

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION FONDÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

GENÈSE ET STRUCTURE
DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT
DE HEGEL

par
JEAN HYPPOLITE

TOME II

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, **PARIS**

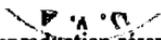
PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

JEAN HYPPOLITE

GENÈSE ET STRUCTURE
DE LA
PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT
DE HEGEL

★ ★

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS


Droits de reproduction réservés pour tous pays.
Copyright 1946 by Éditions Montaigne.

CINQUIÈME PARTIE

**L'ESPRIT, DE LA SUBSTANCE SPIRITUELLE
AU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT**

INTRODUCTION

La *Phénoménologie* se propose une double tâche : conduire d'une part la conscience naïve au savoir philosophique, et d'autre part faire sortir la conscience singulière de son prétendu isolement, de son être-pour-soi exclusif, pour l'élever à l'esprit. Il faut lui dévoiler au sein même de son être-pour-soi son rapport ontologique à d'autres êtres-pour-soi. Ainsi la conscience de soi singulière s'est élevée à la conscience de soi universelle à travers la lutte pour la reconnaissance, l'opposition du maître et de l'esclave, la conscience malheureuse enfin, qui en aliénant sa subjectivité nous a conduit à la raison. Dès le début du chapitre sur la conscience de soi Hegel avait lui-même indiqué le terme de son développement dialectique : « Quand une conscience de soi est l'objet, l'objet est aussi bien Moi qu'objet. Ainsi, pour nous, est déjà présent le concept de l'esprit; ce qui viendra plus tard pour la conscience c'est l'expérience de ce qu'est l'esprit, cette substance absolue qui, dans la parfaite liberté et indépendance de son opposition, c'est-à-dire des consciences de soi diverses étant pour soi, constitue leur unité, un Moi qui est un Nous et un Nous qui est un Moi (1) ». L'esprit apparaît donc ici comme l'expérience du « Cogitamus » et non plus du seul « Cogito ». Il suppose à la fois le dépassement des consciences singulières et le maintien de leur diversité au sein de la substance. C'est au cœur de la conscience singulière que nous avons découvert son rapport nécessaire à d'autres consciences singulières. Chacune est pour soi et en même temps pour autrui, chacune exige la reconnaissance de l'autre pour être elle-même et doit également reconnaître l'autre. Ce conflit qui les fait exister est à la fois maintenu et transcendé au niveau de l'esprit. L'esprit est donc la vérité de la raison; la conscience de soi universelle est devenue elle-même un être en soi et pour soi. C'est cet être qui se développe à son tour pour nous dans la dimension de l'histoire et explicite son contenu vivant. L'esprit est

(1) *Phénoménologie*, I, p. 154.

donc d'abord immédiat, il est comme une nature, il s'oppose ensuite lui-même à lui-même et se fait autre pour se reconquérir. Mais dans cette reconquête réflexive il s'intériorise et devient le savoir de soi de l'esprit. Ce que Hegel nomme l'esprit (*Geist*) dans la *Phénoménologie* c'est l'expérience de l'*esprit objectif* devenant *esprit absolu*. Ainsi pouvons-nous comprendre ce que Hegel écrit dans la préface de la *Phénoménologie* : l'esprit est d'abord immédiat, il est en soi et pour soi, « en tant que son contenu spirituel est engendré par lui-même », entendons par là en tant qu'il fait lui-même sa propre histoire, est développement de soi-même, mais il n'est pas encore en soi et pour soi pour soi-même, il n'est pas encore « le savoir de l'esprit par l'esprit (1) ». Ce savoir de soi de l'esprit est la philosophie même, il est la Vérité devenue en même temps certitude, vérité vivante qui se sait elle-même. Les titres des divers chapitres de la *Phénoménologie* de l'esprit proprement dit sont révélateurs du mouvement et du sens de cette dialectique : l'esprit vrai, l'esprit devenu étranger à lui-même (le moment général de l'aliénation et de l'opposition), l'esprit certain de soi-même. Ce mouvement va toujours de la substance au sujet, de l'esprit, qui seulement est, au savoir de soi de l'esprit; ainsi s'affirme une fois de plus la thèse fondamentale de la *Phénoménologie*, « l'Absolu est sujet ». Mais cette thèse ne pouvait recevoir la plénitude de son sens que si Hegel, dépassant la conscience de soi singulière capable seulement de fonder l'histoire par l'historicité de son être, atteignait la *réalité* de la conscience de soi universelle. La raison était bien la conscience de soi universelle, mais seulement en puissance, non en acte. En acte cette raison devient un monde, le monde de l'esprit ou de l'histoire humaine. Mais cet esprit doit dans cette histoire se savoir lui-même, progresser de la vérité à la certitude.

L'esprit est un « Nous », il faut partir du *Cogitamus* et non du *Cogito*, l'esprit est histoire —; il ne devient ce qu'il est que dans un développement historique parce que chacun de ses moments, se faisant lui-même essence, doit se réaliser comme un monde original ou parce que son être n'est pas distinct de l'opération par laquelle il se pose (2) — l'esprit enfin est savoir de lui-même dans son histoire, il est retour à soi à travers et par le moyen de

(1) *Phénoménologie*, I, p. 23.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 293 : « Chaque moment, puisqu'il est moment de l'essence, doit parvenir lui-même à se présenter comme essence. » C'est là l'indication d'une méthode propre à HEGEL : chaque moment particulier de l'esprit, la richesse, le pouvoir de l'État, la famille, etc., doit se présenter comme l'essence, et c'est au cours de cette présentation — qui s'incarne parfois dans une époque historique — qu'il est dépassé.

cette histoire, de sorte que rien d'étranger ne subsiste plus en lui et pour lui et qu'il se sait comme il est et est comme il se sait, cet être de l'esprit étant son opération même; telles sont les trois thèses fondamentales de l'idéalisme hégélien. La troisième nous retiendra plus tard. C'est elle qui soulève le plus de difficultés puisqu'elle achemine la *Phénoménologie* vers une *Ontologie* et aboutit au dépassement de tout dépassement et à l'égalité la plus parfaite dans l'inquiétude perpétuelle et l'instabilité de l'histoire. Considérons ici seulement les deux premières thèses.

Le problème de la pluralité des consciences de soi a toujours été la pierre d'achoppement des philosophies. Pour le réaliste je ne connais d'abord l'autre que par son corps ou son être-pour-un-autre qui est seul donné dans mon expérience sensible. Pour un idéaliste comme Kant le problème de la conscience de l'autre ne paraît pas s'être posé dans la *Critique de la raison pure*. Il s'est préoccupé des conditions universelles de toute expérience et a tenté d'établir les lois générales de la subjectivité qui sont en même temps les lois de tout ce qui peut se présenter comme objet pour moi. Mais comment est-il possible qu'un objet de mon expérience soit par ailleurs un sujet? Sans doute le « Je pense » est le sommet de l'architecture kantienne, mais ce Cogito est un cogito en général, il est l'essence commune des consciences singulières, et la question de l'*intersubjectivité transcendantale* n'est pas vraiment posée. Cependant l'autre aussi se présente dans mon expérience et comme un objet particulier; il est un objet-sujet dont Kant n'a pas étudié les conditions de possibilité. De nos jours on sait au contraire l'importance qu'un Husserl a attachée à ce problème de la pluralité des consciences de soi. Il a voulu montrer que le monde — en tant que monde objectif pour moi — renvoyait à des subjectivités étrangères. La complémentarité des points de vue sur le monde rendrait seule possible cette notion de l'objectivité du monde (1). Cette *intersubjectivité* a été considérée également à notre époque comme un « Phénomène » original de notre expérience et Heidegger l'a décrit sous le nom de « Mitsein ». Cet être-avec serait constitutif de la réalité humaine et lui appartiendrait au même titre que son être-dans-le-monde (2).

Nous n'évoquons ici ces travaux contemporains que pour mieux marquer l'importance de cette relation des êtres-pour-soi dans la *Phénoménologie* hégélienne. Hegel veut retrouver le Moi en général de Kant à partir de la conscience de soi singulière. Le « J'existe » d'une conscience de soi n'est possible que par un autre « J'existe », et c'est une condition de mon être même qu'un autre

(1) HUSSERL : *Méditations cartésiennes*, V^e méditation.

(2) HEIDEGGER : *Sein und Zeit* (Max Niemeyer 1941), pp. 117 sq.

soit pour moi et que je sois pour un autre (1). La rencontre des consciences de soi qui sont objets l'une pour l'autre et doivent se révéler l'une à l'autre dans l'expérience comme des sujets n'est pas un hors-d'œuvre dans la philosophie transcendante. Le Cogito, la raison, n'est possible qu'à partir de cette relation; c'est dans l'élément de la reconnaissance mutuelle qu'apparaît la possibilité d'une pensée universelle. La Vérité qui apparaît au plan de la raison présuppose l'existence des consciences de soi et ne serait pas sans la phénoménologie de la conscience de soi telle que nous l'avons étudiée.

Mais cette présupposition, qui paraît oubliée dans la phénoménologie de la raison, reprend tout son sens dans le passage de la raison à l'esprit. La Vérité doit se montrer comme la substance spirituelle, cette œuvre de tous et de chacun, et c'est pourquoi la phénoménologie de la raison aboutit d'elle-même à la phénoménologie de l'esprit proprement dit.

La conscience de soi universelle que prétend atteindre Hegel n'est donc pas le « Je pense en général » de Kant, mais la réalité humaine comme une *intersubjectivité*, un Nous qui seul est concret. L'esprit est précisément ce Nous en tant qu'il actualise en même temps l'unité et la séparation des Moi (2). Le Moi universel a la raison, il n'est pas encore lui-même cette raison, en d'autres termes il doit devenir ce qu'il est déjà en soi, dépasser cette unité immédiate du pour-soi et de l'en-soi, du Moi et de l'être, pour se poser lui-même comme être. Cette raison qui est, cette catégorie qui se développe elle-même comme histoire, tel est l'esprit. « La raison est esprit quand sa certitude d'être toute réalité est élevée à la vérité et qu'elle se sait conscience de soi-même comme de son monde, et du monde comme de soi-même (3). » Ce monde, c'est le Soi de l'esprit, ce qui signifie qu'il s'engendre lui-même et se fait, mais en même temps se découvre, car le Soi n'existe qu'en tant qu'il se sait comme Soi. Nous comprenons alors la seconde thèse de l'idéalisme hégélien : « l'esprit est his-

(1) Remarquons bien l'originalité de la solution hégélienne — sur laquelle nous avons déjà insisté à propos de la *lutte des consciences de soi* et de *l'œuvre humaine commune* — je ne suis pour moi-même qu'en devenant objet pour l'autre; « le doublement des consciences de soi est essentiel au concept de l'esprit ». Le savoir de soi suppose l'autre qu'il pose et exclut en même temps.

(2) On a pu reprocher à HEGEL un « optimisme ontologique » qui consiste à se placer au-dessus des consciences de soi diverses qu'il oppose et unifie : « Les consciences sont des moments du tout, des moments qui sont par eux-mêmes « unselbstständig » et le tout est médiateur entre les consciences » (J. P. SARTRE : *L'Être et le Néant*, Gallimard, 1943, p. 299).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 9.

toire ». En utilisant certaines expressions de la philosophie contemporaine on pourrait dire que si la conscience de soi était *historicité*, l'esprit est maintenant *une histoire*. Dans son introduction au développement de l'esprit Hegel résume rapidement le chemin qui a été parcouru. La raison n'était que la première réconciliation du singulier et de l'universel. La conscience de soi devenue conscience de soi libre, ayant traversé l'épreuve de la conscience malheureuse, devient capable d'universalité. L'objet est alors pour elle non plus comme un « en-soi » pur et simple, mais comme un « monde », un univers dans lequel elle se cherche instinctivement elle-même. La catégorie devient le concept de la raison, non pas seulement en droit par une exigence sans réalisation, mais en fait parce que ce monde se révèle dans la science comme la raison elle-même. Ce résultat est, il est vrai, insuffisant. Le monde, en tant que nature, n'exprime pas authentiquement la raison pour soi. La raison ne fait que se trouver dans cet être-autre, ce qui implique qu'elle était perdue, aliénée dans l'être. « L'esprit, avait écrit Hegel, est ce qui se trouve, et ce qui se présuppose comme perdu. » La nature est cet esprit hors de soi, extérieur à soi-même. La raison se trouve donc dans la nature comme en-soi dans le double sens du terme. Elle découvre qu'elle est l'en-soi, étant l'être en tant que compact et qui, pour ainsi parler, ne prend pas de recul sur soi. Ainsi nous en arrivons à dire que l'esprit est comme est cet os du crâne; mais elle découvre aussi que cette nature est esprit en puissance, esprit en soi, esprit pour l'esprit qui la connaît et qui, dans cette connaissance, saisit l'essence de son objet, le dévoile dans son aptitude à être connu. Toutefois, cette découverte immédiate de soi n'exprime qu'un moment de la catégorie qui est aussi bien médiation qu'imm diat t . C'est pourquoi en développant cet aspect exclusif de la médiation la raison se pose en s'opposant à ce qui est, elle nie cette vérité immédiate d'elle-même que constitue la nature. « La catégorie donnée à l'intuition, la chose trouvée, entre désormais dans la conscience comme l'être-pour-soi du Moi, Moi qui maintenant se sait lui-même dans l'essence objective comme le Soi (1) », le Soi, c'est-à-dire ce qui se réfléchit, ce qui renvoie toujours à soi-même dans l'autre. Mais cette perpétuelle négation de l'essence objective aboutit à son tour à un échec, et la catégorie est enfin saisie dans l'opération et l'oeuvre de l'individualité comme l'unité de l'en-soi et du pour-soi. La catégorie est alors devenue la Chose même (*die Sache selbst*), l'oeuvre humaine; elle est bien en soi et pour soi au sens pr c dent, mais elle est aussi pour autrui autant que pour moi, elle est l'essence spirituelle — le fait humain — qui n'est plus la chose de la

(1) *Phénoménologie*, II, p. 9.

nature. Ainsi l'esprit est le véritable développement de cette universalité que la conscience de soi a réussi à conquérir comme raison. La raison est devenue comme esprit le Nous, elle n'est plus la certitude subjective de se trouver immédiatement dans l'être ou de se poser elle-même par la négation de cet être, mais elle se sait comme ce monde, le monde de l'histoire humaine, et inversement elle sait ce monde comme étant le Soi.

Le développement dialectique de ce monde en trois temps — l'esprit immédiat — l'esprit étranger à soi-même — l'esprit certain de soi-même —, correspondant à trois périodes de l'histoire universelle, le monde antique (la Grèce et Rome), le monde moderne (de la Féodalité à la Révolution française) le monde contemporain (celui de Napoléon et de l'Allemagne du temps de Hegel) n'est pas sans présenter de sérieuses difficultés d'interprétation. Pourquoi Hegel commence-t-il ce développement de l'esprit à la Cité antique? Faut-il y voir vraiment un développement historique ou seulement une exposition des différents moments de l'esprit? Faut-il enfin admettre avec Rosenzweig que Hegel au moment où il a écrit la *Phénoménologie* a abandonné sa conception antérieure de l'État, à laquelle il devait revenir ensuite dans la forme célèbre qu'elle a prise dans la *Philosophie du Droit* de Berlin (1)?

Il est difficile de répondre avec précision à ces diverses questions parce que la pensée de Hegel reste ambiguë et que les textes de la *Phénoménologie* sont susceptibles d'interprétations diverses. Si l'on ne peut pas cependant aboutir à une solution parfaitement nette sur ces problèmes fondamentaux, on peut malgré tout, en utilisant les travaux antérieurs de Hegel et l'évolution qui s'y fait jour, écarter certaines interprétations et délimiter ce qui reste obscur. La thèse de Rosenzweig nous paraît d'abord inacceptable. « L'État, selon ce commentateur, ne serait plus dans la *Phénoménologie* ce qu'il y a de plus haut; il céderait sa place à la moralité, et cette moralité le céderait à son tour dans un proche avenir à la religion (2). » Il faudrait donc admettre que la *Phénoménologie* rompt aussi bien avec l'œuvre antérieure de Hegel qu'avec son œuvre postérieure. L'idéal de la *Cité humaine*, exposé dans le *System der Sittlichkeit* et dans le *Naturrecht*, serait abandonné au profit d'une *Cité de Dieu* (3). Hegel reviendrait plus tard

(1) ROSENZWEIG : *Hegel und der Staat* (Oldenburg, 1920). — La thèse de ROSENZWEIG, que nous discutons plus loin, aboutit à une interprétation de la *Phénoménologie* selon laquelle « HEGEL ne s'est jamais montré plus éloigné de son absolutisme de l'État » que dans cette œuvre.

(2) ROSENZWEIG, *op. cit.*, II, p. 19.

(3) Le *System der Sittlichkeit* et les *Wissenschaftliche Behandlungsarten des Naturrechts* se trouvent dans le tome VII de l'édition Lasson de *Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie*.

à sa divinisation de l'État sans que d'ailleurs on puisse indiquer avec netteté les rapports que soutiennent l'esprit objectif et l'histoire universelle des Nations avec l'esprit absolu comme Art, Religion et Philosophie. La thèse de Rosenzweig a seulement pour elle l'ordre de succession des chapitres de la *Phénoménologie de l'esprit*. Hegel commence par l'idée éthique (*Sittlichkeit*). C'est bien là la substance de l'esprit dans laquelle le Soi, comme être-pour-soi, tend à s'absorber, il montre ensuite comment le Soi émerge de cette totalité harmonieuse et en devient le destin. Mais ce Soi immédiatement universel ne se trouve plus lui-même, c'est la conscience malheureuse de l'histoire; ce monde est le monde de l'aliénation et de la culture, le monde moderne qui aboutit à la Révolution française après le grand mouvement de libération du XVIII^e siècle. Mais la Révolution française échoue dans la Terreur. L'effort sublime d'un peuple pour réconcilier le Ciel et la Terre, pour réaliser l'État comme volonté générale, est un fiasco historique. L'esprit fuit alors « dans une autre terre » (1), il devient l'esprit moral. A la volonté générale de Rousseau semble succéder le moralisme kantien et la révolution intérieure qu'accomplit l'idéalisme allemand. Cette révolution aboutit au savoir de soi de l'esprit et ce savoir de soi s'exprime dans un nouvel élément, celui de la religion, destiné à son tour à trouver sa vérité dans le savoir absolu ou la philosophie. En interprétant littéralement cette succession on aboutirait donc à dire que Hegel renonce à l'idéal éthique, qu'il enregistre l'échec de la Révolution française pour surmonter toute aliénation dans l'esprit objectif, et qu'il élève au-dessus de cet État, incapable de manifester l'idée absolue, la vision morale du monde, puis la religion. Après le fiasco de la volonté générale prétendant se réaliser dans un peuple, apparaîtrait la communauté religieuse, seule apte à traduire le savoir de soi de l'esprit; au citoyen succéderait le sujet moral, puis l'esprit religieux.

Mais cette interprétation nous paraît contraire aux textes mêmes de la *Phénoménologie*. La religion ne succède pas à l'esprit objectif comme un événement de l'histoire à un autre événement. Quand l'esprit objectif se saisit lui-même comme sujet, quand il prend conscience d'être *l'esprit créateur* réconciliant dans toute histoire, et au sein même de son histoire, l'infini et le fini, le Moi universel et le Moi particulier, le philosophe qui dit *nous* dans la *Phénoménologie* découvre dans cette réconciliation un nouvel élément du savoir, le savoir de soi de l'esprit, et dès

(1) *Phénoménologie*, II, p. 141. — HEGEL, dans une lettre à Niethammer du 28 Avril 1814, se vante d'avoir prédit ce « renversement dans son œuvre terminée pendant la nuit qui précéda la bataille de Iéna ».

lors une nouvelle histoire apparaît dans l'histoire, l'histoire de la religion. C'est le développement de ce savoir de soi que Hegel étudie dans la phénoménologie de la religion, mais sans prétendre par là nier l'esprit créateur de son histoire. Nous en trouvons la preuve dans les pages, obscures à force de concentration, du savoir absolu, au cours desquelles Hegel affirme la nécessité de réconcilier l'esprit qui se *représente* soi-même à soi-même dans la religion et l'esprit qui se *fait* dans l'histoire. Il faut réconcilier l'intuition du divin (comme d'un Autre) et l'intuition de soi du divin (celle de l'esprit sujet qui fait l'histoire) (1). C'est dans le christianisme que Dieu devient représenté comme sujet, mais ce n'est là encore qu'une représentation. Il faut progresser de cette représentation au concept, c'est-à-dire à l'esprit sujet qui à la fois s'aliène dans l'histoire et se sait comme soi-même dans cette aliénation. « Le concept dans sa vérité, c'est-à-dire dans son unité avec son aliénation (2). » C'est à la philosophie, au savoir absolu, qu'il appartient d'être ce concept même. Quelle est la signification concrète de cette thèse; implique-t-elle la disparition complète de la religion dans un humanisme, que signifie-t-elle par rapport au problème de Dieu, c'est ce que nous étudierons plus tard en interprétant ces divers textes, mais il nous paraît prouvé ici que la *Phénoménologie de l'esprit* n'est pas le passage de l'idée de l'État à l'idée religieuse comme paraissait le croire Rosenzweig.

Ce qui est certain c'est que le développement des différents moments de l'esprit a un sens et que ce sens correspond bien à une évolution historique. L'esprit est d'abord considéré comme substance, il est à la fin de son développement envisagé comme sujet et même comme sujet créateur de son histoire. Or la Cité antique, dont la République platonicienne a été comme la pensée, a ignoré cette subjectivité, cette réflexion de soi de l'esprit. Au contraire le monde moderne, à la fois dans sa culture bourgeoise (ce terme de *bourgeois* étant opposé au terme de *citoyen* dans le sens antique) et dans sa religion (foi en un au-delà coupé radicalement du monde terrestre et en constituant le fondement), a découvert cette subjectivité. Il fallait que l'esprit se réfléchisse en soi-même pour devenir vraiment ce qu'il était seulement en soi, pour assumer son être et s'en découvrir comme l'auteur. Or cette réflexion s'est

(1) *Phénoménologie*, II, p. 299 : « Nicht nur die Anschauung des Göttlichen, sondern die Selbstanschauung desselben. »

(2) *Phénoménologie*, II, p. 299. — Cette réconciliation que HEGEL opère dans le « savoir absolu » est la plus difficile de toutes, s'il est vrai que c'est le destin du Christianisme « qu'Église et État, service divin et vie, opération spirituelle et opération dans le monde ne puissent coïncider » (NOHL, *op. cit.*, p. 342).

accomplie dans une histoire, elle est le passage du monde antique au monde moderne et contemporain. L'État ne peut plus être aujourd'hui l'État seulement substantiel de la Cité antique, il est devenu un esprit certain de soi-même, il s'exprime dans l'action historique d'un Napoléon, tandis que subsiste encore un monde bourgeois où chacun en croyant travailler pour soi travaille pour tous. Ce que nous offre la *Phénoménologie de l'esprit* c'est ce passage de la substance au sujet, de l'esprit vrai à l'esprit certain de soi-même (1). Si Hegel ne parle pas effectivement de l'État dans le dernier chapitre de l'esprit, ce n'est pas parce que l'État a disparu comme forme suprême de l'esprit du monde et cédé la place à un sujet moral ou à une âme contemplative, mais parce qu'il envisage seulement dans ce chapitre l'aspect nouveau que prend l'esprit quand il se saisit comme sujet. Nous préférons donc à l'interprétation de Rosenzweig celle d'un récent commentateur de la *Phénoménologie*, Martin Büsse qui, au lieu d'opposer les thèses de la *Phénoménologie* à celles de la *Philosophie du Droit* de Berlin, croit pouvoir montrer que les différences entre les deux œuvres relèvent surtout d'une différence de point de vue. Ce que l'*Encyclopédie* des sciences philosophiques présente comme le développement en soi et pour soi du concept, la *Phénoménologie* le présente comme une prise de conscience de ce concept: « Tous les deux *Phénoménologie* et *Système* sont des présentations de l'esprit absolu, mais des présentations différentes (2). » Dans la *Philosophie du Droit* qui est un moment du système chaque articulation se présente dans l'élément absolu; l'opposition de l'essence et du savoir n'y a plus sa place, et la prise de conscience caractéristique de la *Phénoménologie* n'est plus le moteur de la dialectique. Le Droit abstrait, la Moralité, l'État sont à la fois contenu et forme, essence objective et savoir de soi. Mais il n'en est pas de même dans la *Phénoménologie* qui présente tous les moments du concept selon l'opposition interne, celle de l'en-soi et

(1) Il faut distinguer l'être-pour-soi comme *forme absolue de l'Idée* (opposé à l'être-en-soi comme objectivité non encore absorbée dans cette *forme*) et l'être-pour-soi comme *second moment* de toute dialectique (opposé à l'être-en-soi comme *premier moment*). Ainsi l'esprit objectif est en soi par rapport à l'esprit subjectif dans le premier sens, mais dans le second sens c'est l'esprit subjectif qui est l'en-soi, le premier moment de la dialectique. C'est le premier sens qui permet de comprendre comment la *Phénoménologie* est le passage de l'en-soi au pour-soi, de la substance au sujet. C'est le second sens qui permet de comprendre les développements des différents moments du système. La *Phénoménologie* saisit cette forme absolue de l'Idée; elle réduit toute la substance à cette forme absolue: « L'être-pour-soi est la pure certitude de soi-même, le pur concept existant pour soi comme Universalité infinie » (*Encyclopädie*, III, p. 439).

(2) M. BÜSSE: *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin, 1931, p. 84.

du pour-soi, de l'essence et du savoir. Ainsi tous les moments de l'esprit se présentent dans la *Phénoménologie*, mais dans un ordre différent, l'ordre de leur émergence par rapport au savoir que l'esprit prend de lui-même ou à la prise de conscience. C'est pourquoi la fin du développement — l'esprit certain de lui-même — n'est pas la négation de l'État substantiel et sa disparition dans une forme nouvelle de l'esprit du monde, mais l'émergence de la conscience de soi de l'esprit hors de sa substantialité, le côté du pour-soi de l'en-soi qui, comme volonté générale, est toujours l'État. Cette évolution selon la prise de conscience est indiquée par Hegel lui-même. « L'esprit est la vie éthique d'un peuple en tant qu'il est la *vérité immédiate* — l'individu qui est un monde —. L'esprit doit progresser jusqu'à la conscience de ce qu'il est immédiatement, il doit supprimer cette belle vie éthique et à travers une série de figures atteindre le savoir de soi-même (1). » Ce texte est conforme au mouvement circulaire de la dialectique hégélienne. L'esprit devient ce qu'il est immédiatement. La belle vie éthique, la Cité antique, par laquelle Hegel commence parce qu'elle est pour lui la première forme authentique d'une organisation harmonieuse de la Cité humaine, est aussi le but que poursuit l'histoire. Mais, pour devenir ainsi ce qu'il est en soi, l'esprit doit renoncer à cette immédiateté, il doit se conquérir lui-même et s'approfondir comme le sujet de son histoire. C'est ce passage de l'esprit immédiat ou nature à l'esprit sujet que développe la *Phénoménologie* de l'esprit proprement dit. Mais les figures de ce développement ont, avons-nous dit, une signification historique, et c'est ce que nous révèle Hegel lui-même. « Ces figures se distinguent toutefois des figures précédentes, en ce qu'elles sont elles-mêmes des esprits réels, des effectivités authentiques, et au lieu d'être seulement des figures de la conscience sont des figures d'un monde (2). » Monde antique, monde moderne, monde contemporain, ne correspondent pas arbitrairement aux moments dialectiques de la prise de conscience de l'esprit, monde éthique, monde déchiré dans l'en-deçà et dans l'au-delà et vision morale du monde, mais le sens dialectique est ici le sens même de l'histoire. *La prise de conscience est une histoire*; et l'évolution des travaux de jeunesse de Hegel nous éclaire sur ce point.

Au début de la période d'Iéna Hegel avait essayé de présenter l'Idée absolue comme l'organisation la plus belle de la cité humaine. La plus grande œuvre d'art c'est la cité organique. Dans cette œuvre, comme dans l'intuition de Schelling, l'esprit créateur doit s'oublier lui-même pour se poser absolument. Le

(1) *Phénoménologie*, II, p. 12.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 12.

System der Sittlichkeit, l'article sur le *Naturrecht*, légèrement postérieur, nous présentent cet idéal de la cité qui flotte au-dessus de l'histoire parce qu'il est indépendant de ses vicissitudes. Tous les moments de la vie humaine, le besoin, la jouissance, le travail, l'instrument, le langage... etc., ne prennent vraiment leur sens qu'au sein de cette totalité que la philosophie doit présenter. Cette œuvre de Hegel, malgré la beauté et la valeur de certains développements, paraît singulièrement archaïque. La Cité antique et l'idéal platonicien se mélangent étrangement aux états du XVIII^e siècle, l'histoire est absente d'un pareil exposé. C'est l'idée du « Volksgeist », ce n'est pas encore cette idée devenant elle-même dans une histoire. « La philosophie, écrit alors Hegel, réclame pour l'idée morale absolue la forme la plus belle, et, puisque l'idée absolue est intuition, l'esprit s'y reconnaît sans retour sur soi hors de l'intuition; et c'est pour cela qu'il est esprit absolu et moralité parfaite (1). »

On peut dire que dans cette première exposition Hegel ne s'est pas encore trouvé lui-même, il y paraît même en retard sur ses premiers écrits théologiques. Mais au fur et à mesure que Hegel découvre son originalité par rapport à Schelling il aperçoit la nécessité de la prise de conscience et il oppose le concept à l'intuition. Dès lors l'idéal de la cité antique est rejeté dans le passé. L'esprit substantiel de l'antiquité devient l'esprit moderne et l'histoire n'apparaît plus comme étrangère à l'Idée absolue. C'est dans la *Realphilosophie* de 1803-1804, puis de 1805-1806, que cette conception de l'esprit comme histoire et comme prise de conscience de soi se fait jour. « L'esprit est plus haut que la nature », il est le concept, c'est-à-dire le sujet qui s'élève au-dessus de l'intuition dans laquelle il s'absorbait complètement dans son œuvre. L'esprit du monde dépasse l'esprit d'un peuple (2). La différence entre le monde antique et le monde moderne est non seulement reconnue, mais jugée dans sa signification. « La liberté du Soi n'a pas été vraiment connue par les Grecs, par Platon et Aristote », et la subjectivité infinie du christianisme rend impossible le retour à une Cité comme la Cité antique (3). Cette évolution est irréversible; désormais l'esprit est inséparable d'une histoire, parce qu'il est lui-même histoire, il n'est qu'en faisant lui-même son être.

(1) Éd. Lasson, VII, p. 416. — Cet « esprit absolu » est à ce moment réalisé pour HEGEL dans la figure parfaite de l'*esprit d'un peuple*, et non pas dans l'absence de figure (*Gestaltlosigkeit*) du cosmopolitisme ou des droits abstraits de l'homme (Une république universelle qui serait le contraire de la vitalité éthique, *op. cit.*, p. 415).

(2) Éd. Lasson-Hoffmeister, t. XX, pp. 272-273.

(3) *Ibid.*, p. 251.

Si l'on rapproche l'étude de cette évolution, manifeste dans les œuvres d'Iéna, de l'analyse que nous avons présentée des textes de la *Phénoménologie de l'esprit*, on comprendra mieux pourquoi Hegel a commencé sa dialectique de l'esprit par la présentation de la Cité antique, et pourquoi le sens de cette dialectique — passage de la substance au sujet, de l'esprit vrai à l'esprit certain de lui-même — correspond pour lui à une véritable évolution historique. C'est en effet au cours de cette évolution que l'esprit s'est affirmé comme le sujet de sa propre histoire et s'est conquis lui-même à travers l'opposition la plus profonde. — celle de son essence et de son être-là, de l'au-delà et de l'en-deçà — (1). Au terme de cette réflexion en soi-même l'esprit seulement vrai, seulement objectif, est devenu l'esprit sujet. Or la *Phénoménologie* ne se propose pas d'établir autre chose que cette réalité du concept, cette possibilité pour tout le contenu de l'expérience d'apparaître comme l'œuvre du Soi. C'est pourquoi au terme du développement sur l'esprit nous verrons l'esprit s'apparaître à lui-même comme restant soi-même dans son aliénation, comme le sujet de l'histoire. C'est cette histoire qui sera *constituée* comme l'égalité, de soi-même à soi-même, de l'esprit dans l'inégalité du devenir, la réconciliation vivante du Soi universel et du Soi particulier.

Mais l'intérêt de la *Phénoménologie* et sa difficulté résident moins dans la thèse générale que dans le détail des interprétations. Si le mouvement d'ensemble est facilement perceptible, Hegel éprouvant d'ailleurs sans cesse le besoin de le reprendre et de le manifester sous un jour nouveau, les analyses de détail s'enchevêtrent perpétuellement. On dirait parfois que Hegel, oubliant l'ensemble, s'attarde à un moment particulier; il interprète alors des événements divers de l'histoire, cherche à dégager leurs significations, et présente le moment comme s'il était l'essence absolue. C'est pourquoi l'analyse de chacun des moments du devenir de l'esprit — esprit éthique — esprit étranger à soi — esprit certain de lui-même — doit être faite pour elle-même, sans jamais oublier cependant que le Vrai est le Tout, et que chacun de ces moments n'a son sens que par sa place dans la dialectique générale.

(1) Dans les *Cours* de 1805-1806, il semble bien qu'il appartienne à la philosophie de dépasser le dualisme de la religion et de l'esprit existant là. Dans la *Phénoménologie* le savoir absolu paraît aussi effectuer cette conciliation. « La Philosophie est l'homme en général » (*op. cit.*, p. 273).

CHAPITRE PREMIER

L'ESPRIT IMMÉDIAT

L'esprit immédiat. L'émergence du Soi. — L'esprit existe d'abord immédiatement, il est là comme une donnée historique, et cette donnée est l'existence d'un peuple, d'une communauté d'individus ayant conscience d'eux-mêmes dans cette totalité concrète qu'est le peuple (1). Nous avons dépassé le moment abstrait où l'individu, comme conscience de soi, cherchait à réaliser un idéal qui était seulement en lui-même et s'opposait à son monde. Ce monde est maintenant la raison réalisée, et la conscience de soi ne s'oppose pas à lui; elle se trouve au contraire en lui immédiatement. Comme au début de la *Phénoménologie* certitude et vérité paraissent identiques. L'esprit est, il est la substance; et la conscience de cette substance, comme certitude singulière, fait seulement contraste à cet universel qui est son but et son en-soi. Il y a bien en effet une distinction, celle même qu'implique la conscience, mais cette distinction du singulier et de l'universel, de l'individu et du genre, n'est pas une opposition. « La substance, comme essence universelle et comme but, fait contraste à soi-même comme effectivité singularisée. » Mais l'esprit n'est pas seulement la substance des individus, il est encore leur œuvre, c'est pourquoi la conscience singulière actualise la substance en en faisant son œuvre, et inversement la substance, qui n'est d'abord qu'un en-soi, l'esprit universel abstrait, devient effective et vivante dans l'action éthique. Ainsi se réalise « l'unité du Soi et de la substance (2) ».

La dialectique hégélienne tenta d'expliquer et de justifier les

(1) Cette « donnée historique » est comparable à cette « nature originaire » que l'individualité humaine trouvait d'abord en elle — ce qu'elle n'a pas fait elle-même. — Aussi bien est-ce le problème de l'*individualité* qui se pose à nouveau à propos d'un *peuple*; mais ici *l'individu est lui-même un monde*, une *totalité*, sans être pour cela cette absence de figure du cosmopolitisme que dénoncera toujours HEGEL comme incompatible avec la vitalité du concept. Cette individualité apparaîtra comme universelle dans la négation de la négation — pour un peuple, le moment de la guerre.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 14.

distinctions de *contenu* qui se présentent ici. Nous nous bornons à en reproduire les grandes lignes. Ce qui caractérise ce premier moment de l'esprit, le moment de l'immédiateté, c'est que le Soi n'y apparaît pas encore comme la puissance du négatif qui s'oppose à son être; la conscience de soi éthique, celle d'Antigone ou de Créon, adhère immédiatement à son action, au contenu qu'elle se propose d'actualiser. Le Soi est une *nature* éthique, un *caractère*. C'est l'action même et l'action seulement qui fera émerger le Soi dans son indépendance abstraite, et le posera libre de tout contenu concret comme *personne*. Le terme en effet de cette dialectique sera la résolution de cette « belle vie éthique » en un monde de personnes abstraites valant en soi et pour soi. Dès lors la substance se sera dissoute dans ce règne des personnes; et l'esprit sera posé dans son extériorité à lui-même; il ne sera plus ce qu'il est, mais sera toujours en opposition avec lui-même : le monde moderne de l'aliénation.

Ce premier moment de la belle vie éthique n'est pas sans différences, mais ces différences ne sont pas encore des oppositions. Nous avons déjà noté que la substance se divise en elle-même, comme but et comme conscience, genre et individu, mais la loi de division de la conscience s'étend à la substance elle-même dont le contenu se manifeste alors comme loi humaine et loi divine, élément de l'universalité, et élément de la singularité (1). C'est ici la *Cité antique* que décrit Hegel, et le déclin de cette Cité sera représenté d'après la tragédie antique. La loi humaine correspond aux lois explicites de la Cité, à la vie sociale et politique du peuple, la loi divine aux Pénates, à la famille qui est le germe et comme la possibilité de ce monde. Cette division de la substance selon la loi de la conscience, Hegel tente de la justifier en montrant déjà dans la Cité et son gouvernement une opération propre de la conscience de soi. « On peut nommer un tel esprit la loi humaine parce qu'il est dans la forme de l'effectivité consciente d'elle-même (2). » La loi de la Cité est publique, elle est connue de tous et se manifeste à l'extérieur comme l'expression de la volonté commune des citoyens. « C'est l'homme, lit-on dans *Antigone*, qui a donné des lois aux Cités. » Cet esprit du peuple s'expose donc à la lumière du jour; il apparaît déjà comme une position de soi, et par conséquent il s'oppose à ce qui est son Autre, à ce dont il se détache, comme la plante qui s'élève et se manifeste au dehors tandis que ses racines plongent encore dans

(1) C'est toujours cette scission (*Entzweiung*) selon la loi de la conscience qui se fait jour. Le Singulier s'oppose à l'Universel, mais la substance aussi se divise selon la même loi, et famille et cité se reflètent, et s'opposent l'une à l'autre.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 16.

la terre. La division de la substance en loi humaine et loi divine, loi manifeste et loi cachée, s'effectue donc en vertu du mouvement de la conscience qui ne saisit l'être que par contraste avec un Autre, dégage la figure du conscient sur le fond d'un élément inconscient. Loi humaine et loi divine, Cité des hommes et famille sont autres l'une pour l'autre et pourtant complémentaires. La loi humaine exprime l'opération effective de la conscience de soi, la loi divine a donc la forme de la substance immédiate ou de la substance posée seulement dans l'élément de l'être; l'une est déjà une opération, l'autre est le fond sur lequel cette opération se détache et d'où elle émerge. « A cette manifestabilité s'oppose donc une autre puissance, la loi divine (1). » La famille est ainsi la substance de la vie éthique comme pure et simple immédiateté, c'est-à-dire comme nature. « L'esprit sort des profondeurs de la nature », et l'esprit éthique, l'esprit de la Cité, sort des profondeurs de la vie familiale, des Pénates. Deux oppositions, qui ne sont encore que des distinctions, apparaissent donc, celle de l'individu et de l'universel, celle de la famille et du peuple. Hegel va d'abord montrer cette complémentarité des moments de l'esprit immédiat. Leur ensemble constituera la belle totalité, l'esprit vrai comme totalité ou infinité; nous verrons ensuite comment l'action, « qui seule trouble la quiétude de la substance (2) », fait émerger le Soi dans sa puissance négative. La tragédie antique — Eschyle et Sophocle — servira pour représenter l'opposition de la conscience de soi éthique et du destin. Ce destin sera la disparition de la belle totalité éthique. « En fait à travers ce mouvement la substance éthique est devenue conscience de soi effective, ou ce Soi-ci est devenu ce qui est en soi et pour soi, mais alors l'ordre éthique est allé au gouffre (3). »

Cet ordre éthique est immédiat, et c'est bien pourquoi il doit se défaire, mais cette immédiateté est un beau moment dans le devenir de l'esprit, et c'est aussi pourquoi l'esprit tentera toujours de le retrouver, de reconstituer réflexivement cette immédiateté. Dire que l'esprit existe immédiatement c'est dire qu'il est encore nature, la moralité y est coutume (ἔθος), le Soi sait immédiatement la loi de son action; le contenu substantiel de l'acte est donné, et la subjectivité ne s'oppose pas à lui dans l'infinité de son être-pour-soi. Dans ses travaux de jeunesse, puis dans sa philosophie d'Iéna, Hegel a insisté contre Kant sur la nécessité d'un immédiat pour l'action morale. Sans une certaine présence de ce qu'il faut faire, sans un ceci existentiel, la décision

(1) *Phénoménologie*, II, p. 17.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 244.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 15.

n'est plus possible. La législation d'une conscience formelle n'aboutit pas à l'action, et l'examen des lois est déjà sur la pente de l'immoralité. Mais dans le monde éthique, que nous devons distinguer de la moralité moderne, l'esprit se sait comme une nature, et cette nature est sue en même temps comme esprit; le contenu ne s'oppose pas à la forme, mais ce contenu a un sens spirituel. On sait comment Rousseau opposait au XVIII^e siècle la nature à la culture, et cette opposition a agi à des titres divers sur la génération de Hegel. Il ne saurait s'agir pour Hegel et pour Hölderlin d'un *état de nature*, d'une barbarie antérieure à la civilisation, mais d'une harmonie réalisée entre l'esprit et son monde, d'une vie spirituelle qui soit en même temps naturelle, sans l'opposition douloureuse entre le Soi et le contenu de sa vie, entre l'exigence infinie de ce Soi et le donné fini de son opération. Les contemporains de Hegel et Hegel lui-même ont vu dans la Grèce ce paradis perdu, ce moment de la jeunesse de l'esprit; ils ont cherché, suivant l'expression de Goethe dans *Iphigénie*, la terre des Grecs avec les yeux de l'âme :

Das Land der Griechen mit der Seele suchend

C'est sur le modèle de la Cité antique que Hegel a conçu à Iéna son idéal organique de la vie d'un peuple; et beaucoup plus tard dans ses leçons sur *la philosophie de l'histoire* il nous présentera, comme il le fait dans la *Phénoménologie*, l'essence du caractère grec comme la « belle individualité, » « la belle individualité » produite par l'esprit qui transforme la nature en sa propre expression... « Le génie grec est l'artiste plastique qui fait de la pierre une œuvre d'art. Dans cette formation la pierre ne reste pas uniquement pierre et elle ne revêt pas la forme d'une manière seulement extérieure, mais elle devient aussi contrairement à sa nature expression du spirituel et ainsi transformée. Inversement l'artiste a besoin pour les conceptions de son esprit de la pierre, des couleurs, des formes sensibles, afin d'exprimer son idée; sans cet élément il ne peut ni avoir conscience de l'idée, ni l'objectiver pour autrui car elle ne peut devenir objet de sa pensée (1). » Cette pleine réalisation de l'esprit, comme étant sens dans l'objectivité d'une nature est ce qui fait de cet esprit l'esprit vrai, l'esprit qui n'est pas encore descendu dans les profondeurs de la subjectivité, et ne s'est pas posé comme négativité absolue. « L'esprit grec, comme esprit éthique, est donc l'œuvre d'art politique. » L' « ἔθoς » existe là comme être et vouloir propre de l'âme et de la subjek-

(1) *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française de Gibelin, Vrin, t. II, p. 18.

tivité particulière; l'individu n'existe pas encore comme singularité absolue, il existe seulement comme *citoyen* d'un peuple libre, un peuple qui dans les dimensions réduites d'une Cité concrète s'est posé lui-même comme une belle individualité, « une œuvre d'art politique ». Ce peuple est en effet une individualité; le despotisme oriental informe ne s'y présente plus, et la grande opposition romaine de la domination de l'État et de la liberté de l'individu comme personne abstraite n'a pas encore surgi. C'est pourquoi cet État est essentiellement *démocratique*. L'État est l'œuvre des citoyens, il n'est pas encore devenu dans sa nécessité abstraite leur destin. « La coutume et l'habitude constituant la forme sous laquelle on veut et on fait le Juste, elle est l'élément solide et ne contient pas encore en elle-même l'ennemi de l'immédiateté, la réflexion et la subjectivité de la volonté. L'intérêt de la chose publique peut donc être laissé à la volonté et à la décision des citoyens: tel doit être le fondement de la constitution grecque, car il n'existe pas encore de principe dont la tendance pourrait s'opposer au vouloir éthique et qui pourrait en empêcher la réalisation. La constitution démocratique est ici la seule possible; les citoyens n'ont pas encore conscience du particulier, ni par conséquent du mal; en eux n'est pas brisée la volonté objective. Athèna, la déesse, est Athènes elle-même, c'est-à-dire l'esprit réel et concret des citoyens. Le Dieu cesse de se trouver en eux seulement au moment où la volonté s'est retirée en elle-même dans son inaccessible retraite du savoir et de la conscience et a établi l'infinie séparation du subjectif et de l'objectif (1). » Dans les pages qui suivent cette citation, Hegel explique pourquoi le monde moderne ne peut reconstituer cette démocratie, cette liaison immédiate de la volonté générale et de la volonté individuelle. « La liberté subjective précisément qui constitue dans notre société le principe et la forme particulière de la liberté, le fondement absolu de notre État et de notre vie religieuse, ne pouvait apparaître en Grèce que comme destruction. » L'intériorité n'était pas éloignée de l'esprit grec, il devait bientôt y aboutir, mais elle précipita sa société à la ruine, car la constitution n'avait rien prévu à cet égard et ignorait cette détermination parce qu'elle ne la contenait pas. « Des Grecs, sous la forme première et vraie de leur liberté, nous pouvons affirmer qu'ils n'avaient pas la conscience morale (Gewissen), chez eux régnait l'habitude de vivre pour la Patrie sans autre réflexion (2). » Citons encore ce texte, qui dans les *Leçons sur la philosophie de l'histoire* reproduit ce que Hegel avait découvert dans le *Cours*

(1) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 32.

(2) *Ibid.*, p. 33.

de philosophie de l'esprit de 1805-1806 qui précède la *Phénoménologie*, et qui éclaire l'imédiateté de l'esprit vrai par opposition à la scission entre *Foi* et *Savoir*, entre *État* et *individu*, caractéristique de la culture moderne. « L'abstraction d'un État qui est pour notre entendement l'essentiel, ils ne la connaissaient pas, mais leur fin était la patrie vivante, cette Athènes, cette Sparte, ces temples, ces autels, cette manière de vivre ensemble, ce milieu de citoyens, ces mœurs et ces habitudes. Pour le Grec, la Patrie était une nécessité hors de laquelle il ne pouvait vivre. »

La présentation de cet esprit éthique dans la *Phénoménologie* comporte la présentation des deux totalités spirituelles, celle de la famille et celle de la Cité, dont nous avons vu qu'elles contrastaient comme l'ombre et la lumière. La grande opposition qu'on trouve dans Eschyle et surtout dans l'*Antigone* de Sophocle, celle de la loi humaine et de la loi divine, sert ici de fondement à la reconstruction hégélienne. Cette opposition est celle même de la nature féminine et de la nature masculine. Cette « nature originare » qui est ce que le Moi n'a pas fait et qui se présente d'abord comme une donnée brutale, celle de la distinction des sexes, prend par là même une signification spirituelle. Comme le veut l'imédiateté de cet esprit il y a un sens des grandes distinctions naturelles, et ce sens est immanent à cette nature pour la conscience qui le découvre. Ainsi cependant la nature est dépassée, car ce qui vaut en elle c'est non elle-même, mais ce sens. Le facteur naturel n'est pour l'homme qu'un stimulant et il ne peut prendre en considération que l'élément spirituel qu'il en a formé. Le Grec devine les énigmes que lui offre la nature. « L'attitude qui pressent, qui prête l'oreille, qui est avide de saisir les significations, nous est représentée dans l'image d'ensemble de Pan (1). » La nature est saisie par l'esprit et l'esprit en elle se retrouve lui-même sans le savoir explicitement. « C'est ainsi que les deux sexes surmontent leurs essences naturelles et se présentent dans leur signification éthique comme les natures diverses que se répartissent entre elles les différences que se donne la substance éthique. Ces deux essences universelles du monde éthique, c'est-à-dire la loi divine et la loi humaine, ont donc leur individualité déterminée dans des consciences de soi distinctes selon la nature même parce que l'esprit éthique est l'unité immédiate de la substance et de la conscience de soi, une immédiateté qui se manifeste donc en même temps du côté de la réalité et de la différence comme l'être-là d'une différence naturelle (2). » Cette différence de nature est devenue une différence d'esprit. Antigone

(1) *Leçons sur la Philosophie de l'histoire*, op. cit., p. 14.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 26.

est la femme, comme Créon est l'homme. Du milieu substantiel de la famille l'homme s'élève à la loi humaine, qui est une loi positive; il édifie la Cité et trouve en elle son essence consciente de soi; « mais la sœur devient ou la femme reste la directrice de la maison et la conservatrice de la loi divine »; sa loi, comme le veut sa nature même, n'est pas une loi positive, une loi écrite, elle ne se réfère pas à une œuvre humaine, mais exprime l'immédiateté de l'élément substantiel qui seulement est. C'est pourquoi cette loi est non-écrite, et personne n'en connaît l'origine, « non pas maintenant et hier, mais toujours ce droit vit et personne ne sait quand il se manifesta (1) ». Ces deux lois se complètent l'une l'autre et constituent dans leur rapport le mouvement et la vie de la substance éthique comme totalité infinie. « La loi humaine procède dans son mouvement vivant de la loi divine, la loi qui vaut sur la terre de la loi souterraine, le conscient de l'inconscient, la médiation de l'immédiation, et pareillement elle retourne là d'où elle provient (2). » Leur union est comme l'union de l'homme et de la femme, et la substance éthique dans sa totalité est comme cette union à la fois une nature et un esprit.

La famille, la Cité, le passage de l'une à l'autre, sont étudiés par Hegel dans le dessein d'en mettre au jour le sens spirituel. Considérons d'abord la Cité humaine qui est une individualité. Elle s'exprime comme le Soi de tous dans le gouvernement (3). Tandis que la loi connue publiquement et la coutume constituent l'élément de l'universalité, l'individualité simple et indivisible est l'esprit comme gouvernement. La vie de ce tout s'affirme dans son double mouvement d'*expansion* et de *contraction*. Les individus singuliers peuvent prendre conscience de leur être-pour-soi parce que la force du tout se répand en eux et se dissocie en quelque sorte en familles distinctes; mais cette expansion qui risquerait d'aboutir à la négation de l'individualité simple de cet esprit est niée à son tour par la guerre, qui contracte dans son opération négative les systèmes particuliers en train de se séparer du tout. Sans elle les individus reviendraient dans la jouissance et l'acquisition des richesses à un état de pure et simple nature. La guerre, comme une négation de la négation, leur donne à nouveau conscience de leur dépendance. « Pour qu'ils ne s'enracinent pas

(1) D'après l'*Antigone* de SOPHOCLE, cité par HEGEL, *Phénoménologie*, I, p. 354.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 27.

(3) Ce gouvernement deviendra plus tard l'*esprit certain de lui-même*, l'esprit agissant de l'histoire, mais qui n'est ici encore que comme substance. Dans le cours de 1805-1806, HEGEL dira précisément du gouvernement dans l'État moderne qu'il est l'esprit *certain de lui-même* (éd. Lasson-Hoffmeister, *XX¹*, pp. 262-263).

et ne se durcissent pas dans cet isolement, donc pour ne pas laisser se désagréger le tout et s'évaporer l'esprit, le gouvernement doit de temps en temps les ébranler dans leur intimité par la guerre; par la guerre il doit déranger leur ordre qui se fait habituel, violer leur droit à l'indépendance, de même qu'aux individus qui, en s'enfonçant dans cet ordre, se détachent du tout et aspirent à l'être-pour-soi inviolable et à la sécurité de la personne, le gouvernement doit dans ce travail imposé donner à sentir leur maître, la mort (1). » C'est ainsi que l'esprit existe comme individualité d'un peuple et non pas sous une forme abstraite. La négation est ici sous une double forme; en tant qu'individualité d'un peuple l'esprit est un esprit national déterminé, et toute détermination est négation, mais la détermination de l'individualité qui, saisie dans l'être-là, est une *négation*, se manifeste dans son opération comme *négalivité*. La guerre est cette *négalivité* qui surmonte la nature et « réprime l'engloutissement dans l'être-là naturel loin de l'être-là éthique; elle préserve le Soi de la conscience et l'élève dans la liberté et dans sa force ». Dans l'individualité spirituelle le Soi de l'esprit s'élève au-dessus de sa détermination, mais c'est là déjà un destin, et par cette *négalivité* qui la préserve l'individualité déterminée d'un peuple périt, comme nous le verrons bientôt. Cette idée du tragique de l'existence spirituelle, que la seule description de l'ordre éthique en repos ne peut que faire pressentir, se manifestera bientôt dans l'action au sein de ce monde, mais ce tragique sera caractéristique de l'esprit même. « Le tragique est l'expression de la position absolue (2). »

Le citoyen accomplit donc son œuvre au service de la communauté qu'il édifie; sa mort est le travail de sa vie, son devenir universel, mais cette mort apparaît pourtant comme une contingence, un fait de nature, dont la signification spirituelle n'est pas apparente; c'est le rôle de la famille, de *la loi divine*, d'enlever la mort à la nature, et d'en faire essentiellement « une opération de l'esprit ». La fonction éthique de la famille, telle que l'envisage ici Hegel, est de prendre sur soi la mort. Le problème fondamental de la *Phénoménologie* était de savoir ce que l'esprit devait « prendre sur soi ». « Rien paraît-il d'abord, tout sera-t-il montré finalement (3). » La famille est une communauté naturelle. « L'homme trouve la chair de sa chair dans la femme, mais l'esprit de son

(1) *Phénoménologie*, II, p. 29. — On voit comment HEGEL saisit l'individualité universelle comme négation de la négation et par là passe du pantragisme au panlogisme.

(2) C'est ce qu'écrit HEGEL dans l'*Article de Iena sur le droit naturel*, VII, pp. 384-385.

(3) E. BRÉHIER : *Histoire de la Philosophie*, t. II, p. 739.

esprit dans la Cité (1). » La nature préfigure dans l'union de l'homme et de la femme, reconnaissance immédiate de l'amour, ce que sera l'esprit de la Cité. Mais la famille n'est pas seulement un fait de nature; et, en tant que substance éthique, elle a un sens spirituel qui dépasse le moment naturel. Elle n'est donc pas fondée sur la détermination immédiate du sentiment. « La relation éthique entre les membres de la famille n'est pas celle du sentiment ou le rapport d'amour (2). » L'affection n'est pas le fondement de la famille antique. Beaucoup de déterminations peuvent encore se manifester dans la famille, mais elles n'en constituent pas l'essence éthique. Certaines d'entre elles sont encore trop près de la nature, d'autres annoncent plutôt le passage de la famille à l'ordre de la Cité et n'ont par conséquent qu'une signification négative par rapport à la famille. La production, la conservation et la jouissance des biens concernent le besoin et appartiennent seulement au désir vital; certes, la famille n'est pas concevable sans cette propriété familiale qui la détermine comme une totalité substantielle, mais cette propriété à son tour sert à satisfaire la vie des individus contingents. D'autre part la vie économique se rattache bien aussi à l'universel, mais médiatement, dans sa destination supérieure et sans que l'individu en ait une conscience directe. Il croit travailler pour lui-même ou pour sa famille. En fait il participe à une opération qui n'a de sens que dans le Tout. Si la vie économique ne peut servir à définir l'essence de la famille, l'éducation des enfants ne peut également nous donner ce sens de la famille du monde éthique. En effet l'éducation qui « prend l'être singulier comme totalité et dans une suite d'efforts additionnés le produit comme une œuvre (3) » aboutit à la dissolution même de la famille; elle fait du membre de la famille un citoyen; c'est pourquoi l'action éthique de la famille sur le singulier doit être cherchée ailleurs. La famille, en dehors de son rôle dans le Tout de la substance éthique, si on ne la considère pas comme un moment, mais comme étant elle-même un esprit autonome, doit bien avoir pour fin le singulier, l'individu. Pour que cet individu soit pris selon l'esprit éthique et non selon la nature, ou pour qu'il ne soit pas pris selon son être, en tant qu'il n'appartient plus à la famille, il doit être l'*individu universel*. « Le but de la famille, c'est l'individu comme tel », mais la relation éthique est en soi universelle, elle ne saurait donc porter sur l'individualité contingente, mais sur l'idée de l'individualité, ce qu'elle devient en

(1) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, VII, p. 465.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 18.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 19.

tant qu'ombre, quand elle est dégagée de tous les accidents de la vie. « Cette action ne concerne plus le vivant, mais le mort, celui qui hors de la longue succession de son être-là dispersé se recueille dans une seule figuration achevée, et hors de l'inquiétude de la vie contingente s'est élevé à la paix de l'universalité simple (1). » Elle concerne bien l'individu, mais l'individu :

« Tel qu'en lui-même enfin l'éternité le change », non pas le Soi actif qui caractérise le citoyen, mais le Soi familial; la famille est ainsi une association religieuse plus qu'une association de nature, toutes ses autres fonctions ne sauraient la caractériser vraiment comme totalité éthique. La famille c'est le culte des morts; elle dévoile le sens spirituel de la mort.

La mort est le passage de l'individu dans l'Universel; dans la nature seulement vivante le genre transcende l'individu de telle façon que cette négation apparaît extérieure. Ce n'est pas l'individu lui-même qui porte sa propre mort. La mort est donc négation naturelle; « elle est la négativité naturelle et le mouvement du singulier comme étant, mouvement au cours duquel la conscience ne retourne pas en soi-même et ne devient pas conscience de soi (2) ». La mort serait donc comme un fait de pure nature dans ce monde spirituel. Le mort devient une pure chose, la proie de l'individualité élémentaire, la terre, ou des autres vivants (3). « J'ordonne, dit Créon, que son corps resté sans sépulture soit abandonné à l'avidité des chiens et des oiseaux. » Mais la mort est le commencement de la vie de l'esprit. Ce passage dans l'Universel tombe à l'intérieur de la communauté. « La mort est l'accomplissement et le suprême travail que l'individu comme tel entreprend pour elle (4) », c'est pourquoi la fonction éminente de la famille est de restituer à la mort son sens véritable, de l'enlever à la nature et d'en faire une opération spirituelle. « La mort paraît seulement l'être-devenu immédiat de la nature, non l'opération d'une conscience, et par conséquent le devoir du membre de la famille est d'adjoindre ce côté aussi pour que son être ultime, cet être universel, n'appartienne pas à la seule nature et ne reste pas quelque chose d'irrationnel, mais soit le fait d'une opération et que le droit de la conscience y soit affirmé (5). » La famille pose sa propre opération à la place de la nature, elle unit le parent au sein de la terre; elle en fait un « δαίμων ». La communauté familiale, telle qu'elle se présente dans ce monde éthique, donne un sens à la mort. Le Soi singulier est élevé à l'universalité, il est le celui-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 19.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 20.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 21.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 20.

(5) *Phénoménologie*, II, p. 20.

ci disparu, mais un celui-ci disparu qui continue d'être comme esprit. On voit comment Hegel retrouve l'essence de la « *γένεσις* » antique et l'interprète dans son système. Ne dit-il pas dans la préface de la *Phénoménologie* : « C'est la vie qui porte la mort, et se maintient dans la mort même, qui est la vie de l'esprit (1) », et à propos du conflit pour la reconnaissance qui oppose les hommes il remarque que la mort est seulement négation naturelle qui ne conserve pas en même temps qu'elle nie, qui n'est pas l'« *aufhebung* » spirituelle. Ici la famille, se substituant à la nature, élève le mort à l'universalité de l'esprit. C'est pourquoi rien n'est plus terrible pour un ancien que de ne pas recevoir les honneurs suprêmes auxquels il a droit (le droit du Singulier) (2). Hector dans Homère supplie son ennemi de ne pas le laisser sans sépulture : « Rends mon corps afin que les Troyens et les Troyennes me donnent ma part des honneurs du bûcher. »

Telle est la nature éthique de la famille; mais, en tant que totalité concrète, il y a en elle comme dans la Cité des moments particuliers qui résultent de la scission de la conscience. Les déterminations, que nous avons écartées plus haut quand nous cherchions le sens spirituel de la famille, se retrouvent ici. L'amour de l'homme et de la femme est le moment le plus élevé de la vie de la nature. Il exprime la reconnaissance naturelle et immédiate d'une conscience de soi par une autre. La famille n'est pas seulement cette connaissance immédiate de soi dans l'autre que Hegel avait étudiée comme amour dans ses écrits de jeunesse et qui s'oppose à la dure reconnaissance de l'homme par l'homme dans le chapitre de la conscience de soi de la *Phénoménologie*; elle est encore connaissance de cet être-reconnu mutuel qui est ainsi l'élément substantiel de cette vie familiale. Cependant cette reconnaissance n'est pas l'esprit effectif, elle n'en est que le presentiment et l'image. Mais une image « possède son effectivité dans un autre qu'elle (3) ». L'amour des parents trouve donc son être réalisé à l'extérieur de soi dans l'enfant. Dans la *Philosophie d'Iéna* de 1805-1806, Hegel disait : « La croissance de l'enfant est la mort des parents (4). » Leur amour est devenu un autre « dont le devenir est cette relation même et dans lequel elle-même vient à disparaître; et ce changement des générations qui s'écoulent

(1) *Phénoménologie*, I, p. 29.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 20 sq.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 24.

(4) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, t. XX³, p. 202 : « L'amour se devient objet à soi-même; il se contemple dans un autre, mais qui est sa négation. « Les sauvages du Nord de l'Amérique tuent leurs parents, nous faisons la même chose. »

trouve sa permanence dans le peuple (1) ». Plus tard, dans la *Philosophie du Droit*, Hegel exprimera la même idée : « Dans les enfants l'unité du mariage qui, en tant que substantiel, est intériorité et sentiment, mais en tant qu'existence est séparée en deux sujets, devient aussi une existence pour soi et un objet en tant qu'unité. Les parents aiment les enfants comme leur amour, comme leur être substantiel. Au point de vue naturel l'existence immédiate de la personne des parents devient, ici un résultat, enchaînement qui se poursuit dans le progrès infini des générations qui se reproduisent et se supposent. C'est la manière dont la simplicité spirituelle des Pénates manifeste son existence comme espèce dans la nature finie (2). » Ces diverses relations, mari et femme, parents et enfants, ne sont pas cependant de pures relations spirituelles. L'inégalité est encore présente en elles, de sorte que la reconnaissance est affectée par un élément de naturalité. L'amour de l'homme et de la femme ne trouve pas son retour en soi-même; il s'échappe hors de soi dans cet autre qu'est l'enfant. Mais précisément la piété des parents pour leurs enfants reste affectée de cette contingence émouvante, « celle d'avoir la conscience de sa propre effectivité dans l'autre et de voir l'être-pour-soi devenir en cet autre sans pouvoir le reprendre, car il demeure une effectivité étrangère, propre (3) ». La vraie relation spirituelle contient son retour en soi-même, son devenir-pour-soi est en même temps sa conservation de soi-même. Ici la nature apparaît comme une altérité irréductible et c'est cette altérité qui est une passion, une particularité dans l'universalité spirituelle. Si pour les parents l'enfant est l'être-pour-soi de leur amour qui est en dehors d'eux, inversement les enfants voient leur nature inorganique, leur en-soi, dans la figure de leurs parents; ils atteignent l'être-pour-soi et la conscience propre de soi seulement « dans la séparation de la source, une séparation dans laquelle cette source se tarit ».

S'inspirant de l'*Antigone* de Sophocle Hegel voit au contraire dans la relation de frère et de sœur la relation pure et sans mélange. Le frère et la sœur sont l'un pour l'autre de libres individualités. « Ils sont le même sang, mais parvenu en eux à son repos et à l'équilibre », c'est pourquoi la sœur a le plus profond

(1) *Phénoménologie*, II, p. 24. — Dans ce monde éthique, le Soi n'existe donc pas encore, si ce n'est comme ombre : « Il est ceci supprimé, et ainsi Soi universel, mais sa signification négative n'est pas encore convertie dans cette signification positive. » Dans le premier type du Soi, la personne, nous aurons le commencement de sa réalisation (*Phénoménologie*, II, p. 204).

(2) *Principes de la Philosophie du Droit*, trad. française, Gallimard, 1940, p. 147.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 24.

pressentiment de l'essence éthique — du libre rapport d'une conscience de soi à une conscience de soi — mais c'est seulement là un pressentiment parce que la loi de la famille dont la féminité est la gardienne ne s'étale pas à la lumière du jour, n'est pas un savoir explicite; elle reste un élément divin soustrait à l'effectivité. Au point de vue éthique la femme ne trouve dans son mari et ses enfants que son universalité; le rapport de singularité reste chez elle lié au plaisir et à la contingence, et c'est pourquoi il n'est pas lui-même éthique. Dans le foyer du règne éthique, il ne s'agit pas de ce mari-ci, de ces enfants-ci, mais d'un mari en général, des enfants en général. « Ce n'est pas sur la sensibilité mais sur l'universel que se fondent ces relations de la femme (1). » L'homme au contraire, en trouvant son universalité dans la Cité, dans son sacrifice pour la totalité, s'achète ainsi le droit du désir. C'est son Soi comme singulier, et non plus comme universel, qu'il peut trouver dans sa famille. Mais si à cette relation de la femme se trouve mêlée la singularité son caractère éthique n'est pas pur. En tant seulement que ce caractère éthique est pur, la singularité est indifférente et la femme est privée de la reconnaissance de Soi comme ce Soi-ci dans un autre. Sa reconnaissance pure et sans mélange de naturalité se produit dans sa relation avec son frère. « Le frère perdu est pour la sœur irremplaçable, et son devoir envers lui est son devoir suprême (2). » « Après la mort d'un époux, dit Antigone, que commente ici littéralement Hegel, un autre le peut remplacer, après la perte d'un fils un autre homme peut m'en donner un second, mais je ne puis plus espérer la naissance d'un frère. »

Dans le frère la sœur connaît le Soi individuel, mais l'esprit de la famille passe alors dans un autre domaine, dans la conscience de l'universalité. Le frère abandonne le règne élémentaire et négatif de la famille pour conquérir et produire le règne éthique effectif, l'esprit conscient de soi-même de la Cité. Nous avons développé assez longuement ces minutieuses analyses de Hegel où sa dialectique — trop souvent plus ingénieuse que convaincante — interprète jusque dans le détail la tragédie de Sophocle. Ce qui nous est présenté ici sous sa forme immédiate, la famille et la Cité, ne saurait disparaître de la vie de l'esprit. Si nous ne retrouvons plus ces moments dans la suite du développement, cela signifie seulement que la prise de conscience de l'esprit par lui-même — l'esprit vrai devenant esprit certain de soi-même — n'a plus besoin de se fixer spécialement sur eux. Seuls nous retiendront les moments qui traduisent dans l'histoire de l'esprit le côté du pour-soi en

(1) *Phénoménologie*, II, p. 25.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 26.

développant les oppositions indiquées dans ce point de départ; et ces moments seront la personne abstraite, la culture, enfin l'esprit certain de soi-même. Ainsi la dialectique de Hegel sur la famille et une grande partie de sa dialectique sur la Cité — expansion et contraction, vie économique et guerre — garderont pour lui une valeur indépendamment du moment de l'histoire où elles se sont manifestées sous leur forme la plus adéquate. La Cité antique où le citoyen s'élève immédiatement à l'universalité, la famille antique où le Soi singulier est sauvé de la mort même et conservé dans sa singularité universelle, forment une belle totalité où l'Universel et le Singulier ne s'opposent pas encore. La substance y est comme peuple une substance individuelle, elle n'est pas encore là comme universalité abstraite — le destin — s'opposant aux individus. Le Soi n'est pas encore là comme singularité négative, exclusion de tout ce qui est autre, il est seulement présent comme une ombre, comme le sang de la famille. Ce sont ces deux moments qui vont se développer jusqu'à l'opposition, le destin deviendra ce qui engloutit les individualités du règne éthique dans sa nuit, et ces individualités perdant leur caractère immédiat deviendront le Soi abstrait des personnes. Alors la substance éthique aura péri. Cette double signification du Destin et du Soi singulier du monde éthique est bien dégagée plus tard dans ce texte de Hegel : « Dans le monde éthique nous avons vu une religion et c'était la religion du monde d'en bas. Cette religion est la croyance à la nuit effrayante et inconnue du destin et à l'Euménide de l'esprit disparu — la première, la pure négativité dans la forme de l'universalité, la seconde cette même négativité dans la forme de la singularité. — Dans la dernière forme l'essence absolue est donc bien le Soi et a une présence, la présence du Soi qui ne peut être autrement que présent, mais le Soi singulier est cette ombre singulière qui a séparé de soi l'universalité qu'est le destin. Elle est bien ombre, *ceci supprimé*, et ainsi Soi universel, mais sa signification négative n'est pas encore convertie dans cette signification positive (1). » Comment la substance concrète devient ce destin tout puissant et juste, mais négatif par rapport au Soi, comment le Soi émerge de ce monde souterrain, où il est seulement comme *ceci supprimé*, c'est ce que nous révélera l'étude du monde éthique — non plus en tant que belle totalité immédiate — mais en tant que l'opposition tragique surgit en lui du fait de l'action, c'est l'essence du tragique comme tel que Hegel va approfondir.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 204. — Cf., chez HEGEL, l'interprétation de l'État comme *destin*, au lieu d'expression de la *volonté commune*, puis comme *puissance* (ROSENZWEIG, *op. cit.*, I, pp. 88 sq., pp. 102 sq.).

Avant de laisser derrière nous cette représentation statique du monde éthique, et de considérer ce qu'il devient dans le tragique de l'action véritable, nous pouvons retrouver en lui tous les moments antérieurs de « la réalisation de la conscience de soi individuelle (1) ». Dans son abstraction cette conscience de soi ne se trouvait pas elle-même dans la nature. Maintenant cette vie éthique — les mœurs — sont la vérité de cette raison individuelle, car ici ces mœurs sont ce que la raison trouve; mais elles sont en même temps un être qui est l'opération et l'œuvre de la conscience qui les trouve. L'inquiète recherche de la jouissance de soi, la loi de tous les cœurs, la vertu, prennent donc leur sens véritable. C'est dans la famille que l'individu singulier se trouve comme une autre conscience de soi; et le destin qui l'en chasse est la loi de la Cité. Cette loi de tous les cœurs c'est l'ordre universel auquel chacun participe comme citoyen. La vertu enfin n'est plus cette vaine abstraction, elle réalise ce à quoi elle tend; par le sacrifice qu'elle exige de l'individu elle fait de l'essence une réalité présente; elle peut donc jouir de son sacrifice dans cette vie universelle qu'elle contemple. La raison formelle trouve dans l'«*εἶδος*» le contenu vivant qui lui échappait quand elle prétendait légiférer ou éprouver les lois. Quant à la totalité de la substance, elle se divise sans doute en loi humaine et loi divine, mais chacune de ces lois paraît confirmer l'autre. La première, la loi humaine, conduit l'individu vers l'universel dans l'épreuve de la mort — le maître absolu — elle va de la lumière à l'ombre, mais la seconde porte la mort même et la soulève de l'ineffectivité à l'effectivité, elle conduit de l'ombre à la lumière; la première incombe à l'homme, et la seconde à la femme. Cette totalité reste à l'intérieur de soi; elle est mesure et équilibre, c'est-à-dire justice, une justice qui n'est ni une loi transcendante au delà de cette totalité présente à elle-même, ni un pur arbitraire qui réaliserait son équilibre par le mécanisme d'un hasard sans pensée. La vengeance qui rachète le tort que l'individu a subi émane de lui-même, de son Erinnye. Son individualité, son sang, continue de vivre dans la famille. Du reste le seul tort véritable que l'individu subit dans ce monde ne pourrait venir que d'un fait de nature sans signification spirituelle, mais la nature y est transformée et pénétrée par l'esprit. La mort même y devient une opération de la conscience. Dans le chapitre sur la religion Hegel donnera un nom à ce beau moment de la vie de l'esprit. Sa représentation de lui-même sera la religion de l'Art, et en effet la beauté est cette unité immédiate de la nature et de l'esprit.

(1) Pour tous ces moments : jouissance immédiate, loi du cœur, vertu, cf. dans cet ouvrage la 4^e partie, chap. IV. (Chacun de ces moments qui se faisait lui-même essence est repris, comme moment, dans la totalité éthique).

L'Action tragique. — *Le Soi comme opération.* — La représentation que Hegel se fait de l'esprit — de l'absolu — est dans les *Écrits de jeunesse*, comme dans les *Opuscules d'Iéna*, une représentation tragique. Dans son important article d'Iéna sur le *Droit naturel*, après avoir caractérisé le monde éthique — la vie d'un peuple — comme la plus haute manifestation de l'absolu, Hegel dit de la Tragédie qu'elle est « la représentation de la position absolue ». Dans la Comédie au contraire — comédie divine d'Aristophane ou comédie bourgeoise moderne — l'esprit apparaît comme élevé au-dessus de toutes les oppositions, soit qu'il les laisse se manifester un moment comme des ombres et les dissolvent ensuite dans sa pure certitude de lui-même, soit qu'il se trouve lui-même pris en elles, engagé dans le fini de telle sorte que l'absolu se révèle à lui comme un néant, une illusion (1). C'est pourquoi la Comédie, qui est l'absence de destin, exprime toujours la victoire de la singularité, de la subjectivité repliée sur elle-même; elle n'est donc que le rire de l'impuissance et trouve en elle-même, dans sa propre insuffisance, son destin tragique. Ainsi la tragédie revient exprimer la vie même de l'esprit. Le monde éthique dont nous avons vu plus haut la calme subsistance n'est esprit que parce que le tragique se découvre en lui. Ce tragique fera apparaître comme destin la substance, et si la vérité de ce destin est l'émergence du Soi, la subjectivité de l'être-pour-soi — en d'autres termes la comédie antique dans laquelle « les oppositions et le fini sont une ombre sans essence » — cette émergence de la subjectivité trouvera sa vérité à son tour dans l'aliénation de l'esprit, dans la comédie moderne dans laquelle le fini s'affirme comme tel et prétend à une indépendance illusoire. La société bourgeoise moderne, le monde de la culture, est la vérité de la disparition du destin antique dans le Soi — ce que Hegel avait exprimé dans l'opuscule sur le *Droit naturel* —. La comédie sépare ainsi les deux zones de l'éthique, en sorte qu'elle laisse chacune valoir pour soi; dans l'une les oppositions et le fini sont une ombre sans essence, dans l'autre l'absolu est une illusion. La relation véritable et absolue est que l'une paraît sérieuse dans l'autre, que chacune entre dans une relation vivante avec l'autre et qu'elles sont l'une pour l'autre le destin sérieux. La relation absolue est

(1) Le premier cas correspond à la comédie antique (ARISTOPHANE), le second à la comédie moderne, comédie bourgeoise dans laquelle le Soi, comme personnage, prend pour absolu ce qui n'est qu'une finitude — par exemple l'argent — et se voit entraîné dans une dialectique vertigineuse. En vain il essaye de stabiliser ce fini et de le poser comme en-soi. Mais ce fini — selon sa loi interne — lui échappe toujours. Dans la comédie antique, le Soi rit de lui-même sur la scène, dans la comédie moderne ce sont les spectateurs seuls qui rient (Cf. éd. Lasson des *Œuvres*, VII, pp. 384 sq.).

donc bien représentée dans la tragédie. Dans le chapitre sur la religion Hegel reviendra sur cette signification de la tragédie et de la comédie pour la représentation de l'esprit, mais il était nécessaire de citer déjà ici ce texte sur le passage de la tragédie antique à la comédie antique, de la comédie antique à la comédie moderne qui lui sert de destin, car il éclaire toute l'évolution de l'esprit objectif que Hegel va suivre. Dans la belle nature éthique que nous venons de contempler et où les deux moments, celui de la famille et celui de la Cité, « se complètent et se confirment l'un l'autre » de telle sorte que cette totalité soit selon l'expression de Platon reprise par Hegel « un vivant éternel » (1), le Soi n'a pas encore surgi dans son droit comme individualité singulière. Aucune opération en effet n'a été vraiment accomplie, mais l'opération est le Soi effectif. Avec l'opération la contradiction tragique pénétrera dans ce monde et le conduira à son déclin nécessaire. La substance apparaîtra à la conscience de soi comme le destin. Cette opposition de la conscience de soi engagée dans une forme particulière, la loi divine ou la loi humaine, et de la substance soulevée de son immédiateté et devenue l'Universel abstrait, la nécessité comme destin, est l'opposition tragique dont nous allons suivre le développement. Sans doute la vérité de cette nécessité, de ce destin, c'est pour nous le Soi de la conscience de soi, mais alors le monde éthique a péri, et un autre monde — celui que Hegel définissait déjà par la comédie moderne dans l'article d'Iéna — est venu au jour. L'esprit est aliéné de soi-même. Tout ce développement nous paraît condensé dans le texte suivant : « Ce qui dans ce monde se manifeste comme ordre et accord de ses deux essences, dont l'une confirme et achève l'autre, devient à travers l'opération un passage d'opposés l'un dans l'autre au cours duquel chacun se montre plutôt comme l'annulation de soi-même et de l'autre que comme sa confirmation — devient le mouvement négatif ou l'éternelle nécessité d'un *destin* terrible, nécessité qui engloutit dans l'abîme de sa simplicité la loi divine et la loi humaine, et avec elles les deux consciences de soi dans lesquelles ces puissances ont leur être-là. C'est une nécessité qui pour nous passe dans l'être-pour-soi absolu de la conscience de soi purement singulière (2). »

Comme dans une symphonie la *Phénoménologie* nous présente

(1) HEGEL, éd. Lasson, VII, p. 389, d'après le *Timée* 30b.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 30. — Le passage du monde antique au monde moderne, du *citoyen* au *bourgeois* ou au *chrétien* (dédoublément nécessaire, car le bourgeois vit dans la finitude et pose donc son essence au delà de son effectivité, d'où le double monde de l'esprit étranger à soi-même) est très bien représenté par ce passage de la comédie antique à la comédie moderne. Il est le destin tragique de la certitude absolue de soi qui ne se trouve plus qu'aliénée de soi-même.

sans cesse les mêmes thèmes, mais sous des formes diverses. Le thème fondamental c'est celui de l'opposition de l'Universel et du Singulier, de la substance et de la subjectivité, de l'être et du Soi. Nous avons vu la conscience de l'Universel disparaître dans la singularité de la conscience de soi. Mais la conscience de soi, comme subjectivité, est la conscience malheureuse qui a perdu la substance. Cette conscience malheureuse nous allons la retrouver au terme de cette tragédie du monde éthique. Elle apparaîtra sous sa forme objective — dans l'histoire de l'esprit — avec le monde romain, la dure politique de l'empire, le repliement sur soi des personnes, et se développera dans le monde moderne de la culture; alors l'esprit sera aliéné de soi; tel sera — dans l'ordre objectif, social et politique — l'équivalent de la conscience malheureuse (1). Plus tard le sens de cette douleur de la subjectivité sera dégagé dans la vision de l'absolu que la religion nous offre. La religion de l'Art aboutira à la certitude absolue de soi, et l'homme sera la vérité du destin tragique. Mais, comme dans le cas de la conscience malheureuse, cette certitude infinie de soi ne pourra se poser sans se nier. Le Dieu-homme du christianisme devra lui-même mourir, la subjectivité s'approfondir au point de restaurer la substance, comme la substance s'était enfoncée dans la subjectivité. Le Soi sera alors le sujet absolu qui dans le tragique de son aliénation se retrouve lui-même, le concept qui dans l'objectivité se conserve lui-même, reste près de soi, et dans sa subjectivité se devient à lui-même objectif. La substance sera bien ainsi sujet; l'Universel et le Singulier seront réconciliés au sein de leur opposition. Mais cette opposition — la conscience malheureuse — le monde de l'aliénation — le christianisme — qui à des hauteurs diverses reprennent le même thème — ne saurait disparaître de la vie de l'absolu. C'est ce qu'exprimait déjà Hegel dans l'article d'*Iéna* que nous avons cité plus haut quand, voulant montrer pourquoi « la tragédie était la représentation de la position absolue », il écrivait : « Cette tragédie l'absolu la joue éternellement avec soi-même. Il s'engendre éternellement dans l'objectivité; dans cette figure concrète de lui-même il se livre à la passion et à la mort, et renaît de sa cendre dans sa majesté (2). » C'est le « meurs et deviens » du divin qui ainsi est identique à l'homme; Dieu se fait homme et l'homme se fait Dieu. Le Dieu-

(1) Nous résumons ici ce qui se trouve développé à trois étages de la *Phénoménologie* : I) dans la dialectique de la Conscience de soi (cf. dans cet ouvrage III^e partie) — II) dans le devenir de l'esprit objectif, la conscience malheureuse de l'histoire ou l'esprit étranger à soi-même (cf. dans cet ouvrage V^e partie) — III) dans le devenir de la religion — le moment du christianisme ou du Dieu mort (cf. dans cet ouvrage VI^e partie).

(2) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, VII, p. 384.

homme devient l'homme-Dieu, mais le moment de la douleur et de la subjectivité est celui où le Soi, s'étant posé dans sa certitude absolue de soi, ne trouve plus que sa propre finitude et s'est perdu lui-même dans le fini. Cette aliénation est cependant nécessaire pour que le Soi devienne ce qu'il est immédiatement.

