblée, on résout tous les problèmes d'avance, ou plutôt on ne les pose pas, et donc on ne les résout pas : « Il faut dire de l'Absolu qu'il est essentiellement *résultat*, qu'il n'est qu'à la *fin* ce qu'il est en vérité »⁸². Ainsi, Hegel refuse la démonstration spinoziste de la vérité qui ne procède que selon l'ordre des choses. Elle n'est pas capable de la sorte d'appréhender spéculativement le vrai en montrant que l'absolu est une exposition en moments.

3) La circularité inauthentique de la vérité chez Fichte.

Nous avons montré que l'exigence de vérité spéculative n'était pas réalisée par Spinoza et que la démonstration de la vérité héritière du modèle mathématique était incapable

⁸² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 24, trad. cit., p. 39.

d'énoncer le concept. Avec la critique du spinozisme, Hegel pose la question de la démonstration de la vérité en philosophie, de son point de départ, de sa progression et de son résultat.

Ces questions se posent à nouveau avec la critique hégélienne de Fichte et l'enseignement que l'on peut en tirer n'est pas identique à celui issu de la critique de Spinoza. A la différence de la philosophie spinoziste, la philosophie fichtéenne n'est pas une métaphysique au sens où il s'agirait de tenir un discours sur l'être. La *doctrine de la Science* n'est pas une doctrine de l'être mais une science de la science. Fichte propose en effet de faire un retour amont et de substituer au savoir de l'être le savoir du savoir. En deçà de tout savoir représentatif et objectif, il faut mettre en lumière ce par quoi le philosophe prétend en général à la validité de son discours. Le questionnement fichtéen est donc épistémologique, au sens étymologique du terme, car il montre la nécessité, pour tout discours philosophique, de se prendre réflexivement pour objet s'il veut prétendre à la vérité.

Isabelle Thomas-Fogiel a bien mis en lumière la nouveauté de la problématique fichtéenne de la vérité : « Que nous dit Fichte ? Tout d'abord qu'un discours, qui prétend définir ce qu'est la vérité (tel est le cas de la philosophie de Kant comme de toute autre philosophie) doit veiller à ne pas s'exclure de sa propre définition. Par conséquent, la proposition philosophique, lorsqu'elle définit la vérité, doit s'englober elle-même s'appliquer à elle-même et donc revenir sur elle-même pour s'indiquer comme vérité »⁸³. Ainsi, l'entreprise fichtéenne « produit un clair déplacement dans la définition de la vérité. La vérité n'est plus adéquation entre les propositions et les choses, mais devient l'accord entre le contenu et la forme d'une proposition, seul véritablement susceptible de dire l'adéquation de la

⁸³ I. Thomas-Fogiel, *Fichte, Réflexion et argumentation*, Paris, Vrin, 2004, p.111.

raison à elle-même »⁸⁴. Ainsi, le savoir selon Fichte ne doit seulement être absorbé dans l'être qu'il à dire mais doit surtout être capable de déployer sa genèse en tant que savoir. De ce point de vue, le geste fichtéen consiste à extraire la vérité de la sphère du représentatif pour la placer dans la sphère de l'accord du savoir avec lui-même, ce qui paraît assez proche du projet hégélien d'un savoir se sachant énoncé en système. Chez Fichte comme chez Hegel, le savoir doit se ressaisir réflexivement et se *fonder* lui-même.

Mais c'est justement sur la question de la fondation de la vérité que la critique hégélienne de Fichte intervient. On le sait, chez Fichte, le savoir du savoir trouve sa formulation dans l'énonciation d'un principe (ou fondement) qui est premier en tant qu'il ne peut ni être prouvé ni définit. Ce premier principe que Fichte nomme Moi=Moi dans la *Doctrine de la Science* de 1794 est une proposition absolue au-delà de laquelle on ne peut remonter. Elle exprime une identité à soi irréductible qu'il est impossible de réfuter en tant qu'elle est un acte. Par suite, Fichte introduit le Non-Moi, le second principe, qui n'est pas la condition du premier mais qui désigne un acte d'opposition au premier principe. Ces deux principes sont tous deux des actes du philosophe mais ils n'ont pas la même valeur car le Non-Moi, en tant que négation, est conditionné par le Moi (ontologiquement, et non chronologiquement). Le troisième principe réunit les deux principes en une identité du Moi et du Non-Moi, car les deux principes sont réciproquement limités l'un par l'autre. C'est à partir de cette identité que l'ensemble du savoir peut être déduit.

C'est cette fondation au moyen d'un premier principe qui doit servir à la déduction du vrai que Hegel critique. La critique de Hegel est fine puisque pour dénoncer la fondation du vrai à partir d'un principe, il en dénonce la non-vérité : « Ce qu'on

⁸⁴ I. Thomas-Fogiel, *ibid.*, p. 97.

appelle un fondement ou un principe de la philosophie, dès lors qu'il est vrai, est également faux par le seul fait, qu'il est fondement ou principe – C'est pourquoi il est facile de le réfuter. Cette réfutation consiste à montrer qu'il lui manque quelque chose ; or, s'il lui manque quelque chose, c'est parce qu'il n'est que le général ou le principe, que le commencement »⁸⁵. Selon Hegel, le fait d'avoir à commencer ne doit pas être confondu avec le fait d'avoir à commencer par un principe. En d'autres termes, toute entreprise de fondation de la vérité par un premier principe ne comprend pas qu'il est rationnel que le commencement ne soit pas rationnel. Un principe ne peut être d'emblée rationnel car la rationalité suppose la *médiation*. L'identité concrète ne peut pas être immédiate : « seule cette identité *qui se reconstitue* ou la réflexion dans l'être autre en soi-même et non une unité *originelle* en tant que telle, ou *immédiate* en tant que telle est le vrai »⁸⁶. En d'autres termes, la fondation du vrai suppose la circularité en tant que « le vrai est le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose comme sa finalité et qui a pour commencement sa fin et qui n'est effectif que par sa réalisation complète et par sa fin »⁸⁷. Hegel montre bien ici que l'exigence d'un savoir se sachant ne peut être réalisée adéquatement à partir d'une identité originelle, comme c'est le cas chez Fichte. Pour qu'une identité soit concrète et vraie il faut que le concept soit déployé et que la boucle soit bouclée par un retour au point de départ à partir de la fondation qui est le point d'arrivée.

On pourrait rétorquer à Hegel qu'il y a une circularité chez Fichte, qui est exprimée dès les premières pages de la *Doctrine de la Science* de 1794. Isabelle Thomas-Fogiel a bien exprimé cette circularité en parlant du premier principe comme « fin à

⁸⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 27, trad. cit., p. 41.

⁸⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 23, trad. cit., p. 38.

⁸⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 23, trad. cit., p. 38.

poursuivre, comme tâche à réaliser »⁸⁸. Il y a chez Fichte une justification *rétrospective* du premier principe qui sert à fonder la vérité, et cette justification ne peut advenir qu'à la fin pour faire retour au début. Quel est, dès lors, le sens de l'objection de Hegel ? Charles-Eric de Saint-Germain a bien décrit le sens de l'objection de Hegel en différenciant la démonstration de la vérité basée sur un premier principe de la processualité hégélienne de la vérité : « Hegel reproche à Fichte (...) d'avoir méconnu la véritable nature de la démonstration philosophique, qui ne peut se contenter d'un point de départ hypothétique, quand bien-même celui-ci serait justifié *après coup*. C'est pour quoi le procès de l'Idée ne prend donc pas seulement la figure, unilatérale, d'une fondation *régressive* ayant pour but de justifier *rétrospectivement* la vérité du point de départ, car si le fondement n'est pas le *principe même* du développement, alors la progression perd toute nécessité *interne* et ne peut que prendre la figure d'une opération subjective et arbitraire, comme il en va dans les constructions du géomètre, ou a progression apparaît en elle-même dépourvue de fondement. »⁸⁹ Ainsi, fonder rétrospectivement un principe qui ne vaut que comme hypothèse revient à fonder une démonstration non nécessaire.

La caractère subjectif et contingent du point de départ de Fichte empêche toute négativité interne au savoir déduit du premier principe et la fondation rétrospective ne fonde ainsi qu'une progression inauthentique qui s'apparente aux constructions du mathématicien, et ou c'est le philosophe qui produit l'enchaînement des propositions, et non le contenu. Charles-Eric de Saint Germain tire toutes les conséquences de la philosophie de Hegel pour critiquer Fichte. Hegel n'a pas lui-même produit précisément ces critiques, mais elles répondent tout à fait aux exigences hégéliennes : « Le sujet opérant le point de

⁸⁸ Thomas-Fogiel, *Fichte, Réflexion et argumentation*, p.125.

⁸⁹ Charles-Eric de Saint Germain, *L'avènement de la vérité*, p. 53.

passage nécessaire d'une proposition à une autre n'est donc pas chez Fichte, le moi agissant réellement au cœur du système, mais bien plutôt le *philosophe*, qui observe la série des actes réels du Moi, et opère – par une réflexion *extérieure* à la genèse de ce Moi lui-même – le *passage* d'une proposition à une autre, en soulignant *après coup* la nécessité. Ainsi, loin d'élaborer, comme il le croit, une nouvelle « logique de la philosophie », le système fichtéen continue à suivre le modèle qui est celui de l'ordre axiomatique, hypothético-déductif, de la mathématique : il *fixe* la vérité, c'est-à-dire la certitude qui accompagne le Moi – en tant qu'il est pure *présence à soi* dans son acte d'auto-position – dans la forme *abstraite* d'une proposition *initiale*, c'est-à-dire dans la forme d'un *premier principe* dont la vérité, aperçue *dès le départ* selon Hegel, échoue à se restaurer dans le mouvement même de la démonstration, l'ordre *linéaire* des principes empêchant tout retour circulaire du résultat sur son point de départ »⁹⁰. Ainsi, la démonstration de la vérité telle qu'elle apparaît dans le système de Fichte est encore héritière du modèle des vérités mathématiques que Hegel critiquait déjà chez Spinoza, modèle qui privilégie une démonstration linéaire du vrai, basées sur des vérités immédiates (la notion de vérité immédiate est, nous l'avons vu, un contresens), les médiations étant assurées de l'extérieur par un sujet pensant *différent* de la chose même.

Quel enseignement majeur pouvons-nous tirer de cette critique hégélienne de Fichte, que l'on ne pouvait pas tirer de la critique du spinozisme ? Avec Fichte s'est posée la question de la circularité de la vérité, qui ne se posait pas avec Spinoza, car la philosophie spinoziste n'est pas encore traversée par la problématique du savoir se sachant. Le grand mérite de Fichte est de montrer la nécessité d'une circularité de la démonstration du vrai, qui garantit la fondation du vrai, mais son défaut est

⁹⁰ Charles-Eric de Saint Germain, *L'avènement de la vérité*, pp. 55-56.

d'avoir privilégié une fondation uniquement régressive de la vérité, qui rapproche plutôt sa démonstration du modèle de la ligne. En comprenant le point de départ comme principe, Fichte propose une circularité qui revient au *même* point de départ qu'au début, ce qui exclut tout enrichissement rationnel du commencement : « La *fondation régressive* du commencement n'est donc pas, chez Hegel, un retour au commencement *original*, car elle est inséparable de la détermination *progressive* de ce même commencement, qui n'est qu'à la *fin* ce qu'il est en vérité, et seulement moyennant le développement au cours duquel il éprouve son *pouvoir fondateur*, en se posant comme la *raison interne* de la progression. »⁹¹ Charles-Eric de Saint-Germain décrit ici en quoi le mouvement démonstratif de la vérité chez Hegel est à la fois un mouvement progressif et régressif car le vrai n'est effectif qu'à se manifester progressivement et à poser à la fin un commencement nouveau. Le commencement n'est qu'à la fin ce qu'il est en vérité. L'avancée spéculative, de Fichte à Hegel, consiste peut-être à substituer au principe le *processus*, dans la fondation de la vérité. Si les deux philosophies mettent en question les conditions de la scientificité, leurs réponses sont bien distinctes, quant à la nature de la manifestation de la vérité.

Toutes les pensées critiquées par Hegel dans cette première partie ont révélé leur défectuosité, leurs contradictions internes et leurs préjugés quant à la vérité. Aux yeux de Hegel, elles ménagent à la subjectivité humaine un rôle beaucoup trop déterminant pour que la Chose-même puisse s'exposer ; elles restent en effet dans l'élément de la *certitude*. Nous avons montré quels étaient les défauts propres à la certitude : elle fixe l'opposition du savoir et de l'objet comme lieu d'avènement de la vérité, et elle est incapable d'appréhender le vrai comme une totalité (elle fige des catégories, est incapable de rendre raison

⁹¹ Charles-Eric de Saint Germain, *L'avènement de la vérité*, pp. 53-54.

de leur genèse, et elle introduit des préalables qui altèrent le contenu). De plus, elle fixe sa position précise, qu'elle soit sceptique, dogmatique, critique, comme un moment ferme. Cette absence de mouvement est toujours pour Hegel le signe d'une conscience inachevée, qui n'a pas pensé ses présupposés et traversé toutes ses figures possibles. Il va s'agir à présent de demander comment Hegel conçoit le passage qui mène de la certitude à une vérité de type spéculatif, qui abolit la distinction du subjectif et de l'objectif, en traversant toutes les figures possibles de la conscience. La question posée dans la seconde partie du mémoire sera donc celle de l'accès de la conscience à la science, et de *l'accès à la vérité*.

Section 2 : La question de l'accès à la vérité dans la Phénoménologie de l'Esprit

Les différentes doctrines de la vérité critiquées par Hegel ont, à ses yeux, un défaut commun. Elles font de la conscience subjective, qu'elle soit sensible ou pensante, le pôle à partir duquel la découverte de la vérité est rendue possible ou impossible. Lorsqu'il s'agit d'affirmer l'impossibilité de la vérité, c'est en raison d'une défectuosité structurelle de la connaissance (de la sensibilité, de l'entendement, du jugement, etc.). Et lorsqu'il s'agit d'énoncer positivement la vérité, c'est également à partir de la subjectivité qui perçoit, juge démontre, etc. Ainsi, malgré leur opposition, ceux qui renoncent à la vérité et ceux qui disent y accéder partent d'un point d'ancrage identique : c'est toujours la conscience subjective qui énonce la certitude de la non-vérité, ou la certitude de la vérité.

En faisant *toujours* intervenir la certitude (la conviction subjective) dans le problème de la vérité, la conscience introduit toujours déjà une scission dans laquelle la pensée fait face au monde. Pour la conscience, la vérité est avant tout la certitude de la vérité. Ce qui caractérise donc la conscience subjective, c'est de vouloir énoncer la possibilité ou l'impossibilité de la vérité à partir d'une pensée finie, qui évalue d'elle-même si elle peut avoir ou non une représentation exacte de l'objet, et *quand* elle a une représentation exacte de l'objet. Dans la première partie du mémoire nous avons commencé à montrer les limites d'un tel type de savoir, mais seule l'étude de la *Phénoménologie de l'Esprit* pourra pleinement libérer le sens des critiques hégéliennes, en analysant toutes les figures possibles de la conscience (qui ne sont pas, contrairement à ce que pense la conscience naïve, forcément de l'ordre de la conscience individuelle, mais peuvent être aussi de l'ordre de la conscience collective,

comme c'est le cas dans l'« Esprit », ou même de l'ordre de la conscience de soi de Dieu, etc.) et en étudiant en quoi elles sont autant de postures insuffisantes à l'égard de la vérité. En même temps, les critiques hégéliennes abordées dans la première partie du mémoire servent aussi à annuler des préjugés quant à la vérité qui peuvent mettre en péril le *mouvement* même de la *Phénoménologie*, qui laisse, par exemple, une place à la médiation dans la vérité, qui conçoit le vrai comme sujet, et qui ne commence pas par une critique de la connaissance. Les critiques sont la voie d'accès à la *Phénoménologie*, et la *Phénoménologie* livre pleinement le sens des critiques et les justifie en retour. Cela ne signifie pas que la *Phénoménologie* ne se suffit pas à elle-même, mais dans l'ordre du mémoire, l'étude des critiques qui vient en premier lieu permet de livrer d'une façon plus convaincante encore le sens d'une telle œuvre.

Ce qu'il faut à présent questionner, c'est la façon dont sont traitées « les déterminations abstraites du savoir et de la vérité, telles qu'on les rencontre chez la conscience »⁹², au sein de l'œuvre. En quoi la *Phénoménologie* permet-elle de faire accéder la conscience, à partir d'elle-même, à une conception scientifique de la vérité ?

A) La vérification comme méthode d'exécution.

1) L'immanence conscientielle de la vérification.

La *Phénoménologie* est un écrit philosophique où il ne s'agit pas de produire des vérités à partir d'une conscience philosophante, mais d'examiner comment la conscience en général énonce la vérité, et à partir de quel horizon épistémologique elle se situe toujours déjà. Il appartient à la nature même de la conscience, de manière innée, d'être plongée dans le problème de la

⁹² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 75, trad. cit., p. 86.

vérité, car elle possède toujours déjà des repères qui lui permettent d'évaluer ses représentations et, au besoin, de les ajuster. Sur quels repères la conscience se base-t-elle universellement au sein de l'horizon de savoir qui est le sien ? Hegel définit ces repères de la sorte : « Celle-ci, en effet, *distingue* de soi quelque chose à quoi, en même temps, elle *se réfère*, ou encore pour reprendre une expression employée : il y a *pour celle-ci quelque chose* ; et le côté déterminé de cette référence, ou de l'être de *quelque chose pour une conscience*, est le *savoir*. Mais de cet être pour un autre, nous distinguons l'être en soi ; ce qui est référé au savoir est tout aussi bien distingué de celui-ci, et posé comme *étant*, y compris hors de cette relation ; ce côté de cet en soi on l'appelle *vérité* »¹. C'est donc toujours au sein d'une distinction originaire que la conscience compare le savoir de l'objet (l'être pour un autre) et l'objet (l'être en soi). Dans ce type de savoir, la vérité n'est pas d'abord la qualité d'une proposition ou d'une représentation, mais plutôt l'objet lui-même, que la conscience s'y rapporte ou non. Pour la conscience, ce qui est vrai c'est ce à quoi le savoir est susceptible de se référer, qu'il s'y réfère ou non. La conscience pose donc qu'il y a vérité même en dehors de la relation qui unit sujet et objet dans l'acte de connaissance. En même temps, l'en soi désigne l'être véritable, ce qui est vraiment, et ce qu'il s'agit pour Hegel d'atteindre hors de la dualité du savoir et de l'objet.

C'est toujours au sein de ces déterminations du savoir et de la vérité que la conscience se meut. Hegel n'affirme pas ici que toutes les définitions de la vérité ont été identiques, dans l'histoire, mais il entend montrer qu'elles se ramènent toutes à ce schéma. Ce schéma énonce rigoureusement ce qui se passe dans l'horizon de vérité qui est celui de la conscience, et il a toujours été opératoire, inconsciemment ou non. En étudiant la *Phénoménologie*, nous allons demander s'il est une donnée irrécusable de notre rapport à la vérité. Qu'il soit une donnée irrécusable de l'esprit subjectif signifie-t-il que ce schéma soit une donnée irrécusable de la philosophie ? Pour la conscience

(naïve), le vrai semble toujours être l'identité à soi de l'objet, son essence, avant même qu'il soit visé par la conscience, et il s'agit toujours pour elle de faire correspondre son savoir (l'être pour elle de l'objet) et la vérité (l'en soi).

A partir de ces déterminations abstraites du savoir et de la vérité qui sont celles de la conscience, en quoi consiste la vérification (die Prüfung), qui n'est autre que la méthode d'exécution de la *Phénoménologie* ? Le rôle de la vérification est de déterminer si, oui ou non, une vérité peut être atteinte au sein de la différence, posée par la conscience dès qu'elle a rapport à un objet, de l'être en soi et de l'être pour un autre. Il s'agit de savoir si le savoir de la conscience peut correspondre à l'objet visé. Grâce à quel critère la comparaison peut-elle avoir lieu ? Quel est l'étalon de mesure qui permet de comparer le savoir de l'objet et l'objet ? Ce critère se trouve à même les déterminations du savoir et de la vérité qui sont celles de la conscience : « La conscience fournit son critère en le prenant chez-elle même, en sorte que l'examen sera une comparaison de soi avec soi-même ; car c'est à elle qu'échoit la distinction qui vient d'être faite. Il y a en elle de l'un *pour un autre*, ou encore, elle a tout simplement chez elle la détermination de moment du savoir ; et dans le même temps, à ses yeux, cet autre n'est pas seulement *pour elle*, mais est aussi en dehors de cette relation ou encore *en soi* ; c'est le moment de la vérité. C'est donc en ce que la conscience à l'intérieur de soi déclare être l'*en soi* ou le *vrai* que nous avons le critère qu'elle instaure elle-même afin d'y mesurer son savoir »⁹³. Ainsi, c'est l'en soi comme identité à soi de l'objet, ou non-contradiction, qui est le critère même de la vérification. La vérification ne vient donc pas de l'extérieur. C'est la conscience elle-même, dans la tentative de connaître, qui pose un en soi comme vrai, auquel elle se mesure. Pour la conscience, le critère du vrai est toujours une identité à soi à laquelle il s'agit de correspondre. De ce fait il n'est pas néces-

⁹³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 76, trad. cit., p. 87.

saire de craindre que la conscience compare son savoir à un en soi qui n'est que celui qu'elle pose, car c'est justement ce qui importe. C'est donc dans « l'immanence conscientielle de l'examen phénoménologique »⁹⁴, selon la formule de Bernard Bourgeois, que réside l'intérêt de la vérification. En effet, il n'y a aucune extériorité dans la vérification car elle est opérée par la conscience elle-même sur elle-même.

La conscience croit toujours se confronter à un critère du vrai (un en soi) extérieur à son savoir mais elle s'aperçoit toujours par la vérification que l'en soi n'est en soi que pour elle. La vérification est donc immanente à la conscience en tant que, en examinant le savoir de l'en soi, elle en vient toujours à vérifier l'en soi lui-même et à manifester le fait que le critère même de la vérification n'est que pour la conscience, qu'il ne correspond à aucun en soi.

C'est bien ce que dit Hegel lorsqu'il écrit : « Il advient donc à la conscience que ce qui pour elle, antérieurement, était *l'en soi*, n'est pas en soi, ou encore que cela n'était *en soi* que POUR ELLE. Dès lors donc qu'elle découvre chez son objet que son savoir ne correspondait pas à celui-ci, cet objet ne résiste plus ; ou alors c'est le critère de la vérification qui change lorsque ce dont il était censé être le critère ne passe pas l'épreuve de l'examen ; et la mise à l'épreuve et vérification n'est pas seulement celle du savoir, mais aussi celle de son propre critère »⁹⁵. La vérification oblige donc la conscience à faire évoluer le critère de vérité qu'elle pose pour mesurer son savoir. Même si sa norme est toujours le vrai comme identité à soi fixe, le contenu de cette norme évolue. Le vrai est ainsi d'abord identité à soi comme ceci singulier, puis comme chose, comme force, etc. Ce qu'il nous faut préciser à partir de maintenant, c'est la nature

⁹⁴ Bernard Bourgeois, trad. *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*, Paris, Vrin, 1997, p. 311.