La notion de *destin* et les notions connexes d'opposition tragique, d'action et de culpabilité, de savoir et de non-savoir, que nous allons maintenant considérer ont joué un grand rôle dans l'élaboration de la philosophie hégélienne. Dans les *Écrits théologiques de jeunesse* Hegel étudie le rapport d'un peuple particulier à son destin. C'est pendant ses années de Francfort (1797-1800) durant lesquelles Hegel, selon le témoignage de sa sœur, a personnellement participé à l'angoisse de son époque, qu'il étudie le destin du peuple juif ou le destin du christianisme (1). Tandis que dans la période antérieure de Berne, il se préoccupait de donner un sens à la *positivité* d'une religion historique qui s'oppose à la pure religion de la raison — celle des tenants de l'Aufklärung — et se refusait à sacrifier les richesses de la vie concrète et l'amplitude des modifications historiques à un concept trop sec et trop pauvre de la nature humaine, il prend conscience dans cette nouvelle période du caractère irrationnel de la vie humaine, et de l'impossibilité de penser — selon les lois de l'entendement discursif — le passage de la vie finie à la vie infinie. Cette vie infinie, ἔν και πάλιν, est pourtant immanente à la vie finie, de sorte que l'une ne peut être sans l'autre, mais l'entendement en les fixant dans l'objectivité ne peut parvenir à les réunir. Or le concept de destin est lourd de sens et paraît déborder les analyses de la raison, mais par là même il est un moyen de penser l'opposition que l'action introduit dans la vie humaine. La séparation de l'homme et de son destin, sa réconciliation avec lui par l'amour, constituèrent une façon nouvelle de saisir la relation de la vie finie et de la vie infinie. C'est ainsi que Hegel élabore sans la nommer, et sans en prendre nettement conscience, une philosophie dialectique qui du pantragisme de la période de jeunesse passera dans le panlogisme de la maturité. Mais cette notion de destin que nous retrouvons maintenant dans la *Phénoménologie* nous paraît être au cœur de la vision hégélienne de l'esprit. Kant

(1) Cf. ROSENKRANZ : *Hegels Leben*, p. 80. — On peut dire que, dans la période de Berne, HEGEL pense l'expérience historique, le *donné*, comme positivité (nous dirions aujourd'hui la facticité), et l'oppose à la raison abstraite, mais que, dans la période de Francfort, ce donné devient un *destin* individuel. L'élaboration de ce concept de destin, sa substitution à celui de positivité, est un des progrès essentiels de l'hégélianisme vers le *Pantragisme*. Un nouveau progrès — ou un recul — sera le passage de ce Pantragisme au *Panlogisme*.

avait remarqué que l'idée de destin ne saurait se légitimer pour qui veut juger les choses du point de vue de l'expérience et de la raison. Jaspers qui cite cette remarque de Kant ajoute : « Mais pour celui qui se place dans la situation-limite, l'idée de destin retrouve sa signification; on ne peut pas démontrer sa validité comme concept, mais on peut la vivre comme expérience ». De cette expérience vécue pendant les années de Francfort Hegel, s'élèvera dans la suite à une identification du destin et du concept, et il écrira dans la *Phénoménologie* : « C'est l'esprit du destin tragique qui recueille tous ces dieux individuels et tous ces attributs de la substance dans l'unique Panthéon, dans l'esprit conscient de soi-même comme esprit (1). »

Qu'est-ce donc que ce destin que Hegel emprunte à la vision tragique de l'existence humaine, une vision tragique qu'avec Hölderlin et avant Nietzsche il aperçoit comme l'arrière-plan sombre de la sérénité hellénique? Il nous faut distinguer le Destin en général, ou la réalité effective (*Wirklichkeit*), cette histoire du monde qui deviendra pour lui le Tribunal du monde, et les destins particuliers qui traduisent dans le réel le « pathos » original des individus et des peuples. Rien de grand ne se fait sans passion, c'est-à-dire qu'aucune opération humaine n'est adéquate à la vie infinie, il y a toujours en elle une finitude qui en est la marque. C'est l'opération (*Tat*) qui introduit la séparation dans la pure vie et fait surgir devant l'homme, comme un étranger, son propre destin. Mais ce destin d'un individu ou d'un peuple — et Hegel étudie le destin d'un peuple comme le peuple juif ou le destin d'une religion comme le christianisme à travers des individualités caractéristiques, Abraham par exemple et le Christ — n'est pas autre chose que la manifestation dans la réalité effective de ce que ces individus ou ces peuples sont comme pathos; un destin particulier c'est donc la révélation d'un pathos déterminé dans une histoire. « Le destin, c'est ce que l'homme est », c'est sa propre vie, son propre pathos, mais qui lui apparaît comme « devenu étranger ». « Le destin, écrit Hegel à Francfort, c'est la conscience de soi-même, mais comme d'un ennemi (2) », et dans le texte de la *Phénoménologie* que nous allons étudier à propos d'Antigone ou de Créon, il reprend le vers de Sophocle : « Parce que nous pâtissons nous reconnaissons que nous avons failli », mais il avait déjà noté dans la même œuvre : « Le destin est seulement la manifestation explicite de ce que l'individualité déterminée est en soi, comme détermination intérieure originaire (3). »

(1) *Phénoménologie*, II, p. 262.

(2) NOHL, *op. cit.*, pp. 283 sq.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 261. — On voit comment le problème posé par HEGEL est dans toute son ampleur celui de l'individualité.

L'action effective seule révèle donc le pathos de l'individualité dans l'objectivité. C'est bien notre propre vie qui nous apparaît comme un dehors, et nous n'avons pas besoin pour nous sentir coupables, c'est-à-dire éprouver notre propre finitude, d'une loi qui nous condamne sans jamais pouvoir se réconcilier avec nous parce qu'elle nous est toujours étrangère par sa nature. C'est nous-même qui en agissant faisons apparaître notre propre jugement. Notre destin en effet en se séparant de nous nous révèle que nous ne sommes pas pure vie infinie, pure coïncidence avec l'être, il est notre nature inorganique, ce qui en nous n'est pas la vie infinie. Mais en nous l'opposant nous pouvons l'affronter et nous réconcilier avec lui par l'amour, un amor fati, qui est en même temps un « Meurs et deviens » et où l'homme trouvera la plus haute réconciliation avec le destin en général, avec l'histoire du monde, ce qui sera pour Hegel la suprême conscience de la liberté (1). Cette réconciliation, dans laquelle mon destin s'inscrit dans le destin en général, à la fois nié et conservé en lui, est l'harmonie finale de la représentation tragique; elle fait apparaître la réalité effective, la substance dans sa nécessité, le juste destin dans sa toute puissance. Sans doute le pathos des individus et des peuples subsiste toujours. Antigone et Créon sont des figures éternelles, mais ils ont dépouillé leur exclusivité, ils sont « aufgehoben ». Dans le monde antique cet apaisement se présente seulement comme l'oubli, « l'être-disparu de l'effectivité, le repos du Tout en soi-même, l'unité immobile du destin, Zeus simple (2) », mais dans le monde chrétien ce destin devient le sujet, *l'esprit conscient de soi comme esprit*. Cette notion hégélienne du destin est, comme on l'a remarqué, très différente des conceptions du destin qui se présentaient à l'époque. « Le passage de la pensée individualiste à la pensée historique s'est effectué à l'image d'une évolution parallèle de la conception du destin. De même que pour les kantien et les préromantiques l'histoire — et le Droit — ne sont qu'une suite d'entorses faites à la raison pure, de compromis avec la sensibilité, de même le destin n'apparaît dans les monologues de Schleiermacher que comme le cours éternellement hostile de la nature, la brutalité tout extérieure du sort que nargue et que défie le Moi assuré de sa liberté (3). » Or, dans les *Écrits de jeunesse*, comme dans la *Phénoménologie*, le destin n'est plus cette force brutale, il est intériorité dans l'extériorité, manifestation du Moi au dehors, et lorsque l'individu succombe à son destin l'es-

(1) Pour toute cette évolution de la notion de destin, la séparation de la vie et la réconciliation par l'amour, cf. NOHL, pp. 283 sq.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 253.

(3) P. BERTRAND : *Le sens du tragique chez Hegel in Revue de Métaphysique et de Morale*, Avril 1940, p. 170.

prit retrouve sa liberté en le dépassant. Le moment de la chute est aussi celui du salut. Nous avons déjà vu dans la *Phénoménologie* comment l'individu qui cherchait sa propre singularité dans l'être, la jouissance immédiate de soi, trouvait dans la nécessité brutale ce qu'il était lui-même. La loi du cœur ne fait que se comprendre elle-même dans ce qui lui est opposé et qui traduit effectivement la loi de tous les cœurs. De même la vertu ne peut l'emporter sur le cours du monde, parce que ce cours du monde n'est pas force brutale et aveugle, il est au contraire ce qui peut seul donner son sens à cette vertu.

Après ces remarques sur la conception originale du destin que se fait Hegel nous sommes mieux en mesure de comprendre le sens de l'action tragique qui oppose la loi divine et la loi humaine, Antigone et Créon. Du choc de leur pathos, auquel s'identifiait la conscience de soi, naîtra le droit tout puissant du réel éthique, de la substance devenue nécessité, non plus ce savoir illusoire d'un droit qui emportait l'individu comme caractère. Ce savoir découvrira par son action qu'il était aussi non-savoir, et par là le Soi s'opposera à la nécessité, à la négativité du destin. Mais *pour nous* la vérité de ce destin sera le Soi universel, la certitude simple de soi. La substance éthique comme individualité immédiate — la présence de l'esprit au sein d'une nature particulière — aura péri, et ce qui viendra au jour ce sera la subjectivité infinie. « Le Soi apparaît seulement comme attribué aux caractères et non pas comme le milieu du mouvement. Cependant la conscience de soi, la certitude simple de soi, est en soi la puissance négative, l'unité de Zeus, de l'essence substantielle et de la nécessité abstraite; elle est l'unité abstraite au sein de laquelle tout retourne (1). » Le monde éthique sera devenu le monde de la subjectivité et le monde des personnes abstraites, le christianisme et l'empire romain.

Ce passage du régime municipal à l'empire romain, du monde éthique au monde des personnes abstraites, est donc conçu par Hegel grâce à une interprétation générale de la tragédie antique. Il s'agit bien entendu d'Eschyle et de Sophocle, et non pas d'Euripide chez lequel la conception du tragique et du destin ne se trouve plus dans sa pureté. Dans l'article sur le droit naturel que nous avons déjà cité, Hegel interprétait les *Euménides* d'Eschyle comme posant et résolvant le problème de l'unité des deux essences (loi divine et loi humaine) dans la Cité. A la fin de la tragédie la paix est faite entre les Erinnyes et le peuple d'Athènes, les déesses avides de vengeance et qui représentent la loi du sang, le droit antique, et Apollon. L'ordre ancien et l'ordre nouveau

(1) *Phénoménologie*, II, p. 253.

sont réconciliés grâce à l'instrument de justice créé par l'État athénien. Le conflit des Erinnyes et des Olympiens est celui du pacte antique et de l'ordre nouveau de la Cité dans lequel il existe un lien plus fort que celui du sang, du monde d'en bas et du monde supérieur selon les expressions de Hegel (1). Ces deux mondes sont conjoints et inséparables : « L'esprit manifeste à la racine de sa force dans le monde d'en bas. La certitude de soi éprouvée par un peuple, une certitude confiante en soi et se réaffirmant elle-même, possède la vérité de son serment joignant tous en un seulement dans la substance de tous inconsciente et muette, dans les eaux de l'oubli (2). » Le *savoir* se perd dans son origine le *non-savoir*. Dans le chapitre de la *Phénoménologie* que nous étudions il s'agit surtout de l'*Antigone*, et de l'*Œdipe* de Sophocle. mais le tragique grandiose des *Euménides* est présent à l'arrière-plan. C'est que, dans l'*Antigone*, les deux lois qui, selon Hegel, constituent les deux essences de l'esprit antique s'opposent selon leur contenu. Il s'agit de passer de cette opposition du contenu — des puissances du monde éthique symbolisées par Antigone et Créon — à une opposition de forme inhérente à toute conscience de soi, celle du savoir et du non-savoir. C'est cette dernière opposition qui par exemple se manifeste dans l'*Œdipe*, et qui permet de concevoir la notion universelle du destin. A la lumière de ces oppositions Hegel pourra envisager le déclin et la dissolution de l'essence éthique en général, la fin du régime municipal et de la belle totalité que l'esprit s'efforcera toujours de restaurer dans son histoire, mais qui devait disparaître parce qu'il était seulement l'esprit vrai, l'esprit immédiat. « Dans cette détermination de l'immédiation est impliqué que dans l'action du règne éthique la nature en général intervient. L'effectivité de l'action manifeste seulement la contradiction et le germe de corruption que possédaient la belle harmonie et l'équilibre tranquille de l'esprit éthique au sein même de cette tranquillité et de cette beauté, car la paix inconsciente de la nature a une signification ambiguë; elle cache l'inquiétude consciente de soi de l'esprit (3). »

Cette détermination de l'immédiation nous la trouvons d'abord dans l'individualité du règne éthique qui n'est pas le Soi abstrait, mais qui est une *nature* et dans le sens le plus profond du terme un *caractère*. « Cette décadence de la substance éthique et son passage dans une autre figure sont donc déterminés par ce fait que la conscience éthique est dirigée sur la loi d'une façon immédiate par essence (4). » Il ne s'agit pas comme dans le drame

(1) Éd. Lasson, VII, pp. 385 sq.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 40.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 43.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 43.

moderne d'une individualité singulière qui est élevée au-dessus des déterminations de l'action et à laquelle se pose un problème de choix contingent. Nul libre arbitre, comme on dit, c'est-à-dire nul problème sous la forme du « ou bien — ou bien ». Il s'agit aussi d'un *pathos* qui exprime véritablement un des moments de la substance éthique. Dans la tragédie postérieure — sans doute celle d'Euripide — « ce *pathos* est abaissé au plan de la passion — à des moments contingents et sans essence que le chœur impersonnel loue sans doute, mais qui ne sont pas capables de constituer le caractère des héros et ne peuvent être énoncés et respectés par eux comme leur essence (1) ». Dans ces conditions le caractère éthique — qu'on pense par exemple à Antigone — est une individualité qui porte en elle-même le sens de son action; elle sait immédiatement ce qu'elle doit faire; elle appartient par nature — la femme et l'homme — soit à la loi divine, soit à la loi humaine; et *cette* loi particulière est pour elle *la* loi éthique; elle la connaît comme *son* essence et comme *l'essence*. Elle est décidée, mais cette décision ne se réfère pas à une délibération consciente; elle se confond avec son être même. « Cette immédiateté de sa décision est un être-en-soi et a donc en même temps la signification d'un être naturel comme nous l'avons vu. C'est la nature et non la contingence des circonstances ou du choix qui affecte un sexe à l'une des lois, l'autre sexe à l'autre (2). » Il y a dans cette détermination du caractère, dans cette unité indissoluble d'un esprit et d'une nature, une beauté éthique qu'il faudra bien retrouver sous une autre forme dans le développement de l'esprit, car l'action véritable n'est pas possible sans cette détermination; nous verrons un jour comment l'esprit certain de soi-même retrouve en lui, et non plus dans une nature qui lui est étrangère, cette immédiateté indispensable à l'action, mais comme détermination de soi; c'est alors que le problème du savoir et du non-savoir se reposera sous sa forme définitive (3). Pour le moment, et avant l'action, ce problème ne se pose pas encore. Créon n'hésite pas à condamner Polynice. Il n'y a pas en lui de conflit intérieur; Antigone n'hésite pas davantage. C'est qu'elle adhère pleinement à ce qu'elle va faire; elle appartient à la loi divine. L'hésitation, quand elle se présente dans la tragédie antique, n'est qu'une faiblesse devant l'action, non un conflit moral. Oreste non plus ne discute pas l'acte qu'il doit accomplir pour venger son père. Ne sait-il pas par le dieu même de la Lumière ce qu'il a à faire? C'est pourquoi le conflit tragique a

(1) *Phénoménologie*, II, p. 253.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 31.

(3) Cf. *Phénoménologie*, II, pp. 168 *sq.* et, pour notre interprétation dans cet ouvrage, VI^e partie, chap. II.

une essence qu'il importe de dégager. « Comme d'une part l'ordre éthique consiste essentiellement dans cette décision immédiate (et ainsi pour la conscience c'est seulement l'une des lois qui est l'essence), comme d'autre part les puissances éthiques sont effectives dans le Soi de la conscience, elles reçoivent la signification de s'exclure et d'être opposées (1). » L'opposition est nécessaire parce que la conscience de soi — en tant que caractère — adhère à l'une des lois comme la loi. Ce qui s'oppose ce n'est pas dans la conscience éthique un devoir à une passion, ou un devoir à un autre devoir — collision comique puisqu'elle manifeste l'absolu comme en opposition avec soi-même — mais « le devoir à la réalité sans droit ». « L'opposition se manifeste donc comme une collision malheureuse du devoir seulement avec l'effectivité dépourvue de droit. » La conscience éthique voit alors le droit d'un seul côté, le tort de l'autre; c'est pourquoi elle entreprend d'assujettir par la force à la loi à laquelle elle appartient cette effectivité opposée, ou de la tourner par la ruse. Antigone ne voit dans les ordres de Créon qu'une violence humaine contingente, et Créon, dans l'acte d'Antigone, qu'une désobéissance criminelle, un entêtement féminin. Le tragique n'est pas ici dans une bonne volonté qui s'oppose à une mauvaise volonté, mais dans la coexistence de deux volontés, de deux consciences de soi qui, l'une et l'autre, adhèrent pleinement à la loi et pourtant s'excluent l'une l'autre sans se reconnaître. C'est cette reconnaissance qui suivra l'action et fera émerger le non-savoir. Alors la conscience de soi abandonnera sa partialité, se connaîtra elle-même dans *son destin*, et découvrira *le destin* comme la réalité effective de l'unité de la substance.

Pour que cette reconnaissance de l'Autre soit possible après l'action, que le dépassement ne vienne pas seulement du dehors, mais soit l'œuvre de la conscience, il faut qu'en agissant la conscience de soi provoque elle-même la contradiction, que cette contradiction soit son fait. Par là nous pénétrons dans la nature de *l'agir*. Tout d'abord la conscience de soi doit agir et en agissant, selon les fortes paroles de Hegel, elle reconnaît implicitement le droit du réel. « L'effectivité du but est le but de l'opération (2). » Mais ce réel n'est plus pour elle un monde étranger: « elle a bu dans la coupe de la substance absolue l'oubli de toute partialité de l'être-pour-soi (3) »; elle ne voit donc pas dans cette effectivité ce qui serait susceptible de pervertir son action, d'en inverser le sens, et par une malice du monde de faire d'un projet

(1) *Phénoménologie*, II, p. 32.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 151.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 33.

éthique une réalisation non éthique. La conscience de soi, au stade où nous la prenons, ne voit dans l'action que la transition nécessaire de ce qui est pensé à ce qui est. Son droit absolu est de se retrouver elle-même dans la réalité. « Le droit absolu de la conscience éthique est donc que l'opération accomplie, la figure de son effectivité, ne soit pas autre que ce qu'elle sait (1). » L'action est bien nécessaire car « elle conduit à l'accomplissement le but, la substance seulement pensée », mais elle est une simple transition; elle fait de l'en-soi une œuvre. C'est cependant par elle que s'introduit cette opposition du savoir et du non-savoir. « Avec ce processus prend naissance dans la conscience l'opposition du Su et du non-Su, et dans la substance celle du conscient et de l'inconscient; le droit absolu de la conscience de soi éthique entre en conflit avec le droit divin de l'essence (2). » Le droit absolu de la conscience de soi est de ne retrouver dans le résultat de son action que ce qu'elle sait; mais s'étant attachée à l'une des lois à l'exclusion de l'autre, et la prenant pour la loi, il est nécessaire qu'elle suscite l'autre loi qui est intimement liée à la première. La conscience croit que le monde éthique se révèle à elle comme il est, mais ce monde est réalité et est donc double, il est *en soi* autant qu'il est *pour elle*. Le droit de l'essence de se diviser en deux lois doit donc aussi apparaître à l'occasion de l'action de la conscience de soi. Nous retrouvons ici une dialectique qui est inhérente à l'action et qui s'est déjà présentée sous sa forme élémentaire à propos de « l'individualité réelle en soi et pour soi-même ». Nous avons vu alors que toute conscience agissante ne croyait faire que traduire son projet dans l'élément de l'être, mais en fait éprouvait dans son œuvre l'altération de ce projet même; elle se découvrait dans son opération autre qu'elle ne l'avait pensé. Ici cependant le caractère moral, éthique, de la conscience de soi modifie le contenu de cette dialectique, il n'en change pas la structure. « Agir consiste justement à mouvoir l'immobile, à produire extérieurement ce qui n'est d'abord qu'enfermé dans la possibilité et ainsi à joindre l'inconscient au conscient, ce qui n'est pas à ce qui est (3). » Mais ce droit de l'essence qui se manifeste à l'occasion de l'action éthique n'est pas à chercher ailleurs que dans la conscience de soi elle-même. C'est elle qui, en agissant, se soulève de son immédiateté et pose

(1) *Phénoménologie*, II, p. 33.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 33. — On remarquera que l'opposition essentielle à l'action, présentée et dépassée dans les stades antérieurs (cf. tous les chapitres sur l'individualité), se retrouve encore ici sous une autre forme, le droit divin de l'essence (le non-savoir) et le droit de la conscience de soi (le savoir).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 36.

la scission. Le Soi, en devenant l'élément opérant, nie l'effectivité qui lui est opposée et reconnaît en même temps le droit de cette effectivité puisqu'il veut y inscrire son projet, puisque « l'effectivité du but est le but de l'opération ». L'existence d'un élément inconscient dans la substance, correspondant au non-savoir dans la conscience, est illustrée par l'histoire d'Œdipe; l'effectivité ne se montre pas à la conscience telle qu'elle est en soi et pour soi, au fils elle ne montre pas son père dans son offenseur, ni sa mère dans la reine qu'il épouse. Dans une belle dialectique des *travaux de jeunesse*, Hegel pense ainsi le tragique de l'existence humaine: il faut affirmer son droit et pour cela s'opposer à la réalité, mais alors il faut reconnaître la valeur de cette réalité incluant la possibilité d'un droit autre auquel je me heurte — contradiction tragique — ou bien il faut renoncer à affirmer ce droit dans la réalité, mais c'est en reconnaître l'ineffectivité, ne plus croire à la réalité de ce droit — contradiction non moins tragique (1). Ici la conscience de soi éthique en agissant quitte l'immédiateté et produit la scission. C'est pourquoi elle s'éprouve nécessairement comme *coupable*, prenant conscience après coup de la finitude ou du caractère partiel de sa décision.

« Parce que nous pâtissons, nous reconnaissons que nous avons failli », et cette culpabilité doit bien être distinguée de ce que les modernes nomment responsabilité morale, comme le caractère antique doit être distingué du libre arbitre. Il n'y a pas ici à discerner ce qui d'une intention est passé dans un milieu étranger qui en a altéré la pureté, et ce qui s'ajoute à elle par le fait de ce milieu. « L'opération est elle-même cette scission, l'acte de se poser soi-même pour soi-même, et en face de cela de poser une extériorité effective étrangère (2). » Qu'une telle effectivité existe, précisément comme un terme étranger, dépend du fait même d'opérer et est un résultat. C'est pourquoi toute opération humaine est coupable; « innocente est donc seulement l'absence d'opération, l'être d'une pierre et pas même celui d'un enfant (3) ». Cette culpabilité, liée en général à l'opération, est en même temps un crime (*Verbrechen*), puisque l'action va contre l'autre loi également essentielle; elle la viole en s'attachant exclusivement à l'une des lois de la substance, ce qui est nier l'autre. Cependant, comme elles sont conjointes dans l'essence, « l'accomplissement

(1) C'est, dans les *Travaux de Jeunesse*, la « dialectique de la belle âme » cf. NOHL, *op. cit.*, pp. 284 sq.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 35.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 35. — Cette culpabilité, *inévitabile* parce qu'elle est liée à notre finitude, se retrouvera dans la dialectique supérieure de l'esprit (cf. dans cet ouvrage, VI^e partie, chap. 2; cf. également les *Travaux de Jeunesse*, NOHL, *op. cit.*, pp. 276 sq.).

de l'une suscite l'autre et la suscite comme une essence offensée, donc désormais hostile et réclamant vengeance, ce à quoi la contraint l'opération (1) ». La conscience de soi, qu'elle adhère à la loi divine ou à la loi humaine, doit donc se reconnaître elle-même dans son action, mais cette reconnaissance de soi aboutit à un résultat imprévu. Ce qui s'affirme devant elle, c'est le droit de la substance comme réalité effective niant la partialité et l'exclusivisme du moment qui a été érigé en absolu (2). Mais alors le but éthique et l'effectivité ne sont plus séparés, et cette reconnaissance n'est qu'un retour au sentiment éthique, mais inopérant, qui sait que rien ne vaut que le droit. L'individualité éthique, en tant qu'elle était caractère, disparaît, elle n'est pas capable de survivre au déclin que la puissance éthique, dont elle était le Soi, subit de la part de la puissance opposée. Ces deux lois ayant un Soi différent pour les exprimer, qui contredit à l'unité du Soi, doivent subir l'une et l'autre le même destin. « C'est seulement dans l'égalité soumission des deux côtés que le droit absolu est accompli et que surgit la substance éthique comme la puissance négative qui engloutit les deux côtés, ou comme le *destin* tout puissant et juste (3). »

Nous avons insisté sur cette dialectique hégélienne parce qu'elle contient quelques-unes des analyses les plus remarquables de Hegel sur le tragique, le caractère, les conditions de l'action humaine. Au terme de ce mouvement, dans lequel la partialité du caractère s'est dissoute, nous voyons apparaître ce que le monde éthique ne contenait qu'en puissance, le *Soi* en tant que pure unité négative, individualité singulière et le *destin*, la substance non plus en tant que belle totalité individuelle, mais nécessité, unité négative. Cette opposition traduit le déclin de l'essence éthique et le passage dans un autre monde. Indiquons rapidement le sens de cette transformation qui se relie étroitement à la dialectique précédente.

L'histoire d'Étéocle et de Polynice illustre bien ces germes de contradiction que renferme le monde éthique. Avec son souci de donner un sens métaphysique à toutes les données concrètes Hegel nous montre, dans le conflit des deux frères pour la possession du pouvoir, un exemple de l'opposition de la nature et de la conscience de soi en même temps qu'un point de départ pour celle de la loi divine et de la loi humaine. L'adolescent sort

(1) *Phénoménologie*, II, p. 36.

(2) Et cet « exclusivisme » était contenu dans la décision même, comme séparation nécessaire du savoir et du non-savoir, de la lumière et de l'ombre. « La décision est *en soi* le négatif qui oppose un autre, un quelque chose d'étranger à la décision qui est ce savoir » (p. 36).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 38.

de l'être inconscient de la famille et devient l'individualité de la communauté, mais c'est une contingence de la nature que cette individualité se présente sous l'aspect de deux frères, dont la naissance antérieure ou postérieure ne saurait avoir de signification intelligible dans l'ordre purement humain de la Cité. C'est cette contingence qui a un droit sur la conscience de soi, parce que l'esprit n'est présent ici que dans une unité immédiate avec la nature; il n'est encore que *l'esprit vrai*. Cependant, du côté humain, le droit appartient à celui qui, étant en fait en possession du pouvoir, défend la Cité, le tort à celui qui combat devant les murs de sa patrie. C'est donc à juste titre que Créon, représentant la loi humaine et les exigences du gouvernement des hommes, décerne les honneurs suprêmes à l'un des frères tandis qu'il les refuse à l'autre. Mais si l'esprit de la communauté l'emporte ainsi sur le principe rebelle de la singularité, ce principe n'est pas sans défense; il a son être dans la famille et la loi divine. « L'esprit conscient de soi-même est entré en lutte avec l'inconscient (1). » Certes Antigone ne peut que succomber sous la loi effective de la Cité, car elle représente seulement une loi souterraine; cette loi n'est défendue d'abord que par une « ombre exsangue », la singularité sans force et ineffective. Mais cette loi souterraine n'en est pas moins la racine de l'esprit effectif, et c'est pourquoi le droit suprême de la communauté devient son tort suprême. Le mort dont le droit est lésé sait trouver des instruments de sa vengeance disposant d'une égale effectivité; ces instruments sont d'autres Cités qui, devenues hostiles, dévastent dans la *guerre* la communauté qui a déshonoré et brisé sa propre force, la piété familiale. Ces guerres, de cité à cité, dont nous avons déjà vu le sens pour réprimer les mouvements centrifuges au sein de la Cité humaine, paraissent des contingences. En fait elles traduisent une *dialectique nécessaire* qui conduit à son fondement la substance éthique individuelle (2).

On peut résumer ainsi ce développement général : l'esprit inconscient des pénates est d'abord vaincu par l'esprit conscient de soi de la Cité, mais à son tour l'esprit individuel des Cités disparaît dans un Empire sans esprit. « Comme s'engloutissaient seulement d'abord les Pénates dans l'esprit d'un peuple, ainsi s'engloutissent maintenant les esprits vivants des peuples, du fait de leur individualité, en passant dans une communauté universelle dont l'universalité simple est privée d'esprit et morte, et dont la vitalité est l'individu singulier comme singulier. » Pour

(1) *Phénoménologie*, II, p. 40.

(2) C'est le passage de l'esprit national, qui est une *individualité*, à l'*Empire* qui oppose les *personnes* et l'*État* abstrait.

Hegel, qui a connu l'universalisme du XVIII^e siècle et l'empire de Napoléon, l'esprit ne saurait vivre qu'incarné dans des peuples divers, des réalités historiques concrètes. La substance de l'esprit perd autrement son individualité et devient une universalité morte. Cette multiplicité de peuples dans l'histoire ne saurait cependant être posée comme une fin; il y a un devenir qui fait passer les uns ou les autres tour à tour sur la scène de l'histoire. Ici, dans la dissolution de la Cité éthique, nous voyons comment la guerre réalise dans cette disparition des Cités l'universalité abstraite de l'esprit et l'effectivité du Soi singulier. La guerre a une double fonction (1); d'une part elle est nécessaire au gouvernement pour lutter contre l'action séparatiste des pénates, l'individualisation en familles qui sont sous la direction du principe de la singularité, la féminité; d'autre part elle fait apparaître la particularité contingente de chaque Cité. La Cité avait en apparence vaincu le principe féminin de la singularité, mais celui-ci se venge. « La féminité, éternelle ironie de la communauté, change par l'intrigue le but universel du gouvernement en un but privé (2). » L'individu singulier alors n'est plus seulement une ombre exsangue ou le représentant de la volonté commune; il apparaît comme Soi effectif. La guerre exige la force de la jeunesse et l'ambition des conquérants. La communauté ne pouvait se préserver qu'en réprimant cet esprit de la singularité, mais elle fait en même temps appel à lui comme soutien du Tout. « En effet, cette communauté est un peuple, elle est elle-même individualité et n'est essentiellement ainsi pour soi que parce que d'autres individualités sont pour elle, qu'elle les exclut de soi et se sait indépendante d'elles. » Le sort des Cités est suspendu à ce principe qu'elle réprime, et c'est pourquoi l'ordre éthique se dissout. Les deux lois ont perdu leur individualité dans l'unité de la substance. Cette substance elle-même, détachée de la naturalité, est devenue le destin négatif et simple, mais en même temps le Soi est devenu effectivement réel. L'impérialisme a succédé au régime municipal; le Soi exclusif est devenu la réalité effective. Quel sera ce nouveau monde de l'esprit comparable au moment de la *conscience de soi* dans le premier développement de la *Phénoménologie*?

(1) *Phénoménologie*, II, p. 41.

(2) Sur la *guerre*, qui fait de l'individualité *originale* d'un peuple une individualité *infinitive* (niant sa négation), HEGEL avait insisté dès l'article sur le *Droit naturel* de Iena (éd. Lasson, VII, p. 372), — une trop longue paix conduisant à un enfoncement de l'esprit dans la naturalité —. La même thèse — exprimée sous une forme moins romantique — se retrouve dans les *Principes de la philosophie du Droit* de Berlin (trad. française, pp. 249 sq.).

CHAPITRE II

LA PREMIÈRE FORME DU SOI SPIRITUEL

Dans le règne éthique l'esprit existait immédiatement, mais cette existence immédiate ne convient pas à l'esprit et c'est pourquoi nous avons assisté au déclin de la belle individualité spirituelle. Ce qui succède à ce monde éthique c'est le monde du déchirement et de l'aliénation. L'esprit s'oppose à lui-même; d'une part il aperçoit son essence au delà de sa réalité, d'autre part il s'apparaît dans ce monde même comme extérieur à soi.

Cependant la vérité du monde éthique est l'émergence du Soi qui n'existait pas encore comme tel en lui. Ce Soi est immédiatement universel; il se sait comme la personne abstraite qui vaut en soi et pour soi, et cette effectivité du Soi, sa reconnaissance et sa validité, sont les éléments du nouveau monde de l'esprit dans lequel nous pénétrons. Comment ce monde est-il proprement l'inverse de ce qu'il paraît être, comment la certitude de soi *réalisée* donne-t-elle naissance à un monde dans lequel le Soi ne se trouve plus lui-même? c'est ce que nous apprend la dialectique de *l'état du Droit* (1). Elle reproduit dans l'univers de l'esprit la dialectique que nous avons déjà rencontrée dans l'histoire de la formation de la conscience de soi. C'est le mouvement de la conscience stoïcienne devenant la conscience malheureuse après avoir traversé le scepticisme que nous allons retrouver; cependant il ne s'agit plus ici du développement particulier d'une conscience de soi, mais d'un moment général de l'histoire de l'esprit. Aussi bien si le monde éthique correspondait au régime municipal et à la Cité grecque, cette *réalisation* universelle du Soi correspond dans l'esprit du monde à la disparition de ce régime municipal et au développement de l'empire romain.

Avant d'analyser la dialectique hégélienne, telle qu'elle se présente dans la *Phénoménologie*, il ne nous paraît pas inutile d'en chercher la source dans les *Travaux de jeunesse*. Cette « conscience malheureuse » de l'histoire, correspondant au pas-

(1) *Phénoménologie*, II, pp. 44 sq.

sage de la Cité antique au despotisme romain, du paganisme au christianisme, a été considérée pour la première fois par Hegel dans un écrit de Berne (1). Le terme de « conscience malheureuse » n'est pas encore utilisé, mais nous trouvons déjà dans cette étude les caractères principaux de cette conscience. Il n'est pas non plus sans intérêt de remarquer qu'avant de présenter sous une forme abstraite la scission du Moi en lui-même, Hegel a découvert cette conscience malheureuse dans un *phénomène historique*. Les deux analyses qui sont séparées dans la *Phénoménologie* — celle de la conscience malheureuse proprement dite dans le chapitre de la conscience de soi et celle de l'aliénation de l'esprit dans le chapitre sur l'état du Droit — ont été élaborées ensemble, et la première fut sans doute celle qui vient en second lieu dans la *Phénoménologie*. C'est d'abord dans une certaine transformation de *l'esprit du monde*, d'où sortit le monde moderne, que Hegel a découvert ce qui sera plus tard la *conscience malheureuse* en général.

Le texte est intitulé *Différence entre l'imagination grecque et la religion positive chrétienne* (2). Il concerne le passage du paganisme au christianisme. Hegel s'inspire de Gibbon et de Montesquieu, mais il traite ce problème historique en philosophe. « Le refoulement de la religion païenne par la religion chrétienne est une des révolutions les plus étonnantes, et la recherche de ses causes doit occuper plus particulièrement le philosophe de l'histoire (3). » Cette révolution a été précédée d'une transformation silencieuse et continue de *l'esprit du monde* plus importante à considérer que les événements qui ont seuls frappé l'imagination des contemporains. Le passage de la Cité antique, du régime municipal, au monde moderne et à sa religion ne peut s'expliquer d'une façon aussi simple que le croient certains tenants de l'« Aufklärung ». Ce n'est pas l'esprit critique qui un jour a fait disparaître le paganisme, mais cette disparition tient à une transformation sociale et spirituelle du monde humain. « Comment put disparaître une religion qui depuis des siècles s'était enracinée dans les États, avait une connexion si étroite avec la constitution de l'État (4)? » Nous considérons aujourd'hui les divinités païennes comme indignes de toute créance, et pourtant les hommes les plus sages de l'antiquité ont adhéré à ce qui nous semble aujourd'hui absurde.

Comprenons d'abord que la religion des Grecs et des Romains était liée à toute la vie antique. Elle était la religion d'un peuple

(1) NOHL, *op. cit.*, pp. 219 sq.

(2) NOHL, p. 219.

(3) NOHL, p. 220.

(4) NOHL, p. 220.

et, nous dit Hegel, d'un peuple libre. Or, c'est avec la perte de la liberté que disparut la puissance de cette religion sur les âmes. « La transformation de la liberté en despotisme a entraîné le déclin de la religion antique; celle-ci a perdu sa puissance sur les âmes quand la liberté est devenue un vain mot... Que servent au pêcheur les filets si le courant est tari (1)? » Le citoyen antique ignorait la liberté de conscience; la notion moderne du libre arbitre ne saurait être évoquée ici. Pour le jeune Hegel la liberté dont il s'agit exprime seulement la relation harmonieuse entre l'individu et la Cité. Le citoyen antique était libre dans la mesure où il se confondait avec sa Cité, où la volonté de l'État n'était pas distincte de sa volonté propre. Il ignorait alors et la limite de son individualité et la contrainte externe d'un État dominateur. « L'idée de sa patrie, de son État, était pour le citoyen antique la réalité invisible, la chose la plus élevée pour laquelle il travaillait, c'était le but final de son monde (2). » Hegel cite ici Montesquieu pour qui le principe de la république était la *vertu*, non au sens d'une morale individualiste, mais d'une morale civique. « Le citoyen antique était libre parce que précisément il n'opposait pas sa vie privée à sa vie publique. » L'État n'était donc pas pour lui un despote étranger. « En homme libre, il obéissait à des lois qu'il s'était lui-même données... il sacrifiait sa propriété, ses passions, sa vie pour une réalité qui était la sienne. » Il y avait là une totalité vivante, et la religion païenne n'était que l'expression de cette belle individualité. Le citoyen antique mettait la partie éternelle de lui-même dans sa Cité. Le problème de l'immortalité de l'âme ne se posait donc pas pour lui de la même façon que pour nous. « Caton ne se tournait vers le *Phédon* de Platon que lorsque était brisé pour lui l'ordre de choses le plus élevé, son monde, sa république, alors il s'enfuyait vers un ordre de choses encore plus haut (3). »

Mais cette Cité — esprit immédiat — s'est dissoute sous l'action des guerres. Un impérialisme niveleur lui a succédé. Le *citoyen* comme tel disparaît, et à sa place surgit la *personne privée*. L'individu se replie en lui-même, « l'image de l'État comme un produit de son activité disparut de l'âme du citoyen; quelques-uns seulement portèrent le fardeau de l'État, un seul même parfois. Les autres n'étaient plus que des rouages dans une machine ». Cette image mécanique nous permet de comprendre ce que dans

(1) NOHL, p. 221.

(2) Et ce but final, ajoute HEGEL, était présent pour lui, il était une réalité; lui-même contribuait à présenter et à maintenir cette réalité (NOHL, p. 222). — Ajoutons que pour désigner ce *but final réel*, ou cette réalité incluant en elle son propre *sens*, HEGEL emploie pour la première fois le terme d'*Idee*.

(3) NOHL, p. 222.

la *Phénoménologie* Hegel nomme une relation sans esprit. A la place de cette belle relation vivante entre l'individu et le Tout surgit l'intérêt limité de l'individu pour sa propre conservation et la domination abstraite de l'État. « Toute activité, tout but, écrit Hegel à Berne, se rapportèrent alors seulement à l'individu, il n'y eut plus aucune activité pour un Tout, pour une Idée (1). » C'est la *propriété privée* qui constitue le but de l'individu. Chaque citoyen ne peut plus considérer l'État que comme une puissance étrangère qu'il utilise au mieux de ses intérêts. « Chacun travaille pour soi ou par contrainte pour un autre individu. » Le droit de citoyen ne donne plus qu'un droit à la sécurité de la propriété, « celle-ci remplit maintenant tout le monde de l'individu (2) ». C'est cet *atomisme* social, ayant pour corrélatif la domination d'un « maître du monde » et la relation universelle, mais formelle, du droit, qu'a décrite ensuite Hegel dans la *Phénoménologie*.

Dès lors la religion antique n'a plus de sens; des croyances nouvelles se font jour dans ce malheur du monde, et le christianisme, que Hegel nommait à Tübingen une *religion privée* en l'opposant à la *religion d'un peuple*, établit sa domination sur les âmes. « Dans cet état l'homme devait fuir ce monde pour trouver quelque chose d'absolu en dehors de lui, il devait prendre conscience de la corruption de sa nature et errer de l'en-deçà (la prose du monde) à l'au-delà (la réconciliation avec l'infini non réalisée ici-bas). » C'est cette séparation du Soi et de son essence qui va caractériser le monde de l'esprit devenu étranger à soi-même. Le dualisme de l'en-deçà et de l'au-delà succédera à l'unité vivante, à la présence à soi-même qui existait dans le monde éthique.

Cette transformation sociale et spirituelle qui nous fait passer du monde antique au monde moderne, du citoyen à la personne privée, était si importante pour Hegel que nous le voyons en reprendre l'étude dans l'article sur le *Droit naturel d'Iéna*. Le texte d'Iéna n'est pas très différent de la première ébauche de Berne, mais il annonce plus précisément la dialectique de la *Phénoménologie*. « La vie privée a succédé à la vie pour l'État, et avec elle est apparu le formalisme du droit abstrait qui fixe l'être singulier et le pose absolument (3). » C'est ce formalisme

(1) NOHL, p. 223.

(2) NOHL, p. 223.

(3) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson, VII, pp. 381-382. — On notera que la *Phénoménologie* présente cette apparition de la *personne* dans l'histoire, tandis que la *Philosophie du Droit* considère cette notion du Droit comme le premier moment de la dialectique qui expose en soi et pour soi le concept du Droit. Hegel a indiqué lui-même la différence de point de vue entre la *Phénoménologie* de 1807 et le *Système* dans une note de la *Philosophie du Droit* (traduction française, pp. 129-130).

du droit, ce règne de la personne valant en soi et pour soi, qui caractérise le chapitre de la *Phénoménologie* que nous nous proposons d'étudier maintenant en lui-même.

La dialectique de Hegel est aisée à saisir dans son mouvement général. La substance compacte de l'esprit s'est résolue dans le monde des personnes, et c'est ce Moi abstrait, qui n'est plus lié à un contenu déterminé, qui devient notre objet. A la place de la *belle individualité éthique* surgit la *personne juridique*; au lieu des relations vivantes des individualités éthiques apparaît une égalité sans esprit, l'égalité du droit, la reconnaissance juridique. Mais le contenu que ce Moi se donne est toujours inadéquat à ce formalisme. La possession reconnue devient la propriété. Ainsi dans la première partie de la *Philosophie du Droit* de Berlin, Hegel traitera du droit abstrait de la personne, en liant immédiatement ce droit à la propriété privée.

Cependant ce contenu que le Moi se donne sous la forme de la propriété privée est un contenu fini, qui échappe dans son devenir au formalisme juridique. Dans ce contenu le Moi ne se trouve pas lui-même, il appartient en fait à une puissance étrangère. « Le contenu appartient donc à une puissance étrangère propre qui est un autre que le formellement universel, qui est donc le hasard et le caprice (1). » Ce contenu quand le Moi en découvre l'extériorité se réfléchit de son côté, il se rassemble dans la personne d'un souverain du monde, une domination étrangère. Ainsi le monde des personnes où la certitude universelle de soi est effectivement réalisée est un monde dans lequel le Moi s'échappe à lui-même. Quand il se pose immédiatement il expérimente sa propre finitude, il se voit en dehors de soi, soit sous la forme d'un contenu réel dont il est distinct et qui n'est pourtant que son œuvre, soit sous la forme d'une essence absolue que, comme la conscience malheureuse, il doit poser au delà de ce monde fini; « cette validité universelle de la conscience de soi est la réalité qui lui est devenue étrangère. Cette validité est l'effectivité universelle du Soi, mais une telle effectivité est aussi bien son renoncement, elle est la perte de l'essence du Soi (2). »

Cette dialectique sert donc de transition entre le monde éthique et le monde de la culture; elle est une critique de la relation et de la communication des individus, comme relation seulement juridique. Cette reconnaissance abstraite, cette égalité formelle des personnes, qui s'est substituée à l'unité vivante de l'esprit, recouvre mal le devenir d'un contenu concret qui, ayant échappé à cette unité de l'esprit, se développe maintenant de son propre

(1) *Phénoménologie*, II, p. 47.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 49.

côté. Ce contenu, c'est le monde des hommes privés, la transformation des propriétés. Ainsi, quand le citoyen antique devient la personne privée, le Soi abstrait se réalise, mais en se réalisant il découvre son extériorité à soi; c'est bien lui qui fait ce monde et pourtant ce monde lui apparaît comme un autre que lui, de même que son essence lui apparaît étrangère à ce monde fini. La description de Hegel a une signification historique, elle correspond au moment de l'impérialisme romain, mais elle a aussi une portée plus générale. C'est à notre avis à la lumière de ce texte de la *Phénoménologie* qu'on peut comprendre la première partie de la *Philosophie du Droit* de Berlin et l'influence que cette analyse du droit abstrait et de la relation juridique des personnes a pu exercer sur un Marx. « Le contenu effectif ou la détermination du mien — qu'il s'agisse maintenant d'une possession extérieure ou encore d'une richesse ou pauvreté intérieure de l'esprit et du caractère — ne sont pas contenus dans cette forme vide et ne la concernent en rien. Le contenu appartient donc à une puissance propre... (1) »

Certains passages des *Leçons sur la philosophie de l'histoire* peuvent nous éclairer sur le contexte historique de cette dialectique, en préciser concrètement chacun des moments : la validité de la personne, la contingence de la personne, le souverain du monde. Il s'agit bien du passage du monde grec au monde romain. « Le principe grec nous a montré la spiritualité dans sa joie, sa sérénité et sa jouissance. L'esprit ne s'était pas encore retiré dans l'abstraction... La personnalité universelle, abstraite, n'existait pas encore, car l'esprit devait au préalable s'adapter à cette forme d'universalité abstraite qui a soumis l'humanité à une dure discipline. A Rome nous trouvons désormais cette libre universalité, cette liberté abstraite qui met d'une part l'État abstrait, la politique et la force au-dessus de l'individualité concrète, la subordonnant entièrement, et qui d'autre part crée en face de cette universalité la personnalité, la liberté du Moi au dedans de soi-même qu'il est nécessaire de bien distinguer de l'individualité (2). » Le monde romain — et particulièrement la période impériale — sert ainsi de transition entre l'esprit encore immédiat et le monde moderne.

Dans le premier moment de l'esprit le Soi n'existait pas encore pour lui-même; il était seulement présent dans son lien vivant avec sa substance, comme le *citoyen* de telle Cité particulière, ou comme le *sang* de la famille, « mais maintenant il est sorti

(1) *Phénoménologie*, II, p. 46.

(2) *Leçons sur la philosophie de l'Histoire*, traduction française, *op. cit.*, p. 61.

de son ineffectivité (1) ». Cette réflexion de la substance dans le Soi est nécessaire, et au terme du développement de l'esprit la substance sera bien devenue sujet, mais ici nous ne rencontrons que le *premier type du Soi*, le Soi *immédiatement* universel, et donc *contradictoire*, « Son être-là est l'être-reconnu. Comme la personne est le Soi vide de substance, ainsi cet être-là de la personne est aussi l'effectivité abstraite; la personne vaut et précisément vaut immédiatement; le Soi est le point qui se trouve immédiatement en repos dans l'élément de son être. Ce point est sans la séparation de son universalité, et ainsi le Soi et l'universalité n'ont ni mouvement, ni rapport mutuel; l'Universel est sans distinction en lui et n'est pas le contenu du Soi, et ce Soi non plus n'est pas rempli par soi-même (2) ». Dans le monde de la culture le Soi au contraire, en s'aliénant volontairement, posera l'Universel en dehors de lui et pourra ainsi se donner un contenu propre. Réciproquement cet Universel recevra en lui le Soi et deviendra effectif. Ainsi se préparera une seconde forme de réflexion de l'esprit, un *second type de Soi spirituel*.

Mais, dans le moment que nous étudions, le Soi n'est qu'une forme abstraite juxtaposée à un contenu contingent. Les esprits vivants des peuples ont disparu dans une communauté universelle, privée d'esprit, le Panthéon romain, et la vitalité n'appartient plus qu'à l'individu singulier comme singulier, qui sert de contenu à l'abstraction de la personne. L'universel « s'est fragmenté en atomes constituant l'absolue multiplicité des individus » et cet esprit mort est « une égalité dans laquelle tous valent comme chacun, comme personne (3) ». Dans la *Philosophie de l'Histoire* Hegel résume ainsi cette évolution : « Le corps vivant de l'État, et la mentalité romaine qui y vivait comme son âme, est réduit maintenant à la singularisation du droit privé inanimé. De même que, dans la putréfaction du corps physique, chaque point acquiert pour soi une vie propre, qui n'est toutefois que la vie misérable des vers, de même ici l'organisme politique s'est dissous dans les atomes des personnes privées (4). »

L'ordre abstrait, qui correspond à la validité de la personne, est l'ordre du droit tel que les grands juristes de l'empire romain l'ont peu à peu élaboré. Leurs travaux, qui avaient inspiré à Leibnitz la pensée que les démonstrations du droit le cédaient

(1) *Phénoménologie*, II, p. 44.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 170. — L'esprit en se réfléchissant comme le Soi sera donc : 1) le Soi immédiat (la personne abstraite) — 2) le Soi s'opposant à soi (volonté particulière et volonté générale) — 3) le Soi comme sujet agissant, créateur de l'histoire.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 44.

(4) *Philosophie de l'Histoire*, traduction française, *op. cit.*, II, p. 100.

à peine à la précision des géomètres, aboutissent à un mécanisme de l'entendement. La personne est l'être-reconnu en soi et pour soi, mais cette reconnaissance est sans contenu; elle ne peut établir qu'un lien extérieur entre les individus. Le temps qui s'écoule depuis le règne d'Auguste jusqu'à celui d'Alexandre Sévère (deux cent cinquante ans après Jésus-Christ) est considéré comme la grande époque de la science du droit, mais c'est aussi celle de la domination la plus implacable; il coïncide avec la disparition de toutes les antiques institutions municipales et religieuses, avec la croissance du despotisme. Il n'y a en effet aucune médiation entre la personne que je suis en droit et le contenu contingent qui me constitue par ailleurs. Si la substance antique du peuple s'est réfléchié dans le destin, et si le destin vide « n'est rien d'autre que l'Égo de la conscience de soi (1) », nous voyons maintenant ce qu'il advient de cette certitude abstraite de Soi. Ainsi la méditation du stoïcisme conduit au scepticisme, et le sceptique dévoile la contingence du contenu qui est là effectivement. L'individu, qui se sait en vain comme personne, apparaît seul en face d'une domination étrangère qui l'écrase. « La volonté de l'empereur était au-dessus de tout; sous lui l'égalité était absolue... Le droit privé se développa et paracheva cette égalité... Le droit privé en effet consiste en ceci que la personne vaut comme telle dans la réalité qu'elle se donne — dans la propriété (2). » Le droit n'est plus ce chant sacré et mystérieux qui se transmettait obscurément dans la famille; il sort des rituels, devient chose publique. En fait ce monde du droit n'est pas autre chose, selon Hegel, que ce que le stoïcisme exprimait dans la pensée. Le droit primitif avait seulement son point d'appui dans l'autorité et la tradition, il était la règle imposée (Jussum); il devient sous l'influence de la philosophie stoïcienne la manifestation de l'équité naturelle. Le droit de l'espèce humaine est selon une définition de ce temps : *Quod naturalis ratio inter omnes homines constituit*.

Mais l'indépendance de la conscience stoïque était l'indépendance d'une pensée repliée sur elle-même, négligeant le contenu et les situations déterminées. « Avec sa fuite loin de l'effectivité une telle conscience atteignait seulement la pensée de l'indépendance; elle est absolument pour soi en tant qu'elle n'attache son essence à aucun être-là déterminé, mais prétend abandonner tout être-là et ne pose son essence que dans l'unité de la pure pensée. De la même manière le droit de la personne n'est attaché ni à un être-là plus riche ou plus puissant de l'individu comme tel, ni encore à un esprit vivant universel, mais plutôt au pur Un

(1) *Phénoménologie*, II, p. 44.

(2) *Philosophie de l'Histoire*, op. cit., II, pp. 98 sq.

de son effectivité abstraite, ou à cet Un en tant que conscience de soi en général (1). »

C'est pourquoi le stoïcisme trouvait sa vérité dans le scepticisme, et le scepticisme était la conscience effective de la contingence du contenu. Mais le scepticisme, en pensant cette contingence qu'il veut toujours surmonter, est lui-même, comme conscience de la contingence et de la finitude, une conscience contingente et finie, une conscience qui devient toujours étrangère à soi et par conséquent malheureuse. Ainsi en est-il de la personne juridique abstraite; elle ne peut que découvrir dans la réalité qu'elle se donne — la propriété — la contingence et la finitude de son contenu. « Par conséquent la conscience du droit fait plutôt dans sa validité effective même l'expérience de la perte de sa réalité et de sa complète inessentialité, et désigner un individu comme une personne est l'expression du mépris. (2). » Le monde romain que Hegel désigne comme le monde de « l'intériorité abstraite » est donc — si paradoxal que paraisse ce contraste — le monde de la finitude, la *prose du monde*. La possession, état de fait, devient bien propriété, état de droit, mais cette reconnaissance, qui élève le Moi pour-soi au Moi en-soi et pour-soi, ne change rien à ce contraste. Comme l'écrit plus tard Hegel dans la *Philosophie du Droit*: « L'égalité ne pourrait être que l'égalité des personnes abstraites comme telles, et justement tout ce qui concerne la possession, le territoire de l'inégalité, tombe en dehors de la personne abstraite (3). »

Le contenu se réfléchit donc en lui-même comme la forme l'a fait de son côté, et à la personne abstraite *repliée en soi* s'oppose une domination non moins abstraite, une puissance arbitraire et extérieure. La validité de la personne nous a conduit à la contingence de la personne et cette dernière aboutit à la pensée du « souverain du monde » en qui se rassemble tout le mouvement et le devenir du contenu.

Le *Maître du monde*, ou selon l'expression de la *philosophie de l'histoire* la *monas monadum*, symbolise pour le petit propriétaire provincial le contenu qui est étranger à sa personnalité. « L'individu trouve son destin dans les faveurs de l'empereur ou dans la violence, ou dans la ruse, dans la captation de l'héritage. » A la place d'une petite république, où chaque citoyen se sent directement membre vivant de la communauté, apparaît cette paix romaine étendue sur le monde. L'*État* est devenu pour l'individu un *destin*. D'une part, il y a des personnes abstraites qui s'ex

(1) *Phénoménologie*, II, p. 45.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 47.

(3) Traduction française, *op. cit.*, II, p. 66.

cluent les unes les autres et ne se donnent une réalité que par leurs propriétés, de l'autre il y a la continuité et l'unité de ces personnes exclusives, mais cette continuité et cette unité leur sont extérieures; c'est le despotisme des empereurs, du maître du monde ou du *Dieu réel* (1). Hegel se plaît à montrer comment est constituée cette « personne solitaire », faisant face à tous, et qui représente le maître de ce monde. Dans son isolement cette personne de l'empereur est sans puissance, elle ne s'affirme et ne vaut que par la masse des sujets qui lui font vis à vis. Ce « Souverain du monde », adoré comme un Dieu, est la plus faible des créatures, et son Soi formel est incapable de contenir les puissances déchaînées qui se font jour en lui. « Se sachant ainsi comme l'ensemble de toutes les puissances effectives, ce souverain du monde est la conscience de soi titanique qui se sait elle-même comme le Dieu effectif, mais puisqu'il est seulement ce Soi formel, incapable de dompter ces puissances, son mouvement et sa jouissance de soi sont elles-mêmes la débauche titanique (2). » Le *prince de ce monde*, dénoncé par les chrétiens de l'époque et adoré comme un Dieu par les païens, ne se connaît en effet lui-même que dans la violence destructrice qu'il exerce à l'égard de ses sujets; il est donc aussi à l'extérieur de soi, comme le maître, dont la vérité était dans l'esclave qui travaillait pour lui.

Tel est donc le tableau du monde nouveau qui surgit dans la dissolution du monde éthique. Ce monde est celui dans lequel le Soi est devenu effectivement réel, mais il s'est révélé aussi bien comme celui dans lequel le Soi est toujours à l'extérieur de soi. Dans cette « misère du monde » il ne restait plus à l'homme qu'à se retirer dans la philosophie et à penser son inessentialité. « Mais la conscience refoulée de cette effectivité en soi-même pense cette inessentialité qui est la sienne (3). » Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* Hegel dit plus concrètement : « L'homme cherchait le repos dans la philosophie qui était seule encore capable de fournir un point d'appui solide existant en soi et pour soi; car les systèmes de ce temps, le stoïcisme, l'épicurisme et le scepticisme, quoique opposés, aboutissaient cependant au même résultat, à savoir, rendre l'esprit en soi indifférent à l'égard de tout ce que représente la réalité... Mais cette réconciliation intérieure par la philosophie n'avait elle-même qu'un caractère abstrait dans le

(1) *Philosophie de l'histoire*, op. cit., II, p. 100.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 48. — « En vertu du principe de sa personnalité, le sujet n'a que le droit de posséder, et la *personne des personnes* (c'est nous qui soulignons) celui de posséder tout le monde, en sorte que le droit individuel est en même temps résolu et sans droit... La misère de cette contradiction, toutefois, est l'éducation du monde » (*Ph. de l'Histoire*, II, p. 103).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 49.

pur principe de la personnalité; car la pensée qui, en tant que pure, se prenait elle-même pour objet et se réconciliait, était parfaitement sans objet, et l'inébranlable fermeté du scepticisme faisait de l'absence de fin la fin même de la volonté. Cette philosophie n'a connu que la négativité de tout contenu et n'est que le conseil donné par le désespoir à un monde qui n'avait plus rien de solide (1). »

La *conscience malheureuse* par l'aliénation volontaire de sa subjectivité préparait la raison pour laquelle était la catégorie, l'unité de l'être et du Soi, de même ce Soi immédiatement universel qui engendre un monde, qui est non moins immédiatement le contraire de lui-même, doit s'aliéner volontairement; mais cette aliénation permet la constitution d'un nouveau règne de l'esprit, au terme duquel le Soi se sera *fait* lui-même universel; ce règne est celui de l'*esprit étranger à soi-même* qui s'oppose à l'*esprit immédiat*. Dans celui-ci le Soi existait *immédiatement*, soit comme expression d'une des masses de la substance, loi divine ou loi humaine, soit dans sa pure validité abstraite, dans celui-là le Soi existe dans le mouvement de la *médiation*; en renonçant à sa certitude immédiate de soi il acquiert un contenu, et ce contenu à son tour est pénétré par le Soi, mais ce double mouvement est celui de la *culture*.

(1) *Philosophie de l'Histoire*, op. cit., II, p. 101.

CHAPITRE III

LE MONDE DE LA CULTURE ET DE L'ALIÉNATION

Introduction générale. — Nous avons étudié l'esprit immédiat ou naturel et nous avons vu la dissolution de cet esprit dans le monde des personnes privées; la substance spirituelle dont nous sommes partis est devenue la relation formelle des individus singuliers, chez lesquels le Soi s'est réfugié comme pure certitude (abstraite) de soi. Nous sommes donc allés de la substance au Soi, de l'ordre social objectif et naturel aux personnes privées s'excluant les unes les autres; il nous reste à parcourir le chemin inverse qui nous conduira à un second type de Soi, à un Soi dont la volonté est vraiment universelle et qui embrasse en lui tout le contenu substantiel de l'esprit. « Le premier *Soi* valait immédiatement, il était la personne singulière, le second, qui, de son aliénation retourne en soi-même, sera le *Soi universel*, la conscience saisissant le concept (1). » Ce Soi, qui s'incarnera historiquement dans la « Liberté absolue » de la Révolution française, sera le résultat de la culture et de la civilisation antérieure dont il est à la fois l'achèvement et la négation. Le monde (au sens spirituel de ce terme que nous avons déjà indiqué) ne sera plus que l'expression de sa volonté, mieux encore il sera sa volonté elle-même (2). Pourtant le terme du développement dialectique ne sera pas encore atteint, car ce second type de Soi, ayant surmonté toute aliénation, ne fera pas de sa volonté universelle un monde étant-là, une réalité détachée de lui-même. « L'universel... est objet et contenu du Soi, et est son effectivité universelle. Mais il n'a pas la forme de l'être-là libre du Soi. Dans ce Soi il ne parvient par conséquent à aucune plénitude, à aucun contenu, à

(1) *Phénoménologie*, II, pp. 52-53. — Le second type du Soi spirituel présentera le contenu de la substance comme le Soi; c'est le résultat de l'aliénation. Le premier était au contraire sans contenu.

(2) « Le monde lui est uniquement sa volonté, et celle-ci est volonté universelle » (*Phénoménologie*, II, p. 131).

aucun monde (1). » L'esprit ne parviendra pas dans cette *liberté absolue* à se trouver lui-même absolument dans l'autre tout en conservant cette forme de l'altérité. Cependant les événements historiques que commente Hegel, et dont il fut le témoin, la pensée révolutionnaire du XVIII^e siècle, la lutte de « l'Aufklärung » contre la foi, la Révolution française et la domination de Napoléon, prennent pour lui la valeur d'un *chiffre* métaphysique. Il cherche à dégager de ces événements une philosophie de l'esprit.

La période qui précède ces événements et qui va du Moyen âge au XVIII^e siècle est d'abord étudiée comme la période de la *culture* (ou de la civilisation) (*Bildung*). Ce terme a un sens très général chez Hegel. Il s'agit aussi bien de *culture intellectuelle* que de *culture politique* ou *économique*. Il ne pourra cependant être éclairci et envisagé dans toute sa généralité qu'après avoir précisé le sens du terme connexe d'*aliénation* (*Entäusserung*), car la culture est l'aliénation du Soi immédiat que nous avons vu émerger de la substance éthique, et à partir duquel nous devons voir se reconstituer cette substance, « où les puissances spirituelles s'ordonnent en un monde et se maintiennent par là même (2) ». Ce monde n'est plus, comme le premier monde de l'esprit, un tout harmonieux et reposant en soi-même, mais un monde divisé et déchiré, le monde de l'esprit *devenu étranger à soi-même* (*entfremdete*). Le texte, dans lequel Hegel expose le sens de cette expression et annonce les développements qui vont suivre, est assez obscur au premier abord. Nous nous proposons de l'expliquer avant de parcourir les étapes de la culture qui nous conduiront à la philosophie du XVIII^e siècle et à la Révolution française (3).

Dans le premier moment dialectique du développement de l'esprit — le moment de l'unité première ou immédiate — l'opposition, nous dit Hegel, était encore implicite dans la conscience. Cette conscience était donc une avec son essence, et une immédiatement. On peut dire encore que cet esprit existait immédiatement; la conscience le vivait comme on vit des mœurs ou des coutumes, dont l'origine est inconnue et qu'on ne considère pas encore comme distinctes du Soi qui les vit. Tout autre est le second moment dialectique du développement de l'esprit, le moment de l'opposition; cette opposition tient à l'effectivité du Soi qui n'était pas présente comme telle dans le moment éthique. Dans ce premier monde « la conscience ne se prend pas elle-même

(1) *Phénoménologie*, II, p. 171.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 51.

(3) *Phénoménologie*, II, pp. 50 sq.

comme ce Soi-ci exclusif et la substance n'a pas la signification d'un être-là exclu de ce Soi, être-là avec lequel il aurait à se faire un seulement par son extranéation, tandis qu'il aurait à produire en même temps la substance (1) ». Cette citation contient l'essentiel de ce que veut montrer Hegel. Elle insiste d'une part sur l'opposition fondamentale que nous allons rencontrer et qui n'existait pas dans la phase précédente — celle du Soi et de la substance — elle montre d'autre part comment cette opposition va être surmontée dans un *double* mouvement qui sera celui de la culture. Nous verrons en effet qu'en aliénant sa certitude immédiate de Soi, son être naturel, le Soi se relie à l'universel, se fait lui-même substantiel ou universel, tandis que par cette même opération il produit et anime cette substance même. Le Soi devient substantiel quand la substance devient effective. En ce qui concerne le premier point — opposition de la substance et du Soi — il est presque inutile d'y insister, puisque nous avons montré dans la condition du droit privé comment cette opposition se produisait nécessairement. La substance, c'est le contenu de la vie éthique qui échappe au Soi et lui apparaît progressivement comme une réalité de plus en plus étrangère, de plus en plus objective. Ce qui fut d'abord vécu par la conscience spirituelle comme son monde immédiat, les mœurs, la vie familiale et sociale, la puissance de la Cité, est devenu maintenant, pour le Soi insulaire et exclusif, un autre que lui-même, un autre dont il ne saurait dire cependant qu'il est absolument autre. C'est pourquoi l'exigence de se retrouver en lui est du moins présente; et, comme ce contenu est la substance de l'esprit, l'esprit ne peut que se penser comme séparé de soi, devenu étranger à lui-même. Cette opposition du Soi et de la substance contient et résume en elle toutes les autres oppositions qui se présenteront et qui n'en seront que le développement. De même que, lorsque la conscience de soi émerge de la vie universelle, cette vie est pour elle à la fois le même et l'autre, qu'elle ne peut être qu'en s'opposant à cette vie, et en la retrouvant en soi, de même la substance éthique antérieure est devenue pour le Soi cet Autre qui est le Même, et qu'elle doit reprendre en soi (2). Que cette substance soit devenue pour le Soi un monde étranger où elle ne se reconnaît plus, c'est là le caractère distinctif de cette phase de l'esprit. « Le monde a alors la détermination d'être une extériorité, le négatif de la conscience de soi (3). » Il ne faut pas oublier cependant que nous

(1) *Phénoménologie*, II, p. 50.

(2) Sur cette opposition de la Conscience de soi et de la Vie universelle, qui se répète ici comme opposition de la substance spirituelle et du Soi, cf. dans cet ouvrage, III^e partie, chap. I : *Conscience de soi et Vie*.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 50.

sommes dans l'esprit et que le contenu, qui s'oppose ainsi comme monde, ne saurait être une chose en soi, ou même une nature comme dans la dialectique de la raison. Il est seulement l'esprit *qui est* par opposition à l'esprit *qui se sait*, il est le monde du Soi immédiat, qui, quand il est ainsi posé dans son exclusivité, ne se trouve plus soi-même « mais une telle effectivité est aussi bien immédiatement son renversement, elle est la perte de l'essence du Soi (1) ». C'est pourquoi l'être-là de ce monde est aussi bien l'œuvre de la conscience de soi, mais « une œuvre où elle ne se reconnaît pas elle-même ».

Dans le monde du droit (privé) le contenu, rassemblé dans la domination du maître du monde, apparaît au Soi comme un contenu contingent et tout extérieur. Ce contenu, résultant des éléments disloqués, des individualités singulières, ne cesse de se nier lui-même et de se transformer. Mais son devenir est précisément le mouvement du Soi, qui, grâce à son aliénation, finit par donner une consistance et un ordre à ce contenu. Il produit la substance spirituelle comme son œuvre « mais cette effectivité extérieure que le souverain du monde du droit prend en lui n'est pas seulement cette essence élémentaire, qui se présente d'une façon contingente au Soi, elle est encore son travail, non pas positif, mais plutôt négatif; elle acquiert son être-là par la propre aliénation de la conscience de soi, son renoncement à son essence (*Entwesung*) (2) ». Nous touchons ici au second point — le processus de la culture par le moyen de l'aliénation —. Le Soi immédiat — insulaire — la personne privée du droit, qui se croit en soi et pour soi, découvre sa propre indigence; elle prend conscience d'une « misère du monde ». Cette prise de conscience paraît résulter de la violence d'une domination qui s'exerce sur elle; en fait c'est elle-même qui est ce monde et se détruit elle-même; mais alors ce Soi immédiat se dépouille de son immédiateté, il se cultive, aliène son *droit naturel* pour conquérir la substantialité. Par là il constitue la substance. Cette substance, dans son être-là, est l'aliénation même du Soi; elle acquiert en effet une consistance et une permanence grâce au mouvement du Soi qui renonce à son état immédiat et pose la substance comme Soi. « Cependant cette opération et ce devenir, par lesquels la substance devient effective, sont l'extranéation même de la personnalité, car le Soi valant en Soi et pour Soi immédiatement, c'est-à-dire sans extranéation, est sans substance et est le jouet de ces éléments tumultueux; sa substance est donc son aliénation même, et l'aliénation est la

(1) *Phénoménologie*, II, p. 49.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 50.

substance, ou les puissances spirituelles s'ordonnant en un monde et se maintenant par là même (1). »

C'est ainsi que la substance devient esprit — dans ce double mouvement du Soi vers l'essence et de l'essence vers le Soi — esprit, c'est-à-dire unité consciente d'elle-même du Soi et de l'essence. Toutefois — du fait de ce processus d'aliénation — les deux termes restent l'un pour l'autre étrangers, ou du moins leur unité véritable est posée *au delà de la présence effective*. Cette unité est dans la *Foi*. « L'esprit est conscience d'une effectivité qui est objective, libre pour soi. En contraste avec cette conscience se trouve cette unité du Soi et de l'essence; en face de la conscience effective, la conscience pure (2). » La conscience que l'esprit a de lui-même est donc maintenant *double*. D'une part, l'esprit se trouve dans un monde objectif, mais l'exigence d'une unité du Soi et de l'essence est toujours posée, elle n'est pas réarisée dans ce monde où l'esprit dans le mouvement de la culture leste encore étranger à soi-même; elle est donc *au delà* de ce monde. La conscience de cette unité est la *conscience pure* et non la *conscience réelle*. « La présence a son opposition immédiatement dans son *au-delà* qui est sa pensée et son être-pensé; inversement celui-ci a son opposition dans l'*en-deçà* qui est son effectivité qui lui est devenue étrangère (3). »

Ce dualisme est caractéristique de l'esprit devenu étranger à soi-même; il est le signe de la *conscience malheureuse* de l'esprit. Nous avons évoqué un texte de jeunesse de Hegel où il étudiait la naissance et le développement du christianisme, à l'occasion d'une transformation du monde antique. L'individu ne se rejoint plus lui-même dans ce monde. « Dans cet état l'homme devait fuir le monde pour trouver quelque chose d'absolu en dehors de lui. » Il est en dehors de soi-même, et cette séparation a pour corrélatif une unité, mais une unité qui ne peut pas avoir de présence, puisque toute présence est maintenant extériorité pour le Soi. « Le despotisme avait chassé l'esprit de l'homme de la terre, la perte de la liberté l'avait conduit à mettre en sécurité son éternité, son absolu, dans la divinité, le malheur des temps à chercher et à atteindre son bonheur dans le ciel. L'objectivité de la divinité est allée avec l'esclavage de l'homme et la corruption d'une marche égale (4). » Ainsi la *Foi* apparaît comme l'exigence d'une union par delà la séparation vécue par la conscience; cette union s'oppose à la réalité actuelle et la transcende. Elle a pourtant pour la conscience un caractère *objectif*, un caractère d'extériorité, pré-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 51.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 51.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 51.

(4) NOHL, p. 227.

cisément parce qu'elle est l'envers de ce monde de la culture et une forme nouvelle de l'aliénation. Le terme d'*objectivité*, employé par Hegel dans les *Écrits de jeunesse* dans le sens de *positivité*, annonce déjà une différence entre la conscience malheureuse et cette Foi. Il y a une différence entre la *conscience malheureuse* qui était aspiration subjective, nostalgie d'une unité irréalisée, et la *conscience de la foi* qui est conscience d'une objectivité, mais d'une objectivité au delà de la présence. Hegel distingue plus précisément la conscience malheureuse *subjective* et cette Foi *objective* du monde de la culture. Dans la conscience malheureuse le contenu est seulement désiré par la conscience, « dans la conscience croyante par contre, il est le contenu essentiellement objectif de la représentation, qui fuit en général l'effectivité et est ainsi sans la certitude de la conscience de soi (1) ». C'est toujours la substance de l'esprit, mais qui est projetée au delà de la présence. La Foi est une fuite du monde présent, mais elle est devenue un *autre monde* qui, pour être le monde de l'au-delà, n'en offre pas moins un caractère d'extériorité et d'objectivité. Foi et culture s'opposent, mais sont toutes les deux des formes d'aliénation du Soi. La certitude de la conscience de soi, le Soi, est devenu étranger à soi aussi bien dans un monde que dans l'autre. Depuis ses *Méditations théologiques de jeunesse*, Hegel n'a cessé de réfléchir sur la séparation entre Dieu et César introduite par le christianisme dans le monde moderne. Le Christ enseigne que « son royaume n'est pas de ce monde ». Il demande « de rendre à César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ». Dès lors, l'homme vivra dans un double monde; le monde de l'action qui est celui de la Cité terrestre, de l'État, le monde de la Foi qui est celui de la Cité de Dieu. Mais ces deux cités s'opposent l'une à l'autre, radicalement. La Cité terrestre a une présence effective pour la conscience, mais a son essence au delà d'elle-même. La Cité de Dieu contient bien l'essence pensée de l'homme, mais cette essence est coupée de la présence réelle, elle est sans effectivité, tandis que l'autre était une effectivité sans pensée. Cette séparation a eu dans l'histoire de l'humanité des conséquences considérables. Dans les *Cours de philosophie de l'esprit* qui précèdent la *Phénoménologie*, Hegel montre l'importance de ce dualisme et la nécessité de le surmonter. La distinction faite par l'homme entre son « Soi effectif » et son « Soi absolu » est peut-être un « pis aller » (2). « La religion, écrit-il alors, donne à l'individu la confiance, la croyance que les événements du monde sont réconciliés avec

(1) *Phénoménologie*, II, p. 273.

(2) En français dans le texte de HEGEL (éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 268).

l'esprit », que le cours des choses n'est pas une nécessité aveugle. « La religion est la représentation de l'esprit, le Soi qui n'a pas unifié sa pure conscience avec sa conscience effective (1). »

Dans la *Phénoménologie* Hegel retrouve toujours ce dualisme qu'il veut surmonter et qui exprime le déchirement de l'esprit, obligé de vivre dans un monde et de penser dans l'autre; mais il le présente sous des aspects divers et distingue avec plus ou moins de bonheur la *conscience malheureuse* — la *foi* — la *religion*. La Foi que nous considérons ici n'est plus la profondeur de la subjectivité dont nous avons vu la douleur à propos de la conscience malheureuse. Cette conscience malheureuse était la conscience de soi subjective qu'on trouve chez certains chrétiens du moyen âge. L'au-delà n'y est pas encore devenu une essence objective, un contenu seulement pensé, qui a autant de solidité et de rigidité par rapport au Soi que le monde présent. C'est ce contenu de la représentation — sous cette forme objective — que présente au contraire la foi du monde de la culture. Dans ce monde, qui est le monde moderne, et où la Foi objective entre en lutte avec la pure intellection — dans la Réforme, dans l'« Aufklärung » — le contenu de la Foi est objectif, il est *en soi* et manque de la certitude de la conscience de soi. Pour être une *fuite* de l'effectivité cette Foi n'en offre pas moins les caractères de cette effectivité. « Il ne s'agit donc pas ici de la conscience de soi de l'essence absolue telle qu'elle est en soi et pour soi, il ne s'agit pas de la religion; mais de la Foi, en tant qu'elle est la fuite du monde effectif et ainsi n'est pas en soi et pour soi. Cette fuite du royaume de la présence implique donc immédiatement en soi-même une double direction (2). » En s'élevant de la conscience effective, de la conscience du monde présent, à la pure conscience, à la conscience de la pensée et de l'essence, l'esprit retrouve dans cette pure conscience une nouvelle dualité ou une forme nouvelle de l'aliénation; il trouve aussi bien la *pure intellection*, qui réduit tout au Soi, que la *pure essence* qui est la pensée sans le mouvement de l'intellection. La Foi est seulement un élément; l'autre élément est le concept, et la foi du monde de la culture s'offre dans son opposition au concept. Cette opposition apparaîtra dans la lutte de l'« Aufklärung » contre la foi. Les distinctions subtiles introduites par Hegel, conscience malheureuse, Foi, Religion, ne sont pas sans signification historique. La Religion, telle qu'il l'étudiera comme un moment dialectique dans le cours de la *Phénoménologie*, sera la conscience que l'esprit prend de lui-

(1) *Ibid.*, pp. 268 sq.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 54. — La direction de l'*en-soi* et celle du *pour-soi*.

même; mais avant ce stade la Religion n'apparaît que par certains de ses aspects, nécessairement partiels. Ici la Foi, en tant qu'elle est la conscience que l'homme a de l'essence au delà de la présence, sera le terme opposé à la conscience de soi comme pure intellection. Le conflit entre l'« Aufklärung » et cette Foi, conflit qui commence peut-être dès la Réforme et la Renaissance, exprimera un moment du devenir de l'esprit. Mais la Religion, prise en soi et pour soi, aura un sens différent dans son originalité et dans son intégralité, qu'il faudra dégager comme tel (1).

En dépit de ces complications qui rendent assez énigmatiques les interprétations de la *Phénoménologie*, le sens général de l'opposition entre la pure conscience et la conscience effective est clair par lui-même. Dans le monde éthique — le premier monde de l'esprit — l'esprit était à lui-même sa propre présence. Rien n'y avait la signification d'une négation de la conscience de soi. L'esprit décédé avait une présence dans le sang de la parenté. La puissance du gouvernement était le Soi de tous. « Mais ici ce qui a une présence a la valeur d'une effectivité seulement objective qui a sa propre conscience au delà de soi. » Rien n'a un esprit fondé en soi-même et immanent, mais tout est en dehors de soi dans un esprit étranger (2). » La totalité de ce monde n'est donc pas un esprit unique qui repose en soi-même, mais elle est elle-même aliénée de soi; elle est étrangère à soi comme totalité; de là ce double monde, ces deux royaumes, qui se reflètent et s'opposent l'un l'autre comme dans un miroir, celui du monde effectif et celui du monde de la Foi. Chacun n'est que par l'autre, chacun est aliéné dans l'autre. Leur vérité commune est précisément le Soi se retrouvant dans l'un comme dans l'autre, dans l'un sous la forme de l'esprit final de la culture — la vanité de tout contenu — dans l'autre sous la forme de l'« Aufklärung ». « Les lumières troublent le ménage que l'esprit tient dans le royaume de la foi, en y introduisant les ustensiles du monde de l'en-deçà, que l'esprit ne peut renier comme sa propriété, parce que sa conscience appartient également à ce monde (3). » Le Soi au sommet de sa culture a gagné l'universalité et réduit tout à soi-même, il a dénoncé l'aliénation qui fait que l'homme transpose dans l'au-delà le monde de l'en-deçà; il réduit donc les deux mondes à un seul dans lequel l'esprit, surmontant toute aliénation de soi, devient *liberté absolue*.

I. *Le monde effectif. La culture.* — Le monde spirituel est le

(1) Sur la différence entre ces aspects de la religion qui se présentent avant la Religion comme totalité, forme de l'esprit absolu, cf. *Phénoménologie*, II, pp. 203 sq.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 52.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 53.

monde de la culture (*Bildung*) et de l'aliénation (*Entäußerung*). Nous avons déjà rencontré ces expressions dans la *Phénoménologie*. L'esclave ne devient le maître du maître et ne s'élève à la conscience de soi véritable, qu'il est en soi-même, que par ce processus de la culture, ou de la formation de l'être-en-soi. C'est dans le travail que la conscience esclave parvient à s'extérioriser elle-même; en formant les choses elle se forme elle-même, renonce à son Soi naturel, esclave du désir et de l'être-là vital, et par là gagne son Soi véritable. Le Soi humain émerge de l'être de la vie quand il parvient ainsi à dominer « la puissance universelle et l'essence objective dans sa totalité (1). » Ici l'essence objective n'est plus l'être-en-soi de la vie, mais l'être de la *substance spirituelle*. C'est cette substance, comme en-soi encore abstrait, que la conscience de soi gagne et domine par sa culture. Dans le développement de la conscience de soi il s'agissait pour le Soi humain de s'élever au-dessus de l'être universel de la vie, de se manifester comme la vérité de cet être en lui communiquant la *forme* de la conscience de soi et en lui *prenant* son être-en-soi. Dans le développement ici considéré il s'agit de la domination de la substance sociale par le Soi. Le mouvement dialectique est le même. « Ce moyennant quoi l'individu a ici valeur objective et effectivité est donc la culture (2). » Par la culture la substance seulement pensée, l'en-soi abstrait, devient une réalité effective, comme l'être-en-soi des choses prend son sens par le travail de l'homme; et réciproquement l'individualité déterminée s'élève à l'essentialité, comme dans le travail et le service la conscience empirique de l'esclave devient une conscience universelle. Nous avons aussi rencontré dans la *Phénoménologie* le terme d'aliénation. C'est en particulier par l'aliénation de sa pure subjectivité que la conscience malheureuse s'élevait à l'universalité de la raison. Mais les deux termes de *culture* et d'*aliénation* ont une signification très proche l'un de l'autre. C'est par l'aliénation de son être naturel que l'individu déterminé se cultive et se forme à l'essentialité. D'une façon plus précise on peut dire que pour Hegel la culture du Soi n'est concevable que par la médiation de l'aliénation ou de l'extranéation (3). Se cultiver ce n'est pas se développer harmonieusement comme par une croissance organique, c'est s'opposer à soi-même, se retrouver à travers un déchirement et une séparation. Ce moment du déchirement et de la médiation est

(1) *Phénoménologie*, I, p. 166. — Cf. dans cet ouvrage, III^e partie, chap. I.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 55.

(3) Le terme d'*extranéation* (*Entfremdung*) dit plus que celui d'*aliénation* (*Entäußerung*); il implique non seulement que le Soi naturel renonce à soi, s'aliène, mais encore se fait *étranger* à soi-même. Pour parler de l'opposition foncière du bien et du mal HEGEL utilise toujours le terme d'*extranéation*.

caractéristique du concept hégélien de culture et permet de préciser l'originalité de la pédagogie (au sens le plus large du terme) hégélienne par rapport à la pédagogie rationaliste et humaniste (celle des tenants des Lumières ou d'un certain humanisme classique) (1). C'est d'ailleurs dès ses premiers écrits de jeunesse que Hegel a ainsi conçu cette notion de culture. La vie ne se développe qu'en s'opposant à elle-même, elle part de l'unité naïve (au sens de Schiller) et ne se retrouve elle-même qu'après un moment de séparation et d'opposition. Ce mouvement circulaire, cette poursuite de soi-même, qui est la vie du Soi, est le fondement du schéma dialectique hégélien. Le premier moment est toujours le moment de l'immédiateté, de la nature, qu'il faut nier. Dans cette immédiateté le Soi est en fait en dehors de Soi, il est, mais il doit devenir ce qu'il est, et pour cela s'opposer à soi-même; c'est seulement par cette opposition, cette aliénation qui est culture, que le Soi peut reconquérir son universalité. « La vie, écrivait Hegel dans les *Études théologiques de jeunesse*, à partir de l'unité non développée du début, a parcouru par la culture le cercle qui la conduit à une unité accomplie (2). »

La culture a donc ici une signification très générale; elle résulte d'une aliénation de l'être naturel. L'individu renonce à son droit naturel, à son Soi immédiat qui dans l'état du droit était seulement reconnu comme tel. « Cette égalité avec tous n'est donc pas cette égalité du droit, n'est pas cet être reconnu et cette valeur immédiate de la conscience de soi qui ne tiennent qu'au fait qu'elle est; mais elle vaut du fait que, par la médiation de l'extranéation, elle s'est rendue elle-même conforme à l'Universel. L'universalité sans esprit du droit accueille en soi n'importe quelle modalité du caractère comme de l'être-là, et les justifie toutes également. Ici l'universalité qui vaut est l'universalité devenue, et c'est pour cela qu'elle est effective (3). » Dans la pédagogie des Lumières l'individu s'élève à la raison par un progrès continu, selon une marche linéaire; dans la pédagogie humaniste il y a comme un développement spontané et harmonieux de toutes les forces de la nature. Dans la culture hégélienne il y a un moment où le Soi devient inégal à soi, se nie lui-même, pour conquérir son universalité. C'est l'*aliénation* ou l'extranéation (4).

(1) Sur ce concept de culture chez HEGEL, cf. l'étude de W. MOOG : *Der Bildungsbegriff Hegels in Verhandlungen des dritten Hegelkongresses vom 19. bis 23. April 1933 in Rom* (J. C. B. Mohr 1934).

(2) NOHL, *op. cit.*, pp. 378 sq.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 55.

(4) C'est bien ainsi qu'est caractérisée la vie en général dans les *Écrits de jeunesse*; elle n'est développement qu'en étant opposition. Chaque « étape de son développement est une séparation nécessaire pour gagner à soi toute

Le premier moment de ce devenir du Soi par la culture c'est la formation de l'*honnête homme*, l'éducation de l'individualité qui se rend étrangère sa nature immédiate. La substance de l'individualité, sa véritable nature originaire, et par conséquent ce qu'elle est en soi et doit devenir pour elle-même, c'est précisément cette aliénation du Soi naturel. « Cette aliénation de son être naturel est donc aussi bien but qu'être-là de l'individu; elle est en même temps le moyen ou le passage soit de la substance pensée dans l'effectivité, soit inversement de l'individualité déterminée dans l'essentialité (1). » Hegel reprend ici les concepts que nous avons rencontrés à propos de l'individualité déterminée (règne animal spirituel) et leur donne la signification qui leur convient dans ce monde de l'esprit. Le Soi se sait bien ici comme ce Soi singulier, mais sa réalité, dans ce monde spirituel, ne consiste que dans son universalité. Il ne se trouve plus lui-même comme ce Soi-ci, mais comme ayant absorbé en lui la substance universelle. « Cette prétention d'individualité n'est que l'être-là visé, qui ne parvient à aucune stabilité dans ce monde dans lequel ce qui renonce à soi seulement, et par conséquent seulement ce qui est universel, gagne l'effectivité. » La différence des individus se réduit à une inégalité dans l'*énergie du vouloir*, mais le but et le contenu de la volonté sont empruntés à la substance. Ce n'est pas à dire — comme nous le verrons mieux bientôt — qu'il n'y ait pas une sorte de *volonté de puissance* du Soi pour s'emparer de la substance, la gagner à soi, en réalisant de plus en plus efficacement l'aliénation de l'être naturel, mais le monde auquel on parvient ainsi est un monde dans lequel le Soi s'est formé à l'universalité. Cette culture, qui est négation du Soi naturel et qui est telle qu'à son point suprême de raffinement, dans une société comme celle du xvii^e siècle français, le « moi devient haïssable » ou prend une signification vraiment universelle, tandis que, par ailleurs, l'universel est réalisé dans les individualités concrètes, est aussi bien la culture dans le savoir que la culture sociale. Hegel cite presque le mot de Bacon : « Knowledge is power ». « Autant l'individualité a de culture, autant elle a d'effectivité et de puissance (2). » Mais, d'autre part, utilisant la récente traduction que Goethe avait faite du *Neveu de Rameau*, il insiste sur le mépris qu'on a dans un pareil monde pour ce qui

la richesse de la vie ». Se cultiver, c'est se faire étranger à soi-même, se perdre pour se retrouver. La culture — au sens pédagogique — suppose donc aussi l'*opposition*.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 55.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 56; il est remarquable que HEGEL utilise cette expression de *puissance*. C'est une volonté de puissance qui anime le Soi dans ce monde réel.

a conservé en soi la *spécificité d'une nature* et ne s'est pas cultivé. « Espèce se dit de personnes auxquelles on ne trouve ni qualité, ni mérite, dit justement le dictionnaire de Littré. » « Ces espèces, disait Diderot, vous font des vilénies et vous exposent au ressentiment des *honnêtes gens* (1). »

La culture du Soi est donc proprement l'aliénation de son Soi naturel, son éducation à l'universel, mais cette aliénation est en même temps une extranéation. Le Soi ne se trouve plus lui-même en lui-même; en devenant universel il est devenu *étranger à soi*. Ce qui manquera de plus en plus dans ce monde c'est la coïncidence de soi avec soi qui était l'essence du premier monde de l'esprit, et c'est ce qui justifiera au XVIII^e siècle le désir d'un retour à la nature, ou du moins au naturel, préconisé par Rousseau (2).

Cependant le premier moment que nous venons de considérer n'est qu'un aspect de l'aliénation. En même temps que le Soi devient substantiel ou universel la substance se réalise concrètement. L'aliénation du Soi est son aliénation dans la substance; l'organisation politique et sociale est donc le produit de cette aliénation du Soi. Sans doute — c'est là le caractère même de ce monde — cette organisation de la substance apparaît bien au Soi individuel comme si elle était une effectivité étrangère; en fait elle est son œuvre, elle est l'autre aspect de la culture entendu dans le sens le plus général du terme. « Ce qui se manifeste ici comme la fin de l'individu, sous l'empire duquel tombe la substance devenant ainsi supprimée, est précisément la même chose que l'actualisation de cette substance : car la force de l'individu consiste dans le fait qu'il se rend adéquat à la substance, c'est-à-dire aliène son Soi, et se pose donc lui-même comme la substance objective dans l'élément de l'être (3). » Insistons encore sur la volonté de puissance qui semble se manifester ici dans cet effort du Soi pour conquérir la substance. Ambition, passion de la puissance politique et de la richesse, seront comme les moteurs de cette aliénation du Soi, qui se rend substantiel et anime en même temps la substance de sa propre vie.

Le terme d'aliénation se trouvait déjà chez des penseurs politiques comme Hobbes, Locke, Rousseau, qui, sous des formes diverses et opposées, ont envisagé le problème de l'aliénation du

(1) DIDEROT, éd. Assezat du *Neveu de Rameau*, p. 451. — On sait que le texte de DIDEROT, connu en Allemagne par la traduction de GÆTHE, était alors ignoré en France.

(2) Les allusions précises à la culture française du XVII^e et du XVIII^e siècles, à la critique de cette culture chez DIDEROT et chez ROUSSEAU, sont très nettes dans ce texte de la *Phénoménologie*.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 57.

Soi naturel. Si nous partons en effet de l'état du droit, tel qu'il est envisagé sous sa forme la plus générale par Hegel comme affirmation immédiate du droit naturel, nous avons à nous demander comment la personne renonce à tous ou à quelques-uns de ses droits, ce renoncement étant une condition de la vie sociale. On se souvient de la formule de Rousseau définissant le pacte social : « Ces clauses bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir, l'aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté (1). » Chez Hobbes l'aliénation des droits individuels ne se faisait pas à la communauté, mais au souverain. Hobbes ne connaît d'ailleurs que des individus. Que Hegel ait pensé explicitement à cette aliénation pour constituer la communauté, nous en avons la preuve dans les textes de la *philosophie de l'esprit* qui ont précédé la *Phénoménologie*. Dans ces textes Hegel étudie la réalisation de la substance sociale par la « culture de l'individu » et il cite la théorie du *Contrat social* : « On se représente, dit-il, la constitution de la volonté générale comme si tous les citoyens se rassemblaient, délibéreraient, et comme si la pluralité des voix faisait la volonté générale (2). » Mais sous cette forme imagée on conçoit un mouvement nécessaire, le mouvement par lequel l'individu s'élève à l'universel « grâce à la négation de soi ». Mais l'aliénation ne se fait pas aussi simplement dans l'histoire, et la volonté générale apparaît d'abord à l'individu comme ce qui lui est étranger, ce qui est autre. Cette volonté générale est l'en-soi de l'individu et ce qu'il a à devenir. Ainsi il ne saurait s'agir d'un *contrat*, même tacite, qui constituerait comme tel la volonté générale. Mais « le tout est antérieur aux parties » comme l'avait déjà dit Aristote (3), et la substance sociale apparaît au Soi comme une réalité étrangère qu'il doit gagner en s'aliénant lui-même. « La volonté générale a d'abord à se constituer à partir de la volonté des individus et à se constituer en tant que générale, de sorte que la volonté individuelle paraît être le principe et l'élément, mais c'est au contraire la volonté générale qui est le terme premier et l'essence. » La volonté générale est « l'en-soi des individus », leur substance, mais cet en-soi leur apparaît comme étranger, comme ce qu'ils doivent devenir par la culture. Ainsi l'enfant voit dans ses parents son en-soi qui lui semble extérieur à lui. Cette séparation de l'universel et du Soi est caractéristique du développe-

(1) *Contrat social*, éd. Beaulavon, F. Rieder 1922, p. 139.

(2) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX¹, p. 245. Les termes employés par HEGEL dans cette *Philosophie de l'Esprit* de 1805-1806 (Entäusserung, Bildung) sont les mêmes que ceux employés dans la *Phénoménologie*.

(3) Dans la marge du *Cours de 1805-1806* (*ibid.*, p. 245), HEGEL note : « ARISTOTE : Le Tout est par nature avant les parties. »

ment de l'esprit, il faut suivre le mouvement grâce auquel l'ensoi, la substance, qui n'est d'abord qu'un concept immédiat, se réalise par le développement de la conscience de soi, sa culture et son aliénation, et par lequel, inversement, ce Soi se donne une réalité substantielle. La substance devient sujet quand le sujet devient substance.

Déjà dans le premier monde de l'esprit, le monde éthique, le même problème se posait, mais il ne comportait pas encore la nécessité de l'aliénation. La substance — comme essence universelle et comme but — se réalisait par l'action éthique, action qui promouvait par ailleurs le Soi à une substantialité. Or c'est précisément l'action qui dans son développement a désaccordé ce monde immédiat et a posé immédiatement l'unité du Soi et de la substance, a fait émerger le Soi comme seule réalité authentique. Ici c'est ce que Hegel nomme le *jugement*, puis le *raisonnement* de la conscience de soi, qui se chargeront d'actualiser l'aliénation, d'infuser la vie à la substance de l'esprit et de cultiver le Soi jusqu'à l'essentialité. Bien entendu les termes de *concept*, de *jugement* et de *raisonnement*, doivent être entendus dans un sens spécifiquement hégélien; il s'agit de la traduction logique d'un processus concret, aussi bien que d'une illustration concrète d'un mouvement logique. Le concept correspond à la position de termes immédiats, le jugement exprime le rapport de la conscience de soi à ces termes, le raisonnement enfin est le mouvement médiateur, qui seul anime vraiment les moments et les soulève hors de leur immédiateté. Le monde spirituel dans lequel nous sommes est le monde de l'extranéation, le monde dans lequel chaque moment est étranger à lui-même. En effet le Soi ne se trouve jamais lui-même dans ce monde; il est seulement la négativité interne qui anime les moments et constitue leur incessant devenir-autre. « Le Soi est conscient d'être effectif seulement comme Soi supprimé. » Il ne coïncide donc jamais ni avec lui-même, ni avec l'un quelconque de ses objets. Chaque terme est, comme Soi, extérieur à Soi; il renvoie à un autre terme qu'il n'a pas en lui-même, mais qu'il suppose en même temps qu'il le pose. C'est précisément cette extériorité et cette *relativité* des moments qui constituent ce monde spirituel. « Rien n'y a un esprit fondé en soi-même, mais tout y est en dehors de soi dans un esprit étranger (1). » De même que, dans la *Logique*, aux catégories immédiates de l'Être succèdent les catégories réflexives de l'Essence, l'universelle relativité, au sein de laquelle rien n'est plus immédiat, mais tout renvoie à de l'autre et prend son sens par cet autre, de même ici au monde de l'esprit-nature qui coïncide avec

(1) *Phénoménologie*, II, p. 57.

soi succède le monde spirituel de la culture où le Soi est toujours en dehors de soi... Cependant les moments, qui se présupposent ainsi réciproquement, conservent une fixité et une rigidité qui, précisément, les empêchent de passer immédiatement dans leur contraire. La pensée fixe cette opposition de la façon la plus générale possible par celle du *bon* et du *mauvais*, termes qui ne peuvent à aucun degré coïncider l'un avec l'autre; il ne faut pas entendre encore cette distinction dans le sens du *Bien* et du *Mal* moral, mais comme le dit Hegel, « de la façon la plus générale possible » ils expriment seulement, dans la pure conscience, l'impossibilité pour un moment de devenir l'autre, la nécessité d'une séparation radicale, d'un dualisme insurmontable. Nous savons cependant, nous, qui comprenons le processus comme philosophes, que cet « être-là fixe et solide a comme âme le passage dans l'opposé, que l'extranéation est la vie et le soutien du tout (1) ». Ce monde spirituel est dans son intégralité le monde de l'extranéation, sa vie et son développement consistent donc uniquement dans le mouvement par le moyen duquel un moment devient l'autre, lui donne sa consistance et la reçoit inversement de lui. Ainsi ce qui pour la conscience engagée dans l'expérience se fixe comme Bon, sera mauvais, et inversement. *La conscience noble* se révélera comme *conscience basse* (ou vile), et la *conscience vile* comme *conscience noble*. Au terme de cette dialectique vertigineuse, dont l'âme cachée est le Soi qui cherche à se retrouver lui-même au delà de son extranéation, « se produira l'extranéation de l'extranéation, et par là le tout se reprendra lui-même dans son propre concept (2) », le Soi reviendra à soi dans l'absolu déchirement. Il faut suivre maintenant cette dialectique qui va des concepts immédiats au raisonnement en passant par le jugement de la conscience de soi, dialectique qui conduira au sein de la médiation à la redécouverte du Soi lui-même. De même que dans la *Logique* au monde réflexif de l'Essence succédera le Concept, c'est-à-dire le Soi dans son développement autonome, à la nécessité la liberté, de même la fin du monde de la culture sera l'émergence d'un Soi libre parce qu'universel. A la dialectique de la conscience noble et de la conscience vile succédera la dialectique de la Révolution française.

Hegel a considéré les moments de la substance comme ils sont immédiatement ou en eux-mêmes (le concept), puis comme ils sont pour la conscience de soi (le jugement), enfin ce qu'ils deviennent par la médiation de l'aliénation du Soi (le raisonnement ou le syllogisme).

(1) *Phénoménologie*, II, p. 58.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 58.

a) *Les moments de la substance en eux-mêmes.* — La dialectique de Hegel sur les moments de la substance se reproduit toujours de la même façon, elle est donc assez facile à saisir *in abstracto*. La substance est d'abord *en soi*, elle est l'être *égal à soi-même*, mais en tant que telle elle est l'abstraction de son altérité, elle est le contraire d'elle-même, elle est donc *l'être-pour-de-l'autre* ou *l'inégalité avec soi*. Enfin elle est dans cette altérité son retour à soi, son devenir pour soi (1). Être-en-soi, être-pour-de-l'autre, être-pour-soi, constituent les moments dialectiques de la substance qui, comme totalité, est l'être-en-soi-et-pour-soi. Cette dialectique se retrouve, selon Hegel, dans les éléments naturels : Air, Eau, Feu, Terre. « L'air est l'essence permanente, purement universelle et transparente, l'eau par contre est l'essence qui est toujours offerte et sacrifiée, le feu est leur unité animatrice qui résout toujours leur opposition autant qu'il scinde en cette opposition leur simplicité, la terre enfin est le nœud solide de cette organisation et le sujet de ces essences comme de leur processus, leur origine et leur retour (2). » Quelle que soit l'opinion qu'on ait sur cette image, qui indique l'application que Hegel a voulu donner de sa dialectique à la philosophie de la nature de Schelling, sa pensée elle-même n'est pas difficile à saisir; elle exprime toujours l'impossibilité de poser *l'identité abstraite* sans *l'altérité*. L'identité de l'en-soi est précisément une abstraction, et c'est parce qu'elle est une abstraction qu'elle est le contraire d'elle-même, qu'elle est pour de l'autre. Cette négativité dans la positivité est, nous le savons, le caractère de son schéma dialectique, l'intuition dont il est parti (3).

Ici les moments de la substance spirituelle, dont les éléments de la nature étaient des préfigurations, sont l'en-soi primitif, le bien, le devenir pour soi de cette essence par sa négation, l'essence niée ou le mal; le sujet de cette opposition, qui divise toujours la substance en ces termes opposés ou les réunit, est la conscience de soi. « Dans la première essence elle est consciente de soi comme de l'être-en-soi, tandis que dans la seconde elle possède le devenir de l'être-pour-soi en vertu du sacrifice de l'uni-

(1) Cette dialectique se retrouve toujours dans l'hégélianisme; elle correspond aux trois moments du concept : l'*Universel*, le *Particulier*, le *Singulier*. — L'égalité avec soi-même *exclut* l'altérité, ce qui revient à dire qu'elle la suppose et qu'elle n'est pas vraiment égale à soi. Toute position n'est position que parce qu'elle est négation de la négation, donc retour à l'*en-soi* dans le *pour-soi*.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 58. — Cette comparaison de HEGEL entre les « masses spirituelles » et les « éléments naturels » paraît assez étrange à un moderne. Mais pendant la période de Iena, HEGEL a tenté de retrouver sa propre dialectique dans la philosophie de la nature de SCHELLING.

(3) Cf. sur ce point dans cet ouvrage : III^e partie, Introduction.

versel. Mais l'esprit lui-même est l'être-en-soi-et-pour-soi du tout; ce tout se scinde dans la substance comme permanente et dans la substance comme se sacrifiant elle-même, et il la reprend aussi bien à nouveau dans son unité, flamme dévorante qui la consume aussi bien que figure permanente de cette même substance (1). » La vie de la substance est cette vie de l'esprit qui se divise à l'intérieur de soi, se sépare de soi, et à travers cette séparation se retrouve lui-même. Les moments considérés à cet étage, l'en-soi universel, le devenir de l'être-pour-soi, correspondent à ce qu'étaient, dans le monde éthique, la communauté, la simple volonté de tous, et la famille, l'individualisation dans les « Pénales »; mais ces moments n'ont plus l'unité intérieure ou l'immédiateté qu'ils avaient là et leur caractère d'être étrangers à eux-mêmes doit se manifester.

Pour la *pure conscience* ces moments sont l'essence abstraite du Bien et du Mal, le positif de l'en-soi et le négatif de l'en-soi nié. Dans la première essence les individus trouvent leur fondement universel, dans la seconde ils trouvent « leur incessant retour à eux-mêmes (2) », la permanence de leur devenir pour soi. Mais ces moments sont en même temps *objectifs* pour la conscience de soi; ils se présentent donc sous une forme réelle, le premier comme le *Pouvoir de l'État*, le second comme la *Richesse*. Tandis que, dans le monde éthique, la communauté était immédiatement la volonté de tous et que le Soi ne se séparait pas de cette volonté identique à une nature, dans ce monde de l'esprit, devenu étranger à soi, cette communauté apparaît comme une réalité extérieure à la conscience singulière, un pouvoir de l'État objectif pour la conscience de soi, et dont elle distingue sa pure pensée du Bien. De même la singularité familiale est devenue le devenir-autre de l'en-soi comme richesse. Sans doute ce passage de la famille (γένος) à la richesse trouve-t-il sa justification dans la transition par le moment du droit et de la propriété que nous avons déjà signalé. Désormais les deux termes qui s'opposent ne sont plus deux genres comme la communauté et la famille, mais l'Universel et le Singulier. Pouvoir de l'État et Richesse, qui expriment la substance comme être-en-soi objectif et être-pour-de-l'autre objectif, éprouvent la même dialectique que celle que nous avons vue dans la substance en général : le Pouvoir de l'État est l'œuvre universelle — la Chose même absolue — au sein de laquelle les individus trouvent exprimée leur universalité; elle est « cette œuvre de tous et de chacun » que nous avons définie comme la *Chose* au niveau de l'esprit, mais dans cette œuvre

(1) *Phénoménologie*, II, pp. 58-59.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 60.

disparaît le fait qu'elle tire aussi son origine de l'opération des individus. C'est là cependant une abstraction et c'est pourquoi cette simple substance éthérée de la vie des individus n'est telle que si elle se manifeste, devient pour de l'autre, et s'exprime dans l'individualisation de la vie économique en général, de la richesse ou des ressources de la nation. « Cette simple substance éthérée de leur vie est, par cette détermination de son inaltérable égalité avec soi-même, être, et donc seulement être-pour-un-autre. Elle est donc en soi immédiatement l'opposé d'elle-même, elle est la richesse (1). » A son tour la richesse, quoiqu'elle soit le devenir-autre incessant, la perpétuelle médiation, n'en est pas moins une essence universelle; mais cette universalité résulte d'une sorte de ruse : « Chaque entité singulière croit bien à l'intérieur de ce moment agir en vue de son intérêt égoïste; c'est en effet le moment où elle se donne la conscience d'être-pour-soi, et elle ne prend donc pas ce moment pour quelque chose de spirituel; mais, considéré aussi seulement de l'extérieur, ce moment se montre tel que dans sa jouissance chacun donne à jouir à tous, et que, dans son travail, chacun travaille aussi bien pour tous que pour soi et tous pour lui. Son être-pour-soi est par conséquent en soi universel, et l'intérêt égoïste est seulement quelque chose de visé, qui ne peut parvenir à rendre effectif ce qu'il vise, c'est-à-dire à faire quelque chose qui ne tournerait pas à l'avantage de tous (2). »

Pouvoir de l'État et richesse sont donc les essences objectives de ce monde en face desquelles se tient la conscience de soi qui, comme pure conscience, renferme en elle l'essence, comme essence, sous la forme idéale de l'opposition du Bien et du Mal. Le pouvoir de l'État est l'universel des individus; il est la loi stable qui fait contraste à l'instabilité de l'être singulier, il est d'autre part le gouvernement et le commandement qui coordonnent les mouvements singuliers de l'opération universelle. Dans ce pouvoir de l'État s'exprime la source commune des volontés individuelles en même temps que leur œuvre commune. Mais d'autre part la richesse, la vie économique de tout le peuple, est elle aussi une essence universelle, elle ne l'est pas directement comme le pouvoir de l'État, mais indirectement, à la faveur d'un jeu de médiations. Si l'on considère l'ensemble de la vie écono-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 60. — Pour bien comprendre cette dialectique de HEGEL, il faut distinguer avec lui les moments de la substance pour la *pure conscience* : Le Bien, le Mal, leur séparation et leur unité, et ces moments pour la *conscience effective* : le pouvoir de l'État, la richesse. — C'est cette séparation de la *pure conscience* et de la *conscience effective* qui caractérise ce monde de l'*aliénation*.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 61.

mique d'un peuple, on découvre une harmonie cachée qui résulte de l'interaction du travail et de la jouissance individuelle de tous les membres du peuple. Hegel avait insisté particulièrement sur cette dialectique de la richesse dans les *Philosophies de l'esprit d'Iéna*. Il venait de lire la traduction allemande du livre d'Adam Smith sur la *Richesse des nations* et y avait vu une illustration de sa propre dialectique (1). Du point de vue de l'être-pour-soi la richesse correspond à son devenir pour soi. Chacun travaille pour lui-même, jouit pour lui-même. C'est là le moment de la multiplicité dans l'unité de la substance, mais son travail, grâce à la division du travail, sert à la collectivité, il n'est qu'un fragment du travail total. L'individu s'imagine assurer sa propre vie singulière; son intention consciente n'atteint pas « la Chose même ». Sa jouissance est pourtant ce qui conditionne le travail des autres et assure à ce travail un débouché possible. L'individu, comme producteur ou comme consommateur, est donc dupe d'une illusion quand il érige en but universel ce qui n'est que son propre but; il réalise sans le savoir la vie du tout, entendue comme se diversifiant dans la multiplicité des vies individuelles. C'est pourquoi Hegel insiste sur le caractère de permanence et d'universalité que possède ce moment de la médiation dans la substance. « Cette absolue dissolution de l'essence est à son tour permanente (2). » Pouvoir de l'État et richesse correspondent à ce que Hegel nommera dans sa dernière *Philosophie du Droit l'État et la Société civile* (ou bourgeoise — die bürgerliche Gesellschaft). Dans le monde antique communauté et famille se répondaient comme deux reflets de la même substance; l'opposition moderne est plutôt celle de l'État, comme volonté générale dans laquelle l'individu est directement universel, et de la société bourgeoise dans laquelle l'individu ne réalise l'universel qu'indirectement. L'importance de cette société bourgeoise, de ce monde économique, — qui a pour ainsi dire remplacé la nature et dont l'individu dépend maintenant comme d'une autre nature — a été aperçue par Hegel dans les années d'Iéna (3).

b) *Ces moments pour la conscience de soi. Le jugement.* — Com-

(1) *Philosophie de l'esprit* de 1803-1804, éd. Lasson-Hoffmeister, XX¹, p. 239. — HEGEL cite le livre d'ADAM SMITH, *Inquiry into the nature and causes of the wealth of nations* (1776) d'après la traduction allemande de GARVE (Breslau, 1794-1796).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 59.

(3) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX¹, pp. 231 sq. Les textes de HEGEL sur le monde économique, l'accumulation des richesses, l'opposition de la richesse et de la pauvreté dans le monde moderne, la nouvelle nature que constitue la société civile (ou bourgeoise) « des mouvements aveugles de laquelle l'individu dépend » sont très remarquables pour la date à laquelle ils ont été rédigés : 1805-1806.

ment la conscience de soi va-t-elle se comporter à l'égard de ces essences objectives que sont le *Pouvoir de l'État* et la *Richesse*? Nous savons qu'elle ne se confond pas avec eux, mais s'en distingue en tant que pure conscience (du Bien et du Mal), cette distinction du Soi et de l'effectivité étant caractéristique du monde de l'aliénation dans lequel nous nous trouvons. Or la conscience de soi est aussi « le rapport de sa pure conscience avec sa conscience effective, de l'entité pensée avec l'essence objective, elle est essentiellement le jugement (1) ». L'individu se sait en effet libre à l'égard du Pouvoir et de la Richesse, il croit pouvoir choisir entre l'un ou l'autre, ou même pouvoir ne choisir ni l'un ni l'autre, il a l'essence en lui-même comme pure pensée du Bien et du Mal, mais il doit juger, c'est-à-dire relier sa pensée à la réalité effective qui lui est présentée; on conçoit alors deux types de jugement possibles : celui qui fait du pouvoir de l'État le bien, parce qu'il est l'en-soi des individus, et de la richesse le mal ou le néant, parce qu'elle est seulement le devenir-autre, le seul moment de l'être-pour-soi; celui qui par contre érige la richesse en Bien, parce qu'elle exprime la conscience de soi dans son être-pour-soi, et le pouvoir en mal, parce que dans ce pouvoir « la conscience de soi trouve plutôt l'opération reniée comme opération singulière et assujettie à l'obéissance (2) ». Dans ces deux hypothèses c'est la conscience de soi qui s'érige en juge et soulève les essences au-dessus de ce qu'elles sont immédiatement (immédiatement le pouvoir de l'État est l'égalité avec soi, l'en-soi ou le bien *in abstracto*, comme la richesse est l'inégalité perpétuelle ou l'être-pour-soi); elle les fait ce qu'elles sont en soi, et ce qui compte ce n'est plus maintenant la détermination immédiate de ces essences (leur égalité ou leur inégalité en elles-mêmes), mais leur détermination médiate, leur égalité ou leur inégalité avec la conscience de soi. Or la conscience de soi a en elle les deux moments de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi; elle se rapporte donc de deux façons opposées à ces essences et leur caractère d'être étrangères à elles-mêmes commence à se manifester puisqu'elles apparaissent tour à tour comme le contraire de ce qu'elles étaient d'abord. Nous avons voulu suivre d'aussi près que possible les développements par le moyen desquels Hegel passe des déterminations immédiates du pouvoir de l'État et de la richesse à leurs déterminations médiates grâce au jugement de la conscience de soi. N'omettons pas de noter que la conscience de soi étant en-soi-et-pour-soi comme essence réalise absolument ces moments. « En même temps ce qui est bon et mauvais pour

(1) *Phénoménologie*, II, p. 61.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 62.

elle est bon et mauvais en soi parce qu'elle est le milieu où ces deux moments de l'être-en-soi et de l'être-pour-elle sont identiques; elle est l'esprit effectif des essences objectives, et le jugement est la démonstration en elles de son pouvoir, pouvoir qui les fait ce qu'elles sont en soi (1). » Ainsi apparaissent bien deux conceptions possibles du Pouvoir de l'État et de la Richesse, et ces deux conceptions ne sont pas sans quelque signification concrète.

Dans un premier système l'individu réalise son essence dans l'unité commune qui règle et coordonne la vie de tout le peuple; dans la loi universelle et dans le commandement du gouvernement il découvre ce qui fait l'âme de son opération, ce qui lui permet de s'actualiser complètement et lui donne son sens. Dans la richesse au contraire l'individu n'obtient que la conscience éphémère et la jouissance de soi-même comme singularité tant pour soi. Le Bien dans ce système c'est l'unité du tout, la participation à la vie politique, mais la richesse est seulement ce qui sépare les individus, ce qui les oppose entre eux; elle est ce qu'il faut dépasser pour exister essentiellement.

Dans un autre système — qui correspond à une forme de pensée individualiste très en vogue au XVIII^e siècle — le pouvoir est le mal et c'est pourquoi il faut réduire au minimum cette force opprimante devant laquelle l'individu est contraint de plier. Le vrai Bien c'est au contraire la richesse qui permet à chacun de s'élever à la conscience de soi. Cette individualisation de l'essence, si elle est bien comprise, n'oppose pas tant les individus qu'elle ne les réunit en soi. « En soi elle signifie prospérité universelle (2). » En demandant à chacun de s'enrichir on pense réaliser le bien de tous. Au contraire l'ingérence de l'État est la puissance opprimante et qui fait obstacle à l'expansion de tous. « Si la richesse refuse un bienfait dans un cas donné et n'est pas complaisante pour tout besoin, c'est là une contingence qui ne porte pas préjudice à son essence nécessaire universelle, de se communiquer à tous les êtres singuliers et d'être la donatrice aux milliers de bras (3). » Ainsi s'affrontent, avec ces deux systèmes, une organisation hiérarchique de la société et un libéralisme, dont l'essence est le souci de l'intérêt individuel qui contribue en fin de compte à l'intérêt de tous.

« Mais ces deux manières de juger trouvent chacune une égalité et une inégalité. On se trouve devant une double constatation d'égalité et une double constatation d'inégalité; ce qui est donné

(1) *Phénoménologie*, II, p. 62.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 63.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 63.

c'est un rapport opposé avec les deux essentialités réelles (1). » D'abord l'égalité et l'inégalité étaient immédiatement posées dans les moments eux-mêmes; elles nous sont apparues ensuite dans le rapport de la conscience de soi à ces moments, rapport qui seul les fait être véritablement, mais ce rapport nous a paru contradictoire, il a donné lieu à une double égalité et à une double inégalité; il nous reste à nous élever plus haut encore et à considérer l'égalité et l'inégalité, non plus dans les moments pris immédiatement ou dans le rapport de la conscience de soi à ces moments, mais dans la conscience de soi elle-même. Ainsi nous nous élèverons à l'esprit, à l'être-en-soi-et-pour-soi du tout, et l'inégalité ou l'égalité nous apparaîtront comme deux figures concrètes de la conscience de soi. En envisageant la relation d'égalité comme l'essence de la conscience de soi elle-même nous obtiendrons la *conscience noble*, celle qui est adéquate aussi bien au pouvoir de l'État qu'à la richesse; la relation d'inégalité par contre, comme l'essence de la conscience de soi, nous donnera la *conscience vile ou basse* (niederträchtige). Désormais le problème sera pour nous celui de l'opposition de la *conscience noble* à la *conscience basse*, de l'inégalité qui paraît exister entre ces deux types de consciences de soi, inégalité qui reproduit à un étage supérieur, dans le monde de l'esprit, celle du *maître* et de l'*esclave*. La *conscience noble* se définit par son adéquation au monde politique et social réel; elle se montre adéquate aux deux puissances qui dominent ce monde : le pouvoir de l'État et la richesse. Elle respecte ce pouvoir et s'efforce de se maintenir dans le service de l'obéissance à son égard; elle voit dans la richesse la satisfaction de son être-pour-soi, « reconnaît donc celui qui lui procure la jouissance comme un bienfaiteur et se tient obligée à la gratitude vis-à-vis de lui (2) ». C'est l'état d'esprit d'une aristocratie dans une société organique que ne travaille encore aucun ferment révolutionnaire. La conscience noble est conservatrice dans la mesure où elle reconnaît et accepte l'ordre établi, le pouvoir auquel elle obéit, la richesse qu'elle reçoit comme un bienfait. L'égalité — l'adéquation — est ici le caractère même de cette conscience de soi, sa propre essence. Tout autre est l'essence de la *conscience vile*; elle est sans doute contrainte d'obéir au pouvoir constitué, mais si elle plie c'est avec le sentiment d'une secrète révolte intérieure.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 64.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 65. — HEGEL va donc des moments de la substance (comme ils sont pour nous) au rapport de la Conscience de soi à ces moments (le jugement de la Conscience de soi); enfin il envisage l'égalité ou l'inégalité comme deux types possibles de consciences de soi, la conscience noble et la conscience basse. Ce mouvement est conforme au schéma général des expériences phénoménologiques.

Elle cherche bien la richesse qui permet la jouissance, mais dans cette richesse elle voit surtout l'inégalité avec son essence, ce qu'il y a d'éphémère et d'insatisfaisant en elle. C'est pourquoi elle reçoit la richesse, mais hait le bienfaiteur. La conscience basse est la conscience révoltée, la conscience qui, par essence, est toujours inadéquate. Or, de même que la vérité du maître était l'esclave — ou qu'en fait le maître était l'esclave sans le savoir — de même la vérité de la conscience noble se montrera être la conscience basse, de la conscience satisfaite la conscience toujours insatisfaite. On ne peut nier ici le caractère révolutionnaire, aperçu par Marx, de la dialectique hégélienne. Si les conséquences du système sont conservatrices, la marche de la dialectique est révolutionnaire quelle que soit par ailleurs l'intention même de Hegel. Cependant l'opposition conscience noble-conscience vile ne se réduit nullement à l'opposition de deux classes économiques ou sociales. Le drame a un caractère psychologique ou même métaphysique dans la mesure où c'est l'essence de la conscience de soi qui est en cause. Le Soi de la conscience noble est posé dans le mode de l'égalité, celui de la conscience vile dans le mode de l'inégalité, mais le Soi véritable ne saurait se trouver qu'à travers le plus profond déchirement, l'inégalité essentielle. Ce monde de l'aliénation révélera donc nécessairement la conscience vile, la conscience inégale à soi, comme la vérité de tout le processus.

c) *Promotion des moments en eux-mêmes. Le syllogisme médiateur.* — Jusque-là nous avons vu ce qu'étaient les moments de la substance comme prédicats du jugement de la conscience de soi, mais ces prédicats n'ont pas encore été élevés à l'être spirituel par l'aliénation de la conscience de soi. Le mouvement médiateur du syllogisme ne s'est pas encore produit. C'est ce mouvement que nous allons considérer en assistant au développement de la conscience noble qui réalise effectivement par son aliénation le pouvoir de l'État et la richesse. Nous savons en effet que le pouvoir de l'État ne devient réel que par l'aliénation du Soi naturel, tandis qu'inversement ce Soi ne gagne l'essentialité que par cette même aliénation. Tel sera le processus médiateur qui actualise les deux termes, la conscience noble et le pouvoir de l'État, ou la conscience noble et la richesse. Cette médiation fera du pouvoir de l'État et de la richesse des sujets au lieu de les laisser subsister comme des prédicats inertes. « Ces déterminations sont des essences immédiatement, et elles ne sont pas devenues ce qu'elles sont, et elles ne sont pas en elles-mêmes consciences de soi; ce pour quoi elles sont n'est pas encore leur principe animateur; elles sont des prédicats qui ne sont pas encore sujets. En vertu de cette séparation le tout du jugement spirituel

reste encore brisé en deux consciences, dont chacune est soumise à une détermination unilatérale (conscience noble et conscience vile) (1). »

Ce devenir des moments est en même temps la conquête par le Soi de son universalité. Le ressort de ce devenir sera le processus de l'aliénation. D'abord la conscience noble constitue le pouvoir de l'État en aliénant son être naturel et gagne ainsi l'estime devant soi-même et devant les autres. C'est le devenir d'un régime féodal qui aboutit à une monarchie. Cependant la conscience noble nous apparaîtra ambiguë dans son sens de l'honneur, et se rapprochera pour nous de la conscience vile toujours sur le point de se révolter. Dans une aliénation plus complète encore — qui se produira grâce au langage — on verra se constituer le pouvoir de l'État comme Soi personnel (monarchie absolue); la conscience noble gagnera ainsi la richesse; mais, la richesse étant alors devenue l'en-soi, nous verrons comment toute conscience devient conscience vile, inégale à soi. A ce moment suprême de l'aliénation la culture apparaîtra vraiment comme le monde de la conscience déchirée, et dans le *Neveu de Rameau* nous aurons la description de cette conscience déchirée, d'un état d'âme pré-révolutionnaire. L'esprit de la culture émergera tout entier pour lui-même. Les phases successives de cette dialectique ne sont pas sans suggérer un développement historique effectif. Les nations modernes se sont formées à partir d'un régime féodal; elles sont devenues des monarchies par un certain abaissement de la noblesse. La monarchie absolue enfin, telle qu'on la trouve en France avec Louis XIV, est le moment suprême de ce développement, le signe d'un déclin. Ce déclin apparaît dans la substitution de la richesse au pouvoir de l'État comme essentialité, de sorte que les deux dialectiques, celle du pouvoir de l'État et celle de la richesse, paraissent, bien qu'en droit contemporaines, se succéder aussi selon un ordre nécessaire. La description d'une extrême culture et d'une conscience déchirée paraît bien enfin dans l'esprit de Hegel correspondre à la société française de la fin du xviii^e siècle; elle annonce la naissance d'un nouvel esprit(2).

Passage du régime féodal à la monarchie, aliénation de la conscience noble. — La conscience noble reconnaît d'abord le pouvoir de l'État comme le but et le contenu absolu; elle ne voit pas dans ce pouvoir un monarque personnel auquel elle aurait à obéir, mais seulement une réalité substantielle à laquelle elle doit se sacrifier. Prenant une attitude positive à l'égard de ce

(1) *Phénoménologie*, II, p. 65.

(2) Cf. J. HYPOLITE : *La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel* in *Revue philosophique*, n° spécial, septembre-décembre 1939, p. 321.

pouvoir, elle prend par là même une attitude négative à l'égard de son existence naturelle. Cette conscience est « l'héroïsme du service », la vertu qui sacrifie l'être singulier à l'universel et, ainsi faisant, porte l'universel à l'être-là. Double mouvement d'aliénation; d'une part la conscience noble renonce, quant au contenu, à ses fins particulières, à sa naturalité, et devient ainsi une volonté essentielle, une volonté qui veut l'universel comme tel; d'autre part la substance de l'État qui jusque-là n'était qu'en soi entre, par cette aliénation, dans l'existence; elle existe, non pas certes encore comme gouvernement et décisions personnelles, mais du moins comme pouvoir en vigueur, universel reconnu et étant-là.

Cependant la conscience noble gagne ainsi l'essentialité; capable de renoncer à sa vie elle aliène son être naturel, mais « l'être devenu étranger à soi est l'en-soi ». Perdant l'immédiateté de l'existence naturelle elle devient l'immédiateté supprimée ou l'en-soi; c'est pourquoi cette conscience gagne l'estime de soi-même et le respect de la part des autres. Tel est le « fier vassal » qui, dans son renoncement, trouve le sentiment de sa propre valeur. Hegel nomme ce sentiment l'honneur; peut-être pense-t-il à Montesquieu qui voyait dans l'honneur le principe essentiel d'une monarchie aristocratique. Mais « le fier vassal », en renonçant à des desseins particuliers, à sa vie même, n'a pas renoncé à son Soï. Il veut bien se sacrifier à l'État, mais quand l'État n'est pas incarné dans une volonté singulière. Il a aliéné son être-là naturel, il n'a pas encore aliéné son Soï lui-même. « Cette conscience de soi est le fier vassal actif pour le pouvoir de l'État en tant que ce pouvoir n'est pas une volonté personnelle, mais une volonté essentielle (1) »; c'est pourquoi l'honneur, gagné par cette aliénation, — ce sens personnel de l'universel — est un mélange équivoque d'orgueil et de vertu. Quand le noble ne meurt pas effectivement dans le combat rien ne prouve que la vérité de sa noblesse ne soit pas cet amour-propre dont a parlé La Rochefoucauld au début du xvii^e siècle. « L'être-pour-soi, la volonté qui, comme forme de la volonté, n'est pas encore sacrifiée, est l'esprit intérieur des états, qui, en parlant du bien universel, se réserve son bien particulier et est enclin à faire de cette rhétorique du bien universel un substitut de l'action (2). » C'est surtout en Allemagne que ce régime féodal s'est prolongé jusqu'à empêcher la réalisation complète du pouvoir de l'État. Cet esprit intérieur l'a emporté sur le véritable esprit public. En France au contraire, comme Hegel l'avait montré dans son étude

(1) *Phénoménologie*, II, p. 67.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 68.

sur le « Reich allemand (1) », le régime féodal a pu aboutir à la monarchie absolue et à la réalisation effective du pouvoir de l'État. Ainsi, quand l'héroïsme du service ne va pas jusqu'à la mort effective, on ne peut pas vraiment savoir si la conscience noble ne s'identifie pas au fond à la conscience vile « toujours sur le point de se révolter ».

Il faut donc envisager, pour que le pouvoir de l'État existe comme un Soi personnel, une aliénation plus haute que celle de l'être-là naturel. Cette aliénation manifeste en même temps un moment essentiel de l'esprit, le *langage*. Dans l'aliénation de l'être-là naturel la conscience noble ne peut prouver sa noblesse que par la mort. Mais cette mort n'est qu'une négation de nature. Lorsque les consciences de soi vivantes voulaient se prouver l'une à l'autre leur vérité comme pur être-pour-soi, elles ne pouvaient que mourir en combattant, c'est pourquoi la mort était en même temps la fin de l'acte de reconnaissance. Il faut donc trouver une aliénation du Soi dans laquelle « l'être-pour-soi se donne aussi complètement que dans la mort, en se préservant tout aussi bien lui-même dans cette aliénation (2) ». Cette négation ne peut être qu'une négation spirituelle qui conserve en même temps qu'elle nie, une « *Aufhebung* ». Or comment dépasser ici l'alternative — position, négation — qui est celle même proposée par la nature, sinon en découvrant une extériorité du Moi, telle qu'elle reste le Moi dans son extériorité ? Tel est pour Hegel le langage, et c'est désormais le langage qui va permettre de comprendre ce monde de la culture ou ce monde de l'esprit étranger à soi. Dans l'aliénation de la conscience noble que nous venons d'étudier le langage n'était encore, dans son contenu, que le *conseil* communiqué pour le bien universel. Mais le pouvoir de l'État restait sans volonté en face du *conseil* et incapable de décider entre les diverses opinions sur le bien universel. Il n'était pas encore gouvernement et ainsi n'était pas encore vraiment pouvoir effectif de l'État.

Le langage comme l'effectivité de l'extranéation ou de la culture. La monarchie absolue de Louis XIV. — Dans le langage comme langage le Moi — ce Moi singulier-ci — peut devenir extérieur à lui-même, passer dans l'universalité, et réciproquement l'universel peut devenir Moi. Jusque-là le langage n'a été considéré que dans son contenu; dans le monde éthique il a servi à traduire l'essence sous son aspect de loi et de commandement, dans le monde de l'aliénation de l'être naturel que nous venons de consi-

(1) Cette étude se trouve dans le tome VII des *Œuvres* de HEGEL (éd. Lasson), p. 3 : *Die Verfassung Deutschlands*.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 68.

dérer, il a exprimé l'essence comme conseil, mais maintenant le langage va jouer un rôle en tant que langage. C'est sa forme même de langage qui réalisera ce qui est à réaliser. « Mais ici il reçoit comme contenu la forme qu'il est lui-même, et a donc valeur comme langage. C'est la force du parler comme telle, qui réalise ce qui est à réaliser (1). »

Le langage est en effet la seule aliénation spirituelle du Moi qui donne une solution au problème que nous nous sommes posé. Dans le langage « la singularité étant pour soi de la conscience de soi entre comme telle dans l'existence, en sorte que cette singularité est pour les autres ». Le Moi qui s'exprime est appris; il devient une contagion universelle dans sa disparition même. « Cette disparition est donc elle-même immédiatement sa permanence; elle est son propre savoir de Soi, comme d'un Soi qui est passé dans un autre Soi, qui a été appris et est universel (2). »

Les deux termes en présence, le Soi de la conscience et l'Universel, vont pouvoir s'identifier dans le langage, le verbe de l'esprit, qui fait du Moi un universel, et de l'Universel par là même un Moi. Or, telle est précisément la fonction du langage, de dire le Moi, de faire du Moi lui-même un universel. Le langage est donc un moment de l'esprit; il est le moyen terme des intelligences, le Logos; il doit faire apparaître l'esprit comme unité consciente de soi des individus. Dès les premières pages de la *Phénoménologie* le langage s'est déjà révélé à nous sous cet aspect. Quand la conscience veut saisir le moment présent ou le lieu privilégié qui lui est donné comme le sien, elle ne trouve comme expression que les termes d'*ici* et de *maintenant* qui sont universels. Quand elle veut se dire elle-même, Moi, *ce Moi-ci*; elle dit ce qu'il y a de plus universel; le Moi en général (3). En disant Moi, je dis ce que peut dire tout autre Moi, je m'exprime et en même temps je m'aliène, je deviens objectif, je passe d'une conscience de soi singulière à une conscience de soi universelle. Cette conscience de soi universelle, qui est le résultat de l'aliénation du Soi singulier, voilà ce qui est précisément à réaliser et ce que le langage seul pourra réaliser. Il donnera un être spirituel à ce monde de la culture. Le langage du courtisan fera de l'État un Moi décidant et universel dans sa singularité. Le langage de la flatterie la plus basse élèvera la richesse à l'essentialité, le langage du déchirement sera l'esprit lui-même aliéné de soi et devenu transparent à soi-même dans son inégalité. L'individu ne renonce pas seulement à son existence naturelle pour se former et se

(1) *Phénoménologie*, II, p. 69.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 70.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 84.

façonner dans le service; il s'aliène encore en s'exprimant; il dit ce qu'il est et par là devient universel; il ne se trouvera plus lui-même que comme être universel. C'est donc en étudiant l'expression du Soi dans ce développement de la culture — son aliénation dans un langage — que nous pourrons le mieux comprendre ce devenir universel du Soi. A la fin de ce développement ce langage sera devenu la conscience universelle de la culture humaine dans la pensée française du XVIII^e siècle (1).

Le langage de la flatterie. — En premier lieu le *langage de la flatterie* accomplira ce que l'aliénation précédente de la conscience noble n'avait pu achever : l'actualisation du pouvoir de l'État. C'est maintenant le langage qui constitue le moyen terme entre les extrêmes — l'Universel et le Singulier, la substance et le Soi — et qui réfléchit chacun des extrêmes en lui-même, le posant comme le contraire de soi. Le Pouvoir de l'État, universel abstrait, se réfléchira en lui-même et deviendra un Moi singulier, une volonté décidante. La conscience noble aliénera son pur être-pour-soi et se réfléchira en elle-même, en recevant en échange de cette aliénation l'effectivité de la substance, c'est-à-dire la richesse. Cependant dans cette dernière réflexion la conscience noble se montrera aussi inégale que l'était la conscience basse. « Son esprit est la relation de complète inégalité; d'un côté dans son honneur elle retient sa volonté, d'un autre côté dans l'abandon de cette volonté, en partie elle se fait étrangère son intériorité et parvient à la suprême inégalité avec soi-même, en partie elle s'assujettit par cet acte la substance universelle et rend cette substance tout à fait inégale à soi. Il est donc clair que la détermination que cette conscience avait dans le jugement quand on la comparait à la conscience vile ainsi nommée a disparu, et que par là même a disparu aussi cette conscience vile. La dernière a atteint son but, celui de conduire la puissance universelle sous l'être-pour-soi (2). » Ce dernier texte nous montre bien le sens de tout ce développement de la dialectique de l'esprit. De même que, dans le service et le travail de l'esclave, le Moi s'élevait à l'en-soi, et ramenait la substantialité de l'être au Soi, de même dans ce monde de l'esprit la substance spirituelle est peu à peu conquise par la conscience de Soi. De *substance* elle devient *sujet*. La richesse n'est qu'une étape dans ce développement.

(1) Sur ce rôle du Langage, comme la *conscience de soi universelle* qui reste le Soi dans l'Universalité, HEGEL reviendra au terme de la dialectique de la *Phénoménologie* (cf. dans cet ouvrage, VI^e partie, chap. II, et *Phénoménologie*, II, p. 184 : *Le langage de la conviction*). — Grâce au langage, la substance spirituelle entre comme telle dans l'existence; elle existe enfin comme spiritualité.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 73.

Si le Soi s'aliène, se fait substantiel, c'est pour que la substance à son tour se révèle comme certitude de soi, sujet de sa propre histoire. Mais dans la richesse le Soi aliéné de soi parviendra à se retrouver lui-même dans le plus profond déchirement.

Considérons d'abord l'évolution de la conscience noble et celle corrélative du pouvoir de l'État. La conscience noble et le pouvoir de l'État sont tous les deux décomposés en extrêmes. Le pouvoir de l'État est l'Universel abstrait, le Bien commun, il lui manque encore d'être une volonté et une décision, d'exister pour soi-même. La conscience noble par contre a renoncé à son être naturel, elle s'est sacrifiée dans le service et l'obéissance, mais elle n'a pas aliéné son pur Soi. En elle l'être-en-soi n'existe encore que virtuellement sous la forme de l'honneur et de l'estime de soi, tandis que le Soi continue d'être effectif. « Or sans cette aliénation les actions de l'honneur de la conscience noble et les conseils de son intellection resteraient l'équivoque dissimulant encore cette réserve interne de l'intention particulière et de la volonté propre (1). » On dirait une maxime de La Rochefoucauld dévoilant ce qui subsiste d'amour-propre dans les actions en apparence les plus nobles, dans celles qui sont inspirées par le sentiment de l'honneur et de la gloire. La conscience noble ne diffère là qu'en apparence de la conscience vile qui est toujours sur le point de se révolter. L'obéissance dans le service est toujours impure, quand le « pur être-pour-soi de la volonté est maintenu en réserve ». D'autre part ce service ne lui a livré en échange de son aliénation que l'honneur et non l'effectivité du pouvoir. L'Universel n'est effectif que dans le pouvoir de l'État, tandis que le Soi n'est effectif que dans la conscience noble. C'est le langage de la flatterie qui va permettre la dernière aliénation nécessaire, donner à l'État le Moi et au Moi le pouvoir réel.

La conscience noble aliène donc dans le langage de cour son Moi lui-même. Le noble devient le courtisan, et de « l'héroïsme du service » passe à « l'héroïsme de la flatterie ». « L'héroïsme du service silencieux devient l'héroïsme de la flatterie (2). » Cette réflexion éloquente du service élève « ce pouvoir qui n'est d'abord qu'en soi à l'être-pour-soi et à la singularité de la conscience de soi ». Désormais ce pouvoir pourra dire : « L'État c'est Moi », et la dialectique de Hegel est le commentaire de cette phrase célèbre de Louis XIV. Le noble étant devenu le courtisan, la structure de l'État s'en trouve bouleversée; il n'est plus au delà de la conscience de soi, comme un universel seulement pensé; il est devenu, selon les expressions du langage de cour, *un monarque*

(1) *Phénoménologie*, II, p. 69.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 71.

illimité; illimité, ce terme correspond à l'universalité du concept dans le langage; « Monarque, le langage élève également la singularité au sommet (1). » Le Roi seul a un nom propre qui est connu de tous. L'individualité est immédiatement universelle, et l'universel est immédiatement individuel. Le règne de Louis XIV apparaît ici derrière les formules dialectiques, et ce que Taine nommera plus tard « l'esprit classique » est déjà décrit par Hegel. Tandis que les courtisâns ont aliéné complètement leur Soi, leur pure certitude intérieure, le souverain est le seul dans ce monde artificiel à conserver sa nature. Dans les *Cours de philosophie de l'esprit* de 1806-1807 Hegel avait remarqué : « La pluralité des individus, le peuple, fait face à un individu, le monarque. Celui-ci seulement est ce qui subsiste encore de la nature. En lui s'est réfugié le naturel. Toute autre individualité vaut seulement comme aliénée, comme ce qu'elle s'est faite (2). » Le Roi a encore un nom propre qui est connu de tous et reconnu par tous. La succession des rois suit l'ordre de la nature. Mais « cette individualité exclusive » ne peut être le pouvoir que si les nobles le *reconnais-sent*, s'ils deviennent selon l'expression de Saint-Simon « valets par l'assiduité et la bassesse ». « Lui-même, ce singulier, de son côté se sait soi-même, ce singulier, comme le pouvoir universel, parce que les nobles ne sont pas seulement prêts à servir le pouvoir, mais sont groupés autour du trône comme un ornement et qu'ils disent toujours à celui qui y prend place ce qu'il est (3). »

Cependant le pouvoir de l'État s'étant ainsi actualisé est en fait aliéné, devenu lui aussi étranger à soi; il dépend de la conscience noble qui l'a posé dans sa singularité solitaire. Il n'est plus l'en-soi, mais l'en-soi nié. « La conscience noble, l'extrême de l'être-pour-soi, reçoit l'extrême de l'universalité effective en échange de l'universalité de la pensée qu'elle a aliénée (4). » D'une façon très générale on peut dire que la substance, l'en-soi du pouvoir de l'État, est devenue un moment de la conscience qui se l'est assujettie. La conscience noble a échangé son honneur contre des pensions et des avantages matériels. Le pouvoir n'est plus cet en-soi au delà de la conscience de soi. Il est ce dont la conscience de soi s'empare; il est l'essence supprimée, la richesse. Sans doute subsiste-t-il encore, comme une apparence, mais il n'est plus que ce mouvement : « à travers le service et l'hommage passer dans son contraire, dans l'aliénation de la puissance ». Il ne finit plus par lui rester que « le nom vidé (5) ».

(1) *Phénoménologie*, II, p. 72.

(2) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 252.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 72.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 73.

(5) *Phénoménologie*, II, p. 73.

A ce moment toute la substance spirituelle est passée dans la dépendance de la conscience de soi, qui s'est aliénée pour obtenir cette domination. Le seul objet qui subsiste en face du Soi et lui résiste encore, c'est la richesse. Mais la richesse n'est pas l'en-soi, elle n'est pas l'essence, comme l'était le pouvoir de l'État *stricto sensu*, elle est plutôt l'en-soi supprimé, et la conscience de soi qui fait de cet objet l'essence doit se voir aliénée en lui. C'est maintenant dans la richesse que la conscience de soi va avoir à se retrouver elle-même. Nous évoquions précédemment La Rochefoucauld; on peut penser maintenant à La Bruyère qui constatait cette évolution à la fin du xvii^e siècle. « De telles gens ne sont ni parents, ni amis, ni citoyens, ni chrétiens, ni peut-être des hommes, ils ont de l'argent. » Dans les *Cours de philosophie de l'esprit* de 1806-1807 Hegel avait aperçu cette profonde transformation du monde moderne, qui faisait de la richesse l'objet du Moi. *L'argent* est devenu « le concept matériel existant », et le Soi de l'homme est aliéné dans les mouvements aveugles de toute la vie économique. « L'opposition de la grande richesse et de la grande pauvreté fait son apparition. » Mais cette inégalité, qui s'accroît presque nécessairement dans la société, est un déchirement de l'esprit. L'individu voit son Soi à l'extérieur de lui-même, sous la forme d'une chose qui n'est ni l'universel, privé du Soi du pouvoir de l'État, ni la nature inorganique naïve de l'esprit. La contradiction est insurmontable. Le Soi ne s'aliène pas dans un autre Soi, ou dans une puissance spirituelle, mais dans une chose; il dépend d'une chose dans laquelle il ne peut plus se retrouver lui-même, bien que cette chose soit l'incarnation abstraite de son œuvre. C'est pourquoi Hegel notait déjà dans le cours auquel nous venons de nous reporter : « Cette inégalité de la richesse et de la pauvreté devient le plus haut déchirement de la volonté, révolte intérieure et haine (1). »

Dans la *Phénoménologie* cette aliénation du Soi dans la richesse est le développement dialectique qui ramène le Soi à l'intérieur de lui-même, parce qu'elle exprime le moment du déchirement le plus profond. « La conscience trouve devant elle son Soi, comme tel, devenu étranger, elle le trouve comme une effectivité objective solide qu'elle doit recevoir d'un autre être-pour-soi solide. Son objet est l'être-pour-soi, donc ce qui est sien, mais parce qu'il est objet il est en même temps immédiatement une effectivité étrangère, qui est être-pour-soi propre, volonté propre; c'est-à-dire qu'elle voit son Soi au pouvoir d'une volonté étrangère; il dépend de cette volonté de le lui remettre (2). » Quand

(1) HEGEL : *Werke*, éd. Lasson-Hoffmeister, XX³, pp. 232-233.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 75.

la puissance de l'État se réalise complètement et devient un Moi singulier, elle est déjà niée, car il ne reste plus d'elle qu'une apparence; elle est tout entière assujettie à l'être-pour-soi; elle n'est pas encore toutefois la substance qui est complètement retournée dans le Soi; le retour dans le Soi, qui marquera le terme final de cette dialectique de la culture, ne se produit pas d'abord; mais l'en-soi nié est seulement l'être-pour-un-autre; il est l'essence qui se sacrifie et se répand sans être encore l'être-pour-soi lui-même. Telle est bien la richesse, cet objet qui se présente maintenant au Soi, comme le faisait précédemment le pouvoir de l'État. « En effet la richesse est l'universel, assujetti sans doute à la conscience, mais qui par cette première suppression n'est pas encore absolument retourné dans le Soi (1). » Pour que le terme final de la dialectique soit atteint il faudra que le Soi ait enfin pour objet Soi-même, comme Soi, que l'aliénation s'aliène à son tour, et que dans son être-autre le Soi puisse se retrouver identique à lui-même. C'est à ce moment-là que l'esprit se retrouvera lui-même comme Soi, et non plus comme le Soi immédiat du monde du droit, mais comme le Soi devenu en lui-même universel et se sachant lui-même dans toute altérité. Ce Soi absolu, élevé au-dessus de la substance, ayant pénétré cette substance et l'ayant réduite à Soi, ce sera la rationalité de l'Aufklärung, l'idéalisme de l'intellection et des Lumières, qui en présentera la *Métaphysique*, la *Révolution française* qui voudra l'actualiser.

Hegel observe cette relation de la conscience de soi et de la richesse comme précédemment le développement des rapports entre la conscience de soi et le pouvoir de l'État. Cette relation est elle aussi le résultat d'une aliénation. La conscience noble a dû renoncer à son Soi, à ce qu'il y avait de plus intérieur en elle-même, pour actualiser l'État, et en fait s'en rendre maîtresse. C'est pourquoi ce Soi lui apparaît comme une réalité étrangère, la volonté du monarque qui accorde ou n'accorde pas la jouissance promise. Le Soi aliéné est devenu la richesse, l'être-pour-de l'autre, qui rend possible l'être-pour-soi. De cette façon la conscience contemple son Soi aliéné sous la forme de la richesse. Son objet n'est pas autre chose qu'elle-même, mais elle-même devenue étrangère à soi. Ainsi, dans la dialectique finale de la raison observante, le Moi se trouvait comme une *chose*, et ce jugement était en apparence le plus puéril; en fait le plus profond (2). La relation ainsi établie entre la conscience de soi et la richesse est susceptible de tout un développement dialectique; fort différent du

(1) *Phénoménologie*, II, p. 74.

(2) Quand la raison observante formulait ce jugement que « l'être de l'esprit est un os » (cf. *Phénoménologie*, I, p. 284).

développement de la relation existant entre la conscience de soi et le pouvoir de l'État. L'aliénation est ici beaucoup plus dramatique, si l'on peut employer ce qualificatif. C'est pourquoi elle conduira à une *prise de conscience* de l'aliénation qu'on ne rencontrait pas dans le mouvement précédent, à une désintégration de l'esprit dans son ensemble, concrètement à une situation qu'on peut dire révolutionnaire, en se référant à certains termes de Hegel et à des allusions très précises à la France du XVIII^e siècle.

Tout d'abord la conscience noble — adéquate au pouvoir de l'État — comme à la richesse — n'aperçoit pas la contradiction interne de son aliénation, elle accepte le bienfait et se montre pleine de reconnaissance à l'égard du bienfaiteur. Mais de même que dans sa relation au pouvoir de l'État la conscience noble se découvrait identique à la conscience vile, de même l'expérience qu'elle va réaliser renversera son jugement immédiat. Il n'y aura plus en fait qu'un seul type de conscience inadéquate à tout l'ordre social, une conscience déchirée en elle-même et révoltée. La richesse qui n'est que l'en-soi supprimé, étant élevée à la dignité d'essence, devient le but conscient. Le désir de la richesse pour elle-même est avoué cyniquement, et cette richesse signifie la condition de l'être-pour-soi. La conscience voit donc son Soi dans la dépendance d'une volonté étrangère, et au lieu du respect et de la reconnaissance apparaissent le sentiment de cette dépendance et la haine pour le bienfaiteur. Ce qu'elle attend d'un autre, c'est son objet absolu, sa jouissance en soi et pour soi, mais ce qui lui permet de recevoir cet objet c'est « l'accident d'un moment, un caprice ou quelque autre circonstance indifférente ». Cette contradiction se présente nécessairement à elle; elle en fait l'expérience et c'est pourquoi « l'esprit de cette reconnaissance est le sentiment aussi bien de la plus profonde abjection que celui de la plus profonde révolte (1) ».

Ce qui apparaît dans cette relation c'est l'impossibilité pour le Moi de se trouver ainsi comme une chose. « Il voit sa certitude de soi, comme telle, être la chose la plus vide d'essence; il voit sa pure personnalité être l'absolue impersonnalité. » Il arrive ainsi à ce jugement infini : « la richesse est le Soi », opposition sentie beaucoup plus profondément que celle qui se traduisait dans l'expression : « L'État c'est Moi. » Le Soi se voit donc nié en étant complètement réalisé comme objet, répudié en tant qu'il cherche à se retrouver lui-même. Mais le Soi est en son fond inaliénable. Si on le nie, il peut nier à son tour ce qui le nie. Il est « l'élasticité » même. « La réflexion, dans laquelle ce Soi se reçoit lui-même comme une entité objective, est la contradiction immé-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 75.

diatée posée au cœur du Moi. Toutefois, comme Soi, cette conscience s'élève immédiatement au-dessus de cette contradiction, elle est l'absolue élasticité qui supprime de nouveau cet être-supprimé du Soi, qui répudie cette répudiation, c'est-à-dire son être-pour-soi lui devenant une chose étrangère, et révoltée contre cette façon de se recevoir soi-même, dans cette réception de soi est elle-même pour soi (1). » Le monde de la culture prend donc ici conscience de lui-même comme monde de l'aliénation. Le Soi se retrouve lui-même dans cette aliénation de soi, et se dit à soi-même l'essence de ce monde, c'est le langage du déchirement.

Le langage du déchirement. — La perversion générale du corps social par la richesse, considérée comme l'essence, entraîne la disparition des différences entre la conscience noble et la conscience vile. L'ancien régime reposait sur cette distinction et sur la fermeté de son maintien. Mais la noblesse, l'aristocratie, qui se consacrait au service de l'État, a aliéné son honneur, et elle demande en échange la véritable puissance, l'argent. L'État n'est plus maintenant qu'un moyen; il est passé en fait dans la richesse qui est « la conscience de soi existant comme le bienfait universel ». Hegel a vu là une révolution profonde dans la texture de l'esprit, et il l'a décrite pour elle-même en même temps qu'il y a vu un moment de sa dialectique; dans ce moment l'esprit se réalise et se prépare à atteindre une plus haute conscience de soi; la substance est livrée au Soi et la forme extrême de l'aliénation de la conscience de soi, celle qui se produit dans la réalisation de la substance comme richesse, est, parce qu'elle est une forme extrême, ce qui conduit à son renversement. Tout ce développement dialectique est résumé dans ce texte : « Le pouvoir universel, qui est la substance, en parvenant à sa spiritualité grâce au principe de l'individualité reçoit son Soi en lui seulement comme le nom, et quand il est pouvoir effectif, il est plutôt l'essence impuissante qui se sacrifie elle-même, mais cette essence privée du Soi et abandonnée, en d'autres termes le Soi devenu chose, est plutôt le retour de l'essence en soi-même; elle est l'être-pour-soi qui est pour soi, l'existence de l'esprit (2). » La culture de la conscience noble, son service et sa vertu, son opposition à la conscience vile révoltée contre l'ordre universel, puis le devenir de ce pouvoir de l'État, d'abord impersonnel, grâce à cette culture de la conscience noble, sa réalisation comme un Moi absolu, qui accompagne la transformation du noble en courtisan, enfin la transformation effective de ce pouvoir en richesse, comme seul

(1) *Phénoménologie*, II, p. 76.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 79.

objet de la conscience de soi, tout ce devenir prépare une conscience de l'aliénation du Soi qui s'accomplira dans le langage. Le monde de l'aliénation se révélera à lui-même, et son Soi émergera enfin comme « existence pour soi de l'esprit ».

La conscience noble devient en fait ce qu'était la conscience vile; ces valeurs ou ces distinctions n'ont plus qu'un sens formel, elles subsistent encore, mais aucune vérité n'habite plus en elles, elles sont seulement un décor derrière lequel un monde nouveau s'élabore. Il y a bien une différence dans ce monde entre deux types de conscience, celle du riche qui dispense les bienfaits et celle du client qui les reçoit, mais cette différence est inessentielle. Le déchirement caractérise les deux types de conscience, c'est à peine si une certaine inconscience subsiste encore dans la richesse. Le riche en effet connaît le pouvoir de la richesse, il sait ce qu'il répand, c'est le Moi des autres, et il n'ignore plus le geste de sa main qui donne. La richesse ne se livre plus comme une condition première et naïve de la vie. « La richesse partage donc l'abjection avec son client, mais à la révolte se substitue l'arrogance (1). » Tout ce développement de Hegel sur l'arrogance de la richesse et la bassesse du client pauvre est inspiré par la satire de Diderot sur le *Neveu de Rameau*. Hegel a interprété cette satire, que Goethe venait de traduire en allemand, comme l'expression d'une dépravation générale de la société, comme une conscience que l'extrême culture prenait d'elle-même.

La conscience de la richesse est l'arrogance qui pense par le don d'un repas avoir soutenu un Moi étranger et par là amené son être le plus intime à la soumission. L'allusion est ici évidente au texte de Diderot. Le neveu de Rameau raconte au philosophe comment il se comporte à l'égard de l'homme riche qui le nourrit, il fait le portrait de cet homme qui se plaît à voir ramper son client à ses pieds : « Mon hypocondre, la tête renfoncée dans un bonnet de nuit qui lui couvre les yeux, a l'air d'une pagode immobile à laquelle on aurait attaché un fil au menton, d'où il descendrait jusque sous son fauteuil. On attend que le fil se tire, et il ne se tire point, ou s'il arrive que la machine s'entr'ouvre, c'est pour vous articuler un mot désolant, un mot qui vous apprend que vous n'avez point été aperçu et que toutes vos singeries sont perdues (2). » Hegel transpose l'état d'âme dépeint par Diderot; il veut voir en lui cette conscience de soi égale à elle-même dans la plus grande inégalité avec soi, « l'affranchissement complet de toute chaîne, ce pur déchirement dans lequel, l'égalité avec soi-même de l'être-pour-soi étant devenue pleinement inégale, tout

(1) *Phénoménologie*, II, p. 77.

(2) *Le Neveu de Rameau*, XIV : *Parasite*.

ce qui est dans le mode de l'égalité, tout ce qui subsiste, est déchiré et qui, par conséquent, déchire en premier lieu l'opinion et le sentiment à l'égard du bienfaiteur (1) ». Cette intuition de l'être-pour-soi comme détruisant tout ce qui subsiste, comme refus de l'égalité immédiate et perpétuelle médiation avec soi, est bien caractéristique de la conception que Hegel se fait de la conscience de soi spirituelle. Il a trouvé dans la description de Diderot une illustration de sa propre conception. Le riche « dans cette profondeur insondable sans base et sans substance » ne sait voir qu'une chose commune, un jouet de son humeur, un accident de son caprice. C'est pourquoi son esprit est absolument superficiel, mais il n'en est pas de même de l'esprit du client qui dans cette dépravation et cette humiliation peut se hausser à la conscience du Soi; le riche ne rassemble pas les moments inégaux; il ne parvient pas à la conscience de ce monde de l'aliénation.

Il faut donc considérer la conscience du client pauvre et, dans sa prise de conscience de soi, apercevoir la conscience même de la culture, l'esprit de ce monde. Schiller, après avoir lu la traduction de Goethe, écrivait à Kœrner à propos du *Neveu de Rameau*: « C'est une conversation imaginaire entre le neveu du musicien Rameau et Diderot. Ce neveu est l'idéal du vagabond parasite, mais c'est un héros parmi les vagabonds de cette espèce, et en même temps qu'il se peint lui-même il fait la satire du monde où il vit. » Cette dernière réflexion de Schiller exprime bien ce que Hegel a pu d'abord découvrir dans cette œuvre, non pas seulement la peinture d'un original, mais celle d'un monde qui se reflète en lui, et plus encore, dans la prise de conscience de ce monde étranger à soi-même, la conscience de l'extrême culture et du déchirement qui en résulte. Hegel enfin a été sensible au caractère *dialectique* de cette œuvre. Le neveu de Rameau est un étrange personnage qui résiste à toute définition qui voudrait le saisir. Il est toujours autre que ce qu'on croit qu'il est. « C'est un composé de hauteur et de bassesse, de bon sens et de raison; il faut que les notions de l'honnête et du déshonnête soient bien étrangement brouillées dans sa tête (2) », écrit Diderot. Il se montre avec franchise tel qu'il est, mais précisément il ne se trouve jamais lui-même sous un aspect défini. Il n'est jamais ce qu'il est, toujours en dehors de soi, et revenant en soi-même quand il est en dehors de soi. Hegel avait déjà dit de l'homme « qu'il était ce qu'il n'était pas et qu'il n'était pas ce qu'il était ». La description du *Neveu de Rameau* lui présentait à la fois la satire d'un monde, un exemple concret de la conscience de soi humaine et, en ce qui

(1) *Phénoménologie*, II, p. 77.

(2) *Le Neveu de Rameau*, op. cit., I.

concerne le développement dialectique pris ici en considération, le résultat de cette culture où le Moi est toujours aliéné, étranger à soi. Le neveu de Rameau s'humilie et joue la comédie de la bassesse, mais dans cette dépravation il trouve une occasion d'affirmer sa dignité. Seulement cette dignité aussitôt qu'elle est manifeste s'apparaît à elle-même dérisoire. « Il faut qu'il y ait une certaine dignité attachée à la nature de l'homme que rien ne peut étouffer; cela se réveille à propos de bottes, oui, à propos de bottes. »

Le dialogue, remarque Hegel, met en présence deux personnages fort différents : le philosophe honnête et le bohème. Le philosophe voudrait tenter de conserver et de maintenir un certain nombre de valeurs fixés; il est effrayé par les renversements dialectiques, les métamorphoses incessantes de son personnage, et il doit pourtant reconnaître la franchise et la sincérité de son interlocuteur : « J'étais confondu de tant de sagacité et de tant de bassesse, d'idées si justes et alternativement si fausses, d'une perversité si générale de sentiments, d'une turpitude si complète, et d'une franchise si peu commune. » L'âme honnête du philosophe ne peut s'accommoder d'un tel renversement perpétuel des valeurs. Hegel lui-même essaiera souvent d'échapper aux conséquences et à la logique de sa propre dialectique. Mais ici la vérité est du côté du bohème, car il dit de toute chose en ce monde ce qu'elle est, à savoir, le contraire de ce qu'elle paraît être. Il y a un chapitre de Diderot qui a pour titre : « L'or est tout », et qui sans doute nous aide à analyser les textes de la *Phénoménologie* sur cette dépravation par la richesse. « Quelle diable d'économie, des hommes qui regorgent de tout, tandis que d'autres, qui ont un estomac importun comme eux, une faim renaissante comme eux, n'ont pas de quoi se mettre sous la dent (1). » Mais dans ce monde où l'or est tout, l'esprit est partout étranger à soi; chaque moment est le contraire de ce qu'il est. « Bien ou Mal, ou la conscience du Bien et la conscience du Mal, la conscience noble et la conscience vile, n'ont pas de vérité, mais tous ces moments se pervertissent plutôt l'un dans l'autre, et chacun est le contraire de soi-même... » « La conscience noble est vile et abjecte, juste comme l'abjection se change en la noblesse de la liberté la plus cultivée de la conscience de soi (2). » Le bohème dévoile la comédie que constitue un monde et un système social qui ont perdu leur substantialité, dont les moments n'ont plus aucune stabilité. La conscience de cette perte transforme l'action en comédie et la pure intention en hypocrisie. L'ambition et le désir de l'argent,

(1) *Neveu de Rameau*, op. cit., XXVI.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 79.

la volonté de se rendre maître de la puissance, sont la vérité de cette comédie. Mais parvenu à ce point, ayant étalé avec franchise « ce que tout le monde pense, mais n'ose dire », le neveu de Rameau se redresse, il est fier de sa pure franchise, il élève donc son Soi au-dessus de toute cette bassesse et par l'aveu cynique de cette bassesse même il atteint l'égalité avec soi-même dans le plus complet déchirement. L'étude que fait ici Hegel de la « conscience déchirée » fait penser à l'analyse antérieure de la « conscience sceptique », ou à celle de la « conscience malheureuse », mais le caractère original de cette conscience déchirée — outre cette dialectique de l'offense et de l'humiliation qu'on retrouve plus tard chez Dostoïevsky — tient ici à deux causes; elle est proprement la conscience de la fin d'un certain monde, peut-être *un état d'âme pré-révolutionnaire*; elle exprime alors une civilisation qui, prenant conscience d'elle-même, a perdu toute naïveté, toute coïncidence avec soi, toute substantialité et, dans cette prise de conscience, se nie elle-même, elle est aussi en général la *conscience finale de toute culture*. Que le neveu de Rameau exprime bien cet état pré-révolutionnaire, nous en avons la preuve dans ces expressions que lui prête Diderot : « Vanité, il n'y a plus de patrie, je ne vois d'un pôle à l'autre que des tyrans et des esclaves (1). » Que Hegel y ait vu précisément cette fin d'un monde, il le dit nettement : « L'exigence de cette dissolution ne peut que s'adresser à l'esprit même de la culture, afin que de sa confusion il retourne en soi-même comme esprit gagnant ainsi une conscience encore plus haute (2). » L'étude de « la conscience déchirée » lui permet de passer de ce monde de la culture à un autre monde; s'étant retrouvée elle-même la conscience de soi sera ou la Foi ou la pure intellection, ici elle n'est encore que « le langage scintillant d'esprit » qui dit la vanité de ce monde disparaissant, et met tout en pièces (3).

Le langage de l'esprit, qui dit la vanité de ce monde de la culture, est selon la citation que Hegel fait de Diderot « un langage musical qui loge et mêle ensemble une trentaine d'airs différents, italiens et français, tragiques et comiques, de toutes sortes de caractères (4) ». La conscience honnête du philosophe voudrait au contraire s'en tenir à la mélodie du Bien et du Vrai dans l'égalité du ton. Elle prend chaque moment comme une essentialité

(1) *Neveu de Rameau*, op. cit., X.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 82.

(3) HEGEL se servira de cette dialectique de la vanité du contenu (le pouvoir ou la richesse) de ce monde effectif pour passer en effet à la *foi* (conscience de l'essence au delà de ce monde) et à l'*intellection* (critique de ce monde et de la foi par l'« Aufklärung »).

(4) Cité par HEGEL, *Phénoménologie*, II, p. 80.

stable, elle est l'inconsistance d'une pensée sans culture pour ne pas savoir qu'elle fait également l'inverse. La conscience déchirée, par contre, est la conscience de la perversion, et proprement de la perversion absolue. Le concept est ce qui domine en elle, le concept qui rassemble les pensées qui sont à grande distance les unes des autres pour la conscience honnête, et son langage est par conséquent scintillant d'esprit (1).

Le langage scintillant d'esprit n'est pas seulement celui du bohème tragi-comique, il est la vérité de ce monde de la culture qu'un philosophe naïf — et non dialecticien — ne peut plus comprendre : il est celui de toute une société qui ne conserve plus d'estime pour elle-même que parce qu'elle est capable de dire avec franchise et brio dans des milieux choisis la vanité de ce monde. Elle jouit encore de l'ordre existant, mais elle se sait supérieure à cet ordre qui lui sert seulement d'objet pour exercer son jugement « pétillant d'esprit ». Pourtant, comme le remarque Diderot, il n'y a personne qui pense comme vous et ne fasse le procès de l'ordre qui est, sans s'apercevoir qu'il renonce à sa propre existence. C'est ici le langage, le jugement universel sur ce monde de la culture, qui en est la vérité et la spiritualité. L'être-là de cet esprit est la parole universelle et le jugement qui met tout en pièces, à la lumière duquel se dissolvent tous ces moments qui doivent valoir comme essences et membres effectifs du tout; « un tel jugement joue aussi bien avec soi-même ce jeu de dissolution de soi (2) ».

Ce langage universel dit la vanité de la culture et en contient la vérité. Il oppose sa dialectique négative à l'âme honnête qui ne peut sauver le bien et le vrai et les maintenir dans leur pureté — même en donnant des exemples imaginés ou réels, « car présenter le bien comme une anecdote singulière est la pire chose qu'on en puisse dire (3) ». Si la conscience simple réclame enfin la dissolution de ce monde et le retour à la nature, elle ne peut s'adresser à l'individu isolé, car Diogène lui-même dans le tonneau est conditionné par lui. C'est ce monde dans son ensemble qui doit se transformer et s'élever à une forme plus haute. Il ne saurait s'agir, pour l'esprit, de retomber dans la nature innocente, de retrouver la simplicité du cœur naturel. Rousseau, dont l'œuvre est la plus négative du siècle, mais qui par là même prépare une nouvelle positivité, ne doit pas être compris sous cette forme. Le retour à la nature ne peut signifier que le retour de

(1) *Phénoménologie*, II, p. 80.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 79.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 82.

l'esprit en soi-même « gagnant ainsi une conscience encore plus haute (1) ».

Mais ce retour s'est déjà produit. Le *langage du déchirement* est la réflexion de l'esprit en soi-même. D'une part cette réflexion peut signifier l'élévation de l'esprit au-dessus de la réalité qu'il a constituée, et l'esprit est alors dirigé au delà de ce monde de la culture, « il est détourné de ce monde vers le ciel et l'au-delà de ce monde est son objet (2) ». Nous savons que l'esprit de la culture ou de l'aliénation a comme contre-partie le monde de la Foi, parallèle au monde de la culture. D'autre part elle est la réflexion du monde de la culture dans le Soi, qui sait et dit la vanité de ce monde. Son intérêt est alors seulement le jugement sur la vanité de toute culture. Le Soi se dirige encore sur ce monde réel, mais son intérêt spirituel n'est plus que d'en faire perpétuellement la critique. « La vanité de toute chose est sa propre vanité, ou lui-même est vain. Il est le Soi qui est pour soi, qui sait non seulement tout juger et bavarder de tout, mais qui sait encore exprimer d'une manière spirituelle dans leurs contradictions les essences solides de l'effectivité comme les déterminations solides posées par le jugement, et cette contradiction est leur vérité (3). » Pouvoir et richesse sont gagnés par le Soi, qui se trouve ensuite insatisfait. Ce Soi désire encore le pouvoir et la richesse; il fait tout pour s'en emparer, mais il sait en même temps, quand il s'en est emparé, qu'ils ne sont rien en soi, qu'il est leur puissance et qu'ils sont vains. Il les dépasse donc en les possédant et son plus haut intérêt est de prendre conscience de leur vanité. « Cette vanité a donc besoin de la vanité de toutes choses pour en retirer la conscience de soi; elle l'engendre donc elle-même et est l'âme qui la soutient (4). » Hegel pense ici à la brillante société française du XVIII^e siècle, aux conversations et à toute la pensée critique, qui aboutit à la négation de ce monde de la culture et à l'expérience d'un retour de l'esprit en soi-même chez Rousseau. Mais cette critique de la vanité de toutes choses reste négative, elle ne peut plus saisir aucun contenu positif, « l'objet positif n'est plus que le Moi lui-même et la conscience déchirée est en soi cette pure égalité avec soi-même de la conscience de soi revenue à soi-même (5) ».

Le monde de la culture nous conduit donc à une prise de conscience de ce monde, comme monde de l'aliénation du Soi. Cette prise de conscience est un retour de l'esprit en lui-même,

(1) *Phénoménologie*, II, p. 82.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 84.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 83.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 83.

(5) *Phénoménologie*, II, p. 84.

un dépassement de l'aliénation. Ce dépassement va se présenter dans la dialectique hégélienne sous deux aspects; d'une part parallèlement au monde réel de la culture il y a un monde de la foi, dans lequel l'esprit s'enfuit pour retrouver son unité avec son essence, d'autre part il y a le Soi qui a gagné à travers cette culture sa propre universalité et sait réduire tout contenu qui lui paraissait étranger à lui-même, la pure intellection. L'opposition est donc celle de la *Foi* et de cette *pure intellection*; le conflit de la Foi et des Lumières est encore un conflit au sein de l'aliénation, il résulte de l'aliénation de l'esprit; mais c'est pour achever cette aliénation et la surmonter définitivement que l'« Aufklärung » engage le combat contre la Foi. A la fin le ciel sera descendu sur la terre, et le Soi de la liberté absolue apparaîtra.

II. *La Foi et la pure intellection.* — Le monde de la culture, le monde où l'esprit est devenu étranger à soi-même, a pour contrepartie un autre monde, celui de la Foi. Parallèlement au développement de l'esprit, que nous venons de considérer, se présente un autre développement. La conscience *effective* s'oppose à la *pure* conscience, la conscience de l'esprit réalisé s'oppose à la conscience de l'essence de l'esprit, l'en-deçà à l'au-delà.