⁹⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 78, trad. cit., p. 88.

des raisons qui amènent la conscience à changer de savoir en même temps qu'elle change d'objet, au fil du parcours phénoménologique. Hegel décrit cette évolution en terme d'expérience. Que faut-il entendre par là ?

2) Vérification et expérience.

Qu'est-ce qui amène, à chaque étape, la conscience à reconnaître la fausseté de son savoir et la fausseté de son critère du vrai, dans le parcours phénoménologique ? Est-ce l'épreuve des faits ? La vérification consiste-telle dans l'acte de mesurer une hypothèse ou théorie a priori aux données de l'expérience (de l'empirie), pour la valider ou l'invalider ? Si l'on s'en tenait à l'examen du seul chapitre consacré à la certitude sensible, une telle entente de la vérification pourrait paraître valable. La conscience comme certitude sensible veut maintenir le vrai comme le ceci singulier donné et les faits viendraient la contredire par un flux permanent, l'empêchant de maintenir le vrai comme ceci singulier identique à soi. Mais la contradiction, si elle vient pour partie des faits, provient d'un autre côté de l'intérieur de la conscience elle-même. La contradiction qui se fait jour dans la certitude sensible est aussi propre à la conscience, puisqu'en elle l'opiner (*meinen*) et le dire (*sagen*) se contredisent. Elle vise le vrai comme singulier et elle l'énonce comme universel. Dans la certitude sensible, l'épreuve des faits a bien une certaine valeur, mais elle ne justifie pas à elle seule le changement de critère de la vérification. La vérification est-elle dès lors de l'ordre de la confrontation d'un savoir a priori aux données de l'expérience ? Nous analyserons plus tard, au sein de cette seconde partie de mémoire, le cheminement total de la *Phénoménologie* mais on peut déjà convoquer brièvement quelques moments bien précis pour comprendre ce concept de vérification.

Si l'on examine l'objet du second chapitre consacré à la perception, on peut remarquer qu'il s'agit de la chose *univer-*

selle, à l'égard de laquelle la conscience est conscience percevante universelle. La singularité des faits comme telle a été sursumée, même si le sensible est toujours présent, et les raisons qui font que la conscience passe de la chose comme critère du vrai à la force tiennent cette fois-ci à une contradiction strictement interne à la conscience. La conscience comme perception ne parvient pas à énoncer la chose comme identité car elle oscille entre l'identité à soi de la chose elle-même et la différence de ses propriétés et elle ne parvient pas à établir qui de la chose ou de la conscience prend sur soi l'unité ou la diversité. Ainsi, dans ce chapitre, la conscience soutient successivement des thèses contradictoires sans pouvoir en privilégier une. Hegel décrit ce mouvement en terme de sophistique. La conscience « subodore sans doute son inessentialité ; et pour la sauver du péril qui menace, elle passe à la sophistique, qui lui fait affirmer maintenant comme la vrai ce qu'elle-même, l'instant d'avant, affirmait comme n'étant pas vrai. »⁹⁶ Ici, le fait de ne pas pouvoir énoncer le vrai ne relève pas d'une inadéquation à la chose. Ce n'est pas la chose qui vient confirmer ou infirmer le savoir de la conscience. Le savoir de la conscience est contradictoire en lui-même et la conscience ne peut corriger cette contradiction. Elle ne peut pas aller au-delà de son savoir de l'objet, même si ce savoir est contradictoire de l'intérieur. *La fausseté n'est pas ici une inadéquation résultant d'une non-conformité aux faits (qui viendraient contredire la conscience).*

L'exemple de la conscience percevante n'est qu'un exemple de la contradiction interne à la conscience, qui se développe dans toute la *Phénoménologie*. Quelle est cette contradiction ? Dans la scission sujet – objet de la phénoménologie, « la certitude qu'a l'esprit de lui-même au niveau de la simple conscience est encore quelque chose qui est *sans vérité*, qui se *contredit soi-même*, puisque, ici, l'esprit, à côté de la certitude abstraite d'être *auprès de lui-même*, a la certitude directement opposée

⁹⁶ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 106, trad. cit., p. 115.

de se rapporter à quelque chose qui est essentiellement *autre* vis-à-vis de lui. Cette contradiction doit être supprimée ; elle enferme en elle-même l'impulsion à se résoudre »⁹⁷. Si les vérités de la conscience sont dénoncées, ce n'est pas en raison d'une infidélité à la chose, mais en raison d'une différence du savoir et de l'objet, dont la phénoménologie va exposer l'auto-dépassement. Cette différence est contradictoire car l'esprit se pose lui-même comme un autre. Telle est la contradiction du savoir qui oppose le sujet et l'objet.

La vérification comme confirmation ou comme infirmation expérimentale semble donc ne pas être une compréhension satisfaisante du rapport de la conscience à l'objet. Il semble nécessaire de ne pas comprendre la vérification de la *Phénoménologie* à partir du modèle de l'expérimentation scientifique, au sein de laquelle il s'agit de mettre en œuvre un protocole de validation, par les faits, d'une hypothèse préalablement construite. Quand les faits viennent réfuter une théorie, dans la vérification scientifique, il faut tenter de modifier la théorie pour se rapporter au même objet. Or, dans la *Phénoménologie*, la conscience change de savoir et d'objet lorsqu'une contradiction interne l'empêche de réaliser sa norme du vrai. Elle ne corrige pas car elle ne peut sortir de la contradiction interne qui est la sienne quand son critère du vrai s'avère insuffisant. A la différence de la vérification scientifique, la conscience ne fait donc pas évoluer son savoir pour entrer en *adéquation* avec un objet qui reste le même. Le fait de changer d'objet, dans le processus phénoménologique, révèle une conception tout à fait originale de la vérification.

Si l'on examine le résultat de chacune des grandes sections de la *Phénoménologie*, les sections « conscience », « conscience de soi » et « raison », on peut voir que, à chaque fois, le résultat

⁹⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* III (1830), Add. du § 416, W. 10, 203-204, trad. cit., p. 521.

de la vérification est la *correspondance* du savoir et de l'objet. Que signifie cette correspondance ? L'avènement de la conscience de soi, par exemple, signifie que le pôle sujet et le pôle objet se correspondent, pour la première fois, en ce que la conscience se prend elle-même pour objet, et a savoir d'elle-même comme objet. Le résultat de la vérification, dans la dialectique de la conscience, n'est donc pas une adéquation mais une identité. Le fait que le concept et l'objet se corresponde s'exprime donc dans le fait que le savoir et l'objet ne sont pas distincts. L'avènement de la raison signifie également que le concept et l'objet se correspondent, car la conscience rationnelle se reconnaît dans son objet. Elle se retrouve dans son autre car toute effectivité rationnelle du monde n'est pas autre chose qu'elle-même. Le résultat de la vérification qui a lieu dans la dialectique de la conscience de soi s'exprime à nouveau en terme d'identité et non d'adéquation. Enfin, avec le savoir absolu, c'est la substance qui se sait elle-même comme sujet et qui met fin à la dualité sujet-objet propre à la conscience. Ici, l'identité est la correspondance véritable du savoir et du concept. Si le résultat de la vérification, pour la conscience, est toujours une *identité*, et non une adéquation (dans l'adéquation le savoir et l'objet sont distincts, et non dans l'identité), le fait de changer d'objet, pour la conscience, n'est jamais une manière de corriger une inadéquation mais la tentative pour résoudre la contradiction propre à la conscience, qui est la *différence* au sein de laquelle l'esprit se rapporte à lui-même comme à un autre. L'effort de la conscience, dans le fait de modifier progressivement son savoir et l'objet, a pour but de réduire la différence entre le savoir et l'objet. Ce n'est d'ailleurs qu'à comprendre la vérification ainsi que l'on peut comprendre la définition que Hegel en donne : « Si nous appelons le savoir concept, tandis que nous appelons l'essence, ou le vrai, ce qui est, ou l'objet, toute la vérification consiste à aller voir si le concept correspond à l'objet. Mais si nous appelons concept l'essence ou l'en soi de l'objet, et qu'en revanche par objet nous entendions ce concept en tant qu'objet, savoir, tel qu'il est pour un autre, la vérification consiste alors à

aller voir si l'objet correspond au concept »⁹⁸. Dans cette définition de la vérification, Hegel montre que le processus systématique tient son intérêt d'une interversion possible des termes de concept et d'objet. Quand on peut nommer une même chose tout aussi bien concept qu'objet, c'est que la vérification a eu lieu et qu'elle a trouvé un point d'identité, fut-il provisoire, ou l'être en soi et l'être pour un autre sont le même. Par exemple, la conscience est tout à la fois concept et objet, lorsqu'elle comprend que l'intériorité qu'elle projette dans la force n'est que sa propre identité, qui rend possible toutes ses opérations de visée et de compréhension de l'objet.

Ainsi, que le savoir puisse être nommé aussi bien concept qu'objet, et que l'objet le puisse également, distingue radicalement la vérification phénoménologique de la vérification scientifique. Dès lors, si la vérification phénoménologique et la vérification scientifique convoquent toutes deux le concept d'expérience, c'est dans un sens bien différent. La vérification scientifique est un protocole *expérimental* qui confronte un savoir construit à l'expérience (l'empirie). L'expérience dans son sens hégélien, dans l'introduction à la *Phénoménologie*, est le résultat de la vérification. Elle désigne le fait que la conscience comprenne le fait que son en soi n'était en soi que pour elle et que le vrai devient l'être pour elle de l'en soi. L'expérience faite sur le premier objet est donc la compréhension qu'il n'était en soi que pour la conscience. Elle ne désigne donc pas l'acte de vérifier de manière expérimentale mais elle désigne un processus de formation à la science dont la conscience fait l'épreuve. De plus, comme le remarque Bernard Bourgeois, « ce sens dévoilé de l'expérience n'est pas lui-même, comme tel, expérimenté par la conscience naturelle. C'est l'ajout du phénoménologue »⁹⁹. Cette remarque permet de souligner que la cons-

⁹⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 87, trad. cit., p. 87.

⁹⁹ Bernard Bourgeois, trad. *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*, p. 313.

science ne désigne pas elle-même sa rencontre avec l'objet comme une expérience, dans laquelle elle vérifierait une adéquation aux faits. La compréhension de l'expérience appartient au philosophe spéculatif, qui connaît le résultat de la *Phénoménologie*, et qui est capable de saisir le sens du mouvement de la conscience, mouvement qui peut s'interpréter comme la réduction progressive de la différence entre le concept et l'objet. Tel est le sens de la vérification, dont nous allons encore préciser l'enjeu.

3) L'avènement de la vérité : la différence comme moteur de l'identité et le refus de la vérité comme adéquation.

Si la vérification peut s'interpréter comme la réduction progressive de la différence entre le concept et l'objet, c'est parce que, ce qui est en jeu, dans le rapport de la conscience à l'objet, c'est l'opposition de l'esprit à lui-même. La conscience n'est en effet rien d'autre que l'esprit s'apparaissant à lui-même dans la relation du sujet et de l'objet. Tout le propos de la *Phénoménologie* est de montrer que la conscience ne doit pas être prise comme extérieure à l'esprit, si l'on entend par esprit l'être en son absoluté. Certes, la conscience fait face à un objet, elle s'objecte le monde, mais elle est, comme le dit Hegel au trente-sixième alinéa de la « préface », « l'être-là immédiat de l'esprit ». En d'autres termes, la conscience est la relation de l'esprit à lui-même comme phénomène, ou encore il est un moi étant pour soi, pour lequel l'objet est un autre. Dès lors, la *Phénoménologie* n'est rien d'autre, comme le souligne Bernard Bourgeois, que la saisie de l'esprit « à travers sa réfraction dans une de ses déterminations (la conscience) »¹⁰⁰. Ainsi, la *Phénoménologie* de l'esprit possède le même contenu de vérité que la philosophie encyclopédique, mais l'esprit s'y apparaît à lui-même comme à un autre. Ce que cette œuvre dépasse, c'est

¹⁰⁰ Bernard Bourgeois, *Hegel*, éd. Ellipses, 1998, p. 23.

l'énonciation de la vérité au sein de la scission conscientielle de l'esprit. Ainsi, il ne faut pas saisir uniquement l'opposition du savoir et de l'en soi comme opposition de la conscience et de l'objet, mais au contraire comme opposition de la substance à elle-même : « Ce qui semble se passer en dehors d'elle, d'être une activité dirigée contre elle, est son propre agissement »¹⁰¹. L'activité de la conscience, dans son acte de connaissance, en tant qu'elle oppose l'être en soi et l'être pour un autre comme deux moments distincts de la vérité, est donc un agissement de la substance contre elle-même.

Au fil de la *Phénoménologie*, ce qui dénonce donc le savoir de la conscience n'est donc pas une inadéquation à l'objet mais tout simplement le fait d'être distinct de lui. Hegel rejette donc toute utilisation de la vérité comme adéquation, ou comme inadéquation, pour décrire le rapport de la conscience à l'objet. Il ne parle pas d'inadéquation mais d'inégalité : « L'inégalité qui a lieu dans la conscience entre le moi et la substance qui est son objet est leur différence, le *négatif* en général. Il peut être regardé comme ce qui *manque* à tous les deux, mais il est leur âme ou ce qui les meut »¹⁰². L'inégalité a lieu à même la conscience et elle est l'inégalité entre les deux moments que sont l'être en soi et l'être pour un autre. Mais cette inégalité n'affecte pas que la conscience. Elle est tout aussi bien inégalité de la conscience à l'égard de la substance que l'inégalité de la substance à l'égard de la conscience. En ce sens elle est l'inégalité de la substance à l'égard d'elle-même. Si on maintenait la définition de la vérité comme adéquation, on ne pourrait pas dépasser la scission constitutive du savoir représentatif. Il ne peut pas

¹⁰¹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 39, trad. cit., p. 51.

¹⁰² Hegel, *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 39, trad. B. Bourgeois, p. 101. La traduction de Lefebvre est ici moins précise, car elle parle de non-identité, pour traduire « ungleichheit » (cf. p. 51). L'inégalité est plus que la simple non-identité, car elle fait intervenir la non-identité *mais dans le rapport spécifique de la conscience à l'objet*.

seulement être question de la fidélité ou de l'infidélité si la question est celle d'atteindre un en soi véritable. Que l'on soit fidèle ou infidèle à l'objet, celui-ci est toujours examiné à partir d'un point de vue extérieur et l'inégalité est maintenue comme telle. La différence entre le savoir et l'objet est donc plus fondamentale que l'inadéquation, car elle met l'accent non pas tant sur le contenu du savoir conscientiel, que sur la forme dans laquelle celui-ci apparaît. La différence dont la conscience a conscience est donc le moteur du progrès systématique, et elle ne conduit pas la conscience à corriger le savoir de l'objet, mais à surmonter l'opposition du sujet et de l'objet. Lorsque la conscience change d'objet, au fil de la *Phénoménologie*, elle réduit donc petit à petit l'opposition du sujet et de l'objet, et dénonce ainsi au savoir apparaissant à une conscience la faculté d'énoncer la vérité. La vérification n'est donc rien d'autre que la prise de conscience de la différence originaire qui existe entre l'en soi et le savoir de l'en soi au sein de la conscience : « Précisément, dans le fait même qu'elle ait tout simplement savoir d'un objet, est déjà donnée cette différence qu'il y a à ses yeux quelque chose qui est l'en soi, mais que le savoir, ou l'être de l'objet pour la conscience, est un autre moment. C'est sur cette distinction déjà présente et donnée, que repose la vérification »¹⁰³. Cette citation confirme donc que c'est la différence du sujet et de l'objet qui est vérifiée, et non une inadéquation. La question de la *Phénoménologie* est donc la suivante : Le vrai peut-il advenir dans la différence du sujet et de l'objet ? Le procès phénoménologique répondra que la conscience est le moteur de son propre dépassement. Ceci ne signifie pas que l'on prétende dépasser la scission sujet-objet propre à l'esprit subjectif. Il s'agit plutôt de demander si cette scission est une donnée indépassable de l'énonciation du vrai. Nous allons montrer que cette scission est une donnée irrécusable de l'énonciation du vrai que si elle n'est pas pensée. L'effort de la *Phénoménologie* est de montrer que le fait de penser cette différence conduit à la possibilité de son dé-

¹⁰³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 78, trad. cit, p. 88.

passement. Nous allons montrer, dans le second grand moment de la deuxième partie du mémoire, que le fait de penser cette différence a lieu dans la dialectique de la certitude et de la vérité, qui mène au savoir absolu.

B) La certitude et la vérité dans la Phénoménologie.

Ce dont il va s'agir, dans cette seconde partie, c'est d'étudier l'évolution solidaire des concepts de certitude et de vérité dans la *Phénoménologie* et de montrer qu'ils aboutissent au fait de penser cette scission conscientielle, et de la dépasser. La sphère du savoir conscientiel est la sphère de la certitude. Le retour réflexif de cette sphère sur elle-même conduit à la mise en lumière de ses propres présupposés, et à une nouvelle manière de concevoir la vérité. L'esprit peut dépasser le caractère donné, immédiat, naturel, de la scission sujet-objet en l'éprouvant de l'intérieur. C'est cela, le rôle de la vérification.

Que faut-il entendre par certitude et par vérité, ici ? Nous l'avons déjà souligné, la vérité, pour la conscience, est toujours la certitude de la vérité. Le concept de vérité, dans la *Phénoménologie*, n'a donc de valeur que pour autant qu'il est inséré au sein de la sphère de la certitude. Le vrai, pour la conscience, est la certitude de correspondre à une vérité. Mais correspondre à une vérité, pour la conscience, ne signifie pas sortir de la sphère de la certitude, pour la bonne raison qu'elle confond certitude et vérité, même si elle distingue l'en soi et l'être pour un autre au sein de la certitude. La seule sphère de vérité, pour la conscience, c'est celle de la conviction subjective, de l'assertion assurée, et pour elle certitude et vérité sont la même chose : « La simple *représentation* ne distingue pas entre *certitude* et *vérité*. Ce qui, pour elle, est certain, ce qu'elle tient pour du subjectif

s'accordant avec l'objet, elle l'appelle *vrai* »¹⁰⁴. Le seul horizon de savoir, pour la conscience est l'horizon subjectif, l'horizon qui est celui de l'assurance individuelle de correspondre à un en soi, de l'extérieur, à partir d'un point de vue.

En revanche, la philosophie distingue, certitude et vérité : « La philosophie, par contre, doit distinguer le concept de la *vérité*, de la *simple certitude* ; car la certitude qu'a l'esprit de lui-même au niveau de la simple conscience est encore quelque chose qui est *sans vérité*, qui se *contredit soi-même*, puisque, ici, l'esprit, à côté de la certitude abstraite d'être *auprès de lui-même*, a la certitude directement opposée de se rapporter à quelque chose qui est essentiellement *autre* vis-à-vis de lui. Cette contradiction doit être supprimée ; elle enferme en elle-même l'impulsion à se résoudre »¹⁰⁵. La philosophie est celle qui sait que la certitude vit de la contradiction non surmontée de l'esprit se rapportant à lui-même comme à un autre. Ainsi elle distingue certitude et vérité comme deux sphères de connaissance *hétérogènes*. La conscience ne distingue pas ces deux sphères car pour elle il n'existe qu'un horizon de savoir qui est celui où l'opposition du sujet et de l'objet est présupposée. Ainsi, si la conscience distingue certitude et vérité, c'est au sein de l'horizon de savoir qui est le sien, dans les déterminations abstraites du savoir et de la vérité qui sont les siennes. Pour elle, le vrai c'est l'en soi, et il s'agit d'avoir une certitude de l'en soi. *La philosophie distingue certitude et vérité comme deux sphères hétérogènes tandis que la conscience distingue certitude et vérité au sein de la certitude.*

Une fois ces précisions faites, il va s'agir d'examiner comment les grandes sections de la *Phénoménologie*, « cons-

¹⁰⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* III (1830), Add. du § 416, W. 10, 203-204, trad. cit., p. 521.

¹⁰⁵ Hegel, *ibid.*

cience », « conscience de soi » et « raison »¹⁰⁶, présentent l'évolution de la certitude. Cette évolution tient au fait de *penser* la certitude, et de penser ses présupposés. Au fil des grandes sections, la certitude se complexifie en se libérant progressivement de ses présupposés, et en posant un critère du vrai toujours plus complexe. La question que l'on peut poser est la suivante : comment le fait de penser la certitude permet-il de dépasser la contradiction non surmontée qui est originaire au savoir conscientiel ?

1) La conscience : l'échec de la vérité comme certitude d'un autre.

La section « conscience » se subdivise en trois moments, qui sont consacrés à l'étude de la certitude sensible, pour qui le vrai est le ceci, à la perception pour qui le vrai est la chose et à l'entendement pour qui le vrai est la force. Seule la certitude sensible est explicitement désignée comme certitude, mais la perception est l'entendement sont aussi des modalités de la certitude. Hegel n'utilise pas le terme de certitude pour les désigner et privilégie dans les deux cas un terme qui correspond à une faculté. Qu'est-ce qui est commun à ces trois modalités de la certitude, qui semble s'opposer en ce qu'elles prennent des objets différents pour le vrai ? Hegel l'énonce lui-même au début de la section « conscience de soi » : « Dans les modalités de la certitude rencontrées jusqu'ici, le vrai est pour la conscience quelque chose d'autre qu'elle-même »¹⁰⁷. Dans la section « conscience », la certitude sensible, la perception est

¹⁰⁶ Nous n'ignorons pas la complexité du plan de la *Phénoménologie*, qui fait coexister plusieurs niveaux de succession des chapitres mais cette complexité n'est pas l'objet du mémoire, et nous adoptons la subdivision en trois grands moments parce qu'elle rend de façon juste et fidèle l'évolution propre à la dialectique de la certitude et de la vérité.

¹⁰⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 137, trad. cit., p. 143.

l'entendement sont les trois moments de la certitude comme certitude pour laquelle le vrai est un autre, un objet que la conscience distingue de soi en même temps qu'elle s'y réfère.

La question à laquelle va répondre la section conscience est double car elle articule certitude et vérité à deux niveaux, qui sont intimement liés : D'une part il s'agit d'examiner si la certitude comme certitude d'un autre peut être identique à l'en soi qu'elle pose comme vrai. D'autre part il s'agit de déterminer si la certitude comme certitude d'un autre peut être une *vraie* certitude. C'est donc également la vérité de la certitude qui est en jeu. Ces deux aspects de la question sont intimement liés puisqu'il ne peut y avoir de vraie certitude que si la certitude peut être identique avec sa vérité, avec l'en soi.

Examinons l'entrée en scène de la certitude et de la vérité, dans la *Phénoménologie*. Le concept de vérité, nous l'avons vu, est thématiqué par Hegel dans l'introduction. Celui de certitude ne l'est pas explicitement. Est-il équivalent au concept de savoir, qui désigne l'être de quelque chose pour une conscience ? Ils ne sont pas exactement équivalents, et l'on doit plutôt souligner que la certitude est une figure déterminée du savoir. C'est une figure déterminée du savoir qu'il n'est pas possible de prévoir avant que la conscience entre en scène et manifeste la nature de son rapport à l'objet, qui est ici un rapport de certitude à l'égard du ceci singulier.

On peut d'abord souligner que le concept d'une certitude *sensible* est assez étonnant en philosophie. La modernité philosophique ouverte par Descartes thématise le concept de certitude en montrant qu'il provient d'un renoncement au sensible comme critère de vérité car les sens sont susceptibles de nous tromper. Descartes réserve la certitude à la sphère intellectuelle. Ici, la certitude est présente avant même d'avoir été examinée comme certitude. C'est la conviction que la conscience éprouve au fait que ce qui lui est manifeste soit. La certitude *n'est pas le*

résultat d'une démarche intellectuelle, elle est originaire et immédiate. La question posée par Hegel est la suivante : S'agit-il d'une vraie certitude, capable d'accéder à l'en soi qu'elle pose comme ceci singulier ?

La première confrontation de la certitude et de la vérité est énoncée de la sorte, par Hegel : bien qu'elle se donne pour la connaissance la plus riche, infinie, de l'objet, « cette *certitude*, en fait, se donne elle-même pour la *vérité* la plus pauvre. Elle ne dit de ce qu'elle sait que ceci : *c'est*, est sa vérité contient uniquement l'être de la chose ; la conscience, de son côté, n'est dans cette certitude que comme pur Je, ou encore, je n'y suis que pur *celui-ci*, et l'objet, pareillement, n'y est que comme pur *ceci*. »¹⁰⁸ La certitude sensible ne contient que la conviction de l'être de l'objet singulier, mais n'interroge pas ce qu'il est. En ce sens, elle prétend accéder à une vérité qui est très pauvre.

Mais parvient-elle seulement à atteindre cette vérité, si pauvre soit-elle ? La dialectique de la certitude sensible prouve que non. La certitude sensible croit avoir accès à l'objet comme certitude immédiate d'un immédiat alors que tout savoir d'un objet identifié comme tel nécessite une *synthèse*, qui fait intervenir une universalité. La conscience se réfère en effet à un objet qui est toujours pour elle l'unité d'une pluralité de singularités spatiales et temporelles. Elle ne peut donc avoir une certitude du ceci singulier qu'elle posait comme l'en soi vrai, car celui-ci n'était en soi que pour elle. La certitude comme certitude immédiate d'un autre lui-même immédiat n'a rapport à aucun en soi véritable, et elle est de ce fait une fausse certitude. De plus, elle ne réalise pas son vœu d'accéder pleinement au ceci singulier car en elle la visée et le langage se contredisent.

Le passage de la certitude sensible à la perception (*Wahrnehmung*) articule de façon très intéressante certitude et vérité :

¹⁰⁸ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 82, trad. cit., p. 92.

« La certitude immédiate ne saisit pas du vrai (nimmt sich nicht das Wahre), car sa vérité est l'universel ; alors qu'elle veut prendre le ceci »¹⁰⁹. On le voit, Hegel joue ici sur l'étymologie du verbe wahrnehmen. Le français ne rend pas la plénitude du jeu de mot allemand. Car ce verbe signifie percevoir et, en même temps, prendre possession du vrai, ou saisir vraiment. A la différence de la certitude immédiate de l'immédiat, la perception prend pour objet un objet sensible universel, à l'égard duquel elle est conscience universelle. Lorsque Hegel dit que l'universel est « *la vérité de* » la première certitude, il signifie que la perception est le résultat de la vérification de la certitude sensible, qu'elle permet de résoudre la contradiction interne à la certitude sensible, et que la certitude initiale a été perdue dans une vérité qu'elle n'entrevoit pas. Le fait que la perception saisisse du vrai, et qu'elle soit la vérité de la certitude sensible, nous fait-il pour autant sortir de la sphère de la certitude ? L'inflation du terme « vérité », opposé à la certitude immédiate dans la citation, signifie-t-elle un dépassement de la certitude ?

Bien au contraire, la perception reconduit la certitude et la rend à nouveau possible. Au début du chapitre consacré à la conscience de soi, Hegel souligne bien que les trois moments de la section conscience sont les trois modalités de la certitude comme certitude d'un autre. Dans chacun des trois chapitres de la section l'« en soi se révèle être une modalité telle qu'il n'est que pour autre chose, le concept qu'on en a s'abolit au contact de l'objet effectif, ou encore la première représentation immédiate s'abolit dans l'expérience, et la certitude a été perdue dans la vérité. »¹¹⁰ *Ainsi, le moment ou la conscience pose un nouvel en soi, un nouvel objet vrai, est le moment de la certitude.* La représentation immédiate du nouvel objet, même si elle relève d'une rationalité encore déficiente, est le moment de la certi-

¹⁰⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 93, trad. cit., p. 103.

¹¹⁰ Hegel, *ibid.*, W. 3, 137, trad. cit., p. 143.

tude. La certitude précède donc toujours l'examen rationnel de ce qu'elle prend pour vrai. Elle correspond au moment de la nouvelle immédiateté, de la position du nouvel objet vrai et du nouveau savoir, et en tant que certitude, elle se perd à chaque fois dans la *vérité* (c'est à dire dans une *certitude* qui n'est plus *immédiate*, mais *médiatisée*) et dans la nécessité de poser un nouvel objet et un nouveau savoir, qui composent à leur tour la nouvelle certitude (immédiate).

Qu'est-ce qui constitue la spécificité de la certitude que le vrai est un autre comme perception ? Elle pose le vrai comme la « chose aux multiples propriétés »¹¹¹. L'objet sensible universel auquel elle a affaire est donc, comme son nom l'indique, l'unité de plusieurs singularités sensibles. Mais l'unité et la diversité ne parviennent pas à s'unifier de façon non contradictoire dans le savoir perceptif, car il n'est pas possible d'atteindre une unité *sensible* des propriétés. Le problème est que la conscience perçoit pourtant la chose comme une unité exclusive (un pour soi irréductible), tout en reconnaissant aussi qu'elle n'est qu'un médium indifférent, une pure diversité ou communauté. Et tout en reconnaissant qu'elle peut s'illusionner (elle sait que l'être en soi et l'être pour un autre sont deux moments distincts), la conscience ne peut opter pour une solution. La certitude de départ du vrai comme unité d'une multiplicité reconnaît en elle l'illusion sans pouvoir la corriger, sans pouvoir sortir de la contradiction et elle comprend que son en soi, la chose comme unité sensible d'une diversité, est redevable de son savoir de la chose. L'en soi n'est que pour elle et seule la force, unité véritable de ses manifestations, est un en soi véritable. Le chapitre consacré à la certitude perceptive révèle ici que la perception est l'illusion de la certitude. Le propre de l'illusion, à la différence de l'erreur, c'est de persister alors que l'on connaît sa cause. Le problème n'est pas ici celui d'une inadéquation, mais d'une illusion, qui comme telle ne peut pas être corrigée. La certitude

¹¹¹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 94, trad. cit., p. 104.

comme certitude d'un autre perd donc à nouveau l'en soi dont elle était certaine en raison d'une contradiction propre à sa nature. La certitude comme perception se rapporte à un en soi qui n'est que le sien, et elle est une fausse certitude.

Le moment consacré à l'entendement radicalise la figure du savoir comme certitude d'un autre, tout en conduisant ce type de savoir à la découverte de ce qui le conditionne, la certitude de soi-même. Le dépassement de l'entendement permettra d'atteindre la première vérité, au sein de laquelle l'être en soi et l'être pour un autre se correspondent. Ici, dans le rapport de la conscience comme entendement à la force, la conscience tente de faire se correspondre l'être en soi et l'être pour un autre dans l'objet, sous la forme de l'intérieur et de l'extérieur (l'être pour un autre apparaît quand la force est en contact avec d'autres forces), en posant que le vrai est l'auto-différenciation d'une identité. L'être en soi et l'être pour un autre restaient en conflit dans la sphère perceptive, car la conscience restait à la surface sensible de son objet. *La force, quant à elle, se pense, même si le sensible est toujours présent dans l'objet et la pensée est toujours le moyen de dépasser la différence entre le savoir et l'objet.* La certitude que le vrai est l'unité synthétique de ses manifestations va se décomposer en trois moments bien distincts, qui correspondent à une spiritualisation croissante de l'objet considéré. La conscience tente ainsi de prêter une intériorité à son objet en le considérant comme *force*, puis comme *loi*, et enfin comme *infinité*. La force est pensée par l'entendement mais elle est encore sensible. L'identité à soi de la force ne naît que du contact avec les autres forces, et la conscience comprend qu'une telle identité ne convient pas à sa nature sensible. En posant dans la force une intériorité comme loi, la conscience lui confère une intériorité encore insuffisante, car les phénomènes extérieurs s'assujettissent à sa légalité sans être produits par elle. Ici, les différences sont médiatisées par une unité rationnelle encore déficiente, extérieure, car les différences conservent une autonomie. La loi comme infinité achève

l'unification désormais immanente de l'intérieur et de l'extérieur, de l'être en soi et de l'être pour un autre. Hegel dit de l'infinité qu'elle est « l'essence simple de la vie, l'âme du monde, le sang universel présent en tous lieux »¹¹². Si Hegel convoque la vie, ici, c'est bien parce que le vivant différencie son identité en des membres qui n'ont leur sens que dans une totalité. Avec l'infinité, c'est la différence de l'intérieur et de l'extérieur qui en vient à se résorber et la scission sujet-objet elle-même. Selon Hegel, le plaisir de la conscience à parler de l'objet comme infinité est le signe qu'elle monologue : « Si dans la pratique de l'explication on éprouve tant d'autosatisfaction, c'est parce que la conscience qu'on y a, pour dire les choses ainsi, dans un monologue immédiat avec soi-même, ne jouit que de soi, sembles certes, se faisant, mener une autre visée, mais ne fait, en réalité, que baguenauder ici et là en la seule compagnie de soi-même »¹¹³. Dans ce monologue, c'est la conscience qui parle, elle parle d'elle-même et elle se parle à elle-même. Son autosatisfaction vient du fait que son objet ne lui impose plus de différence, de résistance objective, car il n'y a plus d'objet. Plus précisément il n'y a plus d'objet autre, car la conscience se prend elle-même pour objet. Cette unité qui persiste dans toutes ces différences, et qui les produit, n'est jamais que la conscience elle-même dans tous ses rapports à l'objet. L'intériorité qu'elle pose dans l'objet n'est jamais que l'ensemble de ses propres opérations de visée de l'objet. La conscience accédant à la conscience de soi prend donc pleinement conscience de ses propres opérations et les reconnaît enfin comme siennes. La certitude qui place le vrai dans un autre comprend ici que l'en soi n'est toujours que pour elle et par elle, et la conscience mène donc un monologue depuis son entrée en scène, avec la certitude sensible. A partir de cette prise de conscience, la certitude va donc

¹¹² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 132, trad. cit., p. 138.

¹¹³ Hegel, *ibid.*, W. 3, 134, trad. Cit., p.140.

passer de la fausseté de la certitude d'un autre à la vérité de la certitude de soi-même.

2) la conscience de soi : la certitude de soi comme royaume natal de la vérité.

L'avènement de la conscience de soi, seconde section de la *Phénoménologie*, marque le premier changement notoire du rapport entre la certitude et la vérité. La vérification parvient ici pour la première fois à résorber la différence entre la certitude et la vérité, et ce résultat provient de ce que les présupposés initiaux de la conscience, ses impensés, ont été pensées, et découverts comme étant des présupposés. Le fait de penser ces présupposés permet à la conscience de disposer de nouvelles ressources dans sa quête de la vérité, car le fait de découvrir que les critères du vrai proposés jusqu'ici n'ont été que pour la conscience, n'a pas pour elle une signification purement négative. Elle sait désormais que certaines impasses sont à éviter, car elles ont été pensées, et elle parvient pour la première fois à une vérité.

En effet, ici l'objet su et le savoir sont le même, car l'en soi, le vrai, pour la conscience, n'est autre qu'elle même. La conscience accède ici à sa première vérité : « Nous avons donc pénétré, maintenant, avec la conscience de soi, dans le royaume natal de la vérité. »¹¹⁴ Le fait que la conscience de soi trouve sa première *vérité* dans elle-même signifie-t-il que nous sortons de la sphère de la certitude ? Bien au contraire, nous y entrons. La certitude de soi-même est la première vraie certitude. Elle dénonce la fausseté de la certitude qui vise le vrai dans un autre. Le royaume natal de la vérité est donc tout aussi bien le royaume natal de la certitude, puisque la conscience découvre que c'est à condition de se réfléchir soi-même qu'elle peut deve-

¹¹⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 138, trad. cit., p. 144.

nir une instance de vérité. En ne s'excluant plus des objets à connaître, elle met fin au fait de viser le vrai dans un autre, et trouve un sol stable, une identité qui est un point d'appui ferme.

Pour la première fois le concept et l'objet se correspondent, et cette identité implique un nouvel horizon de savoir. La conscience se prend elle-même pour objet (elle est ce qui connaît et ce qui est connu) tout en conservant l'objet de la certitude sensible et du percevoir. Ainsi la conscience a deux objets : d'une part un objet réfléchi (elle-même) et d'autre part un objet immédiat (l'objet de la conscience sensible et du percevoir). Les deux objets sont liés par une négation. C'est par la négation de l'objet de la certitude sensible et de la perception que la conscience se prend pour objet d'elle-même. La conscience de soi est en effet une « tautologie immobile »¹¹⁵, purement formelle, qui ne peut avoir de réalité que par la négation d'un autre, d'une différence. L'en soi, le vrai, que pose la conscience, c'est donc la certitude de soi-même médiatisée par un autre. La conscience est certaine que le vrai, c'est la certitude de soi médiatisée par la négation de l'objet immédiat. Si l'on veut être totalement précis, il faut dire que la conscience est certaine que l'en soi est la certitude de soi-même, certitude qui s'affirme par la négation de l'ancien objet qu'elle posait comme vrai. Le vrai est la certitude de soi-même médiatisée par la certitude d'un autre.

L'infinité (l'identité à soi-même dans la production des différences), concept auquel était parvenu la conscience dans le dernier moment consacré à l'entendement, est réinvesti dans les deux objets de la conscience. D'une part la conscience a pour objet la certitude de soi-même (nous avons vu que l'infinité était l'essence de la conscience) et d'autre part elle se rapporte à un objet dont l'essence est l'infinité, un objet vivant, qu'elle nie

¹¹⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 138, trad. cit., p. 144.

pour élever sa certitude à la vérité. Face à cet objet ; elle s'affirme comme désir.

La conscience ne parvient pas à élever sa certitude à la vérité lorsqu'elle se rapporte comme désir à une vie qui n'est pas elle-même conscience de soi. Hegel résume ainsi la dialectique du désir, qui montre que l'en soi affirmé par la conscience comme certitudes de soi née de la négation d'un objet vivant n'est encore que pour elle : « a) le pur je non différencié est son premier objet immédiat. b) Mais cette immédiateté est elle-même médiation absolue, elle n'est que comme abolition de l'objet autonome, ou encore elle est désir. La satisfaction du désir est certes la réflexion en soi-même de la conscience de soi, ou la certitude devenue vérité. Mais, c) la vérité de cette certitude est bien plutôt la réflexion double, le redoublement de la conscience de soi »¹¹⁶. Le résumé de la dialectique du désir articule ici explicitement la certitude et la vérité. Le premier moment correspond à la certitude de soi-même encore toute formelle, qui est posée par la conscience comme étant le vrai. Le second moment montre que la conscience de soi, pour élever sa certitude de soi subjective à la vérité, doit affirmer la non-vérité de l'objet vivant en le consommant. Mais elle comprend aussi que le savoir de soi comme désir, qui a pour corollaire nécessaire l'objet comme objet vivant, est porteur d'une contradiction sans cesse réaffirmée. La certitude de soi-même qui veut s'élever à la vérité en affirmant la non-vérité de l'objet vivant, doit sans cesse réaffirmer la vérité de cet objet qu'il lui faut toujours à nouveau nier. Le savoir de soi comme désir ne permet pas à la conscience de confirmer que le vrai, c'est la certitude de soi-même. Elle doit poser dès lors un objet vivant réfléchi pour remplacer l'objet vivant immédiat. Pour que l'objet vivant puisse accomplir la médiation permettant à la conscience d'élever sa certitude à la vérité, il faut que cet objet puisse la reconnaître, donnant ainsi à la certitude de soi-même subjective

¹¹⁶ Hegel, *ibid.*, W. 3, 144, trad. cit., p.149.

une vérité objective. Comme l'écrit Hegel : « *La conscience de soi ne parvient à sa satisfaction que dans une autre conscience de soi* »¹¹⁷. Hegel parle ici de satisfaction (Befriedigung) et on peut souligner la proximité avec l'autosatisfaction (Selbstbefriedigung) de la conscience qui monologuait à propos de l'infinité. La conscience est toujours heureuse d'être confrontée à un autre qui est identique à elle-même, car la résistance objective s'amointrit, l'en soi et le pour un autre tendant à surpasser leur différence. Cependant, cette autosatisfaction de la conscience face à l'infinité était un accomplissement tandis que la satisfaction de la conscience de soi n'est ici qu'un début, qui correspond au fait de poser un nouvel en soi : le vrai, c'est la certitude de soi médiatisée par une autre certitude de soi, qui se reconnaissent toutes deux réciproquement et s'élèvent ensemble à la vérité. C'est un « *Je qui est un Nous, et un Nous qui est un Je* »¹¹⁸ que la conscience pose comme l'en soi. Cette préfiguration de l'esprit va engager la dialectique de la maîtrise et de la servitude.

Le propos de la dialectique de la maîtrise et de la servitude n'est pas d'abord éthique ou politique. Il n'a de sens qu'au sein de la tentative d'élévation de la certitude de soi-même à la vérité. L'enjeu, comme c'est le cas dans l'intégralité de la *Phénoménologie*, est un enjeu de vérité. Hegel nous montre ici que l'éthique et le politique n'ont de sens qu'au sein du problème de la vérité, c'est-à-dire au sein d'une reconnaissance réciproque, par les consciences, de leur identité. Le contenu conceptuel de ce moment célèbre de l'œuvre est très riche, car la rencontre de deux certitudes de soi-même implique des jeux en miroir, où chaque certitude veut se voir telle qu'elle est à même le regard que l'autre conscience porte sur elle. Le problème est qu'une telle élévation, par l'autre, de ma certitude à la vérité objective

¹¹⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 144, trad. cit., p. 149.

¹¹⁸ Hegel, *ibid.*, W. 3, 145, trad. cit., p. 149.

n'est pleinement satisfaisante pour moi que si j'ai reconnu l'autre. Si ma certitude est élevée à la vérité par une certitude qui n'est pas élevée à la vérité, le défaut d'objectivité de la certitude de l'autre nuira à l'objectivation de ma certitude. C'est ce problème qui va se présenter, car la reconnaissance ne sera pas réciproque, mais unilatérale.

Au début de la rencontre des deux consciences, chaque conscience regarde encore l'autre comme objet immédiat vivant. Chaque conscience a la certitude de soi-même mais n'a pas la certitude que l'autre conscience est certitude de soi-même. Dans cette confrontation des essences, les deux consciences en restent donc à la surface des choses, dans la considération de leur objet. Chaque conscience se pose comme la seule singularité ayant une certitude de soi-même. A ce stade de la rencontre, chaque conscience veut affirmer sa certitude en niant son objet, mais la négation de cet objet ne veut pas consommer l'objet. Ce que la conscience nie, c'est avant tout l'incapacité d'un tel objet à être la médiation adéquate entre sa certitude et la vérité de sa certitude. Mais cette négation manque ce qu'elle veut mener à bien car la mort met fin à tout processus de reconnaissance. La contradiction que constituerait la mort, pour les consciences, au sein de l'élévation de leur certitude à la vérité, conduit à deux manières différentes d'intégrer l'aporie de cette lutte à mort. La conscience servile naît de son incapacité à surmonter sa peur de la mort et renonce à élever sa certitude à la vérité en se soumettant, et devenant objet du maître. Le maître est quant à lui reconnu par la conscience servile comme celui qui est capable d'affirmer sa liberté sans se murer dans la peur de la mort. Le résultat est une reconnaissance unilatérale, qui n'est pleinement satisfaisante pour aucune des deux consciences.

La reconnaissance unilatérale du maître, par la conscience servile, implique la non-reconnaissance de la conscience servile par le maître. De ce fait le maître est reconnu par une conscience qui n'est pas réellement à ses yeux une instance de vérité,

et l'élévation de sa certitude de soi-même à la vérité ne peut bénéficier d'une objectivité totale. De plus, en jouissant du produit de la conscience servile qui travaille pour lui, le maître tend à reproduire l'expérience du désir, qui nie sans cesse son objet et ne peut élever de façon durable et définitive sa certitude à la vérité. En étant reconnu par la conscience servile il a certes rompu avec la pure vie naturelle, mais l'élévation de sa certitude à la vérité est encore assujettie au sensible (la certitude sensible est l'expérience du désir ont confessé, en tant que figures sensibles de la conscience, leur incapacité structurelle à atteindre une vérité). On voit ici que la dialectique de la certitude et de la vérité, tout en progressant, réinsère des figures antérieures dans une figure plus complexe. Ici, la figure nouvelle est incapable de *maîtriser* ces figures non-vraies, parce qu'elle ne les *pense* pas. Elles sont réinvesties dans leur immédiateté même si elles sont médiatisées par la certitude de soi-même qui les nie. Le fait de *penser* ces figures permettra de s'en *libérer* (quoique partiellement), par exemple avec le scepticisme, et d'élever la certitude à la vérité, par la négation pensante de l'être autre. La pensée permet de libérer l'esprit des données naturelles qui le séparent de la vérité, et la dialectique de la vérité progresse ainsi pour surmonter la contradiction de l'esprit se rapportant à lui-même comme à un autre.

Pour ce qui est de la conscience servile, il est assez remarquable que le maître entre paradoxalement dans une relation de servitude à son égard, car le maître dépend du travail du serviteur. Le maître ne s'inscrit pas lui-même dans l'objectivité et entretient un rapport purement négatif à l'objet qu'il consomme. Le serviteur, en travaillant, ne nie pas purement et simplement l'objet naturel, il le transforme. En ce sens, le serviteur fait l'épreuve de la persistance de son identité, de sa certitude de soi-même, face à un objet qui perdure et auquel il imprime son identité spirituelle. L'altérité lui renvoie l'image de sa propre identité et la conscience servile sort ainsi de l'impasse du désir. La conscience servile accède ainsi à la révélation de son

identité véritable et élève sa conscience à l'être pour soi. Cette élévation à l'être pour soi a débuté avec la crainte de la mort, qui révèle au serviteur son essence réelle, finie, et réfrène la puissance du désir. La figure du désir, réfrénée par la conscience de la finitude et par le travail conduisent à une libération de la certitude de soi-même dans son rapport immédiat à elle-même et à son objet, pour la faire entrer dans la maîtrise de soi. L'être pour soi du maître ne vaut que pour un autre, tandis que l'être pour soi de la conscience servile vaut pour elle-même.