Nous savons que cette scission est caractéristique du monde moderne. L'homme vit dans un monde et pense dans un autre. Dans le monde de la culture il cherche à s'emparer du pouvoir ou de la richesse qui sont les objets de son désir, mais en s'en emparant il les dépasse, il sait que ce sont là des choses vaines et que leur poursuite ne saurait le satisfaire. Il ne s'atteint pas lui-même en les possédant. « Pouvoir et Richesse sont les buts suprêmes de l'effort du Soi, il sait que par le renoncement et le sacrifice il se cultive jusqu'à l'universel et parvient à le posséder et que dans cette possession il atteint la validité universelle. Pouvoir et richesse sont les puissances effectives reconnues; mais cette validité est à son tour vaine, et justement quand le Soi s'en est emparé, il sait qu'elles ne sont pas des essences autonomes, mais qu'il est leur puissance et qu'elles sont vaines (1). » Ce savoir de la vanité du monde de la culture, des puissances dans lesquelles l'esprit s'est ici réalisé ou plutôt aliéné, est le savoir du néant de ce monde et l'élévation immédiate de l'esprit dans une autre sphère. Ce monde, dans lequel le Soi en se cultivant actualise sa volonté de puissance, n'apparaît donc plus que comme en deçà de l'essence, il n'est pas le *vrai* monde bien qu'il soit le monde effectivement *donné*. « La Foi, dit Malebranche, nous apprend que toutes les choses du monde ne sont que vanité et que notre bonheur ne consiste pas dans les honneurs et dans les richesses (2). »

(1) *Phénoménologie*, II, p. 83.

(2) Ce n'est pas par hasard que nous citons ici MALEBRANCHE (*Recherche*

Le monde de la culture n'est donc pas comme le premier monde de l'esprit un monde qui se suffit à soi-même; il est comme « totalité » étranger à soi, il renvoie à une vérité qu'il n'a pas en lui-même et qui se situe en dehors de lui. Étant un en-deçà il renvoie à un au-delà. Cet au-delà est la pensée de ce monde même et en constitue cependant le reflet. Cet au-delà se présente maintenant à la pure conscience de l'esprit dans la Foi. Hegel va envisager ici la Foi comme contre-partie du monde de l'aliénation; il montrera comment cette Foi est une *évasion* du monde réel, et se trouve en même temps conditionnée par lui. Cette Foi est bien la pensée de l'esprit, mais une pensée qui ne se connaît pas encore comme pensée et qui se présente donc comme contaminée par l'élément dont elle est l'autre. C'est pourquoi cette Foi qui en soi est pensée — « le moment principal dans la nature de la Foi, moment qui est d'habitude négligé (1) » — ne se manifeste cependant quand elle pénètre dans la conscience de soi que comme une *représentation*, un être objectif, négatif, dans cette positivité de son contenu, de la conscience de soi elle-même. « Mais cette immédiateté, en tant que la pensée entre dans la conscience ou que la pure conscience entre dans la conscience de soi, reçoit la signification d'un être objectif, séjournant au delà de la conscience de soi (2). »

Si l'on tente de se libérer de la terminologie hégélienne et de traduire aussi simplement que possible la conception que Hegel présente ici de la Foi, on parvient, semble-t-il, au résultat suivant : la Foi est une évansion du monde réel; elle est une représentation de l'esprit au delà des déterminations de ce monde, et, pourtant c'est la même substance qui, comme dans un jeu de miroir, apparaît ici sous l'aspect des puissances de ce monde, là sous la forme de l'être absolu, de Dieu. « L'objet absolu n'est pas autre chose que le monde réel élevé à l'universalité de la pure conscience (3). » Le contenu de cette Foi, c'est le contenu de la révélation chrétienne, l'esprit en soi et pour soi sous la forme des trois personnes de la Trinité. L'esprit est d'abord la substance éternelle, Dieu le Père. Mais cette substance, étant esprit, n'est pas seulement en soi; elle devient pour soi, se réalise comme un

de la Vérité, liv. IV, chap. IV). — Il exprime particulièrement bien dans sa philosophie cette dualité de la réalité et de l'essence que veut noter HEGEL.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 88.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 88. — La pure pensée, l'essence de l'esprit, en pénétrant *immédiatement* dans la conscience de soi, se trouve contaminée par le moment de la réalité, de sorte que cette pure pensée est seulement *représentation* et affecte la forme d'un *autre monde*. Dans l'*intellection*, au contraire, la pure pensée se comporte négativement à l'égard de l'objectivité et réduit toute cette objectivité négative au Soi (*Phénoménologie*, II, p. 89).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 89.

Soi transitoire, livré à la passion et à la mort, le Christ, et se reprend ensuite dans sa simplicité première. « C'est seulement représentée de cette façon que la substance est représentée comme esprit. » Les trois moments de l'esprit, que nous avons déjà considérés dans le monde réel sous le mode de l'aliénation, se présentent donc à la conscience croyante sous la forme des trois personnes de la Trinité. C'est bien l'esprit en soi et pour soi dont le contenu est ici représenté, mais il est seulement *représenté*, c'est-à-dire que la conscience croyante ne saisit pas la nécessité du *passage* d'un moment à l'autre, ce mouvement par lequel la substance se fait sujet, s'actualise et se conserve, au sein de cette actualité, dans sa substantialité. La Trinité chrétienne lui apparaît dans l'élément de la représentation. Chaque personne est envisagée dans son unité inaltérable, et c'est un *événement* intelligible qui présente le passage d'une personne à l'autre. La conscience croyante sait que « Dieu s'est fait homme et qu'il a habité parmi nous », mais ce devenir de la substance divine n'est pas un devenir nécessaire, l'expression même de la substance comme esprit, « c'est seulement pour nous que ces personnes forment une série nécessaire, mais pour la foi leur différence est une diversité statique, et leur mouvement un événement ». La conscience croyante appartient encore au monde réel en tant que son objet, Dieu, participe lui aussi par son fils à ce monde; cependant cette participation, comme Hegel l'avait déjà indiqué à propos de la conscience malheureuse dont la subjectivité s'oppose à l'objectivité de cette foi, ne suffit pas pour résorber le moment de l'au-delà. Si Dieu s'est fait chair et a vécu parmi nous, il est resté dans cette incarnation une réalité étrangère, « et l'au-delà n'a fait que recevoir la détermination de l'éloignement dans l'espace et dans le temps (1) ».

La conscience croyante, s'élevant immédiatement au-dessus de ce monde réel, le porte encore en elle. C'est pourquoi elle pense son essence, mais ne sait pas que c'est une pensée; le contenu de l'esprit en soi et pour soi lui apparaît, mais il lui apparaît encore comme un monde, comme un *autre* monde, une autre réalité *positive*, différente d'elle et on ne sait d'où venue. La foi présente ici cette positivité, cette autorité extérieure, que la critique du XVIII^e siècle dénoncera et que le Hegel de la *Vie de Jésus* de Berne, d'accord sur ce point avec l'*Aufklärung*, envisageait

(1) *Phénoménologie*, II, p. 91. — HEGEL a déjà présenté cette dialectique de l'incarnation de Dieu à propos de la conscience malheureuse (*Phénoménologie*, I, p. 180). Il y reviendra dans les textes sur la « religion révélée » et verra dans l'*éloignement* spatio-temporel une manifestation sensible de la *médiation* : « Passé et éloignement sont seulement la forme imparfaite » de la médiation (*Phénoménologie*, II, p. 270).

comme une impureté : « Quand vous révèrez comme votre plus haute loi les statuts d'église et les lois d'État, vous méconnaissez la dignité et la puissance qui est en l'homme de créer soi-même le concept de la divinité (1). » Le monde de la foi, en tant précisément qu'il est un *autre* monde, n'est pas la pensée de l'esprit, n'est pas l'esprit en soi et pour soi, tel qu'il est dans la religion. Hegel distingue ici subtilement la Foi et la Religion. La Religion, c'est-à-dire l'esprit s'élevant à la conscience de son propre contenu, trouvera, au terme de la *Phénoménologie*, sa dialectique particulière; elle sera envisagée comme la prise de conscience de soi de l'esprit absolu. Ici elle n'est qu'un moment du développement de l'esprit aliéné de soi, le moment qui s'oppose à l'*effectivité*, et c'est pourquoi elle n'est encore qu'une *foi*.

Cette foi est différente de la conscience malheureuse. La conscience malheureuse était l'expression de la *subjectivité* la plus profonde; c'est pourquoi elle n'atteignait pas l'*objectivité*; son contenu n'était pas encore posé comme la substance de l'esprit; il était seulement ardemment désiré, et la conscience malheureuse n'était que la nostalgie de l'âme; non pas la pensée de l'esprit, mais la ferveur pieuse, la direction de l'âme vers la pensée (*Andacht*). « Sa pensée, comme ferveur, reste l'informe tumulte des cloches ou une chaude montée de vapeurs, une pensée musicale qui ne parvient pas au concept, lequel serait l'unique modalité objective immanente (2). » Dans la foi du monde de la culture la subjectivité pieuse du christianisme du moyen âge a cédé la place à l'objectivité de la substance; c'est l'essence en soi et pour soi de l'esprit qui apparaît à cette conscience croyante, le contenu de la vérité, mais précisément comme un *contenu* qui, dans sa présentation objective, porte la marque de l'aliénation de l'esprit. Hegel dira à propos de la religion qu'elle réunit en elle *cette subjectivité de la conscience malheureuse et cette objectivité de la conscience croyante* (3). Il précise encore les caractères de ce contenu de la foi, quand il le distingue de l'*en-soi de la conscience stoïcienne* ou de la *conscience vertueuse*. Pour le stoïcien la pensée n'était encore qu'une *forme* qui recevait en elle un *contenu* étranger. Mais ici la foi a pour contenu la pensée même, son objet n'est pas seulement une forme. Pour la conscience vertueuse l'*en-soi* était bien l'essence de la réalité, mais c'était une essence irréa-

(1) NOHL, *op. cit.*, p. 89.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 184.

(3) Quand il voudra caractériser la religion révélée, il écrira : « Le contenu s'est déjà présenté comme la représentation de la *conscience malheureuse* et de la *conscience croyante* », — dans la première comme contenu subjectif « désiré par la conscience », dans la seconde « comme l'essence du monde privée du Soi » (*Phénoménologie*, II, pp. 272-273).

lisée, un *idéal* qui n'était pas encore présent. Pour la conscience croyante l'en-soi n'est pas un idéal à réaliser, mais il est pensé comme effectif, bien que posé au delà de l'effectivité. L'objet de la foi n'est donc ni la forme de la pensée ni un idéal, il participe aux deux; il est l'essence de l'esprit, qui, dans son aliénation de soi, s'aperçoit comme au delà de soi-même.

Pendant, puisque « cette pure conscience de l'essence absolue est une conscience étrangère à soi-même », elle doit renfermer en elle-même son altérité; elle est une fuite du monde effectif et, au premier abord, il semble que son autre soit ce monde dont elle s'évade, mais il faut encore qu'elle porte cet autre dans son sein. Elle se présente donc comme engagée dans un conflit. « La pure conscience est donc essentiellement étrangère à soi à l'intérieur d'elle-même, et la foi en constitue seulement un côté. » L'autre côté, remarque Hegel, a déjà pris naissance pour nous; il est le côté de la pure conscience de soi : ce mouvement que nous avons découvert dans la dialectique du monde de la culture et qui attaquait la subsistance de chacun des moments de ce monde, les transformant en leurs contraires. Si la *foi* est la pensée du contenu de l'esprit, elle s'oppose au mouvement de l'*intellection*, du Soi qui refuse toute altérité et transmue tout objet dans le Soi. Comme la vie dans sa totalité s'opposait à la conscience de soi de la vie, la vérité immobile à l'inquiétude de la recherche du vrai, ainsi la Foi, comme contenu de la substance de l'esprit, s'oppose à l'intellection, au Soi universel qui réduit tout à soi-même et refuse tout contenu en tant qu'il se présente sous une forme objective, étrangère au Soi (1). La Foi ne peut se présenter qu'engagée dans un conflit incessant avec la raison, et c'est ce conflit de la Foi et de la raison (Hegel dit l'*intellection*, « *Einsicht* ») au sein de la pure conscience qui constitue maintenant notre objet.

Pour nous les deux termes qui s'opposent si radicalement ne sont pas aussi distincts qu'ils le paraissent l'un à l'autre. C'est la même vérité de l'esprit qui est ainsi aliénée de soi. « Refoulé en soi-même hors de ce monde privé d'essence, qui ne fait que se dissoudre (le monde de la culture), l'esprit, quand nous le considérons selon sa vérité, est dans une unité inséparable aussi bien l'absolu mouvement et la négativité de sa manifestation que leur essence

(1) La synthèse suprême dans l'hégélianisme est cette unité du *mouvement* et du *repos*, de l'inquiétude du Soi (la temporalité) et de l'éternité de l'essence. C'est pourquoi la Vérité en-soi-et-pour-soi est « le délire bachique... mais ce délire est aussi bien le repos translucide et simple » (*Phénoménologie*, I, p. 40). Ces deux moments se séparent ici comme l'Essence et le Soi, la foi et l'intellection. — Cf. encore sur la Vie comme repos et inquiétude : *Phénoménologie*, I, p. 148; — et sur l'alternance du Vrai et de son mouvement : I, p. 201. (Pour cette unité ce mouvement est l'Autre.)

satisfaite en soi-même et leur repos positif. Mais soumis en général à la détermination de l'extranéation, ces deux moments s'éloignent l'un de l'autre comme une conscience doublée (1). » A la foi appartient le contenu comme une vérité immobile, une essence posée au delà de l'intellection, à l'intellection appartient le mouvement du Soi qui se tourne contre toute objectivité. D'un côté l'esprit s'aperçoit comme une vérité égale à soi-même, il est pure positivité, d'un autre côté l'esprit est le Soi qui pénètre tout contenu pour le réduire à soi-même, il est la négativité absolue, le Soi universel. Ces deux côtés sont identiques, car le concept est la différence absolue qui, en tant que telle, est la différence de soi, c'est-à-dire n'est aucunement différence, mais ils se présentent ici dans leur opposition, et cette opposition apparaît comme la plus profonde qui soit.

Ce qu'étudie Hegel c'est donc la lutte de la foi et de l'intellection. Les deux termes se présentent l'un et l'autre comme un retour du monde de la culture; la foi est une *fuile* de ce monde, l'intellection universelle en est le *résultat*. Le Soi, qui a traversé le monde de la culture, s'est élevé à l'universalité. Les différences de nature qui séparaient les individus ont été surmontées. Il n'y a plus de différences originaires, mais seulement des différences de grandeur, des volontés plus ou moins puissantes. En tous l'esprit est le même universel acquis par la culture, et cet esprit se révèle comme le Soi. D'une part le Soi réduit tout ce qui est objectif à l'être-pour-soi de la conscience de soi, d'autre part cet être-pour-soi a la signification d'un universel, « l'intellection devient propriété de toutes les consciences de soi ». Le Moi, tel qu'il apparaîtra dans la philosophie allemande, chez Kant ou chez Fichte, est déjà découvert ici *par nous*. L'idéalisme exprimera dans un système philosophique ce triomphe du Soi universel. Rien ne pourra plus s'opposer à lui comme étant une chose en soi, mais il pénétrera tout contenu prétendant valoir en dehors de la conscience de soi; il comprendra ce contenu et, en le comprenant, en fera un moment de lui-même. De même ce Moi ne sera pas la propriété exclusive de tel ou tel individu donné; il sera universel en chacun. Avant de voir se développer en systèmes philosophiques cette réduction de l'être au Moi, nous avons ici, comme résultat du processus de la culture, cette exigence du Soi universel. Son universalité n'est encore qu'une *pure intention*. « Cette pure intellection est donc l'esprit qui s'adressant à toute conscience proclame : Soyez pour vous-même ce que vous êtes tous en vous-mêmes, soyez rationnels (2). »

(1) *Phénoménologie*, II, p. 87.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 93. — HEGEL caractérise d'autre part le mouvement de la conscience croyante par rapport au monde réel; au lieu de le

Mais précisément cette intellection trouve en face d'elle le monde de la Foi, qui se présente comme une objectivité irréductible, un contenu contaminé par ce dont elle est la fuite. Elle entre donc en lutte contre lui sous prétexte d'actualiser la liberté de l'esprit. Cette lutte s'est réalisée dans l'histoire au xvi^e siècle et au xviii^e siècle; avec la Renaissance et la Réforme au xvi^e siècle, au xviii^e siècle avec l'« Aufklärung ». C'est surtout au conflit de l'« Aufklärung » et de la Foi que s'attache Hegel. On s'est étonné qu'il ne donne pas plus de place à la Réforme dans la *Phénoménologie*. Il semble même qu'il n'y ait dans la *Phénoménologie* aucune allusion nette à cette Réforme qui fut selon l'expression de notre philosophe « la révolution des Allemands ». En fait le mouvement de la Réforme a été compris par Hegel comme une première étape dans la libération de l'esprit. Dans sa *philosophie de l'histoire* il compare Luther à Socrate et dit qu'avec Luther « l'esprit commence à rentrer en lui-même », il s'élève à « une réconciliation intérieure ». La Réforme est le commencement de l'« Aufklärung »; « la foi avait conservé dans le monde spirituel le ceci sensible, dont elle prétendait s'évader, et de là était venue la corruption nécessaire de l'Église (1) ». C'était le mélange de la pensée et du sensible, la transposition immédiate du monde réel dans le monde de la pensée, qui faisait de la foi une foi impure. Pour le protestantisme comme pour l'« Aufklärung », « la religion doit bâtir seulement dans le cœur de l'individu ses temples et ses autels », et reconnaître dans la chose objective présentée à l'adoration des fidèles ce qui n'est qu'une chose. Le divin se sépare ainsi complètement de toute intuition. Dans son grand article d'Iéna sur *Foi et Savoir* Hegel s'est efforcé de montrer comment le protestantisme a contribué à cette séparation de l'intérieur et de l'extérieur. On est parvenu ainsi à la subjectivité qui caractérise « cette forme de l'esprit universel, le principe des peuples nordiques (2) ». C'est pourquoi l'« Aufklärung » n'a pas eu en Allemagne le même caractère anti-religieux qu'en France. Si en France l'« Aufklärung » s'en prend à la théologie, c'est que cette théologie ne s'y est pas encore intériorisée. La foi y est restée foi en un au-delà supra-sensible, c'est-à-dire en un second monde au delà du premier, mais donné objectivement comme le premier. La lutte pour la liberté de l'esprit inaugurée par Luther s'est poursuivie avec l'« Aufklärung ». Dans le monde moderne, écrit Hegel

penser comme vain et de se satisfaire dans cette vanité, elle tente d'atteindre « la conscience de son union avec l'essence », mais cette union n'est jamais réalisée, du moins pour la conscience singulière (*Phénoménologie*, II, p. 90).

(1) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction française, op. cit., II, p. 131.

(2) *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, VI, p. 225.

dans sa *Philosophie de l'Histoire* : « La religion ne peut subsister sans la pensée et s'avance en partie jusqu'au concept, et en partie, y étant forcée par la pensée même, elle devient foi intensive, ou encore poussée au désespoir par la pensée devant laquelle elle fuit tout à fait, superstition (1). »

Si notre interprétation est exacte, Hegel n'a pas eu à parler spécialement de la Réforme dans la *Phénoménologie*, parce que ce mouvement fait partie de la lutte qui s'engage entre ce qu'il nomme la foi et ce qu'il nomme la pure intelligence. Les deux termes apparaissent ensemble; la Réforme est seulement un moment dans cette lutte, l'« Aufklärung » en marque au contraire l'achèvement. En considérant la lutte des lumières contre la superstition Hegel dépasse le protestantisme, qui n'a fait que commencer cette libération de l'esprit pour atteindre sa réconciliation intérieure. Enfin si l'« Aufklärung » aboutit avec la philosophie du XVIII^e siècle et la Révolution française à un échec partiel, l'esprit subjectif, où la Foi se présente encore, mais comme pure subjectivité délivrée de l'aliénation, et qu'on peut relier plus directement à la révolution protestante — une « Aufklärung insatisfaite » au lieu de l'« Aufklärung » s'enfonçant dans la finitude et y trouvant son repos — reparaît dans ce que Hegel nomme la *vision morale du monde* et qui, correspondant à la subjectivité nordique, aux philosophies de Kant et de Fichte, constitue le développement original de la Réforme (2).

La Réforme a donc sa place dans la *Phénoménologie*; d'une part en tant qu'elle prend position contre la théologie de l'au-delà, et combat sur ce terrain avec les armes de la pure intelligence, mais d'autre part, en tant que l'au-delà subsiste encore dans la théologie protestante et en tant qu'il appartient à la seule subjectivité, cette Réforme trouve son expression dans la vision morale du monde, le réveil de la subjectivité libre, que la *Phénoménologie* étudie spécialement et que l'article d'Iéna sur « Foi et Savoir » rattachait directement au protestantisme.

La pure intelligence dirigée contre la Foi prend le nom d'« Aufklärung »; elle est la Lumière qui dissipe les ténèbres, et cette lutte, qui remplit le XVIII^e siècle et prétend réaliser la rationalité en soi et pour soi, est d'abord négative. L'« Aufklärung » triomphe de la Foi; elle dénonce en elle le moment de l'au-delà et éclaire la foi comme superstition. C'est le combat des lumières avec la superstition. Mais dans cette lutte la pure intelligence se donne à elle-même un contenu positif. C'est la doctrine de l'« Aufklärung », sa

(1) *Philosophie de l'histoire*, op. cit., II, p. 131.

(2) Cf. dans la *Phénoménologie*, la *Vision morale du monde* et tout l'article de Iéna sur *Foi et Savoir*.

vérité, qui se dévoile comme l'utilitarisme le plus plat, et la pensée du monde fini. Sortant de cette finitude l'esprit se réconcilie avec lui-même, et les deux mondes, celui de la terre et celui du ciel, se rassemblent en un seul. C'est l'expérience de la Révolution française qui, en apparence, achève le monde de la culture et de la séparation. Cependant cette expérience se révèle encore décevante. Avec la Terreur et Napoléon l'esprit s'élève donc à une forme plus haute; il devient l'esprit certain de lui-même qui constitue le troisième moment du développement de l'esprit.

CHAPITRE IV

L' « AUFKLÄRUNG » OU LE COMBAT DES LUMIÈRES AVEC LA SUPERSTITION

La grande lutte qui remplit le XVIII^e siècle et qui met aux prises les philosophes de l'*Encyclopédie* et ceux qu'ils considèrent comme les défenseurs attardés d'une foi déjà chancelante, la lutte de la raison contre la foi, de l'« Aufklärung » contre la superstition, est encore pour Hegel un phénomène tout proche. Cette lutte annonce des temps nouveaux, elle implique une révolution dans la « texture » de l'esprit et Hegel, si sensible aux transformations historiques, aux changements visibles et invisibles de l'*esprit du monde*, ne pouvait pas manquer de lui consacrer une place correspondant à l'importance qu'il lui accorde. Il s'agissait pour lui de décrire cette révolution dans la vie spirituelle et d'en apprécier la signification. C'est surtout « la prédication philosophique » en France qui lui a servi de modèle; elle a affecté dans ce pays un caractère plus nettement anti-religieux qu'en Allemagne, où la réforme du XVI^e siècle avait déjà accompli une partie de la tâche; elle a abouti enfin à une révolution politique dont l'importance est considérable. Sans doute Hegel ne juge plus en 1807 la Révolution française comme il le faisait pendant les années de séminaire de Tübingen; la suite des événements, la Terreur de 1793, puis l'Empire de Napoléon ont contribué à modifier son opinion comme celle de bon nombre de ses contemporains, mais il n'en affirme pas moins qu'il y a eu dans cette révolution politique un effort prodigieux de l'*esprit du monde* pour réaliser sur terre « le Rationnel en soi et pour soi ». Il y a après le XVIII^e siècle et la Révolution française quelque chose de changé dans le monde. Dans ses *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, Hegel, malgré le conservatisme prudent qui est le sien, n'en dira pas moins de cette révolution : « La pensée, le concept du Droit se fit tout d'un coup valoir, et le vieil édifice d'iniquité ne put lui

résister. Dans la pensée du Droit on construit donc maintenant une constitution, tout devant désormais reposer sur cette base. Depuis que le soleil se trouve au firmament et que les planètes tournent autour de lui, on n'avait pas vu l'homme se placer la tête en bas, c'est-à-dire se fonder sur l'Idée et construire d'après elle la réalité. Anaxagore avait dit le premier que le « νοῦς » gouverne le monde, mais c'est maintenant seulement que l'homme est parvenu à reconnaître que la pensée doit régir la réalité spirituelle. C'était donc là un superbe lever de soleil. Tous les êtres pensants ont célébré cette époque. Une émotion sublime a régné en ce temps-là, l'enthousiasme de l'esprit a fait frissonner le monde comme si, à ce moment-là seulement, on en était arrivé à la véritable réconciliation du divin avec le monde (1). »

Certes Hegel critique dans le même ouvrage cette révolution, parce qu'elle a réalisé seulement des principes formels et n'a pas su exprimer la raison concrète : « Son principe reste formel, parce qu'il est issu de la pensée abstraite, de l'entendement qui est d'abord la conscience qu'a d'elle-même la raison pure, et abstrait en tant qu'immédiat. » C'est cette critique que nous allons voir se développer dans toute cette étude. Mais elle ne doit pas nous dissimuler la nécessité spirituelle de cette lutte selon Hegel. La Révolution française est issue de la pensée; elle sort de la philosophie du monde qui s'élabore au XVIII^e siècle; « à l'encontre de la foi sur autorité, on a posé la souveraineté du sujet par lui-même, et les lois de la nature furent reconnues comme le lien unique unissant l'extérieur à l'intérieur. L'on contesta ainsi tous les miracles; car la nature est maintenant un système de lois connues et reconnues, l'homme y est chez lui, et ce où il est chez lui compte seul; la connaissance de la nature le rend libre (2). » Puis la pensée s'étendit au monde de l'esprit. Elle refusa de reconnaître le droit et la moralité dans un commandement étranger à la raison de l'homme. Ainsi s'accomplit une révolution fondamentale dans le développement de l'esprit, l'effort pour dépasser toute aliénation du Moi. « On a appelé raison ces déterminations universelles ainsi fondées sur la conscience effective, les lois de la nature et le contenu de ce qui est juste et bien. On appela Lumières la prévalence de ces lois. Les Lumières passèrent de France en Allemagne et il y apparut un monde nouveau d'idées (3). »

Dans les textes de la *Phénoménologie* que nous nous proposons de commenter, le rationalisme de l'« Aufklärung » est considéré

(1) *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, traduction française, op. cit., II, p. 229.

(2) *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, traduction française, op. cit., p. 223.

(3) *Ibid.*, p. 224.

à la fois dans son moment historique et dans sa signification générale. Il s'agit bien là d'une doctrine philosophique, mais d'une doctrine qui se répand à travers tout le corps social et fait la conquête de tout un peuple. Nous avons déjà vu l'opposition dans le *Neveu de Rameau* entre le philosophe qui se comporte d'une façon formelle en recueillant les confidences du bohème et le bohème lui-même qui dit le déchirement de ce monde pervers et aliéné de soi. « Il y avait dans tout cela beaucoup de ces choses qu'on pense, d'après lesquelles on se conduit, mais qu'on ne dit pas. Voilà en vérité la différence la plus marquée entre mon homme et la plupart de nos entours. Il avouait les vices qu'il avait, que les autres ont, mais il n'était pas hypocrite. Il n'était ni plus, ni moins abominable qu'eux, il était seulement plus franc et plus conséquent et quelquefois profond dans la dépravation (1). »

Dès lors on peut dire que le monde de la culture est parvenu à la conscience la plus aiguë de lui-même, il est un discours scintillant d'esprit qui juge tous les aspects de sa condition. « Ce miroir d'un monde » n'est pas encore la pure intellection; en reflétant ce monde la conscience de soi y participe encore par l'intention impure de briller et de se manifester au sein de ce monde par son esprit et l'originalité de sa critique dissolvante. C'est le temps des salons et des *Lettres persanes*. Ce n'est pas encore l'heure de la pure intellection qui, devenue l'intellection de tous, échappe à ce monde artificiel par l'universalité de sa pensée critique (2). D'abord le Moi jouit encore de l'ordre artificiel qui existe dans cette société, mais il se sait supérieur à cet ordre qui lui sert seulement d'objet pour exercer son jugement. Il s'agit de s'élever au-dessus de ce monde en en montrant la vanité et en faisant apparaître son propre esprit dans cette démonstration. On continue d'y vivre, mais on montre par son esprit qu'on a cessé d'y croire. « C'est seulement l'intérêt d'avoir un contenu pour cette argumentation et conversation frivole qui retient le tout et les masses de son articulation (3). » Ainsi la conscience participe bien encore à ce monde de la culture et contribue à le conserver en cherchant à briller à ses dépens. Mais la vanité du contenu exprime aussi la vanité du Soi qui sait le contenu vain. C'est

(1) *Le Neveu de Rameau*, op. cit., XXIII.

(2) HEGEL semble distinguer deux moments, celui des *Lettres persanes* et celui du *Dictionnaire philosophique*. — La critique de l'intellection s'étend progressivement à tout le corps social et devient universelle (dans sa portée et dans son extension).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 94. — HEGEL entend par masses les divisions de la substance sociale, communauté et famille, classes et états sociaux, etc. A la fin du XVIII^e siècle, ces « masses » n'ont plus d'être que parce qu'elles donnent une occasion de critique à l'esprit. L'heure de leur disparition dans une révolution est proche.

pourquoi la conscience s'élève à la *pure* intelligence quand elle découvre le caractère universel de son jugement. « Les traits épars sont rassemblés en une image universelle et en font une intelligence de tous. » Dès lors le fait de « juger mieux » que les autres, seul intérêt encore présent, disparaît, et « les lumières singulières se résolvent dans l'intelligence universelle (1) ».

C'est ainsi que Hegel nous montre comment la pure intelligence se forme par une réflexion du monde de la culture en lui-même, une réflexion qui engendrait aussi bien le monde de la foi. Foi et pure intelligence sont l'une et l'autre le résultat de l'aliénation de l'esprit cherchant à surmonter cette aliénation; la foi est le dépassement du monde par la pensée de son au-delà absolu, la pensée de l'être de l'esprit, l'intelligence est le retour de l'esprit en soi-même comme acte de penser, négation de toute aliénation. Désormais ce sont ces *deux réflexions* qui s'opposent et qui s'affrontent, combat d'autant plus violent que les deux adversaires sont des frères ennemis et qu'au fond ils expriment la même vérité, celle de l'esprit. C'est la pensée qui entre en lutte avec la pensée. Dans l'au-delà, auquel elle aspire, la foi connaît sans le savoir l'essence même de l'esprit, mais c'est le contenu seulement qui lui est présenté sans la forme de l'intelligence. Dans l'intelligence l'esprit ne se connaît encore que comme pure négativité, il est la forme qui se sépare du contenu pour le nier en tant qu'autre. « Tout d'abord, dira Hegel dans ses *Leçons sur la Philosophie de l'Histoire*, ce principe de la pensée apparaît encore sous forme abstraite en son universalité, et il repose sur celui de contradiction et d'identité. Le contenu est ainsi posé comme fini, et les Lumières ont banni et extirpé des choses humaines et divines tout le spéculatif », et dans la *Phénoménologie* : « Foi et Intelligence sont la même pure conscience mais sont opposées selon la forme; à la foi l'essence appartient comme pensée, non comme concept, et est ainsi quelque chose d'absolument opposé à la conscience de soi, tandis qu'à la pure intelligence l'essence appartient comme le Soi; par conséquent elles sont l'une pour l'autre chacune le négatif de l'autre (2). »

Le défaut de la Foi c'est de se présenter comme un au-delà, un contenu étranger à la conscience de soi; la vérité du rationalisme c'est d'affirmer la liberté absolue de l'esprit. Déjà dans le luthéranisme cette liberté commence à se manifester. « Luther avait acquis la liberté spirituelle et la réconciliation concrète; il avait établi victorieusement que l'éternelle destination de l'homme est une chose qui doit se passer en lui. Quant au con-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 94. — Sur VOLTAIRE dans les *Écrits de Iena*, cf. éd. Lasson, I, p. 335.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 95.

tenu toutefois de ce qui doit se passer en lui et quant à la vérité qui doit vivre en lui, Luther a admis que ce devait être *un donné*, révélé par la religion (1). » Ce donné, cette *positivité*, voilà ce que dénoncera l'« Aufklärung (2) ». Quand Hegel était élève au séminaire de Tübingen il avait en 1788 comme professeur le théologien Storr qui, au siècle de l'*Encyclopédie*, fondait tout son enseignement sur l'autorité de la révélation. Storr prenait comme point de départ l'autorité sacrée du Christ et des apôtres; il se servait même — concession au modernisme — de la philosophie kantienne pour justifier sa méthode. La philosophie critique avait montré l'impossibilité pour la raison humaine de dépasser la connaissance du monde sensible. La raison humaine manque donc de la compétence nécessaire pour juger la valeur de la révélation. *In hac causa ne habet quidem philosophia iustam auctoritatem*, proclamait-il dans son ouvrage *Doctrinæ christianæ pars theoretica et sacris litteris repetita* (3). On sait d'autre part que Hegel dans ses premiers *travaux de jeunesse* fait la critique d'une telle *religion positive* qui impose un contenu à la conscience humaine. Les élèves du séminaire de Tübingen connaissaient les philosophes français du XVIII^e siècle. En Allemagne enfin Lessing avait exalté la tolérance et son œuvre, *Nathan le Sage*, est souvent citée dans les premiers essais hégéliens. Lessing considérait la révélation comme nécessaire à l'enfance de l'humanité; elle prépare une religion morale qui correspond à la maturité de l'homme et qui résulte alors de sa raison elle-même.

Le conflit de l'« Aufklärung » et de la Foi positive a été un des problèmes fondamentaux que s'est posé Hegel pendant sa période de jeunesse. On va retrouver dans ces textes de la *Phénoménologie*, présentés sous une forme philosophique, le détail de ce conflit et sa portée spéculative. Notons que si le jeune Hegel a bien subi pendant ses années d'étude l'influence de l'« Aufklärung », s'il a été à cette époque et restera, en dépit de profondes divergences, fidèle à l'inspiration de ce rationalisme, il est toutefois remarquable que son adhésion n'ait pas été sans réserve. Dès les premiers essais de Tübingen on trouve une critique de la philosophie de l'entendement qui est trop sèche et trop abstraite pour inspirer vraiment l'action humaine. Sous l'influence

(1) *Leçons sur la Philosophie de l'histoire, op. cit.*, II, pp. 224-225.

(2) Prolongeant ainsi l'œuvre de la Réforme : « Maintenant on a établi le principe que ce contenu est un contenu actuel dont je puis me convaincre intérieurement, et que tout doit être ramené à ce fondement intime » (*ibid.*, p. 225).

(3) J. C. STORR : *Doctrinæ christianæ pars theoretica, ex sacris litteris repetita* (Stuttgardix MDCCVIII), Vorwort, p. LV.

de Rousseau, Hegel oppose la *religion subjective* qui est religion du cœur, capable d'orienter toute la vie humaine, à une théologie abstraite, à ce qu'il nomme à cette époque une *religion objective*. L'« Aufklärung », la critique de l'entendement, peut nous rendre plus intelligents, mais elle ne nous améliore pas, elle est sans action sur les âmes, elle agit seulement négativement et par là elle s'oppose à son tour à cette *religion subjective*. C'est aussi dans sa période de Tübingen que Hegel oppose la *religion d'un peuple* à la *religion privée*; il est sensible à des réalités que l'« Aufklärung » ignore. On sent déjà chez lui le désir de dépasser l'opposition, de penser la religion pour en conserver le contenu spéculatif comme une manifestation de la vérité de l'esprit, sans pour cela renier le droit de la conscience de soi, qui est de se retrouver elle-même dans son objet. Mais c'est seulement dans la période d'Iéna, dans l'article sur *Foi et Savoir*, puis dans les pages que nous commentons, que Hegel est parvenu à sa conception de la religion comme moment de l'esprit absolu, conscience de soi de l'esprit. Dès lors la critique de l'« Aufklärung », en dépit de son droit, apparaît comme seulement négative. A la pensée du XVIII^e siècle qui nie la Foi doit se substituer une pensée qui l'assimile et intègre à l'esprit tout ce que la révélation a d'abord offert dans l'histoire à la conscience croyante. La religion doit être pensée, le tort de l'« Aufklärung » c'est d'être critique négative et de ne pas saisir le contenu de la Foi pour en découvrir le sens spéculatif. Hegel ouvre la voie à Feuerbach (1).

Diffusion de l'« Aufklärung ». — La pure intellection est un nouvel exemple de cette puissance du négatif qui anime la conscience de soi. Cette puissance nous l'avons déjà rencontrée sur le chemin que nous avons laissé derrière nous. Elle était par exemple ce qui faisait la force du scepticisme « anéantissant l'être du monde dans la multiple variété de ses déterminations (2) », dévoilant la dialectique cachée de toute détermination posée devant la pensée en tant que telle; elle était aussi présente dans l'idéalisme théorétique ou pratique, mais ici cette puissance s'élève bien au-dessus de ces étapes subordonnées,

(1) Sur ces attitudes de HEGEL à l'égard de la Religion et de l'« Aufklärung » pendant la période de jeunesse, cf. J. HYPOLITE : *Les Travaux de Jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents* in *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet et octobre 1935. — HEGEL oppose religion subjective et religion objective, religion d'un peuple et religion privée. Il apprécie diversement la *positivité*, l'élément historique d'une religion. Tantôt il la combat, tantôt il l'oppose à la sécheresse d'une raison humaine abstraite. Le grand progrès s'effectue dans la période de Francfort où la *positivité* devient un *destin*.

(2) *Phénoménologie*, I, pp. 171-172.

« car elle est née de la substance, sait comme absolu le pur Soi de la conscience, et se mesure avec la pure conscience de l'essence absolue de toute effectivité (1) ». Elle est née de la substance; cela signifie que nous avons ici une manifestation, un *phénomène de l'esprit* comme tel, et non plus un aspect abstrait de la conscience de soi ou de la raison. Cette pure intellection est le résultat d'une culture qui est liée à la vie collective; elle est une expérience humaine dans le plein sens du terme. L'esprit, « qui toujours nie », émerge ici *dans l'histoire* et affronte la conscience que l'esprit a de lui-même, quand il se connaît seulement comme essence au delà de soi.

La Foi devient donc pour la raison abstraite de l'« Aufklärung » le royaume de l'erreur, l'empire des ténèbres. Dans cette dénonciation de l'erreur fondamentale l'« Aufklärung » fait des distinctions et aperçoit divers moments. Il y a d'abord la conscience naïve de la masse, encore plongée dans l'enfance. L'erreur est dans cette masse seulement une faiblesse de l'esprit, une absence de réflexion et par conséquent de retour sur soi. Mais à cette naïveté s'oppose, comme second moment, la mauvaise intention des prêtres qui, pour conserver leur prestige, par vanité et envie, abusent la masse. Ils conservent en eux-mêmes et pour eux seuls la pensée et trompent les autres. A cette masse et à ce clergé s'ajoutent enfin les despotes qui, n'étant pas éclairés, possèdent la stupidité de la masse, mais utilisent en vue de leur propre jouissance le clergé menteur. Ils gagnent ainsi l'avantage d'un « pouvoir sans trouble et la possibilité de réaliser leurs plaisirs et leurs fantaisies (2) ». Tel est le monde de l'erreur, l'erreur en soi si l'on peut dire, que l'« Aufklärung » aperçoit et que, par une dialectique fréquente dans l'histoire, elle réussit presque à créer dans l'âme de son adversaire. Quand deux principes sont ainsi en lutte il arrive que l'idée que l'un se fait de l'autre transforme cet autre et y introduise le mal qu'il y voit et qui n'y existait d'abord qu'implicitement (3). Il n'est pas difficile de reconnaître dans cette description du royaume de l'erreur l'idée que Voltaire s'est parfois faite de l'Infâme. Dans l'*Œdipe* en 1718, Voltaire n'écrit-il pas :

*Les prêtres ne sont pas ce qu'un vain peuple pense,
Notre crédulité fait toute leur science.*

(1) *Phénoménologie*, II, p. 95.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 96.

(3) HEGEL donne plusieurs exemples de cette « mauvaise conscience » développée dans un parti par la critique négative de l'autre; par exemple, quand la religion accepte de discuter les fondements historiques de la révélation sur le terrain même de l'adversaire.

La faiblesse des uns, l'hypocrisie des autres, créent ce monde abominable qui a ensanglanté l'histoire humaine, le fanatisme et la haine. Dans la grande scène de *Mahomet* l'opposition de la crédulité de Séide au fanatisme hypocrite de Mahomet traduit bien cette dualité. Séide, exprimant la conscience naïve et ignorante, peut dire :

*Vous avez sur mon âme une entière puissance,
Éclairer seulement ma docile ignorance,*

tandis que Mahomet se pose en représentant de Dieu sur la terre :

Écoutez par ma voix sa volonté suprême (1);

Ce monde se retrouve dans les *Brigands* de Schiller dont nous avons déjà vu l'utilisation par Hegel.

Cependant si l'« Aufklärung » commence par dévoiler cette « logique de l'erreur » qui pervertit l'humanité, et se propose, en la niant, de libérer l'homme pour le rendre capable de la vérité, elle ne peut pas agir également sur tous les moments de cette erreur. L'intention perverse des prêtres lui échappe, car elle appartient à l'être-pour-soi de la conscience; son action se portera donc sur la masse encore inconsciente, mais qui a en elle la virtualité nécessaire pour subir son influence. La conscience naïve et la conscience de soi ne diffèrent en effet que parce que l'une est en soi ce que l'autre est pour soi. C'est pourquoi la communication de l'« Aufklärung » s'effectue à travers tout le corps social sans rencontrer de résistance sérieuse. Elle pénètre la substance de la masse, s'insinue en elle, devient une doctrine universelle. Une révolution s'accomplit dans l'esprit avant même qu'on ait pu en prendre une claire conscience. Hegel cite ici les paroles de Diderot dans le *Neveu de Rameau* : « Le Dieu étranger se place humblement sur l'autel à côté de l'idole du pays, peu à peu il s'y affermit, un beau jour il pousse du coude son camarade et patatras! voilà l'idole en bas (2). » La contagion décrite par lui fait songer au texte de Beaumarchais sur la colonie : « Le mal est fait, il germe, il rampe, il chemine et renforçando de bouche en bouche il va le diable, puis tout à coup ne sait comment vous voyez calomnie se dresser, siffler, s'enfler, grandir à vue d'œil. » « Maintenant, dit Hegel, esprit invisible et imperceptible, elle s'insinue dans toutes les parties nobles et les pénètre, elle s'est bientôt rendue maîtresse de tous les viscères et de tous les membres de l'idole inconsciente, et un beau matin, dont le midi

(1) VOLTAIRE : *Mahomet*, Acte III, scène VI.

(2) Notons que DIDEROT applique ces paroles à l'action des Jésuites convertissant les infidèles.

n'est pas rouge de sang, si l'infection a pénétré tous les organes de la vie spirituelle, ensuite la mémoire conserve encore comme une histoire passée, on ne sait comment, la forme morte de la précédente incarnation de l'esprit, et le nouveau serpent de la sagesse soulevé pour l'adoration du peuple s'est ainsi dépouillé sans douleur seulement d'une peau flétrie (1). » En vain les pouvoirs constitués essayent-ils de lutter contre cette contagion épidémique; quand ils entreprennent la lutte ils constatent le mal, mais le mal est déjà fait. La communication de cette pure intelligence est comparable à « l'expansion d'une vapeur dans une atmosphère sans résistance ». Dès lors il n'y a plus dans la masse spirituelle une foi solide qui s'oppose vraiment à la raison, deux adversaires en lutte, car l'adversaire lui-même est gagné par la contagion; ses arguments sont inspirés par l'esprit de celui qu'il combat; c'est le même esprit qui se retrouve dans les deux camps. Il ne reste plus de la foi confiante du passé qu'un souvenir profondément enfoui dans la « texture » de l'esprit. Mais quand cet esprit nouveau s'est répandu et a infecté la substance entière, il fait paraître au jour sa nature exacte et la signification de son conflit avec la foi. C'est rétrospectivement que les arguments peuvent être jugés et leur portée mise en lumière. *La pure intelligence en croyant critiquer l'Autre s'est critiquée elle-même.* Elle s'embarrasse dans une polémique sans voir qu'elle s'est niée elle-même en tant que pure intention et pure intelligence.

Opposition de l'intelligence et de la Foi. — L'étude de cette polémique et de sa portée est une des analyses les plus séduisantes de la *Phénoménologie*. La libre pensée, la pure intelligence, comme dit Hegel, se propose de délivrer l'esprit humain d'une erreur fondamentale dont l'origine est malaisée à découvrir. Cette erreur en effet n'est pas autre chose que l'*Irrationnel*. Dans l'objet de la Foi l'« Aufklärung » découvre un monde inconcevable, étranger à la raison, un être-autre dont l'altérité est irréductible. Mais comment cet Irrationnel a-t-il pu devenir l'objet de la conscience, et un objet dans lequel elle a vu l'expression de son être le plus intime? Comment une telle erreur a-t-elle été possible? La pure intelligence se comporte négativement à l'égard de cet objet de la Foi, mais cela prouve qu'il y a pour elle un Autre absolu. Or la pure intelligence, la raison, est la catégorie; « cela signifie que le savoir et l'objet du savoir sont la même chose. Ainsi ce que la pure intelligence énonce comme son Autre, ce qu'elle énonce comme erreur ou mensonge, ne peut être rien d'autre qu'elle-même, elle peut seulement condamner ce qu'elle est », et Hegel précise, pour donner tout son sens à cet argument : « Ce qui n'est

(1) *Phénoménologie*, II, p. 98.

pas rationnel n'a aucune vérité, ou ce qui n'est pas conceptuellement conçu n'est pas. Donc quand la raison parle d'un autre qu'elle, en fait elle parle seulement de soi-même, ainsi faisant elle ne sort pas de soi (1). »

Une tout autre attitude de la raison à l'égard de la Foi religieuse que celle de la polémique négative chère au XVIII^e siècle se manifeste dans ce jugement de Hegel; dans la conception du philosophe sur le conflit de l'« Aufklärung » et de la Foi. Ce conflit, tel qu'il est pour nous ou en soi, ne met pas aux prises deux termes différents dans leur essence. La Foi, son objet absolu, son culte, ne constituent pas l'Autre de la Raison, mais c'est la raison humaine elle-même qui s'y représente inconsciemment. Beaucoup de textes de cette analyse hégélienne suggèrent déjà l'interprétation que Feuerbach donnera de la religion dans son œuvre sur *l'essence du christianisme*, en substituant une *anthropologie philosophique* à l'*esprit absolu* de Hegel (2). Sans doute Feuerbach écrira que « la religion est le rêve de l'esprit humain », mais Hegel parlera aussi de la Foi comme d'une « conscience endormie » opposée à la conscience éveillée qu'est l'« Aufklärung » (3). Feuerbach dira bien que son œuvre ne fait que présenter « la religion arrivée à la conscience d'elle-même, c'est-à-dire complètement désillusionnée », mais il montrera dans la religion chrétienne une conscience que l'Humanité prend d'elle-même en tant que genre. La religion ne peut pas être autre chose que la conscience qu'a l'homme non pas de la limitation, mais bien de l'infinité de son être. « Notre tâche, écrira-t-il encore, est de montrer que la distinction entre l'humain et le divin est illusoire, elle n'est pas autre chose que la distinction entre l'essence de l'humanité, entre la nature humaine, et l'individu. » La conscience que l'homme a de Dieu est indirectement la conscience qu'il a de lui-même. Par conséquent la religion ne constitue pas un corps étranger dans le développement de la pensée humaine, elle est une pensée de l'esprit. Au lieu de voir dans la religion un adversaire qu'il faut nier purement et simplement, comme le faisait l'« Aufklärung », Hegel et plus tard Feuerbach y verront l'expression la plus haute de la conscience de soi, mais tandis que Hegel parle encore d'un esprit absolu qui a sa conscience de soi dans la communauté humaine, Feuerbach veut réduire cet esprit absolu lui-même au seul esprit humain. « L'homme, dit-il, voilà le centre de la reli-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 99.

(2) FEUERBACH : *Das Wesen des Christentums* (1841), traduction française, 1864.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 120 : « La foi vit dans des perceptions de deux espèces, l'une la perception de la conscience *endormie* vivant purement dans la pensée sans concept... »

gion et non l'esprit absolu de Hegel (1). » Hegel redoute au contraire cette réduction à l'humain, au trop humain, de l'esprit; il craint que cette réduction n'aboutisse à la platitude d'une humanité enfoncée dans la finitude, incapable de se transcender. L'« Aufklärung » en niant la religion — Hegel dit ici la Foi, puisque, comme nous l'avons vu, il réserve ce nom de religion à la conscience de soi de l'esprit dans la communauté humaine — ne parvient qu'à une philosophie du fini et de l'être suprême, la plus plate qui ait jamais existé.

Nous avons cité ici Feuerbach, car il n'est pas possible de ne pas être frappé — particulièrement dans ce chapitre de la *Phénoménologie* — de la parenté de sa pensée avec celle de Hegel. Toutefois l'*esprit absolu* de Hegel, comme nous le verrons mieux encore plus tard, s'il n'a sa conscience que dans l'esprit humain, n'en dépasse pas moins cet esprit; et la *métaphysique* hégélienne est différente de ce que sera l'*anthropologie* de Feuerbach. Si le problème essentiel de la religion est pour Hegel le rapport de Dieu à l'homme, il importe d'insister sur le fait que la réduction complète du divin à l'humain entraîne une vision du monde qui élimine tout le spéculatif et qui, comme dans la comédie — la tragédie seule exprime la *position* absolue — aboutit à une conscience de la finitude insurmontable. Quoi qu'il en soit la pure intellection, étant le concept absolu, ce en dehors de quoi il ne saurait rien y avoir, ne peut que se méprendre en voyant dans la Foi et son objet, Dieu, un autre qu'elle-même. Il n'y a pas vraiment d'autre, d'irrationnel pour la raison. C'est donc elle-même qu'elle méconnaît, et en s'engageant dans cette polémique, dans cette lutte ardente, elle ne peut que se nier elle-même. Ce qu'elle nie dans la Foi c'est elle-même. Toutes les déterminations de la Foi sont des déterminations inconscientes de la pensée. Quand elle les éclaire comme des illusions, c'est elle-même qu'elle dénonce; la raison se nie elle-même dans cette lutte, c'est d'abord ce que nous, philosophes, pourrions apercevoir dans son argumentation, une scission du concept en lui-même et une bataille de soi avec soi qui ne peut qu'aboutir à une destruction de soi. La raison triomphera de la Foi, mais ce triomphe sera de telle nature que, comme le remarquait Hegel dans son article sur *Foi et Savoir*, la foi se réintroduira sous une nouvelle forme au sein même de la raison se limitant elle-même en reconnaissant, dans une aspiration vaine, un perpétuel au-delà (2); en même

(1) « Le mystère de Dieu n'est, dit FEUERBACH, que le mystère de l'amour de l'homme pour lui-même » (*op. cit.*, p. 333).

(2) Cf. *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 224. — Le triomphe de l'« Aufklärung » aboutit à une philosophie qui réinstalle une foi, comme cela apparaît dans les philosophies postérieures de KANT, de JACOBI et de FICHTE.

temps la foi verra dans cette raison, polémique et seulement polémique, le contraire de ce qu'elle prétend être. Intention pure, cette raison apparaîtra intention impure; lumière du vrai, elle apparaîtra comme mensonge et tromperie. Enfin son triomphe s'exprimera dans une « vision du monde » dont la platitude contrastera singulièrement avec les visées premières de ses démarches.

Mais considérons un instant la signification de cette lutte de l'intellection contre la Foi. Que reproche au fond l'« Aufklärung » à la conscience croyante? elle lui reproche, tantôt d'engendrer elle-même son objet, Dieu, tantôt de le recevoir du dehors comme une essence étrangère imposée par la malice « des prêtres prestidigitateurs ». D'une part elle dit du Dieu de la conscience croyante qu'il est une pure fiction; elle veut dire par là que « ce qui pour la foi est l'essence absolue est un être de sa propre conscience, est sa propre pensée, un quelque chose de produit par la conscience (1) »; d'autre part elle prétend que cet objet de la foi est aussi étranger à la conscience de soi; il n'est pas son essence, mais « est substitué à elle comme un enfant changé en nourrice. L'« Aufklärung » s'exprime comme si, par un tour de passe-passe des prêtres prestidigitateurs, avait été substitué dans la conscience, au lieu et place de l'essence, quelque chose d'absolument étranger et d'absolument autre (2) ». Sans insister sur la contradiction de cette argumentation qui, tantôt voit dans le Dieu de la foi une fiction de la conscience, tantôt y voit une sorte d'élément étranger introduit du dehors, on peut remarquer que ces moments correspondent aux moments de ce qu'est l'objet de la pure intellection. Dans l'intellection la conscience appréhende son objet à la fois comme soi-même et comme un autre. Son objet est en soi et c'est comme tel qu'il a en lui cette altérité, mais en même temps il est le Soi de cette conscience qui le saisit, il est pour elle; *elle le produit en le comprenant*. L'essence absolue de la raison est en soi et pour soi; cet objet est l'objet de soi-même, il est, et il est produit par le Soi. La critique que l'intellection fait à la Foi, c'est donc en fait une critique qu'elle s'adresse à elle-même. Lorsque la raison dénonce le caractère illusoire ou étranger de l'essence absolue de la conscience croyante, elle dénonce ce qui constitue la raison même; elle se méconnaît elle-même.

Feuerbach dira après Hegel : « Dans les rapports de l'homme avec les objets extérieurs la conscience qu'il a de l'objet peut se distinguer de la conscience qu'il a de lui-même, mais pour l'objet religieux ces deux consciences n'en font qu'une. L'objet sensible existe en dehors de l'homme, l'objet religieux est au

(1) *Phénoménologie*, II, p. 101.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 103.

contraire en lui, c'est l'objet le plus proche, le plus intime (1). » Comment une erreur serait-elle ici concevable? La conscience croyante saisit son objet, Dieu, dans un acte de confiance (Vertrauen); cette confiance est l'expression de sa propre certitude de soi-même. « Cette conscience ne se pose pas comme perdue et niée dans son objet, mais plutôt se fie à lui, c'est-à-dire en lui se trouve comme cette conscience ou comme conscience de soi (2). » Dieu n'est pas ici un objet qui, dans sa transcendance, serait la négation de la conscience de soi, mais il est la certitude intérieure que la conscience a d'elle-même. Cependant cette certitude intérieure m'apparaît dans cette foi comme au delà de moi-même; elle est Dieu, en tant que je m'élève au-dessus de ma particularité et de ma singularité sensibles. Je suis en Dieu « comme une conscience de soi autre, c'est-à-dire comme une conscience de soi telle qu'elle est devenue étrangère à sa singularité particulière, en d'autres termes à sa naturalité et à son accidentalité (3) ». Mais je reste en cela conscience de soi comme dans l'acte de la pure intellection s'appréhendant elle-même dans son objet. Enfin la conscience croyante, par son service et par, son culte, établit elle-même sa certitude d'être dans l'essence absolue, comme l'intellection produit son objet en médiatisant ce qui n'était d'abord qu'une certitude immédiate; elle y parvient en tant qu'esprit de la communauté — unité de l'essence abstraite et de la conscience de soi (4) —. Les formules hégéliennes annoncent déjà celles de Feuerbach; il est vrai que Hegel ajoute : « Cet esprit est ce qu'il est seulement en vertu de la production de la conscience, ou mieux, ne l'est pas sans la production de la conscience; en effet, pour aussi essentielle que soit la production, elle n'est pas cependant essentiellement l'unique fondement de l'essence, mais elle est seulement un moment; l'essence est en même temps en soi et pour soi-même (5). » C'est pourquoi Dieu apparaît à la conscience croyante comme au delà d'elle, le moment opposé à la « fiducia » précédente. Mais de même que l'« Aufklärung » interprétait le premier moment comme si la foi *inventait* son objet, elle interprétera l'autre moment comme si la foi *recevait* son objet d'une source absolument étrangère, le mensonge des prêtres.

La foi en effet oscille sans cesse entre cette confiance absolue dans laquelle Dieu perd pour elle sa transcendance et ce senti-

(1) FEUERBACH dit encore qu'il veut découvrir dans la religion « les trésors cachés dans le cœur de l'homme » (*op. cit.*, p. XIX).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 101.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 102. — On notera la parenté de cette formule avec celle de FEUERBACH, selon laquelle « la religion est la conscience de l'humanité comme *genre* ».

(4) *Phénoménologie*, II, p. 102.

(5) *Phénoménologie*, II, p. 103.

ment de l'au-delà dans lequel Dieu lui apparaît comme « impénétrable dans ses voies et dans ses moyens ». Théologie positive et théologie négative expriment ici deux aspects complémentaires de la vie de la foi. Mais quand l'« Aufklärung » dit de l'objet de la foi — cet objet qui exprime l'être le plus intime de la conscience — qu'il est introduit de force dans la conscience humaine, qu'il vient du dehors, elle se montre là proprement absurde. On peut bien tromper un peuple sur des choses sensibles, lui faire prendre du cuivre pour de l'or, ou même une défaite pour une victoire, mais on ne saurait le tromper sur la conscience intime qu'il a de lui-même en lui-même. Or l'essence absolue de la Foi est précisément cet objet de la conscience de soi du peuple. « Comment est-il possible de parler ici de tromperie et d'illusion? » « Comment illusion et tromperie peuvent-elles se produire là où la conscience a dans sa vérité immédiatement la certitude de soi-même, où elle se possède soi-même dans son objet, en s'y trouvant aussi bien qu'en s'y produisant? La différence n'est plus présente même dans les mots (1). »

La foi d'un peuple — la conscience qu'il a de l'essence absolue — peut bien s'exprimer d'une façon maladroite, elle ne saurait se tromper, car ce qu'elle pense c'est elle-même. La Religion n'est pas autre chose que la conscience que l'esprit a de soi (2). Le concept absolu présent dans la pure intellection n'est pas d'une autre nature. Ce qu'il méconnaît dans la Foi, c'est donc bien ce qu'il est lui-même. Pour peu qu'on sache les interpréter, raison et foi ne s'opposent pas vraiment, et c'est leur identité spéculative que Hegel s'efforcera de penser.

Mais ici l'« Aufklärung » introduit l'inégalité du concept dans l'égalité de la conscience croyante; elle dissocie donc ce qui était immédiatement uni dans la Foi, et sa polémique fera de la conscience croyante une conscience malheureuse, cherchant en vain à retrouver son ingénuité première, mais ne pouvant oublier le point de vue de la réflexion et de la dissociation. En ce sens l'« Aufklärung » triomphe et pénètre dans la conscience croyante elle-même. Après la lutte la foi deviendra une conscience insatisfaite, mais ébranlée; peut-être la subjectivité protestante, telle que la considère Hegel dans son article *Foi et Savoir*, ou telle qu'elle s'exprime dans la *vision morale du monde* de la *Phénoménologie*, correspond-elle à cette « Aufklärung insatisfaite » qu'est devenue la Foi après les critiques de son adversaire. « Puisque la foi est sans contenu et ne peut séjourner dans ce vide, ou puisqu'en s'élevant au-dessus du fini qui est l'unique contenu,

(1) *Phénoménologie*, II, p. 103.

(2) Sur la religion, comme « intuition qu'un peuple a de son propre esprit », cf. *System der Sittlichkeit*, éd. Lasson, VII, p. 467.

elle ne trouve que le vide, elle n'est qu'une pure aspiration; sa vérité est un au-delà vide auquel aucun contenu n'est plus conforme, car tout est autrement conformé. En fait la foi est devenue la même chose que l'« Aufklärung », c'est-à-dire la conscience du rapport du fini étant en soi avec l'absolu sans prédicats, inconnu et inconnaissable, avec cette différence seulement que l'« Aufklärung » est satisfaite, mais que la foi est l'« Aufklärung » insatisfaite (1). » L'article de Hegel montrait déjà l'impossibilité pour la conscience moderne de revenir à la confiance naïve d'autrefois. La foi chez un Jacobi n'est qu'un effort désespéré pour dépasser la réflexion et la scission entre le fini et l'infini — scission dont nous allons voir qu'elle est le résultat du travail de l'« Aufklärung » — c'est un « salto mortale » qu'on ne peut effectuer. Les belles âmes des romans de Jacobi cherchent toujours la vertu, mais n'arrivent jamais à s'oublier complètement elles-mêmes. Il y a toujours en elles une réflexion sur elles-mêmes qui se substitue à une naïve générosité. Les caractères de *Woldemar* et d'*Alwill* ont cette beauté morale, ce désir de la vertu et de la foi, qui est seulement une aspiration nostalgique; elles souffrent de leur finitude à laquelle elles ne sauraient renoncer et qu'elles connaissent comme finitude; c'est pourquoi elles éprouvent ce que Dante et Goethe ont défini comme les souffrances de l'enfer, « l'éternel supplice d'être attaché à soi-même, de ne pouvoir se séparer de son action et de revenir sans cesse à soi (2) ». Cette scission entre le fini et l'infini, entre l'impureté des réalités finies de l'expérience et la pureté d'une intériorité sans extériorité, est l'œuvre de l'« Aufklärung » comme de la Réforme. L'une et l'autre ont montré à la conscience croyante l'inégalité qui régnait entre sa conscience de l'essence et sa conscience sensible, entre l'au-delà et l'en-deçà. Cette inégalité se manifeste à propos des trois moments de la foi : 1^o son objet, Dieu; 2^o sa justification; 3^o son opération ou le culte.

La conscience croyante a pour objet la pure pensée, l'être infini en soi et pour soi, mais son objet se présente encore à elle sous un aspect sensible. Certes c'est là seulement une forme et une forme vide empruntée à la réalité finie. La conscience croyante ne pense pas que Dieu est un morceau de bois ou un morceau de pain dont l'élément a été fourni par la nature, qui a été transformé par l'homme et doit retourner à la terre. Ce sensible est présent aussi dans la conscience croyante, mais son adoration ne s'adresse pas à l'idole de bois ou de pierre. Il y a seulement une contamination des deux éléments sur laquelle elle ne réfléchit pas. Cependant l'« Aufklärung », se comportant négativement

(1) *Phénoménologie*, II, p. 121.

(2) *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 308.

tivement à l'égard de son propre objet, prétend que l'essence absolue de la foi est une pierre, un morceau de bois, « qu'elle a des yeux et qu'elle ne voit pas ». L'« Aufklärung » transforme ainsi la foi en superstition en ne voyant dans l'essence de la conscience que la forme contingente selon laquelle « la foi a coutume d'anthropomorphiser l'essence, de se la rendre objective et représentable (1) ». La foi, dans cette polémique de l'« Aufklärung », aperçoit bien la justesse des critiques qui lui sont adressées, elle ne peut les récuser et sa confiance naïve se trouve perdue. L'« Aufklärung » lui a révélé le mélange de l'en-deçà et de l'au-delà. L'entendement exprime le fini comme fini, le bois comme un morceau de bois, la pierre comme une pierre, et il sépare le pur de l'impur de sorte que la conscience croyante craindra toujours cet anthropomorphisme et se réfugiera, comme c'est le cas dans le subjectivisme protestant, dans une aspiration indéfinie, dans une ferveur redoutant toute objectivation, « un art sans œuvre d'art (2) ».

A l'égard du second moment de la foi, de son processus de médiation ou de la recherche de son propre fondement, l'« Aufklärung » pratique la même dissociation, séparant l'esprit éternel de l'esprit historique et réduisant les fondements de la foi à n'être que des justifications historiques susceptibles de critiques qui valent pour tous les témoignages humains. La foi a en elle, comme toute conscience, une médiation qui relie sa certitude à la vérité, elle se représente cette médiation comme *histoire sacrée*. Le Christ, qui est Dieu fait homme, a révélé aux hommes la vérité spirituelle. Il est venu rendre témoignage de l'esprit, il a demandé de croire en lui, et il a fait des miracles. Il y a bien là une histoire; seulement la conscience croyante ne dissocie pas le fait historique de son sens éternel, elle sait en même temps que c'est l'esprit seul qui peut rendre témoignage de l'esprit : « C'est l'esprit lui-même qui rend témoignage de soi, soit à l'intérieur de la conscience singulière, soit grâce à la présence universelle de la foi de tous en lui (3). » Le Christ a dit à son Église, à la communauté spirituelle : « Je suis avec vous jusqu'à la consommation des siècles », et cette présence spirituelle, cette immanence de l'esprit à la communauté, est la grande vérité qui fonde la foi, relie sa certitude subjective à une vérité éternelle, établit le lien entre le contingent et le nécessaire, l'événement passager

(1) *Phénoménologie*, II, p. 105.

(2) L'expression se trouve dans *Glauben und Wissen*, op. cit., p. 312 (cf. à ce sujet les quelques pages que HEGEL consacre au subjectivisme de SCHLEIERMACHER, qui aboutit pourtant à une intuition plus haute de l'*Univers* que celui de JACOBI).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 107.

et l'éternité. Le texte que nous avons cité se réfère en même temps à la foi intérieure d'une conscience individuelle et à l'esprit d'une église universelle.

L' « Aufklärung » se comporte ici de la même façon que précédemment, elle brise cette égalité entre l'histoire et la signification spirituelle, elle prend l'histoire uniquement comme une succession de faits, et les témoignages de l'esprit deviennent des témoignages humains moins certains que les témoignages que nous offrent « les informations des gazettes sur les événements du jour (1) ». La foi se laisse gagner par son adversaire et, en répondant sur le terrain de celui-ci, elle s'avoue vaincue. « Si par l'histoire la foi veut se donner cette espèce de fondement ou du moins de confirmation de son contenu dont parle l' « Aufklärung », si elle s'en avise sérieusement et le fait comme si tout dépendait de cela, c'est qu'elle s'est déjà laissée séduire par l' « Aufklärung », et ses efforts pour se fonder ou se consolider de cette façon sont seulement des témoignages qu'elle donne de la contagion en elle de l' « Aufklärung » (2). »

Le troisième moment de la foi est le moment de l'action. La conscience croyante n'est pas seulement une conscience contemplative. Le Christ fut un modèle, et « l'imitation de Jésus-Christ » est le but que se propose la conscience individuelle. Pour cela, elle sort de sa contingence et de sa naturalité pour devenir conscience de soi universelle. Elle se prouve à elle-même par le culte et le sacrifice qu'elle est capable d'atteindre une vie qui n'est plus la vie de la nature; elle renonce à la jouissance ou à la propriété, à ce qui constitue l'élément séparant les individualités, les enfermant dans leur singularité exclusive. Mais l' « Aufklärung » ne comprend pas ce sacrifice, elle ne comprend pas qu'on puisse donner quelque chose sans avoir de l'argent en échange. La loi du monde moderne est cet échange rigoureux qui fait apparaître le don et le sacrifice comme absurdes. Ici cependant la pure intention de l' « Aufklärung » se révèle à la foi comme une intention impure et même comme une hypocrisie. « Car l' « Aufklärung » affirme encore comme pure intention la nécessité d'une élévation au-dessus de l'existence naturelle, au-dessus de l'avidité des moyens d'existence; seulement elle trouve insensé et injuste que cette élévation doive être démontrée par le fait (3) »,

(1) *Phénoménologie*, II, p. 107. — Dans la période de Iena (cf. *Glauben und Wissen*, op. cit., pp. 311-312) et même dans la *Phénoménologie*, HEGEL insiste sur l'idée d'Église. Il est vrai que cette Église n'est que la préfiguration du savoir absolu (cf. dans la *Phénoménologie*, le *savoir absolu*, le passage de la communauté religieuse à la philosophie moderne, II, p. 306).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 107.

(3) *Phénoménologie*, II, pp. 108-109.

elle admet l'intériorité, mais la sépare des *œuvres* qui lui paraissent vaines.

Dans cette polémique l'« Aufklärung », d'abord purement négative, se réalise et la question de ce qu'elle devient sous sa forme positive se pose alors : « Si tout préjugé et toute superstition ont été bannis alors vient la question : que reste-t-il donc ? quelle est la vérité que l'« Aufklärung » a divulguée à leur place (1) ? » Cette vérité c'est la séparation complète de l'essence absolue et de la réalité finie. « La pure intellection s'est réalisée comme le contraire d'elle-même », ce qui est bien conforme à la nature dialectique du concept absolu, elle ne connaît plus dans l'essence absolue que le « vide être suprême, inconnu et inconnaissable » ; par contre elle éclaire un monde fini qui devient son seul contenu positif. C'est pourquoi la certitude sensible redevient la vérité de la conscience, non plus naïvement comme au début de l'expérience phénoménologique, mais avec réflexion et en s'opposant à l'être absolu vidé de tous ses prédicats. La philosophie du XVIII^e siècle est ici envisagée par Hegel comme « la vision du monde » propre à l'« Aufklärung ». Cette « vision du monde » est d'une grande pauvreté ; de même que la certitude sensible se croit concrète et riche alors qu'elle est pour nous la connaissance la plus abstraite, de même la philosophie de l'« Aufklärung », quand on en dégage la structure, apparaît sans contenu spéculatif. Ce qui en effet constitue le fondement de cette philosophie, c'est la négation de tout ce qui dépasse l'essence *humaine* et la représentation *humaine*. Cette négation, quand elle se donne comme une doctrine positive, ne peut aboutir à autre chose qu'à ce que nous venons déjà d'indiquer. D'une part, puisque tout contenu éclairé par cette intellection se révèle comme une détermination finie, le bois comme bois, la pierre comme pierre, puisque tout sens est retiré à ces choses finies, qui doivent se réduire à leur être immédiatement présenté à la conscience, il faut que l'essence absolue, l'être-en-soi-et-pour-soi, soit posé comme vide de tout contenu. « L'essence absolue devient pour elle un vacuum auquel ne peuvent être attribués ni déterminations ni prédicats (2). » L'attitude de l'« Aufklärung » aboutit à une purification de toutes les représentations que l'homme se fait de cet être-absolu, et, à la fin, il ne reste plus que l'abstraction de cette négation érigée en être. D'autre part le contenu sensible est pris en considération et accepté comme tel. La conscience humaine revient à l'expérience sensible, mais elle y revient avec la conviction que toute autre voie est impraticable ; elles

(1) *Phénoménologie*, II, p. 109.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 109.

ont été tentées par l'humanité, elles conduisent à des impasses. C'est là une preuve négative, la seule qui soit d'ailleurs possible en ces matières. L'empirisme, le sensualisme, sont justifiés par les errements de la recherche philosophique antérieure. La conscience doit donc s'en tenir à ces vérités premières; elle est, non pas autrement que les choses sensibles, mais avec le même caractère de singularité et d'extériorité, et d'autres choses effectives existent en dehors d'elles. La certitude que la conscience a ainsi de *sa propre existence*, est au même titre que la certitude qu'elle a d'autres existences, la certitude d'un *être-autre*. L'intellection ne se trouve pas en effet elle-même dans ce qui est ainsi posé devant elle. Le « Je suis » est empirique comme le « ceci est », et toutes ces finitudes sont devenues le seul champ de l'expérience humaine. Au delà d'elle il y a bien un être absolu, mais on n'en peut rien dire, si ce n'est qu'il est absolument (1).

Cependant on peut concevoir un rapport entre cette essence absolue et ces existences finies; ou plutôt on conçoit un double rapport possible. On peut relier positivement toutes ces déterminations finies à l'essence absolue; dans ce cas elles sont posées dans l'être absolu, elles sont effectivement, on peut aussi les relier négativement à cette essence, dans ce cas leur être est un être disparaissant, elles sont seulement pour de l'autre (*Sein für andere*) et non plus en soi. Les deux modalités de la relation des choses finies à l'essence absolue, essence vers laquelle la pure intellection ne peut pas ne pas se porter de par l'exigence qui est en elle (2), sont donc celles de l'*être-en-soi* et de l'*être pour-de-l'autre*.

A leur tour ces deux modalités peuvent s'appliquer à toute réalité finie et conduisent à un concept *synthétique* fondamental qui contient en lui l'essence de la philosophie théorique et pratique de l'« Aufklärung », le concept d'*utilité*. Les choses se présentent en elles-mêmes, et servent à d'autres choses. L'homme est aussi une réalité finie qui participe à ce concept. On peut trouver que la dialectique hégélienne est ici assez artificielle et qu'elle retrouve laborieusement l'*utilitarisme* du XVIII^e siècle, le *déisme* vague de l'« Aufklärung » et son *empirisme*. Cependant cette dialectique rejoint celle que nous avons rencontrée déjà à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie* et le sens n'en est pas douteux. Hegel a voulu traduire dans son propre langage dialectic-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 110. — Cette certitude de l'*être-autre*, du moi aussi bien que de l'objet, est sans médiation (sans preuve positive possible), puisqu'elle est la position immédiate du concept dans l'extériorité, le point de départ et le point d'arrivée de la dialectique phénoménologique.

(2) En effet, l'intellection va toujours au delà de soi comme seul être-autre (*Phénoménologie*, II, p. 111).

tique la « vision du monde » qui fut celle de beaucoup d'encyclopédistes français. L'essentiel est de bien remarquer cette réduction de toute la richesse spéculative à l'expérience purement humaine. Le divin est nié, ou plutôt il ne reste plus de lui que la forme vide de l'absolu, forme qui peut s'appliquer à tout et n'est adéquate à rien de particulier. Il y a là un formalisme vide. Ce qui reste c'est l'ensemble des êtres finis envisagés tour à tour dans leur position absolue et dans leur position relative. Chacun est en soi, chacun est pour de l'autre, et le « troupeau humain » dans son ensemble doit être envisagé de ce point de vue (1).

Considérons donc maintenant ce que devient l'homme dans cette « vision du monde ». « Tel qu'il sort d'abord de la main de Dieu, l'homme se promène dans le monde comme dans un jardin planté pour lui. » Il est en soi bon, et tout est fait pour sa délectation. Entendons par là que tout ce qui est autre trouve sa signification pour l'homme dans l'utilité qu'il en retire. De même le *lien social* se justifie à son tour par l'*utilité mutuelle* des hommes les uns pour les autres. « Comme tout est utile à l'homme l'homme est également utile à l'homme, et sa destination est également de faire de lui-même un membre de la troupe utile à la communauté et universellement serviable (2). » La morale en général se réduit à la morale sociale, et la morale sociale s'exprime par un utilitarisme. L'homme utilise les autres et est utilisé; c'est cette relation dialectique qui rassemble les hommes; elle est dialectique parce que chaque homme se pose à la fois comme une fin et comme un moyen, et que, comme dans la vie économique, c'est en cherchant à se poser comme fin que l'homme sert aux autres : l'*homo æconomicus* d'une part, et d'autre part une certaine *bienveillance sociale* qui vient de ce que l'homme est l'animal conscient de soi et de ce qu'il peut se servir de sa raison pour contenir, ou même corriger la nature. La religion elle-même ne peut plus être conçue autrement que comme une relation d'utilité. Elle est envisagée comme la recherche des avantages que l'homme peut tirer de son rapport à la divinité. On parvient ainsi à la philosophie la plus plate qui soit. On dirait qu'en réduisant tout le spéculatif à l'humain, l'« Aufklärung » parvient à un monde sans aucune profondeur, un monde où les choses sont seulement ce qu'elles sont immédiatement, où les individus sont

(1) On remarquera l'analogie entre cette dialectique et celle de la perception d'une chose; mais ici, où nous sommes dans le monde de l'esprit, la relation s'exprime plus concrètement comme l'*utilité*. La « Vision du monde » de l'« Aufklärung » réduit l'homme à un être de la nature. C'est pourquoi HEGEL parle du « troupeau humain ». Cette vision *naturaliste* du monde s'oppose à la vision *religieuse* antérieure.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 113.

cloisonnés dans leur égoïsme naturel et ne se rattachent les uns aux autres que par la considération de leur intérêt. Cette structure philosophique — être-en-soi, être-pour-de-l'autre, utilité — s'applique à tout, elle a l'air bien abstraite et bien pauvre pour exprimer cette richesse finie que paraît constituer l'expérience, mais elle soutient toute cette expérience; elle en constitue la *catégorie*.

Cependant le droit humain de l' « Aufklärung » sur la foi est incontestable; c'est le droit de la conscience de soi contre le droit divin de l'essence (1); or, ce droit, la conscience croyante ne peut le récuser dans la mesure où elle est aussi conscience de soi et où elle participe elle-même à l'humain. La Foi mélangeait le fini et l'infini sans en prendre conscience. C'est pourquoi elle était une conscience endormie que l' « Aufklärung » réveille; elle était parfois même une conscience hypocrite qui s'imaginait acheter par un sacrifice partiel le droit de jouir de sa propriété en toute quiétude (2). Il y avait là un mélange qui, en devenant conscient, ne peut plus être toléré. Or l' « Aufklärung » fait prendre à la foi conscience d'elle-même, et conscience de son inégalité. Dès lors entre la conscience croyante et celle de l' « Aufklärung » il n'y a plus de différence véritable. La conscience croyante est seulement une « Aufklärung insatisfaite » qui se souvient du paradis perdu et conserve la nostalgie de l'au-delà. La conscience de l' « Aufklärung » se croit une conscience heureuse et satisfaite de son monde, mais elle devra surmonter à son tour sa propre satisfaction et s'élever à une conscience plus haute (3).

Cette élévation se rend effective dans la *métaphysique* qui exprime la vérité de l' « Aufklärung ». Cette métaphysique *matérialiste* ou *déiste*, posant la pure essence comme la substance matérielle des choses ou comme l'être suprême, représente à l'intellection son concept comme objet. Elle développe devant l'intellection le mouvement de l'en-soi à l'être-pour-un-autre, de l'être-pour-un-autre à l'être-pour-soi, mais ce n'est qu'au terme de sa réalisation que le concept se présente enfin comme le *Soi*. Alors l' « Aufklärung » a atteint la vérité la plus haute dont elle est capable, le moment de la *Liberté absolue*. Toute objectivité s'est résorbée dans le Soi de la conscience de soi, et « le monde est sa volonté ». Cette liberté absolue réunit en un seul monde, celui de la volonté universelle, ce qui était précédemment séparé,

(1) Nous retrouvons ici l'opposition : *droit divin* de l'essence, *droit humain* de la conscience de soi, qui se manifestait d'abord comme *non-savoir et savoir*.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 118.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 121.

l'en-deçà et l'au-delà, « et les deux mondes sont alors réconciliés, le ciel est descendu et transporté sur la terre (1) ». C'est ainsi que Hegel annonce la « Révolution française ».

Identité du matérialisme et de l'idéalisme. — Si étrange que puisse paraître au premier abord la dialectique hégélienne, nous tenterons de la justifier en montrant surtout à quelles doctrines historiques, à quel mouvement d'esprit elle correspond. Cette même dialectique a été exposée et reprise sous une forme plus accessible dans les *Leçons sur l'histoire de la philosophie* à propos de la philosophie française du XVIII^e siècle. Cette philosophie, répète-t-il dans ces leçons, est « le concept absolu qui se dirige contre tout le règne des représentations consistantes et des pensées figées, une philosophie qui brise tout ce qui est fixe, et se procure la conscience de la pure liberté. A la base de cet idéalisme se trouve la certitude que tout ce qui est, tout ce qui vaut comme en-soi, tout enfin est essence de la conscience de soi, que ni les concepts de bien et de mal, de pouvoir et de richesse, ni les représentations fixes de la foi, représentations de Dieu et de ses relations au monde, de son gouvernement et des devoirs de la conscience de soi à son égard, que tout cela ne peut être une vérité en soi qui serait en dehors de la conscience de soi (2) ». Cette polémique pour la liberté de la conscience de soi, commencée en Allemagne par Luther, mais inachevée, est reprise, selon Hegel, par la philosophie française pour aboutir au principe juste, mais encore abstrait, que le monde est, comme monde de l'esprit, la réalisation de la *volonté identique à la pensée* : « le réel est rationnel et le rationnel est réel ».

L'« Aufklärung » commence après sa victoire à se diviser en deux partis, selon la conception qu'elle se fait de l'essence absolue. L'un des partis est le *matérialisme*, l'autre le *déisme agnosticien*. Ces deux partis sont au fond identiques, mais ils ne réfléchissent pas sur l'identité aperçue par Descartes de l'être et de la pensée (3). Ils ne voient pas que ce que l'un nomme matière, l'autre être suprême, ne diffèrent que par le souvenir de la culture précédente. « La différence ne réside pas dans la chose, mais uniquement dans les points de départ divers des deux formations, et dans le fait que chaque parti se fixe à un point particulier dans le mouvement de la pensée. S'ils passaient outre, ils se rencontreraient et connaîtraient comme la même essence ce que l'un donne comme une abomination, l'autre comme une folie (4). »

(1) *Phénoménologie*, II, p. 129.

(2) HEGELS : *Werke*, Berlin, 1840 : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, herausgegeben von Dr. C. L. Michelet, III, p. 457.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 125.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 124.

La pure intellection, étant le mouvement indéfini de la conscience de soi, est la distinction de différences qui se montrent dans leur développement ne plus être des différences; elle s'oppose donc elle-même à elle-même et se devient son propre objet. Cet objet c'est l'essence absolue, la pure pensée identique à soi, qui fait contraste au mouvement de la conscience de soi se séparant sans cesse de soi. Nous avons déjà rencontré cette « distinction du non distinct » à propos de la dialectique de *la vie* et de *la conscience de soi* qui est conscience de la vie. La conscience de soi se pose d'un côté comme conscience du contenu distingué, et pose en face d'elle la vérité comme immobile et comme au delà d'elle; elle retrouve ainsi la distinction qu'elle avait avec la foi. La pure intellection, comme certitude de soi, s'opposait à la foi comme vérité substantielle. Mais maintenant cette vérité a perdu tout contenu spéculatif, c'est pourquoi elle est la pure pensée en tant que pure, l'abstraction suprême de l'en-soi. Il est évident que cette abstraction considérée dans sa pureté peut être pure, tantôt comme la pure matière, qui n'est ni vue, ni sentie, ni touchée, cette chose abstraite, ce substrat dont Berkeley a montré le caractère contradictoire, tantôt comme l'au-delà négatif de la conscience de soi humaine, « l'être suprême » selon l'expression de la philosophie de l'époque. C'est ainsi par exemple que *Robinet*, cité par Hegel dans ses *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, parle au début de son œuvre sur la nature d'un Dieu, qui est la cause unique des phénomènes que nous nommons nature, mais que nous sommes condamnés à ne jamais connaître. Nous pouvons seulement le nommer « le Dieu inconnu ». « L'ordre qui régit l'univers est aussi peu la marque visible de sa sagesse que notre esprit limité n'est le reflet de son intelligence (1). » Par contre *d'Holbach*, dans le *Système de la nature*, cité également par Hegel, s'efforce de concevoir « le grand tout de la nature » comme une combinaison de matière et de mouvement, une chaîne ininterrompue de causes et d'effets dont certains nous sont connus, d'autres encore inconnus (2). Le matérialisme et l'athéisme insistent sur le côté positif de l'essence absolue. La matière est l'être positif tandis que l'au-delà de la conscience de soi, comme être suprême, est purement négatif. Mais — comme Hegel le montrera dans sa *Logique ontologique* —, cette positivité, en tant que pure, est négation. Le matérialiste doit en effet faire abstraction de l'être senti pour atteindre son substrat, il parle de l'étant, mais cet étant, dans la mesure où il est le substrat de ce qui apparaît à mes sens, résulte d'une abstraction de

(1) *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, op. cit., pp. 470-471.