Ainsi, la conscience servile se met davantage que la maîtrise dans le chemin qui conduit à l'élévation de la certitude de soi-même à la vérité, car le serviteur prend conscience de son identité véritable d'une façon qui n'est pas purement naturelle. Il est capable de se renvoyer une image spirituelle de sa propre spiritualité en idéalisant son autre spirituellement. Le problème reste que le maître ne renvoie pas au serviteur une image de lui-même comme être pour soi. On pourrait souligner que le maître, en étant reconnu par la conscience servile, a élevé sa certitude à un pour soi seulement formel car il ne s'insère pas dans l'objectivité, tandis que la conscience servile élève sa certitude à un pour-soi réel, mais qui reste en *contradiction* avec le regard que le maître pose sur elle. Pour la conscience servile, le modèle de l'élévation de la certitude à la vérité reste le maître, alors qu'il est lui-même un modèle déficient, et que la conscience servile est un pour-soi réel. L'aporie de la conscience servile est d'être un pour-soi réel qui n'est pas pour lui-même.

La résolution de cette insuffisance nécessite la position d'un nouvel en soi, pour qui l'être pour soi, la certitude, ne s'affirmera plus par la médiation d'un autre, mais par la maîtrise d'un autre, et plus précisément la maîtrise *pensante* d'un autre. La figure du penseur va être sommée d'accomplir l'élévation de la certitude de soi-même à la vérité. Comme on le voit, toutes les grandes sections de la *Phénoménologie* se déploient comme une spiritualisation croissante, à chaque nou-

velle figure, du savoir et de l'objet (c'était déjà le cas pour la section « conscience »). Le fait que le savoir soit de plus en plus pensant, et l'objet de plus en plus pensé (et qu'il soit de la pensée), rythme la position des nouveaux en soi et détermine leur nature. Ceci confirme notre thèse selon laquelle le fait de penser la certitude, le fait qu'elle se pense elle-même, ses présupposés, permet de dépasser la contradiction de l'esprit se rapportant à soi comme à quelque chose d'étranger à soi. De plus, la vérification conduit, avec les changements de grandes sections, à l'identité du savoir pensant et de l'objet pensé. Le moteur du parcours phénoménologique est donc la *différence*, du savoir et de l'objet, mais cette différence n'est un moteur qu'en tant qu'elle est la différence *pensée*.

La figure du penseur, dans la « liberté de la conscience de soi », dépasse la négation simplement finie, à l'égard de la naturalité, qu'incarnent les protagonistes de la maîtrise et de la servitude, au sein de l'élévation de la certitude à la vérité. Le désir est en effet encore présent chez le maître, même s'il affirme sa subjectivité pensante, et la conscience servile conserve l'objet du désir, même si elle le transforme. Pour que la certitude soit élevée à la vérité, il faut que la conscience pense cet objet, qu'elle confirme son identité pensante en s'appropriant son autre par la pensée. La conscience renonce donc à son ancien en soi (à savoir la certitude s'élevant à la vérité à travers une autre certitude), qui n'était que pour elle, et pose que le vrai est la certitude de soi-même capable de confirmer son identité en pensant son autre, la pensée elle seule permettant de s'en libérer. C'est l'affirmation de la subjectivité pensante, qui ne veut plus être limitée par les déterminations naturelles et empiriques, qui est donc en jeu dans les trois moments consacrés à la liberté de la conscience de soi que sont le stoïcisme, le scepticisme, et la conscience malheureuse.

On peut proposer d'analyser ici avec précision l'un des trois moments, celui qui est consacré au scepticisme, car il est celui

qui est le plus directement lié à la question de la vérité. Quels rapports entretiennent les concepts de la certitude et de la vérité dans la figure de la conscience sceptique ? Le scepticisme est la radicalisation de la liberté de la pensée qui est insuffisante dans le stoïcisme. Le stoïcisme affirme que la liberté de la conscience de soi réside dans la capacité à se rétracter de l'existence singulière pour retourner « *dans la pure essentialité de la pensée* »¹¹⁹. Le stoïcien, aux yeux de Hegel, est celui qui sait qu'il est une universalité pensante, capable de s'abstraire du flux de l'existence singulière, si bouleversante soit-elle, pour l'évaluer, la penser et ainsi s'en défaire, en réajustant sans cesse ses représentations. Une telle maîtrise pensante de la réalité par la conscience de soi libre ne réalise pas pleinement la certitude de soi-même.

Le sceptique, quant à lui, affirme la *vérité* de sa certitude par la liberté qui est sienne « d'anéanti[r] l'être du monde »¹²⁰. Le vrai, pour la conscience de soi sceptique, c'est la certitude de soi elle-même élevée à la vérité par la négation pensante de toute détermination. En d'autres termes, la conscience, dans sa figure sceptique, s'approprie le pouvoir négatif de du mouvement dialectique, dont elle était jusqu'ici la proie, et en fait l'expression de l'élévation de la certitude de soi-même à la vérité. Anéantir la réalité de l'objet, par la pensée, c'est accéder à une véritable certitude : « Le *dialectique* comme mouvement négatif, tel que ce mouvement est immédiatement, apparaît d'abord à la conscience comme quelque chose à quoi elle est livrée et abandonnée et qui n'est pas son produit. Comme *scepticisme*, en revanche, ce mouvement est moment de la conscience de soi, à laquelle il n'*arrive* pas que, sans savoir comment, ce qui est son vrai et son réel vienne à disparaître, mais

¹¹⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 157, trad. cit., p. 160.

¹²⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 159, trad. cit., p. 162.

qui, dans la certitude de sa liberté fait disparaître lui-même cet autre qui se donne pour réel ; non pas seulement, donc, l'objectal en tant que tel, mais son propre rapport et comportement à son égard, au sein duquel celui-ci a valeur objectale et est pourvu de cette valeur, et donc également son *percevoir*, ainsi que sa *fixation* de ce qu'elle, la conscience, est en danger de perdre, la *sophistique*, ainsi que son *vrai, établi et déterminé à partir d'elle* ; par cette négation consciente de soi, la conscience se procure pour elle-même la *certitude de sa liberté*, s'en produit l'expérience, et ce faisant l'élève à la *vérité* »¹²¹. La conscience comprenant que le dialectique, c'est elle-même, affirme sa certitude de soi-même par son pouvoir d'affirmer sa certitude de la non-vérité, non seulement de l'être du monde, mais aussi de ce qui, du monde, se manifeste à elle par le sensible et par la pensée. Elle nie donc de son propre chef le fait de viser le vrai dans un autre (elle nie la sphère de la conscience et sa manière de poser l'en soi comme un autre) et elle nie toute certitude de soi-même qui ne se pose pas entièrement à partir de soi-même (les figures non pensantes ou insuffisamment pensantes du désir, de la maîtrise et de la servitude et du stoïcisme). Le scepticisme semble donc maîtriser par la pensée toutes les modalités différentes d'impasses de la différence du savoir et de l'objet rencontrées jusqu'ici dans la question de la vérité, et cela la mène à nier toute vérité autre que sa certitude, certitude qui n'est dès lors pas une simple certitude, mais la certitude de la liberté. Le scepticisme semble donc être une figure compacte, totalisante des impasses précédentes de la conscience, et élevant fermement sa certitude à la vérité, parce qu'elle le fait de façon pensante et autonome. Le scepticisme est la véritable certitude de soi-même : « La conscience de soi sceptique fait donc dans le cours changeant de ce qui veut se fixer pour elle, l'expérience de sa propre liberté, pour autant que cette liberté, c'est elle-même qui se la donne et conserve ; elle est à soi-même cette ataraxie du se penser soi-même, l'immuable et véritable *certitude de soi*

¹²¹ Hegel, *ibid.*, W. 3, 160-161, trad. cit., pp. 162-163.

(*wahrhafte Gewißheit seiner selbst*) »¹²². La certitude de soi sceptique est donc la *vraie* certitude, et la vérité de la certitude, par son immuabilité. Il s'agit là d'une certitude capable de rester la même, éternellement, sans être modifiable par la variabilité de l'existence singulière. C'est la seule certitude qui soit valable et elle résume à elle seule l'horizon de vérité de la conscience, à ce stade de la *Phénoménologie*. La seule chose dont la conscience sceptique soit certaine, c'est de sa certitude. Cela ne veut pas dire qu'elle ait des doutes à propos du savoir de son autre, de ce qui est mondain. Elle est certaine de la non-vérité de tout ce qui est son autre. A ce stade de la *Phénoménologie*, on pourrait demander en quoi le scepticisme n'est pas le dernier mot du savoir conscientiel. Cette figure du savoir semble en effet dire l'impossibilité du savoir de tout ce qui n'est pas le savoir lui-même, et par là affirmer également une autosuffisance, une clôture sur soi définitive, un renoncement argumenté au savoir, en raison de son auto-justification. Pourquoi le scepticisme n'a-t-il pas le dernier mot, dans la question de la vérité ? Parce qu'il est en lui-même, comme toutes les figures de la *Phénoménologie*, une figure qui est lourde d'un impensé. L'impensé du scepticisme, ou plutôt ce qu'il occulte, et dont il refuse de penser les enjeux, est la contradiction qui se manifeste de la sorte : la conscience sceptique « énonce la nullité du voir, de l'écouter, etc., et elle-même voit, entend, etc. »¹²³ Hegel énonce ici la contradiction interne à la conscience sceptique : « Ses actes et ses paroles sont toujours en contradiction, et elle a elle-même la double conscience contradictoire tout aussi bien de l'immuabilité et de l'identité que de la totale contingence et non-identité avec soi »¹²⁴. Le propre du scepticisme est donc de feindre d'ignorer qu'il se contredit, tout en le sachant pertinemment. Il fait sans cesse l'épreuve de soi comme conscience

¹²² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 161, trad. cit., p. 163.

¹²³ Hegel, *ibid.*, W. 3, 162, trad. cit., p. 164.

¹²⁴ Hegel, *ibid.*

pensante universelle d'une part, et comme existence contingente d'autre part, et ne peut réaliser l'en soi, le vrai auquel il tend, en une identité. La contradiction est interne à la conscience puisqu'elle contredit ses paroles dès qu'elle agit (ici c'est l'agir qui contredit l'énonciation tandis que dans la certitude sensible c'est l'énonciation qui avait le pouvoir de contredire la visée). C'est cette contradiction qui fait que le scepticisme n'est pas un achèvement, mais il est cependant un tournant dans la dialectique de la certitude et de la vérité puisque la conscience s'approprie son pouvoir dialectique, et qu'elle intègre en les niant les figures précédentes pour élever sa certitude à la vérité. Mais le scepticisme est déterminé par ce qu'il nie, alors qu'il devrait pouvoir être pleinement chez soi dans son autre, par la pensée. Le scepticisme ne peut pas pleinement abolir la différence de l'objet, car il ne pense pas cette différence, ne l'intègre pas véritablement pour pouvoir la dépasser. La vérité du scepticisme est donc la conscience malheureuse, car dédoublée à l'intérieur d'une seule conscience. Le scepticisme reste un tournant décisif puisque c'est à partir de lui que l'identité du sujet et de l'objet va pouvoir s'affirmer dans la raison, la conscience malheureuse ne faisant que développer la contradiction qui éclate dans le scepticisme. Le scepticisme conditionne, bien plus qu'il ne l'empêche, la réunion du sujet et de l'objet qui s'affirmera dans la « raison ». Avec lui s'affirme déjà l'intolérance de la conscience qui est pour elle-même la seule chose qui est vraie. La raison sera bien la certitude qu'a la conscience d'être toute réalité mais elle aura quant à elle intégré, par une médiation pensante, l'étrangeté de l'objet.

Il nous reste à comprendre comment l'unification du sujet et de l'objet parvient à se faire. On peut pour cela résumer brièvement les différents moments qui constituent la figure de la conscience malheureuse, sans en donner un commentaire fouillé, car nous avons préféré privilégier l'analyse du scepticisme, au sein de cette analyse de la certitude et de la vérité. La conscience scindée pose la conscience immuable comme le vrai et se

place du côté de la conscience changeante qu'elle prend pour l'inessentiel. La tentative d'unification de ces deux visages de la conscience se déploie en trois moments : Dans un premier temps, la conscience singulière tente de s'unir avec un immuable lui-même singularisé, et d'affirmer l'union de la certitude de soi d'un être singulier sachant avec certitude un immuable singularisé. L'échec de cette posture, sentimentale, tient aux apories de la certitude sensible elle-même. Une recherche de l'immuable (ou de Dieu, puisque nous avons affaire à une conscience religieuse) comme singularité ne peut que manquer son objet, en voulant rencontrer une singularité disparue. Le second moment correspond à la conscience de soi, puisque l'unification des deux pôles tente de se faire par le désir, le travail et la jouissance, par le fait de vouloir accéder à Dieu par le sacrifice de soi, en faisant ses preuves. Mais une telle démarche ou la conscience singulière cherche à être reconnue par la conscience immuable ses révèle être un face à face sans relation ou la conscience singulière ne fait que se renvoyer de façon narcissique son image. La conscience ne faisant que se retrouver elle-même dans l'image qu'elle se renvoie tente finalement d'annuler en elle la singularité changeante par la mortification, le renoncement à la jouissance du corps et au contentement de soi. La conscience, fixant sa pensée sur les fonctions animales de son corps au lieu de les évaluer à leur juste mesure, rend impossible l'unification du singulier et de l'immuable. En diabolisant le singulier elle se rend incapable de s'en libérer.

L'unification de ces deux extrémités ne peut se faire que par un tiers, un élément médian qui est lui-même une conscience *pensante*, par laquelle la conscience se dépossède de son Je. Elle s'en remet à un autre, à une médiation pensante qui va établir une relation entre l'universel et le singulier. Encore une fois, c'est la pensée qui va dépasser la différence du savoir et de l'objet. L'universalisation de la conscience singulière a lieu par un autre (figure assez vague, que l'on peut entrevoir comme une autorité religieuse) qui permet à la conscience de se poser

comme conscience rationnelle, et de retrouver son identité dans son autre, dans un monde sensé.

3) La raison : la certitude du vrai comme identité du soi et de l'être.

Dans l'étude de la section raison, nous étudierons le mouvement de la dialectique de la certitude et de la vérité qui mène au savoir absolu. Nous étudierons à part le chapitre consacré au savoir absolu, pour en dégager les enjeux spécifiques dans le problème de la vérité. Quelle est la nature du mouvement de la certitude et de la vérité, dans les trois premiers chapitres de la section raison, intitulés réciproquement « certitude et vérité de la raison », « l'esprit » et « la religion » ? En quoi conduit-il à un dépassement de l'opposition du savoir et de l'objet, et à une pensée de l'être qui n'est plus une pensée se rapportant de l'extérieur à un objet ? Comment la vérité en vient-elle à pouvoir s'énoncer hors de la scission du savoir et de l'objet ?

Pour comprendre ce mouvement, rappelons à quoi nous sommes parvenus. L'horizon de la section « conscience », c'est le renoncement au fait de trouver le vrai dans l'être autre tant que la certitude ne s'est pas prise elle-même pour ce qui est le vrai. Le présupposé initial de la certitude (le fait de trouver le vrai dans un objet autre) a été pensé et il a pu être ainsi dépassé. Le but de la section « conscience de soi » est dès lors de trouver le vrai dans la certitude, comme certitude véritable, et cette découverte nécessite que l'être autre soit posé comme non-vrai, qu'il soit anéanti par la certitude. La découverte de la véritable certitude passe également par la tentative d'anéantir une partie de la certitude de soi (la conscience singulière changeante) mais cette tentative se solde par un échec. La réconciliation de la certitude avec l'être autre, et avec soi-même, n'est rendue possible que par une instance extérieure, et cette réconciliation est encore simplement formelle, quand s'ouvre la section « raison ». Si « la raison est la certitude qu'a la conscience d'être toute réa-

lité »¹²⁵, la vérité d'une telle certitude n'est pas avérée, comme en chaque début de chapitre. Cette certitude n'est pas avérée car elle n'a pas encore été pensée, et elle se révélera, comme toujours, lourde de paramètres qu'elle n'a pas encore pensé. La conscience comme raison pose que le vrai est l'identité, ou la réconciliation de soi-même avec soi et de soi avec l'être. La réconciliation avec le monde suppose le dépassement de la certitude de soi-même scindée (la conscience malheureuse). Elle suppose la réconciliation avec soi-même, ou la certitude de soi-même comme raison, et la certitude que le monde est rationnel. Le vrai, pour la conscience, c'est donc la certitude de soi-même ne faisant que l'expérience de soi-même dans l'être autre. Le vrai est la raison subjective capable de se retrouver dans son objet, parce que préalablement son identité de conscience rationnelle a été posée, et elle est la certitude que ses pensées sont les déterminations de l'essence des choses. Elle est donc à la fois certitude de soi (subjectivité), et être.

Quelle est clairement la position de la conscience, à ce stade de la *Phénoménologie*, si l'on reprend les déterminations abstraites du savoir et de la vérité qui rendent possible le parcours phénoménologique et qui sont exposées dans l'introduction ? La position actuelle de la conscience est née d'un certain processus, que Hegel résume ainsi : « Elle s'avère ainsi *sur le chemin* ou disparaissent, pour *elle-même*, d'abord dans le mouvement dialectique de l'opinion intime, du percevoir et de l'entendement, l'être-autre en tant qu'*en soi*, puis dans le mouvement par l'autonomie de la conscience dans la maîtrise et la servitude, par la pensée de la liberté, la libération sceptique et la lutte de libération absolue de la conscience scindée en soi, l'être-autre dans la mesure où il n'est que *pour elle*. Deux côtés sont entrés en scène successivement, l'un, où l'essence- ou le vrai- avait pour la conscience la détermination de *l'être*, l'autre, où elle avait la détermination de n'être que *pour elle*.

¹²⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 179, trad. cit., p. 178

Mais l'un et l'autre se sont réduits en une unique vérité, savoir que ce qui *est*, ou l'*en soi*, n'est que dans la mesure où il est *pour* la conscience, ou encore que ce qui est *pour elle*, est aussi *en soi* »¹²⁶.

Ce que la conscience a dépassé, en passant par les deux premières sections de la *Phénoménologie*, c'est l'idée d'un en soi qui ne serait que pour elle. L'identité de l'être en soi et de l'être pour la conscience n'est plus visée naïvement, à présent, au contraire de ce qui se passait dans la section « conscience », et en ayant intériorisé l'être pour elle de l'en soi (en l'ayant pensé) elle a pu trouver progressivement les conditions pour que l'objet soit quelque chose d'identique à son identité. Ce qui est objet, pour elle, à présent, n'est plus quelque chose qui lui est étranger, quelque chose de non maîtrisable, car elle sait que la possibilité même d'un objet est à présent garantie par sa certitude d'elle-même comme raison. Elle ne nie plus ce qui n'est pas elle-même, elle le supporte et elle sait que le monde est son monde, c'est à dire qu'elle sait qu'il est pour elle tel qu'il est en soi. A ce stade de la *Phénoménologie*, le concept et l'objet se correspondent donc à nouveau car la conscience « a arraché de soi son être pour soi et en a fait l'être »¹²⁷. En parvenant à identifier son être pour soi et l'être, la conscience renoue avec une investigation mondaine. Non seulement la conscience peut à présent se supporter elle-même comme conscience changeante, mais elle peut supporter le monde, car la raison est à la fois elle-même et l'objet. La certitude d'être toute réalité tient donc au fait qu'il n'y a pas de différence d'identité entre ce qui sait et ce qui est su. A ce stade de la *Phénoménologie*, nous restons cependant dans un savoir qui oppose encore le savoir et l'objet, même si le concept et l'objet se correspondent. L'identité du concept et de l'objet n'implique pas encore le dépassement du *face à face*

¹²⁶ Hegel, *ibid.*, W. 3, 179-180, trad. cit., p. 178

¹²⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 178, trad. cit., p. 177.

entre la conscience et l'objet. L'identité est donc encore affectée d'une différence. Cette différence (le face à face sujet objet) va à nouveau être le moteur de la dialectique de la certitude et de la vérité.

Le chapitre intitulé « certitude et vérité de la raison » se déploie en trois moments : « la raison observant », « l'effectivation par elle-même de la conscience de soi raisonnable » et enfin « l'individualité qui est à se yeux en soi et pour soi-même ». Dans ces chapitres, la raison est certaine que le vrai est l'identité du sujet et de l'objet. En d'autres termes, le vrai, c'est la certitude de soi-même se retrouvant dans son autre.

D'abord, en tant que raison observante, la conscience tente d'identifier théoriquement le sujet et l'objet en se basant à nouveau sur la certitude sensible et la perception. Mais le changement est qu'ici la *certitude* ne vise plus le *vrai* comme dans la section « conscience », elle ne vise plus le vrai dans l'objet, pour trouver ce vrai dans l'objet : « nous la voyons certes maintenant entrer de nouveau dans le point de vue intime et le percevoir, mais elle n'y retourne pas comme dans la certitude d'un *autre* qui n'est que cela : elle y retourne avec la certitude d'être elle-même cet autre »¹²⁸. Ce qu'il faut comprendre, c'est qu'ici l'intérêt rationnel va au devant de ce que livre la sensibilité. La conscience dans cette section a compris que la *pensée*, et plus précisément la pensée rationnelle était capable de résorber la différence du sujet et de l'objet. La conscience est à présent certaine que le sensible laissé à lui-même est non vrai, et que seule la pensée rationnelle atteint véritablement l'objet, car il est lui-même rationnel. La certitude rationnelle ne se laisse plus guider par ce que l'objet donne de lui-même dans la manifestation sensible immédiate, et la vérité ne se trouve pas dans l'autre, mais dans l'identité rationnellement découverte du savoir et de l'objet. Dans le chapitre, la raison se rapporte à la nature objec-

¹²⁸ Hegel, *ibid.*, W. 3, 185, trad. cit., p. 183.

tive (inorganique et organique), à la nature subjective (étudiant la question du rapport de l'individu à son milieu) puis à l'expression naturelle de la spiritualité. L'échec des investigations de la raison, qui ne parvient pas à réaliser sa norme du vrai, tient au fait qu'elle tente de trouver une rationalité dans le milieu de la contingence et de la particularité, et ses tentatives de description, de classification et de production de lois se heurtent à un objet qui n'est pas pleinement rationnel en lui-même, qui n'est pas lui-même une conscience de soi rationnelle. La certitude rationnelle fait ici l'expérience que la *pensée* ne peut pas dépasser la différence du savoir et de l'objet si sa démarche se base sur l'observation. En réinvestissant la certitude sensible et le percevoir, elle vise encore une rationalité immédiate, que l'on pourrait *trouver*. En prenant conscience de cette difficulté, elle comprend que l'identité du savoir et de l'objet ne doit pas être trouvée par la raison observante, mais effectuée par la conscience de soi raisonnable.

Dans « l'effectivation par elle-même de la conscience de soi raisonnable », la conscience pose donc que le vrai est l'identité réalisée du sujet et de l'objet dans le rapport de deux consciences de soi rationnelles qui se reconnaissent. En d'autres termes, la raison « n'est plus la certitude immédiate d'être toute réalité ; mais une certitude pour laquelle l'immédiat a tout simplement la forme d'un immédiat aboli »¹²⁹. Ici, la certitude change d'objet et change la manière de se rapporter à son objet. Elle ne se rapporte plus à la surface naturelle sensible pour y trouver une rationalité cachée, mais elle progresse vers l'intériorité, en prenant pour objet deux consciences de soi. Cet en soi doit s'objectiver à partir de la raison subjective. Ce qui se pose, c'est le problème du rapport de l'individu libre au monde humain, rapport qui est encore pensé par la conscience individuelle dans les termes d'un face à face. C'est tout le centre du

¹²⁹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 263, trad. cit., p. 247.

problème du chapitre « certitude et vérité de la raison », dans lequel le *vrai* est constamment posé comme l'identité du savoir et de l'objet, en même temps que le face à face de la conscience *individuelle* et du monde est maintenu. Dans le chapitre « l'esprit », le monde et la conscience seront la même chose, puisqu'il sera question du soi collectif (cela ne signifie pas pour autant que dans l'esprit la distinction du savoir et de l'objet s'abolisse). L'horizon du chapitre « certitude et vérité de la raison » n'est donc pas tant de résorber la différence du savoir et de l'objet que de résoudre la différence du savoir de la conscience rationnelle *individuelle* et de l'objet. Mettre fin à cette odyssee du savoir individuel engagée jusqu'ici dans la *Phénoménologie*, c'est *penser* la contradiction de la *certitude* individuelle voulant se retrouver dans le monde tout en s'opposant à lui. Dans l'« effectivation par elle-même de la conscience de soi raisonnable » les données du problème sont donc que la conscience veut réaliser son en soi en s'opposant au monde, alors qu'elle tient toujours déjà son effectivité de son appartenance à une communauté éthique spirituelle ou chacun œuvre pour le tout en œuvrant pour lui-même dans le tissu économique. L'individu singulier ne tient sa subsistance que par l'individu spirituel qu'est la substance éthique dont il provient. A ce stade, la certitude prend le vrai pour une essence encore intérieure, et elle redouble son appartenance à la communauté éthique de la certitude d'être une conscience de soi pratique individuelle. Ici, la *certitude* s'oppose à une substance éthique qui est *en soi* (qui est vraie dans son objectivité) mais qui n'est pas *pour elle*. La conscience tente donc de réaliser subjectivement l'identité du sujet et de l'objet en réalisant son bonheur individuel, en extériorisant sa rationalité dans le monde, mais elle va se heurter à un monde déjà rationnel. *Sa vérité subjective (sa certitude) va se heurter à la vérité objective*. Les trois moments de cette effectivation, « le plaisir et la nécessité », « la loi du cœur et la folie de l'infatuation », et enfin « la vertu et le cours du monde », conduisant de l'opposition d'une conscience singulière au monde à l'opposition d'une conscience *porteuse*

d'universalité au monde, qui veut réaliser la vertu universelle dans le monde, alors que celui-ci contient une rationalité. La conscience avait la *certitude* que le *vrai* était l'identité du sujet et de l'objet *subjectivement* réalisée, dans une opposition au monde, et cet *en soi* n'est que *pour elle*. La *certitude* qu'a la conscience *individuelle* d'être toute réalité, la raison, ne peut s'élever à la *vérité* si elle maintient le face à face du savoir individuel et de l'objet.

Le fait que la conscience pense cette impossibilité va l'amener à poser le vrai comme identité du sujet et de l'objet réalisée *au sein de l'objectivité*. Dans cet ultime moment consacré à la certitude individuelle (« l'individualité qui est à ses yeux en soi et pour soi-même »), l'esprit va lever les dernières oppositions au sein desquelles il s'oppose à lui-même comme à un autre. Ici, la conscience individuelle n'oppose plus un contenu moral intérieur au monde. Ce moment est important dans la dialectique de la certitude et de la vérité puisque ici la conscience comme certitude n'oppose plus une vérité qu'elle croit détenir intérieurement au cours du monde qu'elle prend pour non-vrai. La vérité intérieure que possède la certitude subjective n'est plus en opposition avec la vérité effective du monde. Mais tout au long du chapitre l'identité du sujet et de l'objet reste extrêmement formelle car elle est considérée à partir de la conscience individuelle, à partir de la raison subjective. Le caractère formel réside dans le fait que, même si la raison subjective œuvre pour la chose même (la communauté éthique qui a une vérité objective, que la conscience individuelle s'y rapporte ou non, qu'elle s'en détourne ou non), elle énonce et examine des lois dont l'universalité ne s'objective pas. La raison objective, l'esprit, précède toujours déjà l'individu et n'est affirmé que de façon immanente, et non par la singularité d'une certitude subjective. Le développement de ce chapitre lève donc l'abstraction de la certitude à l'égard de la vérité. Le passage de la « certitude et de la vérité de la raison » à « l'esprit » peut s'interpréter de la sorte : la vérité n'est affirmée que par elle-même, en se révélant

de façon autonome, et n'a pas besoin d'une certitude individuelle se rapportant à elle de l'extérieur pour être objective.

Pour autant, le chapitre consacré à l'esprit ne met pas fin à la dialectique de la certitude et de la vérité engagée dans la *Phénoménologie*, car elle ne met pas fin à la scission entre le savoir et l'objet propre à la conscience. Dans ce chapitre, il ne s'agit plus d'une conscience simplement individuelle mais de la conscience collective, l'esprit commun aux esprits, le je qui est un nous et le nous qui est un je, l'individu qui est un monde. Dans ce chapitre, l'esprit se rapporte à lui-même dans l'opposition du savoir et de l'objet, dans l'élément de la conscience. *A présent, l'expérience de la conscience est l'histoire de la substance éthique accédant progressivement au savoir de soi, c'est à dire au dépassement de l'opposition de la certitude et de la vérité.* Ce chapitre s'oppose à tous les chapitres précédents en ce qu'il met en place une conscience qui n'est pas une conscience simplement individuelle. Mais ce moment ne se contente pas de s'opposer aux moments précédents, il les intègre. Avec le type de conscience analysé dans les chapitres précédents, on a affaire à des figures abstraites de la conscience, à des figures qui s'abstraient de la totalité qu'est la conscience comme esprit. Hegel est clair à ce sujet : « L'esprit est ainsi l'essence réelle absolue qui se porte elle-même, et toutes les figures antérieures de la conscience en sont des abstractions. Elles consistent en ceci que l'esprit s'analyse, différencie ses moments, et s'attarde à certains moments singuliers »¹³⁰. Cette citation confirme notre thèse selon laquelle la différence du savoir et de l'objet (il s'agit ici encore de la différence du savoir *individuel* et de l'objet), en étant pensée, peut être dépassée et qu'elle n'est pas ainsi une donnée irrécusable de l'énonciation du vrai. Dans tous les moments antérieurs, la conscience individuelle est l'esprit s'opposant à lui-même comme à un autre, et dans cette opposi-

¹³⁰ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 325, trad. cit., p. 300.

tion c'est l'esprit qui analyse par la *pensée* la non-vérité d'une telle différence et la dépasse. La différenciation, par l'esprit, de toutes les figures possibles de la différence du savoir individuel et de l'objet, consiste en le fait de penser l'abstraction de ces différents moments et de dépasser l'opposition qu'ils contiennent. Le fait d'analyser séparément et successivement toutes les figures, comme des réalités pleinement subsistantes par elle-même, ne correspond pas à ce qui est réel, car ce qui est réel c'est l'immersion de toutes ces figures (certitudes sensible, désir, raison scientifique, etc.) dans l'esprit, et dans son historicité. L'esprit dénonce l'abstraction de telles figures, et la fixation spécifique de la différence du savoir individuel et de l'objet qu'elles portent. Toutes les figures antérieures sont, si on les prend pour elles-mêmes, des figures de la conscience inachevée qui fixent l'opposition de la certitude individuelle et de la vérité objective toutes à leur manière. Le dépassement de toutes ces figures est l'intégration en l'esprit, de la différence pensée, et ainsi dépassée, de la conscience individuelle et du monde. L'esprit est donc une somme intégrative qui est la *vraie* certitude d'être toute réalité, contrairement à la fausse certitude d'être toute réalité de la raison subjective.

Hegel exprime en effet ainsi le passage de la « certitude et vérité de la raison » à « l'esprit » : « La raison est esprit, dès lors que la certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité, et qu'elle est consciente d'elle-même comme de son monde, et du monde comme d'elle-même »¹³¹. L'esprit est donc la rationalité qui se fait monde, c'est la conscience rationnelle qui se retrouve elle-même en chacun de ses moments. Ici, la conscience et l'objet se correspondent, puisque l'esprit est à la fois la conscience et le monde. L'esprit a donc la certitude d'être le vrai, est cette certitude ne s'exprime pas par une conscience individuelle extérieure à lui. Les impasses d'une telle démarche ont été pen-

¹³¹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 324, trad. cit., p. 299.

sées et dépassées, car elle ne peuvent énoncer ce qui est vrai. Si on continue de suivre l'évolution de la certitude et de la vérité, il faut dire que l'esprit a la certitude d'être en se rapportant à lui-même comme à un objet, car il vient « se faire face (...) comme monde effectif objectal qui cependant a tout autant perdu pour le Soi-même toute signification d'une instance étrangère que le soi-même a de son côté perdu toute signification d'être un être pour soi séparé de ce monde »¹¹³². Certes l'esprit ne se rapporte à lui-même que sur le mode de la conscience, mais il ne se rapporte plus à lui-même comme un à autre. Il se rapporte à lui-même comme monde objectif, certes, mais pas à partir d'une conscience individuelle.

Dès lors, quelle différence va être le moteur de la dialectique de la certitude et de la vérité dans la suite du texte ? En l'esprit, ce n'est que la raison qui a élevé sa certitude d'être toute réalité à la vérité. L'esprit n'a pas élevé sa certitude de soi-même à la vérité, car il sait qu'il est et qu'il est le vrai mais ne sait pas *ce* qu'il est. Son horizon est la réunion de la substance qu'il est et du savoir de cette substance. Pour commenter le mouvement qui mène au savoir de soi de l'esprit, on peut commenter le texte suivant :

« Le monde *éthique vivant* est l'esprit dans sa *vérité* ; tandis que celui-ci arrive d'abord au *savoir* abstrait de son essence, l'éthicité sombre et périt dans l'universalité formelle du droit. L'esprit, désormais scindé en lui-même, décrit dans son élément objectal comme en la réalité d'une dure effectivité tout le parcours de l'un de ses mondes, du *royaume de la culture*, et face à ce monde, dans l'élément de la pensée, parcourt le *monde de la foi*, le *royaume de l'essence*. Mais ces deux mondes saisis par l'esprit revenu de cette perte de soi-même et rentrant en lui-même, saisis par le *concept*, sont égarés et révolutionnés par l'*intelligence* et son expansion, par les *Lumières*, et le royaume

¹¹³² Hegel, *ibid.*, W. 3, 325, trad. cit., p. 300.

divisé et étendu en un *ici bas* et un *au-delà* retourne dans la conscience de soi, qui dès lors s'appréhende dans la *Moralité* comme l'essentialité, cependant qu'elle appréhende l'essence comme Soi-même, ne met plus hors de soi-même son *monde* et le *fondement* de celui-ci, mais laisse s'éteindre en soi peu à peu le feu de tout cela, et est comme *certitude* morale l'*esprit certain de lui-même* »¹³³.

Comme ce texte l'indique, le mouvement de l'esprit qui accède au savoir de soi part d'une vérité pour arriver à une certitude. Le monde éthique vivant qui est l'esprit dans sa *vérité*, désigne ici les mœurs objectives de la cité grecque pensée comme belle totalité spirituelle. Si Hegel parle ici de monde éthique *vivant* (die lebendige sittliche Welt) en convoquant le schème de la vie, c'est pour décrire l'esprit objectivé dans un monde à la manière dont se déploie l'organisme vivant, qui fonctionne comme une unité de différences sans réfléchir lui-même sa substance, sans manifester son principe d'unité. Plus précisément, si la vie éthique est la *vérité immédiate* de l'esprit, c'est parce qu'en elle la substance et la conscience ne se scindent pas encore. L'esprit n'a ici la *certitude* de soi qu'en s'objectivant dans un ethos, à même les lois, les us et les coutumes, et non comme savoir de soi se réfléchissant pour se fonder. La vérité est première ici, car l'esprit est *objectif*. Mais on reste dans l'élément de la *certitude* car l'esprit se rapporte à soi comme à un objet. Il n'est pas certitude *de soi-même*.

Le moment de la négation de cette vérité immédiate est celui où l'esprit en vient à se savoir, mais abstraitement. Avec l'Empire de Rome, l'unité de la substance éthique grecque laisse place à l'état de droit où les individus sont reconnus comme personnalités juridiques, à travers la propriété privée. Ici, la personnalité est élevée à la conscience de soi et n'est plus en lien

¹³³ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 326-327, trad. cit., p. 301. (trad. modifiée).

immédiat avec le tout de la substance spirituelle. La singularité s'est élevée à la conscience et s'est aliénée à l'universel substantiel. Ce n'est pas l'esprit qui accède ici à la *certitude de soi-même* mais les individus particuliers qui se font reconnaître à travers la propriété. En effet, la personnalité juridique du droit abstrait ne fait pas des individus des sujets se sachant reconnus comme tels dans le Sujet universel se sachant lui-même. Le savoir est donc abstrait, comme le dit le second morceau de la première phrase du texte cité, car il n'y a pas conscience de soi comme d'une totalité. Ce savoir formel sait une simple juxtaposition de personnalités juridiques. Avec cette première négation de la vérité immédiate, l'esprit est donc dédoublé, aliéné. Il se dédouble en monde de la culture dans lequel les individus tentent par leur action de reconquérir la totalité spirituelle en la constituant volontairement, et d'autre part en monde de la pensée, qui tente de connaître cette objectivation immanente de la substance spirituelle, en même temps qu'elle la délaisse. Le monde de la foi est un mauvais reflet de l'action présente et effective qui a lieu dans la substance éthique au sein du monde de la culture (qui est le monde moderne). L'esprit fait donc ici l'épreuve de la *différence* du savoir de soi et de l'objectivation de soi, du savoir et de l'objet, et il se perd dans cette différence, mais elle est en même temps le moteur de l'accès à une véritable certitude de soi-même.

Cette accès à une véritable certitude de soi-même est rendu possible par l'impulsion des Lumières qui dénoncent la foi, en laquelle la substance spirituelle est censée résider, alors qu'elle est séparée de son effectivité. Les Lumières sont le moment à partir duquel la différence entre la conscience objective (l'effectivité immanente de l'esprit) et sa conscience de soi se manifeste. Les Lumières révèlent qu'il n'est pas satisfaisant que l'esprit soit séparé en un ici-bas et un au-delà, et dénoncent un savoir trop élevé par rapport à son objet. Elles jouent un rôle important dans la question de la vérité car elles dénoncent un savoir dont l'objet n'est que pour la conscience. Un savoir véri-

table de la substance éthique doit pouvoir conduire à une prise en main pratique de la réalisation de la liberté dans laquelle le peuple peut reconquérir la substance spirituelle. Mais une telle exigence de d'appropriation échoue avec la Terreur (qui succède à la Révolution Française) qui véhicule une représentation de la liberté qui ne correspond à aucun objet, et qui nie tout objet, par la radicalité de son exigence. La terreur échoue car elle est une unité abstraite du savoir et de l'objet. Si l'on récapitule les figures de l'esprit dont nous tenter d'esquisser ici le mouvement, on remarque que l'esprit parvient à son troisième moment. Le monde éthique correspond au premier moment, à la conscience objective de l'esprit. Le monde déchiré en ici-bas et en au-delà correspond à la conscience de soi encore formelle de l'esprit, et le moment consacré à la vision morale du monde va être celui de l'unité concrète de la conscience et de la conscience de soi. En quoi permet-elle de réconcilier le savoir et l'objet, ou comme le dit Hegel, de réconcilier le fondement du monde spirituel et le monde spirituel lui-même ?

Cette réconciliation n'est pas, comme la tentative de réconciliation abstraite de la Terreur, une réconciliation *extérieure*. La réconciliation du savoir de l'esprit et de l'esprit comme objet est rendue possible par une unité *intérieure*, morale, du savoir et de l'objet. Dans le troisième moment de l'esprit, l'exigence formelle de liberté absolue de la Terreur est conservée. Cette exigence de subjectivité, de pose de soi par soi de la rationalité, va s'affirmer comme capable de justifier toute action singulière par un principe universel, et de réconcilier la conscience de soi de l'esprit et son objectivité historique, sa substance. Le troisième moment de l'esprit est le théâtre du déchirement et de la réconciliation entre la violence nécessaire de la conscience agissante (qui agit et transforme la réalité au nom de la rationalité de l'état moderne) et la belle âme romantique, qui est l'intuition de soi du divin, le savoir transparent de Dieu. La belle âme pardonnant la conscience agissante, et avouant son abstraction permet la *certitude de soi* de l'esprit absolu se phénoménalisant

dans l'histoire. Ce dernier moment de l'esprit correspond ainsi à la certitude de soi de l'infini, de la raison, se réalisant à partir d'elle-même, car elle est porteuse du fondement de son action.

C'est donc en terme de certitude morale (*das Gewissen* est en ce sens à distinguer de la simple certitude comme *Gewißheit*) que l'esprit accède au savoir de soi. Cette certitude morale est la certitude que l'action qui se réalise dans le présent est rationnelle qu'elle est la subjectivité de l'esprit, l'esprit se sachant dans son opération pratique présente. Hegel montre ainsi que la question de la vérité ne trouve pas sa résolution progressive dans la seule sphère théorique, mais aussi dans la sphère pratique. L'esprit étant certain de lui-même comme sujet, au sein de la belle âme, réconcilie son soi et l'être dans le présent, mais la belle âme sait quelle hérite d'une histoire. Le devenir sujet de la substance n'est pas su par la belle âme, et en elle l'esprit qui se sait comme sujet, reste ignorant des médiations qui font la richesse de son contenu. La belle âme est le savoir de soi *pratique* de l'esprit dans son action présente, l'intuition de soi du divin, mais ce savoir de soi reste *formel*. Elle est le savoir de soi du sujet mais d'un sujet qui ne fait pas de lui-même un résultat, et qui ne maîtrise pas son contenu. Cependant, cette intuition de soi du divin *dépasse* la différence du savoir et de l'objet, et comme telle elle est la forme abstraite du savoir absolu comme *certitude de soi-même de l'esprit*. Notons que cette forme n'est pas une simple certitude, mais une certitude de soi-même, et elle correspond donc à la conscience de soi, qui comme telle n'oppose pas un savoir et un objet, car en elle le savoir et l'objet se correspondent.

On peut lire le chapitre « la religion » comme celui qui fournit le contenu du savoir absolu (la religion fournit la *vérité* à la *certitude de soi-même* de l'esprit) mais tout en maintenant la différence du savoir et de l'objet, tout en maintenant la forme représentée du savoir, la dualité de la visée conscientielle. La religion, selon Hegel, est le savoir de soi de l'esprit dans

l'élément de la conscience. La religion n'est pas une simple invention de l'esprit humain, mais c'est Dieu qui se sait en l'homme. Si le religieux a un poids objectif, aux yeux de Hegel, c'est parce qu'il ne se limite pas à une simple foi individuelle ou ce qui importe est tel ou tel individu se rapportant à Dieu. La religion est un ensemble de représentations objectives au sein desquelles Dieu clarifie progressivement, historiquement, sa conscience de soi. La dialectique de la religion se déploie en trois moments, qui sont la religion naturelle, la religion d'art et la religion manifeste.

Dans la religion naturelle, qui désigne la religion orientale, l'esprit est conscience de soi par la médiation d'un *objet* naturel d'abord trouvé, puis il se saisit petit à petit comme principe agissant et formateur mais à travers des productions qui représentent encore des figures végétales, animales, ou simplement semi-humaines. Dans la religion d'art, l'esprit n'est plus conscience de soi comme nature, mais par la médiation d'une œuvre produite ou il se représente sous des traits qui mêlent l'humain et le divin. La religion d'art est celle du monde grec, et elle reste anthropomorphique. Elle représente le spirituel mais sous des traits figés, comme c'est le cas dans la sculpture. Avec le culte, les sacrifices et les fêtes bachiques, l'œuvre devient petit à petit une œuvre d'art vivante ou l'homme se rend honneur à lui-même, en s'appropriant l'objectivité séparée des Dieux. Dans l'œuvre d'art spirituelle (la poésie et la tragédie grecques) se réunissent la spiritualité divine et l'intériorité humaine au mépris de toute transcendance, en divinisant le sujet humain. Dans la religion manifeste, c'est au contraire le divin qui se fait homme, et la nature humaine et la nature divine ne sont plus assimilés. Le christianisme distingue en effet le Père et le Fils. Dieu crée un monde à l'égard duquel il conserve son altérité, mais au sein duquel il s'incarne et se manifeste. La manifestation de l'esprit dans sa création, et la mort de l'esprit incarné dans une conscience de soi simplement singulière (le Christ),

s'unifient dans l'esprit, la communauté religieuse chrétienne qui accomplit le savoir de soi de Dieu dans ce monde.

La religion fournit ainsi le contenu à la belle âme, en affirmant que l'être est esprit et qu'il est conscience de soi, mais elle fournit ce contenu au moyen de représentations, au moyen d'une conscience d'objet (la conscience d'un événement). Ainsi, la religion manifeste est l'esprit conscient de lui-même par la médiation d'un objet extérieur, et il est la vérité absolue énoncée de façon représentative. Le christianisme énonce bien la *vérité*, mais au moyen d'une certitude se rapportant à un objet et non au moyen d'une certitude de soi-même, au sein de la quelle le savoir et l'objet se correspondent. Le christianisme n'est pas l'esprit se sachant comme principe de soi-même, car il énonce de manière représentative que l'être est esprit. Ainsi, si la belle âme était en défaut du contenu vrai du savoir absolu, la religion est en défaut de la forme vraie de ce même savoir.

C) L'enjeu du savoir absolu dans la problématique de la vérité, et son rôle au sein du système.

1) L'enjeu du parcours phénoménologique avant le savoir absolu : la certitude distincte de la vérité.