(2) *Ibid.*, pp. 469-470.

la pensée. La chose, qui n'est que choséité et qui n'est pas telle chose déterminée s'offrant à notre conscience sous divers aspects, est l'abstraction pure, la pensée même.

Inversement l'agnosticisme, qui parle d'un *au-delà* de la pensée, pourrait récupérer le moment qui lui manque de la *positivité* et de la présence (moment qui est contenu dans le terme de matière) s'il pensait que cette simple immédiateté de la pensée n'est pas autre chose que l'être, et que ce négatif de la conscience de soi se rapporte aussi à elle dans le jugement négatif, qu'il lui est donc extérieur, et ainsi n'est pas à concevoir autrement que la matière.

En fait la victoire de l'« Aufklärung » se manifeste plus profondément encore par cette scission à l'intérieur d'elle-même; le parti qu'elle combattait est passé dans son sein et, en se divisant, elle récupère son adversaire. L'idée d'un au-delà, mais comme au-delà vide, seule négation, apparaît en face de l'idée d'une matière qui paraît la présence positive devant la conscience de soi, mais qui n'est en fait dans sa pureté que l'abstraction suprême de la pensée. Ce matérialisme abstrait ou athéisme, et ce déisme ou agnosticisme, ne sont même pas capables de se développer en un *système de la nature* ou en un *système de l'esprit*. La nature exige, pour être pensée comme *nature*, un développement concret que la seule idée de matière ne contient pas, l'esprit ou Dieu exige le moment de *la conscience de soi* se distinguant en soi-même, un moment que la seule idée d'un au-delà négatif ne contient pas non plus (1).

Le monde de l'utilité. — Cependant la conscience effective de l'« Aufklärung » dépasse cette pensée abstraite quand elle aperçoit les moments de son concept comme des différences étalées devant elles; elle conçoit alors le monde spirituel sous la forme de *l'utilité*. Elle se voit elle-même, non plus comme l'essence abstraite, mais comme le mouvement de son concept se développant en moments qui, étant eux-mêmes concepts, retournent dans le *tout du mouvement*. Ces moments sont ceux de l'être-en-soi, de l'être-pour-un-autre, de l'être-pour-soi. Ici encore l'« Aufklärung » substitue à la richesse concrète des relations sociales et morales, à la pensée spéculative, un schéma abstrait qui vaut pour tout, mais n'est qu'un point de départ. Ce qui caractérise cette relation de l'utilité, exprimant le rapport de la conscience de soi à son objet, c'est le *passage* perpétuel d'un moment à l'autre, mais non pas leur unification complète. C'est cependant vers cette unification que tend la dialectique de l'utilité. Chaque

(1) Il manque à ce « tissage inconscient », pour être nature, « la richesse de la vie déployée, à l'esprit ou à Dieu la conscience se distinguant en soi-même » (*Phénoménologie*, II, p. 124).

chose est en soi, comme être, le moment de l'essence que nous avons envisagé plus haut, mais ce n'est là qu'un moment, et cet en-soi se relie à autre chose qui l'absorbe, c'est dire qu'il n'est plus en-soi, il est pour un autre, il est ce qui disparaît la négation de l'en-soi, mais dans cette disparition il s'élève à l'être-pour-soi. Chaque moment succède à l'autre, mais en est encore distinct : « le moment de l'être-pour-soi est bien dans l'utile, mais pas en sorte qu'il envahisse les autres moments, l'en-soi et l'être-pour-un-autre, de façon à être le Soi (1). »

Traduisons concrètement cette dialectique : la conscience de soi, l'être-pour-soi, a encore devant lui un monde, des institutions sociales, une réalité spirituelle subsistante, et cette réalité ne lui apparaît pas encore comme *son* œuvre, comme l'expression de la volonté universelle. Cependant le monde, aussitôt posé comme en-soi, est nié, il est considéré dans son utilité, dans son rapport à la conscience de soi effective, mais que signifie cette utilité, ce pont entre l'en-soi et le pour-soi, sinon que le Soi est la seule réalité, que le monde doit être ma volonté en-soi et pour-soi. Cette unité de l'Être et du Concept est déjà apparente *pour nous* quand la conscience de soi en est encore au monde de l'utilité. L'utile est encore un objet, mais il annonce déjà la résolution de l'objet dans le sujet, le règne de la liberté absolue.

Ce règne qui devrait mettre fin à toute aliénation de l'esprit, dans lequel l'esprit n'aurait pas d'autre objet que lui-même, dans lequel le monde serait sa volonté parce que cette volonté, d'abord singulière, serait devenue volonté universelle en-soi et pour-soi, c'est celui de la Révolution française; il met fin à cette aliénation de l'esprit divisé en lui-même, il rassemble la certitude de soi, qui dans la culture était certitude singulière de soi, mais coupée de sa vérité, et la vérité, qui dans le monde de la foi était une vérité au delà de la conscience de soi. Dans le paragraphe final qui annonce le chapitre sur la liberté absolue Hegel résume toute cette dialectique et en montre la signification.

Le monde *réel*, celui de la culture, et le monde *idéal*, celui de la foi, ont trouvé leur vérité dans le monde effectif de l'*utilité*. « Le premier monde de l'esprit est le royaume développé de son être-là qui se disperse et de la certitude de soi-même singularisée, de même que la nature disperse sa vie en figures d'une infinie variété sans qu'y soit présent leur genre. Le second monde de l'esprit contient le genre, il est le royaume de l'être-en-soi ou de cette vérité opposée à cette certitude. Le troisième royaume cependant, l'utile, est la vérité qui est aussi bien la certitude de soi-même. Au royaume de la vérité de la foi manque le principe de

(1) *Phénoménologie*, II, p. 127.

l'effectivité ou de la certitude de soi-même en tant que cet individu singulier. Mais à l'effectivité ou à la certitude de soi-même, en tant que cet individu singulier, manque l'en-soi. Dans l'objet de la pure intellection les deux mondes sont réunis, l'utile est l'objet en tant que la conscience de soi le pénètre du regard et possède en cet objet la certitude singulière de soi-même, sa jouissance, (son être-pour-soi) (1). » Inversement, pourrait-on dire, cette certitude singulière s'élève dans cet objet à l'universalité du savoir, de sorte que, dans ce savoir de soi dans l'objet, certitude et vérité sont enfin réconciliées, « le ciel est transporté sur la terre ».

Cette dialectique résout donc le grand dualisme du monde moderne. Comme la vie se disperse en une multitude de vivants et d'espèces particulières qui possèdent l'effectivité, mais renvoient pour leur essence à un genre qui est au delà d'eux, ainsi le monde de la culture était le monde où la conscience de soi effective se réalisait sans pouvoir trouver en elle-même sa vérité. Elle ne parvenait qu'à la conscience de la vanité de son objet, le pouvoir et la richesse, qu'elle faisait tout pour posséder; elle découvrait ainsi que sa vérité était au delà de son effectivité. Cette vérité que lui offrait le monde de la foi comme un au-delà était cependant sans la certitude effective de la conscience. Le troisième monde de l'esprit, celui qu'actualise la pure intellection, qui naît du combat de l'« Aufklärung » contre la foi, réunit *cette vérité et cette certitude*; il fait perdre à l'en-soi tout contenu positif et le réduit à un moment disparaissant; il fait du monde qui s'oppose à la conscience un monde qui se dissout en elle, et par ailleurs il élève cette conscience de soi singulière à l'universalité de la pensée. Dès lors l'objet pensé n'est plus au delà du Soi, et le Soi n'est plus seulement Soi individuel, mais cet objet devient le Soi lui-même réalisé, comme le Soi devient volonté universelle. La liberté absolue, c'est la pensée comme volonté universelle, le Soi identique à l'être qu'il pose immédiatement. Mais cette immédiateté n'est-elle pas encore une abstraction et toute aliénation, toute médiation, peuvent-elles ainsi être écartées? C'est le problème que pose la Révolution française en tant qu'elle est un retour conscient, après la culture et la foi, au monde immédiat de l'esprit, à la Cité antique dont nous sommes partis.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 128. — La loi de la conscience aboutissait donc dans le monde de l'aliénation à poser la *Vérité* d'un côté (l'en-soi) et la *Certitude de soi* (l'être-pour-soi) de l'autre. Ce qui est maintenant le résultat de cette culture, c'est le *passage immédiat* d'un moment dans l'autre, comme *Utilité* d'abord, comme passage de la volonté singulière dans la volonté universelle ensuite, la *Liberté absolue*.

CHAPITRE V

LA LIBERTÉ ABSOLUE ET LA TERREUR, OU LE DEUXIÈME TYPE DE SOI SPIRITUEL

La liberté absolue et la Terreur. — La vérité des mondes précédents, c'est le principe de la liberté de l'homme. Cette liberté qui ne connaît rien d'autre qu'elle-même, la liberté absolue, se réalise immédiatement dans la Révolution française. Cependant cette révolution, dont Hegel dit dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* « qu'elle est issue de la pensée », n'est pas le terme final, elle apparaît elle-même comme une dialectique. La réalisation immédiate de la volonté générale n'aboutit qu'à la *Terreur*, et la cité terrestre qui prétend avoir absorbé en elle la cité de Dieu se montre comme un nouvel avatar de l'esprit. Cet *échange immédiat* de la volonté singulière et de la volonté universelle oscille entre l'anarchie et la dictature et ne s'arrête à aucun monde, à aucune organisation stable (1). La conscience de soi de l'esprit ne peut pas être sans s'aliéner. C'est pourquoi cette conscience de soi de l'esprit doit dépasser cette immédiateté qui lui est fatale et s'exprimer sous une autre forme comme une « vision morale du monde », elle doit s'approfondir dans la *subjectivité*. A l'expérience politique de la France de 1789 doit succéder l'expérience morale de l'*idéalisme allemand*, une expérience morale qui a sa source dans la Réforme, la révolution des Allemands, et qui trouve son expression philosophique dans les systèmes de Kant et de Fichte.

Dans ses *Leçons sur la philosophie de l'histoire* Hegel dit de la Révolution française : « elle a son origine et son fondement dans

(1) C'est là la critique essentielle de HEGEL. Ce second type de « Soi spirituel », le *citoyen révolutionnaire*, diffère du premier, la *personne juridique abstraite*, en ce qu'en lui l'Universel (la volonté générale) est son objet ou son projet immédiat. La médiation, qui caractérisait la culture, devient ici l'échange abstrait du Soi singulier et du Soi universel. L'un passe dans l'autre ou encore l'un nie l'autre (anarchie, dictature), *immédiatement*, de sorte que, bien que « l'Universel soit objet et contenu du Soi, il n'a pas la forme de l'être-là libre du Soi. Dans ce Soi, il ne parvient par conséquent à aucune plénitude, à aucun contenu, à aucun monde » (*Phénoménologie*, II, p. 170).

la pensée »; or la détermination suprême que la pensée peut trouver est la liberté de la volonté. Dire que la volonté est libre, c'est dire qu'elle ne connaît rien d'autre qu'elle-même, qu'elle ne se heurte à aucun obstacle, à rien qui lui soit étranger. Ce terme étranger à la volonté ne pourrait être qu'une chose en soi, une opacité irréductible. Or c'est cette notion d'une chose en soi qui vient de disparaître dans le monde précédent, celui que Hegel nomme le monde de l'utilité et qui correspond à l'élaboration philosophique du XVIII^e siècle.

Pour cette pensée philosophique il y avait bien encore un monde subsistant en face de la conscience de soi; mais ce monde a comme prédicat essentiel l'*utilité*, ce qui signifie qu'il n'est pas en soi, il ne s'oppose un moment à la conscience de soi que pour disparaître aussitôt en elle. Ce qui seulement est, est en tant qu'utile, en tant que la conscience de soi peut s'y retrouver elle-même et l'adapter à soi. Inversement la conscience de soi n'est plus une conscience particulière, limitée dans ses intentions et dans ses buts, mais elle s'est élevée à l'universalité, et c'est pourquoi son concept contient l'essence de toute effectivité. « La conscience, comme pure intellection, n'est pas Soi singulier auquel l'objet s'objecterait également comme Soi propre, mais elle est le pur concept, le regard du Soi dans le Soi, l'absolu se voit soi-même doublé. La certitude de soi est donc le sujet universel et son concept conscient l'essence de toute effectivité (1). » La tension entre l'univers et le moi est résolue, puisque l'univers est devenu transparent au Moi et que le Moi est devenu universel. L'homme est ainsi comme un Dieu créateur qui se trouve tout entier dans son œuvre, et cette œuvre est la Cité terrestre. Le savoir que la conscience a de soi est le savoir de toute réalité; ce savoir de soi est en même temps savoir de l'être. « Toute réalité est seulement esprit; le monde est uniquement ma volonté, et celle-ci est volonté universelle (2). » Pourquoi cet idéalisme dont la Révolution française est l'expression est-il un fiasco historique? pourquoi échoue-t-il alors qu'il paraît manifester dans l'histoire de l'esprit l'adéquation entre la *certitude de soi* et la *vérité* que recherche la *Phénoménologie de l'esprit*? Il est bien difficile de trouver une réponse satisfaisante à cette question dans le court chapitre que Hegel consacre à la Révolution, à la Terreur, et au passage de ce monde à un autre monde de l'esprit, celui de « la vision morale du monde ». En fait Hegel constate que la Révolution française a échoué; et elle a échoué, non pas parce que son principe était faux, mais parce qu'elle a pré-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 131.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 131.

tendu le réaliser immédiatement, donc abstraitement. C'est cette immédiateté qui est ici une abstraction, et par suite une erreur. La conscience de soi ne peut se réaliser immédiatement, mais elle doit s'aliéner, se développer en s'opposant à soi, autrement elle n'aboutit à aucune œuvre positive, à aucun monde. C'est seulement comme *pur* savoir et *pur* vouloir qu'elle est à elle-même la vérité absolue; mais le pur savoir et le pur vouloir sont l'immédiateté niée, donc dépassée et conservée. En d'autres termes « comme le royaume du monde effectif passe dans le royaume de la foi et de l'intellection, ainsi la liberté absolue sort de son effectivité qui se détruit soi-même pour entrer dans une autre terre de l'esprit conscient de soi où la liberté absolue dans cette non-effectivité a la valeur du vrai (1) ». Il y a là une intériorisation de la liberté absolue qui ne saurait exister immédiatement, c'est-à-dire comme une nature. La pensée de Hegel n'en est pas moins ici très obscure. Elle pourrait aboutir à une justification de la Révolution, or en fait elle interprète l'échec de cette révolution. Nous conduit-elle à une Cité de Dieu supérieure ou parallèle à la cité terrestre? il ne le semble pas non plus. La « vision morale du monde » sera à son tour un échec. Quelle est donc la solution de Hegel? C'est ce qu'il est bien difficile, avouons-le, de déterminer (2).

Le passage du monde de l'*utilité* à la *liberté absolue* est assez clair. Dans le monde de l'utilité il subsiste encore une apparence de chose en soi. Si l'on considère par exemple les institutions existantes, la monarchie, les parlements, les corps constitués, on peut dire, que, dans le monde de l'utilité, ils ne se posent plus absolument comme des institutions existantes en soi et pour soi. Leur justification est seulement leur utilité. La monarchie absolue n'est plus recevable comme monarchie de droit divin; elle n'a plus de sens qu'en tant qu'elle est utile. La substance sociale — pour employer la terminologie de Hegel — est encore là, mais son être-là n'est pas un être en soi; il faut le justifier en montrant l'utilité. Cependant le concept d'utilité est en lui-même inconsistant; il conduit de l'être-en-soi à l'être-pour-de-l'autre, et de l'être-pour-de-l'autre à l'être-pour-soi; or c'est ce dernier moment qui doit absorber tous les autres et les reprendre dans son unité. Il faut répondre à la question : utile à quoi, ou utile dans quel sens? Et la réponse à cette question ne peut être que le Soi universel, la volonté générale ou la volonté pensante telles que les conçoit déjà Rousseau dans le *Contrat social*. Le Soi

(1) *Phénoménologie*, II, p. 141.

(2) Le passage dialectique est celui de la *Révolution française* à la *Vision morale du monde*; mais la vision morale du monde est, à son tour, un moment qui conduit à un troisième type de Soi spirituel.

commun, fin et fondement du corps social, c'est la volonté générale, indivisible et inaliénable. Dans le monde de l'utilité, il ne subsiste donc qu'une apparence d'objectivité, d'opposition à la conscience de soi. Dans la pensée du Soi universel, de la volonté générale, rien n'existe qui ne soit, en tant qu'existant, l'expression de cette volonté. Reprenons le texte que nous avons déjà cité, car il condense ici tout l'Idéalisme hégélien : « Le monde est uniquement ma volonté, et celle-ci est volonté universelle. » Ce qui se réalise doit être l'émanation de cette volonté. Le Droit est là comme Droit, à la fois objectif et expression de ma volonté; ma volonté est la mienne; volonté singulière, mais elle est en même temps pensée, volonté universelle, ou pour employer l'expression de Rousseau, volonté générale.

Hegel reprend dans la *Phénoménologie* les textes du *Contrat social* de Rousseau. « Cette volonté n'est pas la pensée vide de la volonté qui est posée dans l'assentiment silencieux ou dans l'assentiment par représentation, mais elle est volonté réellement universelle, volonté de tous les singuliers comme tels. La volonté est en effet en soi la conscience de la personnalité ou d'un chacun, et doit être comme cette volonté effective authentique, comme essence consciente de soi de toutes les personnalités et de chaque personnalité, de sorte que chacun fasse toujours toute chose sans se diviser et que ce qui émerge comme opération du tout soit l'opération immédiate et consciente d'un chacun (1). » « Chacun de nous, disait Rousseau, met en commun sa personne et toute sa puissance sous la suprême direction de la volonté générale et nous recevons en corps chaque membre comme partie indivisible du Tout (2) ».

Chaque volonté singulière en s'élevant à la volonté générale devient la volonté d'un *citoyen* et non plus d'un *homme privé*; elle veut participer directement et d'une façon indivisible à l'œuvre totale; elle veut se retrouver elle-même dans son intégralité au sein de cette œuvre totale. La Société — dont la volonté est l'État conscient de soi — est l'œuvre de tous, et tous doivent avoir *conscience d'eux-mêmes* dans cette œuvre. Telle est la liberté absolue, la participation directe à l'œuvre commune, et non plus seulement la limitation de la conscience à une tâche bornée, un travail déterminé au sein du tout, dont la relation à ce tout n'est pas immédiatement pensée. Ce qu'il faut surmonter ici c'est l'aliénation particulière de la conscience de soi qui ferait l'homme esclave d'une réalité pour lui étrangère. La société, comme un *organisme* biologique, était jusque-là divi-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 284.

(2) *Contrat social*, éd. Beaulavon, *op. cit.*, p. 141.

sée en masses spirituelles particulières. Une loi de différenciation réglait sa vie, et chaque individualité se trouvait ainsi exclue de l'universel par son lien concret à une partie limitée de la vie sociale. Il y avait des corps constitués, des corporations, des états dans l'État, comme il y a dans l'organisme des membres distincts. Dans ses travaux d'Iéna sur la vie d'un peuple, Hegel s'était efforcé de caractériser les classes sociales, les paysans vivant d'une façon élémentaire, ayant seulement pour les soutenir une confiance naïve dans l'ordre universel, les bourgeois et les artisans mus par une morale abstraite, expression elle-même de leur mode de vie, du travail et de l'échange, les nobles enfin et les militaires, qui seuls parvenaient à la pensée du tout, parce que leur fonction même était la conservation et le soutien de ce tout comme tout (1).

Mais désormais ces divisions n'ont plus de raison d'être, elles n'expriment que l'aliénation de la volonté générale présente en un chacun. C'est pourquoi ces masses spirituelles disparaissent, et à leur place surgit seulement l'*opposition simple de la volonté singulière et de la volonté universelle*. « Ce qui faisait du concept l'objet dans l'élément de l'être, c'était sa division en masses subsistantes séparées, mais l'objet devenant concept, il n'y a plus rien de subsistant en lui; la négativité a transpercé tous ses moments. Il entre dans l'existence, en sorte que chaque conscience singulière se soulève de la sphère qui lui était attribuée, ne trouve plus dans cette masse particulière son essence et son œuvre, mais comprend son Soi comme le concept de la volonté, toutes les masses comme essence de cette volonté et ainsi ne peut s'actualiser que dans un travail qui soit le travail total. » La conscience individuelle devient alors vraiment en un chacun conscience universelle; « son but est le but universel, son langage la loi universelle, son œuvre l'œuvre universelle ». Il n'y a plus d'au-delà puisque chacun peut se penser comme le créateur de l'être spirituel; tout au plus peut-on encore parler, pour mémoire, du vide « Être suprême (2) ».

Cependant cette expérience ne conduit qu'à un échec, et cet échec se manifeste en 1793 dans la Terreur, que Hegel interprète ici dans le langage de sa dialectique philosophique. Le grand problème humain qu'avait prétendu résoudre la Révolution fran-

(1) Cette étude des classes sociales, des états du XVIII^e siècle, les paysans, les bourgeois, les nobles, est très poussée dans les premiers travaux de HEGEL sur la Cité organique. Progressivement il précise ces divisions et prend conscience des modifications que la vie et la mentalité modernes introduisent dans ces *masses sociales* cf. *System der Sittlichkeit*, l'article sur le *Naturrecht* (éd. Lasson, VII, pp. 379 sq. et pp. 475 sq.) et les *Cours de philosophie de l'Esprit* de Iéna (éd. Lasson-Hoffmeister, XX², p. 254).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 132.

gaise était celui de la pénétration de la *substance* (la réalité spirituelle sous la forme objective) et de la *conscience de soi*. Dans le monde antérieur la substance était comme un terme étranger pour le Soi, qui était ainsi aliéné de soi. Mais, dans le monde révolutionnaire, cette substance disparaît; la volonté ne saurait s'aliéner (1). « La conscience ne laisse rien se détacher d'elle sous la forme d'un objet libre passant en face d'elle. Il en résulte qu'elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive, ni aux œuvres universelles du langage, ni à celles de l'effectivité, ni aux lois et aux institutions universelles de la liberté consciente, ni aux opérations et aux œuvres de la liberté voulante (2). » On peut formuler encore d'une autre façon le problème que pose ici Hegel; si la société est organisée, divisée en moments distincts et complémentaires, elle est bien une œuvre concrète, mais elle n'est plus une œuvre immédiatement consciente de soi; elle est devenue objective, mais le Moi s'est aliéné dans cette objectivité. Si par contre l'homme, comme volonté universelle, prétend se penser immédiatement dans l'État, et élève ainsi « la liberté absolue sur le trône du monde », l'œuvre concrète et objective disparaît avec l'aliénation, il ne reste plus qu'un universel abstrait et donc purement négatif. C'est là l'expérience de la Révolution française et la dialectique de la *Terreur*.

Les masses spirituelles disparaissent et à leur place apparaît « la Nation une et indivisible », mais la volonté générale ne peut rien créer qui aurait la forme d'un objet indépendant, car cet objet s'opposerait alors à la conscience de soi. Elle ne peut parvenir à aucune œuvre positive. En effet une œuvre *positive* serait une organisation nouvelle de la société et par conséquent marquerait le retour à une différenciation que la révolution a dépassée. « L'œuvre à laquelle la liberté prenant conscience de soi pourrait parvenir consisterait en ceci : comme substance universelle, elle se ferait objet et être permanent; cet être-autre serait la différence au sein de la Liberté (3). » Ainsi se reformerait « un monde », mais dans ce monde la conscience individuelle serait frustrée de sa participation directe au Tout. La souveraineté indivisible perdrait ce caractère et se distinguerait en pouvoir législatif, exécutif et judiciaire; la masse des citoyens s'organiserait en états ayant des tâches propres, « mais l'opération

(1) Du moins s'aliéner en se faisant *objective*; il y a bien encore aliénation, médiation, mais seulement dans ce *passage immédiat* du singulier à l'universel : « L'opposition consiste donc seulement dans la différence de la conscience singulière et de la conscience universelle. » *Phénoménologie*, II, p. 133.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 133. — Il s'agit des « lois d'État » et des « décisions » du gouvernement.

(3) *Phénoménologie*, II, pp. 133-134.

et l'être de la personnalité se trouveraient par là bornés à une branche du tout, à une espèce de l'opération et de l'être. Posée dans l'élément de l'être, cette personnalité recevrait la signification d'une personnalité déterminée, elle cesserait d'être conscience de soi universelle en vérité (1). » La conscience de soi singulière ne se trouve donc pas dans l'œuvre positive qu'est l'État organisé; elle ne se trouve pas non plus dans les opérations et les décisions d'un gouvernement. Pour que l'Universel parvienne à une opération, il est en effet nécessaire qu'il se concentre dans l'Un de l'individualité et place à la tête une conscience de soi singulière, mais dans cette conscience de soi singulière, qui décide et qui agit, les autres consciences de soi singulières ne se trouvent pas immédiatement, elles en sont exclues, ou du moins ne participent au « tout de l'opération » que d'une façon limitée.

C'est pourquoi la liberté absolue ne peut produire ni une œuvre *positive* — une constitution ou une organisation sociale — ni une opération *positive* — une décision et une action gouvernementale —; « il ne lui reste que l'opération *negative*, elle est seulement la furie de la destruction ». Telle est précisément la signification dialectique de la Terreur; ce qui s'oppose c'est l'universel abstrait et la singularité non moins abstraite, la volonté générale une et indivisible et la poussière atomique des individus. L'œuvre unique de cette volonté générale ne peut donc être que l'anéantissement continu de cette volonté singulière qui reparaît toujours. « L'unique œuvre et opération de la liberté universelle est donc *la mort*, et, plus exactement, une mort qui n'a aucune portée intérieure, qui n'accomplit rien, car ce qui est nié c'est le point vide de contenu, le point du Soi absolu libre (2). »

Anarchie et Dictature révolutionnaire, ces deux termes antithétiques s'identifient ici parce que la volonté singulière et la volonté universelle passent immédiatement l'une dans l'autre. Le Gouvernement n'est jamais dans ce système qu'une faction au pouvoir. C'est une individualité qui occupe le pouvoir, la pointe de la pyramide, mais elle se manifeste comme individualité dans le caractère particulier de sa décision, qui exclut par là même les autres. « Ce qu'on nomme gouvernement, c'est seulement la faction victorieuse, et justement dans le fait d'être faction se trouve immédiatement la nécessité de son déclin, et le fait qu'elle soit au gouvernement la rend inversement faction et coupable. » Si le gouvernement est toujours *coupable* en tant qu'il *agit* effectivement, par contre la masse inopérante est toujours pour ce gouvernement *suspecte*. La volonté générale qui n'agit pas d'une

((1) *Phénoménologie*, II, p. 134.

2) *Phénoménologie*, II, p. 136.

façon particulière — ce qui serait contradictoire — est repliée dans l'intention inactive; et c'est cet intérieur simple qui est visé dans « la loi des suspects ».

Transition à l'esprit certain de lui-même. Esprit objectif et esprit subjectif. — Cette interaction de la volonté singulière et de la volonté universelle qui ne se manifeste que par la furie de la destruction — la terreur de la mort — n'est pourtant pas sans signification; elle montre d'abord que la liberté absolue n'est pas réalisable sous cette forme immédiate, mais que l'aliénation et la médiation sont nécessaires à la vie de l'esprit. La liberté absolue avait été pensée positivement; elle se réalise en fait comme une pure négativité, elle est la négation absolue du point de l'individualité; elle est maintenant ressentie comme la terreur de la mort, du maître absolu; elle assure ensuite une transition à un nouveau monde, un monde dans lequel cette négation abstraite est intériorisée et devient pur vouloir et pur savoir comme volonté morale. C'est ce que Hegel nomme le *réveil de la subjectivité libre*. La *volonté générale* de Rousseau devient la *pure volonté* kantienne; le monde de la Révolution française devient le monde moral de l'idéalisme allemand — le passage à une subjectivité créatrice.

Considérons cependant l'effet de la Terreur sur la masse des consciences individuelles qui étaient sorties de la sphère limitée assignée à chacune d'entre elles. « De nouveau se façonne l'organisation des masses spirituelles auxquelles la foule des consciences singulières est attribuée. Celles-ci, qui ont senti la crainte de leur maître absolu, la mort, se prêtent encore une fois à la négation et à la différence, s'ordonnent sous les masses, et si elles reviennent à une œuvre fractionnée et bornée, elles reviennent par là aussi à leur effectivité substantielle (1). » L'esprit serait ainsi ramené à son point de départ, à l'esprit immédiat et à l'esprit de la culture, et l'histoire recommencerait sans cesse cette expérience cyclique. Partant de son enfoncement dans la nature, dans la substance éthique, il s'élèverait par la culture à la conscience de cette substance, mais ainsi faisant il devrait s'aliéner, se faire *objet*, tandis que la substance par une sorte d'endosmose deviendrait *sujet*. « La substance éthique est ainsi l'essence de la conscience de soi, mais cette conscience de soi est à son tour l'effectivité de cette substance, son être-là, son Soi et sa volonté (2). » Le texte de Hegel qui contient cette philosophie cyclique possible de l'histoire nous paraît être le suivant. « L'esprit serait rejeté de ce tumulte à son point de départ, au monde éthique et au monde réel de la culture qui aurait été seulement rafraîchi et

(1) *Phénoménologie*, II, p. 137.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 355.

rajeuni par la crainte du maître ayant pénétré une fois de plus dans les âmes. L'esprit devrait reparcourir ce cycle de la nécessité et le répéter sans cesse si la parfaite compénétration de la conscience de soi et de la substance était seule le résultat final, une compénétration dans laquelle la conscience de soi ayant éprouvé contre elle la force négative de son essence universelle voudrait se savoir et se trouver, non comme ce Particulier, mais seulement comme Universel, et pourrait ainsi supporter l'effectivité objective de l'esprit universel, effectivité l'excluant en tant que Particulier (1). » L'hypothèse présentée ici, et qui n'est pas retenue absolument par Hegel, serait celle d'une philosophie cyclique de l'histoire avec trois moments dans chaque cycle : l'esprit immédiat, la culture ou le moment de la séparation et de la médiation, la liberté absolue ou la révolution contre l'aliénation de l'esprit. Le troisième moment reconduirait au premier, il rajeunirait seulement la substance spirituelle. Ainsi les révolutions ou les guerres, la dictature de Robespierre et l'œuvre de Napoléon, auraient pour effet de recréer la substance sociale, de discipliner à nouveau les consciences individuelles en leur assignant des sphères nouvelles. Le nouveau monde de l'esprit qui sortirait de cette révolution ne serait pas tout à fait semblable au premier. Les divisions sociales ne seraient pas identiques. Nous savons par les diverses *philosophies de l'esprit*, que Hegel a élaborées de 1802 à 1807, qu'il a été amené, sous l'influence de Napoléon, à envisager autrement les ordres sociaux. Hegel a substitué au modèle d'un État aristocratique un nouveau modèle de l'État. Il distingue maintenant, dans la bourgeoisie, une petite bourgeoisie d'une grande bourgeoisie ayant le sens de l'universel; il lie enfin l'opinion publique à un corps de fonctionnaires responsables, nouvelle aristocratie proche des savants. Napoléon a donné à Hegel le sentiment de l'État moderne, tel que la Prusse va essayer bientôt de le constituer; et cet État rajeuni se substitue dans son esprit à l'État aristocratique d'antan. Mais si l'esprit *objectif* qui renaît d'une révolution n'est pas absolument identique à l'esprit *objectif* qui a précédé, le principe est cependant le même, il faut revenir à un *esprit objectif*, à une volonté générale qui se renonce elle-même en se faisant objet, substance dans l'élément de l'être; et dès lors le même mouvement d'aliénation, puis de révolte contre l'aliénation, doit se répéter. C'est l'opposition de la substance et de la conscience de soi que chaque révolution tenterait de surmonter, mais comme elle ne pourrait y parvenir, la *révolution* se bornerait, comme la guerre, à rajeunir la vie sociale et à la refondre pour une nouvelle *restauration*. De cycles en cycles la compéné-

(1) *Phénoménologie*, II.

tration de la substance et de la conscience de soi deviendrait plus intime. La conscience de soi à la limite pourrait se savoir et se trouver elle-même dans cette effectivité de l'esprit universel, qui l'exclut pourtant en tant que conscience de soi singulière. Mais cette hypothèse trop favorable à l'esprit objectif n'est pas retenue par Hegel; l'esprit n'est pas seulement l'esprit objectif, il est encore l'esprit subjectif, l'esprit certain de soi-même et créateur de sa propre histoire; c'est comme esprit subjectif qu'il faut maintenant l'envisager, car « l'absolu n'est pas seulement substance, mais encore sujet ». C'est « la liberté absolue » qui sert de transition entre l'esprit substantiel, l'esprit objectif, et l'esprit créateur, l'esprit certain de lui-même, un esprit qui est le savoir de soi. Cet esprit créateur devra à son tour se réconcilier avec l'universel, mais cette réconciliation conduira à une nouvelle expérience, celle de l'esprit absolu ou de la religion. La pensée de Hegel est, comme nous l'avons déjà dit au début de ce chapitre, très ambiguë. Tel nous paraît être cependant le mouvement qui l'anime dans cette *Phénoménologie*. Il s'agit moins, comme le croit Rosenzweig, d'abandonner la philosophie de l'État — manifestation du divin dans le monde — qui a été celle de Hegel avant la *Phénoménologie*, qui sera celle de Hegel après la *Phénoménologie*, que de montrer comment l'esprit objectif, l'esprit substantiel, doit s'intérioriser, s'élever à la certitude subjective de soi pour devenir créateur de son histoire, et comment cette certitude de soi doit se réconcilier avec l'Universel — une réconciliation qui est la pensée même de la religion ou l'esprit absolu. On ne saurait dire à notre avis, comme le fait Rosenzweig, « que jamais Hegel au cours de sa carrière philosophique ne s'est plus éloigné de l'absolutisme de l'État qu'au moment où il a écrit la *Phénoménologie* (1) », car l'esprit certain de soi-même, c'est encore l'État envisagé comme décision et création, c'est l'esprit agissant, mais subjectif. C'est ce côté subjectif que la troisième partie de ce chapitre sur l'esprit va envisager. La première est l'esprit immédiat, la deuxième l'esprit étranger à soi-même ou aliéné de soi, la troisième l'esprit certain de soi-même. Or cette subjectivité n'est pas pensée assez nettement dans la notion de liberté absolue, mais la liberté absolue doit servir de transition à la volonté pure, à l'intériorité morale, qui à son tour conduit à l'esprit créateur de soi.

Cette transition est ainsi représentée par Hegel : Dans la liberté absolue les deux termes en présence ne sont pas un univers et une conscience particulière concrète, mais les deux termes sont purifiés, l'un jusqu'à la volonté universelle, l'autre jusqu'au point

(1) ROSENZWEIG, *op. cit.*, I, p. 215. — Nous avons déjà discuté ce texte dans notre introduction à cette V^e partie.

du Soi, la volonté singulière comme telle. L'aliénation, l'échange qui se produit ici, n'est plus du même ordre que précédemment quand la conscience de soi s'aliénait pour gagner l'honneur, la richesse, le ciel de la foi ou l'utile de l'Aufklärung. Ce que la conscience de soi gagne dans son aliénation, c'est « la mort privée de sens, la pure terreur du négatif qui n'a en soi rien de positif, aucune plénitude ». Cette culture est donc la culture la plus haute, le moment suprême (1), à partir duquel un retournement doit se produire. Cette auto-négation doit en effet avoir *pour nous* un autre sens que son sens immédiat qui est l'anéantissement de la volonté singulière. *Ici encore la mort doit avoir une signification spirituelle.* « Cette négation dans son effectivité n'est pas une *entité étrangère*, elle n'est ni la nécessité universelle restant au delà dans laquelle le monde éthique décline (le destin abstrait), ni l'accident singulier de la possession privée ou du caprice du possesseur dont la conscience déchirée se voit dépendante, mais elle est la volonté universelle qui, dans son ultime abstraction, n'a plus rien de positif et donc ne peut rien donner en échange du sacrifice. » Mais c'est justement pour cela que cette négation absolue est ce qui se fait immédiatement un avec la conscience de soi, « ou elle est le purement positif parce qu'elle est le purement négatif, et la mort sans signification, la négativité sans plénitude du Soi, dans le concept intérieur se retourne dans l'absolue positivité (2) ». En d'autres termes cette volonté universelle devient mon pur savoir et mon pur vouloir.

Cette mort — l'universel abstrait — devient pour nous la pure volonté ou le pur savoir qui, à l'intérieur de la conscience de soi, est l'immédiateté supprimée. L'homme n'est pas comme l'animal ce qui a l'universel en dehors de lui, mais il surmonte lui-même son immédiateté, « par là il sait cette volonté pure comme soi-même, ou se sait comme essence, mais non pas comme l'essence étant immédiatement (3) », comme le gouvernement révolutionnaire ou l'anarchie, mais comme la volonté pure et le savoir absolu de soi. L'esprit passe alors dans un autre règne; l'esprit devient alors le savoir de soi-même. De même que le royaume du monde effectif s'élevait au royaume de la foi et de l'intellection, ainsi le règne de la liberté absolue et de la terreur de la mort devient le règne de la *pure* volonté au delà de l'immédiateté, une pure volonté qui est posée — au delà de cette immédiateté — identique au Soi de la conscience. L'esprit certain de soi-même va commencer par la vision morale du monde, qui correspond au dépassement de cette immédiateté.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 139.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 139.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 140.

SIXIÈME PARTIE

DU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT
A L'ESPRIT ABSOLU

CHAPITRE PREMIER

LA VISION MORALE DU MONDE

L'esprit certain de soi-même est l'esprit qui s'est élevé au-dessus de l'esprit substantiel ou objectif et qui est devenu le savoir de soi. L'esprit se sait lui-même et ce savoir est son essence; ainsi la conscience de soi s'élevant au-dessus de la vie en étant le savoir de la vie. Avant de montrer comment cet esprit (subjectif) est capable d'une nouvelle immédiateté, en devenant l'esprit *agissant et créateur*, il nous faut pénétrer dans une dimension nouvelle, celle de la subjectivité, et cette dimension nouvelle correspond à la *vision morale du monde*, à l'*idéalisme allemand* de Kant et de Fichte. La critique de la vision morale du monde nous conduira à la certitude de l'esprit agissant (Gewissen), mais en même temps à la réconciliation de cet esprit agissant (donc toujours coupable) avec l'esprit universel. Cette réconciliation sera le savoir que l'esprit a de soi non plus comme seul esprit subjectif, mais comme esprit absolu. Ce sera la phénoménologie de la Religion.

Il nous faut donc quitter la terre où l'esprit restait objectif et où la liberté absolue avait tenté de se réaliser *immédiatement* pour considérer celle où cette liberté s'approfondit en subjectivité morale, le savoir de soi. C'est le *sujet moral* qui se substitue pour un moment au *citoyen révolutionnaire*, c'est la *vision morale* du monde de Kant et de Fichte qui prend la place du *Contrat social* de Rousseau. Nous étudierons successivement : 1^o a) la vision morale du monde, b) les antinomies de cette vision morale et leur résolution dans la conscience agissante; 2^o l'esprit certain de lui-même et son devenir créateur.

L'esprit que nous étudions maintenant est l'esprit certain de soi-même. Il semble qu'en lui se soit réalisé pour lui-même ce dont toute la *Phénoménologie* était une recherche, l'identité du savoir et de son objet. En effet tandis que dans le monde de la culture ou de la foi l'esprit, comme Soi singulier, avait sa substance en dehors de lui-même, il la porte maintenant en lui. Cette substance n'est plus une réalité étrangère, le pouvoir ou la

richesse ou le ciel, mais elle est le *pur devoir*. En considérant la conception que Kant et surtout Fichte se font de l'autonomie du sujet moral, nous trouvons bien cette adéquation de la certitude de soi et de la vérité qu'exprime la conception d'une conscience de soi universelle. Le Moi ne peut pas vouloir autre chose que lui-même. Son but absolu est en lui, il ne saurait plus affecter la forme d'un terme étranger. Vouloir le pouvoir ou la richesse, aspirer au ciel comme à une vérité au delà de la certitude que le sujet a de lui-même, ce sont là des volontés dépassées, le sujet ne peut que se vouloir lui-même dans sa certitude de soi. Cette certitude de soi est en même temps sa vérité. Il se cherche lui-même comme Soi universel. C'est pourquoi son savoir de soi est son seul et unique objet — et cet objet s'exprime dans la « vision morale du monde » par le pur devoir. « C'est donc ici que le savoir semble enfin être devenu parfaitement égal à sa vérité; en effet sa vérité est ce savoir même, et toute opposition des deux côtés a disparu; elle a disparu non seulement pour nous ou en soi, mais encore pour la conscience de soi elle-même (1). » C'est la liberté qui est la clef de voûte du système kantien, et cette liberté c'est le thème central de la *Critique de la raison pratique*. La conscience de soi c'est l'autonomie du sujet moral qui ne peut pas vouloir autre chose que lui-même. « Se vouloir soi-même », comme Soi universel, voilà la liberté et la moralité. Cette pure volonté qui se veut elle-même est l'être en général ou tout être. La critique que Kant fait de l'ontologie classique est destinée à préparer une nouvelle ontologie, celle dans laquelle l'être n'est plus que le sujet qui se pose lui-même, un acte et non un substrat inerte. *L'être est liberté*. C'est dans les premières pages du *Fondement de la Métaphysique des mœurs* que la conscience de soi est découverte comme conscience morale commune (2).

Hegel, avant d'approfondir cette *vision morale du monde*, montre comment elle réconcilie l'immédiateté de l'esprit éthique et la médiation de l'esprit de la culture. « Le savoir de la conscience de soi lui est donc la substance même. Pour la conscience de soi cette substance est, dans une unité indivisible, aussi bien immédiate qu'absolument médiata (3). » Elle est immédiate. La conscience de soi *sait et fait* elle-même le devoir, et le devoir qui est son but absolu n'est pas pour elle une réalité étrangère; elle

(1) *Phénoménologie*, II, p. 142.

(2) La Conscience de soi, pour Kant, c'est essentiellement la pure conscience morale, telle qu'on la trouve dans la conscience commune. Pour Hegel l'Universel, qui apparaissait au Soi singulier comme la *Mori*, est maintenant intériorisé. Cet Universel est le *savoir de la Conscience de soi*, son essence absolue.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 143.

lui appartient comme à sa nature. Ainsi l'esprit immédiat — l'esprit éthique — nous présentait dans le caractère une fusion complète de l'être et de sa destination éthique. La féminité d'Antigone était une donnée de nature qui avait sa signification spirituelle. C'était, dans le plein sens du terme, une vocation irrésistible. Cette immédiateté se retrouve dans la conscience du pur devoir, puisque le pur devoir n'est pas quelque chose d'étranger à la conscience de soi, mais sa propre essence. Cependant la conscience de soi morale n'est pas, comme l'étaient Antigone ou Créon, un caractère, c'est-à-dire une nature déterminée, et ainsi partielle; le moment de l'existence naturelle qui caractérisait l'esprit éthique doit être ici surmonté. La conscience de soi morale comme conscience du pur devoir est conscience universelle; en effet elle est essentiellement le mouvement du Soi consistant à supprimer l'abstraction de l'être-là immédiat et à devenir consciemment universel. Cette liberté est essentiellement une *libération*; elle est donc à la fois immédiate et médiate. C'est le savoir de sa liberté qui la fait libre et ce savoir présuppose la médiation. L'immédiat n'est pas ici un fait de nature, mais une reconquête réflexive. « La conscience de soi est absolument libre du fait qu'elle sait sa liberté, et c'est justement ce savoir de sa liberté qui est sa substance et son but et son unique contenu (1). » La synthèse entre l'esprit immédiat, l'esprit nature, et l'esprit étranger à soi, ayant son objet en dehors de lui-même, est réalisée ici. Le pur devoir comme objet de la conscience exprime à la fois ce que je suis moi-même et ce que j'ai à devenir, l'unité de l'immédiat et de la médiation. « Etre libre n'est rien, devenir libre est tout. »

A partir de ces données générales Hegel va étudier avec précision ce qu'il nomme « la vision morale du monde ». Cette expression de « Weltanschauung », qui aura une fortune singulière, est ici employée pour la première fois dans la *Phénoménologie*. Elle correspond pourtant très exactement aux descriptions que Hegel donne dans cette œuvre des diverses attitudes de la conscience humaine. Il s'agit moins de systèmes philosophiques — stoïcisme, scepticisme, moralisme — que de façons de vivre et d'envisager l'univers. Si toutes ces visions du monde sont reliées les unes aux autres de façon à former ce que Hegel prétend être un système

(1) *Phénoménologie*, II, p. 143. Ainsi nous nous acheminons vers la troisième forme du Soi spirituel. Le premier, la personne, était le Soi qui se pose et qui seulement est; le deuxième, résultat du monde de l'aliénation, était la *négation* immédiate de cette position, la Volonté singulière niée par la Volonté universelle; le troisième, qui unifie les deux premiers, se maintiendra dans sa négation même, il sera l'esprit qui, en s'opposant à soi, se conservera dans cette opposition, *l'esprit créateur de son histoire*. Le terme « créateur » est employé par Hegel lui-même (*Phénoménologie*, II, p. 187).

scientifique, il n'en est pas moins vrai qu'il s'arrête à chacune d'entre elles, oublie un instant la chaîne dont elle est un maillon et la repense pour elle-même. Nous venons de voir quelle place occupait la vision morale du monde dans le développement de l'esprit. L'esprit immédiat — l'esprit éthique — nous avait conduit à l'esprit séparé de lui-même, ayant son objet en dehors de lui, et cet esprit déchiré nous avait ramené à son tour à l'esprit se sachant lui-même, se possédant lui-même dans son objet absolu, le pur devoir. Mais il nous faut oublier un moment cette dialectique afin d'étudier pour soi cette vision du monde dont la philosophie critique de Kant est une expression. Cette philosophie morale va être considérée moins comme une philosophie spéculative que comme une façon de vivre, et les contradictions qu'elle renferme — l'immédiateté et la médiation — seront envisagées sous leur forme concrète comme des contradictions vécues par la conscience elle-même au cours de son expérience morale (1). C'est surtout dans la deuxième partie de cette étude, celle qui porte sur le *déplacement équivoque* (*Verstellung*), qu'on verra surgir ces contradictions dans l'expérience de la conscience. A la fin la conscience les découvre elle-même de telle façon qu'elle ne pourra éviter le pharisaïsme ou l'hypocrisie sinon en renonçant à cette vision purement morale de l'univers et en prenant une autre attitude.

La morale kantienne va donc être considérée ici comme une « vision morale du monde ». Il ne s'agit pas par conséquent de l'analyse purement spéculative d'une certaine philosophie, mais de l'épreuve du « *moralisme* ». La morale kantienne est prise comme l'expression d'un moment de l'esprit du monde. On a souvent insisté sur les rapports étroits du piétisme et du kantisme. Kant a subi pendant ses années de jeunesse l'influence de la doctrine de Spener et du piétisme par l'intermédiaire de sa mère et de son maître Schultz. Le piétisme, sans s'opposer directement à l'orthodoxie luthérienne, découvre la source de la religion dans la volonté plutôt que dans l'entendement. Il critique tout enseignement extérieur de la théologie et se propose de revenir à la communauté chrétienne primitive. Bien qu'un certain mysticisme ne soit pas complètement absent de ce mouvement il est surtout un mouvement de purification morale : « il ne séparerait pas en l'homme la rénovation morale de la rénovation religieuse ». « En relâchant les liens qu'avait la croyance religieuse avec la théologie dogmatique, il consolidait d'autant ou il renouait ceux qui la rattachaient à l'activité morale (2). » Kant, subissant à la fois l'in-

(1) La contradiction n'est malheur, que parce que c'est un sujet qui s'oppose soi-même à soi-même.

(2) Cf. V. DELBOS : *La philosophie pratique de Kant*, p. 7.

fluence du piétisme et du rationalisme, devait accentuer encore le moralisme de la doctrine et écarter les éléments proprement religieux ou mystiques. Dans ses écrits de jeunesse Hegel, qui avait tenté d'écrire une *Vie de Jésus* en s'inspirant de l'œuvre de Kant sur la *Religion dans les limites de la simple raison*, devait découvrir comme Schleiermacher les différences entre une « vision purement morale du monde » et une « vision proprement religieuse (1) ». On sait comment le romantisme a réagi contre ce moralisme kantien, et nous aurons l'occasion de suivre dans le développement de la *Phénoménologie* cette évolution qui s'accomplit du *moralisme* kantien à d'autres *visions du monde*.

Avant de suivre le détail de la dialectique hégélienne — exposant et critiquant ce moralisme — soulignons-en les principaux caractères. L'exposé de Hegel n'est pas seulement l'exposé d'une certaine philosophie, mais celui d'une expérience spirituelle dont cette philosophie est l'expression. Ici la conscience humaine met son absolu dans le pur devoir, dans l'effort incessant pour se rendre indépendant de la nature sensible, de l'existence naturelle jugée inessentielle et pourtant toujours présente. Les contradictions de cette *vision morale du monde* ne s'offriront pas à nous seulement, elles se révéleront à la conscience elle-même au cours de son expérience, dans l'épreuve de l'action. La conscience morale (*das moralische Bewusstsein*, et non *Gewissen*) devra renoncer à son moralisme ou consentir à être ce qu'elle ne croyait pas être — au lieu d'une conscience pure et désintéressée, une conscience hypocrite et même envieuse —. La « vision morale du monde » est constituée par l'ensemble des postulats de la raison pratique — ceux qu'énonce Kant à la fin de sa critique — mais très largement interprétés et repensés par Hegel. Hegel ne considère pas ces postulats — ainsi qu'on l'a fait quelquefois — comme des compléments du système kantien qu'on pourrait accepter ou refuser, sans toucher à l'essence de la philosophie critique. Ils lui paraissent au contraire indispensables et comme exigés par le système. La critique démembrerait analytiquement la conscience, le système des postulats n'est que l'essai nécessaire pour réconcilier les éléments de cette analyse. Il est impossible, de l'aveu même de Kant, de négliger les rapports qu'il y a entre la vertu et la nature, l'ordre moral et l'ordre du monde. La conscience *agissante* est contrainte de poser le problème de ces rapports et de

(1) La *Vie de Jésus* écrite par HEGEL à Berne (NOHL, *op. cit.*, p. 76 sq.), est une tentative pour penser le Christ selon les catégories de la pensée kantienne (opposition de la moralité, de l'autonomie du sujet, au légalisme juif). Le Christ est « le schème de la moralité ». On sait que HEGEL s'est progressivement écarté de cette conception du Christ non-historique et a redécouvert en lui la *positivité* et le *destin*.

postuler une unification par delà la scission. Le développement de la philosophie critique justifie d'ailleurs cette façon de voir. La *Critique de la faculté de juger* est une nouvelle tentative pour unir ce qui était posé comme séparé dans la conscience morale. Hegel interprète donc ici les postulats de la raison pratique comme une partie intégrante du système kantien.

L'exposé hégélien ne prétend pas seulement décrire une expérience qui vaut pour un moment de l'histoire de l'esprit humain. Il décrit une structure originale de la vie de l'esprit, susceptible de se retrouver sous des apparences diverses, et il aboutit à une critique pénétrante du « pur moralisme ». Cette critique fait parfois penser à celle que fera plus tard un Nietzsche.

Exposé du problème. — La *vision morale du monde* est contenue tout entière dans les présuppositions suivantes qui sont celles mêmes du système kantien. 1^o D'une part la conscience de soi morale sait le pur devoir comme son essence; « la conscience de soi sait le devoir comme l'essence absolue, elle n'est liée que par lui et cette substance est sa propre pure conscience, car le devoir ne peut pas prendre la forme d'une chose étrangère pour elle (1) »; l'homme identifie donc son Soi avec cette loi du devoir, il ne la considère plus comme extérieure à sa raison, comme s'imposant à lui par le fait d'une contrainte étrangère. Cette certitude de l'identité de l'universel (le pur devoir) et du Soi est l'essence de la conscience morale. « La Loi est le vrai Moi dans le Moi. » C'est en ce sens qu'on retrouve l'immédiateté première de l'esprit dans la conscience morale. 2^o Mais d'autre part la conscience de soi morale n'est conscience qu'en tant que l'être-autre est présent pour elle et qu'un processus de médiation s'ajoute à l'immédiateté du devoir pur. Il y a encore une nature, un être-là qui n'est pas le devoir pur et qu'il faut surmonter. Si la Loi est le vrai Moi dans le Moi, c'est qu'il y a un Moi qui n'est pas le vrai Moi, un monde qui n'est pas le vrai monde. La conscience de soi morale est donc en rapport avec une nature, et cette nature s'oppose à la liberté, elle doit être surmontée. 3^o Il y a donc deux termes indépendants : la liberté dans laquelle le Soi s'identifie à la vie morale et la nature dans laquelle le Soi ne se retrouve pas lui-même, mais connaît seulement son être-autre. *Liberté* et *Nature*, tout l'effort de la philosophie critique a consisté à les séparer, de sorte qu'en un certain sens il y a là comme deux réalités indépendantes l'une de l'autre. « Puisque cette conscience de soi est si parfaitement enfermée en soi-même, elle se comporte à l'égard de cet être-autre d'une manière parfaitement libre et indifférente, et l'être-là est par

(1) *Phénoménologie*. II, p. 144. — On peut dire que l'intérêt général de toute cette analyse est d'opposer aussi bien en Dieu qu'en l'homme la *pureté* et l'*efficacité*.

conséquent d'autre part un être-là complètement délaissé par la conscience de soi, un être-là qui lui aussi ne se rapporte qu'à soi-même (1). » Hegel condense toute cette argumentation dans la proposition suivante : « D'autant plus libre devient la conscience de soi, d'autant plus libre aussi devient l'objet négatif de sa conscience (2). » Pour moi l'essentiel est de faire mon devoir, et ce devoir n'a aucun rapport avec la nature dont les phénomènes sont liés les uns aux autres par des lois tout à fait indifférentes à ce qui constitue mon essence. La nature se soucie aussi peu de la conscience de soi morale que celle-ci se soucie de la nature. Elle est « l'impassible théâtre ». 4^o Cependant cette indépendance de la nature et de la moralité n'est pas aussi complète qu'on vient de le dire, car la conscience de soi qui participe aux deux considère la moralité comme *essentielle*, la nature comme *inessentielle*. Il y a donc *subordination* de la nature à la moralité en même temps qu'*indifférence* de l'une à l'égard de l'autre. Sans doute ces deux hypothèses sont-elles contradictoires, mais c'est justement cette contradiction qui meut toute « la vision morale du monde » et que la conscience morale tente de fuir par le système des postulats de la raison pratique. Le problème est bien posé en ces termes par Hegel : « Au fondement de ce rapport se trouvent d'une part la pleine indifférence mutuelle et l'indépendance spécifique de la nature et de la moralité (comme buts moraux et activité morale), mais se trouve aussi bien d'autre part la conscience de l'essentialité exclusive du devoir et de la complète inessentialité et dépendance de la nature. La « vision morale du monde » contient le développement des moments présents dans ce rapport de présuppositions si foncièrement antithétiques (3). »

Nature et moralité sont indifférentes l'une à l'égard de l'autre, et pourtant la nature doit être dépendante de la moralité; une *synthèse* doit donc être postulée qui réconcilie ces termes opposés; cette synthèse se présente *en soi* dans le premier postulat (harmonie du bonheur et de la moralité), *pour soi* dans le deuxième postulat (progrès indéfini de la conscience de soi morale par l'harmonie conquise de sa nature et de la moralité), *en soi et pour soi* dans le troisième postulat (celui d'un saint législateur du monde dans lequel les deux termes s'identifient pleinement) (4). Mais la contradiction qui est au fondement de cette vision morale du monde se manifesterà dans le développement de ces postulats;

(1) *Phénoménologie*, II, p. 144.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 144.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 145.

(4) Ici Hegel s'élève à une critique générale du système kantien. Cette synthèse *en soi et pour soi* est *intellectus archetypus* que l'entendement humain projette *hors de soi*, mais qui n'est réellement que dans son *unité concrète* avec l'entendement humain discursif.

elle est du reste incluse dans cette notion d'un *postulat* qui porte sur l'*Être*. Il y a une certaine analogie entre la présentation que Hegel donnait du stoïcisme et celle qu'il donne de la vision morale du monde, mais il y a aussi une différence qui permet un développement particulier de cette vision du monde; c'est la nécessité de l'*action* concrète qui est contenue dans l'idée de *devoir*. La conscience morale ne contemple pas seulement son essence, elle la veut, mais la vouloir signifie vouloir la réaliser et cette réalisation contient le moment de la nature, ce moment de l'effectivité qui était d'abord posé comme étranger au moment de la moralité (1).

Premier postulat. — Nous partons d'une hypothèse qui se révélera inacceptable au cours même de notre dialectique, mais qui paraît d'abord s'imposer à nous parce qu'elle est l'énoncé même de la vision morale du monde. « Il y a une conscience de soi morale. » C'est en supposant l'existence effective de cette conscience morale — dont Kant arrivera à douter, car existe-t-il une volonté purement morale? — que l'union du bonheur et de la vertu pourra être exigée. Selon l'expression de Kant « la vertu est ce qui nous rend digne d'être heureux ».

Cette conscience morale ne veut que le devoir; elle a pour maxime de sa conduite la volonté d'obéir à la loi par pur respect pour la loi; son intention est pure; ce qui compte pour elle c'est en toute action concrète cette visée du devoir. Mais elle ne se borne pas à *savoir* le devoir; elle *veut* le réaliser, car elle est par définition une conscience active qui ne saurait se contenter du savoir de l'universel. L'action est indispensable et est contenue dans la notion même de devoir. Il faut de toute façon agir: ne pas mentir, aider son prochain, etc. Ce qui d'ailleurs importe, ce n'est pas cette action concrète-là, mais le devoir qui est lié à elle. Il n'y a de pur devoir que parce qu'il y a des réalisations au sein d'un monde, d'une nature qu'on a définie comme pleinement indépendante de l'ordre moral. L'enchaînement des phénomènes suit une loi sans rapport avec la loi morale. La conscience morale fera donc une douloureuse expérience. Elle prendra conscience de cette indépendance de la nature dans laquelle elle agit par rapport à son intention purement morale. Le bonheur sera pour elle contingent; elle le trouvera peut-être en agissant moralement, mais peut-être aussi ne le trouvera pas. « La conscience non-morale par contre trouve peut-être par chance son actualisation là où la conscience morale trouve seulement une *occasion* d'agir,

(1) C'est pour cela que le *pur savoir* se présente ici comme *devoir*. Si la conscience de soi n'avait qu'à contempler son objet, elle ne serait pas agissante. Or, elle doit agir; c'est ce qui réintroduit la médiation dans la conscience de soi. Son objet, ou son essence, se présente comme *devoir*.

mais ne se voit pas elle-même obtenir par cette action le bonheur dérivant de l'exécution et de la jouissance de l'achèvement (1). » Cette contingence du bonheur — défini ici par Hegel comme la jouissance de l'achèvement, la plénitude de la réalisation et non sous la forme empirique de la seule réalisation des désirs comme chez Kant — est ce qui fait dire à Kant que l'union de la vertu et du bonheur est une union synthétique et non analytique. Il est immoral de déduire la vertu du bonheur comme le font les épicuriens, mais il est impossible de déduire le bonheur de la vertu comme le font les stoïciens (2). La conscience morale se lamentera donc de l'injustice qui la limite à avoir seulement son objet dans la forme du pur devoir, mais lui interdit de voir son objet et de se voir elle-même actualisée. Cette lamentation sur l'injustice du sort qui fait prospérer les méchants et éprouve les bons évoque l'histoire du saint homme Job dans le récit biblique. Certes le sort de l'homme sur la terre est

*...celui d'un soldat
Et ses jours sont ceux d'un mercenaire.*

La nature lui donne seulement des occasions d'agir, mais il ne peut pas ne pas se plaindre « dans l'amertume de son cœur » et aspirer à une autre justice.

*Non, Dieu ne rejette pas l'homme intègre
Et il ne protège pas les méchants,
Il remplira encore ta bouche de cris de joie,
Et mettra sur tes lèvres des chants d'allégresse.*

Il y a là une comparaison essentielle entre le sort des justes et celui des méchants.

*Pourquoi les méchants vivent-ils?
Pourquoi les voit-on vieillir et accroître leur force (3)?*

La conscience morale ne peut pas renoncer au bonheur et écarter ce moment de sa fin absolue. Mais Kant par son dualisme conçoit le bonheur d'une façon tout empirique : « le bonheur est l'état d'un être auquel tout arrive selon son désir et sa volonté ». La *Critique de la raison pratique* ne conçoit que l'eudémonisme vulgaire ou la pure moralité. De là la répugnance de ces termes à se joindre. Schelling avait déjà remarqué cette conception vulgaire du bonheur chez Kant, aussi plate et médiocre que celle de

(1) *Phénoménologie*, II, p. 145.

(2) *Critique de la raison pratique*, trad. française Picavet, nouvelle édition 1943, p. 120.

(3) D'après le *Livre de Job*.

l'« Aufklärung » : « On peut expliquer le bonheur empirique comme une coïncidence contingente des objets avec notre moi. On pense ainsi l'impossibilité de la connexion du bonheur empirique avec la moralité, car celle-ci ne porte pas sur une coïncidence contingente du Moi et du non-Moi, mais sur leur coïncidence nécessaire (1). »

Même en exposant le kantisme Hegel ne peut pas accepter cette conception empirique du bonheur. Tous ses travaux de jeunesse ont porté sur la recherche d'une *conscience heureuse* dans l'histoire par opposition à une *conscience malheureuse*, et le bonheur ne saurait être pour lui cet état pathologique uniquement déterminé par des circonstances extérieures. Le bonheur est pour lui la plénitude de la réalisation, l'acte de « se retrouver soi-même dans son œuvre ». Un peuple est heureux dans l'histoire quand il parvient à s'exprimer lui-même dans son œuvre. Ainsi l'artiste qui voit dans son œuvre l'expression adéquate de lui-même connaît la jouissance de soi. La conscience morale en réclamant le bonheur réclame donc l'intuition d'elle-même dans la réalité. Au devoir il manque l'« Erfüllung », la réalité qui donnerait à l'individu agissant le sentiment de son actualité. « Ce moment dans le but devenu objectif, dans le devoir accompli, est la conscience singulière ayant l'intuition de soi-même comme actualisée, c'est-à-dire est la jouissance (2). » Ce moment ne se trouve pas immédiatement dans la moralité entendue seulement comme disposition à agir, mais seulement dans le concept de la réalisation de la moralité. Le souverain bien ou le but suprême est donc le concept de la moralité réalisée, du règne de la vertu sur la terre. Il faut donc postuler un accord entre l'ordre de la nature et l'ordre moral. Ce postulat n'est pas un souhait d'une conscience, il est une exigence de la raison, il est inclus dans le concept de la moralité même dont le contenu vrai est « l'unité de la conscience pure et de la conscience singulière (3) ».

Le premier postulat portait sur l'en-soi. En soi l'ordre de la nature et l'ordre moral — en dépit de l'apparente indépendance dans laquelle ils s'offrent — doivent s'identifier. Mais c'est à la conscience singulière comme telle qu'il appartient de *faire* que cette unité devienne *pour elle*, ce qui nous conduit au deuxième postulat.

Deuxième postulat. — La nature n'est pas seulement ce monde tout à fait indépendant et extérieur dans lequel, en tant qu'objet, la conscience aurait à réaliser son but, « mais elle existe encore

(1) SCHELLING, *S. W.*, I, p. 197. — La définition du Bonheur chez Kant se trouve dans la *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 134.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 146.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 147.

au sein de la conscience comme *sa* nature. L'homme est une réalité naturelle, il est directement lié au monde extérieur par des impulsions et des penchants qui influent sur son action. Cette nature — qui est *ma* nature — est opposée à la volonté morale dans sa pureté. Originellement toutefois ces deux termes sont donnés dans une seule conscience. Toutes les deux, la sensibilité et la pure pensée, sont en soi une conscience unique (1). Mais la médiation est essentielle à la moralité, c'est-à-dire que les deux moments se présentent comme opposés l'un à l'autre. Nous n'avons pas une volonté sainte, mais une volonté morale. Kant considère comme un mysticisme dangereux la tentative d'unir immédiatement les deux termes et de lier le pur devoir à la tendance naturelle. « Nous ne sommes pas les volontaires du devoir, nous en sommes seulement les soldats. » Une créature finie en qui la raison et la sensibilité s'opposent nécessairement n'est pas plus capable d'un attachement spontané à la Loi pratique qu'elle n'est capable d'une intuition intellectuelle des objets supra-sensibles.

La vie morale consiste donc dans cette lutte contre sa nature, dans cet effort pour transformer la nature spontanée et la rendre conforme à la loi du pur devoir. L'unité doit bien être visée; mais ce ne peut être l'unité originaire, car cette unité est bien plutôt l'immoralité de la nature, mais une unité qui est à conquérir. « C'est seulement une telle unité qui est la moralité effective, car en elle est contenue l'opposition moyennant laquelle le Soi est conscience, ou est, maintenant seulement, Soi effectif, Soi en fait et en même temps Universel. En d'autres termes c'est ici qu'est exprimée cette médiation qui, comme nous le voyons, est essentielle à la moralité (2). » La moralité se réalise en adaptant la nature à soi au lieu de s'adapter à la nature; elle est transformation de l'être sensible tout entier pour le rendre conforme à la pure volonté morale. L'unité ainsi achevée est ce qui précisément ne doit pas être présent, car ce qui seul peut être présent, c'est l'opposition de mon penchant et de l'impératif moral.

Cette unité est donc *postulée*; elle n'est pas là, car ce qui est là c'est la conscience ou l'opposition douloureuse de la sensibilité et du devoir. Mais ce postulat ne porte pas sur l'en-soi puisque l'unité à réaliser est conçue comme l'œuvre du sujet agissant. Cependant cette unité reste quand même un postulat car elle est rejetée à la fin des temps. Il faut donc (postulat de l'immortalité chez Kant) postuler une vie *indéfinie* pour que le sujet puisse faire continuellement des progrès moraux (3). Mais ici la contra-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 147.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 148.

(3) KANT : *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 131 : « Comme cette conformité de la volonté à la loi morale n'en est pas moins exigée comme

diction de cette vision morale du monde n'est pas loin d'apparaître explicitement. On la dissimule seulement par la nuée du progrès indéfini, un progrès dont le terme ne doit pas être atteint, car ce terme serait la fin de tout *effort*, le retour à la *nature* et la négation de la *moralité* comme telle. « La perfection n'est donc pas effectivement accessible; elle doit être seulement pensée comme une tâche absolue, c'est-à-dire telle qu'elle demeure toujours une tâche à remplir. » « On devra proprement dire que la représentation déterminée (de ce terme) ne doit pas être intéressante et n'a pas à être cherchée, parce que cela aboutit à des contradictions — contradiction d'une tâche qui doit rester tâche et toutefois être remplie — d'une moralité qui ne doit plus être conscience, qui ne doit plus être effective (1). »

Ainsi sont constitués les deux premiers postulats de cette « vision morale du monde ». Le premier concerne le but final, le second concerne le progrès de la conscience comme telle, mais ils doivent se rapporter l'un à l'autre, comme dans l'action réelle le but d'une conscience particulière au but final.

Troisième postulat. — Cette relation conduit à la troisième série de postulats qui sont en-soi-et-pour-soi et qui résolvent les contradictions dans lesquelles s'empêtre la conscience morale lorsqu'elle veut agir concrètement. Ils les résolvent en posant une *autre conscience* que la conscience effective, celle d'un *saint législateur du monde*, mais en fait ils ne font que *déplacer* dans cette *représentation* la contradiction fondamentale de cette conscience morale, celle du pur devoir et de la réalité effective. L'action concrète se présente toujours, *hic et nunc*, comme un cas, et ce cas recèle des modalités diverses. Il n'y a pas une Loi, mais des lois déterminées qui, pour s'adapter à la diversité des occasions d'agir, ont chacune un contenu particulier. Mais la particularité du contenu emprunté à la nature s'oppose au pur devoir que doit seulement se proposer la conscience, et le savoir concret toujours incomplet des circonstances de l'action s'oppose au pur savoir de cette conscience morale; elle veut et elle sait seulement le devoir en général. Comment peut-elle donc agir? C'est ici qu'intervient le saint législateur du monde. Il sanctifie le devoir *déterminé*. Ce passage de la moralité à la religion se trouve *aussi* chez Kant. La religion consiste à nous faire regarder tous les devoirs comme des commandements de Dieu. « De cette manière une théologie conduit directement à la religion, c'est-à-dire à la connaissance de nos devoirs comme des ordres divins (2). »

pratiquement nécessaire, elle peut seulement être rencontrée dans un *progrès allant à l'infini* vers cette conformité parfaite. »

(1) *Phénoménologie*, II, p. 149.

(2) KANT : *Critique du Jugement*, traduction Gibelin, p. 285.

Ce n'est pas là, comme on pourrait le croire, un principe d'hétéronomie. L'existence de cette autre conscience est un postulat inévitable, elle nous garantit la réalisation possible du souverain bien dans le monde. La maxime de l'action n'est pas la crainte de Dieu ou le désir de lui plaire; elle est toujours la volonté du pur devoir (1). Par elle cependant les devoirs multiples sont consacrés comme multiples. Ce saint législateur réunit en lui ce qui est séparé en nous, l'Universel et le Particulier. Il représente dans une conscience (c'est-à-dire *pour-soi*) cette harmonie du devoir et de la réalité qui était posée *en soi* dans le premier postulat.

Ainsi la conscience morale *projette* hors d'elle dans *une autre* conscience l'unité du contenu et de la forme, du particulier et de l'universel, qu'elle se refuse à elle-même en y voyant la marque de l'immoralité. « La première conscience (c'est-à-dire la nôtre) contient le pur devoir indifférent à l'égard de tout contenu déterminé, et le devoir est seulement cette indifférence à l'égard du contenu. » Mais l'autre conscience contient le rapport non moins essentiel avec l'action (car avec la seule notion du pur devoir et du pur savoir il est impossible d'agir *in concreto*) et la nécessité du contenu déterminé : « puisque les devoirs valent pour cette autre conscience comme devoirs déterminés c'est que le contenu comme tel est pour elle aussi essentiel que l'est la forme en vertu de laquelle le contenu est devoir (2) ». La nécessité du contenu tombe en dehors de notre conscience, dans celle de ce saint législateur « qui est ainsi la médiation entre le devoir déterminé et le pur devoir, et qui est la raison pour laquelle le devoir déterminé a aussi une validité ».

Cependant nous agissons, et dans l'action — du moment qu'elle a lieu et n'est pas seulement pensée de l'action — nous nous comportons comme cette autre conscience, nous voulons le particulier, car autrement nous ne voudrions pas sérieusement, nous prenons l'effectivité comme but, car nous voulons accomplir « quelque chose ». Le devoir, comme pur devoir, tombe donc dans une autre conscience, dans celle du législateur du pur devoir, et il n'est sacré pour nous que par la médiation de cette autre conscience. Dans les deux hypothèses que nous venons de faire nous sommes conduits à dédoubler notre conscience, et à *poser dans l'autre conscience ce que nous ne pouvons poser en nous; elle*

(1) KANT, *op. cit.*, p. 286. — Dans la *Critique de la raison pratique*, *op. cit.*, p. 134 *sq.*, ce postulat d'un « Saint Législateur » apparaît comme moralement nécessaire : « Le souverain Bien n'est donc possible dans le monde qu'en tant qu'on admet une cause suprême de la nature qui a une *causalité* conforme à l'intention morale. »

(2) *Phénoménologie*, II, pp. 150-151.

est chaque fois ce que nous ne sommes pas, et par ailleurs ce que nous sommes l'autre fois. Cette autre conscience apparaît donc, tantôt comme sanctifiant le particulier comme tel, tantôt comme sanctifiant le pur devoir, l'universel abstrait. C'est en allant de l'une à l'autre de ces hypothèses que nous nous dissimulons la contradiction incluse dans cette vision morale du monde, et qui repose sur la séparation radicale de la nature et du devoir, du contenu et de la forme. La critique que présente ici Hegel de Kant va plus loin qu'une critique de sa « vision morale » du monde, elle vise aussi bien son dualisme de *l'entendement fini et de l'entendement infini*.

En ce qui concerne la seule vision morale du monde nous voyons bien où la conduit son point de départ contradictoire; elle pose en elle, puis au delà d'elle, le pur devoir; elle pose en dehors d'elle, puis en elle, l'effectivité; elle en arrive à se « représenter seulement la moralité sous la forme suivante » : en premier lieu elle réunit l'effectivité et le pur devoir en se posant comme conscience de soi morale, qui est et agit, mais elle se représente en même temps cette unité comme un objet qui serait un négatif de la conscience de soi. Cette unité tombe donc *en dehors d'elle* comme une harmonie en soi. Son Soi n'est donc plus une conscience de soi morale effectivement réelle. En tant qu'effectivement réel il n'est plus moral.

En deuxième lieu, partant de cette proposition qu'il n'y a pas de conscience morale effective elle ne peut qu'aboutir à cette conclusion qu'il n'y a pas d'effectivité morale; c'est donc le pur devoir qui est au delà (dès lors le postulat qui réclame la félicité pour les justes est sans fondement moral puisqu'il n'y a pas de justes).

En troisième lieu enfin elle rassemble dans une « représentation » les deux hypothèses précédentes : il y a une conscience de soi morale effective, il n'y a pas de conscience de soi morale effective. Cette représentation n'évite la contradiction que par le passage incessant d'un terme à l'autre, de l'effectivité au pur devoir, ou du pur devoir à l'effectivité. *Chacun passe tour à tour pour l'autre.* La réalité effective est prise dans la représentation d'une autre conscience comme le pur devoir et inversement (1): L'autre conscience ne sert qu'à dissimuler ce passage. « De cette façon la première proposition — il y a une conscience de soi morale — est rétablie, mais jointe étroitement à la seconde — il n'y a aucune conscience de soi morale — c'est-à-dire qu'il y en a une mais seulement dans la représentation, ou encore il n'y en a précisément pas, mais elle est admise comme morale par une autre conscience (2). » Les difficultés de la vision morale du

(1) Cf. en particulier, KANT : *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 132.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 155.

monde de Kant tiennent à la rigidité de son dualisme et à l'exigence de le dépasser. La conscience a saisi enfin son objet comme savoir et vouloir, c'est-à-dire comme le Soi, mais en même temps elle les a posés comme pur savoir et pur vouloir en dehors d'elle sous la forme d'un universel ineffectif en les opposant à l'effectivité. Le Soi s'est, pourrait-on dire, posé au delà de Soi, et, comme le Soi est l'unité de ces deux moments, comme il est à la fois l'effectivité et le pur devoir, il ne parvient pas dans le kantisme à sa certitude de soi comme vérité; sa vérité est bien le Soi, mais cette vérité lui est encore étrangère, il la déplace toujours, sans apercevoir cette dialectique qui le constitue.

La philosophie kantienne n'a pas vu en général que le savoir de la nature était aussi un savoir de soi et que le savoir de soi était un savoir de la nature; elle a bien posé l'unité comme sa vérité, mais en lui refusant tout caractère dialectique elle l'a exclue du savoir et est tombée dans une dialectique inconsciente d'elle-même. C'est cette dialectique qui s'exprime dans sa vision morale du monde, mais, comme elle est inconsciente de soi, elle tombe dans une suite de déplacements (*Verstellung*) qui deviennent *équivoques* dans la mesure où elle tente de les éviter. Ce sont ces déplacements qu'il nous reste à considérer. Ils conduisent à une sorte d'hypocrisie quand la conscience morale persiste à séparer dans sa représentation ce qu'elle unit en fait dans l'action. Pour éviter cette hypocrisie, il faudra passer à *l'esprit agissant certain de soi-même qui se veut soi-même comme réalité et comme universalité*. La dialectique se retrouvera bien dans cette certitude de l'esprit agissant, mais elle s'élèvera à la conscience d'elle-même, et le Soi concret deviendra *pour soi* l'unité de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini, une unité dialectique et pourtant positive, que Kant refuse à l'entendement humain et situe au delà de lui dans un entendement infini (1).

Les antinomies de la vision morale du monde. Le déplacement. — L'exposé que Hegel consacre à la vision morale du monde est une critique de toute la philosophie kantienne et non pas seulement de sa philosophie pratique. Kant a découvert dans *l'analytique transcendantale* une logique de la vérité *pour nous* qui n'est pas dialectique et dans la *dialectique* une logique de l'apparence — à vrai dire inévitable — mais qui n'en est pas moins la source de nos erreurs métaphysiques. Il a tenté d'éviter cette dialectique en faisant de la raison — comme opposée à l'entendement — une raison seulement pratique, et en demandant à une

(1) On pourra dire que l'homme sera devenu pour lui-même « cette autre conscience » que la vision morale du monde *déplace* au delà de l'homme. Le divin et l'humain se rassembleront. N'est-ce pas là tout le sens de la *Phénoménologie* hégélienne (cf. notre chapitre *Mysticisme ou Humanisme*)?

foi morale, ou à un système de postulats, une vérité qui ne serait plus engagée dans les filets de cette dialectique. Or cette vision morale du monde est en fait « une nichée de contradictions », comme pouvait l'être selon Kant l'exposé de la preuve cosmologique. Kant n'a pas vu que l'analytique était déjà une dialectique et que la dialectique avait par contre une portée positive. Il a dû rejeter au delà de la conscience de soi l'unité qu'exigeait son système, en faire un terme inaccessible, qui sous les noms divers de chose en soi, de noumène, ou d'entendement infini suivant les moments du développement de sa pensée, s'oppose toujours au Soi de la conscience. Mais cette opposition du Soi et de l'en-soi, de l'immanence et de la transcendance, ne peut pas être maintenue telle quelle dans sa philosophie; cette philosophie en effet a pour caractère « de savoir l'essence comme soi-même ». La vérité absolue ne peut pas être au delà du Soi qui se *sait* lui-même ou se *veut* dans son objet. « En conséquence la conscience paraît ici atteindre son apaisement et sa satisfaction, car cette satisfaction elle peut seulement la trouver là où elle n'a plus besoin d'aller au delà de son objet parce que son objet ne va plus au delà d'elle. » Pourtant, comme nous l'avons rappelé, Kant pose quand même l'objet en dehors du Soi. « Mais cet étant-en-soi-et-pour-soi est aussi bien posé comme tel qu'il ne soit pas libre de la conscience de soi, mais soit à la disposition et par le moyen de la conscience de soi (1). » Cette contradiction fondamentale est, selon Hegel, celle de tout le système kantien. Ce système au lieu de s'achever dans un savoir de soi qui serait le savoir de l'être, dans un idéalisme spéculatif, s'achève dans une position du Soi au delà de soi. La conscience de soi chez Kant est conscience du devoir et du savoir purs en opposition à la conscience de l'effectivité, de la nature, de l'existence, ou comme on voudra dire; et ce devoir et savoir pur est rejeté au delà; nous n'en avons pas l'intuition bien que nous y tendions sans cesse. En termes modernes on pourrait dire que la philosophie kantienne inaugure une philosophie de la « valeur morale » et que ce terme, à la fois au delà du Soi et n'étant que par et pour le Soi, est précisément la valeur et non la vérité spéculative, mais c'est justement cette valeur, comme universel abstrait, que Hegel critique dans cette vision morale du monde. Il énumère avec une évidente complaisance le détail des contradictions sans pensée dans lesquelles on tombe quand on s'engage dans cette voie. Ces contradictions se présentent comme des *déplacements équivoques*. On va agir, on pose ou on *place* une thèse, mais pour agir, et après avoir agi, on la *déplace* inconsciemment; si l'on est dupe de ces déplacements

(1) *Phénoménologie*, II, p. 156.

on garde encore une certaine honnêteté intellectuelle, mais il arrive un moment où on ne peut plus en être dupe. Le déplacement déjà équivoque devient alors une dissimulation ou même une hypocrisie. Pour l'éviter la conscience morale devra revenir de sa représentation morale à soi-même comme Soi concret; elle devra s'accorder ce que Kant lui refuse, une intuition de soi, et sera la certitude de l'esprit ayant dans cette certitude sa vérité immanente. Que la dialectique reparaisse dans cette nouvelle situation il n'en faut pas douter, mais elle présentera un tout autre caractère. Du point de vue de l'ensemble de la *Phénoménologie* cet exposé du kantisme sert de transition entre l'esprit aliéné de soi, c'est-à-dire s'opposant à sa substance, et l'esprit certain de soi-même, c'est-à-dire ayant sa vérité dans le savoir de soi. Dans cette perspective la philosophie kantienne apparaît bien comme un *intermédiaire*. L'esprit y est exposé comme ne pouvant avoir d'objet au delà de soi, et pourtant comme contraint de le poser sans cesse hors de soi.

Nous allons esquisser le jeu des déplacements effectués par la conscience dans cette vision morale du monde en suivant les divers postulats que nous avons déjà exposés. Nous partons de la présupposition qu'il y a une conscience de soi morale existante; elle a pour objet le pur devoir et le veut effectivement, mais son essence l'oppose à la nature ou à l'être-là concret qui est affirmé comme indépendant dans ses lois. Le premier postulat prétend qu'en soi les deux termes sont réconciliés; mais quand la conscience morale agit — et elle ne peut pas ne pas agir — elle ne prend pas au sérieux cet en-soi. « Car l'agir n'est rien d'autre que l'actualisation du but moral intérieur, rien d'autre que la production d'une effectivité déterminée par le but ou de l'harmonie du but moral et de l'effectivité elle-même (1). » Avant d'agir je peux croire à cette harmonie, mais quand j'agis je l'actualise; en me donnant corps et âme à l'action même j'éprouve la présence de cet accord que je posais au delà. Je déplace donc la thèse selon laquelle cet accord est toujours au delà; j'éprouve, dans la présence de cet accord, ce qu'on nomme proprement la jouissance qui m'était refusée et qui devait toujours être au delà.

Aussitôt après avoir agi, il est vrai, je peux constater l'insignifiance de ma réalisation particulière par rapport au but final; l'œuvre est contingente, et le but de la raison va bien au delà du contenu de cette action singulière. C'est ce but final de l'univers qu'il faut poser comme l'en soi. « Puisqu'on doit réaliser le bien universel, rien de bien n'est fait (2). » Qui ne voit cependant

(1) *Phénoménologie*, II, p. 157.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 158.

que c'est là un véritable déplacement de la question dans cette vision morale du monde; ce qui compte, ce ne saurait être ce but final, mais l'action morale comme telle qui est indivisible. Une seule bonne volonté dans le monde et tout est fait. « L'action morale n'est pas quelque chose de contingent et de limité, car elle a pour essence le pur devoir. Ce pur devoir constitue l'unique but total; et l'action donc, comme actualisation de cet unique but total, est, en dépit de toute autre limitation du contenu, l'accomplissement du but total absolu (1). » On avait frauduleusement déplacé le but; on avait glissé du pur devoir à l'effectivité, c'est-à-dire à la réalisation concrète dans la nature. Maintenant on abandonne cette réalisation, mais dans ce cas on n'agit plus; on contemple le pur devoir qui est l'essence et on laisse aller la nature qui est indépendante selon ses propres lois. C'est là toutefois une position intenable car l'essence du pur devoir comporte la nécessité de l'action. Il faut de toute façon agir et le pur devoir doit devenir la *loi de la nature*, ce qui implique une réalisation qui va bien au delà de cette conscience singulière. Mais ici la contradiction va devenir manifeste. Qu'arrivera-t-il quand le pur devoir sera enfin devenu la loi de la nature entière? Le devoir — qui est la seule essence — sera purement et simplement supprimé puisqu'il se définit par la résistance de la nature; il n'y a devoir que quand il y a *effort* et résistance corrélatives. « L'action morale étant le but absolu, le but absolu est que l'action morale ne soit pas du tout présente (2). »

La conscience morale va déplacer l'ensemble du problème tel que nous venons de le poser avec le premier postulat, c'est-à-dire celui de la totalité de la nature dans ses rapports avec la moralité, et va se réfugier sur le terrain du deuxième postulat, celui des rapports de ma nature — qu'on nomme sensibilité — avec le pur devoir. Les deux termes qui se contredisent sont toujours les mêmes, ce sont l'existence empirique et l'essence comme pur devoir et savoir, mais nous les considérons au sein de la conscience elle-même. Ce qui importe maintenant par rapport à la moralité qui est l'en-soi, c'est de perfectionner ma nature ou plutôt, car ce terme est ambigu, de rendre mon existence sensible conforme à cet en-soi. On ne peut pas supprimer la sensibilité, car sans elle l'action est impossible. « La conscience ne prend pas au sérieux la suppression des inclinations et des impulsions puisqu'elles sont précisément la conscience de soi en train de s'actualiser (3). » *Rien ne se fait sans passion*. L'action implique une

(1) *Phénoménologie*, II, pp. 158-159.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 159.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 161.

transition de la pure conscience à l'œuvre, et le moyen terme est constitué par les inclinations et la sensibilité en général. Pour que l'action morale existe, il faut bien qu'elle se donne elle-même une forme sensible, qu'elle devienne à son tour une impulsion... C'est pourquoi on déplace la thèse de la suppression de la sensibilité et on parle d'une conformité de ma nature sensible à la moralité. Mais cette conformité n'est pas donnée puisque ma sensibilité possède ses propres ressorts; ce qui est plutôt donné c'est l'immoralité, il faut donc postuler un accord en soi qui doit, dans un progrès indéfini, devenir pour soi. Kant expose nettement la question dans la *Critique de la raison pratique* lorsqu'il écrit : « Or la conformité parfaite de la volonté à la loi morale est la sainteté, une perfection dont n'est capable à aucun moment de son existence aucun être raisonnable du monde sensible. Comme cependant elle n'en est pas moins exigée comme pratiquement nécessaire, elle peut seulement être rencontrée dans un progrès allant à l'infini vers cette conformité parfaite, et, suivant les principes de la raison pure pratique, il est nécessaire d'admettre un progrès pratique tel comme l'objet réel de notre volonté (1). »

Mais ici le déplacement est érigé en méthode; il est devenu le progrès à l'infini qui est un déplacement perpétuel de la question. Qu'arriverait-il si la volonté devenait, comme volonté sensible, conforme à la moralité, en d'autres termes qu'arriverait-il si le problème était résolu? « La moralité renoncerait à soi-même; elle est en effet conscience du but absolu comme but pur et donc comme étant en opposition à tous les autres buts (2). » Sans cette opposition, ou cette médiation, il n'y a plus de moralité. C'est bien pourquoi on repousse la solution du problème indéfiniment; on parle d'une *tâche infinie*, c'est-à-dire qui doit toujours rester une tâche. Cependant on doit dans ce cas faire des progrès dans la moralité, approcher d'un but qui ne sera jamais atteint, comme une asymptote de sa courbe. Mais c'est là, sinon un mirage, du moins un nouveau déplacement de la question, car croître et décroître n'ont par définition aucune signification dans le domaine du pur devoir. Si l'on voulait à tout prix leur en donner une, il faudrait à coup sûr parler de décroissance, puisqu'on se rapprocherait d'un état où, la lutte ayant cessé, il n'y aurait plus de devoir comme tel. En fait « il y a seulement un pur devoir, seulement une moralité (3) » et non pas des degrés divers, ce qui ouvrirait la voie à « l'indulgence des casuistes ou à la folle présomption des enthousiastes ». Mais nous avons dit « en fait ».

(1) KANT : *Critique de la raison pratique*, op. cit., p. 131.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 162.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 162.

Or, en fait, il y a une volonté sensible qui n'est pas encore conforme au pur devoir, et par conséquent, en fait, il n'y a pas de conscience morale effective, ce qui était pourtant la présupposition dont nous étions partis. La moralité devant être parfaite pour être, il n'y a aucune conscience de soi morale, mais des consciences morales imparfaites, qui doivent être conscientes de leur imperfection. C'est *ici que la moralité se transforme en son contraire*. Revenons en effet au premier postulat, il réclamait le bonheur pour les justes, le devoir nous rendant dignes d'être heureux, mais, comme il n'y a pas de justes, cette réclamation du bonheur est par elle-même en soi et pour soi. « La non-moralité énonce en cela justement ce qu'elle est — ce n'est pas à la moralité qu'elle a affaire, mais à la félicité en soi et pour soi sans rapport à la moralité (1). » On se plaint pourtant de l'injustice du sort, on constate que, dans la réalité, il arrive du malheur à l'homme juste et du bonheur à l'injuste.

*J'attendais le bonheur et le malheur est venu,
J'aspirais à la Lumière et les ténèbres sont venues,
Au jour du malheur, le méchant est épargné,
Au jour de la colère il échappe.
Qui lui reproche en face sa conduite,
Qui lui rend ce qu'il fait (2)?*

Mais cette réclamation est sans fondement puisqu'il n'existe pas de purs; ou plutôt ce fondement est arbitraire, ce sont des sentiments que l'homme dissimule au fond de lui-même. Il est envieux, il souffre du bonheur des autres, il jalouse leur réussite. « Le sens de ce jugement est donc l'envie qui se couvre du manteau de la moralité (3). » La réclamation du bonheur pour les autres a le même fondement arbitraire; elle exprime la bonne amitié qu'on a pour eux; elle souhaite cette faveur contingente.

Pour sauver cette vision morale du monde qui s'est empêtrée dans la contradiction de l'effectivité, ou de l'existence, et du pur devoir et qui a abouti à l'antinomie: « Il y a une conscience morale existante », « il n'y en a pas », il ne reste plus qu'à effectuer un déplacement de la conscience elle-même et à situer *au delà*, dans *une autre conscience*, ce qu'on ne peut placer *ici-bas* dans la nôtre. C'est à ce déplacement vers une transcendance, opposant l'en-soi au Soi qu'aboutit toute la dialectique précédente.

On se souvient que le troisième postulat (dans l'ordre où les

(1) *Phénoménologie*, II, p. 163.

(2) D'après le *Livre de Job*.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 163.

expose Hegel) est celui du saint législateur du monde. Mais cette conscience qui n'est pas la nôtre se révèle, tantôt comme la source des devoirs déterminés, de la liaison du contenu et de la forme, du particulier et de l'universel, tantôt comme la source du pur devoir en tant que pur devoir; *en la posant comme au delà de notre conscience, nous la posons comme ce que nous ne prenons pas sur nous* (1).

Mais cette position d'un au-delà qui n'est que par notre conscience aboutit à une contradiction finale. « La conscience morale fait consister son imperfection dans le fait qu'en elle la moralité a un rapport *positif* avec la nature et la sensibilité; en effet la conscience morale considère comme un moment essentiel de la moralité que la moralité ait un rapport *uniquement négatif* avec la nature et la sensibilité. Par contre la pure essence morale, étant au-dessus de la lutte avec la nature et la sensibilité, ne se trouve pas dans un rapport négatif avec elles. Il ne lui reste donc en fait qu'un rapport positif avec elles, c'est-à-dire justement ce qui valait comme l'imparfait, comme l'immoral (2). »

Parler d'autre part d'une moralité pure sans aucun rapport avec l'effectivité, c'est parler d'une abstraction inconsistante dans laquelle la moralité, la volonté et l'opération perdraient tout sens. Ce saint législateur moral qui serait au-dessus de la lutte et qui pourtant serait l'essence de la moralité est une synthèse contradictoire. Dans la dialectique hégélienne, comme nous le verrons, la séparation de cette essence infinie et de cette existence finie est surmontée; *l'essence infinie s'accomplit dans l'existence finie et l'existence finie s'élève à l'essentialité*. Il n'y a pas d'universel abstrait, mais le Soi absolu de l'esprit est cette réconciliation elle-même. Le *Dieu abstrait* qui serait au-dessus de la lutte n'est pas *l'esprit absolu*.

Mais la « vision morale du monde » ne pose un en-soi distinct du Soi que pour en faire aussitôt un moment de la conscience. Le pur devoir doit être au delà de la conscience effective, de l'existence, mais il doit aussi bien être dans la conscience et, en tant qu'au-delà, ne signifie plus rien; elle oscille entre l'immanence et la transcendance. Elle ne peut pas prendre au sérieux cette distinction du Soi et de l'en-soi, car ce qu'elle énonce comme l'en-soi, elle le garde plutôt dans sa conscience de soi, et comme

(1) Dans le chapitre final de la *Phénoménologie* (cf. ici VII^e partie, conclusion), HEGEL montre que, dans la vision morale du monde, le Soi s'aliène comme *Essence*. Ce moment correspond à celui de l'Entendement (cf. II^e partie, chap. III) qui voit, au delà du phénomène, la chose comme l'Intérieur ou le Supra-sensible. La comparaison entre le moment de la chose (comme Essence) et ce moment du Soi (se posant au delà de Soi) est révélatrice, selon HEGEL, de l'identité dialectique du Soi et de l'Être.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 165.

terme seulement pensé, sans effectivité, elle lui refuse toute vérité. Elle considère comme la perfection de la moralité dans une autre conscience cette unité de l'universel et de l'existence qu'elle considère en elle comme la marque de l'imperfection. Tantôt elle pose l'effectivité ou l'existence comme ce qui n'est rien, tantôt comme la suprême réalité. La contradiction selon la forme « est cette transposition au delà de Soi de ce qu'elle doit penser comme nécessaire »; elle recouvre la contradiction selon le contenu qui est celle du pur devoir et de l'effectivité inessentielle et pourtant indispensable. La vision morale du monde doit donc renoncer à cette *représentation* de sa vérité pour revenir dans sa *certitude* d'elle-même. Elle trouve dans cette certitude, comme une nouvelle immédiateté, l'unité du pur devoir et de l'effectivité. Cette unité est son *Soi concret* qui n'a plus une vérité *représentée*, mais qui sait immédiatement ce qui est concrètement juste, et cette certitude comme *conviction* est à elle-même sa seule vérité. Le dualisme frauduleux de cette vision morale est dépassé; l'esprit se sait lui-même sans aller au delà de Soi (1).

(1) Un Dieu tout puissant serait immoral, un Dieu pur qui, comme le Christ, refuserait la tentation de la puissance, serait ineffectif. C'est pourtant cette conciliation de la pureté et de l'efficacité qui doit s'actualiser dans l'esprit créateur, dans l'*esprit certain de lui-même*.

CHAPITRE II

L'ESPRIT CERTAIN DE LUI-MÊME LE SOI OU LA LIBERTÉ (TROISIÈME TYPE DU SOI SPIRITUEL)

Introduction; signification générale du chapitre sur le « Gewissen ». — Hegel dans cette œuvre si riche, mais aussi si compliquée et si touffue, qu'est la *Phénoménologie* éprouve lui-même le besoin de revenir en arrière et de résumer les étapes antérieures. C'est le cas dans le chapitre terminal sur l'esprit. Il nous montre le sens téléologique de tout le développement antérieur en insistant sur les divers types de Soi rencontrés au cours de ce développement (1) : la *personne abstraite*, qui correspond à la conscience de soi formelle du stoïcien (le Soi immédiat, sans aliénation), le *citoyen révolutionnaire* dont l'objet est la volonté générale (le Soi du monde de l'aliénation), mais une volonté générale incapable de se concrétiser en un monde existant là, la *volonté morale* enfin dont la vérité n'est plus étrangère au sujet spirituel (le Soi qui revient en soi-même enrichi de toute la substance spirituelle). Le système kantien en effet contient l'idée éminente du Soi, du sujet spirituel autonome. C'est cette autonomie du Moi qui exprime le mieux la grande pensée de l'Idéalisme allemand, un idéalisme dont il faudrait chercher les sources dans la réforme luthérienne et le principe du libre examen. Cependant cette idée du Soi pleinement autonome ne s'actualise pas vraiment dans la *vision morale* du monde de Kant ou même dans celle de Fichte. L'évolution de l'Idéalisme allemand après Kant, telle que l'envisage déjà Hegel dans son opuscule sur *Foi et Savoir*, nous conduit

(1) *Phénoménologie*, II, p. 170. Les trois types de Soi, correspondant aux trois mondes de l'esprit sont donc : 1° Le Soi immédiat; 2° le Soi qui se nie immédiatement lui-même dans la réalité; 3° le Sujet qui *assume* son histoire et se pose dans le mouvement même de la médiation. C'est ce troisième Soi dont nous avons le développement dans ce chapitre. La volonté morale kantienne n'en était que le prélude. Le premier correspond à l'unité de l'*Universel* et du *Singulier*, le deuxième à leur *opposition* directe, le troisième à leur *médiation* authentique.

à une expression plus profonde, et surtout plus concrète, de cette autonomie du Moi. Les œuvres de Jacobi, de Schleiermacher, de Schelling, de Novalis, permettent de dépasser l'étroitesse de la vision morale du monde qui fut celle de Kant. Cette vision morale du monde s'empêtre d'ailleurs dans des contradictions insolubles. Elle oppose sans cesse une nature indépendante dans ses lois à une volonté et un savoir purs qui sont alors condamnés à rester ineffectifs. Le Soi agissant, l'esprit *créateur* de son destin, se pose pour ainsi dire au delà de lui-même, ou en deçà, il ne s'atteint pas lui-même, c'est-à-dire en fait *n'agit pas*; mais si l'on considère ce Soi dans son effectivité, *dans le moment même de l'action*, la contradiction de la vision morale du monde se résout, « c'est-à-dire que la différence qui réside au fondement de cette vision du monde se révèle n'être nullement une différence et converge dans la pure négativité; or cette négativité est justement le Soi, un Soi *simple* qui est aussi bien *pur* savoir que savoir de soi comme *cette* conscience singulière (1) ». Nature et devoir ne s'opposent plus de sorte que l'action humaine — ce point du monde — devienne impossible, mais ils se rassemblent dans l'unité vivante du Soi; et c'est ce Soi libre, qui ne connaît plus rien au delà de lui-même, dont la vérité est la certitude qu'il a de la vérité, qui constitue le terme de cette dialectique de l'esprit. Nous étions partis d'un esprit vrai — un *esprit objectif* — dans lequel la certitude subjective disparaissait dans une vérité objective, nous parvenons, après la médiation de la culture et de l'aliénation, à un *esprit subjectif* dans lequel la vérité (objective) disparaît dans la certitude que le sujet en a. L'esprit n'est plus substance, mais il s'est tout entier réfléchi en lui-même, il est devenu intégralement *sujet*. C'est cela même qu'exprime le Soi comme : « *Gewissen* », *esprit certain de lui-même*. Il s'agit ici de vérifier à propos de l'évolution de l'esprit la pensée fondamentale qui préside à tout le système hégélien et que la préface de la *Phénoménologie* a caractérisée d'une façon si nette. « Selon ma façon de voir qui sera justifiée seulement dans la présentation du système tout dépend de ce point essentiel : appréhender et exprimer le vrai non comme substance, mais précisément aussi comme sujet (2). » Au terme de ce développement dialectique sur l'esprit, ce qui émerge c'est *le sujet créateur de son histoire*, un sujet qui a absorbé en lui l'Universel comme son *πᾶθος* au lieu de l'avoir au delà de soi sous la forme d'un Universel abstrait. De même que la vie infinie s'élève à la conscience de soi de la vie, qui est plus haute que la vie même, de même l'esprit subs-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 174.(2) *Phénoménologie*, I, p. 17.

tantiel de la famille ou de la Cité dont nous sommes partis se réfléchit dans l'esprit certain de lui-même qui ne connaît plus rien au delà de sa conviction intérieure. La conscience est devenue libre de tout contenu possible, « elle s'absout de tout devoir déterminé qui doit valoir comme loi. Dans la force de la certitude de soi-même, elle a la majesté de l'absolue *αὐτάρκεια*, la toute-puissance de lier et de délier (1) ».

Hegel reprend également cette notion de la « Chose-même » (die Sache selbst) avec laquelle il pénètre dans le domaine de l'esprit au sens strict du terme. Lorsque l'individualité humaine cherchait à s'exprimer avec vérité, elle rencontrait cette notion de la « Chose même », de l'œuvre humaine authentique. Mais c'était encore une notion sans contenu, un prédicat abstrait qui convenait à tout et ne se liait fortement à rien. Cette notion n'a pris toute sa signification pour nous que quand nous l'avons vue s'identifier à l'œuvre de tous et de chacun, à la réalité en tant que posée par l'homme, une réalité qui prenait alors la place de la *chose* (Ding), en tant que chose de la *nature* seulement trouvée. Cette œuvre humaine a acquis sa *substantialité* dans l'esprit éthique, dans la famille et dans le peuple, dans l'organisme social, dont l'individualité a d'abord été l'expression, elle a acquis ensuite une *existence extérieure* dans le monde de la culture où l'esprit étranger à soi-même a trouvé son objet comme donné en dehors de lui sous la forme du pouvoir, de la richesse, du ciel, de l'utilité, de la volonté générale. Mais maintenant cette « Chose même » a perdu son caractère de prédicat, elle est devenue le sujet « qui agit ». « Dans le « Gewissen » enfin, la « Chose même » est ce sujet « qui sait en lui-même tous ces moments (2) ».

Ainsi Hegel reprend sa conception du Soi et de la « Chose même » pour nous indiquer la signification de tout le développement dialectique sur l'esprit. L'esprit est devenu le sujet humain créateur de son histoire, qui n'a plus l'Universel en dehors de lui, qui ne s'oppose plus à l'univers, mais le porte et l'absorbe en lui. L'esprit est le sujet libre. On demandera, il est vrai, de quel sujet il s'agit; la question est en effet embarrassante, car le Soi dans lequel l'esprit substantiel du début se réfléchit est aussi bien le Soi de l'individualité naturelle que le Soi universel; c'est du

(1) *Phénoménologie*, II, p. 182.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 176. — On voit en quel sens les notions antérieures s'enrichissent et se précisent au cours du développement de la conscience. La « Chose même », c'est-à-dire l'objectivité au niveau humain, était seulement une *abstraction* avant l'esprit; elle a acquis la *substantialité* avec l'esprit vrai, l'*existence extérieure* avec l'esprit étranger à soi, la *subjectivité* dans ce dernier moment de la dialectique. Ajoutons que les moments antérieurs sont conservés (« aufgehoben »).

moins ce que suggère la reprise de la « Chose même ». Leur distinction sur laquelle reposait la vision morale du monde de Kant s'est montrée intenable, et le « Gewissen » est précisément cette bonne conscience qui sait immédiatement le contenu de son individualité comme pur devoir et pur savoir, la conscience qui, dans la pointe de sa décision existentielle, rassemble « l'en-soi et le Soi, le pur devoir en tant que but pur et l'effectivité en tant qu'une nature et une sensibilité opposée au but pur. Étant ainsi retournée en soi-même elle est esprit moral concret qui ne fait plus de la conscience du pur devoir une norme vide qui serait opposée à la conscience effective; mais le pur devoir et la nature, opposée à lui, sont des moments supprimés. Cet esprit est dans une unité immédiate essence morale en train de s'actualiser, et l'action est immédiatement figure morale concrète (1) ».

L'individualité spirituelle agissante, voilà l'esprit concret que considère ici Hegel; et il n'est certes pas impossible qu'il pense aux grands hommes d'action dont l'histoire humaine nous fournit tant d'exemples. Si l'on veut comprendre le chapitre que nous essayons de commenter, il nous semble que l'on doit évoquer, autant que les figures romantiques mentionnées plus haut, une figure particulière qui ne pouvait pas ne pas hanter son imagination, celle de Napoléon. Napoléon apparaît comme l'homme d'action qui a révélé à l'homme ses possibilités créatrices. L'esprit libre est l'esprit créateur qui ne s'embarrasse pas de l'universel abstrait pour l'opposer à l'effectivité, mais qui agit et possède l'essence dans la certitude qu'il trouve en lui-même de la validité de son acte. C'est le moment de la décision créatrice qui est ici décrit, et l'universel est absorbé dans le développement de cette action au lieu de lui être transcendant. En d'autres termes l'universel, au lieu d'être, comme dans le moralisme kantien, un en-soi abstrait, une transcendance inaccessible, est devenu un moment de l'action humaine, un *être pour un autre*. Comme tel il n'a pas disparu, il a plutôt acquis une signification concrète, celle de la *reconnaissance* de l'action par les autres individualités. C'est cette reconnaissance qui — comme dans la dialectique des consciences de soi (2) — élargit la notion de l'individualité humaine jusqu'à l'universel concret, pose le Soi à travers la médiation des autres Soi comme un Nous. L'action de l'individualité humaine pour être authentique doit être reconnue, elle comporte en elle

(1) *Phénoménologie*, II, p. 171.

(2) Cf. la dialectique de la « reconnaissance » dans le développement de la *conscience de soi*, et celle du « Jeu des individualités », à propos du *règne animal spirituel*. L'Universel, en devenant *pour autrui*, passe de la transcendance kantienne à une immanence. Il va *exister* dans le devenir de *l'histoire humaine*.

cette exigence et doit pouvoir se traduire dans l'élément de la conscience de soi universelle. « L'élément qui confère la subsistance (on devrait dire qui fait la *consistance* de l'action) est la conscience de soi universelle (1). »

A la question que nous posons plus haut « quel est ce sujet dans lequel l'esprit substantiel s'est réfléchi? » il semble qu'une seule réponse soit possible : ce sujet, c'est l'humanité considérée dans son histoire, car c'est cette histoire qui seule décide de la vérité d'une action émanant d'un Soi individuel. Mais Hegel ne prononce pas ce nom, il se borne à élaborer une dialectique du Soi agissant où le Singulier et l'Universel s'opposent sous une forme beaucoup plus concrète que dans la vision morale de Kant. Le Singulier, c'est l'homme d'action dont l'acte est toujours fini, la conscience agissante qui, dans sa liberté, ne peut pas ne pas se heurter à des bornes et par conséquent ne pas découvrir en elle, dans sa vision particulière prise comme absolue, le mal lui-même. L'Universel, c'est la conscience jugeante qui s'oppose à la conscience agissante et n'aperçoit pas ses propres limites, qui résident dans le fait de ne pas agir et de juger seulement. *Conscience jugeante et conscience pécheresse* sont deux figures de la conscience de soi qui, comme celles du *Maître* et de *l'esclave*, de la *conscience noble* et de la *conscience basse*, échangent leurs rôles respectifs. Mais dans cette dialectique l'esprit réconcilie en lui le mal, et devient *esprit absolu*. La dialectique chrétienne de la rémission des péchés est la représentation symbolique d'une philosophie tragique de l'histoire dans laquelle la finitude de l'esprit agissant est toujours convertie dans le mouvement ascensionnel de l'esprit, où le passé attend son *sens* de l'avenir. C'est dans ce dépassement, cette « *Aufhebung* » que l'esprit se saisit comme absolu, non dans la conscience du péché, mais dans la conscience du pardon des péchés.

C'est là la transition à une nouvelle phénoménologie, la phénoménologie de la religion et de la philosophie, du savoir absolu qui en est la vérité. Avant d'insister sur cette dernière partie de la *Phénoménologie* — qu'il est difficile d'appeler encore phénoménologie — nous étudierons de plus près ce dernier chapitre sur l'esprit certain de soi-même; il vaut en effet par le détail des analyses, proches parfois de ce que nous nommerions aujourd'hui des analyses existentielles. Hegel considère d'abord l'esprit agissant, le Soi, sous l'aspect de la *singularité* (c'est le moment de la liberté du Soi individuel en train d'agir, le moment dans lequel la loi est faite pour l'homme, non l'homme pour la loi), puis *l'esprit certain de lui-même sous l'aspect de l'universalité* (c'est le

(1) *Phénoménologie*, II, p. 184. — La parenthèse est de nous.

moment de la belle âme contemplative qui finit par se refuser à l'action pour ne rien perdre de sa pureté), enfin l'*esprit devenant absolu* par la réconciliation des deux aspects. C'est la dialectique de la conscience pécheresse et de la conscience jugeante qui aboutit à la conception chrétienne du pardon des péchés, à l'*Aufhebung* hégélienne.

I. Le « *Gewissen* », l'*individualité agissante*. — L'homme est toujours engagé dans une certaine situation; son individualité n'est pas séparable d'un être empirique, il existe ici ou là (*Dasein*), son action n'est jamais une action en général, mais telle action concrète, *tel cas donné* (ein Fall des Handelns). La philosophie contemporaine a insisté justement sur cette nécessité pour l'homme d'être toujours en situation, et sur l'impossibilité où il se trouve de transcender toute situation pour devenir un Moi pur, essentiellement distinct de tout être empirique, de tout « *Dasein* ». J'appartiens à une certaine famille, à une nation, je suis déjà, quand je veux agir, lié à un passé. Je ne puis donc pas me vouloir absolument sans vouloir en même temps quelque chose de concret (1). Inversement le vouloir humain n'est pas, comme l'instinct animal, complètement absorbé dans cet être empirique. Un philosophe contemporain, Jaspers, a tenté de montrer l'unité du Soi et de son être empirique comme *historicalité* (2). L'analyse que nous présente Hegel sur le « *Gewissen* », la conscience morale concrète, n'est pas sans analogie avec celle du philosophe contemporain que nous venons d'évoquer. Les différences sont certes très apparentes. Jaspers ne redoute rien autant que de voir sa philosophie confondue avec un idéalisme absolu, un système qui, comme le système hégélien, finit par absorber dans une totalité (3) — fût-elle infinie au sens de l'auteur de la *Phénoménologie* — tous les points de vue partiels, toutes les visions du monde, ou toutes les vérités particulières. Il se refuse moins à l'affirmation hégélienne selon laquelle « le Vrai c'est le Tout » qu'à la possibilité même de cette totalisation, qui est pour lui une trahison de l'*existence*, ce mot qu'il emprunte à Kierkegaard, lequel lui a donné sa signification philosophique en s'opposant à la tradition philosophique de l'hégélianisme (4). Mais, de même qu'on a pu montrer que le Hegel des *Travaux de*

(1) Déjà FICHTE remarquait qu'on ne pouvait vouloir qu'en voulant quelque chose.

(2) JASPERS : *Philosophie*, II : *Existenzerhellung* (Berlin, 1932), p. 118 (*Geschichtlichkeit*).

(3) Le Vrai, avait dit HEGEL, dans la préface de la *Phénoménologie*, c'est le Tout. C'est la possibilité de ce *Tout* des Existences que refuse JASPERS (Cf. *op. cit.*, p. 415 : « *Existenz unter Existenzen.* »)

(4) Sur les rapports de KIERKEGAARD et de HEGEL, cf. en particulier J. WAHL : *Études kierkegaardiennes* (Aubier).

Jeunesse n'était pas si éloigné de Kierkegaard que ce dernier avait pu le penser en faisant front contre le système hégélien déposé dans une *Encyclopédie des sciences philosophiques*, de même on peut, croyons-nous, comparer le « *Gewissen* », dont parle ici Hegel, avec ce que Jaspers nomme l'*historicité* de l'existence. Cette comparaison nous servira à éclairer certains textes difficiles du chapitre que nous étudions. Peut-être nous permettra-t-elle même de mieux comprendre ce que Hegel entend ici par le Soi — unité indivisible de l'effectivité et du pur savoir — : le Soi, certain de son être, c'est déjà l'*existence avec son historicité*. Il n'est pas douteux que Hegel n'en reste pas à un « éclaircissement de l'existence », et prétend dépasser l'existant, qui ne peut sortir de sa vision unique et originale du monde, pour constituer une totalité infinie, une vérité absolue qui d'ailleurs est exigée par chaque existant particulier. En d'autres termes Hegel se place lui-même, comme philosophe, en dehors des existants dont il a reconstitué les expériences, ce qui, pour Jaspers, est un non-sens radical. L'existence chez Jaspers n'est pas sans la conscience de sa finitude, et se heurte toujours à une transcendance, elle ne peut pas sortir de sa vérité pour la comparer à d'autres, et cependant elle exige une vérité absolue qui soit une vérité unique pour tous les existants. Cette contradiction est le dernier mot de la philosophie de Jaspers, et c'est pourquoi sa dialectique reste une antinomie (1). Il n'en est pas ainsi chez Hegel qui prétend atteindre cette transcendance dans un *universel concret*, dans une conscience de soi universelle qui est *Histoire* et non plus seulement *historicité*. Mais si, par ailleurs, on lit sans préjugés le volume que Jaspers intitule *Existenzerhellung*, on s'aperçoit qu'en dépit de son affirmation selon laquelle l'existence est « d'autant plus profonde qu'elle est plus étroite », il décrit bien lui-même, comme le fait l'auteur de la *Phénoménologie*, des « visions du monde particulières », il les considère en philosophe et s'élève donc, lui aussi, au-dessus d'elles. Au reste cette difficulté de la position de Jaspers a été souvent signalée et il est hors de notre propos d'y revenir. Nous avons seulement voulu excuser une comparaison qui pourrait paraître assez téméraire puisque, dans leur résultat final, les deux philosophies sont si facilement opposables.

Le « *Gewissen* », mot que nous traduirons souvent par « bonne conscience » parce qu'elle est la conscience agissante qui « sait et fait immédiatement » ce qui est concrètement juste, et ne

(1) JASPERS, *op. cit.* — Le paradoxe de l'entendement (Verstand) est le suivant : La Vérité est singulière et, pourtant, en rapport à d'autres vérités, il semble y avoir plusieurs vérités et pourtant il y a une seule vérité; valeur absolue et relativité ne doivent pas s'exclure (p. 419).

distingue pas ce qui lui paraît juste de ce qui l'est en soi (elle a en effet dépassé cette distinction de l'en-soi et du pour-elle), est bien différente de la conscience morale (das moralische Bewusstsein) de la dialectique précédente. Celle-ci opposait toujours le pur devoir et la réalité. La réalité était une présence sans profondeur et sans signification, le pur devoir était sans présence. Ainsi vouloir le pur devoir, c'était bien se vouloir soi-même; et l'objet de cette conscience ne pouvait être autre que le Soi, mais en même temps il était au delà du Soi qui est là, qui est effectif dans l'action concrète. C'est pourquoi cette conscience morale n'était nullement agissante en dépit de son essence qui exigeait l'action, car le devoir comme tel n'est pas seulement l'objet d'un pur savoir, il est voulu et il faut le réaliser. Nous avons déjà montré toutes les antinomies d'une telle conscience morale; qu'il nous suffise de redire ici avec Hegel « qu'elle n'est pas du tout agissante, pas du tout actualisante. Son en-soi est pour elle ou bien l'essence abstraite inefficace ou bien l'être comme une effectivité qui n'est pas spirituelle (1) ». « Selon cette conscience j'agis moralement quand je suis entièrement conscient de n'accomplir que le pur devoir et non pas n'importe quoi d'autre, ce qui signifie en fait quand je n'agis pas. Mais quand j'agis effectivement je suis intérieurement conscient d'un Autre, d'une effectivité qui est devant moi et d'une que je veux accomplir; j'ai un but déterminé et remplis un devoir déterminé; il y a là quelque chose d'autre que le pur devoir qu'on devrait se proposer seul (2). » Seulement ces contradictions, dans lesquelles la conscience morale s'embarrasse, s'évanouissent au moment même de l'action, car il faut de toute façon agir, prendre une décision. Si je suis chef d'État et placé dans telle ou telle situation je me propose un but déterminé, et je veux effectivement ce but concret étroitement lié à la situation dans laquelle je suis engagé; de même si je gère le patrimoine familial, ou me propose d'aider tel ou tel de mes amis. « L'effectivité du but est le but de l'opération. » L'opposition du pur devoir et de la réalité est résolue dans le Soi qui est aussi bien le pur savoir, le savoir de soi, que l'effectivité et l'être. L'analyse kantienne de la pureté morale aboutissait donc à une complète impuissance, au contraire l'action morale authentique suppose toujours une *évidence existentielle*. Je sais ce qu'il faut faire dans cette situation qui est la mienne; et, dépassant ici la séparation de l'en-soi et du réel dans la négativité du Soi agissant, j'adhère à ce que je veux parce que je veux librement ce que je suis. Dans

(1) *Phénoménologie*, II, p. 175.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 173.

un texte antérieur d'Iéna, Hegel remarquait déjà que l'action véritable suppose toujours un ceci existentiel. « Une détermination qui est élevée au concept est par là même idéale, et la détermination opposée peut aussi bien être posée... au contraire l'expression de l'intuition contient un ceci, un rapport vivant avec lequel la possibilité est absolument liée, et une possibilité différente ou un être-autrement est absolument nié, c'est dans cet être-autrement que résiderait l'immoralité (1). »

La conscience morale qui opposait l'en-soi à la réalité se comportait aussi comme *le milieu universel* au sein duquel les devoirs multiples recevaient, chacun pour soi, une substantialité inébranlable. L'action, de ce nouveau point de vue, était encore impossible parce qu'elle entraînerait toujours la violation *consciente* d'un devoir. Mais « la bonne conscience est plutôt l'Un négatif ou le Soi absolu qui anéantit ces diverses substances morales; elle est l'action indivisible conforme au devoir qui n'accomplit pas tel ou tel devoir, mais sait et fait ce qui est concrètement juste. Elle est donc en général avant tout l'action morale comme action, dans laquelle est passée la conscience précédente inopérante de la moralité (2) ».

Le Soi se révèle ici à nous comme l'unité négative des moments précédemment distingués; il réunit l'effectivité et le devoir abstrait, il est ce qui dans sa contingence se saisit comme pleinement valide, « ce qui sait sa singularité immédiate comme le pur savoir et le pur agir, comme l'effectivité et l'harmonie véritable ». Ce que la conscience morale du kantien posait au delà de l'homme et déplaçait sans cesse, c'est le Soi concret qui est désormais notre thème.

Avec cela l'individualité humaine, comme bonne conscience, paraît revenir à l'immédiateté du monde éthique. « Puisque cette certitude de soi est aussi bien l'immédiat, elle a ici l'être-là même (3) », elle n'a pas à hésiter sur ce qu'il convient de faire, à tergiverser sans cesse, elle voit immédiatement ce qui est juste, elle agit guidée par la voix de sa conscience comme par un instinct. Cette voix de la conscience, dont parlait déjà Rousseau, « est à l'âme ce que l'instinct est au corps »; et Hegel qui montrera bientôt l'ambiguïté de telles formules et découvrira dans la bonne conscience une mauvaise conscience qui s'ignore encore ne commence pas par critiquer cette individualité morale. Il faut agir, et sans cette fusion du devoir pur et du concret aucune action ne serait possible. De même Créon et Antigone savaient

(1) HEGEL : S. W., éd. Lasson, VII, p. 360.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 172.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 170.

l'un et l'autre ce qu'ils avaient à faire. L'un adhéraient pleinement à la loi humaine, l'autre à la loi divine, ils étaient au sens plein du terme des *caractères*. La nature en eux coïncidait avec la décision. Nous retrouvons donc bien, semble-t-il, cette immédiateté qui faisait du monde éthique une sorte de nature, et ce retour à l'immédiateté première est conforme au schéma hégélien. Toute vie se développe à partir d'une immédiateté première et retourne à cette immédiateté après avoir traversé une période de scission et de médiation. L'esprit moral est redevenu, avec cette coïncidence qu'exprime le Soi concret, esprit naturel. Ce que Kant nommait la sensibilité et ce qu'il nommait la raison pure pratique ne font plus qu'un seul Soi agissant et effectif.

Il y a toutefois une grande différence entre l'esprit éthique immédiat et la bonne conscience que nous considérons maintenant. L'esprit éthique était seulement l'*esprit vrai*, l'esprit substantiel, et on peut dire à la lettre que dans ce monde le Soi n'existait pas encore; il n'était qu'une ombre ineffective. La coïncidence entre l'individualité et le devoir provenait de ce que cette individualité ne faisait qu'exprimer une loi qui lui était immanente. Créon n'hésitait pas à manifester la loi humaine dont par nature il était le dépositaire, ainsi Antigone pour la loi divine. Mais maintenant, après le mouvement de la culture, l'esprit s'est tout entier résorbé dans le Soi, dans la personnalité libre. Dans le langage hégélien l'esprit éthique était tout entier vérité, mais manquait de la certitude absolue de soi; le « *Gewissen* » est au contraire purement certitude de soi, il n'exprime pas une loi, un ordre vrai, c'est la liberté du Soi qui est le fait originaire, la source de toute décision. Antigone suivait une loi dont elle ignorait l'origine.

*Non pas maintenant et hier, mais toujours
Ce droit vil, et personne ne sait quand il se manifesta.*

Elle en était seulement l'incarnation, et l'immédiateté de sa décision traduisait la perfection de cette incarnation. Le Soi effectif, en émergeant de l'esprit substantiel, des mœurs de la Cité ou de la famille, a fini par gagner tout à soi, et il ne reconnaît plus rien qui pourrait valoir indépendamment de sa certitude intérieure, de sa conviction propre. C'est cette conviction (*Ueberzeugung*) qui est désormais l'essence, et non pas un ordre immanent ou extérieur. « La bonne conscience ne reconnaît aucun contenu comme absolu pour elle, car elle est absolue négativité de tout Déterminé. Elle se détermine donc seulement de soi-même... Tout ce qui se présentait dans les figures précédentes comme bien ou mal, comme loi et droit, est un Autre que la certitude immé-

diat de soi-même, est un universel qui est maintenant un être pour un autre, ou, considéré autrement, est un objet qui médiatisant la conscience avec soi-même passe entre elle et sa propre vérité et la sépare de soi au lieu d'en constituer l'immédiateté (1). » L'essence du « Gewissen », c'est l'absolu de la conviction. Agir selon sa conviction, se déterminer de soi-même, être libre enfin, mais dans le concret, dans le « Dasein », et non dans une essentialité abstraite et ineffective comme l'était le pur devoir, voilà ce qui caractérise le Soi de la bonne conscience. Le Soi se sait comme absolu, il éprouve immédiatement le devoir dans son sentiment de ce qui est pour lui le devoir. Il se décide par lui-même et par lui seul. La liberté est pour lui ce caractère originaire de sa décision qu'un Jaspers recherchera dans l'existence. Ici c'est sur la conviction qu'insiste Hegel. Dans les *Confessions d'une belle âme* Goethe fait exprimer cette même pensée à son héroïne : « Je quitterais plus volontiers mes parents et gagnerais mon pain dans une terre étrangère plutôt que d'agir contre ma pensée » ou encore : « En face de l'opinion publique ma conviction profonde, mon innocence étaient mes plus sûrs garants (2). »

Mais comment une conviction peut-elle authentifier un contenu qui est toujours un contenu déterminé, qui appartient à la situation donnée de l'individualité, et, d'une manière générale, à ce qu'on nomme sa sensibilité? Il y a là une liaison entre la conviction et la contingence d'une situation, ou d'un contenu sensible, qui ne peut pas ne pas apparaître une fois ou l'autre. Cette liberté du Soi ne pourra pas ne pas se révéler comme entachée d'arbitraire. Cette liberté sera en fin de compte une « Willkür ». C'est ici que la bonne conscience découvrira qu'elle est une mauvaise conscience qui s'ignore encore, elle saura sa finitude et aura le sentiment du péché, d'un péché inévitable : « car la pierre seule est innocente ». « La conscience se détermine donc de soi-même, mais le cercle du Soi dans lequel tombe la détermination comme telle est ce qu'on nomme la sensibilité... Mais pour la bonne conscience la certitude de soi-même est la pure vérité immédiate, et cette vérité est donc sa certitude immédiate de soi-même représentée comme contenu, c'est-à-dire d'une façon générale est l'arbitraire de l'être singulier et la contingence de son être naturel inconscient (3). »

Il importe toutefois de ne pas aller trop vite dans l'analyse. Il est trop facile de dénoncer « cette erreur que constitue la

(1) *Phénoménologie*, II, p. 178.

(2) D'après le *W. Meister* de GÖTTE : *Les confessions d'une belle âme*.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 178.

subtile confusion du subjectif et de l'objectif (1) », comme l'énonce Goethe, moins facile de l'éviter, car elle est peut-être inévitable. Considérons en effet l'action humaine. « Soit un cas donné d'action; ce cas est une effectivité objective pour la conscience qui sait. Celle-ci, comme bonne conscience, le sait d'une façon immédiate et concrète; et en même temps ce cas est seulement comme la conscience le sait (2). » Le savoir est contingent en tant qu'il est un autre que l'objet, mais cette distinction est ici transcendée. L'être-là, la situation empirique qui est la mienne au moment où je vais agir, est devenue mon savoir original, et, comme tel, cet être-là est saisi dans la certitude que j'ai de moi-même. Cette *unité du savoir et de l'être* est ce que nous proposons de comparer à l'*historicité* dont parle Jaspers (3). Essayons en effet d'interpréter ce texte de Hegel : « Mais, la séparation de l'en-soi et du Soi étant supprimée, le cas est immédiatement dans la certitude sensible du savoir comme il est en soi, et est en soi seulement comme il est dans ce savoir. *L'agir, en tant que l'actualisation, est donc la forme pure du vouloir, la simple conversion de l'effectivité, comme un cas dans l'élément de l'être, en une effectivité exécutée, la conversion du seul mode du savoir objectif dans le mode du savoir de l'effectivité comme de quelque chose de produit par la conscience* (4). » Que peut bien signifier cette conversion d'un savoir en un vouloir, d'un cas concret su en une réalité produite par la conscience agissante? Lorsque j'agis je me trouve toujours dans une certaine situation, et cette situation comme « Dasein » — ma race, mon milieu social, les circonstances plus ou moins précises de ma vie à ce moment — peut faire l'objet d'un savoir. Mais ici l'être comme il est en soi et le savoir de cet être ne sont pas distincts. Cette situation concrète est seulement comme elle est pour moi. « Son contenu en effet est déterminé par l'intérêt de la conscience qui a une connaissance de lui », c'est bien dire qu'elle est une situation qui n'est pas objective au sens d'une conscience impersonnelle qui pourrait en quelque sorte la survoler. Mon Moi libre se trouve donc lié à la « facticité » d'un être déterminé, et cet être déterminé est à son tour intimement joint à mes possibilités, il est su, et en même temps voulu, puisqu'il ne s'agit pas de le contempler pour la seule jouissance de la contemplation, mais de l'engager dans l'élan de la conscience

(1) *Lettres de Goethe à Schiller*, lettre 56, traduction française de L. Herr, p. 74 (Plon, 1923).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 171.

(3) JASPERS, *op. cit.*, p. 119 : « Dans l'originaire, ici, *être et savoir sont liés indissolublement.* » Cf. d'autre part, la critique de HEGEL comme un glissement de l'historicité, p. 147.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 171. C'est nous qui soulignons.

agissante. Il faut convertir cette situation donnée en une situation que je prends sur moi ou assume, transformer un savoir objectif en une réalité produite par la conscience.

Dans ce que Jaspers nomme *historicité* et qui évoque l' « amor fati », il y a une conjonction impensable de la facticité de la situation et de la liberté de l'existence. Je suis libre et mon existence est seulement possibilité, mais cette possibilité n'est jamais quelconque; je suis toujours pris dans une histoire, seulement cette histoire est la mienne et c'est pourquoi elle n'est pas seulement histoire, mais historicité. L'histoire d'un être différent de moi n'est jamais historicité, elle apparaît comme un objet qui a perdu toute possibilité, qui par là même est distinct du savoir que j'en ai. Ici le savoir de la situation, déterminé par mon intérêt concret à cette situation (1), ne fait plus qu'un avec cette situation elle-même, elle est absorbée dans mon savoir de moi-même, et à son tour ce *savoir* devient un *vouloir*. Le réel est moins contemplé que voulu. La volonté est restreinte par l'étroitesse d'un savoir concret, mais ce savoir obtient en retour une ouverture sur des possibilités. S'il y a fidélité à un donné — qui est un cas dans *l'élément de l'être* — cette fidélité est créatrice (2), puisque ce cas est converti en une « effectivité exécutée », puisque ce savoir objectif devient le savoir de la réalité comme de quelque chose de *produit* par la conscience. Cet « amor fati » est moins résignation à un réel tout entier donné qu'acceptation créatrice d'un réel qui tout à la fois s'impose et devient mon œuvre.

Il nous semble impossible de commenter sérieusement ce texte sans tenter la comparaison que nous venons d'instituer. Quel sens pourrait-on donner autrement à cette conversion d'un *savoir* objectif en un *vouloir*? Le Soi agissant ne peut pas, s'il veut agir, prendre la position d'un Moi impersonnel, par rapport auquel toutes les situations sont sur le même plan, il est enfoncé dans sa vision propre du monde, il la pose non seulement comme *une* vérité, mais comme *la* vérité. (Rappelons que ce terme chez Hegel est souvent équivalent à ce que nous nommerions aujourd'hui la Valeur.) Cette vérité est à la fois la sienne et absolue. Elle est absolue par la *sincérité* de sa conviction, et c'est cette sincérité de la conviction qui est devenue l'essence même de la conscience.

C'est ici que se retrouve « la subtile confusion entre le subjectif et l'objectif » dont nous avons dit qu'elle était inévitable. A l'époque de Hegel, c'est Rousseau et plus près de lui encore Jacobi, qui ont pu lui servir d'exemples. Jacobi a bien vu le

(1) *Phénoménologie*, II, p. 172.

(2) Expression de G. MARCEL.

côté de l'individualité dans la conscience morale, que négligeait Kant. La philosophie de Jacobi est « un dogmatisme de l'existence finie et de la subjectivité » d'après la définition de Hegel, mais, quand elle prend le contre-pied de la morale kantienne, elle décrit les conditions de l'action morale concrète bien mieux que ne le faisait Kant. A la loi abstraite, à l'universel kantien, Jacobi oppose la génialité morale. « Le loi, dit M^{me} de Staël commentant Jacobi, ne peut apprendre en morale comme en poésie que ce qu'il ne faut pas faire, mais en toutes choses ce qui est bon et sublime ne nous est révélé que par la divinité de notre cœur. » La bonne conscience sait la vacuité du pur devoir, et, puisqu'il faut agir, elle trouve la positivité de l'action dans sa *génialité morale*. Hegel loue presque sans réserves dans l'article d'Iéna cette conception de la voix de la conscience que nous trouvons exprimée dans la lettre de Jacobi à Fichte : « Oui, je suis l'athée et le sans-Dieu qui s'oppose à la volonté qui ne veut rien, je suis celui qui veut tromper et mentir comme le fit Pylade se présentant pour Oreste, qui veut tuer comme Timoléon... parce que la Loi est faite pour l'homme et non l'homme pour la Loi. » Cet individualisme moral est capable de beauté, il atteint parfois les substituts d'une raison synthétique et vivante et, dans le texte de la *Phénoménologie*, Hegel cite presque littéralement la formule de Jacobi : « C'est maintenant la Loi qui est pour le Soi, non le Soi pour la Loi (1). » Cependant, remarque Hegel dans l'article d'Iéna, la beauté morale ne saurait manquer d'aucun des deux aspects : « Il ne doit lui manquer ni la vitalité comme individualité, en sorte qu'elle n'obéisse pas au concept mort, ni non plus la forme du concept et de la loi, l'universalité et l'objectivité (2). »

C'est pourquoi nous retrouverons dans le Soi agissant l'aspect universel au même titre que l'aspect individuel. N'avons-nous pas déjà dit que, dans la sincérité de ma conviction, de mon savoir de la vérité, je posais *ma* vérité comme *la* vérité absolue. Que signifie cette exigence d'une transcendance, alors que, *vue du dehors*, la conviction du Soi peut se joindre à un contenu sensible quelconque, et qu'il y a donc là un arbitraire et une finitude indéniables. En fait la conscience agissante se maintient « dans l'unité de l'être-en-soi et de l'être-pour-soi, dans l'unité de la pure pensée et de l'individualité (3) », mais *pour nous* déjà cette unité se brise. Contenu et forme s'opposent : « La propre singularité immédiate est le contenu de l'opération

(1) *Phénoménologie*, II, p. 174.

(2) HEGEL consacre une partie de son article sur *La foi et le savoir à JACOBI* (éd. Lasson, I, pp. 262 à 273).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 181.

morale, et la forme de cette opération est justement ce Soi considéré comme pur mouvement, c'est-à-dire comme le savoir ou la conviction propre (1). »

N'allons-nous pas revenir au kantisme et par suite retomber dans les contradictions de la vision morale du monde? Il ne le semble pas, car maintenant l'universel au lieu d'être un au-delà abstrait, une transcendance inaccessible, a acquis une signification concrète, il est devenu un être-pour-un-autre, un *moment* de la conscience. Ce moment s'exprime comme l'*exigence de la reconnaissance de ma conviction par les autres Soi*. Ainsi la conscience de soi n'existait que par la médiation des autres consciences de soi.

La reconnaissance de la conviction. — La bonne conscience a pour elle-même sa vérité dans la certitude immédiate de soi-même. Cette certitude, comme conviction, comme pur savoir de soi, est le devoir. « Le devoir n'est plus l'universel passant en face du Soi, mais il est su dans cet état de séparation n'avoit aucune validité. C'est maintenant la Loi qui est pour le Soi, non le Soi pour la Loi (2). » Il y a là une transition dialectique assez obscure, mais très importante dans le développement de cette étude de Hegel. L'Universel n'est plus la transcendance comme dans la vision morale du monde; il est le fondement de la bonne conscience, comme l'égalité avec soi-même de la conviction. La conviction est l'en-soi; le contenu de la conviction est le pour-soi, la différence de la pure essence. C'est sur le fond de la conviction qu'émerge la figure du contenu de l'action, et pour la conscience ce fond devient un être-pour-un-autre, c'est-à-dire exactement un *moment*. La loi est pour le Soi. Cependant ce moment reste essentiel; disons mieux, tandis que dans sa transcendance l'Universel kantien restait pur, mais ineffectif, il devient désormais un être réel; comme moment il est un objet pour la conscience concrète : « Et maintenant le devoir est en lui-même quelque chose d'immédiatement effectif et n'est plus la pure conscience seulement abstraite (3). » L'universalité est la conviction, en tant que cette conviction présuppose le *rapport des consciences de soi*. Quand je suis convaincu, je présuppose que ma conviction doit valoir pour les autres comme pour moi, je recherche ou j'exige la reconnaissance de ma conviction. C'est cette reconnaissance qui est à envisager. C'est elle qui exprime d'une façon immédiatement concrète l'universalité précédemment ineffective. « La bonne conscience n'a pas abandonné le pur devoir ou l'en-soi

(1) *Phénoménologie*, II, p. 173.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 174.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 175.

abstrait, mais le pur devoir est le moment essentiel consistant à se comporter envers les autres comme universalité. Il est l'élément commun des consciences de soi et cet élément est la substance dans laquelle l'opération a subsistance et effectivité, le moment du *devenir-reconnu* par les autres (1). »

La distinction des mots « *Gewissen* » et « *Bewusstsein* », difficile à rendre en français, permet à Hegel la transition dialectique que nous avons tenté d'explicitier. Pour le « *Gewissen* » la conviction et le contenu de la conviction ne sont pas séparables, ils sont liés *existentiellement*; mais pour le « *Bewusstsein* » l'opposition reparaît nécessairement et le devoir devient l'être — au sens de l'être spirituel, du *milieu* de la reconnaissance —. On peut discuter la valeur de l'argumentation logique ou plutôt dialectique par le moyen de laquelle Hegel passe de l'en-soi abstrait, du devoir au sens kantien, à cette substance concrète de la reconnaissance mutuelle des consciences de soi, mais on en voit immédiatement la signification et l'importance. *L'Universel abstrait devient l'Universel concret*, le devoir au delà du Soi agissant devient la conscience de soi universelle comme communauté humaine. Que Hegel donne à cet élément le nom d'*être* ne doit pas nous induire en erreur. L'être dont il s'agit n'est ni l'être abstrait dont parlait la *Phénoménologie* au niveau de la certitude sensible, ni l'être au sens d'un être de la nature. Cet être est maintenant le milieu spirituel, la communauté des consciences de soi humaines qui se relie les uns aux autres. C'est cet être spirituel seul qui peut donner une validité et une consistance à mon action. Sans doute faut-il dire avec le solipsiste : chacun sa vérité, mais il faut aussitôt ajouter que chacun sait bien qu'il n'y a qu'une vérité, et que sa vérité, pour *être*, a besoin d'*être reconnue*. La lutte des consciences de soi pour la reconnaissance, lutte sans laquelle la conscience de soi n'existerait pas puisqu'elle a besoin pour être de la médiation des autres, préfigurerait cette exigence de la reconnaissance de la conviction qui se présente maintenant à un niveau plus élevé et sous une forme plus concrète.

Lorsque j'agis, mon action est la traduction dans le milieu des consciences de soi de ma propre conviction. Cette action n'a son sens que dans ce milieu, son être est un être spirituel, sa vérité dépend de la reconnaissance des autres. Pour savoir ce que vaut mon action, sa signification, il faut donc attendre qu'elle soit transférée de la conscience singulière dans le *milieu de la conscience universelle*. Ce transfert paraît d'abord une pure question de forme. Du moment que j'agis avec conviction, mon

(1) *Phénoménologie*, II, p. 175.

action doit être immédiatement reconnue : « Cette conviction est justement l'en-soi même; elle est la conscience de soi en soi universelle, ou l'être-reconnu, et en conséquence l'effectivité. Ce qui est exécuté avec la conviction du devoir est donc immédiatement tel qu'il a consistance et être-là (1). » Telle est du moins la croyance naïve de la conscience agissante qui n'a pas encore mesuré les difficultés de cette reconnaissance, l'inadéquation de toute action particulière au savoir de la conviction qui l'accompagne. C'est pourtant cette conviction — en soi universelle — qui doit se traduire dans le milieu humain. Ce milieu doit être le Soi universel, l'ipséité de tous. La « Chose même » (die Sache selbst) est précisément ce sujet universel qui contient l'unité des Soi.

Avant de montrer comment la conscience découvre cette inadéquation et en même temps le moyen d'y remédier, le langage, qui, comme *logos*, exprime le Soi singulier comme Soi universel, insistons une fois de plus sur cet universel concret que nous venons d'atteindre, et qui est l'esprit comme médiation mutuelle des consciences de soi. Le devoir a perdu cette hauteur qu'il avait dans le kantisme et qui en faisait quelque chose d'inhumain et en fait d'irréel; il n'avait pas d'être-là, pas de présence. « La conscience de soi morale n'a pas ce moment de l'être reconnu, de la pure conscience qui est là, et par conséquent elle n'est pas du tout agissante, pas du tout actualisante (2). » Maintenant l'opération est seulement la traduction de son contenu singulier dans l'élément objectif, au sein duquel ce contenu est universel et reconnu; et justement le fait qu'il est reconnu rend l'action effective. C'est l'histoire humaine, la communauté des consciences de soi dans leurs relations mutuelles, qui confèrent à l'action sa consistance et sa réalité. L'Universel est là, il est le Soi universel, et ce Soi universel est déjà présent dans l'intériorité du Soi sous la forme de la conviction. C'est cette conviction qui doit transparaître dans ce milieu commun, et doit par conséquent rester liée au contenu même de l'action.

Mais c'est précisément cela qui crée toute la difficulté. La conscience va découvrir le caractère arbitraire de son action, l'indétermination de sa conviction, « la subtile confusion du subjectif et de l'objectif » dénoncée par Goethe dans les sentiments de la belle âme. Elle trouvera seulement dans le langage, qui dit la conviction, l'être-là à la fois singulier et universel, l'ipséité de tous. La conscience singulière agissante, dans ce langage de la conviction, deviendra une conscience universelle. De même que nous avons vu le Soi agissant sous l'aspect de la singularité, nous verrons le Soi, disant sa conviction, sous l'aspect de l'universalité.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 175.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 175.

Indétermination de la conviction. — Le devoir n'est plus qu'un moment qui relie les consciences de soi les unes aux autres, mais le contenu du devoir est toujours emprunté à l'individualité naturelle, à la *généralité morale*. Quand j'agis, je sais bien que je ne puis examiner consciencieusement toutes les circonstances de mon acte. Ces circonstances vont en fait au delà du cercle restreint de mon savoir et s'étendent à l'infini. Je ne puis les connaître toutes, et le *savoir* se heurte ici à un *non-savoir*. Cependant je prends mon savoir incomplet, parce qu'il est mon propre savoir, comme savoir suffisant et complet. De même pour la détermination du devoir. Seul le pur devoir est absolu, mais je sais que ce pur devoir est vide et que je dois m'en tenir à la seule conviction que *ceci* est mon devoir. C'est cette conviction qui est essentielle, mais elle est aussi vide, à son tour, que le pur devoir; or il faut agir, l'individu doit prendre une détermination et il doit la prendre de soi-même, c'est-à-dire qu'il la trouve dans son individualité sensible.

Tout contenu peut, maintenant, aussi bien qu'un autre être posé comme pur devoir. La conviction reste formelle. On peut tout justifier pourvu qu'on sache se convaincre de la conformité de son action au devoir en retenant fermement l'aspect sous lequel l'action peut se présenter comme devoir. Supposons que j'augmente ma propriété. C'est un devoir de songer à la préservation de ma vie et à celle de mes proches, mieux encore de prévoir la possibilité d'être utile aux autres. D'autres découvriront dans mon action quelque chose de frauduleux, c'est qu'ils retiendront un autre aspect du cas. « De même ce que d'autres nomment violence et injustice accomplit le devoir d'affirmer sa propre indépendance contre d'autres; ce qu'ils nomment lâcheté accomplit le devoir de préserver sa propre vie et de préserver la possibilité d'être utile au prochain; par contre, ce qu'ils nomment courage viole plutôt ces deux devoirs (1). » La *casuistique* est inévitable; ce qui est inadmissible c'est d'ignorer que c'est dans ce savoir que réside la conformité au devoir. « Sans ce savoir la lâcheté commettrait la sottise d'être immorale. » La bonne conscience devient ainsi libre de tout contenu, elle s'absout de tout devoir déterminé; elle *se décide de soi-même*, mais cette liberté est aussi bien, comme nous venons de le voir, l'arbitraire pur.

(1) *Phénoménologie*, II, pp. 179-180. HEGEL reprend toute cette analyse critique du « *Gewissen* » dans le deuxième moment de la *Philosophie du Droit*. Le premier moment était la personne (objective); le deuxième moment est le sujet moral (subjectif); le troisième moment sera, dans l'État en général, la volonté à la fois subjective et objective. Il renvoie dans ce texte de la *Philosophie du Droit* à la *Phénoménologie* (éd. Lasson, VI, pp. 109-136 : *Das Gute und das Gewissen*).

Cet arbitraire, qui nous apparaît à nous, philosophes, n'est pas encore manifeste pour la conscience agissante; elle doit elle-même en faire l'expérience. L'indétermination que nous venons de découvrir doit devenir consciente pour le Soi lui-même. Or, l'acte une fois accompli, détaché du Soi comme le fruit de l'arbre, est un acte déterminé qui n'est pas nécessairement reconnu par les autres consciences de soi. Dans cet acte les autres individualités ne se retrouvent pas elles-mêmes. Sans doute l'action que je viens d'accomplir est mon action. Dans son contenu déterminé j'ai un savoir de moi-même, j'exprime mon égalité avec moi-même ou ma conviction. Dans ce savoir de moi, tous les autres doivent se reconnaître puisque la conviction est en soi universelle. Il n'en est cependant pas ainsi, et l'égalité proposée est en fait une inégalité. En effet l'acte une fois accompli n'est plus savoir de soi-même, il est « un acte déterminé qui n'est pas égal à l'élément de la conscience de soi de tous, et qui donc n'est pas nécessairement reconnu. Les deux côtés, la bonne conscience agissante et la conscience universelle qui reconnaît cette action comme devoir, sont également libres de la détermination précise de cette opération (1) ». C'est pourquoi la reconnaissance paraît ici impossible. Ce qui éclate plutôt, c'est l'inadéquation de l'action à l'universalité de la conviction.

II. *L'universalité du « Gewissen »*. — Cette universalité doit pourtant se faire valoir. L'acte ne saurait être ici considéré, comme dans les moments antérieurs, selon son seul contenu matériel; cet acte ne peut pas être privé de sa signification spirituelle, il exprime une conviction qui est en droit universelle, il est un savoir qui doit être en même temps savoir universel. Comment cette universalité peut-elle transparaître et donner à l'acte un être spirituel? Tel est le problème qui se pose désormais. Reprenons les termes de ce problème : « Le Soi doit entrer dans l'être-là comme Soi, l'esprit certain de soi-même exister comme tel pour les autres. » Cet être médiatisant les consciences de soi ne peut être l'effet (Wirkung) de l'action, car dans cet effet le Soi n'est plus contenu. C'est la *conscience de soi universelle* qui doit maintenant *exister* et être effective. Quel pourra donc être le véritable mode d'expression du Soi, un mode à la fois objectif, percevable par tous, et conservant toutefois, en dépit de cette objectivité, la subjectivité du Soi en lui?

La réponse est immédiate. Cet être-là du Soi, comme Soi universel, ne peut être que le langage, le Logos. C'est ce langage qui commente l'action et dit la conviction; il dit seul le sens de cette

(1) *Phénoménologie*, II, p. 183.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 184.

action. « Le langage est la conscience de soi qui est pour les autres, qui est présente immédiatement comme telle, et qui, comme cette conscience de soi-ci, est conscience de soi universelle. »

Au niveau d'expérience que nous venons d'atteindre, la seule expression adéquate du Soi certain de lui-même n'est pas l'acte dont le contenu reste toujours particulier et contingent, mais le savoir de l'acte par le sujet agissant, et ce savoir devient objectif dans le langage. On a déjà vu toute l'importance que Hegel donne au langage. Dès le premier moment de la conscience, la certitude sensible, le langage nous a révélé sa nature, il dit l'universel et lui confère une présence sensible, il est la traduction authentique de l'esprit (1). Dans toute la *Phénoménologie* le langage accompagne chaque moment important de la vie de l'esprit, il incarne l'originalité de ce moment. Suivant son habitude, Hegel reprend ici ces différents rôles du langage pour marquer la continuité de sa fonction. Dans le monde éthique, le langage exprime la vérité objective que la conscience de soi spirituelle ne fait qu'actualiser, c'est pourquoi il est seulement l'expression d'un ordre social impersonnel, il dit donc « la loi ou le commandement » qui s'impose à la conscience individuelle. Cette première forme de langage est encore sans le Soi, comme ce monde l'exige, et le législateur disparaît devant l'énoncé de ce qui vaut en soi et pour soi. Le langage exprime ainsi le commandement qui dirige la conduite individuelle et paraît émaner d'une puissance supérieure au Moi. Il y a une autre forme de langage dans ce premier monde de l'esprit, c'est la plainte qui est une lamentation devant la nécessité terrible. Sans doute Hegel pense-t-il ici à la tragédie antique. Il reviendra d'ailleurs, à propos de la religion de l'art, sur ce langage comme œuvre d'art spirituelle.

Dans le monde de la culture le langage joue aussi, comme nous l'avons vu, un rôle essentiel. C'est par sa médiation que le Moi peut s'aliéner complètement, et l'État substantiel acquérir une personnalité; c'est aussi lui qui dit le déchirement du Moi devenu étranger à soi. La littérature de cette époque peut seule exprimer ce déchirement spirituel (2).

La conscience morale — au sens kantien — ne peut qu'être muette puisqu'en elle le Soi n'atteint pas encore l'existence effective; mais maintenant, au contraire, c'est au langage seul qu'il appartient de rendre universel le Soi certain de lui-même dans

(1) Cf. le commentaire de cette fonction du langage dans l'étude de BRICE PARAIN : *Recherches sur la nature et les fonctions du langage* (Gallimard, 1942), pp. 143 sq. — C'est dans le *System der Sittlichkeit* que HEGEL caractérise le langage à la fois comme l'*instrument* et l'*enfant* de l'intelligence.

(2) On se souvient de l'analyse que fait HEGEL du *Neveu de Rameau*.

sa conviction intérieure. « Le contenu du langage de la bonne conscience est *le Soi qui se sait comme essence*. C'est cela seul que le langage exprime, et cette expression est la véritable effectivité de l'opération et la validité de l'action... En effet la conscience de soi universelle est libre de l'action déterminée qui seulement est. Cette action, comme être-là, n'a pas de validité pour elle, mais ce qui compte c'est la conviction que cette action est le devoir, et cette conviction est effective dans le langage (1). » Comment ne pas penser devant ce texte à toute une littérature qui va des *Confessions* de Rousseau aux *Confessions d'une belle âme*, en passant par les *Lettres du jeune Werther*? L'important n'est pas ce que le Soi a réalisé, car cette action déterminée n'est pas nécessairement reconnue, mais l'assurance qu'il donne d'avoir agi selon sa conviction. C'est cette assurance du Soi au dedans de lui-même qui dans ces *Confessions* ou dans ces *Lettres*, dans toute cette littérature du Moi, transparaît au dehors et devient effective. « C'est cette forme qu'il faut poser comme effective, elle est le Soi qui, comme tel, est effectif dans le langage, qui se proclame comme le vrai, et dans le langage précisément reconnaît tous les Soi et est reconnu par eux (2). » Tandis que, dans le langage du xvii^e siècle, le Moi se fait étranger à lui-même et s'aliène de soi, dans ce nouveau langage *le Soi s'énonce* dans sa *certitude intérieure* comme étant la *vérité universelle*.

La belle âme. — Cependant nous avons peu à peu délaissé le contenu particulier de l'action pour considérer ce qui seul est ici effectif, le Moi, à la fois comme Moi singulier et comme Moi universel, dans l'être-là du langage. La conscience agissante a été ainsi envisagée sous son aspect universel; elle devient plutôt une belle âme contemplative. Nous sommes partis dans notre dialectique du « *Gewissen* », comme conscience agissante, nous parvenons maintenant à la dialectique de la belle âme, et cette dialectique nous fera voir dans le mouvement de la belle âme plus une *contemplation de soi* qu'une *action déterminée*.

Il n'est pas inutile de suivre les diverses significations que Hegel confère à la belle âme et qu'il emprunte à la littérature et à la philosophie de l'époque. Nous verrons mieux ainsi ce passage de l'action à la contemplation, qui aboutit à faire de la belle âme dans la *Phénoménologie* la conscience de soi absolue — Hegel dit le *pur concept* — qui s'abîme dans le néant de sa sub-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 185.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 186. — Le langage suit donc le progrès de l'esprit prenant conscience de lui-même; il va de l'ordre objectif (esprit *vrai*) au Soi *certain* de lui-même (esprit subjectif). C'est ainsi que nous avons le langage du monde antique, le langage de l'aliénation du Moi, le langage du déchirement, le langage (romantique) disant le *Moi* comme vérité.

jectivité et devient incapable d'aucune action positive, parce qu'elle se refuse à s'aliéner, à donner au concept un contenu déterminé et extérieur. La belle âme — die schöne Seele — est d'abord, comme son nom l'indique, l'âme heureuse qui a trouvé le moyen de réconcilier par la beauté de ses sentiments la conception rigide du devoir avec l'inclination spontanée de la nature. Telle est par exemple la conception que s'en faisait Schiller : « C'est une âme en qui les devoirs les plus difficiles et les sacrifices les plus héroïques qu'elle obtient de l'instinct ont l'air d'être l'effet spontané de cet instinct même. La moralité est chez elle devenue nature (1). » Schiller essayait de réconcilier par l'éducation esthétique les deux termes que Kant opposait si radicalement : la liberté et la nature. Il s'efforçait de reconstituer l'unité ainsi brisée de la nature humaine dans une âme en qui la vertu posséderait la grâce des mouvements naturels, et la nature le sens spirituel de la vie morale. Le moralisme kantien, l'idée abstraite de l'universel et de la loi, seraient ainsi dépassés dans une vision plus *esthétique* de l'homme. On sait que cette réconciliation de la nature et du devoir a été un des thèmes des *Travaux de jeunesse* de Hegel qui n'a jamais accepté le dualisme kantien. Nous venons de voir nous-même dans le « *Gewissen* » un esprit immédiatement certain de soi, qui réconcilie bien en lui la nature et la moralité.

Cependant la belle âme n'est pas seulement l'individualité morale concrète; elle tend à devenir plus contemplative qu'active. Peut-être cette évolution était-elle préformée dans sa qualification esthétique; elle est bien « la génialité morale qui a la vitalité dans son concept », et Hegel se réfère ici comme dans l'opuscule d'Iéna à Jacobi, mais les personnages de Jacobi, les Alwill et les Woldemar, ne sont pas seulement actifs, ils reviennent perpétuellement sur eux-mêmes. L'invention dans l'action qu'implique la génialité morale disparaît au profit d'une contemplation quasi esthétique de soi-même. Ces belles âmes sont surtout soucieuses d'apercevoir leur pureté intérieure et de pouvoir l'énoncer. Le souci d'elles-mêmes ne les quitte jamais complètement, comme l'action véritable l'exigerait. Hegel insiste encore sur ce point dans l'opuscule que nous venons de citer. Dans la *Phénoménologie* le passage de cette génialité morale à la contemplation de soi est clairement indiqué. « Son action est la contemplation de sa propre divinité (2). »

(1) Cf. SCHILLER : *Von Anmut und Würde*, 1793.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 187. — Dans les *Travaux de Jeunesse*, c'est surtout par l'intermédiaire du *Christianisme*, par le « mon royaume n'est pas de ce monde » du Christ que HEGEL passe de l'âme active à l'âme contemplative. — Sur le Christ, comme « belle âme », cf. NOHL, *op. cit.*, pp. 284 sq.

Cette contemplation a un caractère religieux aussi bien qu'esthétique. Ce que la belle âme trouve en elle-même comme voix intérieure est une voix divine; sa jouissance de soi est en même temps une jouissance du divin en elle-même. Sur ce point Schleiermacher a, d'après Hegel, élevé la subjectivité de Jacobi à une plus haute puissance. L'idée d'une communauté de belles âmes — ce royaume de Dieu ici-bas — dont parle ensuite Hegel suit bien la ligne de cette évolution du moralisme à l'esthétisme et à la religion, une religiosité qui conserve quelque chose d'esthétique, comme dans les *Reden über die Religion* (1). Pour se donner une conscience objective (Bewusstsein) d'elle-même la belle âme a besoin de participer à une communauté qui dit son Soi universel comme le Soi de chacun. Dans ces communautés chacun agit selon l'inspiration de son cœur, mais chacun reconnaît les autres « en raison de ce discours dans lequel le Soi est exprimé et reconnu comme l'essence ». Ce qui compte c'est moins l'action, qui, comme telle, n'a rien d'universel, mais l'assurance que chacun donne aux autres de la pureté de son cœur et de la délicatesse de ses intentions. Ce savoir de soi comme du divin est *religion*, et ce savoir comme objet d'intuition est « le verbe de la communauté qui dit son propre esprit ».

On doit penser ici également aux *Confessions d'une belle âme* dans le roman de Goëthe. Celui-ci, avant d'écrire ce livre du W. Meister, écrivait à Schiller : « J'ai eu soudainement la semaine dernière une inspiration singulière qui par bonheur dure toujours. J'ai été pris d'une envie de mettre sur pied le livre religieux de mon roman, et, comme le sujet repose sur les plus nobles duperies et sur la plus subtile confusion du subjectif et de l'objectif, il m'a fallu une application plus intense et plus de recueillement (2). » La belle âme de Goëthe est plus contemplative qu'active; elle s'oppose à la chrétienne active que Goëthe a dépeinte dans le personnage de Nathalie. « Être actif c'est la destinée de l'homme, et tous les intervalles de l'action doivent être occupés à la connaissance des choses extérieures qui dans la suite facilitent l'activité. » Goëthe ne dit-il pas encore dans cette œuvre : « Je vénère l'homme qui sait ce qu'il veut, progresse inlassablement, connaît les moyens pour réaliser son but et sait les comprendre et les utiliser. » On ne s'étonnera pas dès lors du jugement de Novalis — visé peut-être par Hegel dans les derniers traits de sa figure de la belle âme — sur le roman de Goëthe. Après l'avoir profondément admiré, comme toute la

(1) HEGEL prolonge JACOBI par SCHLEIERMACHER dans *Glauben und Wissen* (cf. aussi trad. française des *Reden*, Aubier, 1944).

(2) *Lettre 56*, éd. Herr, *op. cit.*, p. 74.

génération romantique, il en a critiqué le sens prosaïque derrière la façade poétique. Goethe refuse cet idéalisme subjectif qui néglige la nature objective et l'action concrète dans le monde. La belle âme ne peut que s'épuiser en elle-même, et « dans cette pureté transparente s'évanouir comme une vapeur sans forme qui se dissout dans l'air (1) ».

Hegel a reproduit toute cette évolution de la belle âme dans la *Phénoménologie*, et il a insisté surtout sur le caractère contemplatif de cette belle âme; elle est la subjectivité élevée à l'universalité, mais incapable de sortir de soi et, en agissant vraiment, de « transformer sa pensée en être et de se confier à la différence absolue ». Le portrait de la belle âme — celle du Christ dans les *Travaux de jeunesse* — n'avait pas cette nuance péjorative qu'il a dans la *Phénoménologie*. La belle âme des *Travaux de jeunesse* se refusait à affronter le destin pour ne pas perdre sa pureté, elle se refusait à défendre son indépendance dans le monde, comme l'âme active et engagée dans la lutte, mais elle n'avait pas la lâcheté de l'âme passive, incapable de défendre son droit. Pour éviter ce dilemme elle ne plaçait pas son droit dans les choses de ce monde, elle refusait le pouvoir et la richesse, et cherchait avant tout le royaume de Dieu dans l'intimité du cœur (2). Cependant « cette fuite devant le destin connaissait le plus terrible des destins ». Cette séparation d'avec le monde était son destin, et la plus grande innocence n'était pas incompatible avec le plus grand péché.

Dans la *Phénoménologie* le portrait de la belle âme a une tout autre signification, mais il conserve les traits que nous venons d'esquisser. La belle âme est encore « cette fuite devant le destin, ce refus de l'action dans le monde, refus qui aboutit à la perte de soi ».

En contraste avec le « Gewissen » agissant, la belle âme incarne donc la subjectivité qui se complait en soi-même et conserve dans cette haute subjectivité l'universalité de l'esprit que manifestait déjà le langage de la conviction. Elle devient, non l'intuition du divin qui suppose encore la distinction de l'essence — le divin — et du Soi, mais « l'intuition de soi du divin », la conscience de soi absolue (3). Seulement cette conscience de soi a perdu sa conscience; l'objet qui lui apparaît n'est plus distinct d'elle-même; dans la possession de l'intuition absolue du Moi =

(1) *Phénoménologie*, II, p. 189.

(2) Le dilemme était le suivant : ou affirmer la réalité de son droit et donc le droit de la réalité, ou délaissier la réalité, et donc affirmer l'irréalité de son droit. Dans les deux cas on aboutit à une contradiction tragique (Nohl, *op. cit.*, p. 285).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 188.

Moi, que Fichte refusait à l'homme, mais que Novalis s'accordait, elle perd toute vérité dans la certitude subjective. « Comme conscience elle est divisée dans l'opposition du Soi et de l'objet qui, pour elle, est l'essence, mais cet objet est précisément ce qui est parfaitement transparent, il est son Soi, et sa conscience n'est que le savoir de soi. Toute vie et toute essentialité spirituelle sont revenus dans ce Soi (1). » La conscience de soi de la vie absolue n'a plus d'objet; elle s'abîme dans la nuit au sein de laquelle la substance s'est intégralement transformée en sujet. Ainsi Novalis persistait « dans l'impuissance entêtée., à se donner la substantialité, à transformer sa pensée en être (2) ». Il préférerait cette nuit intérieure à la clarté distincte du jour, et disait de lui-même : « Une ineffable solitude m'environne depuis la mort de Sophie; avec elle le monde entier est mort pour moi; je ne suis plus d'ici. » Mais, dans cette conscience de soi qui se refuse à toute aliénation, le Soi qui est objet ne saurait être en soi et pour soi; il n'est que l'écho mourant de ce Soi, pour lequel le monde n'est que son discours qui lui revient sans avoir reçu l'empreinte d'une objectivité authentique. « La conscience n'a pas non plus d'être-là, car l'élément objectif ne parvient pas à être un négatif du Soi effectif, pas plus que ce Soi ne parvient à l'effectivité. Il lui manque la force pour s'aliéner, la force de se faire soi-même une chose et de supporter l'être. »

Dans la conclusion de la *Phénoménologie*, à propos du savoir absolu, Hegel reviendra sur cette notion de la belle âme. Cet esprit certain de soi-même atteint seulement la vérité absolue par « l'unité avec son aliénation ». Ce n'est pas la subjectivité de la belle âme, embrassant en elle toute la substantialité de l'esprit et la réduisant à soi, qui est le dernier mot de la philosophie, mais ensemble cette subjectivité universelle et la partialité de l'action concrète. La belle âme et le « *Gewissen* », comme conscience agissante, doivent se réconcilier. C'est cette réconciliation des deux moments de l'esprit, que nous venons de considérer, dont chacun est par lui-même insuffisant, qui nous conduit enfin à l'esprit absolu. La belle âme représente l'universalité de l'esprit certain de lui-même, mais déterminé parce qu'il s'oppose à la partialité de l'action; le « *Gewissen* », dont nous parlions au début, représente au contraire l'esprit agissant, mais déterminé parce que son action est nécessairement finie et limitée. Ces deux formes du Moi certain de lui-même doivent reconnaître chacune leur limite; la conscience agissante doit découvrir en elle le péché nécessaire impliqué dans sa finitude, et la conscience uni-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 188.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 189.

verselle de soi doit apercevoir cette même finitude dans sa séparation d'avec le fini. Cette réconciliation de l'esprit fini avec l'esprit infini — mais faussement infini parce que séparé du fini — est la dialectique suprême de l'esprit, celle qui exprime la réconciliation vivante au sein du plus profond déchirement. Telle est la dialectique du *pardon des péchés* dans laquelle l'esprit devient pour lui-même esprit absolu, et il n'est esprit absolu que dans ce devenir.

III. *Le mal et son pardon.* — *α) Les termes de l'opposition.* — L'opposition de la nature et de l'universel abstrait, comme pur devoir au delà du Soi, n'a pu se maintenir. L'esprit est devenu esprit moral concret (*Gewissen*). Mais, à partir de cet esprit concret réconciliant dans son sentiment immédiat de soi ce que la « vision morale du monde » opposait, une nouvelle opposition a pris naissance qui paraît reproduire celle que nous pensions avoir laissée derrière nous. C'est d'ailleurs ce que laissait présager la conclusion du chapitre sur la « vision morale du monde (1) ». L'esprit comme Universel « pour lequel c'est l'universalité, le devoir qui sont l'essence, tandis que la singularité, qui est pour soi en contraste avec l'universel, vaut seulement comme moment supprimé », affronte « l'esprit comme individualité singulière pour laquelle la certitude de soi-même est l'essence relativement à l'en-soi ou l'universel qui vaut seulement comme moment (2) ». Nous n'aurions donc fait aucun progrès. Cependant l'opposition a pris maintenant une forme concrète; plus exactement ce sont deux *figures* de la conscience qui vont se présenter à nous, chacune contenant ces deux moments — l'Universel et le Singulier — mais avec des valeurs diverses. De plus c'est à partir du « *Gewissen* », de la certitude intérieure de soi, que ces deux figures se sont développées; elles ont leur source commune dans cette certitude qui est aussi bien singulière qu'universelle, savoir immédiat que pur savoir; l'une d'entre elles est l'*esprit agissant*, posant dans l'être son effectivité comme action, et immédiatement convaincu de la légitimité de son action, l'autre est *la belle âme* qui abandonne peu à peu le contenu déterminé de l'action, se refuse à laisser sa vie se briser, et, dans sa pure subjectivité, énonce l'universalité du Moi. La conscience agissante et la belle âme incarnent l'une et l'autre dans des figures concrètes ce que la vision morale du monde enfermaît dans une seule conscience sous la forme d'une antinomie de termes abstraits. Au niveau que nous avons atteint il est impossible de parler d'une pure nature de l'homme, indépendante dans ses lois, s'opposant

(1) *Phénoménologie*, II, p. 168.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 191.

à une pure universalité non moins indépendante. C'est l'esprit qui, comme totalité, se scinde, et cette scission, comme la réconciliation qu'elle exige, est grâce au langage présente dans l'être-là. L'esprit est en quelque manière *donné* comme *esprit universel* aussi bien que comme *esprit particulier*. Le mouvement de l'un contre l'autre, aussi bien que le mouvement de l'un vers l'autre, doit avoir une présence et donner lieu à une dialectique aussi représentative et aussi concrète que celle du Maître et de l'Esclave, de la conscience noble et de la conscience basse. Ainsi le progrès, en dépit de certaines apparences, est-il considérable si l'on se réfère à la conscience morale de Kant. Le portrait de la conscience agissante et celui de la belle âme, la découverte de l'être-là de l'esprit dans le langage, nous permettent d'opposer l'esprit infini et l'esprit fini dans l'existence même, cette opposition suscitant par son approfondissement leur réconciliation vivante (1).