Nous voudrions ici retracer brièvement les grandes étapes de la dialectique de la certitude et de la vérité qui précède le savoir absolu, pour en faire ressortir les articulations significatives et comparer les différents moments entre eux. Nous voudrions aussi réintroduire le concept de vérification, afin de montrer que les différents moments de la phénoménologie qui précèdent le savoir absolu sont autant de manières différentes d'opposer la certitude (le savoir certain extérieur à l'objet) et la vérité, ou en d'autres termes qu'il sont autant de possibilités différentes de rechercher la vérité en maintenant l'opposition du savoir et de l'objet.

La section « conscience » décrit tout savoir qui vise le vrai dans un être qu'il pose comme son autre, en oubliant qu'il est, en tant que savoir, une instance de vérité qui détermine à l'avance le rapport à l'objet à partir de la certitude de soi-même. La vérification, ou, ce qui revient au même, le fait de penser la certitude d'un autre, résorbe la différence entre la conscience qui sait et l'objet su en révélant que c'est la certitude de soi-même qui médiatise chacune des figures de la conscience. La section conscience est donc la vérification de la certitude d'un autre, au sein de laquelle on passe de la certitude que le vrai est l'objet à la certitude que le vrai est la certitude, et que la *vraie* certitude est la certitude de soi-même. C'est ainsi que le premier type de différence du savoir et de l'objet (de la certitude et de la vérité) en étant pensé, est dénoncé, est que la certitude d'un autre est *pensée* comme certitude pour la quelle l'en soi n'est que pour la conscience.

Pourquoi cette identité de la vérité et de la certitude conduit-elle à son propre dépassement, dans la section « conscience de soi » ? Elle conduit à son propre dépassement en ce qu'elle est abstraite, car elle est incapable de *penser* l'objet qui se donne à elle comme un *autre* qu'elle-même (l'objet de la certitude sensible et du percevoir). En tentant de le nier, elle en révèle la vérité, qu'elle n'est pas capable d'inclure puisque pour elle le vrai est la certitude *de soi-même*. L'identité du concept et de l'objet est abstraite dans cette section, car la certitude de soi-même ne *pense* pas la différence que l'objet impose, ne ramène pas cette différence à son identité. Cependant cette abstraction permet à la certitude de poser pleinement sa subjectivité libre, et de pouvoir à nouveau intégrer la différence dans l'en soi qui sera sa norme. La vérification de la certitude de soi-même dénonce donc le geste qui consiste à nier la différence sans la penser, tandis que la vérification, dans la première section, dénonçait le fait de penser *au sein* de la différence sans la nier.

Ainsi, la *vraie* certitude n'est ni celle qui pense au sein de la différence (qui vise le vrai dans un autre sans *penser* la différence du savoir et de l'objet), ni la certitude qui, ayant posé la différence, la nie sans pouvoir la penser (et qui vise le vrai dans elle-même sans dépasser la différence de soi et du monde). La vraie certitude est la raison, qui naît de la vérification pensante de ces deux unilatéralités, et qui pose le vrai dans la capacité à supporter la différence. L'opposition du savoir et de l'objet a donc été le moteur de son dépassement, puisque la certitude rationnelle supporte la différence, car elle a affirmé son identité, et elle retrouve cette identité dans son autre. La vérification dans la section « certitude et vérité de la raison » change un peu de visage, puisqu'il ne s'agit plus tant de vérifier l'en soi (l'identité de soi et du monde, qui sera conservée dans tous les chapitres suivants) que l'horizon à partir duquel un tel en soi tente de s'avérer, la certitude individuelle faisant face au monde. Il est structurellement impossible de vouloir réaliser l'identité du savoir et de l'objet si le face à face du savoir individuel et de l'objet est maintenu. La différence de la certitude et de la vérité dénoncée ici, en étant pensée, est celle de la certitude subjective et de l'objet, mais l'en soi (l'identité de soi et de l'être) est conservé.

L'esprit est l'Aufhebung de l'horizon conscientiel qui est celui de la raison, car il en nie le type de différence du savoir et de l'objet tout en conservant l'idéal d'en soi qu'il propose. En l'esprit, il ne s'agit plus de penser au sein de la différence du savoir individuel et de l'objet, ni de poser cette différence sans pouvoir la penser, mais de nier (par une négation qui n'est plus une négation finie comme c'est le cas dans la raison) l'opposition du savoir de la conscience individuel et de son objet, de l'intégrer, *et de ne plus en faire un horizon de vérité*. L'esprit identifie le soi et le monde, car il est objectif. Il est la première figure de la conscience qui soit une totalité des esprits (et une totalisation de toutes les figures de la conscience individuelle) et les différents en soi qu'il pose sont dès lors des stades

progressifs de son savoir de soi. *Avec l'esprit, le rôle de la vérification est extrêmement élargi, même s'il ne change pas de nature : à présent la vérification a pour objet le savoir de soi de cette totalité par elle-même.* Il y a toujours une immanence conscientielle de la vérification, mais elle ne convoque plus une conscience individuelle posant tel ou tel en soi pour vérifier si elle est identique à lui. *L'esprit dénonce donc également le mode de vérification qui est celui de la conscience individuelle, et le type de différence qu'elle vérifie.* A présent la différence vérifiée est celle de l'esprit comme opposant en lui le savoir de soi et soi comme objet, la différence du savoir individuel et de l'objet ayant été *pensée, intégrée et dépassée* comme horizon de vérité insatisfaisant. Dans l'esprit, l'objet et le savoir de l'objet sont encore opposés, mais la certitude et la vérité ne sont plus de l'ordre d'un face à face, mais d'un savoir de soi insuffisant. Avec l'esprit, la certitude et la vérité ne sont pas encore égalisées, mais la certitude a perdu son abstraction de certitude individuelle. La *certitude* morale qui clôt ainsi la section « l'esprit » n'est abstraite qu'au sens où elle est immédiate, en défaut d'un contenu déployé. L'esprit fournit donc la certitude formelle de l'identité de soi et de l'être, et son abstraction tient à l'immédiateté de son contenu (l'immédiat, nous l'avons montré dans la première partie du mémoire, ne peut être vrai).

La religion fournit à la belle âme les médiations qui ont amené l'esprit à se savoir comme esprit au sein du monde. Le christianisme énonce ainsi la *vérité* (l'être est l'esprit, et l'esprit s'apparaît à lui-même) mais une telle vérité est en défaut d'un Soi, en défaut de la certitude de soi-même comme étant toute vérité. La religion énonce en effet le vrai dans l'opposition constitutive de la conscience, et ce contenu n'est pas pensé. La belle âme fournit la certitude de soi-même formelle avec un contenu non-vrai, tandis que la religion fournit un contenu vrai mais non certain de soi-même. Le savoir absolu va donc unifier la certitude de soi-même de l'esprit et sa vérité.

2) La certitude de soi-même et la vérité identifiées dans le savoir absolu.

Avec le savoir absolu, la différence du savoir et de l'objet va être résorbée. Qu'est-ce que le savoir absolu ? Le savoir absolu dénonce deux unilatéralités. Il dénonce l'unilatéralité de la certitude de soi-même présente dans la belle âme, en raison de l'immédiateté de son contenu. Ce n'est donc pas la certitude de soi-même, l'unité du savoir et de l'objet, qui est dénoncée, car elle va fournir la forme du savoir absolu. La seconde unilatéralité dénoncée est la vérité religieuse qui, si son contenu est vraie, est incapable par elle-même de dépasser son insuffisance formelle (l'objectivité représentative). Le savoir absolu va réconcilier ces deux termes, qui sont eux-mêmes des réconciliations, mais des réconciliations unilatérales. L'esprit a réconcilié la conscience de soi et la conscience agissante mais il reste formel et la religion a réconcilié l'esprit avec sa représentation de soi-même comme sujet mais elle est dans une insuffisance formelle. Ainsi le savoir de soi de l'esprit comme principe de son propre agir (présent dans la belle âme) doit prendre conscience de ce que la religion énonce de façon représentative (en disant que l'être est un soi conscient de lui-même et produit par lui-même). Le savoir absolu naît de l'union du contenu religieux et de la forme qui lui convient (cette forme est la certitude de soi-même d'être le principe de soi). En d'autres termes, le savoir absolu est la substance réalisant le sens et conceptualisant cette opération. En assumant le contenu de la religion, la belle âme rend au savoir de soi l'effectivité dont il est capable et elle met fin à l'immédiateté qui était la sienne. La belle âme assumant spéculativement le contenu de la religion, qui ne peut penser elle-même ce contenu, donne donc à l'être comme esprit la forme d'un soi propre, effectif, identique à lui-même dans la totalité de ce qui est. La substance comme soi est ce que la religion se représentait et ce à quoi la belle âme fournit la certitude de soi-même et l'effectivité. Ainsi, il ne suffit pas d'énoncer que la substance est substance spirituelle, il faut que cette vérité soit

élevée à l'être pour soi. Il faut que l'esprit se prenne lui-même comme objet, mais un objet réfléchi, dépassé dans son extériorité à soi d'objet, de substance encore représentée. En étant pour soi au sein de la certitude de soi-même, l'esprit sait que son contenu est engendré par lui-même.

Ainsi, la certitude (et plus précisément la certitude de soi-même) sont pour la première fois identiques avec le savoir absolu : « Cette dernière figure de l'esprit, l'esprit qui donne en même temps la forme du soi-même à son contenu complet et vrai, et, ce faisant, réalise son concept, tout autant qu'il demeure dans son concept au sein même de cette réalisation, c'est le savoir absolu. C'est l'esprit qui se sait en figure d'esprit, ou encore, le *savoir* qui *conçoit*. La *vérité* n'est pas seulement *en soi* parfaitement identique à la *certitude*, mais elle a aussi la *figure* de la certitude de soi-même, ou encore, elle est dans son existence, c'est-à-dire, pour l'esprit qui sait, dans la *forme* du savoir de soi-même. La *vérité* est le *contenu* qui dans la religion est encore non identique à sa certitude. Mais cette identité réside dans le fait que l'esprit a reçu la figure du soi-même. Par-là même est devenu élément de l'existence, ou *forme* de l'*objectalité* pour la conscience, ce qui est l'essence elle-même ; savoir le *concept*. L'esprit *apparaissant* à la conscience dans cet élément, ou, ce qui est ici la même chose, y étant produit par elle, *est la science* »¹³⁴. Si la vérité et la certitude de soi-même sont pour la première fois identiques, avec le savoir absolu, c'est parce que le savoir absolu est la conscience qui correspond à son concept, qui est vraie, qui correspond à ce qu'elle doit être, parce qu'elle a aboli toutes les différences entre ce qui sait et ce qui est. Et toutes ces différences entre le savoir et l'objet, le savoir les sait à présent produites par lui-même dans le mouvement accédant au savoir de soi. Tout ce que la conscience prenait pour un autre n'est que l'esprit qui n'était pas encore cons-

¹³⁴ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 582-583, trad. cit., p. 517.

cient de produire tout ce qui est et d'être identique à soi-même dans toutes les figures de sa conscience. Non seulement, l'esprit est identique à soi-même dans tout ce qui est, mais il est aussi l'identité à soi-même qui subsiste alors qu'il s'oppose à lui-même sous la forme de la conscience.

Le progrès systématique a donc résorbé la différence du savoir et de l'objet car ce qui sait et ce qui est sont le même et la conscience n'est plus ici conscience d'un autre, mais conscience de soi-même, jusque dans l'opposition à soi-même propre à la conscience. Ainsi, les différentes figures de la conscience exposées dans la *Phénoménologie* ne se donnent plus, au sein du savoir absolu, comme des figures qui sont dans une extériorité réciproque et qui s'enchaînent selon la dualité phénoménologique propre à la conscience (ou l'esprit s'oppose à lui-même sans s'en apercevoir), mais selon la nécessité du concept, à l'égard duquel tout ce qui est n'est que *son* auto-mouvement se différenciant dans l'existence.

Qu'est ce qui a permis la position du savoir absolu, à la fin de la *Phénoménologie* ? Y-a-t-il un rôle du philosophe écrivant cette œuvre, dans la constitution du savoir absolu ? Le philosophe a-t-il un rôle à jouer dans la réunion de la forme du savoir absolu et de son contenu ? Le philosophe est-il le promoteur de catégories subjectives au sein de la résolution de la problématique de la vérité dans la *Phénoménologie* ? Hegel s'explique à ce sujet et montre quel est son rôle dans la réunion de la certitude et de la vérité : « Ce que nous avons rajouté ici, c'est simplement, d'une part, le *rassemblement* des moments singuliers dont chacun expose dans son principe la vie de l'esprit tout entier, et, d'autre part, le maintien résolu du concept dont le contenu se serait donné dans ces moments, et qui se serait déjà donné lui-même dans la forme d'une *figure* de la cons-

cience »¹³⁵. Hegel dit bien ici que le savoir absolu tient sa possibilité du devenir esprit de la conscience. La forme du savoir s'est apparue dans une *figure* particulière de la conscience, la belle âme, et le philosophe est celui qui montre que cette figure est l'esprit. La belle âme est l'esprit ayant produit la forme de son concept, et le philosophe se contente de rassembler dans la *Phénoménologie* les figures de la conscience qui sont les moments de l'esprit advenant à soi dans sa genèse. En quelque sorte, le philosophe montre simplement la genèse immanente du savoir de soi de l'esprit, dont le savoir absolu est la conceptualisation. Le savoir absolu est la conceptualisation de la genèse de l'esprit accédant à lui-même, le savoir de soi de l'esprit accédant à lui-même. Le philosophe ne promet aucune catégorie subjective, il donne l'occasion à l'esprit de comprendre comment il en est venu à se savoir, à partir de ses propres ressources.

3) Le rôle du savoir absolu dans le système.

Nous avons lu la *Phénoménologie* à partir de la dialectique de la certitude et de la Vérité, et nous avons montré que la différence du savoir et de l'objet y était dépassée en étant pensée, ou vérifiée, ce qui est la même chose. Le savoir absolu dénonce toute philosophie qui pense l'être à partir d'un point de vue extérieur, en montrant que l'être est sujet. Mais, au sein de la problématique de la vérité qui traverse toute l'œuvre de Hegel, le savoir absolu ne peut être considéré comme le dernier mot de la vérité. Quelle est le rôle, la place spécifique du savoir absolu au sein du déploiement total de la vérité, au sein du système ?

Citons à ce propos une remarque de Bernard Rousset : « Le savoir absolu installe une conscience de soi qui permet enfin la naissance de la vraie science. On ne saurait comprendre ce cha-

¹³⁵ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 582, trad. cit., p. 517.

pitre, si l'on ne saisit pas la distinction et la relation dans la pensée hégélienne entre le savoir et la science, ou plus généralement entre la conviction (*Gewissen*), le savoir (*Wissen*) et la science (*Wissenschaft*) : la conviction est la certitude de la possession universelle de l'esprit au sein de la conscience morale de soi en face de et contre tout contenu extrinsèque, qu'il soit naturel, historique ou transcendant ; le savoir est la certitude (vérifiée dans l'expérience phénoménologique de la conscience) de la possession de la vérité universelle de l'esprit dans la possession du concept de soi-même en face de et dans tout contenu extrinsèque, que ce soit une donnée naturelle ou historique ou ce qui se donne pour transcendant ; la science est le travail de la conscience, rendu possible par le savoir de la conscience de soi, qui effectue concrètement la conscience de soi dans la possession de tout contenu extrinsèque, naturel, historique ou apparemment transcendant : elle est la possession conceptuelle de tout l'être dans la conscience conceptuelle de soi, qu'il s'agisse de l'être en général, de l'être comme chose naturelle ou de l'être comme vie spirituelle produite dans l'histoire et hypostasiée dans la religion ; ce sera l'*Encyclopédie*, dont la première partie sera la *Logique* »¹³⁶

Les trois termes relevés par Rousset, certitude morale, savoir absolu et science, qui tournent tous en allemand autour du verbe « wissen », désignent en fait la genèse progressive de la science encyclopédique. La *certitude morale* (ou conviction) est le savoir de soi de l'esprit comme principe de son agir, et il est le résultat du devenir historique de l'esprit advenant à lui-même. Le manque d'une telle figure est qu'elle ne conceptualise pas sa propre genèse. Le *savoir* conserve la forme de la belle âme mais dépasse en elle la certitude de soi-même dans son simple versant pratique, pour pouvoir être la vérification de soi se conceptualisant et dénonçant l'insuffisance de toutes les figures de la

¹³⁶ Bernard Rousset, *Le savoir absolu*, introduction, commentaires, traduction, notes, Paris, Aubier, 1977, p. 79.

conscience (qui sont des figures du soi advenant à lui-même). La *science* conserve la conscience de soi fournie par le savoir absolu, mais elle dépasse en lui sa genèse au sein de la scission conscientielle. Ainsi, le savoir absolu fournit la conscience de soi (ou le concept) comme un résultat advenu au sein de l'histoire de la conscience (tout en concevant cette histoire) tandis que la science est le déploiement logique, à partir de soi seul, du concept. Le savoir absolu fournit la conscience de soi de l'esprit se fondant elle-même comme principe de la science en se conceptualisant (en conceptualisant sa genèse historique et sa naissance dans l'élément de la conscience) et la science prend ce principe comme point de départ absolu, alors qu'il se donne comme résultat dans la *Phénoménologie*. Le savoir absolu est la prise de conscience du concept dans tout ce qui est et la science sa prise en main, son effectuation. En d'autres termes, le savoir absolu est la prise de conscience historique et la fondation du principe que l'encyclopédie développera à partir de lui-même, c'est-à-dire le concept. On pourrait dire que le savoir absolu fournit le concept dans son immédiateté. Le développement du concept à partir de soi-même consistera d'abord dans l'exposition du sens de l'être et de l'être comme sens, en dehors de tout monde réel soumis à la dispersion spatio-temporelle. Ce que la *Phénoménologie* rend possible, c'est l'auto déploiement du sens à partir de soi-même, la compréhension par soi du principe éternel qui est le moteur de toute vie naturelle et spirituelle, de toute histoire, principe qui n'est pas lui-même naturel spirituel et historique. Ainsi, si le savoir absolu dépasse l'énonciation de la vérité dans l'élément de la conscience, et s'il est la compréhension par le concept de l'accès de l'esprit à lui-même, il reste une médiation vers un déploiement de la vérité en dehors de toute sphère conscientielle, et, en son élément logique, en dehors de toute sphère mondaine.

Ainsi, nous avons montré en quoi la *Phénoménologie* était l'exposition du dépassement par soi même de l'opposition du savoir et de l'objet, de la certitude et de la vérité. La certitude,

en se pensant elle-même (en étant soumise par elle-même à la vérification) fait l'épreuve de l'impossibilité d'énoncer la vérité au sein de la différence du savoir et de l'objet. La conceptualisation par soi de ce chemin est l'étape décisive vers une détermination autonome du vrai. Pour autant, la *Phénoménologie* nous donne cette leçon qui consiste à reconnaître que la philosophie pleinement conceptuelle est née du devenir esprit de la conscience, elle est née de l'Aufhebung de son autre. La rationalité n'advient que par l'assujettissement d'une altérité. C'est ce problème qu'il va nous falloir à présent questionner. Comment la vérité, une fois qu'elle est auto-détermination, se positionne-t-elle à l'égard du savoir qui s'oppose à l'objet ?

Section 3 : Le savoir conceptuel comme vraie figure de la vérité et sa relation avec les connaissances qui pensent au sein de la différence du savoir et de l'objet

Le but de la troisième partie du mémoire est d'étudier si l'énonciation de la vérité en dehors de la dualité sujet-objet, une fois cette opposition résolue et conceptualisée, se rapporte encore aux savoirs qui opposent le savoir et l'objet dans l'énonciation de la vérité. Quel est, par exemple, le sens de la reprise constante, dans les introductions de l'*Encyclopédie* et des leçons de Berlin, des trois types de savoirs que sont le savoir immédiat (l'expérience commune, ou le savoir de l'objet basé sur le sensible), le savoir réfléchissant (le savoir travaillé par une conscience savante), et le savoir conceptuel (ou philosophique) ? En d'autres termes, nous voudrions demander si la philosophie, tout en ayant dans le concept le moyen d'obéir à sa propre loi et d'énoncer la vérité sans se rapporter à un objet extérieur, entretient encore un rapport avec les savoirs qui présupposent leur objet et se l'opposent. Cette question est en vérité porteuse de plusieurs questions.

D'une part, il s'agit de demander si la vérité conceptuelle a pour *présupposition*, telle une matière à travailler par le concept, le contenu des connaissances qui opposent le savoir et l'objet. Si c'est le cas, il faut interroger la nature de la transformation et demander si elle laisse subsister le savoir conscientiel de base. D'autre part, il s'agit de demander si le savoir conceptuel *dénonce* absolument tout savoir conscientiel comme non vrai, ou s'il peut entretenir avec lui un accord, voire le fonder, le légitimer, ou encore remédier à ses impasses.

Si la philosophie n'énonce le vrai qu'en obéissant à sa propre loi, doit-on pour autant la considérer comme autonome quant à sa genèse. Si sa dénonciation des connaissances qui opposent le savoir et l'objet n'était pas, en même temps, une intégration (capable de supporter la différence du rapport que ces savoirs entretiennent à la vérité), serait-elle vraie ?

Cette question est très vaste, et elle est sans doute aussi l'un des aspects les plus intéressants de la question de la vérité chez Hegel. Il est possible que les réponses divergent, selon le moment de la philosophie concernée. Nous tenterons de mettre ici en question deux exemples, en analysant d'abord le rapport que la philosophie comme système entretient avec les philosophies antérieures (qui opposent le savoir et l'objet dans l'énonciation du vrai), puis en mettant en question la triade des savoirs immédiat, réfléchissant, et conceptuel au sein de la *Philosophie de la Nature*. Le but de cette troisième partie est de montrer que, s'il y a un travail critique évident de Hegel à l'égard des connaissances qui opposent le savoir et l'objet (nous l'avons abordé dans la première partie du mémoire), il n'est pas de l'ordre d'une pure négation.

A) Le savoir philosophique conceptuel et sa relation aux « autres » philosophies.

1) Le sens du système comme vraie figure de la vérité.

Lorsque Hegel énonce que « la vraie figure dans laquelle la vérité existe ne peut être que le système scientifique de celle-ci »¹³⁷ ou encore qu'il dit « de la vérité qu'elle n'a que dans le *concept* l'élément de son existence »¹³⁸, il énonce que la philosophie doit obéir à sa propre loi. En ce sens, la vérité ne naît pas

¹³⁷ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 14, trad. cit., p.30.

¹³⁸ Hegel, *ibid.*, W. 3, 15, trad. cit., p.30.

d'une conformité à un objet extérieur, que l'on aurait le droit de présupposer, mais elle naît de l'entière auto-justification rationnelle de tous ses raisonnements. Seule une organisation interne, capable de différencier et de déterminer toutes ses différences, en médiatisant les uns par les autres tous ses raisonnements, est la vérité. Une telle puissance de production du vrai, c'est le concept, qui est aussi bien le principe créateur de l'être que le principe à l'œuvre dans la philosophie. Pour reprendre la métaphore organique souvent utilisée par Hegel, il faut dire de la vérité qu'elle est garantie par l'organisation systématique, au sein de laquelle toutes les parties entretiennent des relations mutuelles qui garantissent leur vie propre et la vie du tout. En d'autres termes, le système n'est pas une forme adéquate pour énoncer la vérité. Ce qu'il faut dire, c'est que *la vérité est de nature systématique*.