β) *L'esprit fini, la conscience du péché*. — Nous sentons nous-même toutes les ambiguïtés de la dialectique que nous allons reprendre, d'après le texte de la *Phénoménologie*, et nous nous réservons de revenir sur la pluralité de ses significations possibles. Cette ambiguïté — ouvrant la porte à des interprétations diverses — fait sans doute la richesse de ce texte philosophique; elle n'en est pas moins gênante pour l'historien. C'est précisément le caractère à la fois *représentatif* (symbolique si l'on veut) et *concret* de cette dialectique qui recèle ces ambiguïtés.

Nous partirons avec Hegel de la conscience pécheresse pour considérer ensuite l'autre conscience qui devient dans cette opposition la conscience jugeante. Mais la conscience pécheresse n'est pas autre que celle que nous avons nommée la « bonne conscience » et qui, par une sorte de retournement intérieur, doit devenir « mauvaise conscience ». On songe au mot d'un philosophe contemporain : « La bonne conscience n'est jamais qu'un refus d'écouter la conscience (Gewissen) (2). » Comment cette conscience qui sait immédiatement ce qu'il faut faire ici ou là,

(1) Nous avons déjà insisté à propos de la conscience malheureuse ou de la conscience noble sur le caractère de la *Phénoménologie* hégélienne. Il s'agit d'aboutir à une figuration plastique (Gestalt) des moments de la conscience. L'Universel et le Singulier, l'esprit infini et l'esprit fini, vont être ici deux figures concrètes de la conscience. Chaque figure renferme d'ailleurs l'autre en elle et c'est ainsi que l'opposition, devenant contradiction, et la réconciliation, devenant identité, sont possibles.

(2) HEIDEGGER : *Sein und Zeit*, op. cit., p. 292. — Nous citons cette expression de HEIDEGGER, mais l'esprit du texte de HEIDEGGER est tout à fait différent de celui du texte de HEGEL. Chez HEGEL, il y a la négativité, la culpabilité, la nécessité de prendre au sérieux le négatif, la *scission*, mais, en dépit de tout cela, il y a la *réconciliation*.

qui est liée existentiellement à une situation concrète, peut-elle être une conscience pécheresse? Il y a un postulat métaphysique que l'on retrouve chez beaucoup de philosophes et de théologiens et que l'on pourrait énoncer ainsi : « La finitude est nécessairement péché. » Du fait que l'esprit est fini, il est pécheur. Cette finitude implique une limitation, un choix existentiel qui se confond avec la détermination de nous-même. « Exister c'est commettre le péché de limitation et avoir le sentiment de l'impuissance (1). » C'est ainsi que Hegel peut dire que « la pierre seule est innocente », puisque l'esprit agissant doit nécessairement s'engager dans le monde, être quelque chose de particulier, et qu'il se sent par ailleurs appelé à un dépassement de cette particularité inévitable. Cette équation dont l'un des membres est la limitation, l'autre le péché, pose bien des problèmes. Suivant le sens dans lequel on la lira, on interprétera d'une manière religieuse ou purement philosophique la situation même de l'homme. Nous n'avons pas à intervenir dans ce débat. Il est impossible toutefois de ne pas découvrir dans l'homme cette conscience d'un péché lié à son existence même, la question de son origine restant réservée. Il y a une certaine étroitesse de l'existence qui fait sa profondeur, mais qui s'accompagne de la conscience du péché lié précisément à cette étroitesse en même temps qu'à une liberté originaire, c'est-à-dire fondamentale, une liberté que nous ne pouvons ni situer exactement, ni refuser. Dans l'hégélianisme, l'esprit agissant se détermine de lui-même, mais il exige en même temps que ce qui est sa vérité propre soit reconnu comme vérité absolue. L'exigence de la reconnaissance de ma conviction par les autres présuppose, comme nous l'avons vu, le moment de l'universalité qui est donc présent dans cette conscience. C'est ainsi que le contraste entre cette universalité qu'elle énonce dans ses paroles et le contenu particulier de son action finit par lui apparaître et qu'elle devient *pour elle-même* conscience du mal qui est en elle, conscience pécheresse. « Quand elle remplit le devoir vide avec un contenu *déterminé* qu'elle tire de soi-même, elle acquiert la conscience positive que c'est elle-même qui, comme ce Soi particulier, se procure le contenu... elle devient consciente de l'opposition de ce qu'elle *est pour soi et de ce qu'elle est pour autrui*, de l'opposition de l'universalité ou du devoir et de son être réfléchi hors du devoir (2). »

La conscience du mal est donc liée à l'opposition de la finitude dans l'action à l'élément de reconnaissance mutuelle des cons-

(1) JASPERS, *Philosophie*, op. cit., II, p. 204. — Il est remarquable que HEGEL utilise pour l'être de l'homme *Geworfenheit* (*Phénoménologie*, II, p. 276).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 190.

ciences de soi qui est une exigence immanente. Je reconnais l'universel en disant aux autres ma conviction et j'attends le *Jugement*, mais je sais par ailleurs que le contenu singulier de mon but est inadéquat à cette universalité que j'énonce. Si cette opposition devient pleinement consciente, elle est ce qu'on nomme l'hypocrisie, et c'est cette hypocrisie qu'il s'agit de démasquer; c'est elle que la conscience universelle dénonce dans la conscience pécheresse : « Le mouvement de cette opposition est en premier lieu l'établissement formel de l'égalité entre ce que le mal est à l'intérieur de soi et ce qu'il dit expressément. Il faut qu'il devienne manifeste qu'il est mauvais, et que son être-là devienne égal à son essence; l'hypocrisie doit être démasquée (1). » Cette égalité n'est établie ni par la reconnaissance verbale de l'universel — l'hypocrisie étant, comme on dit, un hommage que le vice rend à la vertu — ni par l'insistance de la conscience sur sa propre loi intérieure. Si cette loi est seulement la sienne, cela signifie qu'elle n'est pas ce qui est universellement reconnu. Or le devoir a maintenant pris la forme de la conscience universelle, et la conscience singulière prétend dépasser sa solitude existentielle et, dans son langage du moins, s'ouvre à la reconnaissance universelle.

γ) *La conscience universelle.* — Ce n'est donc pas du côté de la conscience agissante que nous trouverons le moyen d'établir l'égalité que nous cherchons. Mais, de même que la conscience du maître se révèle comme une conscience d'esclave qui s'ignore, ou que la conscience noble finit par apparaître comme une conscience basse, de même ici c'est la conscience universelle sous la forme de la conscience jugeante qui va se découvrir à nous comme identique à la conscience pécheresse qu'elle prétend juger. Considérons donc cette conscience et considérons-la sous la forme concrète du *jugement moral*. En premier lieu cette conscience ne peut manifester son universalité par son seul jugement. Quand elle stigmatise l'hypocrisie comme mauvaise, elle s'appuie dans son jugement sur sa propre loi, comme la mauvaise conscience s'appuyait sur la sienne; son zèle fait déjà l'inverse de ce qu'il pense faire, « il montre ce qu'il nomme vrai devoir et qui doit être universellement reconnu comme quelque chose de non reconnu (2) ». Mais il faut aller plus loin encore. Cette conscience va se montrer à nous comme étant elle-même mauvaise et particulière, et c'est en apercevant l'hypocrisie en elle que la conscience agissante parviendra à sa confession, s'ouvrira complè-

(1) *Phénoménologie*, II p. 191. — On notera la résonance actuelle de ces analyses de HEGEL; l'opposition de l'être-pour-soi à l'être-pour-autrui, l'exigence interne de ma reconnaissance par les autres, et le besoin d'être jugé.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 193.

tement à l'Autre par un aveu qui attend un autre aveu. En effet, en s'opposant au mal, elle juge au lieu d'agir et prend ce Jugement ineffectif comme une véritable action. « Elle s'est conservée dans sa pureté, car elle n'agit pas; elle est l'hypocrisie qui veut qu'on prenne pour opération effective le fait de juger, et, au lieu de montrer la droiture par l'action, la montre seulement par la proclamation de ses excellentes dispositions (1). » Ainsi elle se place à côté de la conscience qu'elle juge, elle est constituée comme elle.

Cependant cette conscience qui juge, ou qui contemple au lieu d'agir, contemple seulement le mal, et sur ce dernier point elle se montre encore inadéquate à l'universalité qu'elle prétend représenter. Si elle n'agit pas, c'est pour conserver comme belle âme sa pureté, et ne pas limiter en elle la vie infinie; mais, en apercevant le mal dans la première conscience, elle brise précisément la totalité concrète de l'action; elle sépare ce que la vie de l'esprit réunit. Toute action réelle doit être envisagée comme un tout concret — Hegel pense ici surtout aux hommes d'action et aux explications mesquines que la conscience de la foule a souvent données de leurs actes — c'est-à-dire qu'elle est particulière en se reliant à telle individualité donnée, mais qu'elle est aussi universelle, au sens de l'universel concret, dans sa portée et sa signification générale. L'action humaine est toujours passion en même temps qu'action. « Rien de grand ne se fait sans passion »; elle est expression limitée de l'individualité, et c'est dans cette limite qu'elle est passion, mais elle est aussi expression de l'esprit qui agit *par* cette individualité, et c'est alors qu'elle est action universelle (2). La conscience qui juge brise le tout concret et vivant; « elle éclaire l'action uniquement sous le jour de la particularité et de la petitesse (3) ». Elle dénonce dans l'acte d'un grand homme les mobiles impurs qui ne sont qu'un moment de l'action; elle ne voit pas que les grands hommes « ont fait ce qu'ils ont voulu et voulu ce qu'ils ont fait », et cherche à tout expliquer par l'amour de la gloire ou la recherche d'une félicité terrestre ou supra-terrestre. « Il n'y a pas de héros pour son valet de chambre. » Cette parole de Napoléon est reproduite ici par Hegel avec ce commentaire dont s'inspirera Goethe quelques

(1) *Phénoménologie*, II, p. 193. — HEGEL pense ici comme conscience universelle au jugement de la masse sur le grand homme (cf. l'allusion à Napoléon dans la suite du texte).

(2) Nous avons déjà remarqué que, pour HEGEL, dès les *Travaux de Jeunesse*, et plus explicitement encore dans les *Œuvres politiques* de Iena, l'esprit universel n'est pas sans « la vitalité individuelle ». L'*Idee* apparaît toujours sous cette *figure* individuelle.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 194.

années plus tard : « Non parce que celui-ci n'est pas un héros, mais parce que l'autre est un valet de chambre (1). » De même pour le jugement il n'y a aucune action dans laquelle il ne puisse opposer le côté de la singularité de l'individualité au côté universel de l'action, et à l'égard de celui qui agit jouer le rôle du valet de chambre de la moralité. C'est que l'esprit infini n'existe qu'à travers l'esprit fini, et qu'inversement l'esprit fini n'est que par ce dépassement perpétuel de soi (2).

En se voyant elle-même dans la conscience qui la juge comme dans un miroir, la conscience engagée dans l'action avoue le mal qui est en elle et s'ouvre à la réconciliation. Son aveu est une reconnaissance de la continuité de son Moi avec l'autre Moi; elle attend en retour le même aveu qui donnerait une expression à leur identité. Mais il n'en est pas ainsi, la conscience jugeante persiste dans son jugement; elle devient « le cœur dur » qui s'affirme comme le mal par cette *volonté absolue d'isolement*, cette rupture de continuité avec les autres. Ainsi cette conscience de l'universel, belle âme qui n'agit pas, conscience qui juge au lieu d'agir, cœur dur qui s'enferme dans son mutisme orgueilleux, devient le contraire d'elle-même. Elle devient à l'intérieur de soi, au lieu de la continuité de l'universel, la discontinuité du pur singulier; cela parce qu'elle s'est refusée à s'ouvrir au monde, à consentir à l'être. Si elle persiste encore dans son attitude hautaine, elle s'abîme comme la belle âme dans un être pur, mais sans esprit. Cependant l'égalité étant maintenant établie, « briser le cœur dur et le hausser à l'universalité, c'est le même mouvement déjà exprimé dans la conscience qui faisait sa propre confession ». Le « oui » du pardon qui surgit est le mot de la réconciliation, la reconnaissance du Moi dans l'autre Moi — une rémission des péchés qui fait *apparaître* dans cet échange réciproque *l'esprit absolu*. L'esprit absolu n'est ni l'esprit infini abstrait qui s'oppose à l'esprit fini, ni l'esprit fini qui persiste dans sa finitude et reste toujours en deçà de son Autre; il est l'unité et l'opposition de ces deux Moi. Ainsi l'égalité Moi = Moi prend toute sa signification concrète si l'on *insiste aussi bien sur la dualité que sur l'unité*. « Le oui de la réconciliation dans lequel les deux Moi se désistent de leur être-là opposé, est l'être-là du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui, dans sa complète aliénation et dans son contraire complet,

(1) *Phénoménologie*, II, p. 195.

(2) Cf. le texte du *Naturrecht*, qui énonce l'Absolu comme ce *tragique*, « l'Universel se réalisant et se livrant à la passion et à la mort, le Singulier, en revanche, s'élevant dans cette « Aufhebung » à la hauteur de l'Universalité » (éd. Lasson, VII, p. 384).

a la certitude de soi-même — il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir (1). »

δ) *Signification de cette dialectique.* — Nous avons déjà signalé la richesse et l'ambiguïté de cette dialectique hégélienne de la rémission des péchés. C'est ici le lieu d'y revenir. Quel sens faut-il donner à ce dogme chrétien dont Hegel fait, avec la Trinité et l'Incarnation, une des bases de sa pensée philosophique? Hegel n'est pas un mystique; il cherche dans la pensée chrétienne et dans les textes sacrés moins une expérience religieuse qu'un symbole philosophique. Déjà dans les *Travaux de jeunesse* qu'on dirait aujourd'hui existentiels, où l'interprétation philosophique est moins visible, c'est une connaissance plus directe de la nature humaine qu'il demande à ces textes religieux; et ces textes lui présentent en effet une dialectique vivante sur laquelle sa propre dialectique philosophique se modèlera.

Quand nous parlons de l'ambiguïté de cette thèse de la rémission des péchés, nous ne voulons pas dire que la signification philosophique générale n'en soit pas claire, mais qu'il subsiste, autour de cette signification philosophique, un halo de significations concrètes qui produit tour à tour par sa richesse la joie du commentateur et, par la multiplicité des interprétations possibles, son désespoir. S'il ne s'agissait en effet que de dégager la portée philosophique de cette opposition et de cette réconciliation de l'esprit infini et de l'esprit fini, de l'Universel et du Singulier, la tâche serait aisée, mais la présentation concrète que Hegel leur donne et qui varie d'une œuvre à l'autre ne peut pas être considérée comme un vêtement inutile; elle est peut-être ce à quoi nous sommes le plus sensible aujourd'hui. La dialectique hégélienne, comme la poésie, n'est pas indépendante de sa forme.

La dialectique de la rémission des péchés est présentée pour la première fois dans le fragment de Francfort intitulé : *L'esprit du christianisme et son destin*, celui même qui contient le portrait de la belle âme auquel nous avons fait allusion ci-dessus (2). Quand on se place au point de vue de la Justice, opposant l'Universel de la Loi à l'action criminelle, aucune réconciliation ne paraît possible. Ce qui est fait est fait; le criminel sera toujours un criminel. « Devant la Loi le criminel n'est rien qu'un criminel, mais comme celle-ci n'est qu'un fragment de la nature humaine, ainsi encore celui-là. Si la Loi était un Tout, un Absolu, alors le criminel ne serait qu'un criminel. » Mais « le pécheur est un homme, non un péché existant ». C'est lui-même qui par son acte a suscité ce destin hostile dont il pâtit, et en affrontant son destin, il s'élève

(1) *Phénoménologie*, II, p. 200.

(2) NOHL, *op. cit.*, pp. 243 à 301 et particulièrement pp. 276 sq. : *Gesetz und Strafe*.

au-dessus de lui (1). La vie infinie s'est divisée dans l'action et aspire à une réconciliation, car *cette vie existe encore dans le criminel*. C'est cette découverte de la vie comme amour qui fait la sublimité du Christ. « Là où le Christ trouvait la foi il s'exprimait hardiment ainsi : « Tes péchés te sont remis », car la foi signifiait pour lui la connaissance de l'esprit par l'esprit, l'élévation au-dessus de la loi et du destin. » Le Christ, dans le pécheur croyant, avait confiance dans l'esprit qui n'était pas encore, mais vers lequel il s'acheminait. « Jésus reconnaît ceux qui ont l'harmonie en eux, l'amour, et donc dépassent leur destin, il n'a pas besoin d'une connaissance morcelée de la nature humaine », c'est dire qu'il découvre l'immanence de la vie infinie au sein de la vie finie. « Les Juifs, au contraire, ne pouvaient comprendre ce pardon des péchés, parce que pour eux il y avait une séparation absolue... ils avaient aliéné toute harmonie, tout amour, et les avaient placés dans un être étranger (2). » L'idée qui se dégage de ce texte c'est celle d'une réconciliation vivante substituée à une opposition morte. Le fait subsiste encore, mais comme un passé, un passé qui attend sa signification de l'avenir, une blessure qui peut guérir, c'est ce que dit encore Hegel avec un ton un peu différent dans le texte de la *Phénoménologie* que nous commentons : « Les blessures de l'esprit se guérissent sans laisser de cicatrices. Le fait n'est pas l'impérissable, mais l'esprit le résorbe en soi-même, et le côté de la singularité qui, soit comme intention, soit comme sa négativité et sa borne dans l'élément de l'être-là, est présent dans le fait, est ce qui immédiatement disparaît (3). » Comme tous les romantiques, ce que Hegel veut penser, c'est l'immanence de l'infini dans le fini. Mais cela le conduit à une philosophie tragique de l'histoire; l'esprit infini ne doit pas être pensé au delà de l'esprit fini, de l'homme agissant et pécheur, mais il est lui-même avide de participer au drame humain. Son infinité véritable, son infinité concrète, n'est pas sans cette chute. Dieu ne peut pas ignorer la finitude et la souffrance humaines. Inversement l'esprit fini n'est pas un en-deçà, il se dépasse lui-même, attiré inlassablement vers sa transcendance, et c'est ce dépassement qui est la guérison possible de sa finitude. Ainsi se pose dans l'hégélianisme le problème de l'unité de Dieu et de l'homme,

(1) NOHL, *op. cit.*, pp. 278 sq.

(2) NOHL, *op. cit.*, p. 289. — C'est dans ce texte que HEGEL substitue le *Destin* à l'*Universel abstrait* de la loi et pense l'idée d'une réconciliation par *l'amour* : « Ce sentiment de la vie qui se retrouve elle-même est l'amour, et c'est dans cet amour que la réconciliation avec le destin se produit » (p. 283).

(3) *Phénoménologie*, II, p. 197.

leur réconciliation qui ne va pas sans leur opposition — ce que Hegel nomme l'aliénation (1).

Cependant, dans notre texte de la *Phénoménologie*, la dialectique de la rémission des péchés présente encore certains caractères particuliers; elle oppose le juge à l'homme qui agit, et traite une fois de plus la question de la communication des consciences de soi. L'homme qui agit ne saurait s'isoler des autres, de la conscience universelle; il éprouve ce besoin d'être reconnu dont nous avons vu qu'il était le besoin humain fondamental. La conscience de soi n'existe que par cette *médiation de la reconnaissance*. Cette reconnaissance du Soi constitue l'être spirituel concret. Or le jugement moral nous est apparu aussi mauvais que pouvait l'être la conscience pécheresse. Commentant le texte évangélique : « Ne jugez pas et vous ne serez pas jugé, » Hegel découvre dans ce jugement, qui pourrait être parfois celui de la foule envieuse à l'égard du grand homme, l'hypocrisie et la bassesse qui se dissimulent sous le voile de la vertu. Ce juge de l'action des autres parle au lieu d'agir et interprète toujours cette action comme le mal au lieu d'en découvrir l'universalité possible. Il devient le « cœur dur » qui à son tour s'isole de la communauté spirituelle. Le mal apparaît comme cet isolement même, cette rupture. A la confession de l'Autre « il oppose la beauté de sa propre âme... l'attitude obstinée du caractère toujours égal à soi-même et le mutisme de celui qui se retire en soi-même et refuse de s'abaisser jusqu'à un autre (2) ».

Tant de thèmes possibles s'entre-croisent dans cette dialectique que le commentateur peut à loisir accentuer l'un ou l'autre et montrer les développements qu'on a pu leur donner dans la suite. La critique du jugement moral, les mobiles qui peuvent l'inspirer et dont l'impureté devient manifeste à l'analyse se retrouvent chez un Nietzsche; la philosophie contemporaine enfin a insisté sur le problème du rapport des consciences de soi, les difficultés de la communication et de la reconnaissance que Hegel met au premier plan.

Quant au sens philosophique général de toute cette dialectique, nous avons déjà dit qu'il ne présentait pas les mêmes ambiguïtés, et nous en avons indiqué le schéma. La vision morale du monde chez un Kant ou chez un Fichte situait l'ordre moral, le bien, au delà de notre monde. L'esprit n'est pas réalisé ici-bas, mais peut-être l'esprit est-il moins dans ce que nous accomplissons effectivement que dans l'intention qui nous inspire. Telle était

(1) Cf. le *Vendredi-saint spéculatif* dans *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, p. 346. De même la Logique hégélienne sera la réconciliation de l'entendement intuitif (divin) et de l'entendement discursif (humain).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 196.

en définitive la solution d'un Lessing pour lequel la recherche de la vérité était l'essentiel et valait mieux que la possession immobile de cette vérité. En dépit des déficiences et des finitudes, l'essentiel n'est-il pas d'aspirer au plus haut? Cette interprétation peut paraître parfois assez proche de celle de Hegel; elle en est cependant très éloignée.

Toute cette longue histoire d'erreurs que présente le développement humain, et que la *Phénoménologie* retrace, est bien une chute, mais il faut apprendre que cette chute fait partie de l'absolu lui-même, qu'elle est un moment de la vérité totale. Le Soi absolu ne peut être exprimé sans cette négativité; il n'est un Oui absolu, qu'en disant Non à un Non, qu'en surmontant la négation nécessaire. L'unité n'est réalisable que par un continuuel conflit et un perpétuel dépassement. « C'est dans ce dépassement qu'est la vraie vie de l'esprit, non dans la conscience du péché qui se situe toujours en deçà, ni dans la conscience d'un au-delà qui est toujours transcendant, mais dans la conscience du pardon des péchés, d'une réconciliation à travers une opposition (1). » Tel est le sens qu'il faut donner au Moi = Moi.

Dans la *Philosophie de la religion* Hegel exprimera sous une forme plus sèche que dans la *Phénoménologie* cette conception : « Dans le domaine de la finitude se trouve la détermination que chacun reste ce qu'il est, il a fait le mal, aussi il est mauvais, le mal est en lui comme sa qualité, mais dans la moralité et plus encore dans la religion, l'esprit est su comme libre, comme affirmatif en soi-même, en sorte que cette borne en lui, qui va jusqu'au mal, pour l'infinité de l'esprit est un néant. L'esprit peut faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé. L'action reste bien dans le souvenir, mais l'esprit s'en dépouille — le fini, le mal en général, est nié (2). »

Cependant ce texte accentue trop peu le *pantragisme* que nous trouvons encore dans la *Phénoménologie*. L'optimisme hégélien n'est pas celui de Leibnitz pour lequel le mal est seulement un point de vue partiel qui disparaît au sein du Tout. L'esprit infini n'est pas lui-même sans cette finitude et cette négativité. « L'infini, écrivait Hegel à Iéna, est aussi inquiet que le fini » et sans « le calvaire de l'histoire, l'esprit serait la solitude sans vie (3) ».

Dieu n'est pas posé au delà de l'histoire humaine comme un juge transcendant, mais l'histoire humaine elle-même est une révélation de Dieu. A partir de cette thèse de la *rémission des*

(1) Cf. ROYCE : *Lectures on modern Idealism, op. cit.*, p. 208.

(2) *Philosophie der Religion*, éd. Lasson, XIV, Dritter Teil : « Die absolute Religion », p. 172.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 313.

péchés un nouveau champ d'expériences s'ouvre à nous, une nouvelle dimension de l'expérience humaine à explorer; ce sera le thème de la religion. L'esprit absolu nous *apparaît*, et c'est cette apparition de l'esprit absolu que *la phénoménologie de la religion* va étudier.

CHAPITRE III

LA RELIGION. MYSTICISME OU HUMANISME

Introduction historique. — Hegel consacre un long chapitre à la religion dans la *Phénoménologie de l'esprit*. C'est à propos de la religion qu'il parle de l'art, considérant comme un moment du développement de la religion une religion de l'art qui correspond à la Grèce antique. Ce n'est que beaucoup plus tard qu'il séparera l'art de la religion et concevra l'esprit absolu avec ses trois étages : l'Art, la Religion, la Philosophie (1). La religion précède le savoir absolu; elle est déjà la présentation de la vérité spéculative, mais dans un élément particulier, celui de la représentation (*Vorstellung*). La religion n'est pas pour lui ce qu'elle était pour l'« *Aufklärung* », un déisme abstrait, ou ce qu'elle était pour Kant et même pour Fichte, un prolongement de la vie morale, un postulat de la raison pratique. L'Idéalisme moral de Kant et de Fichte a été largement dépassé par les philosophes et les écrivains de l'époque. Son insuffisance a été ressentie aussi bien par un Schiller dans le domaine esthétique que par un Schleiermacher dans le domaine religieux. Nous avons vu Hegel critiquer dans la *Phénoménologie* une « vision morale du monde », mais il faudrait remonter aux *écrits de jeunesse*, à l'époque de Berne et surtout de Francfort, pour comprendre la différence entre la conception que Hegel se fait de la religion et celle que s'en faisait Kant. Tandis que Kant essaye de purifier la religion de tout élément positif ou historique et d'en conserver l'essentiel dans une philosophie pratique, voyant par exemple dans la personne du Christ un schème de la pure moralité, Hegel qui écrit plusieurs fois une *Vie de Jésus* tente d'intégrer à la spéculation philosophique les éléments *positifs* de la religion. La religion est pour lui spécifiquement différente de la morale. Comme *religion*

(1) Même dans les *Leçons d'esthétique* la distinction entre l'art et la religion n'est pas très nette chez HEGEL. — Sur la première expression de l'esprit absolu, comme Art, Religion, Philosophie, cf. *l'Étude sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lasson, I, p. 91. — Pour l'intuition de l'Absolu, HEGEL, développant la pensée de SCHELLING, parle de l'Art, de la Religion et de la Spéculation.

d'un peuple elle traduit une certaine vision originale d'un monde; et ce qu'il y a de contingent et d'historique dans cette religion ne doit pas être négligé. « L'homme lie nécessairement sa pensée de l'éternel à la contingence de sa pensée (1). » La conscience qu'un peuple prend de lui-même dans l'histoire, voilà ce que peut exprimer une religion, et en tant que telle elle dépasse les circonstances temporelles qui ont présidé à sa naissance. La religion est déjà pour le Hegel de jeunesse une pensée spéculative autant qu'une éthique. Il y a un *esprit de l'hellénisme*, un *esprit du judaïsme*, un *esprit du christianisme*, et à ces divers esprits correspondent des religions diverses dans l'histoire. La religion abstraite de l'« Aufklärung » ou « la religion dans les limites de la simple raison » de Kant ne rendent pas compte de l'originalité qui se manifeste dans la religion, de la génialité qui s'exprime dans cette conscience de soi de l'esprit (2).

C'est par cette réflexion sur la religion — qui chez Hegel n'a rien de particulièrement mystique, mais qui ne se connaît pas encore comme réflexion — que se forme sa propre pensée. Sous l'influence de Hölderlin, son condisciple et son ami, il cherche à retrouver le sens spirituel de la fantaisie et des mythes helléniques, le sens religieux du tragique antique. Comme le Schiller des *Lettres*, il voit dans la beauté cette réconciliation à laquelle aspirait Kant mais que sa méthode analytique ne lui permettait jamais de rencontrer. « La beauté, et la beauté seule, peut montrer que la passivité n'exclut pas l'activité, la matière la forme, et la limitation l'infinité (3). » Le paganisme antique connaît une intuition de l'Humanité qui s'exprime dans ses dieux, et sa religion est essentiellement une œuvre d'art. Nous retrouverons cette conception dans la *Phénoménologie* quand Hegel introduit entre la religion de la nature qui convient aux peuples de l'Orient et le christianisme une religion de l'art (Kunstreligion) que Schleiermacher avait vainement tenté d'explicitier.

Les *Reden über die Religion* de Schleiermacher sont une œuvre contemporaine des *Travaux de jeunesse* de Hegel; ces discours sur la religion ont agi dans le même sens que les *Lettres* de Schiller, ils ont contribué à orienter l'idéalisme transcendantal vers un idéalisme esthétique et religieux. Le ton de Schleiermacher

(1) HEGEL : *Travaux de Jeunesse*; NOHL, *op. cit.*, p. 143.

(2) On pourrait condenser tout le problème que s'est posé HEGEL dans ses *Travaux de Jeunesse* par la formule suivante : Quelle valeur convient-il d'attribuer à la *positivité*, c'est-à-dire à l'historique, à l'*expérience*? — Cette *positivité*, qui est une tache dans la lumière de la raison ou de la nature humaine, est tantôt considérée par lui comme une détermination extérieure, un obstacle à la liberté, tantôt comme un moment essentiel de la Vie. C'est en devenant à Francfort un *destin* que la *positivité* acquiert sa signification.

(3) SCHILLER : *Werke*, XII, 102.

est tout autre que celui de Hegel; il ne s'agit pas ici d'un philosophe qui réfléchit sur la religion, mais plutôt d'un prophète qui veut communiquer aux autres son enthousiasme spirituel; et la préface de la *Phénoménologie* qui fait plusieurs fois allusion à l'œuvre de Schleiermacher contient une critique de ce ton prophétique. Cependant Hegel n'est pas sans avoir subi son influence de même que Schelling. Il en parle dans son étude sur la *Différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, et l'apprécie davantage que la philosophie de la foi de Jacobi dans son article d'Iéna. Schleiermacher réclame pour la religion une place à part dans la philosophie transcendante. Kant et Fichte ont réduit la religion à une pure foi morale, ils ont négligé son contenu spéculatif et n'ont pas vu qu'elle contenait peut-être la synthèse originale de la métaphysique (la philosophie théorique) et de la morale. « C'est montrer le plus grand mépris pour la religion que de vouloir la réduire à ce qui n'est pas elle, que de ne pas respecter son originalité, son sens propre. » Kant, si soucieux de délimiter des domaines, a ignoré le domaine de la religion qui est « une intuition de l'Univers (*Universum*) ». Cette intuition, qui est l'expression du génie d'une communauté, dépend de l'imagination créatrice qui est, comme l'a vu Fichte, la faculté la plus haute de l'homme. « Vous saurez que l'imagination est ce qu'il y a de plus originaire dans l'homme, et qu'en dehors d'elle tout est seulement réflexion sur elle. » De la direction de cette imagination dépendent les divers points de vue de l'homme sur cet Univers, sa façon d'éprouver la présence de l'infini dans le fini. Sur le théisme Schleiermacher fait cette remarque qui pourrait être de Hegel : « C'est assurément une illusion de chercher l'infini en dehors du fini, l'opposé en dehors de ce à quoi il est opposé (1). » Peut-être, quand Hegel parlait de l'*élément de la représentation* comme de celui dans lequel se développe la pensée religieuse, subit-il aussi l'influence de Schleiermacher. Mais si celui-ci est soucieux de caractériser l'originalité de la religion par rapport à la morale et à la philosophie théorique, sa pensée est beaucoup moins nette en ce qui concerne les limites de l'intuition esthétique et de l'intuition religieuse. Religion et art sont pour lui comme « des âmes amies qui sentent leurs affinités (2) ». Il parle de la religion comme d'une musique : « Les sentiments religieux doivent, comme une musique sacrée, accompagner toutes les actions de l'homme (3). » La religion transforme la simple musique de la vie en une harmonie. Il nomme les prêtres des virtuoses, des artistes de la religion qui commu-

(1) SCHLEIERMACHER : *Reden*, éd. Pünger (1879), p. 155.

(2) *Ibid.*, p. 173.

(3) *Ibid.*, p. 71.

niquent aux fidèles cette intuition de l'Univers dans laquelle la foi morale et le savoir spéculatif se dépassent l'un et l'autre (1).

La pensée de Hegel sur la religion, telle qu'elle apparaît dans la *Phénoménologie*, est loin de ces discours prophétiques, mais elle découvre aussi dans la religion une forme supérieure de l'esprit. La religion est *la conscience de soi de l'esprit*, elle n'est pas encore cependant le savoir absolu, car cette connaissance de l'esprit par l'esprit est une connaissance dans l'élément de la représentation, et c'est pourquoi sans doute l'art est un moment de toute religion, et plus particulièrement caractéristique d'une certaine forme de religion. L'organisation : religion de la nature, religion de l'art, religion révélée (religion chrétienne), a peut-être été suggérée à Hegel par Schleiermacher. Mais tandis que ce dernier incline à hausser la religion au-dessus de la pensée philosophique de la religion ou du moins tend à les confondre, Hegel ne voit dans la religion comme dans l'art qu'une représentation anticipée de la pensée philosophique. Le savoir absolu s'élève au-dessus de la religion. Celle-ci présente bien le contenu vrai, mais ce contenu, étant dans la forme de la représentation, *apparaît* à la communauté religieuse comme un contenu *étranger*. « Elle ne possède pas encore la conscience de ce qu'elle est (2). » La philosophie apparaît chez Hegel comme enrichie par tout l'apport de la religion et particulièrement du christianisme dont elle se prétend l'interprète; mais, en élevant le savoir au-dessus de la foi, le concept au-dessus de la représentation religieuse, Hegel ne réduit-il pas singulièrement la portée de la religion, n'ouvre-t-il pas lui-même la voie à une interprétation de la religion qui, comme celle de Feuerbach, ne conserve la religion que pour en nier l'essentiel?

La religion dans la Phénoménologie. — La religion, nous dit Hegel, s'est déjà présentée dans les figures antérieures de la conscience. Comment pourrait-il en être autrement étant donné que l'expérience de la conscience est toujours, même si elle l'ignore, une expérience de la substance spirituelle? *L'entendement* a découvert, au delà du phénomène sensible, un intérieur supra-sensible, mais cet intérieur manquait du Soi de la conscience. La *conscience de soi*, comme conscience de soi abstraite, nous est apparue comme conscience malheureuse projetant au delà d'elle-même son idéal de liberté et aspirant à retrouver dans l'objec-

(1) L'évolution de l'idéalisme allemand, de l'idéalisme moral de KANT à un idéalisme esthétique et religieux, qui a été nettement conçue par HEGEL dès cette époque, puis la pensée de cet idéalisme, comme idéalisme spéculatif, sont particulièrement bien indiquées dans l'œuvre de KRONER : *Von Kant bis Hegel*.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 289.

lité cette unité d'elle-même et de la conscience immuable qui n'est chez elle qu'une *aspiration subjective*. Nous avons vu enfin à propos de l'*esprit* une religion du monde inférieur dans laquelle le destin était la nuit anéantissante, tandis que le Soi défunt n'était pas encore élevé à l'universalité véritable. Dans la *foi du monde de la culture* ou dans la *religion de l'Aufklärung*, comme dans celle qui prolonge la *vision morale du monde*, la conscience a connu, comme sa propre limite, une certaine expérience religieuse. Toutefois, nous dit Hegel, nous n'avons envisagé jusqu'ici la religion que du point de vue de la *conscience* « mais ce n'est pas l'essence absolue en soi et pour soi-même, ce n'est pas la *conscience de soi de l'esprit* qui s'est manifestée dans ces formes ». Si l'on en croit ce texte, ce qui caractériserait le champ nouveau d'expérience dans lequel nous pénétrons, c'est qu'il serait la manifestation (phénoménale?) de « la conscience de soi de l'esprit (1) ».

C'est cette formule, ambiguë à plus d'un titre, qu'il nous faut tenter d'expliquer. Elle nous fera comprendre comment la religion peut constituer à elle seule une suite d'expériences originales, une histoire particulière dans l'histoire effective, et nous conduira au problème essentiel à notre avis dans cette dialectique de la religion, celui des rapports entre la conscience finie qui se représente le divin ou l'esprit infini et cet esprit infini lui-même. Nous aurons en d'autres termes à nous demander si nous avons bien encore affaire à une *phénoménologie*, ou si nous ne sommes pas déjà avec ce chapitre de la religion dans une *nouménologie* (si l'on nous permet d'employer ce terme formé sur le modèle de *phénoménologie*).

« La religion est la conscience de soi de l'esprit absolu, représentée par l'esprit fini (2). » Qu'elle soit la conscience de soi de l'esprit l'oppose à toute l'expérience antérieure qui n'était telle que pour nous, c'est-à-dire pour le philosophe, et qui ne se manifestait pas ainsi pour la conscience phénoménale. Nous avons suivi le développement d'une conscience individuelle dans les trois premières parties de la *Phénoménologie* : conscience, conscience de soi et raison. Avec l'esprit l'objet de l'expérience est devenu « un monde » et ce monde était bien en soi la substance spirituelle,

(1) *Phénoménologie*, II, p. 203. — HEGEL résume dans ce texte tous les moments antérieurs de la conscience, du point de vue de la religion. Mais il ne s'agissait en eux que d'une *conscience* de l'essence absolue, pas encore de la *conscience de soi* de cette essence.

(2) R. KRONER : *Von Kant bis Hegel*, op. cit., II, p. 403. — R. KRONER ajoute, pour résoudre la difficulté que nous venons d'exposer : « Mais l'esprit fini ou phénoménal n'est lui-même que le devenir de l'esprit absolu, l'esprit absolu devenant conscient de soi-même. »

mais il n'était pas encore la conscience de lui-même comme esprit. Il n'était pas pour lui-même dans l'*élément du savoir de soi*. C'est pourquoi Hegel le caractérise ainsi par rapport à la religion : l'esprit — c'est-à-dire l'esprit comme esprit immédiat qui n'est pas encore la conscience de l'esprit (1) — et il dit aussi : « Les figures de l'esprit considérées jusqu'ici : l'esprit vrai, l'esprit devenu étranger à soi-même et l'esprit certain de soi-même, constituent ensemble l'esprit dans sa conscience (et non pas encore dans sa conscience de soi), et cette conscience s'opposant à son monde ne se reconnaît pas en lui (2). » C'est seulement au terme de son développement, avec la bonne conscience et la belle âme, que l'esprit est parvenu à la conscience de lui-même comme à sa vérité suprême. Il s'est alors présenté pour nous comme « l'être-là du Moi étendu jusqu'à la dualité, Moi qui en cela reste égal à soi-même, et qui dans sa complète aliénation et dans son contraire complet a la certitude de soi-même ». « Il est le Dieu se manifestant (Erscheinende) au milieu d'eux qui se savent comme le pur savoir (3). » Ce n'est donc plus *un monde* que connaît la conscience, ou un au-delà de soi toujours déplacé comme dans la vision morale du monde, mais c'est l'esprit qui connaît l'esprit, et cette pure reconnaissance de soi dans l'autre est la conscience de soi de l'esprit. L'esprit qui s'est développé de la substance au sujet est devenu pour soi-même ce qu'il était seulement pour nous ; il est devenu le savoir de soi et c'est là l'origine d'une nouvelle réflexion en soi-même. Cette réflexion est caractérisée à la fin du chapitre sur l'esprit par ce terme de *Dieu* : « Il est le Dieu se manifestant au milieu d'eux. » Cette *manifestation* du divin a une histoire originale, elle est la source d'une phénoménologie particulière dans la phénoménologie ; c'est à elle qu'on pourrait justement appliquer ces termes de saint Bonaventure : *itinerarium mentis in Deum*.

On peut cependant se demander pourquoi cette conscience de soi de l'esprit absolu donne lieu à une dialectique phénoménologique, pourquoi elle se présente à son tour comme *une suite de figures imparfaites*. Si l'esprit est devenu *le savoir de soi comme esprit*, n'avons-nous pas atteint le terme du développement phénoménologique ? L'esprit est enfin parvenu à se trouver lui-même, il *est*, et il est en même temps *pour soi-même*, il n'a plus une vérité qui s'oppose à sa certitude, mais dans cette dualité toujours essentielle au concept de l'esprit les deux termes ne sont plus étrangers l'un à l'autre et sont l'un pour l'autre l'esprit. Il faut noter cependant que « la différence entre *l'esprit effectif* et *l'esprit qui se sait comme esprit*, ou entre soi-même comme conscience et

(1) *Phénoménologie*, II, p. 207.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 205. La parenthèse est ajoutée par nous.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 200.

comme conscience de soi (1) » n'est pas encore retournée dans l'esprit. Cette différence est supprimée pour nous qui avons saisi le sens de la réconciliation dialectique entre l'esprit fini et l'esprit infini, mais elle ne l'est pas immédiatement quand le concept de la religion est seulement posé.

Différence de la conscience et de la conscience de soi de l'esprit. — L'esprit qui sait l'esprit est conscience de soi et conscience en même temps; il se représente lui-même à lui-même, et c'est cette *représentation de soi* qui est susceptible de se transformer dans la religion *jusqu'à ce qu'elle soit parfaitement adéquate à ce qu'elle prétend exprimer*. L'objet que la conscience contemple est toujours l'esprit et non plus un monde étranger (c'est en ce sens que la religion est conscience de soi de l'esprit), mais c'est en même temps un objet de la conscience, un objet dont la *forme* n'est pas immédiatement la révélation complète de l'*essence*. Les différentes religions, qui sont aussi comme les aspects d'une religion unique, ne diffèrent que par la forme dans laquelle elles exposent à la conscience cette essence qui leur est commune et qui est la conscience de soi de l'esprit. « La série des religions diverses qui se produiront représente aussi bien seulement les aspects divers d'une religion unique ou mieux de toute religion singulière; et les représentations qui semblent caractériser une religion effective par rapport à une autre se retrouvent dans chacune. Mais, en même temps, la diversité doit aussi être envisagée comme une diversité de la religion. En effet, comme l'esprit se trouve dans la différence de sa conscience et de sa conscience de soi, son mouvement a ce but : supprimer cette différence fondamentale et donner à la *figure* qui est objet de la conscience la *forme de la conscience de soi* (2). »

Nous avons bien atteint avec la religion un domaine original de l'expérience humaine. L'esprit se représente lui-même à lui-même, il est pour soi le savoir de soi, au lieu d'être seulement la conscience de son monde, comme c'était le cas dans les expériences antérieures. « L'unité immédiate de l'esprit avec soi-même est le fondement, ou la pure conscience, à l'intérieur de laquelle la conscience se décompose (3). » Son essence est désormais ce savoir de soi qui constitue l'esprit absolu, car l'esprit n'est absolu

(1) *Phénoménologie*, II, p. 210.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 212.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 210. — On pourrait dire plus simplement : Le nouvel élément atteint est le *savoir de soi de l'esprit*. Mais, dans cet élément, l'esprit se pose à nouveau comme conscience; il se crée la *figure* de lui-même et cette *figuration* plus ou moins adéquate à cet élément qui est le fondement de cette représentation se transforme jusqu'à atteindre ce qu'elle *doit* représenter. Au terme de cette dialectique, l'esprit, se sachant lui-même, sera, pour soi, ce qu'il n'était d'abord qu'*immédiatement*.

qu'en tant qu'il se sait lui-même, mais sa manifestation est encore imparfaite en tant qu'il s'apparaît sous le voile d'une forme inadéquate à cette essence. Mais encore une fois pourquoi s'apparaît-il à lui-même sous cette forme imparfaite, c'est-à-dire en se représentant soi-même à soi-même comme objet? N'est-il pas d'emblée dans son objet ce qu'il est dans son essence, pourquoi cette exigence n'est-elle remplie que dans la religion manifeste ou révélée (offenbar), celle dans laquelle l'objet de la conscience de soi religieuse est dans sa forme même (sauf l'élément de la représentation qu'il reste encore à transcender) identique à la conscience de soi spirituelle? Pourquoi cette *révélation progressive* qui est du même coup une élaboration originale de la conscience religieuse, une conscience qui est toujours celle d'une communauté spirituelle (un peuple particulier de l'histoire ou une communauté religieuse proprement dite)?

On peut répondre d'abord que cette progression est toujours nécessaire dans la philosophie hégélienne. « Ce n'est que le concept de la religion qui est posé (1). » L'esprit est maintenant *immédiatement* savoir de soi, mais cette immédiateté est toujours une origine; il faut que l'esprit devienne à nouveau ce qu'il est immédiatement, qu'il *élabore* lui-même, dans ce nouvel élément d'expérience, la forme de ce savoir de soi. C'est ainsi qu'il n'est pas seulement *posé pour nous*, mais *se pose* lui-même. Cette réponse trop générale comprend en elle une réponse particulière plus intéressante et sur laquelle Hegel insiste dans son introduction à la dialectique de la religion.

L'*esprit de la religion* est encore *esprit dans le monde*, et cette différence, qui pour nous est dépassée depuis la pensée de la réconciliation (dialectique de la rémission des péchés), ne l'est pas encore pour la conscience phénoménale. L'esprit effectif — par exemple l'esprit oriental, l'esprit grec, l'esprit des peuples modernes — vit dans un monde et est par ailleurs, comme esprit dans la religion, le savoir de soi de l'esprit. Cet esprit de la religion présuppose tous les moments de l'esprit (conscience, conscience de soi, raison, esprit immédiat), il est leur totalité simple ou leur Soi absolu. Ces moments, dans leur rapport à la religion, ne sont pas représentables dans le temps, ils sont devenus les attributs de la substance spirituelle qui était leur profondeur commune, l'en-soi dans lequel ils retournaient, mais cette substance a fait maintenant son apparition comme un *Tout* et c'est cette totalité qui est immanente à la religion et à toute religion particulière. La dialectique de la religion est donc *positive* (par rapport aux dialectiques antérieures). La phénoménologie de la religion n'est plus la phénomé-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 210.

nologie de la conscience s'élevant à la certitude que l'esprit est la seule vérité. C'est l'esprit lui-même qui, parvenu au savoir de soi, cherche une expression adéquate à son essence. Seule d'ailleurs cette histoire est vraiment une histoire, car « le Tout seul est dans le Temps ». C'est cet esprit qui, comme totalité, s'élève au savoir absolu de soi-même, et ce mouvement, comme devenir du Tout, est un mouvement temporel. La succession des religions, de l'esprit total, affecte une forme historique qui est l'expression de son développement interne.

Ce développement historique correspond au rapport de l'esprit effectif et de l'esprit de la religion (1). Une religion particulière — bien que présupposant tous les moments de l'esprit — possède une certaine détermination qui traduit dans sa conscience *l'esprit du monde qui a en elle sa conscience de soi*. « Par exemple l'incarnation de Dieu qui se présente dans la religion orientale n'a aucune vérité parce que son esprit effectif manque de cette réconciliation (2). » Chaque religion contient bien en elle des représentations qui se retrouvent dans toutes les autres, mais ce qui compte c'est celle qui correspond authentiquement à son esprit effectif, *celle qu'elle assume* et dans laquelle cet esprit effectif se connaît vraiment lui-même. L'histoire des religions, c'est-à-dire du savoir de soi de l'esprit, est en même temps l'histoire de l'esprit du monde *qui dans la religion se sait lui-même comme esprit*. Nous retrouvons ici cette conception que Hegel se faisait de la religion dans ses *Travaux de jeunesse* lorsqu'il y voyait le miroir d'un certain esprit réel — esprit oriental, esprit grec, esprit du judaïsme, esprit du christianisme — mais nous trouvons de plus une organisation du développement de ce savoir de soi. En effet le fondement de la religion c'est le savoir de soi de l'esprit; le terme de son développement doit donc être ce savoir intégral de l'esprit comme esprit, un savoir dans lequel la différence, qui correspond à une certaine histoire de l'esprit du monde, est surmontée. A ce moment-là l'esprit se sait lui-même sous la figure de l'esprit; il y a une réconciliation complète entre l'esprit effectif qui lui sert d'objet et l'esprit de la religion, ou entre la conscience et la conscience de soi. L'objet par le moyen duquel l'esprit se représente à lui-même (sa conscience) est dans la figure de l'esprit (il est identique à cette conscience de soi ou essence qui est le fondement de toute religion), il n'est plus seulement un *objet symbolique*.

Traduisons cela d'une façon plus simple. Notre vie dans le monde et notre conscience religieuse sont distinctes, et pour cette

(1) *L'esprit effectif* est la même chose que ce que nous avons appelé *l'esprit dans le monde*. L'esprit de la religion est *l'esprit total*, par opposition à cet *esprit dans le monde* qui est caractérisé par une détermination particulière.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 214.

raison notre conscience religieuse est encore imparfaite et notre vie dans le monde encore sans véritable réconciliation. Notre conscience religieuse est imparfaite parce qu'elle se sert du monde dans lequel nous vivons comme signe ou symbole de l'esprit absolu. C'est par l'intermédiaire de cet objet — qui dans la religion n'a plus ce caractère de pure objectivité, de négation de la conscience de soi — que l'esprit se représente lui-même à lui-même. Mais cet objet, l'esprit effectif de l'histoire, est à la fois traité comme *un symbole*, ce qui ne respecte pas son droit plein, et saisi comme inadéquat à ce qu'il *prétend représenter*. Nous en revenons à la différence dont nous sommes partis, celle de la conscience et de la conscience de soi. L'esprit se sait lui-même comme esprit, mais la conscience, par le moyen de laquelle il se représente à lui-même comme objet, est inadéquate à ce savoir absolu de soi, et doit progresser jusqu'à ce que cet objet soit devenu la figure de l'esprit lui-même se sachant comme esprit. Cet objet, étant l'esprit du monde, l'esprit effectif, n'est pas encore réconcilié avec son essence, l'esprit infini. « En tant que l'esprit dans la religion se représente à soi-même, il est bien conscience; et l'effectivité incluse dans la religion est la figure et le vêtement de sa représentation. Mais le droit plein de l'effectivité n'est pas respecté dans cette représentation, son droit de ne pas être seulement un vêtement, mais un être-là libre et indépendant, et inversement n'étant pas accomplie en elle-même cette effectivité est une figure déterminée qui n'atteint pas ce qu'elle doit représenter, c'est-à-dire l'esprit conscient de soi-même. Pour que la figure de l'esprit puisse l'exprimer, elle ne devrait être rien d'autre que lui et il devrait se manifester à soi-même ou être effectivement tel qu'il est dans son essence (1). » Ainsi la forme suprême de la religion sera-t-elle la religion *révélée*, parce que dans celle-ci l'esprit sera donné à lui-même comme il est dans son essence, parce que l'incarnation effective de Dieu, sa mort et sa résurrection dans la communauté, seront l'être-là lui-même de l'esprit se sachant comme il est; et à ce moment-là l'esprit du monde ou l'esprit fini sera réconcilié avec l'esprit infini; c'est cette réconciliation qui sera devenue l'objet de la conscience, comme elle était seulement le nôtre au point de départ de cette dialectique. L'esprit effectif doit à la fin devenir identique à l'esprit absolu, et l'esprit absolu doit se savoir dans l'esprit effectif comme esprit absolu (2).

(1) *Phénoménologie*, II, p. 206.

(2) L'exposé hégélien est obscur, mais l'idée est simple : Au terme de la dialectique de la religion, il n'y aura plus de dépassement; l'esprit dans le monde sera l'esprit absolu lui-même, il n'y aura plus de symbolisme ni de transcendance. Ce que l'esprit contempera dans son histoire, c'est lui-même,

Différence et unité des deux dialectiques. — La dialectique de la religion répond à deux exigences différentes qui doivent se confondre. D'une part elle est le développement *interne* d'un savoir de soi de l'esprit qui se représente à lui-même ce qu'il est comme esprit et, se sachant d'abord immédiatement, doit progresser jusqu'à donner à son expression de soi la forme de soi-même. « L'esprit n'est vraiment savoir de soi qu'en se faisant lui-même ce qu'il est. » D'autre part elle est le *reflet* d'un certain esprit du monde qui trouve dans sa religion une expression idéelle de lui-même. Ces deux dialectiques n'en font qu'une parce que le progrès de l'esprit du monde et celui du savoir de soi de l'esprit sont corrélatifs. L'esprit du monde est le devenir du savoir de soi de l'esprit comme esprit. Mais une religion ne dépasse pas en fait l'esprit effectif qui lui donne sa détermination. Comme le dira Hegel dans l'*Encyclopédie* : « Un Dieu mauvais, un Dieu naturel, a pour corrélatif des hommes mauvais, naturels, sans liberté. Le concept pur de Dieu, le Dieu spirituel, a pour corrélatif l'esprit libre. La représentation que l'homme a de Dieu correspond à celle qu'il a de lui-même et de sa liberté. » Que la religion donc ne soit qu'une partie de l'existence humaine, dont l'autre partie est la vie de l'homme dans le monde, fait qu'elle est imparfaite. C'est cette partie qui lui sert de symbole pour sa conscience et qui détermine son esprit particulier.

Dialectique générale de la religion. — La dialectique générale de la religion constitue une *révélation* progressive de l'esprit à lui-même. Le premier moment de cette révélation est la *religion de la nature* dans laquelle l'esprit se sait immédiatement. L'objet qui lui sert pour se représenter à lui-même a donc la forme de l'être en général (conscience) ou celle du Maître par opposition à l'Esclave (conscience de soi immédiate). « Certes, ce qui constitue la plénitude de cet être ce n'est ni la sensation, ni la matière variée, ni tout autre moment unilatéral, but et détermination, mais cette plénitude est l'esprit; et cet être est su par soi-même comme toute vérité et toute effectivité; cependant cette plénitude n'est pas ainsi égale à sa figure; l'esprit, comme essence, n'est pas égal à sa conscience (1). » Cette forme de l'immédiateté ne convient pas à l'esprit; elle correspond à un Dieu-substance et non à un Dieu-sujet. C'est pourquoi le deuxième moment de cette révélation est celui dans lequel l'esprit se sait dans la figure de la naturalité supprimée ou du Soi, « elle est donc la *religion esthétique* parce que

sous sa figure authentique. *Tout sera révélé.* Cependant, même dans la religion révélée, il y a encore un certain dépassement dû à « l'élément de la représentation », et c'est pourquoi la réconciliation effective ne se produit que dans le savoir absolu.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 210.

la figure s'élève à la forme du Soi par la production de la conscience, en sorte que celle-ci contemple dans son objet son opération ou le Soi (1) ». L'esprit du monde qui se reflète dans cette religion est l'esprit de la cité antique, l'esprit grec. L'esprit a dépassé l'immédiateté abstraite de la seule nature, il est devenu pour lui-même le Soi fini, le Soi qui est une œuvre, mais qui manque de la profondeur du premier moment. Ainsi le troisième moment réconcilie-t-il les deux précédents. « Le Soi est aussi bien un Soi immédiat que l'immédiateté est Soi. » Aux dieux grecs, qui représentent le Soi comme une œuvre objective, se substitue le Dieu chrétien, vrai homme et vrai dieu, dont l'histoire est effective. L'esprit se sait alors comme en soi et pour soi, et puisqu'il est ainsi représenté comme il est en soi et pour soi, c'est là *la religion manifeste (révélée)*. Ce devenir de la religion est le devenir de la conscience de soi absolue de l'esprit, qui, d'abord immédiate, s'élève à elle-même par le mouvement de sa propre médiation ou se révèle dans sa profondeur.

Phénoménologie ou Nouménologie. — Nous retrouvons notre définition initiale: « La religion est la conscience de soi de l'esprit absolu, représentée par l'esprit fini. » Cette *représentation* de l'esprit absolu par un peuple ou une communauté dans l'histoire est l'aspect phénoménal de la religion — ce qui fait qu'elle peut entrer dans une phénoménologie ou étude des apparences; mais qu'elle soit d'autre part une *conscience de soi de l'esprit absolu* en ferait plutôt une nouménologie. En tant que la dialectique de la religion répond au développement de l'esprit du monde progressant jusqu'au savoir de l'esprit elle rentre dans la phénoménologie, car chacun de ses moments est un phénomène original inadéquat à la vérité intégrale; mais en tant qu'elle est une dialectique interne, un devenir du savoir de soi-même et comme une révélation de l'esprit à soi-même, elle est comme un devenir de Dieu et une véritable nouménologie. Ces deux aspects peuvent-ils se réconcilier et ne posent-ils pas le problème fondamental de la théologie hégélienne? Comment se réconcilient le point de vue de l'esprit fini, celui de l'homme, et le point de vue (si l'on peut ainsi parler) de l'esprit infini, celui de Dieu? La religion est-elle la représentation qu'un esprit fini, l'homme, se fait de Dieu, ou est-elle le savoir que Dieu prend de lui-même? La solution de ce problème, si ambiguë soit-elle, n'est pas douteuse pour Hegel. La religion est à la fois l'un et l'autre, et c'est bien ce que nous indique ce qui fut pour nous son point de départ, « la pensée de la réconciliation », de l'abaissement de l'esprit infini et de l'élévation de l'esprit fini. L'esprit fini, l'esprit phénoménal, n'est lui-même rien d'autre

(1) *Phénoménologie*, II, p. 211.

que l'esprit absolu devenant conscient de lui-même; et c'est pourquoi la dialectique de ce rapport domine toute l'histoire de la religion. La religion est déjà — avant le savoir absolu — le moment où la phénoménologie se transforme en nouménologie, où l'esprit absolu se révèle comme tel, *se manifeste à soi en se manifestant à l'homme* (1). L'esprit absolu, Dieu, n'est pas au delà du savoir qu'en a la religion, il n'est pas une vérité sans vie, située en dehors de sa manifestation, mais il est de son essence de se manifester dans le temps et, en se manifestant ainsi, de se manifester à soi-même dans son éternité. Il est savoir de soi dans l'homme et par l'homme qui participe ainsi à la vie divine. Cette révélation n'est complète que dans le christianisme dans lequel l'esprit est su vraiment, et se sait comme il est; dans toutes les autres religions la manifestation est incomplète et symbolique (ce qui est la même chose) et c'est pourquoi l'homme n'y est pas vraiment réconcilié avec Dieu.

Le problème est donc celui de *l'unité de l'homme et de Dieu*, du fini et de l'infini. Hegel écrit plus nettement dans l'*Encyclopédie* : « Dieu n'est Dieu qu'en tant qu'il se connaît lui-même; or sa connaissance de soi est en outre la connaissance de soi qu'il a en l'homme, et la connaissance que l'homme a de Dieu se continue dans la connaissance qu'il a de lui-même en Dieu (2). » Le problème paraît ainsi se déplacer; il devient celui de savoir si nous avons affaire à un *mysticisme* dont les sources se trouvent chez Maître Eckhart et surtout chez Bœhme, ou à une sorte de religion de l'humanité, une *anthropologie* comme on la rencontrera chez un successeur de Hegel, Feuerbach. Mysticisme ou humanisme?

Hegel aimait à citer ce texte de Maître Eckhart : « L'œil avec lequel Dieu me voit est aussi l'œil avec lequel je le vois, mon œil et son œil ne font qu'un; si Dieu n'était pas, je ne serais pas, si je n'étais pas, il ne serait pas. » Mais bien plus encore c'est chez le mystique et le théologien allemand Bœhme que nous trouvons le plus de pressentiment de la pensée hégélienne. Dans un texte de son *Histoire de la philosophie* Hegel oppose Bœhme à Spinoza. Chez Spinoza Dieu est seulement substance; il n'est pas conçu comme subjectivité, sujet, *Moïté* (3). Au contraire ce que cherche Bœhme c'est Dieu comme vie personnelle, comme sujet et savoir de soi. Le mystique allemand a cherché toute sa vie en lui-même,

(1) On pourrait dire avec J. BÖHME : *Mysterium magnum revelans seipsum*.

(2) *Enzyklopädie*, éd. Lasson, V, p. 481. On voit l'opposition de Hegel à Schelling qui disait : « le père de toutes choses est dans son unité comme dans un château inaccessible » (W. I, 4, 302).

(3) HEGEL : *S. Werke* (1844), XV : *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, Dritter Teil, pp. 273 sq. — HEGEL cite BÖHME dans la *Phénoménologie*, à propos de « la colère de Dieu » (II, p. 279).

dans l'histoire de sa subjectivité, un reflet de Dieu. L'homme de Paracelse était « microcosme », celui de Bœhme est « microthéos ». Le *Mysterium magnum*, c'est le désir et la volonté de manifester son mystère. « Toute la théologie de Bœhme, a écrit Boutroux, est une analyse des conditions de la possibilité de la personne absolue. » Il faut bien dire *personne*. Dieu n'est pas l'abîme (Ungrund), la source inconsciente de tout ce qui est; il est le savoir de soi, il s'engendre en soi-même et se trouve, il est temps et éternité à la fois. Sa *Moitié* est déjà ce que Hegel nomme le *concept*, le Soi absolu.

Il est impossible d'accuser Hegel de panthéisme au sens vulgaire si le panthéisme fait disparaître l'un des termes de l'opposition dans l'autre. La conscience de soi en Dieu suppose la finitude; et la finitude doit, de son côté, se réconcilier avec l'infini divin, se dépasser en lui. Dieu, pour Hegel, est la vérité qui se sait elle-même, et ce savoir de soi que l'homme a de Dieu ne saurait être en dehors de la vie divine. Mais, si Hegel repense le mysticisme, il n'est nullement un mystique, comme ceux que nous avons cités. On peut donc se demander si la vie de Dieu, son savoir de soi, ne va pas s'exprimer complètement dans le savoir que l'homme a de lui-même comme « conscience de soi universelle ». L'interprétation de Feuerbach qui, au lieu d'absorber l'homme en Dieu, absorbe Dieu en l'homme, serait-elle donc la conséquence de la philosophie hégélienne de la religion? « L'homme, dira Feuerbach, voilà le centre de la religion et non l'esprit absolu de Hegel, ce n'est pas moi, c'est la religion qui adore l'homme, bien qu'elle — ou plutôt la théologie — ne veuille pas l'avouer, c'est la religion elle-même qui dit : Dieu est l'homme, l'homme est Dieu. Ce n'est pas moi, c'est la religion qui se refuse à admettre un Dieu abstrait, un pur *ens-rationis*, et la preuve c'est qu'elle le fait devenir homme (1). »

Mais si Hegel paraît incliner vers cet humanisme, il se refuse à cette réduction complète de Dieu à l'homme. Il maintient toujours un certain dépassement nécessaire de l'homme. La grande douleur de l'homme — une forme de la conscience malheureuse — c'est d'être réduit à lui seul, d'avoir absorbé le divin en soi. Si Dieu lui-même est mort, que reste-t-il? Pensée profonde et qui annonce les thèmes d'un Nietzsche ou d'un Heidegger — sur l'absence de Dieu et sur la nécessité pour l'homme de se transcender.

Entre ce mysticisme où la vie de l'humanité est un moment de

(1) FEUERBACH : *L'essence du Christianisme* : « Le Dieu devenu homme n'a fait que révéler l'homme devenu Dieu » (traduction française, *op. cit.*, p. 77). — « La conscience que l'homme a de Dieu est la conscience qu'il a de lui-même, mais l'homme ne sait pas que sa conscience de Dieu est sa conscience de lui-même. La Religion est la première mais indirecte conscience que l'homme a de lui-même » (*op. cit.*, p. 52). L'homme, dit aussi Hegel, est le foyer spirituel de l'Univers (Universum).

la vie divine, de la conscience de soi divine, et cette anthropologie philosophique qui réduit Dieu à l'homme, quelle est la solution de Hegel? Mystique, il ne l'est certes pas, quoiqu'il interprète et tire à soi les formules de certains mystiques, il y voit déjà l'image de sa propre dialectique; — anthropologie au sens de Feuerbach, telle n'est pas non plus sa solution. Il parle de l'*homme divin universel* qui a succédé au *Dieu homme*, mais sa pensée reste équivoque et ouvre la porte aux interprétations diverses de ses disciples. L'esprit absolu dépasse l'esprit fini et n'est pourtant que par lui, s'il est vrai que dans cette réconciliation seule (qui suppose la séparation et l'unité) l'esprit est authentiquement absolu parce qu'il le devient. Dans l'ensemble la lecture des pages que Hegel consacre à la religion dans la *Phénoménologie*, avec tous ses développements sur l'art, suggère davantage une interprétation humaine de la religion qu'une absorption de la vie humaine dans la vie divine (1).

I. La *religion de la nature*. — Le devenir de la religion reproduit dans son ensemble le mouvement général de la *Phénoménologie*. La religion de la nature correspond à la conscience, l'esprit s'y apparaît à lui-même sous la forme de l'être immédiat; la religion de l'art correspond à la conscience de soi, l'esprit s'y manifeste à lui-même sous la forme des œuvres de l'art; la religion révélée correspond à la raison, car l'esprit y apparaît comme il est en soi et pour soi. En même temps, comme nous l'avons vu plus haut, chacun de ces moments coïncide avec un esprit réel dans l'histoire. L'érudition de Hegel lui permettra de remplir ce cadre général, particulièrement dans ses dernières *Leçons sur la philosophie de la religion*. Le cadre seul est donné dans la *Phénoménologie*, et les développements les plus intéressants et les plus concrets portent sur la religion de l'art et la religion chrétienne.

Dans la religion de la nature, l'esprit divinise les objets naturels. C'est la religion de la lumière (celle des Parsis), celle des plantes et des animaux (premières religions de l'Inde), enfin l'esprit, opérant encore instinctivement, construit des pyramides et des obélisques, il est artisan avant d'être artiste, mais la figure du divin commence à perdre le caractère d'immédiateté naturelle qu'elle avait à l'origine; la nature est déjà dépassée incons-

(1) Ce qui nous paraît surtout caractéristique de la pensée hégélienne c'est son effort pour surmonter le grand dualisme chrétien, celui de l'*au-delà* et de l'*en-deçà*. Le but de la dialectique de la religion n'est-il pas d'aboutir à une réconciliation complète de l'*esprit dans le monde* et de l'*esprit absolu*. Mais alors il n'y a plus aucune transcendance en dehors du devenir historique. Dans ces conditions, la pensée hégélienne — en dépit de certaines formules — nous paraît très loin de la religion. Toute la phénoménologie apparaît comme un effort héroïque pour réduire la « transcendance verticale » à une « transcendance horizontale ».

ciemment et l'esprit commence à se retrouver lui-même dans une œuvre. Sous sa forme immédiate l'esprit s'apparaît à lui-même comme la lumière du soleil levant. Ce n'est pas cette existence donnée à la conscience sensible qui est l'esprit, mais elle lui sert de symbole, un symbole qui n'est pas le résultat d'une réflexion. La certitude immédiate que l'esprit a de son être se confond ici avec la certitude non moins immédiate de la conscience sensible. Si la conscience de soi est dans sa profondeur la nuit de l'essence, sa révélation est la manifestation immédiate du monde sensible dans les formes créées par la lumière naissante. L'Absolu apparaît « comme la lumière d'Orient qui contient et remplit tout et se conserve dans sa substantialité sans forme ». Ce pur Moi n'est encore qu'une substance dans laquelle rien n'obtient de consistance et ne se réfléchit en soi-même. « Ses déterminations sont seulement des attributs qui ne réussissent pas à atteindre l'indépendance, mais restent seulement des noms de l'Un aux multiples noms (1). » Cette *substance* de l'Orient doit dans le mouvement de l'esprit devenir *sujet*; ainsi le soleil se lève à l'Orient et se couche à l'Occident. Mais nous sommes bien loin encore de ce déclin de la substance en soi-même et de sa transformation en sujet conscient de soi comme sujet. Dans sa forme première cette substance est la négation du fini; sa sublimité seule transparait dans la création. L'*esprit effectif* qui a ici sa représentation est celui du *despotisme oriental*. L'infini et le fini s'opposent sans pouvoir se réconcilier; c'est l'Absolu qui a la forme de la toute-puissance du maître tandis que l'homme a celle de l'esclave.

Cette « vie tumultueuse », qui absorbe tout en elle, est cependant *en soi* la négativité, et c'est comme telle qu'elle doit apparaître au sein du fini qui « emprunte la subsistance à sa substance ». A la certitude spirituelle immédiate se substitue la perception des formes naturelles qui sont alors divinisées dans leur « être-pour-soi » immédiat. L'infinité se désagrège « en une pluralité innombrable d'esprits plus faibles et plus forts, plus riches et plus pauvres (2) ». Cet être-pour-soi dans les figures naturelles n'est pas encore le Soi spirituel. C'est la figure de l'homme élaborée par la plastique grecque qui représentera authentiquement ce moment du divin. Mais il faudra pour cela que l'esprit se soit élevé au-dessus de la nature et l'ait transcendée dans le travail. L'Absolu dans cette figure primitive de l'être-pour-soi est d'abord imaginé dans les plantes, puis dans les animaux. C'est là le panthéisme au sens exact du terme, c'est-à-dire la religion dans laquelle les choses finies sont Dieu. « L'innocence de la religion des fleurs, qui

(1) *Phénoménologie*, II, p. 215.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 216.

est seulement représentation du Soi sans le Soi, passe dans le sérieux de la vie engagée dans la lutte, dans la culpabilité de la religion des animaux (1). » L'esprit effectif qui trouve ici sa représentation est celui de peuplades insociables, toujours en lutte les unes contre les autres; et les figures animales symbolisent ces esprits de groupes élémentaires qui n'ont pas d'autre vie spirituelle que celle que leur donne la lutte pour la reconnaissance de leur indépendance. Ces peuplades « se combattent à mort et prennent conscience d'espèces animales déterminées comme de leurs essences », elles ne sont en effet rien d'autre « qu'une vie animale se séparant d'une autre et consciente de soi sans universalité ». De même que la vérité de la lutte pour la vie et la mort était, dans le développement de la conscience de soi naturelle, la formation de l'esclave qui, par le travail et le service, s'élevait à une conscience de soi plus haute, de même ici « au-dessus de ces esprits d'animaux se déchirant seulement entre eux, l'artisan obtient la haute main, lui dont l'opération n'est pas seulement négative, mais encore pacifique et positive (2) ». Le Soi se produit lui-même et s'élabore dans la chose produite, mais cette production de soi est d'abord inconsciente. Ainsi l'entendement se concevait lui-même dans la nature, mais l'ignorait encore. Ce moment est celui de l'esprit artisan, mais pas encore artiste « puisqu'il n'a pas recueilli la pensée de soi-même ». « C'est un genre de travail instinctif comme celui des abeilles qui fabriquent leurs alvéoles (3). » A cette religion de l'artisan correspond particulièrement l'Égypte que Hegel connaît surtout à cette date par Hérodote et le témoignage des Grecs en général. Le résultat de ces œuvres abstraites — moins inspirées de la nature que des formes de l'entendement — sera la découverte de l'esprit par l'esprit dans son œuvre. L'œuvre inconsciente n'atteint que progressivement la représentation du Soi. Dans les Pyramides le Soi est l'esprit décédé — qui reste intérieur et caché — ou bien il est, comme Soi extérieur, la lumière naissante qui donne aux œuvres leurs significations.

Cependant le Temple et la Statue s'annoncent progressivement par la division et la coordination de l'architecture et de la sculpture. L'une va représenter l'en-soi de l'esprit, l'autre son pour-soi. L'architecture progresse des formes abstraites à des formes plus vivantes. C'est la dialectique de la colonne qui mélange la vie de la plante à la forme régulière de l'entendement. Cette vie est reproduite par l'artisan comme le sont de leur côté, dans les premières ébauches de la sculpture, les figures animales; l'esprit

(1) *Phénoménologie*, II, p. 216.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 217.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 218.

s'élève donc au-dessus de ce qu'il reproduit. La forme animale devient « le hiéroglyphe d'une autre signification, c'est-à-dire d'une pensée (1) ». Lentement la forme humaine se dégage de la forme animale. Mais l'œuvre n'a pas son sens en elle-même; il lui manque d'exprimer au dehors son sens intérieur; il lui manque « le langage, l'élément dans lequel est présent le sens même qui la remplit ». Ce langage est encore trop extérieur comme dans les statues de Memnon, ou trop intérieur comme dans la pierre noire qui dit seulement par son extériorité pure qu'elle cache un sens infiniment profond.

Cet intérieur et cet extérieur doivent se joindre dans une œuvre qui soit fille de l'esprit. « Ces monstruosité dans la figure, la parole et l'opération, se résolvent dans une figuration spirituelle, un extérieur qui est allé en soi-même, un intérieur qui s'extériorise de soi et en soi-même, elles se résolvent dans une pensée qui est être-là s'engendrant soi-même et préservant sa figure conforme à la pensée, un être-là transparent. L'esprit est artiste (2). »

II. *La religion de l'art.* — Les quelques pages que Hegel a consacrées dans la *Phénoménologie* à l'introduction de la religion de l'art sont, en dépit d'une certaine lourdeur d'expression, particulièrement belles et suggestives. La religion de l'art est le savoir de soi de l'esprit éthique, celui même que nous avons étudié sous le nom d'esprit vrai. Cet esprit réel n'est plus l'esprit du despotisme oriental ou des peuplades insociables, encore égarées dans la vie de la nature, mais il est l'esprit substantiel d'une cité humaine qui a dépassé la sauvagerie de la nature et qui n'a pas encore atteint l'abstraction et la douleur de la subjectivité. C'est le moment de « la belle individualité ». La Cité apparaît comme une œuvre consciente de soi, *un esprit universel individualisé et concret*. On dirait que la nature est immédiatement l'expression adéquate du Soi spirituel, tandis que le Soi ne s'est pas lui-même abstrait de sa substance. Les mœurs de la Cité sont l'œuvre de tous et de chacun. Le peuple qui vit dans cette substance est un peuple libre. Cet équilibre heureux est celui d'une humanité parfaite dans sa finitude, mais il est un équilibre instable, une jeunesse de l'esprit du monde. Avant lui l'homme est écrasé par la nature et ne s'est pas trouvé comme homme, après lui l'homme se dépassera et aura conscience en lui-même de son inquiétude infinie. Entre la religion de la nature et la religion chrétienne surgit donc cette religion de l'art qui est la conscience de soi de l'esprit comme *humanité finie*.

Mais cette conscience de soi de l'esprit éthique est déjà au delà

(1) *Phénoménologie*, II, p. 220.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 221.

de cet esprit, elle en est le sommet en même temps que le commencement de son déclin. Se savoir soi-même, prendre conscience de soi, c'est s'élever au-dessus de son être. L'esprit que nous avons étudié comme esprit vrai, c'est-à-dire esprit objectif, n'est déjà plus tel quand il se sait lui-même. La prise de conscience est destructrice de cette confiance immédiate qui unissait harmonieusement la vérité d'un être à la certitude d'un Soi. Elle suppose que le Soi s'est déjà retiré de sa substance et s'est enfoncé dans sa subjectivité. La beauté de l'art antique apparaît quand l'esprit s'est élevé au-dessus de sa réalité, quand il est revenu de sa vérité objective dans le pur savoir de soi-même. Cet art n'est donc plus l'être éthique, mais la réminiscence et l'intériorisation de cet être (*Erinnerung*). « Cette conscience de soi est l'esprit ayant en soi-même sa certitude, qui se lamente de la perte de son monde et qui maintenant, à partir de la pureté du Soi, produit son essence (c'est-à-dire la produit en la reproduisant) soulevée au-dessus de l'effectivité (1). » Beaucoup plus tard Hegel écrira à propos de l'histoire des peuples en général : « C'est ainsi que l'esprit national cherche à se saisir lui-même dans son action la plus élevée. Le sommet de l'esprit est de se savoir lui-même, de parvenir non seulement à l'intuition, mais à la pensée de lui-même. Il est nécessaire que tout esprit national accomplisse cette action, mais cet accomplissement est également son déclin et ce déclin marque l'avènement d'un autre stade, d'un autre esprit (2). »

Quand l'esprit grec devient le savoir de soi et se reproduit dans l'œuvre d'art, cette réminiscence est le signe d'une forme plus haute. L'évolution de la religion de l'art est son passage à la subjectivité abstraite, au pur concept, qui n'est encore dans cette création artistique que la *forme* de l'activité qui crée. « Une telle forme est la nuit à laquelle la substance fut livrée et dans laquelle elle se transforma en sujet. C'est de cette nuit de la pure certitude de soi-même que l'esprit éthique ressurgit comme la figure libérée de la nature et de l'être-là immédiat de l'esprit. » Cette nuit est l'activité créatrice du sujet qui disparaît d'abord dans son œuvre et ne se représente pas encore comme tel à lui-même. « Cette activité pure, consciente de sa force inaliénable, lutte avec l'essence sans figure (son pathos). Devenant son maître elle a fait de ce pathos sa matière, son contenu; et cette unité émerge comme œuvre, comme l'esprit universel individualisé et représenté (3). »

Tout ce qui pourra être ainsi représenté objectivement le sera dans cette œuvre d'art divine, tout, sauf le concept, l'absolue

(1) *Phénoménologie*, II, p. 225.

(2) Introduction de HEGEL à la *Philosophie de l'Histoire*.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 226.

certitude du Soi en lui-même. L'esprit grec est l'esprit qui se manifeste au dehors, mais qui ne connaît de l'esprit que cette manifestabilité. Dans la religion chrétienne la révélation est bien complète, mais la révélation est plus que la manifestation objective; elle comporte en elle le moment de la négation de cette manifestation, *la profondeur de la nuit*, tandis que l'esprit artiste ne connaît que *la vie du jour*.

Dans sa dialectique la religion de l'art nous achemine elle-même vers cette révélation de la subjectivité à laquelle elle s'élève déjà en soi dans ce savoir de sa substance; cette certitude absolue du Soi dans laquelle la substance s'est résolue doit à la fin devenir la figure dans laquelle l'esprit se contemple. Mais alors le tragique antique, qui n'est encore que représentation, sera devenu le drame chrétien, celui de la vie et de la mort d'un Dieu, qui s'accomplit effectivement dans l'histoire. Cette dialectique va donc de l'œuvre objective et transcendante à la subjectivité, de la nature à l'esprit, de la chose au Soi, de la substance au sujet. Les trois moments de ce devenir sont *l'œuvre d'art abstraite*, où l'esprit éthique s'apparaît sous la forme des pures figures divines, *l'œuvre d'art vivante*, où l'homme devient la figure élaborée du divin dans les fêtes et les jeux, l'œuvre d'art spirituelle où l'esprit est là dans le *langage* de l'épos, de la tragédie, et de la comédie. Ce langage reproduit dans son mouvement le devenir de la substance se résolvant dans la pure certitude de soi. L'épos reproduit les figures plastiques des dieux, la tragédie continue l'œuvre d'art vivante; enfin, dans la comédie, l'homme se sait comme le destin des dieux; il absorbe en lui toute la substantialité divine, c'est la *conscience heureuse*, mais c'est aussi la *conscience malheureuse* qui s'ignore encore.

L'œuvre d'art abstraite. — L'œuvre d'art est abstraite sous ses deux formes extrêmes, la plastique dans la représentation des dieux olympiens et le pur lyrisme de l'hymne. Dans l'architecture et la sculpture classique l'esprit se représente lui-même; le temple est destiné à contenir la statue d'un dieu. Cette représentation du divin est abstraite dans la mesure où elle est pure objectivité et où l'esprit créateur s'est lui-même oublié devant son œuvre. L'image plastique des dieux fait abstraction de l'individualité de l'artiste, elle trône dans sa majesté sereine au delà de l'inquiétude du devenir humain; en cela consiste sa grandeur et sa limite. « La figure du dieu rejette l'indigence des conditions naturelles de l'existence », cette figure est la pure figure humaine, elle ne conserve en elle qu'une obscure réminiscence du règne des Titans; et l'animal est rabaisé à un symbole, tel l'aigle de Zeus ou l'oiseau de Minerve. Ce ne sont plus seulement des puissances élémentaires de la nature qui sont ainsi représentées, mais

de clairs esprits de peuples conscients d'eux-mêmes. La Cité s'honore elle-même dans Athéna. Cependant il manque à cette sérénité l'activité qui a donné naissance à l'œuvre; elle est au delà de son devenir. « Et si le concept, comme artiste ou spectateur, est assez désintéressé pour déclarer l'œuvre d'art absolument animée en elle-même, et pour s'oublier lui-même, créateur ou contemplateur, on doit au contraire insister fermement sur le concept de l'esprit qui ne peut se dispenser du moment d'être conscience de soi-même (1). »

Dans la philosophie grecque aussi l'idée est au delà de la subjectivité, elle n'intègre pas à son essence pure et objective le devenir de sa conception. Le platonisme n'incorpore pas à la vérité la certitude subjective, le mouvement par lequel la vérité se pose et s'établit. L'amour est indigence, il est en deçà de la chose aimée. Le dessein de l'hégélianisme est au contraire de saisir la vérité comme certitude de soi. « L'œuvre n'est donc pas pour soi le tout effectivement animé, mais elle est ce tout seulement quand elle est prise avec son propre devenir. Ce fait commun dans l'œuvre d'art, à savoir qu'elle est engendrée dans la conscience et produite par des mains humaines, est le moment du concept existant comme concept, qui s'oppose à elle (2). » Une fois de plus nous voyons la signification très particulière de ce terme *concept* (Begriff) chez Hegel.

Abstraite était l'œuvre d'art plastique, parce qu'elle était, comme vérité objective, au delà de l'individualité créatrice; abstraite est pour la raison inverse le lyrisme pur de l'hymne. La fluidité de l'hymne, qui fusionne les consciences particulières dans l'opération de tous, est pure intériorité. « Elle est le flot spirituel qui dans la multiplicité de la conscience de soi est conscient de soi comme d'une égale opération de tous et comme d'un être simple (3). » Ce langage de l'hymne est plus pur que celui de l'oracle qui n'exprime que la contingence d'une situation et l'arbitraire d'une décision, nécessaire comme décision, mais non comme contenu.

L'opposition de la plastique et du lyrisme, si fortement accentuée par Hegel, sera reprise plus tard par Nietzsche; le contraste entre l'art apollinien et l'art dionysien apparaît déjà dans ces textes comme dans les suivants sur l'œuvre d'art vivante. Hegel recherche aussi l'unité qui médiatise cette extériorité et cette intériorité et il la trouve dans *le mouvement du culte*. Le culte aboutit à l'unité vivante du divin et de l'humain, de l'essence.