Dès lors, toute démarche philosophique sans système confesse elle-même sa non-vérité : « Une démarche philosophique *sans système* ne peut rien être de scientifique ; outre que pour elle-même elle exprime plus une manière de pensée subjective, elle est suivant son contenu, contingente, en tant que celle-ci a seulement comme moment du Tout sa justification, mais en dehors de ce dernier a une présupposition non fondée ou une certitude subjective. »¹³⁹ Toute démarche philosophique sans système est de l'ordre de la *certitude* subjective (et ainsi elle présuppose un objet qu'elle s'oppose), et en ce sens elle est contingente, car elle n'énonce pas ce qui est objectivement, elle ne montre pas comment l'objectivité se détermine à partir d'elle-même. Ainsi, le subjectivisme de toute philosophie basée sur la certitude tient au défaut de *nécessité* de son contenu, d'une part parce que la vérité ne naît pas du mouvement du contenu, et d'autre part parce que toutes les différences ne sont pas médiatisées les unes par les autres. A en croire Hegel, le savoir systé-

¹³⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1817), R. du § 7, trad. cit., p. 158.

matique semble ainsi dénoncer tout savoir qui oppose le sujet et l'objet comme non vrai.

Pour autant, la connaissance philosophique concevante, ou le système, semble *intégrer* les savoirs qui restent dans l'élément de la certitude subjective : « Par *système* de philosophie, on n'entend faussement qu'une philosophie ayant un *principe* déterminé, différent d'autres ; c'est au contraire le principe d'une philosophie vraie que de contenir en soi tous les principes particuliers. Elle le montre elle-même, et tout aussi bien son *histoire* fait voir dans les philosophies qui apparaissent diverses, pour une part seulement une philosophie une à des degrés divers de son développement, pour une part, que les principes particuliers, dont chacun fut au fondement d'un système, ne sont que des rameaux d'un seul et même Tout. »¹⁴⁰ Ainsi, si le savoir conceptuel dénonce les différents savoirs philosophiques qui s'opposent à leur objet, il ne s'agit pas de l'opposition d'une philosophie à d'autres philosophies. En d'autres termes, si la philosophie reste la même, à tous les stades de son développement, le système dénonce les degrés précédents comme non vrais, mais il le fait parce qu'il est leur *résultat*. Un tel système ne pourrait pas être la philosophie *vraie* s'il n'était pas l'aboutissement nécessaire de l'histoire de la philosophie. Pour Hegel, la vérité, c'est la philosophie *vraie*, qui est conforme à son concept, en ce qu'elle intègre les moments précédents de son développement. Une dénonciation sans intégration confesse la fausseté d'une philosophie.

Ainsi, une dénonciation vraie n'est pas simplement une contradiction : « Si fermement que s'établisse pour elle l'opposition du vrai et du faux, l'opinion n'en a pas moins coutume par ailleurs d'attendre, soit qu'on approuve, soit qu'on contredise un système philosophique donné, et de ne voir dans

¹⁴⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1817), § 8, trad. cit., p. 158.

une déclaration et explication liminaire sur ce genre de système que l'une ou l'autre de ces positions. Elle conçoit moins la diversité de systèmes philosophiques comme le développement progressif de la vérité qu'elle ne voit dans la diversité la seule contradiction. Le bourgeon disparaît dans l'éclosion de la floraison, et l'on pourrait dire qu'il est réfuté par celle-ci, de la même façon que celui-ci dénonce la floraison comme fausse existence de la plante, et vient s'installer, au titre de la vérité de celle-ci, à la place de la fleur. »¹⁴¹ Ce propos montre qu'il est nécessaire de ne pas isoler le savoir conceptuel des stades de son propre développement, car ils sont des degrés de son avènement à soi. Reste à déterminer avec précision la nature du rapport qu'entretient la philosophie vraie avec les stades antérieurs de son développement. Si la philosophie vraie a comme *présupposition* (au sens d'une genèse), l'histoire de la philosophie dont elle est le résultat, quelle est la nature du dépassement qu'elle exerce à l'égard de ses figures antérieures, à l'égard des philosophies qui opposent le savoir et l'objet dans l'énonciation de la vérité ?

2) La fluidification des fixités dans la question de la vérité.

Le sens même d'une histoire de la philosophie est de conceptualiser le rapport que les philosophies antérieures entretiennent entre elles, ainsi que le rapport que le système entretient avec l'histoire de la philosophie dont il est le résultat, et la vérité. Comment Hegel décrit-il lui-même le rapport qu'entretient la vérité philosophique, conceptuelle, avec les savoirs philosophiques qui énoncent le vrai au sein de la dualité sujet-objet ? S'agit-il, pour le concept qui expose le vrai selon sa propre nécessité, de recevoir une matière fournie par ces savoirs défectueux ? On peut tenter d'avancer dans la question en citant et en commentant le texte suivant :

¹⁴¹ Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 12, trad. cit., p. 28.

« Que ce qui est représenté devienne une propriété de la conscience de soi pure, une telle élévation à l'universalité en général est seulement l'un des côtés de la culture, pas encore la culture achevée. — L'étude, telle qu'elle était pratiquée dans les temps anciens, se différencie par son genre de l'étude telle qu'elle se pratique dans les temps modernes, en ceci qu'elle consistait à former, à proprement parler, de part en part la conscience naturelle. S'essayant de façon particulière, à même chaque partie de son être-là et philosophant à propos de tout ce qui se présentait, elle s'engendrait une en une universalité activement établie de part en part. Dans le temps modernes, au contraire, l'individu trouve déjà la forme abstraite ; l'effort tendu en vue de s'en saisir et de se l'approprier est davantage la poussée vers le dehors non médiatisée et la génération abrégée de l'universel qu'une venue au jour de celui-ci à partir du concret et de la multiplicité variée de l'être-là. C'est pourquoi, maintenant, le travail ne consiste pas tant à purifier l'individu sensible du mode d'être immédiat et à faire de lui une substance pensée et pensante que, de manière opposée, à rendre l'universel effectif en lui restituant sa vie spirituelle moyennant le surpassement des pensées déterminées fixes (durch das Aufheben der festen bestimmen gedanken das Allgemeine zu verwirklichen und zu begeistern). Mais il est beaucoup plus difficile de rendre fluides les pensées fixes que l'être-là sensible. La raison en est ce qui vient d'être indiqué ; les premières déterminations en question ont pour substance et pour élément de l'être-là le Moi, la puissance du négatif ou l'effectivité pure ; les déterminations sensibles, au contraire, seulement l'immédiateté abstraite impuissante ou l'être en tant que tel. Les pensées deviennent fluides en tant que la pensée pure, cette *immédiateté* intérieure, se connaît comme moment, ou en tant que la pure certitude de soi-même fait abstraction d'elle-même, — en ce sens, non pas qu'elle se donne congé, qu'elle se met de côté, mais qu'elle abandonne ce qu'a de *fixe* sa position d'elle-même, aussi bien ce qu'il y a de fixe dans le pur concret qu'est le Moi lui-même en opposition à un contenu différencié, que ce qu'il y

a de fixe dans des termes différenciés qui, posés dans l'élément de la pensée pure, ont part à cette inconditionnalité, qu'on a évoquée, du Moi. Moyennant ce mouvement, les pensées pures deviennent des *concepts* et sont alors seulement ce qu'elles sont en leur vérité, des auto-mouvements, des cercles, cela même qu'est leur substance, des essentialités spirituelles. »¹⁴²

Ce texte convoque trois types de savoirs philosophiques, et on pourrait sans doute y voir une préfiguration de la triade des savoirs immédiats, réfléchissant et concevant, thématifiée plus tard par Hegel. C'est ici les concepts de fluidité et de fixité qui décrivent la relation de différentes époques philosophiques entre elles, et qui structurent le texte.

Le savoir philosophique dans son *immédiateté*, caractérise ici la philosophie grecque, et surtout l'aristotélisme (et, dans une moindre mesure, son prolongement dans le monde médiéval). Le savoir réflexif, ou le moment du négatif, désigne ici la philosophie moderne (cartésienne, post-cartésienne, kantienne et post-kantienne). Ce qui caractérise le savoir philosophique dans son immédiateté, c'est qu'il est la première impulsion

¹⁴² Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, W. 3, 36-37, trad. Bourgeois in. *Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit*, op. cit., p. 94-97. Nous retraduisons le fragment de texte que nous citons en allemand. B. Bourgeois traduit ici « *begestein* » par « pénétrer d'esprit » et J.P Lefebvre par « insuffler l'esprit », (cf. p. 49), solutions qui nous paraissent insatisfaisantes, en ce qu'elles suggèrent une sorte d'application *extérieure* d'une forme systématique aux catégories universelles léguées par la métaphysique. Si, comme le dit Hegel, il s'agit de fluidifier des fixités, il s'agit bien plutôt de libérer les catégories de toutes les fixations et des modalités de séparation qui leur sont imposées, pour le coup, de l'*extérieur*. Sans prétendre trouver une solution parfaite, nous traduisons « *begeistern* », par « restituer la vie spirituelle », ce qui montre que le travail de Hegel ne consiste pas dans l'application d'une forme à une matière, que de rendre au contenu sa fluidité propre, en le libérant de toutes les modalités de fixation qui l'affectent.

d'une « conscience naturelle » s'arrachant au sensible en forgeant les catégories universelles en lien direct, immédiat, avec le sensible. Le savoir philosophique grec se base sur une *certitude* sensible tout en arrachant le sensible à sa singularité. Hegel décrit ici une activité vivante, une interaction entre le sensible et les catégories naissantes qui tentent d'assujettir ce sensible à l'universel. Au sein d'un tel type de pensée, les déterminations de pensées sont également des déterminations fondamentales des choses, mais de façon encore naïve, dogmatique. Le promoteur des catégories ne met pas ici en question la façon dont il insère les catégories dans l'objectivité, en lui faisant face, et l'universalisation du savoir reste dispersée, sans point d'unité. Un tel savoir philosophique est éclaté, car il philosophe sur ce qui arrive, et il assujettit une diversité qui le conduit à produire un savoir dispersé. La fluidité du sensible immédiatement assujettie à la catégorie manque d'un point fixe.

Le savoir philosophique réflexif, inauguré par Descartes, dépasse la dispersion du philosopher sensible tout en conservant son contenu. Il y a ici un processus d'*Aufhebung*, d'assujettissement de la diversité des catégories à un point d'unité, le Je pensant. L'arrachement au sensible se poursuit donc avec Descartes, car ici, c'est la « certitude de soi-même » qui se prend pour le *vrai*. Ce type de savoir apporte donc l'unité de la conscience de soi comme sol fixe des catégories, car il peut se permettre de ne pas commencer avec l'expérience sensible immédiate, ce travail étant accompli par la philosophie grecque. Cette unification est un gain de rationalité, mais elle fige le contenu qu'elle reçoit (alors que celui-ci avait été engendré de manière vivante, dans la concrétude du sensible). Il fige ce contenu de *deux façons*.

D'une part, les catégories perdent leur vocation spéculative (jusqu'à devenir les catégories du sujet, comme c'est le cas chez Kant), et ainsi elles sont fixées dans le face à face du sujet et de l'objet. D'autre part, les catégories unifiées par le sujet n'ont pas

de genèse, car elles sont toutes faites, et elles ne s'expliquent pas par elles-mêmes, elles ne circulent pas de façon fluide les unes dans les autres. La *Science de la Logique* montrera quant à elle la genèse des catégories, qui se médiatisent entre elles. Il y a donc une *fixité* du Je et une *fixation* des catégories à partir du Je.

Ce qu'il faut souligner, dans l'argumentation subtile de Hegel, c'est qu'il montre que le savoir philosophique réflexif est une négation (il est la négation d'une *immédiateté*, à savoir du philosophe sensible caractérisé par le « mode d'être sensible immédiat »), mais qu'il se fonde sur une *immédiateté*, une « *immédiateté intérieure* », le pur penser. C'est cette *immédiateté* qu'il s'agit de libérer de sa stagnation, pour dépasser la *fixité* du face à face entre la pensée et l'objectivité au sein de la vérité, et la fixation des catégories.

Quand Hegel dit qu'il s'agit de « *begeistern* », de restituer leur vie spirituelle aux catégories, il nous éclaire sur la nature de la relation que le savoir conceptuel entretient avec les savoirs philosophiques qui opposent le savoir et l'objet. Restituer leur vie spirituelle aux catégories, et leur puissance de vérité, exclut de remettre en place un philosophe sensible (dispersé) et de maintenir la *fixité* du Je. Le savoir conceptuel ne semble pas dénoncer purement et simplement les philosophies antérieures, il reçoit leur contenu. Hegel décrit en termes d'*Aufhebung* la tâche du savoir conceptuel à l'égard des philosophies précédentes. Ce qu'il s'agit de conserver, c'est le contenu forgé par le savoir philosophique grec, et l'exigence de conscience de soi du savoir réflexif, mais il faut dépasser le subjectivisme unilatéral de cette conscience de soi. En d'autres termes, philosopher, c'est penser la philosophie en conservant son contenu, mais en dépassant l'insuffisance formelle dans laquelle ce contenu est fixé, et ne se déploie pas à partir de lui-même. Hegel décrit pour une bonne part son travail dans la *Phénoménologie*, qui libère la philosophie de la *fixité* du Je, mais il annonce sans doute éga-

lement la *Science de Logique*, qui dépasse quant à elle la *fixation* des catégories.

Ce qu'il fut comprendre, c'est que le contenu légué par l'histoire de la philosophie est en souffrance d'une forme qui lui convienne pour être *vrai*. Le savoir conceptuel, ou le système, n'est cependant pas à considérer comme une forme vide qu'il faudrait appliquer de l'extérieur à la matière livrée par l'histoire de la philosophie. Le système est bien plutôt l'auto-déploiement du contenu, d'un contenu pleinement réconcilié avec lui-même. Ainsi, si le savoir conceptuel reçoit le contenu de l'histoire de la philosophie, c'est pour être identiquement auto-déploiement de la forme qu'auto-déploiement du contenu. Le contenu c'est la forme, et la forme c'est le contenu. L'*Aufhebung* opérée par le savoir philosophique n'est donc pas de l'ordre de l'information extérieure d'une matière, mais il est la *transformation* du contenu par lui-même. Dans le savoir réflexif, en revanche, la forme est une forme abstraite, car elle est plaquée sur le contenu.

Ainsi, le savoir conceptuel intègre les savoirs philosophiques précédents comme des moments insuffisants de son accession à soi. Il les dénonce ainsi comme non-vrais, ou plutôt ils se dénoncent eux-mêmes comme non-vrais. Leur fausseté est manifestée par leur disparition, et par la formation progressive de la forme qui traverse l'histoire de la philosophie. La réponse à la question de la vérité, à l'opposition du savoir et de l'objet, est donc liée à fluidification de toutes les fixités. On peut ici citer un propos de André Lécivain qui va dans ce sens : « Hegel ne s'est jamais préoccupé d'édifier une doctrine, un corpus d'assertions, mais, à l'inverse, d'interroger inlassablement tous les discours existants, de retravailler tous les propos tenus, non pour les réfuter purement et simplement mais pour en délivrer l'intelligibilité latente en les affranchissant de leurs limitations

et de leurs préjugés. »¹⁴³ Il ajoute également que l'objectif de Hegel consiste « à repérer et à mettre en évidence les modalités de séparation, de fixation ou d'exclusion par lesquelles les expériences ou les catégories considérées sont arrachées au procès qui leur donne sens et les engendre. »¹⁴⁴ Ainsi, la question de la vérité, pour Hegel, ne trouve pas de réponse en proposant des assertions ou en inaugurant une nouvelle métaphysique dogmatique qui s'ajouterait aux autres. Il ne s'agit plus d'énoncer des jugements vrais, en utilisant des catégories subjectives, mais à remarquer que les catégories ne peuvent avoir une valeur objective que si elles sont libérées de leur inscription dans des perspectives ou des points de vue subjectifs. Il y a sans nul doute un anti-perspectivisme, chez Hegel, car l'énonciation du vrai correspond à l'auto révélation du contenu, délivré des séparations qui lui sont imposées de l'extérieur. C'est ainsi bel et bien dans une philosophie de l'*immanence* que Hegel croit possible l'énonciation du vrai. Mais une telle philosophie de l'immanence ne naît pas de rien. Elle n'est justement possible que par l'auto compréhension de sa propre genèse, sans quoi elle tomberait elle-même sous le coup des séparations qu'elle dénonce. C'est ainsi que le sens de l'intégration des philosophies qui opposent le savoir et l'objet, par le savoir conceptuel, qui quant à lui déploie le vrai dans sa nécessité propre, peut être interprétée.

La question que l'on peut légitimement se poser est dès lors la suivante : une telle intégration qui est également une dénonciation, n'a-t-elle lieu que dans la relation de la philosophie aux philosophies. La philosophie systématique ne peut-elle intégrer que de la philosophie ? Nous allons étudier la relation de la *Phi-*

¹⁴³ André Lécivain, « le procès logique et la signification du spéculatif », in. *Hegel aujourd'hui*, coordination scientifique P. Verstraeten, Paris, Vrin, 1995, p. 32.

¹⁴⁴ André Lécivain, *ibid.*, op. cit., p. 33.

losophie de la Nature aux savoirs immédiat et réflexif de la nature.

B) L'exemple de la Philosophie de la Nature et sa relation aux sciences naturelles.

1) Les différentes manières de considérer la nature et leur relation à la vérité.

La *transformation*, par le savoir philosophique concevant, du contenu des philosophies qui opposent le savoir et l'objet, est la philosophie *vraie*. Cette transformation n'est-elle possible que dans le rapport de la philosophie à la philosophie ? Qu'en est-il du rapport de la philosophie aux sciences de la nature ? La philosophie hégélienne, on le sait, est contemporaine de l'explosion du positivisme, et elle succède à des philosophies qui ont soutenu que la démarche scientifique était le modèle même de la méthode conduisant à la vérité. Pourtant, aux yeux de Hegel, la philosophie doit obéir à sa propre loi, et ne présupposer aucun objet ni aucune méthode. Quel peut être dès lors le sens d'une *philosophie* de la nature ? Quel type d'énonciation de la vérité propose-t-elle, si son principe propre n'est pas l'expérience ? Entretient-elle des relations avec des savoirs de la nature qui présupposent leur objet et s'opposent à lui, dans l'élément de la certitude ?

Hegel distingue lui-même, dans l'introduction à la *Philosophie de la Nature*, « différentes manières de considérer la nature ». Le savoir immédiat se rapportant à la nature est celui de l'expérience commune comme à quelque chose de donné. Plus précisément, Hegel remarque que la considération immédiate de la nature est *pratique* : « *Pratiquement*, l'homme se rapporte à la nature comme à quelque chose d'immédiat et d'extérieur en étant lui-même comme un individu immédiatement extérieur et, par là, sensible, mais qui se comporte aussi ainsi à bon droit

comme *but* face aux ob-jets naturels. »¹⁴⁵ Ainsi, cette manière de considérer la nature est dominée par le désir, dont nous avons vu en étudiant la *Phénoménologie* qu'il était essentiellement destructeur et égoïste, car il devait conduire à l'élévation de la *certitude de soi-même* à la vérité. Dans ce comportement, l'homme fait de la nature un moyen, il l'assimile, et l'assujettit. S'il y a un enjeu de vérité, il s'agit ici d'une simple certitude de soi subjective, qui ne prétend pas à l'universalité.

En revanche, le savoir réfléchissant se rapportant à la nature est porteur d'un enjeu de vérité. Ce comportement, que Hegel distingue du comportement pratique en le nommant « comportement théorétique »¹⁴⁶ désigne une considération *pensante* de la nature. Elle se caractérise par le fait de conserver la conscience sensible du comportement pratique, mais ici « c'est un esprit, un être pensant qui voit, qui entend, etc. »¹⁴⁷ La physique, que Hegel considère ici, ne s'arrête pas en effet au témoignage des sens, et même si, à la différence du comportement pratique, le comportement théorétique s'efface devant la nature pour la laisser être et se régler sur elle, il la transforme aussi, car il la pense. Accéder à la vérité, dans le comportement théorétique, c'est essentiellement laisser être l'objet pour le transformer en le pensant. Ce comportement est en effet dirigé « vers la connaissance de ce qu'il y a d'*universel* dans cette nature »¹⁴⁸. Tout comme le comportement pratique, le comportement théorétique s'oppose son objet, et le transforme, mais la transformation évolue d'un mode à l'autre puisqu'elle passe de

¹⁴⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830), § 245, W. 9, 13, trad. cit., p. 185.

¹⁴⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830), Add. du § 246, W. 9, 16, trad. cit., p. 339.

¹⁴⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830), Add. du § 246, W. 9, 16, trad. cit., p. 339.

¹⁴⁸ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830), §246, W. 9, 15, trad. cit. p. 186.

l'assimilation sensible d'un objet naturel singulier à la connaissance pensante de l'universel au sein du singulier. Dans les deux cas, l'objet n'est pas laissé tel qu'il est.

Qu'est-ce qui caractérise le rapport à l'objet du comportement théorétique, dans sa quête de vérité ? Ce comportement présuppose son objet comme donné. En ce sens il est comme toutes les sciences autres que la philosophie qui se rapportent à des objets « admis par la représentation comme *existant là* »¹⁴⁹. Le savoir théorétique de la nature présuppose donc une objectivité qu'il réfléchit, et il utilise ainsi des catégories qui ne sont pas produites par la nécessité du concept, mais au sein d'une pensée extérieure à la chose. Il insère donc des catégories universelles *subjectives* dans l'objectivité, ou du moins, il « hésite (...), à l'occasion, sur la question de savoir si cet universel est subjectif ou objectif »¹⁵⁰. En d'autres termes, le comportement théorétique voit bien une rationalité à l'œuvre dans la nature, mais il est incapable de clarifier si le vrai n'est que pour la conscience, ou s'il est en soi, pour reprendre les catégories de la *Phénoménologie*. Hegel semble trancher ce que le comportement théorétique ne tranche pas, et affirmer que les catégories qu'il utilise sont subjectives : « l'universel de la physique est abstrait, ou seulement formel ; il n'a pas sa détermination en lui-même, et il n'opère pas son passage à la particularité. »¹⁵¹

Ainsi, l'universel du comportement théorétique est formel parce que subjectif. L'autodétermination de l'universel dans la nature ne peut être expliquée par lui. Ce savoir *visé* sans doute un universel dans la nature, un universel objectif, mais il est

¹⁴⁹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* I (1817), §1, trad. cit., p. 153.

¹⁵⁰ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830) Add. du § 246, W. 9, 19, trad. cit., p. 342.

¹⁵¹ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830), Add. du § 246, W. 9, 21, trad. cit., p. 344.

incapable de d'expliquer son auto-détermination, et d'expliquer pourquoi l'auto-détermination de cet universel dans la nature ne produit que du particulier. C'est finalement ici la *différence* originaire du savoir et de l'objet qui fait encore problème, et cette différence a pour résultat de ne produire qu'une universalité subjective et déficiente, une vérité opposée à son objet.

Pour autant, Hegel affirme que cet universel est le même universel que celui du savoir concevant : « En tant que la philosophie de la nature est une considération *concevante*, elle a pour ob-jet le même *universel*, mais *pour lui-même*, et elle le considère dans sa *nécessité propre, immanente*, suivant l'auto-détermination du concept. »¹⁵² Ainsi, le savoir concevant semble ne pas se limiter à une universalité formelle, contrairement au comportement théorétique, parce qu'il est capable de justifier l'auto-détermination du concept et son mode d'être spécifique au sein de la nature, à partir de la compréhension de l'aliénation de l'Idée logique au sein de la nature. Il semble en effet être capable d'atteindre ainsi un véritable en soi, et d'énoncer bel et bien le vrai. Mais quelle est la nature de la relation qu'entretient la philosophie de la nature avec la physique, si elles se rapportent au même universel ? La philosophie de la nature expose-t-elle l'auto-détermination de cet universel de façon purement a priori, en dénonçant le type de rapport à l'objet du comportement théorétique, qui ne produit pas de vérité qui atteignent véritablement un en soi ?

2) La relation du savoir concevant et du savoir réflexif dans la considération pensante de la nature.

Au sujet de la relation du savoir concevant et du savoir réflexif, au sein de la philosophie de la nature, Hegel tient ce propos digne d'interrogation : « la *naissance* et *formation* de la

¹⁵² Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II (1830), § 246, W. 9, 15, trad. cit., p. 186.

science philosophique a la physique empirique pour présupposition et pour condition. »¹⁵³ Que signifie ce propos de Hegel ? Ce qu'il s'agit de comprendre, c'est que la philosophie de la nature utilise comme matériau les discours théoriques scientifiques déjà existants, qui sont porteurs d'un contenu qu n'est pas la nature immédiate, mais l'objectivité naturelle pénétrée par la pensée, niée en son immédiateté sensible. En d'autres termes, la philosophie de la nature, ne procédant pas elle-même par expérience, et ne *présupposant* aucun objet dans son énonciation du vrai, *présuppose* un matériau rationnel issu d'une science expérimentale. Cette présupposition n'est pas identique à celle qui consiste à présupposer un objet, car la philosophie de la nature reste conceptuelle.

Les sciences de la nature sont donc le point de départ de la philosophie de la nature. Le matériau qu'elles fournissent fait partie prenante de l'élaboration du savoir conceptuel. Hegel parle ici de transformation, comme nous avons essayé de le montrer dans la relation du système aux philosophies antérieures : « La philosophie de la nature recueille le matériau que la physique lui apprête en le tirant de l'expérience, au stade où l'a amené cette physique, et elle le transforme à nouveau, sans placer au fondement l'expérience comme ultime confirmation ; il faut ainsi que la physique fasse le travail pour la philosophie de la nature, afin que celle-ci puisse traduire en concept (in den Begriff übersetze) l'universel d'entendement qui lui est transmis, en montrant comment il procède du concept, en tant qu'un tout nécessaire en lui-même. »¹⁵⁴ Hegel parle ici de « transformation », de « traduction en concept », expressions proches de celle qu'il utilisait dans la préface, en convoquant le verbe « begeistern ». Si ici il y a *traduction*, ce n'est pas pour faire passer

¹⁵³ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, II (1830), § 246, W. 9, 15, trad. cit., p. 186.

¹⁵⁴ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830), Add. du § 246, W. 9, 20, trad. cit., p. 343.

arbitrairement un élément signifiant d'une langue à une autre, mais pour montrer que la langue du comportement théorique se base toujours déjà sur le concept, en le traduisant, en isolant les déterminations conceptuelles, en les finissant par la réflexion, en les séparant, sans voir que ces déterminations forment une totalité conceptuelle. Il s'agit donc de retraduire ce qui a été fixé et séparé. Ici encore, le savoir réfléchissant fige des catégories dans l'opposition du savoir et de l'objet, et il prive les catégories de leur genèse rationnelle.

Si le savoir de la nature est un matériau, ce matériau doit être transformé. La citation ne semble pas uniquement décrire la relation du savoir conceptuel et du savoir réfléchissant de la nature en terme de transformation. S'il s'agit également comme le dit Hegel, de montrer comment l'universel d'entendement procède du concept, il semble que le savoir conceptuel se donne également comme but de justifier le fait que les sciences de la nature permettent bien de comprendre la nature. En d'autres termes, Hegel ne se contente pas de transformer le matériau du savoir réfléchissant, il cherche également à le fonder en retour par le savoir conceptuel.

Hegel veut montrer que les sciences de la nature se rapportent bien au concept, mais dans l'élément de la certitude. La raison observante, dans la *Phénoménologie*, est bien « la certitude d'être toute réalité », et ce que Hegel vise, c'est bien à fonder, à fournir un socle aux procédures scientifiques pour qu'elles puissent continuer à explorer le donné sensible dans l'élément de la certitude, qui si on la laisse à elle-même, ne justifie pas le fait qu'elle parvienne ou non à atteindre l'objectivité visée. Hegel ne prétend pas remplacer les sciences de la nature, mais les laisser à elle-même en les légitimant. Le sens d'une philosophie de la nature peut dès lors être de prouver que le concept est bien agissant dans la nature, qu'il produit un certain type de rationalité dans la phénoménalité sensible, et que la raison observante se rapporte bien à elle.

Une telle interprétation pose des questions intéressants quant à la vérité. En justifiant ce que les sciences naturelles ne font pas, à savoir que la nature est bien une manifestation de l'Idée, ou de l'absolu (c'est à dire de la totalité du sens), Hegel expose la nature selon la nécessité du concept. Mais on sait que les sciences physiques sont indispensables pour produire ce discours conceptuel, et qu'elles sont un discours se rapportant de l'extérieur à un objet trouvé, dans l'élément de la certitude. Si ce détour est nécessaire, c'est parce que l'Idée, dans la nature, n'est pas pour soi, elle ne se réfléchit pas, même si elle se révèle. Elle est tributaire de l'expérience sensible qu'un *autre* fait d'elle-même (l'esprit fini de la raison observante). Ainsi, la philosophie de la nature n'est pas la nature, elle est le retour à soi, par un autre, de l'esprit accédant à la connaissance de soi : « L'Idée divine a précisément pour être, de se résoudre à extraire de soi pour le poser hors de soi cet Autre [la nature], et à le reprendre à nouveau en soi, afin d'être subjectivité et esprit. La philosophie de la nature appartient elle-même à ce chemin du retour ; car c'est elle qui supprime la séparation de la nature et de l'esprit et qui procure à l'esprit la connaissance de son essence dans la nature. »¹⁵⁵

Ce que dépasse la philosophie de la nature, c'est autant la séparation initiale de la nature et de l'esprit telle qu'elle a lieu dans la nature brute, que la séparation de l'esprit et de la nature qui existe quand c'est une simple certitude subjective se rapporte à la nature. Pour résorber la séparation de la nature et de l'esprit afin que l'esprit se donne une philosophie de la nature, il faut passer par la séparation que constitue la certitude subjective se rapportant à la nature. Le concept, dans la nature, est donc pour un autre avant d'être pour soi. Les sciences de la nature sont donc une nécessité car l'Idée, dans la nature, est tribu-

¹⁵⁵ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1830), Add. du § 247, W. 9, 24, trad. cit., p.247.

taire de l'expérience sensible, et des expérimentations qu'un autre fait à propos d'elle. La nature n'est pas initialement savoir de soi. Tel est l'enjeu de la transformation du matériau fournit par la certitude, pour énoncer la vérité conceptuelle. L'enjeu du concept n'est pas l'exploration infinie de la nature, jusque dans ces moindres détails. L'enjeu du concept c'est le savoir de soi comme esprit. En d'autres termes, la philosophie de la nature se sert de la certitude pour produire sa vérité, et fonde la certitude pour la laisser à l'exploration indéfinie de la nature, qui n'est pas la tâche du concept, car l'horizon du concept est la vérité comme savoir de soi.

Le concept, dans la nature, n'a pas besoin d'être pensé pour être, mais pour se penser il a d'abord besoin d'une certitude extérieure à lui-même, qu'il fonde en retour. Pour autant, le concept, avec le détour par la certitude, n'énonce pas le vrai en se rapportant à soi comme à un autre, comme à un objet, car l'exposition est purement rationnelle, et montre l'auto-détermination du concept.

Ainsi, la philosophie hégélienne de la nature, si elle énonce le vrai en dehors de la dualité du savoir et de l'objet, n'est pas auto-suffisante quant à sa genèse, mais le recours à un autre (la certitude finie) n'altère pas la nécessité de l'exposition du concept. En intégrant les sciences naturelles pour ses propres besoins, en se l'appropriant, la philosophie laisse à elle-même la certitude explorant la nature. Le concept a donc besoin du rapport à soi comme objet pour le dépasser et accéder à la connaissance de soi dans l'élément de la vérité. L'exemple de la philosophie de la nature et de son rapport aux sciences de la nature nous livre donc des conclusions quelque peu différentes de celles que livraient l'analyse de la relation de la philosophie aux philosophies antérieures. Si la philosophie intègre les autres philosophies, elle les annule également, et leur validité n'est plus de mise une fois le système mené à bien. Si l'histoire de la philosophie est la confession que chaque philosophie fait de sa

fausseté, le système est l'aboutissement et il rend inutile les autres philosophies. En revanche, la relation de la philosophie de la nature aux sciences naturelles ne prétend pas annuler les sciences de la nature. Elle les intègre pour ses propres besoins, mais elle les laisse à leur champ d'étude propre qui n'est pas un champ d'étude philosophique. La transformation du contenu livré par les savoirs qui restent dans l'élément de la certitude n'est donc pas pleinement identique, et ce, parce que l'énonciation de la vérité n'est pas la même dans toutes les parties du système. C'est certainement le type de réalisation de l'absolu dans une sphère considérée, qui détermine la nature de la relation que le concept doit y entretenir avec les savoirs qui énoncent la vérité au sein de la dualité du sujet et de l'objet, et le fait de laisser ou non ces savoirs à eux-mêmes dans leur exercice propre.

Ainsi, cette utilisation des savoirs qui pensent dans l'élément de la certitude n'est absolument pas un retour en arrière, dans la philosophie hégélienne. Il ne s'agit pas d'interpréter la relation du savoir conceptuel et des savoirs immédiat et réflexif comme une confession hégélienne du caractère indépassable de la certitude. Nous avons étudié ici deux exemples en tentant de souligner leur proximité, ainsi que les différences de traitement des savoirs non conceptuels. Dans les deux cas, il s'agit pour Hegel de montrer que le savoir conceptuel n'est pas *causa sui*, mais qu'il n'est pas non plus contingent ou subjectif. Il s'agit à chaque fois de montrer qu'il y a une *genèse* de l'esprit accédant à la connaissance de soi, et que le savoir vrai de soi de l'esprit n'est qu'à la fin ce qu'il est en vérité. Ainsi, la certitude n'est pas une « béquille » pour le savoir conceptuel. Il s'agit plutôt pour Hegel de montrer une dynamique de savoir dans sa propre genèse.

Conclusion

Ainsi, nous avons tenté de répondre à la question de la nature du dépassement du type de vérité qui s'énonce dans la différence du savoir et de l'objet. La philosophie hégélienne peut énoncer la vérité de façon pleinement conceptuelle, immanente, parce qu'elle se préserve de l'unilatéralité qui consisterait à s'opposer à d'autres philosophie en une simple contradiction. L'enjeu le plus important du sujet est de reconnaître que l'intégration de la sphère de la certitude doit être comprise dans une dynamique de savoir qui est *une*. De la certitude la plus élémentaire à l'énonciation conceptuelle de la vérité, l'esprit reste le même. C'est cette unité de l'esprit qui lui permet de faire de la certitude un matériau constitutif de l'énonciation conceptuelle de la vérité, car il maîtrise la certitude comme une figure de lui-même, qu'il a dépassé.

En un sens, on peut dire que la *Phénoménologie* répond à toutes les questions que nous nous sommes proposé de traiter. En montrant qu'une figure de la conscience, prise pour elle-même, est toujours unilatérale et contradictoire, elle montre que seul le parcours systématique de la totalité des figures est la vérité de la conscience, et que la vérité de la conscience est l'esprit se sachant lui-même, et se sachant lui-même jusque dans les différentes modalités de la certitude. La grande innovation de Hegel, dans la problématique philosophique de la vérité, est donc sans doute le dévoilement de la *nature systématique de la vérité*, qui unifie toutes les figures du savoir en un tout. Une figure du savoir est donc un membre du tout, et en se détachant elle se dissout immédiatement.

Ainsi, les pensées critiquées dans la première partie font partie de l'unité de l'esprit, mais elles sont l'esprit qui absolutise

un moment de lui-même, en fixant un type de différence du savoir et de la vérité, un type de certitude. La *Phénoménologie* expose pleinement l'effort de *penser* les figures de la certitude en leur sens *systématique*. Si la conscience ignore d'abord le sens systématique de la succession de ses figures, elle le découvre elle-même à partir d'elle-même dans le savoir absolu, et peut ainsi intégrer les différentes modalités de la certitude comme des moments insuffisants d'elle-même. En ce sens, pour Hegel, une *pensée* qui dit qu'il est impossible d'atteindre la vérité a tout simplement insuffisamment *pensé*.

Le pouvoir absolu de l'esprit n'est donc pas à entendre comme une naïve glorification de la pensée, mais bel et bien comme un refus de toute transcendance. Si quelque chose semble impensable, c'est parce qu'il est provisoirement impensé. Et le propre du rationalisme hégélien est d'affirmer que l'homme peut tout penser. Il n'est rien qui soit qui ne soit pensable, car l'irrationnel lui-même est justifié par le système. Il est rationnel qu'il y ait de l'irrationnel, comme c'est par exemple le cas dans la nature, car la nature est une réalisation inadéquate de l'Idée. Il est rationnel que la nature n'ait *aucune vérité*. Songeons à ce propos de Hegel : « La nature est divine *en soi*, dans L'Idée, mais, dans celle-ci, son mode d'être déterminé, moyennant lequel elle est nature, est supprimé. Telle qu'elle *est*, son être ne correspond pas à son concept ; son effectivité existante n'a, par suite, aucune *vérité* »¹⁵⁶. Si en effet, le vrai est la correspondance de l'objectivité et du concept, la nature est non-vraie car elle ne rassemble pas les déterminations de pensées qui sont en elle en les réfléchissant. La philosophie hégélienne est donc une philosophie qui va jusqu'à intégrer le non-vrai comme un moment du vrai, comme une contradiction non résolue entre l'objectivité et le concept. La philosophie hégélienne laisse donc une place au non-vrai, mais elle montre que le non

¹⁵⁶ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* II (1817), § 195, trad. cit., p. 110.

vrai n'est pas un échec de la philosophie, mais une caractéristique *ontologique* de certains moments du Tout. Si donc il y a du non-vrai chez Hegel, cela ne signifie pas qu'il existe une quelconque transcendance indépassable, mais que certains moments de l'être sont impuissants à s'expliquer par eux-mêmes, et cela est tout à fait rationnel. Que certains êtres ne s'expliquent pas s'explique.

Si le pouvoir du concept ne peut être limité, c'est donc parce qu'il intègre tout ce qui est comme autant de ses moments constitutifs, même le non-vrai. La philosophie hégélienne n'est donc pas une philosophie de l'ineffable, ou du paradoxe. Et si Hegel est l'homme de la contradiction, ce n'est certainement pas en tant qu'il serait un homme dont la pensée serait sinueuse, faite de détours et d'hésitations, mais parce que le réel est lui-même contradictoire. Si le système est la vraie figure de la vérité, c'est donc parce qu'il intègre le contradictoire, qu'il le pense et le justifie, et qu'il est ainsi l'auto révélation d'une vérité *sans reste*.

Les objections faites à Hegel insistent volontiers sur le divorce entre l'homme et l'œuvre, et peignent un Hegel oubliant son existence singulière au nom d'une rationalité « abstraite », au nom d'une vérité désincarnée. Qu'on nous permette ici, sans nous engager dans l'étude des objections adressées à Hegel, et sans préjuger de leur fausseté, de citer ce propos, extrait de l'allocution donnée par Hegel à l'ouverture de ses cours à Berlin, en octobre 1818 : « Un cœur encore sain a encore le courage de désirer la vérité, et c'est dans le royaume de la vérité que la philosophie est chez elle, c'est lui qu'elle bâtit et auquel nous devenons participants par son étude. (...) Le courage de la vérité, la foi en la puissance de l'esprit sont la première condition de l'étude philosophique ; l'homme doit s'honorer lui-même et s'estimer digne de ce qu'il y a de plus élevé. De la grandeur et de la puissance de l'esprit il ne peut avoir une trop grande opinion. L'essence fermée de l'univers n'a en elle aucune force qui pour-

rait résister au courage du connaître, elle doit nécessairement s'ouvrir devant lui et mettre sous ses yeux ainsi qu'offrir à sa jouissance sa richesse et ses profondeurs »¹⁵⁷. Désir, courage, foi, honneur, grandeur, jouissance, autant de termes qui mettent en question l'image d'un Hegel ignorant de l'investissement existentiel impliqué par la recherche de la vérité. Et si l'on se souvient du grand principe hégélien qui affirme que « *rien de grand ne s'est accompli dans le monde sans passion* »¹⁵⁸, il faut alors dire qu'une philosophie qui énonce la vérité selon la nécessité du concept n'est pas désolidarisée de l'enthousiasme. Dépasser le subjectivisme de la certitude ne signifie pas renoncer à sa subjectivité.

¹⁵⁷ Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, « allocution du 22 Octobre 1818 », W. 10, 399-417, trad. cit., p.145-149.

¹⁵⁸ Hegel, *La raison dans l'histoire*, trad. K. Papaioannou, 10/18, p. 108-109.

Bibliographie des ouvrages cités ou consultés

Textes de Hegel cités ou consultés :

Texte allemand : Werke in 20 Bänden, Suhrkamp Verlag 1970 (support Cd-Rom).

Traductions françaises :

Phénoménologie de l'Esprit,

trad. J. -P. Lefebvre, Aubier, 1991.

trad. G. Jarczyk et P. -J. Labarrière, Gallimard, 1993, rééd. Folio Essais 2002.

Préface et introduction de la Phénoménologie de l'esprit,
trad. B. Bourgeois, Vrin, 1997.

Leçons sur l'Histoire de la philosophie, trad. P. Garniron, 7 vol., Vrin, 1971-1991.

Leçons sur l'histoire de la philosophie Introduction, bibliographie, philosophie orientale, trad. de Gilles Marmasse, Vrin, 2004.

Science de la logique, 3 volumes, trad. G. Jarczyk & P. J. Labarrière, Aubier, 1972-1981

Cours d'Esthétique, trad. J. -P. Lefebvre & V. von Schenck, 3 vol., Aubier, 1995-1999.

Principes de la philosophie du droit, trad. J. -F. Kervégan, PUF, coll. « Quadrige », 2003.

Encyclopédie des sciences philosophiques, traduction B. Bourgeois, Vrin, 3 vol.

– *Science de la Logique*, 1970.

– *Philosophie de la nature*, 2004.

– *Philosophie de l'esprit*, 1988.

La relation du scepticisme avec la philosophie, trad. Fauquet, Vrin, 1972.

Le Savoir absolu, trad. Rousset, Aubier, 1977.

Ecrits sur la religion (1822-1829), trad. J-L Georget et Ph. Grosos, Vrin, 2001.

La Raison dans l'histoire, trad. K. Papaioannou, UGE, 10/18, 1965.

Leçons sur la philosophie de l'histoire, trad. J. Gibelin, Vrin, 1987.

Leçons sur la Philosophie de la religion. Première partie. Introduction : le concept de religion, trad. P. Garniron, PUF, 1996.

Commentaires de Hegel cités ou consultés :

Lebrun G., *La Patience du concept. Essai sur le discours hégélien*, Gallimard, 1972.

Mabille B., *Hegel, l'Épreuve de la contingence*, Aubier, 1999.

Stanguennec A., *Hegel*, Vrin, 1997.

Ch-E de Saint Germain, *L'avènement de la vérité Hegel-Kierkegaard-Heidegger*, l'Harmattan, 2003.

Marquet J-F, *Leçons sur la Phénoménologie de l'Esprit*, Ellipses, 2004.

Jarczyk Gw. et Labarrière P-J., *Hegeliana*, PUF, 1986.

Doz A, *La logique de Hegel et les problèmes traditionnels de l'ontologie*, Vrin, 1987.

Bourgeois B., *Études hégéliennes. Raison et décision*, PUF, 1992.

Hegel, Ellipses, 1998.

Grosos Ph, *Philosophie et théologie de Kant à Schelling*, Ellipses, 1999.

Système et subjectivité, Vrin, 1996.

Articles portant sur Hegel cités :

Lécrivain A, « le procès logique et la signification du spéculatif », in. *Hegel aujourd'hui*, coordination scientifique P. Verstraeten, Vrin, 1995.

Œuvres d'autres philosophes citées :

Descartes, A. T, t. VI, Vrin, 1996.

Kant, *Critique de la raison pure*, in. *Œuvres philosophiques*, Pléiade, 1980, T. 1.

Fichte, *œuvres choisies de philosophie première*, trad. Philonenko, Vrin, 1980.

Schulze G. E., *Aenésidemus*, Hambourg, Meiner, 1996.

Jacobi, *David Hume et la croyance ou idéalisme et réalisme*, trad. Louis Guillermit, Vrin.

Spinoza, *Ethique*, trad. Appuhn, GF, 1965.

Commentaires d'autres philosophes cités :

Thomas-Fogiel I, *Fichte, Réflexion et argumentation*, Vrin, 2004.

À propos de cette édition électronique

1. Élaboration de ce livre électronique :

Corrections, édition, conversion informatique et publication par le site :

[PhiloSophie](#)

2. Textes libres de droits

Les livres que nous mettons à votre disposition, sont des textes libres de droits, que vous pouvez utiliser librement, à une fin non commerciale et non professionnelle à condition de toujours indiquer la source. Ils sont disponibles dans deux formats courants :. doc (word) et. pdf (acrobat)

Bien que réalisés avec le plus grand soin, les textes sont livrés tels quels sans garantie de leur intégrité parfaite par rapport à l'original. Si vous trouvez des erreurs, fautes de frappe, omissions ou autres, n'hésitez pas à me contacter à l'adresse suivante : Pierre.Hidalgo@ac-grenoble.fr

3. Mémoires, thèses et ouvrages soumis à copyright

Les mémoires, thèses universitaires et ouvrages soumis à copyright, ne sont accessibles que sous la forme d'un fichier PDF protégé, qui ne peut être copié, mais seulement consulté à l'écran et imprimé.