(1) *Phénoménologie*, II, p. 229.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 229.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 231.

et de la *conscience de soi*. Dans le culte la conscience de soi humaine s'approche de ce dieu olympien qui trônait au delà d'elle, mais inversement le dieu abstrait obtient dans l'homme la conscience de lui-même. Les dieux, disait le poète Hölderlin, acquièrent non l'existence, mais la conscience de soi, du fait que l'homme les nomme. « Les dieux se reposent volontiers dans la profondeur des cœurs humains. » Le divin ne s'achève pas sans le secours de l'homme, et l'homme ne se trouve qu'en se haussant au divin. Le culte purifie donc le Soi humain et le conduit à la participation de la béatitude. Il n'implique pas en lui la conscience plus profonde de l'intériorité chrétienne qui sera la conscience du mal, ou du péché, avant la réconciliation. Cette purification reste donc extérieure, comme reste superficielle cette réconciliation de l'essence et du Soi (1). Sous la forme du *sacrifice* l'homme renonce à sa particularité, inversement l'essence objective disparaît par là même. « L'animal qui est sacrifié est le signe d'un dieu, les fruits qui sont consommés sont Cérès et Bacchus eux-mêmes (2) »; le sacrifice de l'homme est donc réciproquement le sacrifice des dieux qui se donnent à l'homme. Ceux-là renoncent à leur universalité abstraite et gagnent la conscience humaine, celui-ci renonce à sa particularité. Toutefois ce n'est pas là encore le sacrifice authentique, le sacrifice chrétien dans lequel l'esprit se sacrifie comme tel à l'esprit, et dans lequel le mystère du pain et du vin devient celui de la chair et du sang.

L'œuvre d'art vivante. — Le résultat du culte est l'*unité immédiate de l'humain et du divin*. L'œuvre d'art n'est plus maintenant une œuvre abstraite, elle est une œuvre vivante. C'est l'homme lui-même qui se présente à l'homme, *il se sait un avec l'essence divine* (3). Les bacchantes et les porteurs de flambeaux ne sont plus des dieux lointains, mais des hommes divinisés. L'homme a pris la place de la statue; mais la corporéité seule du divin est ici réalisée; c'est l'extériorité sans l'intériorité. L'intériorité apparaît par contre dans la mysticité inconsciente, quand l'essence de la nature se révèle à l'homme et participe à sa vie consciente de soi tout en lui communiquant sa profondeur. Dans les mystères de Cérès et de Dionysos, il n'y a pas, comme on le croit,

(1) La comparaison de l'hellénisme et du christianisme domine tous les *Travaux de jeunesse* de HEGEL. On sait que cette comparaison est d'abord favorable à l'hellénisme. Ce n'est que progressivement que HEGEL élève le christianisme au-dessus du paganisme. En même temps, il parvient à sa conception philosophique que « l'Absolu est sujet ».

(2) *Phénoménologie*, II, p. 235.

(3) HEGEL a vu dans le *peuple grec* le peuple heureux de l'histoire, réalisant cette *unité immédiate* de l'humain et du divin; il lui a opposé, dans les *Travaux de jeunesse*, l'*esprit juif*, qui a au contraire approfondi la séparation des deux termes (cf. dans la *Phénoménologie* la conscience malheureuse).

de secret, mais au contraire l'essence est devenue complètement une avec le Soi, « elle est ainsi complètement dévoilée et manifeste pour lui ». Dans ses métamorphoses l'esprit de la terre est devenu le principe féminin de la nutrition ou le principe mâle de la force virile. « Dans l'utilité de pouvoir être mangée et bue, la nature atteint sa suprême perfection; dans cet acte en effet elle est la possibilité d'une existence supérieure et touche les confins de l'être-là spirituel (1). »

La mysticité inconsciente et la belle corporéité s'assemblent dans la fête que l'homme donne en son honneur, mais à cette mysticité manque la possession de soi, à cette belle corporéité la profondeur de l'essence. « L'élément parfait, au sein duquel l'intériorité est tout aussi extérieure que l'extériorité est intérieure, est une fois encore le langage (2). » Ce langage n'est plus celui de l'oracle, de l'hymne ou de la frénésie bachique; il est devenu clair à soi-même et pose dans un élément à la fois transcendant et immanent, celui du logos, le panthéon de la représentation.

L'œuvre d'art spirituelle. — Nous sommes enfin dans l'œuvre d'art spirituelle qui va reprendre, dans l'élément du langage, tous les moments antérieurs, les dieux olympiens dans l'épos, l'unité vivante du divin et de l'humain dans la tragédie, enfin la résolution de la substantialité divine dans l'heureuse certitude de soi de la comédie antique. Avec cela toute la substance se sera résolue dans le Soi humain. Le divin n'est plus maintenant réalisé dans le marbre, mais dans le langage d'un peuple qui a su s'élever à l'universalité, et c'est là qu'il obtient sa représentation la plus adéquate. Les poèmes homériques, la tragédie d'Eschyle et de Sophocle, la comédie d'Aristophane constituent ensemble un devenir dialectique dont le sens général est le suivant : le *retour du divin dans l'humain*. Le Soi humain disparaît d'abord devant le monde qu'il révèle dans son chant, comme l'artiste devant la statue. Ce monde de l'épos est celui des dieux et des hommes; mais l'aède qui en est le porteur disparaît dans le contenu de son chant qui apparaît ainsi comme un vaste syllogisme; en haut, l'un des extrêmes est constitué par les dieux olympiens qui participent à l'action sans rien perdre de leur sérénité inaltérable; en bas, l'autre extrême est l'aède qui, comme sujet singulier de ce monde, l'engendre et le contient. Son pathos n'est pas la puissance de la nature, mais Mnémosyne, l'éveil de la conscience, « la récollection par le souvenir de l'essence auparavant immédiate. L'aède est l'organe disparaissant dans son contenu, ce n'est pas son propre chant qui compte, mais sa muse, son chant univer-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 238.

(2) *Phénoménologie*, II, pp. 240-241.

sel (1) »; au centre. le moyen terme est constitué par les héros, Agamemnon, Achille, Ulysse... qui sont des hommes singuliers comme l'aède, « mais qui sont seulement représentés et donc en même temps universels comme le libre extrême de l'Universalité, les dieux ». C'est l'inversion complète de ce syllogisme (2) que présente le mouvement qui va de l'épos à la comédie. Dans la comédie en effet c'est le Soi singulier de l'aède qui est devenu l'essentiel, tandis que l'universalité du monde divin est rabaisée à la substantialité privée du Soi, donc évanouissante. Au centre de ce mouvement la tragédie réunit plus étroitement le divin et l'humain; le Soi entre dans le mouvement du langage, tandis que le divin s'organise selon les puissances internes de la substance.

A propos de l'épos Hegel nous offre, comme l'a dit un de ses commentateurs, une phénoménologie des poèmes homériques (3). Il traduit philosophiquement le langage du poète. Le problème est celui de l'unité des deux mondes, le divin et l'humain. Les dieux, en se mêlant à l'action, paraissent des hommes supérieurs, tandis qu'à leur tour les hommes élevés à l'Universalité par la recollection du souvenir deviennent des dieux mortels. L'unité de l'action, comme celle du monde hellénique dans son ensemble, n'est pas une unité abstraite, comme le sera celle de la puissance romaine, mais une unité vivante et souple. Cependant cette unité de la représentation n'est pas sans manifester son instabilité, dans la pluralité inconsistante du divin comme dans le rapport de ces dieux aux hommes. Les premiers, en conservant leur sérénité dans l'action, manifestent des traits d'une grandeur comique tandis que les autres, qui sont pourtant la force de l'individualité agissante, manifestent les traits d'une faiblesse tragique. « Le sérieux de ces puissances divines est donc une superfluité ridicule puisque les hommes sont en fait la force de l'individualité agissante, et l'effort tendu et le travail de l'individualité sont une peine également inutile puisque ce sont plutôt ces puissances qui mènent tout (4). » Au-dessus des uns et des autres plane l'unité abstraite de l'événement, le mouvement du temps qui s'énonce dans le rythme objectif du poème et dans l'impersonnalité de son langage. *Le destin ne se connaît pas encore comme le Soi* (5).

(1) *Phénoménologie*, II, p. 243.

(2) Faut-il redire que, pour HEGEL, le syllogisme est essentiellement le mouvement qui va de l'Universel au Singulier par la médiation de la détermination. Il n'y a pas là une juxtaposition de termes, mais l'acte même de la médiation, la relation infinie.

(3) R. KRONER, *op. cit.*, II, p. 408.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 244.

(5) La religion reprend ici, dans l'idéal, le mouvement réel que nous avons déjà décrit et qui conduit de l'esprit vrai à la personne abstraite (cf. dans

Dans la *tragédie* cette nécessité abstraite qui est celle du concept, encore inconscient de soi, se rapproche du contenu, de même que le langage de l'aède cesse d'être impersonnel et participe à ce contenu. L'aède devient l'acteur qui intervient directement dans le drame. « C'est le héros lui-même qui parle et le spectacle représenté montre à l'auditeur, qui est en même temps spectateur, des hommes conscients d'eux-mêmes qui savent, et savent dire leur droit et leur but, la puissance et la volonté de leur détermination (1). » Leur langage n'est pas celui de la vie commune, mais il exprime dans sa grandeur et son exactitude le pathos du héros. Il dégage l'action éthique de la contingence des circonstances et présente dans sa pureté les « caractères » qui s'expriment dans l'action. Le destin se rapproche de l'homme et devient le centre de gravité de sa vie, en même temps qu'il la hausse au-dessus d'elle-même. Le terrain de cette action tragique est « le langage de l'épos devenu conscient de sa propre dispersion ». « C'est le commun peuple en général dont la sagesse trouve son expression dans le chœur de l'âge mûr; le peuple a bien dans cette faiblesse son représentant puisque lui-même constitue le matériel positif et passif de l'individualité du gouvernement lui faisant vis-à-vis (2). » Nous n'insisterons pas sur la conception que Hegel présente ici du contenu de la tragédie grecque; elle est le savoir de soi de l'esprit vrai dont nous avons longuement parlé. Les puissances qui s'affrontent et qui ont chacune leur incarnation dans des caractères à la fois naturels et spirituels sont celles du droit divin et du droit humain, de la famille et de la Cité; la division du divin qui apparaît au sein de chacun de ces caractères est celle du savoir et du non-savoir, d'Apollon et des Érinyes, et leur unité est celle même de la substance éthique : « Zeus qui est la nécessité de leur rapport mutuel ». Selon Hegel la tragédie antique commence à réaliser l'unité des dieux réclamée par les philosophes de l'antiquité. C'est le concept lui-même qui se divise selon sa loi interne en savoir et non-savoir et cherche son unité dans la réconciliation de *l'oubli*. Mais ce destin est la conscience de soi qui ne s'est pas encore trouvée elle-même. « Cependant la conscience de soi, la certitude simple de soi, est en fait la puissance négative, l'unité de Zeus, de l'essence substantielle et de la nécessité abstraite, elle est l'unité spirituelle au sein de laquelle tout retourne (3). » Ainsi nous avons

cet ouvrage, V^e partie, chap. I et II). HEGEL montrera la relation entre cette *représentation* et l'*esprit réel*, à propos de la religion révélée, dans le passage de la conscience heureuse à la conscience malheureuse (cf. ci-dessus, *La religion révélée*).

(1) *Phénoménologie*, II, p. 247.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 248.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 253.

vu le déclin de l'esprit vrai dans la certitude abstraite de soi. Le monde substantiel se retrouve dans le Soi qui en est la puissance négative.

C'est cette négativité du Soi qui se manifeste enfin comme telle dans la *comédie antique*. Le Soi s'est élevé au-dessus de ce contenu dans lequel il s'absorbait; il est devenu *le destin des dieux et des puissances éthiques*, et il se sait comme tel. La faiblesse des hommes et des dieux, en contraste avec leurs prétentions, est la source du comique. L'acteur tragique se confondait avec son masque et se haussait au-dessus de lui-même; il dit maintenant la vanité de ces éléments substantiels et il les réduit à ce qu'ils sont proprement, des moments finis et qui n'ont leur signification que dans le Soi. Les héros cessent d'être des héros et deviennent des hommes ordinaires; l'acteur jette son masque et apparaît en chair et en os sur la scène. Le divin et l'humain, qui étaient séparés dans l'épos et encore dans la tragédie, s'unifient maintenant complètement, mais en sorte que c'est seulement l'humain et le contingent qui subsistent seuls et que le Soi peut ironiser sur leur prétention d'être les puissances éthiques dans leur universalité. Le peuple, qui se sait lui-même comme la puissance de la Cité, « offre le contraste risible de son opinion de soi et de son être-là immédiat, de sa nécessité et de sa contingence, de son universalité et de sa vulgarité (1) ». Le peuple a perdu sa divinité et ironise sur lui-même et sur ses dieux dans la comédie.

Dans la comédie moderne le sérieux de la comédie antique se révèle parce que l'homme paraît élever à l'absolu ce qui n'a qu'une valeur finie — l'argent par exemple — et le rire n'est pas sur la scène même, mais appartient aux spectateurs qui contemplent ce spectacle; dans la comédie antique au contraire le rire appartient aux acteurs (2). C'est le *Soi* de l'acteur qui dit la vanité de toutes les puissances divines et humaines en manifestant leur dissolution incessante, et aussi la vanité des formules éthiques qui, réduites à elles-mêmes, ne sont plus que des *nuées*, tandis que les pensées abstraites du bien et du beau libérées de la contingence de leur contenu tolèrent d'être remplies de n'importe quelle apparence.

Le monde éthique a perdu sa substance, il a achevé son mouvement et s'est résolu complètement dans le *Soi certain de soi-même*. C'est cette certitude qui surgit désormais et qui fait le contenu essentiel de la comédie; elle est la conscience heureuse, « c'est le retour de tout ce qui est universel dans la certitude de soi-même, et cette certitude est par conséquent l'absence complète de terreur, l'absence complète d'essence de tout ce qui est étran-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 255.

(2) Sur la *Comédie antique* et la *Comédie moderne*, celle-ci étant le destin de celle-là, cf. l'article de Iena sur le *Droit naturel*, éd. Lasson, VII, pp. 385 sq.

ger, un bien-être et une détente de la conscience telle qu'on n'en trouve plus en dehors de cette comédie (1) ».

Le principe qui exprime cette allégresse s'énonce ainsi : « Le Soi est l'essence absolue », mais ce Soi doit découvrir son inconsistance; quand il prétend s'atteindre lui-même, il se trouve aliéné de soi, fini en lui-même, *il est humain, trop humain*. La vérité de cette certitude absolue de soi c'est qu'elle est l'inverse d'elle-même; elle se prétend la conscience heureuse, elle doit apprendre qu'elle est la conscience malheureuse, la conscience pour laquelle « Dieu lui-même est mort ». Ainsi elle est le terrain d'une forme plus haute de religion, le christianisme. Mais dans cette dialectique de la comédie antique nous trouvons une pensée qui revient sans cesse dans l'hégélianisme et qu'on pourrait énoncer ainsi : l'homme est la vérité du divin, mais chaque fois qu'il réduit le divin à soi, qu'il perd son mouvement de se transcender, il se perd lui-même. De là la dure parole : « Dieu lui-même est mort. »

III. *La Religion révélée (ou manifeste)*. — Le passage de la conscience heureuse à la conscience malheureuse, la fin et la décadence générale du monde antique, constituent les présuppositions historiques de la religion chrétienne dans laquelle enfin l'esprit va se savoir lui-même sous la forme de l'esprit. La religion de l'art nous a conduit du savoir de l'esprit comme substance au savoir de l'esprit comme sujet. Dans les religions orientales l'Absolu apparaît comme la substance dans laquelle la conscience de soi disparaît comme telle; l'homme en tant qu'être fini n'est qu'un accident, sa vie est celle d'un esclave et l'être universel est sans rapport véritable avec le savoir de soi qui s'éveille en lui. Cette religion est celle de la crainte et du tremblement; Dieu, si l'on peut lui donner ce nom, qui en fait déjà un sujet, est au delà du fini, il est *l'en-soi abstrait*. Cependant la religion de l'art a *humanisé* cette essence divine; la conscience a posé elle-même la figure du divin par sa propre activité de sorte qu'au terme de son développement la substance s'est complètement aliénée dans le Soi. « Dans l'esprit parfaitement certain de soi-même dans la singularité de la conscience toute essentialité s'est enfoncée. La proposition qui exprime cet allègement s'énonce ainsi : le Soi est l'essence absolue (2). » Mais le Soi dont il s'agit n'est que la négativité abstraite, ou encore le Soi ne se trouve lui-même que comme Soi fini et privé d'esprit. La joie de la certitude inébranlable de soi qui passe dans l'affirmation audacieuse et formelle de la conscience stoïque doit dégénérer en conscience de la perte totale de tout le divin à travers l'inquiétude inapaisée de la conscience

(1) *Phénoménologie*, II, p. 257.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 258.

sceptique. Cette perte est dans la réalité la disparition du monde éthique qui n'est plus dans le panthéon romain qu'un souvenir. « Muette est devenue la confiance dans les lois éternelles des dieux, aussi bien que la confiance dans les oracles qui devaient connaître le particulier. Les statues sont maintenant des cadavres dont l'âme animatrice s'est enfuie, les hymnes sont des mots que la foi a quittés. Les tables des dieux sont sans la nourriture et le breuvage spirituel et les jeux et les fêtes ne restituent plus à la conscience la bienheureuse unité d'elle-même avec l'essence (1). » Le destin a seulement conservé dans l'intériorité du souvenir et l'universalité de la pensée ce monde passé; mais par là même, il a rendu possible *la naissance de l'esprit conscient de soi-même comme esprit* (2).

Cette naissance a une double origine; d'une part, elle résulte de l'aliénation de la substance que nous avons vu se réaliser dans la religion de l'art, d'autre part, elle résulte du mouvement inverse, celui au cours duquel le Soi s'aliène lui-même et s'élève à l'essence. Ainsi l'essence se fait conscience de soi tandis que la conscience de soi se fait essence. C'est ce double mouvement qu'exprime la présence historique du Christ, vrai Dieu et vrai homme. En lui Dieu comme essence abstraite se fait conscience de soi et non plus par la médiation d'une production de la conscience, mais immédiatement selon une nécessité sensible qui révèle que les deux natures, « la nature divine et la nature humaine sont identiques (3) ». Mais en lui aussi l'homme s'élève à l'essence et se dépasse lui-même comme seule finitude. C'est là l'aliénation inverse de la précédente, celle du Soi qui réinstaura la substance « non pas de telle façon que la conscience de l'esprit soit reconduite à son début, la religion naturelle, mais plutôt en sorte que cette conversion soit actualisée pour et par la conscience de soi elle-même (4) ». L'aliénation de la certitude de soi s'exprime déjà dans la conscience malheureuse. C'est le destin tragique de ce Soi de la conscience heureuse de ne pouvoir se trouver comme il se cherche. Il est donc au delà de soi, et quand il croit s'atteindre, découvre qu'il s'est perdu. L'homme, comme conscience de soi, aliène donc sa certitude de soi, il en fait un au-delà, une essence immuable, mais, en vertu de l'unité indivisible de l'être-pour-soi, cette aliénation reste consciente « de sorte qu'elle est conservée dans cette aliénation de soi et reste le sujet de la substance ». Mais la conscience malheureuse n'est qu'une présupposition historique du christianisme, elle est la douleur de la subjectivité qui voudrait

(1) *Phénoménologie*, II, p. 261.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 262.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 267.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 259.

se renoncer elle-même et retrouver dans l'objectivité cette unité de l'essence et de la conscience de soi qui est son contenu.

C'est ce contenu que présente effectivement la révélation du Christ, sa naissance, sa vie, sa mort et sa résurrection dans la communauté. En étudiant la conscience malheureuse comme telle nous avons vu seulement un aspect de la religion chrétienne, nous avons dû laisser de côté le mouvement de l'en-soi ou de l'essence se révélant elle-même à l'homme comme cette unité, une unité dans laquelle le Soi singulier devient substantiel, tandis que la substance devient Soi; cette unité, répétons-le, n'est pas imaginée dans l'être, ou n'est pas une interprétation qui laisserait subsister un doute sur le fond des choses, elle n'est pas « la mysticité qui attribue à la nature comme à l'histoire... un autre sens intérieur que celui qu'ils offrent immédiatement à la conscience dans leur manifestation (1) », mais elle est une révélation immédiate. Il est bien vrai que le concept a pris naissance pour nous en allant de la certitude sensible à l'entendement, mais il faut que ce qui fut pour nous soit aussi pour la conscience de l'esprit et pour sa conscience immédiate. La nécessité pensée est distincte de la nécessité immédiate, mais cette distinction est ce qui disparaît dans le concept (2). Ce qui est pensé comme nécessaire doit aussi apparaître et se manifester dans l'expérience. « Il n'y a rien qui ne soit dans l'expérience humaine. » Le moment de la positivité historique est contenu dans la nature du concept qui est « ce qui s'aliène soi-même », et se fait être-là tout en restant concept dans son être-là.

L'esprit réel du monde étant parvenu à ce savoir de l'unité de la nature humaine et de la nature divine, il faut encore que cette unité devienne positive pour sa conscience. Cette positivité, c'est la présence sensible du Christ : « Qui m'a vu a vu le Père. » « La conscience croyante voit, touche et entend cette divinité »; elle voit une conscience de soi humaine, mais en même temps elle voit Dieu, car dans cette conscience de soi humaine l'essence est aussi bien présente que l'être-là sensible. » « L'infime est en même temps le suprême; que l'essence suprême devienne vue, entendue comme une conscience de soi dans l'élément de l'être, c'est là en fait la perfection de son concept et par cette perfection l'essence est aussi bien immédiatement là qu'elle est essence (3). »

Ce qui vient ainsi à l'être, non seulement pour nous ou en soi, mais pour soi-même, c'est le concept comme concept. Il est donné

(1) *Phénoménologie*, II, p. 266.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 264. — HEGEL exprime ainsi l'unité nécessaire de l'a posteriori et de l'a priori.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 268. — On voit pourquoi dans cette religion l'esprit s'est complètement révélé à soi-même.

à l'intuition comme l'unité de la substance et du sujet, du sensible et du spirituel, de l'universel et du particulier, de l'infini et du fini. En lui Dieu est su comme esprit, « car c'est seulement dans l'esprit que l'homme-dieu est cette unité ». L'esprit en effet est le savoir de soi-même dans son aliénation, est l'essence qui est le mouvement. de retenir dans son être-autre l'égalité avec soi-même (1). L'être n'est donc pas cette immédiateté impénétrable; il est l'essence, mais il n'est pas seulement l'essence comme son inaltérable égalité avec soi-même, son infinité opposée à la conscience humaine finie, il est l'essence qui est présence immédiate et dans cette présence est négation de soi-même, « est donc comme Soi, ce Soi-ci et Soi universel ». Or c'est proprement cela que sait la religion révélée : « Les espérances et les attentes du monde précédent poussaient seulement à cette révélation pour avoir l'intuition de ce qu'est l'essence absolue et se trouver en elle. Cette joie vient à la conscience de soi et capte le monde entier, cette joie de se contempler dans l'essence absolue, car elle est l'esprit (2)... »

La connaissance du Christ — toute la positivité du christianisme — n'est pas par conséquent une connaissance seulement sensible, elle est encore le savoir spéculatif qui est donné avec cette présence et qui appartient à la communauté religieuse, à une église en laquelle l'esprit se réalise comme *conscience de soi universelle*. « Cette unité de l'être et de l'essence, de la pensée qui est immédiatement être-là, est le savoir immédiat de cette conscience religieuse comme elle est sa pensée ou son savoir immédiat (3). » Dieu est révélé ici comme il est, il est là comme il est en soi, il est là comme esprit. Hegel va donc développer les divers moments du savoir spéculatif de la communauté chrétienne; l'unité des deux natures, humaine et divine, n'est pas en effet une unité statique, mais elle est un devenir et une dialectique qui précisément constituent l'esprit tel qu'il s'apparaît maintenant à lui-même. Le dieu-homme doit disparaître dans le temps comme tout « ceci sensible » et historique, mais il ressuscite transfiguré. Ainsi le Soi singulier s'aliène et s'élève à l'essence divine; inversement l'essence abstraite de Dieu meurt et devient le Soi singulier. Cette unité s'exprime dans l'esprit, la conscience de soi universelle de la communauté religieuse. C'est cet esprit concret qui est la vérité de cette dialectique que pense ou plutôt que se représente la conscience religieuse. Celle-ci en effet n'est pas encore la pensée concevante ou le savoir absolu de soi; elle

(1) *Phénoménologie*, II, p. 266.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 269.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 268.

traduit dans la forme encore étrangère de la représentation cet esprit qu'elle est elle-même et ne possède pas encore pleinement la conscience d'elle-même; elle parle des rapports de l'essence et de la conscience de soi comme de ceux du père et du fils; elle introduit l'événement historique et la succession contingente là où ils ne sont que la révélation d'une nécessité intrinsèque. Nous suivrons rapidement ce savoir spéculatif selon la communauté religieuse, tel que le présente ici Hegel. Il distingue le règne du père, celui du fils et celui de l'esprit, « c'est-à-dire le Logos, la Nature et le Soi fini, enfin le Soi universel, l'esprit dans la communauté ». Notons que ce savoir de la communauté est le texte dont la philosophie hégélienne se prétend la traduction authentique dans le langage du *concept* et non plus de la *représentation*.

Le savoir spéculatif de la communauté. — Comment se manifeste dans le sensible cette révélation qui devient le savoir et la vie de la communauté — une religion du Paraclet? — c'est ce que Hegel expose rapidement dans la *Phénoménologie*, mais il ne fait que reprendre les *Travaux de jeunesse*. Dans la *Phénoménologie*, la pensée est beaucoup plus élaborée, beaucoup plus sûre d'elle-même, mais le rapport existentiel avec les sources du christianisme, avec l'évangile, qui était quand même si frappant dans les *Études théologiques* de Francfort a presque disparu. L'interprétation philosophique recouvre les sources religieuses.

La religion absolue est une religion *positive* « dans ce sens que tout ce qui est pour la conscience est une réalité objective. Tout doit nous venir d'une façon extérieure. Le sensible est ainsi une positivité. Il n'y a d'abord rien de positif que ce que nous avons devant nous dans l'intuition immédiate. (1) ». La révélation avant d'être haussée à la pensée doit d'abord se présenter comme « un pur donné ». C'est donc en un double sens que la religion chrétienne est une religion révélée; elle est la manifestation de la profondeur de l'esprit certain de lui-même qui apparaît à sa conscience, mais elle est aussi une donnée d'abord étrangère dont la conscience de soi doit s'emparer pour l'intégrer. Il faut croire « en esprit » et cette transfiguration de la foi immédiate en une foi spirituelle est la vie de la communauté qui joue ainsi un rôle essentiel dans la religion absolue. Nous avons dit (2) qu'une philosophie de l'Église était possible à partir de la *Phénoménologie*, quoique l'élaboration d'une telle philosophie n'ait certes pas été

(1) D'après les leçons de HEGEL sur la *Philosophie de la religion*.

(2) Dans les notes de notre traduction de la *Phénoménologie* (II, p. 270): L'Église peut en effet apparaître comme la conscience de soi universelle concrète qui spiritualise l'événement de l'incarnation; mais, pour Hegel, cette communauté n'est encore qu'une forme imparfaite, comme il le dit dans le chapitre sur le *Savoir absolu* (*Phénoménologie*, II, 306).

l'intention de Hegel. Cette communauté est plutôt chez lui la première forme imparfaite de la raison, de la conscience de soi universelle qui s'élabore en elle.

Les disciples ont vu et entendu le Christ historique qui est encore séparé d'eux par tout l'abîme de l'objectivité sensible. Sa présence dans un ici et un maintenant doit se transformer en une présence spirituelle. Mais cette médiation, qui est la pensée, s'accomplit pour eux au sein du sensible. C'est le passé et l'éloignement qui constituent « la forme imparfaite selon laquelle le mode immédiat reçoit la médiation ou est posé universellement (1) ». Les disciples doivent connaître dans toute sa signification la dialectique du ceci sensible par laquelle s'ouvre la *Phénoménologie de l'esprit*. Le Dieu immédiatement présent doit disparaître, il n'est plus, mais il a été, et cet avoir-été doit devenir, dans l'« Erinnerung », l'intériorité du souvenir commun, une présence spirituelle. C'est seulement parce qu'elle l'a vu et entendu que la conscience des disciples devient une conscience spirituelle. L'esprit n'est plus séparé d'eux, il habite en eux : « chaque fois que vous serez réunis en mon nom, je serai au milieu de vous ». L'esprit reste alors Soi immédiat de l'effectivité, mais comme la conscience de soi universelle de la communauté (2). Le « Faites ceci en mémoire de moi » signifie bien le retour au passé, mais un retour à une plus haute puissance, car le passé est devenu esprit vivant dans la communauté, médiatisé par l'histoire de cette communauté, c'est-à-dire par sa tradition qui n'est pas seulement une répétition, mais une révélation continuée. « Ce n'est pas le singulier pour soi (le Christ), mais lui en même temps avec la conscience de la communauté, qui constituent l'intégralité de cet esprit (3). » Au cours de son histoire, cette communauté voudra sans cesse se réformer pour retourner à sa source, à ce que le Dieu-homme a dit et fait, et ce besoin de réforme n'est pas sans signification, mais il confond l'immédiateté première avec l'exigence du concept. « Ce que cet esprit se révélant est en soi et pour soi n'est donc pas produit au jour parce que le riche contenu de sa vie dans la communauté est pour ainsi dire démêlé et réduit aux fils primitifs, par exemple aux représentations de la première communauté imparfaite, ou même à ce que l'homme effectif a dit. A la base de ce retour en arrière se trouve certes l'instinct d'aller jusqu'au concept, mais il confond l'origine, comme l'être-là immédiat de la première manifestation, avec la simplicité du concept (4). » Ce qui résulte

(1) *Phénoménologie*, II, p. 270.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 270.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 270.

(4) *Phénoménologie*, II, p. 271.

terait de cet appauvrissement, ce serait seulement le souvenir privé d'esprit, et non cette pensée du Soi spirituel qui est devenu le Soi de la communauté, le Soi qui est devenu Soi universel, « qui est universalité sans perdre sa réalité effective dans cette universalité ».

Le savoir de la communauté est à la fois sa substance et sa certitude d'elle-même; il réunit en lui les deux moments qui s'étaient présentés au cours de l'itinéraire de la conscience dans leur séparation: celui de la subjectivité de la *conscience malheureuse*, qui correspond à la certitude de soi de la communauté, celui de l'objectivité de la *foi du monde de la culture*, qui correspond à sa substance (1). La communauté possède une vérité qui est en même temps certitude. En d'autres termes, la vérité n'est pas pour cette communauté un contenu qui lui est étranger, mais elle est elle-même cette vérité, et cette vérité est son savoir de soi. Ce n'est pas par hasard que nous avons rencontré ces deux moments dans leur état de séparation. En étudiant la seule conscience de soi nous devons trouver le moment de la certitude du Soi séparé de sa vérité en soi, en étudiant par contre le monde de la culture nous devons trouver cette vérité comme la substance de la foi, mais sans cette certitude de soi qui appartient alors à la pure intellection. C'est dans une *phénoménologie* de la religion comme telle que les deux moments devaient se trouver réunis, puisque la religion est la conscience de soi de la substance spirituelle. Cependant la communauté religieuse n'est pas la forme la plus haute de ce savoir de soi de l'esprit. La modalité de la représentation rend encore inégales la conscience et la conscience de soi. C'est cette dernière forme d'inégalité que surmontera le savoir absolu.

Les trois moments du savoir de la communauté sont déjà pour nous dans l'élément du concept, quand ils sont encore pour la communauté dans l'élément de la représentation; de là la double présentation de Hegel; il expose à la fois ce que sont ces moments dans la représentation de la conscience religieuse et ce qu'ils signifient pour nous. L'histoire sainte commence avec la *création* du monde; mais c'est là « le mot de la représentation pour désigner le concept même selon son mouvement absolu (2) ». Dieu avant la création du monde, ou plutôt sans le monde, est l'abstraction de la pure pensée; l'abstraction pour Hegel n'est pas notre abstraction, elle est au sein de l'absolu qui est la négativité. Cette pure pensée en tant qu'elle est en soi l'esprit n'est pas seulement l'essence éternelle et simple, elle est déjà altérité

(1) Cf. dans cet ouvrage, V^e partie, chap. III.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 276.

et comme telle elle est le *Logos*. La conscience religieuse se représente Dieu avant la création du monde comme Trinité et introduit « les rapports naturels du père et du fils à la place de la forme du concept (1) ». Pour nous ce Logos est la pensée de soi-même telle qu'elle se montrera dans la *Logique spéculative*. « Si ces moments sont pris dans leur pureté, ils sont les concepts inquiets qui sont seulement en tant qu'ils sont en eux-mêmes leur contraire et ne trouvent leur repos que dans le tout (2). »

Mais le *Logos* n'est pas sans la *Nature* ou le monde. Ce que la représentation traduit par le mot de création exprime le mouvement du concept. Dans l'élément de la pure pensée, l'être-autre n'est pas vraiment posé, ou l'aliénation, sans laquelle l'absolu n'est pas pour soi et n'est pas esprit, n'est pas encore complète. La philosophie hégélienne ne procède pas à une déduction du monde à partir du Logos. Logos et Nature s'exigent l'un l'autre. Dieu sans le monde, ou la pure pensée sans la nature, est ce qui se sépare de soi; ce n'est qu'un moment qui s'oppose à un être-autre. Sans doute l'être-autre est déjà dans l'essence, en tant que cette essence est le Logos, mais cette altérité n'est que le concept de l'altérité « dans cette simple intuition de soi-même. dans l'autre, l'être-autre n'est donc pas posé comme tel, il est la différence telle que dans la pure pensée elle n'est immédiatement aucune différence : une reconnaissance de l'amour dans laquelle les deux ne s'opposent pas selon leur essence (3) ». Mais l'esprit n'est effectif que s'il se nie effectivement, il n'est soi que dans cette négation ou médiation qui, comme négativité absolue, le réinstaura. Ainsi Dieu dans l'élément de la pure pensée est son propre devenir-autre, sa négation comme nature. « Au commencement Dieu créa le ciel et la terre »; dans cet élément, qui est proprement celui de la représentation et non plus de la pensée, les différences acquièrent une existence substantielle; l'esprit s'est comme perdu et est devenu extérieur à soi-même. La Nature n'est pas seulement l'Autre du Logos, comme le Logos est l'Autre de la Nature; il y a en elle une altérité essentielle. Quand l'histoire sainte parle de la création du monde, elle veut dire qu'on ne peut concevoir le monde en soi; il est toujours *posé* comme moment. « La nature, dira plus tard Hegel, est, en soi, dans l'idée, divine, mais comme elle est, son être ne correspond pas à son concept, elle est plutôt la contradiction jamais résolue (4). » Dans la création Dieu devient Soi, mais le monde devient, en tant qu'il

(1) *Phénoménologie*, II, p. 274.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 274.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 275. — Cf. le texte de la préface sur la douleur du négatif, I, p. 18.

(4) *Encyclopédie*, éd. Lasson, V, 208.

exprime ce mouvement lui-même Soi, un Soi fini et dans-le-monde. « Le monde cependant n'est pas seulement cet esprit jeté et dispersé dans l'intégralité de l'existence et son ordre extérieur, mais puisque cet esprit est essentiellement le Soi simple, ce Soi est aussi présent dans le monde : l'esprit étant-là qui est le Soi singulier, qui a la conscience et se distingue soi-même comme autre ou comme monde de Soi (1). » Selon une image romantique l'esprit sort des profondeurs de la nature, et il est d'abord nature avant d'être soi-même. C'est pourquoi l'état de nature ou l'innocence première doit nécessairement disparaître; la conscience religieuse parle d'un paradis terrestre, puis d'une désobéissance; c'est en mangeant le fruit de l'arbre de la connaissance du bien et du mal que l'homme a perdu cette innocence qui était la sienne quand il était perdu dans la création; mais nous savons qu'il lui fallait quitter cette innocence animale afin de devenir esprit pour-soi. « Pour qu'il soit en fait Soi et esprit, il doit d'abord devenir pour soi-même un autre, de même que l'essence éternelle se présente comme le mouvement d'être égale à soi-même dans son être-autre (2). » Ce déchirement de la conscience humaine ou cette altérité qui s'introduit en elle est le *savoir du bien et du mal*. L'homme, étant le terrain de cette opposition et, en tant qu'il est pour lui-même la conscience de cette contradiction, se prend comme le mal et rejette le bien au delà de lui. Ainsi il pose sa *différence* et son *égalité* avec Dieu. L'esprit se sait en soi comme absolu, divin comme essence, mais pour soi comme non-absolu, comme étant-dans-le-monde. Cette contradiction le fait Soi et esprit, mais il ne le sait pas encore. Elle n'est pas en effet, seulement la contradiction de l'esprit fini; mais l'esprit absolu est absolu parce qu'il pose toujours cette contradiction en soi et toujours la surmonte, ce que signifie en termes logiques sa négativité, en termes plus concrets son être-Soi ou esprit. C'est pourquoi l'origine du mal peut être rejetée par la conscience religieuse au delà de l'homme dans une chute des anges, mais elle ne peut aller jusqu'à se représenter le mal en Dieu, en dépit de la tentative de Boehme qui voit le mal en lui comme sa colère. La pensée *représentative* saisit toujours les termes de la contradiction dans leur *extériorité* sans esprit, et ne peut comprendre que Dieu pose lui-même son altérité, pour se trouver comme Soi et esprit (3).

(1) *Phénoménologie*, II, p. 276.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 276.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 279. — Le mouvement par lequel l'homme, comme conscience de cette contradiction, se pose comme le mal et pose le bien, Dieu, hors de lui, fait penser à celui de la conscience malheureuse. C'est la même dialectique.

Cette pensée se présente pourtant à elle, mais comme l'événement de l'incarnation et comme le sacrifice et la mort volontaire du Dieu-homme. Si l'être-là est le mal par rapport à l'essence divine, Dieu pourtant s'est fait chair. L'essence divine s'est humiliée jusqu'à l'être-là qui lui est étranger, mais, dans le sacrifice et la mort du médiateur, elle a supprimé cet être-là étranger et l'a haussé jusqu'à elle. Dieu s'est alors, et alors seulement, *révélé comme esprit*. C'est pourquoi sa mort n'est pas le retour pur et simple à l'essence première, au Dieu abstrait ou à la substance que connaissait seule la religion de la nature. « La mort de l'homme divin comme mort est la négativité abstraite, mais elle perd cette signification naturelle dans la conscience de soi de la communauté qui seule a connu la résurrection, *la mort de la mort*. » La mort n'est plus ce qu'elle signifie immédiatement, le non-être de cette entité singulière, elle est transfigurée en l'universalité de l'esprit qui vit dans sa communauté, en elle chaque jour meurt et ressuscite (1). »

La mort du Christ est donc la position de l'esprit de la communauté, la conscience de soi universelle. Le mouvement qui s'est accompli en lui *doit maintenant s'effectuer au sein de la communauté* et doit devenir *son propre* mouvement au lieu de lui être *étranger*. C'est là le passage dans le troisième élément, celui de la conscience de soi. « L'esprit est donc posé dans le troisième élément, dans la conscience de soi universelle; il est sa propre communauté. Le mouvement de la communauté, comme mouvement de la conscience de soi qui se distingue de sa représentation, est le mouvement de produire ce qui est devenu en soi (2). » Ce qui est devenu en soi, c'est l'abaissement du Dieu abstrait et lointain, sa réconciliation avec l'existence humaine, c'est-à-dire sa position comme esprit; la communauté doit réconcilier à son tour l'existence finie avec l'essence divine, en intériorisant en elle la mort et la résurrection du Christ. La relation entre ces deux dialectiques est cette mort du médiateur; ce qu'il faut comprendre dans tous les sens possibles, c'est la parole : *Dieu lui-même est mort*.

La mort du Christ est non seulement la mort du Dieu-homme, elle est encore la mort du Dieu abstrait dont la transcendance séparerait radicalement l'existence humaine de son essence divine. La vie et la mort du Christ signifient : « Que l'esprit pur ou ineffectif de la seule pensée est devenu effectif (3). » Ce qui meurt c'est l'abstraction de l'essence divine « qui n'est pas posée comme

(1) *Phénoménologie*, II, p. 286.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 284.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 287.

Soi ». Dieu est devenu comme esprit la conscience de soi universelle de la communauté qui, dans la médiation de son histoire, élève sa particularité à l'universalité et fait de cette universalité, au sein de laquelle meurt ce particulier, l'universalité concrète et mouvante. L'esprit est *pour soi-même* cette réconciliation que nous avons rencontrée comme *l'en-soi* de la religion et d'où notre dialectique est issue. « Cette conscience de soi ne meurt pas effectivement comme on se représente que l'être particulier est mort effectivement, mais sa particularité meurt dans son universalité, c'est-à-dire dans son savoir, qui est l'essence se réconciliant avec soi-même. » Le tragique de l'existence humaine n'est pas éliminé comme si l'on disait que « le mal est le bien », car ce « *est* » du jugement se trouve, comme immédiat, sans esprit; il s'agit au contraire de l'esprit vivant. Le tragique est dans le mouvement par le moyen duquel l'existence finie se hausse à l'universalité et meurt dans cette universalité, tandis que cette universalité devient pour elle-même dans cette existence et transparait dans ce qui meurt. Comme l'écrit Hegel dans la Préface de la *Phénoménologie* : « La manifestation est le mouvement de naître et de périr, mouvement qui lui-même ne naît ni ne périt, mais qui est en soi et constitue l'effectivité et le mouvement de la vie de la vérité (1). » La mort du médiateur signifie aussi bien la mort de *l'en-deçà* sensible que les disciples cherchaient en vain à retenir, que celle de *l'au-delà* insondable qui condamnerait irrémédiablement toute l'existence humaine. C'est dans cette mort que la substance se transforme intégralement en sujet. « *Dieu lui-même est mort.* » Cette dure expression est l'expression du simple savoir de soi le plus intime, « le retour de la conscience dans la profondeur de la nuit, du Moi = Moi, qui ne distingue et ne sait plus rien en dehors d'elle (2). » Mais comme elle est la douleur de la conscience malheureuse qui a perdu la substance du divin, elle est aussi l'aliénation de cette conscience singulière et son ascension à l'esprit concret qui vit dans la communauté. Cette communauté n'est plus le Christ comme figure singulière, mais le Paraclet en qui l'incarnation s'éternise. Le point de vue christo-centrique de la Bible tend à disparaître pour faire place à ce Christ universel qui est la communauté. « L'homme divin — ou le dieu humain — mort est en soi la conscience de soi universelle », et le devient maintenant pour soi dans le savoir que cette communauté a de l'esprit, savoir qui est son propre savoir de soi. « Ce savoir est donc la

(1) *Phénoménologie*, Préface, I, p. 40.

(2) C'est la profondeur de cette subjectivité que Hegel exprimait ainsi dans la *Realphilosophie* d'Iéna : « Moi est la nuit de la disparition » (II, 185) ou encore « nous sommes le néant » (II, 80).

spiritualisation par laquelle la substance est devenue sujet, par laquelle son abstraction, sa non-vitalité sont mortes, par laquelle donc elle est devenue effectivement conscience et simple et universelle de soi (1). »

Mais la communauté religieuse n'est encore qu'une forme imparfaite du savoir absolu. Bien qu'en elle la représentation revienne dans la conscience de soi, ce retour n'est pas pour elle effectif, elle se le représente encore de sorte que la réconciliation qu'elle incarne ne lui apparaît pas comme *son œuvre*; elle est bien la vérité qui se sait elle-même, mais elle n'est pas consciente de produire cette vérité. Cette production de la vérité comme développement du Soi, c'est au savoir absolu qu'elle appartient. « Sa propre réconciliation entre comme quelque chose de lointain dans sa conscience, comme quelque chose de lointain dans l'avenir, de même que la réconciliation que l'autre Soi accomplissait se manifeste comme quelque chose de lointain dans le passé. » *Nostalgie du passé, attente fervente de l'avenir* font l'imperfection de cette communauté religieuse qui rejette hors d'elle l'église triomphante, et attend son salut dans un au-delà qui se présente à elle sous la forme de la *temporalité*. L'homme divin singulier avait pour père le Dieu abstrait et pour mère la conscience de soi effective; l'homme divin universel, c'est-à-dire la communauté, a sa propre opération et son propre savoir pour père, mais pour mère l'amour éternel qu'elle sent seulement mais ne contemple pas dans sa conscience comme objet immédiat effectif (2). Sa réconciliation est dans cet amour, mais elle lui apparaît ineffective. Ce qui entre dans sa conscience c'est le monde qui attend sa transfiguration. Le monde est bien en soi réconcilié avec l'essence, mais cet en-soi n'est pas donné à la conscience comme telle, de sorte que sa conscience du monde ou l'esprit effectif est, pour cette communauté, distincte de sa conscience religieuse ou de l'esprit dans la religion. Cette distinction dont nous avons vu qu'elle était, comme celle de la conscience et de la conscience de soi, le moteur de la dialectique de la religion subsiste encore. Elle est supprimée *en soi* pour elle, mais « cet en-soi n'est pas réalisé ou n'est pas encore devenu absolu être-pour-soi ».

Que signifie cependant pour Hegel lui-même cette réalisation? Que l'esprit effectif, celui de l'histoire, devienne son propre savoir de soi, et que ce savoir de soi-même se présente à sa conscience dans l'histoire, cela implique bien la réconciliation dialectique de l'existence humaine finie et de l'essence, mais que cette récon-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 287.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 290.

ciliation soit saisie comme *notre œuvre*, cette double exigence conduit à une Humanité divine qui pose temporellement une vérité éternelle. Les difficultés du système hégélien ne se rassemblent-elles pas toutes dans cette dernière relation du fini et de l'infini, du singulier et de l'universel, sous la forme du temps et de l'éternité? La *Phénoménologie* présente les conditions temporelles de ce savoir absolu du Soi. Mais comment concevoir ce savoir absolu? Quelle communauté succède à la communauté religieuse imparfaite? L'histoire nous présente seulement des nations qui vivent et meurent; dans cette vie et dans cette mort l'esprit se retrouve lui-même comme « ce qui est égal à soi-même dans son être-autre », et il se sauve dans le savoir de soi-même qui devient son savoir éternel de soi, la philosophie. Mais la philosophie n'est-elle qu'un savoir, ou est-elle en même temps une action? Ces dernières questions devront être résolues par le chapitre sur le savoir absolu, mais elles y sont plutôt posées, et l'hégélianisme comme synthèse dialectique se montre chez les philosophes du XIX^e et du XX^e siècle instable; il ouvre la porte à de multiples interprétations possibles (1).

(1) En effet, l'esprit absolu apparaît comme ce savoir de soi de l'Humanité, et ce savoir de soi doit avoir pour objet — comme conscience — l'histoire effective. Dans la communauté religieuse il y a encore un dépassement (nostalgie du passé ou attente de l'avenir). Dans la philosophie, ce savoir de soi est identique à *notre* opération. On pense à la formule de Marx : « Les philosophes n'ont fait jusqu'ici que penser le monde, il faut le faire. » Mais l'hégélianisme se contente de ce savoir de l'Universel dans le Particulier et du Particulier dans l'Universel. (Cf. le texte de HEGEL : « Fatiguée des agitations des passions immédiates dans la réalité, la philosophie s'en dégage pour se livrer à la contemplation » (*Philosophie de l'Histoire*, trad. française Gibelin, *op. cit.*, II, p. 238).)

SEPTIÈME PARTIE

CONCLUSION

« PHÉNOMÉNOLOGIE ET LOGIQUE » LE SAVOIR ABSOLU

Aucun chapitre de la *Phénoménologie* n'est plus obscur que celui qui termine l'œuvre et s'intitule « le savoir absolu ». Cette obscurité tient sans doute à des causes multiples : la difficulté de la matière, les intentions diverses de Hegel, mais probablement aussi à une rédaction hâtive que les circonstances de la publication de l'œuvre expliquent assez. Ces circonstances extérieures peuvent seules expliquer le fait que Hegel, traitant du savoir absolu, c'est-à-dire de la Philosophie spéculative, ait condensé en une seule page tout le développement de la philosophie en partant de l'Église du moyen âge pour aboutir à la philosophie de son temps (1). L'extrême condensation du texte rend son interprétation malaisée. Pour nous aider dans cette interprétation nous pouvons nous servir de la Préface (Vorrede) de la *Phénoménologie* qui, ayant été écrite après l'œuvre, répond à des intentions semblables à celles de la conclusion. Il s'agit pour Hegel d'introduire cette *Science de la Logique* ou Philosophie spéculative qui doit constituer la deuxième partie du système de la Science, la première étant la *Phénoménologie de l'esprit* (2). Quelle est l'originalité de cette Logique qui en un sens est toute la philosophie, et comment la *Phénoménologie* de l'esprit en est-elle la préparation, que signifie ce savoir absolu qui s'élève au-dessus de la religion et comment la religion est-elle ainsi dépassée; pourquoi ce savoir absolu apparaît-il à cette époque de l'histoire du monde et pas à une autre, quel rôle joue le temps dans ce savoir qui dans son essence est intemporel? Telles sont les principales questions que soulève Hegel dans ces textes, et

(1) *Phénoménologie*, II, 307. — HEGEL résume le mouvement de la pensée philosophique de DESCARTES à FICHTE en passant par SPINOZA et LEIBNITZ en une page. Il ne nomme d'ailleurs aucun philosophe.

(2) Cf. notre première partie : *Généralités sur la Phénoménologie*, pour la différence entre la Préface et l'Introduction; — chap. I, pour les circonstances de la publication de l'œuvre; — chap. III, *Structure de la Phénoménologie*.

toutes sont importantes pour la compréhension de la Philosophie hégélienne.

L'organisation du chapitre sur le Savoir absolu est cependant assez claire dans ses grandes lignes. Nous l'avons indiquée dans une note de notre édition de la *Phénoménologie* (1). Hegel commence par montrer, en reprenant certaines figures antérieures de la conscience, comment le Soi s'est éprouvé comme *identique à l'Être*. Cette identité du Soi et de l'Être qui s'est révélée d'une façon concrète par les diverses aliénations du Soi et par les caractères de l'être pour la conscience est le résultat de la *Phénoménologie*; elle aboutit à la conception d'une science qui est à la fois science de l'être et position du Soi dans l'être. L'être se pense comme Soi et le Soi comme être, et cette pensée du Soi, cette onto-logique, qui est la pensée de la pensée en même temps qu'elle est la pensée de toutes choses, constitue le savoir absolu. Dans un deuxième paragraphe, Hegel indique sommairement les caractères de cette science qui est essentiellement dans la forme du *concept*, et il envisage les présuppositions historiques et philosophiques de ce savoir absolu. Dans un dernier paragraphe enfin, Hegel — suivant sa méthode circulaire — revient de cette logique ontologique à la phénoménologie, à la nature et à l'histoire. De même que la phénoménologie est la voie d'accès à cette philosophie spéculative, de même cette philosophie spéculative reconduit à l'expérience de la conscience et à son développement, à l'aliénation de l'esprit dans l'espace (Nature) et dans le temps (Histoire).

Les difficultés portent moins, comme on le voit, sur le mouvement général de la pensée que sur le détail. Mais ce détail est essentiel. Il ne sert à rien de dire qu'un philosophe est idéaliste absolu si l'on ne voit quel est le sens exact de cet idéalisme. L'identité du Moi (ou du *Soi*, la réflexion et l'identité étant mieux indiquées dans ce terme « *Selbst* » que dans le précédent « *Ich* ») et de l'être est une proposition très générale qui reste verbale si on n'en précise pas la portée et les conséquences (par exemple le caractère dialectique du savoir et de l'être). Nous avons trop souvent enfin rencontré le mot *concept* (*Begriff*) dans des acceptions diverses pour ne pas nous défier de l'interprétation qu'on peut donner immédiatement d'une proposition comme celle-ci : « La Science, c'est-à-dire la philosophie, est essentiellement dans la forme du concept. » La réduction de la philosophie à la logique, loin d'aboutir chez Hegel à un formalisme ou même à un intellectualisme qu'on lui a souvent reproché (il construirait l'univers *a priori* avec de seules pensées), conduit plutôt à une spirituali-

(1) *Phénoménologie*, II, 293, note 1.

sation de la logique. Il importe donc, si l'on veut comprendre Hegel, d'interpréter exactement cette réduction de la philosophie à la logique. Plutôt que de suivre exactement ici le plan de Hegel, nous croyons préférable de nous attacher à quelques-unes de ces questions pour mieux faire saillir certains caractères de la pensée hégélienne et indiquer les difficultés d'interprétation qui se présentent.

I. *Caractères de la Phénoménologie.* — Nous commençons par insister sur les caractères distinctifs de la *Phénoménologie* par rapport à la *Logique*. Nous serons mieux en mesure ensuite de préciser les caractères mêmes de cette logique et la liaison des deux œuvres, qui expriment l'une et l'autre toute la philosophie hégélienne, mais sous deux points de vue différents.

Tel qu'il existe immédiatement l'esprit est conscience. « L'élément de l'être-là immédiat est donc le caractère par lequel cette partie de la science (la phénoménologie) se distingue des autres... » Dans cet élément la conscience se présente comme dualité. « L'être-là immédiat de l'esprit, la conscience, possède les deux moments : celui du savoir et celui de l'objectivité qui est le négatif à l'égard du savoir (1). » Cette distinction est caractéristique de toute la *Phénoménologie* ou *science de l'expérience de la conscience*; elle n'est pas autre chose que la distinction sur laquelle repose toute théorie de la connaissance et en particulier la philosophie transcendantale de Kant; c'est celle du sujet et de l'objet, du savoir et de l'être, du pour-soi et de l'en-soi, de la certitude (*Gewissheit*) et de la Vérité (*Wahrheit*). C'est sous cette dernière forme que Hegel la présente le plus souvent. La conscience est conscience d'un objet qui constitue sa vérité et qui lui apparaît comme étranger, comme autre qu'elle-même, mais d'autre part elle est consciente de son propre savoir de cette vérité. Son savoir se double d'un savoir de son savoir, d'une réflexion subjective qui est celle du Soi par rapport à l'être ou à la substance. L'inégalité entre ces deux moments est le moteur du développement phénoménologique, elle est le ressort de ce qu'on nomme l'expérience. Nous y avons insisté au début de ce travail lorsque nous avons étudié la technique du développement phénoménologique (2).

Cette distinction du savoir et de sa vérité est « l'opposition interne du concept (3) », c'est elle qui disparaîtra au terme de la *Phénoménologie*. Largement interprétée elle signifie que le

(1) *Phénoménologie*, I, p. 31.

(2) 1^{re} partie : *Sens et méthode de la Phénoménologie*.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 311 : « Le concept qui est posé (dans la *Science*) dans sa médiation simple comme pensée, sépare (dans la *Phénoménologie*)

savoir s'oppose à l'être, le Soi à la substance; l'être apparaît à la conscience comme étranger au Soi; de son côté le Soi, avec sa réflexivité, est distinct de l'être. C'est pourquoi toute philosophie qui en reste à la *théorie de la connaissance* peut aboutir à la *chose en soi*, à un être opaque, imperméable au savoir. Le savoir serait toujours savoir subjectif, l'entendement serait toujours notre entendement humain, le fond des choses, l'être, serait inconnaissable. A certains égards Kant, malgré sa position remarquable du problème: « comment des jugements synthétiques *a priori* sont-ils possibles? », en dépit de sa thèse qui fonde les jugements synthétiques et selon laquelle « la possibilité de l'expérience est la possibilité même des objets de l'expérience », n'a pas tellement dépassé la subjectivité de Locke. L'attitude naturelle de l'esprit humain est un réalisme naïf qui dégénère ensuite en scepticisme critique (1).

Mais la *Phénoménologie* nous a montré que l'objet du savoir n'était pas autre chose que la substance spirituelle. C'est l'esprit qui se connaît lui-même dans l'univers. C'est l'esprit qui se présente à la conscience comme son objet. Voilà ce que la *Phénoménologie* doit révéler progressivement au cours de cet itinéraire sinueux et varié qui a été le sien. Le savoir de l'être s'est montré un savoir de soi, inversement le savoir de soi a reconduit au savoir de l'être; la raison enfin, synthèse de la conscience et de la conscience de soi, a bien saisi l'être comme pensée et la pensée comme être, mais d'une façon immédiate. En tant que cette raison était la raison de la *Phénoménologie*, elle laissait subsister dans l'observation ou dans l'action « l'opposition interne du concept », celle du pour-soi et de l'en-soi, du sujet et de l'objet de la connaissance. Cette opposition interne du concept, selon l'expression de Hegel, constitue la conscience même; elle tient à cette exigence interne du Soi qui n'existe pour soi que dans cette scission; le Soi n'est qu'en s'opposant, la vie n'est le Soi que parce qu'elle s'apparaît comme autre qu'elle-même. « L'esprit cependant devient objet parce qu'il est ce mouvement; devenir à soi-même un autre, c'est-à-dire devenir objet de son propre Soi et supprimer ensuite cet être-autre (2). » On sait que tout le système hégélien part de cette intuition que la vie absolue

les moments de cette médiation et se représente selon *l'opposition interne* » (c'est nous qui soulignons).

(1) Cf. l'étude particulièrement remarquable que HEGEL fait de la philosophie kantienne dans *Glauben und Wissen*, éd. Lasson, I, pp. 235 à 262.

(2) *Phénoménologie*, Préface, I, p. 32. — Dans ce texte, HEGEL définit l'expérience et la nécessité de l'expérience: « Ce qui est dans cette expérience est seulement la substance spirituelle et, en vérité, comme *objet* de son propre Soi. »

n'est absolue que dans ce mouvement par le moyen duquel elle se pose elle-même en s'opposant à soi. Elle n'est pas le « Oui » absolu de Fichte, élevé au-dessus de toute dialectique (primat de la thèse), mais elle n'est ce Oui que par la *négalivité*, c'est-à-dire la négation de sa négation. Cette vie qui se trouve elle-même au sein du plus profond déchirement, voilà l'âme de sa dialectique. La conscience exprime cette scission dans l'opposition intérieure au concept du Soi et de l'être.

Mais si l'on supprime cette opposition en montrant l'*identité de l'être et du Soi*, ne va-t-on pas retomber dans l'immobilisme des Éléates ou dans l'Absolu de Schelling, cette identité à propos de laquelle Hegel écrit dans la *Préface* de son œuvre : « Considérer un certain être-là comme il est dans l'Absolu, revient à déclarer qu'on en parle bien maintenant comme d'un quelque chose, mais que dans l'Absolu, dans le $A = A$, il n'y a certainement pas de telles choses parce que tout y est un (1). » Au delà de la *Phénoménologie* de la conscience, n'y aurait-il plus de place que pour une philosophie de l'Identité à la manière de Schelling? Dans son système de 1801, Schelling, dépassant la philosophie transcendantale et en particulier la philosophie du Moi de Fichte, rejoignait l'ontologisme de Spinoza. Ce que l'intuition intellectuelle atteint c'est « l'intuition de soi de l'Absolu », et cette intuition ne peut être que celle de l'identité avec soi-même de cet Absolu. « La plus haute loi pour l'être de la raison est la loi d'identité (2). » La vie absolue se sait elle-même et le savoir s'abîme dans cette vie, elle est donc la totale indifférence du subjectif et de l'objectif. Tout ce qui est est cette identité absolue et non pas sa manifestation. L'être et le savoir de l'être ne font qu'un, et c'est cette unité qu'exprime la loi d'identité. Ce que ne parvient pas à expliquer Schelling, ce sont les différences qui se présentent dans l'existence. « Rien, dit-il, observé en soi-même n'est fini » et comme « la philosophie considère tout en soi-même », elle risque de rendre incompréhensibles ces différences qui émergent de l'Absolu et se présentent dans l'expérience. « La connaissance ne peut pas se contenter de l'en-soi ou de l'essence en s'épargnant la forme (3). » Les différences ne peuvent pas non plus être saisies comme de seules puissances quantitatives, des expressions à des degrés divers de la même intuition absolue. C'est pourtant l'ontologisme de Schelling que va reprendre Hegel dans sa *Logique*, tandis que la *Phénoménologie* correspondait à la philosophie transcendantale ou à la théorie de la connais-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 16.

(2) SCHELLING : *Werke*, op. cit., IV, p. 116.

(3) HEGEL : *Phénoménologie*, I, p. 18.

sance (1). Mais l'opposition, la différence essentielle, l'abstraction et la médiation, ne seront pas absentes de cette pensée, de la pensée qui est en même temps pensée de l'être. Ce ne sera plus l'opposition interne du concept, celle du savoir et de l'être, ce sera l'opposition dans le contenu qui se présentera sous une autre forme. Quoi qu'il en soit, il nous faudra montrer l'originalité de la *Logique* hégélienne en justifiant son caractère dialectique, et en insistant sur la différence entre cette dialectique et celle qui est propre à la *Phénoménologie*, reposant sur la différence du savoir et de l'être.

La *Phénoménologie* repose donc sur une différence qui ne sera pas celle de la *Logique* ou qui, du moins, se présente dans les deux cas sous une forme propre. Dans la *Phénoménologie*, le mouvement de l'esprit pour surmonter cette différence est proprement ce qu'on nomme *expérience*. « On doit dire pour cette raison que rien n'est su qui ne soit dans l'expérience, ou comme on peut exprimer encore la même chose qui ne soit présent comme vérité sentie, comme l'Éternel intérieurement révélé, comme le sacré auquel on croit ou quelque autre expression qu'on puisse employer (2). » L'expérience en effet consiste en ceci que le contenu en soi devient objet de la conscience et se relie à la certitude de soi-même, à la conscience de soi. L'expérience est la transformation de l'en-soi en pour-soi, elle exprime la nécessité de « réaliser ce qui n'est d'abord qu'intérieur et de le révéler, c'est-à-dire de le revendiquer et de le lier à la certitude de soi-même (3) ».

L'histoire de la conscience — la *Phénoménologie de l'esprit* — est donc l'histoire de son expérience, la révélation progressive de la substance spirituelle au Soi. « La conscience ne sait et ne conçoit rien d'autre que ce qui est dans son expérience; en effet, ce qui est dans cette expérience est seulement la substance spirituelle et en vérité comme objet de son propre Soi (4). » L'esprit dans la *Phénoménologie* se donne à lui-même en spectacle, il conquiert sa propre richesse, la pose hors de soi comme sa substance et la ramène en soi-même; « c'est seulement alors en devenant propriété de la conscience que l'immédiat est présenté dans son effectivité et dans sa vérité ». Nous avons déjà dit quel sens large il convenait de donner à ce terme d'expérience, qui, chez

(1) R. KRONER a bien montré qu'après avoir adopté l'ontologisme de SCHELLING, HEGEL revient à la théorie de la connaissance dans la *Phénoménologie*, puis une fois de plus à l'ontologie dans la *Science de la Logique* (*op. cit.* : *Von Kant bis Hegel*, II, p. 433).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 305.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 305.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 32.

Kant, était restreint au domaine de l'expérience théorétique; mais le texte que nous avons cité plus haut nous en fournit encore une preuve. C'est toute l'expérience humaine et dans tous les domaines, théorique, pratique, esthétique, religieux, qui est ici en cause. C'est elle qui permet au Soi de se trouver lui-même et à la substance de se révéler à lui. Cette expérience a nécessairement lieu dans le temps, car dans la conscience « le Tout, mais non conçu, précède ses moments (1) », le concept apparaît donc à la conscience comme une *exigence non remplie*, comme le Soi encore en dehors de soi et dans une sorte d'ex-tase par rapport à soi. Nous voulons dire que la substance qui se présente comme l'objet de la conscience n'est pas encore conçue, c'est-à-dire n'appartient pas au Soi; il faut qu'elle se développe dans une expérience qui la rattache à la conscience de soi, au concept, mais ce concept est alors présent comme une expérience possible; c'est pourquoi « le temps est le concept même qui est là et se présente à la conscience comme une intuition vide ». Le temps est donc cette inquiétude de la conscience qui ne s'est pas atteinte elle-même, qui voit son Soi comme en dehors de soi, c'est la téléologie immanente à cette conscience; le temps se manifeste donc comme le destin et la nécessité de l'esprit qui n'est pas encore achevé au dedans de soi-même, la nécessité d'enrichir la participation que la conscience de soi a à la conscience, de mettre en mouvement l'immédiateté de l'en-soi — la forme dans laquelle la substance est dans la conscience — « ou inversement de réaliser ce qui n'est d'abord qu'intérieur et de le révéler (2) ». Le concept intuitionné est le *temps*, tandis que le contenu à révéler est *l'en-soi*.

Cependant cette substance spirituelle qui se révèle dans l'expérience est inégale au Soi de la conscience. Mais cette inégalité qui est la source commune de leur mouvement appartient aussi bien à la substance qu'à la conscience. « On peut l'envisager comme le défaut des deux, mais il est en fait leur âme ou ce qui les meut tous les deux (3). » L'inégalité de la conscience à la substance est cette différence du savoir et de son objet qui est l'appel à une perpétuelle transcendance de soi dans la *Phénoménologie*. « Mais cette inégalité est aussi bien inégalité de la substance avec soi-même. Ce qui paraît se produire en dehors d'elle, être une activité dirigée contre elle, est sa propre opération,

(1) *Phénoménologie*, II, p. 305. — Dans le Concept qui se sait comme concept (La Logique), les moments surgissent donc plus tôt que le tout plein dont le devenir est le mouvement de ces moments. Dans la conscience, inversement, le tout, mais non conçu, précède les moments.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 305.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 32.

et elle se montre être essentiellement sujet (1). » L'objet de la conscience devient donc pour elle sujet. Sa révélation consiste à se montrer pour le Soi comme elle est en-soi. Or elle est essentiellement esprit, elle doit donc se manifester ainsi à la conscience qui découvre enfin dans son objet ce qu'elle est elle-même. Ainsi nous avons vu dans la *Phénoménologie* l'être immédiat du début se présenter comme chose, comme force, comme vie, et enfin comme esprit. Cet esprit à son tour, « ce Nous qui est un Moi et ce Moi qui est un Nous », est devenu pour la conscience l'esprit certain de soi-même, l'esprit infini qui dans sa réconciliation avec l'esprit fini est le sujet spirituel, l'esprit absolu. Cet esprit absolu est apparu enfin dans la religion et s'est manifesté complètement dans la religion manifeste ou révélée. La conscience religieuse a saisi dans son objet ce qu'elle est en elle-même; elle s'est trouvée elle-même. Cependant cet objet a encore la forme d'un objet; il est au delà du Soi, il contient bien toute la vérité spéculative, mais il la contient comme un contenu opposé au Soi. La preuve en est dans cette nostalgie de la conscience chrétienne qui sent la réconciliation, mais la projette dans un lointain temporel. « Sa propre réconciliation entre comme quelque chose de lointain dans sa conscience, comme quelque chose de lointain dans l'avenir, de même que la réconciliation que l'autre Soi accomplissait se manifeste comme quelque chose de lointain dans le passé. » Cet avenir de la conscience religieuse est encore le signe qu'elle est restée conscience représentative, que la vérité est bien pour elle, mais qu'elle n'est pas elle-même cette vérité, et que la séparation du savoir et de la vérité n'est pas encore surmontée; elle est surmontée dans la foi, mais non dans le savoir. « L'homme divin universel, la communauté, n'est pas parvenu au savoir de l'esprit comme de soi-même et de soi-même comme de l'esprit. Son savoir n'est pas le savoir absolu. »

II. *La Logique ou Philosophie spéculative.* — Ce savoir absolu qui résulte de ce que la substance s'est présentée objectivement comme sujet, et de ce que le sujet, le Soi, est devenu égal à sa propre substance, est la dernière figure de la conscience. Dans cette dernière figure l'élément d'existence de l'esprit n'est plus l'être-là de la conscience, mais le concept, la conscience de soi universelle. Dans cet élément l'esprit se réfléchit maintenant en lui-même, il devient la pensée de lui-même ou le Logos. Que signifie cette logique spéculative, et comment la caractériser par rapport à la *Phénoménologie*? Nous ne pouvons songer ici à don-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 32. HEGEL ajoute : « L'esprit est alors objet à soi-même tel qu'il est... la séparation du savoir et de la vérité est surmontée. » — C'est là, en effet, le résultat de la *Phénoménologie*, comme nous l'avons montré à propos même de la dialectique de la religion.

ner même une esquisse de la logique hégélienne — une des œuvres les plus riches et les plus profondes de toute la littérature philosophique — ce serait dépasser singulièrement le cadre que nous nous sommes tracé; toutefois comme cette logique est évoquée à plusieurs reprises dans la *Phénoménologie*, notre tâche ne serait pas vraiment achevée, si nous ne montrions pas la signification de cette Logique philosophique telle qu'elle résulte des textes de la *Phénoménologie*.

On sait que dans cette Logique — divisée en *Logique objective* et en *Logique subjective* — Hegel partant des catégories les plus pauvres et les plus abstraites s'élève progressivement aux plus riches et aux plus concrètes. Il part de l'*Être*, passe par l'*Essence* qui est la négation de l'Être immédiat et parvient au *Concept* qui n'est autre que le Soi se posant lui-même comme identique à lui-même dans son être-autre. Cette dernière partie sur le Concept est la logique subjective par opposition à la logique de l'Être et de l'Essence qui était la logique objective. La distinction que nous venons de mentionner nous fait à certains égards retrouver la distinction du Soi et de l'Être qui paraissait seulement propre à la théorie de la connaissance. C'est que la Logique spéculative de Hegel prétend réconcilier le Dogmatisme de Schelling, l'ontologie du système de l'identité, avec le Criticisme de Kant. Dans la *Phénoménologie* Hegel reprenait le problème kantien, celui du fondement de l'expérience, mais il construisait spéculativement la théorie de l'expérience; dans la *Logique* Hegel reprend le problème de Schelling, qui avant sa philosophie de la nature traitait en quelques paragraphes de l'essence de l'Absolu comme raison, libéré de tout contenu particulier comme de toute liaison au problème de la connaissance, mais il veut concilier cette philosophie de l'Absolu avec la philosophie de la réflexion, le dogmatisme ontologique avec la dialectique réflexive de Fichte. La réflexion n'est pas en dehors de l'Absolu, c'est l'Absolu lui-même qui se réfléchit et la réflexion est elle-même absolue. C'est en ce sens que l'Absolu est sujet. Le système des catégories que présente la *Logique* s'offre comme « le règne de la pure pensée avant la création de la nature et d'un esprit fini (1) ». Les catégories ne sont pas seulement celles de notre connaissance, les formes dans lesquelles notre entendement fini pense la réalité comme phénomène, mais elles sont les catégories de la pensée absolue, qui constituent aussi bien la réalité que le savoir, — cette distinction, propre à la *Phénoménologie*, n'a plus cours ici ou du moins a changé de signification, — « elles

(1) HEGEL dit exactement : « La présentation de Dieu, comme il est dans son essence éternelle, avant la création de la nature et d'un esprit fini » (*Logik*, éd. Lasson, III, p. 31).

sont d'une façon indivisible les essentialités de la forme et des choses (1) ». Déjà dans le chapitre de la *Phénoménologie* sur la perception, qui correspond aux déterminations de l'essence dans la *Logique*, Hegel écrit : « En fait ce sont ces éléments en vertu desquels cet entendement fait son chemin à travers toute matière et tout contenu. Ces éléments sont la connexion et la puissance dominatrice de l'entendement lui-même. Eux seuls sont ce qui constitue pour la conscience le sensible comme essence, ce qui détermine les relations de la conscience avec le sensible et ce en quoi le mouvement de la perception et de son Vrai a son cours (2). » La tâche que se proposait pour la première fois Kant sous le nom de *Déduction des catégories* est ici reprise sous sa forme la plus universelle. C'est le Logos qui se pense lui-même, et cette pensée du Logos n'est pas seulement notre pensée — en opposition à une chose en soi — c'est la pensée ou la raison absolue. « L'élément... de la séparation du savoir et de la vérité est surmonté. L'être est a. solument médiat; il est contenu substantiel qui, aussi immédiatement, est propriété du Moi; il a le caractère du Soi c'est-à-dire est le concept. C'est à ce moment que se termine la *Phénoménologie de l'esprit*... Les moments ne tombent plus l'un en dehors de l'autre dans l'opposition de l'être et du savoir, mais ils restent dans la simplicité du savoir, sont le vrai dans la forme du vrai, et leur diversité est seulement une diversité du contenu. Leur mouvement qui dans cet élément se développe en un Tout organique est la *Logique ou la Philosophie spéculative* (3). » Cette Logique qui est la pensée de soi-même de l'Absolu est donc une onto-logique; elle concilie l'Être (de là son caractère ontique) et le Logos (de là son caractère de logique); elle est l'Être comme Logos et le Logos comme Être. Elle achève l'œuvre qu'avait commencée Kant en dépassant la *logique formelle* par l'idée d'une *logique transcendantale*. Cette *logique spéculative*, loin d'être un retour au formalisme vide de la logique formelle, est bien au contraire une spiritualisation de cette logique. La logique est certes abstraite, mais cette abstraction n'est pas notre œuvre, celle d'une raison finie qui serait la raison humaine, elle est celle de l'esprit même qui en se pensant comme Logos se nie comme nature. Si la logique est en un sens toute la Philosophie, il est non moins vrai de dire que la Philosophie ne se réduit pas à la logique au sens vulgaire du terme. Mais le Logos, étant l'esprit, est plus que lui-même, il est lui-même et son autre, il est alors vraiment l'Absolu ou l'Esprit.

(1) *Phénoménologie*, I, p. 250.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 107.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 33.

La justification de cette dernière proposition qui serait la justification de la dialectique du système : *Logos, Nature, Esprit*, nous retiendra un peu plus tard (1). Notons d'abord que l'abstraction qui sépare aussi bien le Logos de la Nature, que les moments du Logos — les diverses catégories, Être — Essence — Concept, — les unes des autres — n'est pas une abstraction humaine, l'œuvre d'un entendement discursif qui s'opposerait à un entendement intuitif. La réflexion n'est pas exclue de l'Absolu qui serait alors « la nuit dans laquelle toutes les vaches sont noires », l'identité de Schelling, incapable de sortir d'elle-même. Les catégories sont *en soi* abstraites, elles sont la réflexion en soi-même du Logos, et c'est parce qu'elles sont ainsi abstraites qu'elles ont une vie propre, qu'elles ont un devenir interne; « elles sont des moments singuliers disparaissants dont la vérité est seulement le Tout du mouvement pensant, est seulement le savoir même (2) ». Hegel concilie ainsi la *dialectique de Fichte* avec l'*ontologie*, c'est parce que la raison absolue se pense elle-même — c'est-à-dire parce qu'elle est esprit — qu'elle est dialectique et non pas seulement identité. Cette raison absolue est comme le « Tathandlung » de Fichte, elle est le Soi qui se pose dans chaque catégorie et en même temps dépasse la finitude qui est propre à la limitation, à l'abstraction de ce moment particulier de la pensée absolue. On peut dire si l'on veut que cette *pensée infinie* de soi est en même temps *pensée finie*, pensée qui se réfléchit, et qu'elle n'est pensée infinie que parce qu'elle est en même temps pensée finie, ou encore, ce qui revient ici au même, que le Logos hégélien concilie par son caractère dialectique l'*entendement intuitif* et l'*entendement discursif* de Kant.

L'entendement (Verstand) tel qu'il nous est présenté dans la *Préface de la Phénoménologie* est « l'activité de diviser, la puissance la plus étonnante et la plus grande qui soit ou plutôt la puissance absolue. Le cercle qui repose en soi fermé sur soi, et qui, comme substance, tient tous ses moments est la relation immédiate qui ne suscite ainsi aucun étonnement. Mais que l'accidentel, comme tel, séparé de son pourtour, ce qui est lié et effectif seulement dans sa connexion à autre chose, obtienne un être-là propre et une liberté distincte, c'est là la puissance prodigieuse du négatif, l'énergie de la pensée, du pur Moi (3) ». C'est bien la première fois qu'un philosophe fait de l'entendement « la puissance la plus étonnante qui soit ». Or cet entendement n'est pas seulement le nôtre, il est encore l'entendement des choses,

(1) Cf. le paragraphe VI de ce chapitre.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 251.

(3) *Phénoménologie*, I, p. 29.

de l'être, de l'Absolu — ou comme on voudra bien dire. — La puissance de diviser, qui fait la finitude de toutes les déterminations, n'est pas exclue de l'Absolu qui ainsi est fini et infini en même temps. L'allusion que fait Hegel à la mort dans le texte qui suit celui que nous venons de citer nous remet en mémoire l'image qui domine tout son système, celle d'un Absolu qui n'est pas étranger à la mort elle-même, d'un Dieu qui connaît la mort et dans cette mort survit à soi. « L'esprit est cette puissance seulement en sachant regarder le négatif en face et en sachant séjourner près de lui. Ce séjour est le pouvoir magique qui convertit le négatif en être ...il est identique à ce que nous avons nommé plus haut sujet. »

Le système des catégories, la Logique spéculative, n'est donc pas seulement notre pensée, elle est encore la pensée de soi de l'Absolu, l'Esprit qui se pose comme Logos, et la raison absolue dépasse ici l'opposition de l'intuition intellectuelle et de l'entendement discursif, elle les réconcilie en soi-même. « Mais dans sa vérité la raison est esprit, esprit qui est plus haut que l'entendement ou la raison (séparés), il est raison qui a l'entendement ou entendement rationnel (verständige Vernunft oder vernünftiger Verstand) (1). »

Cette raison, qui est esprit, est la connaissance de soi de l'Absolu; elle est la *conscience de soi universelle*, et comme telle elle est la vérité qui est en elle-même une vie, un sujet. « Le vrai est ainsi le délire bachique dont il n'y a aucun membre qui ne soit ivre; et puisque ce délire résout en lui immédiatement chaque moment qui tend à se séparer du tout, ce délire est aussi bien le repos translucide et simple (2). » Ce vrai étant sujet — et non pas seulement substance — concilie bien en lui l'ontologie et la théorie fichtéenne du Moi. Il est tout à la fois Logos de l'être et Tathandlung, position du Moi par lui-même, et cela parce que l'être est dans son fond identique au Soi. C'est le Soi qui se pose dans toute détermination et, en s'abstrayant de soi, par cette négativité qui le caractérise, s'oppose à soi-même. De là le caractère propre de la logique hégélienne, elle est analytique et synthétique; elle unit la pensée de l'identité à celle de la contradiction. C'est parce que le Soi se contredit, se nie, qu'il peut être identique à soi. Le rôle de la contradiction et de la négation dans la logique hégélienne découle de cette conception selon laquelle l'être est le Soi, et selon laquelle toute identité n'a de signification que parce qu'elle est l'identité du Soi dans un certain contenu. Ainsi cette identité est en elle-même contradictoire, car

(1) *Science de la Logique*, op. cit., éd. Lasson, III, 7.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 40.

le Soi ne peut se poser qu'en se niant. « En vertu de cette simplicité ou de cette égalité avec soi-même, la substance se manifeste comme solide et permanente. Mais cette égalité avec soi-même est aussi bien négativité, et c'est pourquoi cet être-là solide passe dans sa propre dissolution. La détermination paraît d'abord être telle seulement parce qu'elle se rapporte à quelque chose d'autre, et son mouvement paraît lui être imprimé par une puissance étrangère, mais justement dans cette simplicité de la pensée même est impliqué que la détermination a son être-autre en elle-même et qu'elle est auto-mouvement (*Selbstbewegung*); en effet cette simplicité de la pensée est la pensée se mouvant et se différenciant elle-même, elle est la propre intériorité, le concept. Ainsi l'entendement est un devenir, et en tant que ce devenir il est la rationalité (1). » La finitude, comme moment du Logos, est le caractère abstrait ou *discret* des catégories, leur séparation mutuelle, mais leur infinité, leur devenir concret est la suppression de cet état d'abstraction, la *continuité* des catégories et leur totalité ou unité. Cette totalité ou cette unité serait seulement une Idée dans le sens de Kant si elle ne se développait pas, c'est-à-dire ne progressait pas jusqu'à des moments distincts en supprimant ainsi sa finitude en tant que *seule* idée, ou *postulat*.

III. *Différence entre la Phénoménologie et la Logique. Leur correspondance mutuelle.* — Ainsi dans le *savoir absolu* nous trouverons comme dans la *Phénoménologie* la différence et la médiation, mais nous les trouverons sous une autre forme. L'opposition du savoir et de l'être, de la certitude et de la vérité, étant surmontée, chaque moment se présente comme une pure détermination, et son mouvement résulte de son caractère déterminé et donc fini. « Dans cette science les moments du mouvement de l'esprit ne se présentent plus comme des figures déterminées de la conscience, mais, puisque la différence de la conscience est retournée dans le Soi, ces moments se présentent alors comme concepts déterminés et comme leur mouvement organique fondé en soi-même (2). » C'est toutefois le *même contenu*, les *mêmes déterminations* qui s'offrent dans la *Phénoménologie* sous l'aspect de *figures* de la conscience, dans la *Logique* sous l'aspect de *concepts* déterminés. Il y a une correspondance parfaite entre la *Phénoménologie de l'esprit* et la *Logique*. Mais dans un cas la dialectique repose sur la différence du savoir et de la vérité « et est le mouvement au cours duquel cette différence se supprime », dans l'autre « la pure figure du moment libérée de sa manifestation

(1) *Phénoménologie*, I, p. 49.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 310.

(phénoménale) dans la conscience, c'est-à-dire le pur concept et sa progression dépendent seulement de sa pure détermination (1). » Dans la *Phénoménologie* l'expérience — qui est dialectique — apparaît comme une oscillation entre une vérité qui serait étrangère à la certitude et une certitude subjective qui serait sans vérité; dans la *Logique* l'expérience comme telle est dépassée; c'est la vérité elle-même qui se développe en soi et pour soi, mais à cette vérité est *immanente* la certitude de soi, et c'est « cette médiation simple, cette unité qui constitue le concept ». La forme du concept réunit dans une unité immédiate la forme objective de la vérité et celle du Soi qui sait (2). Cette unité est la présupposition de la *Logique* ou philosophie spéculative, elle est le résultat de la *Phénoménologie*. Mais rien n'est su qui ne soit dans l'expérience et par conséquent l'expérience de la conscience phénoménale contient à sa manière tout le contenu du Logos. A chaque *moment* abstrait de la Science correspond une *figure* de l'esprit phénoménal en général. Comme l'esprit étant là n'est pas plus riche que la Science, ainsi encore dans son contenu il n'est pas plus pauvre. Connaître les purs concepts de la science dans cette forme de figure de la conscience (par exemple à propos de la perception, de l'entendement, de l'observation), constitue le côté de leur réalité selon lequel leur essence, le concept, qui en elle (la Science) est posé dans sa médiation simple comme pensée, sépare les moments de cette médiation et se représente selon l'opposition interne (cette médiation simple se défait, et le concept s'opposant à l'intérieur de lui-même devient savoir *et* Être, certitude *et* vérité). On peut tenter d'aller encore plus loin dans la correspondance entre la *Logique* et la *Phénoménologie*. (C'est là que réside pour nous tout le problème du système hégélien en général.) La *Phénoménologie* n'est pas un phénoménisme, une description de l'expérience finie, ou plutôt elle n'est pas seulement cette description; il y a en elle un « pour nous », un côté qui appartient seulement à la philosophie spéculative et c'est en tant que telle qu'elle est plus qu'une théorie de la connaissance. Déjà Kant dépassait largement le phénoménisme par sa conception de la logique *transcendantale*, mais Hegel dans sa *Phénoménologie* dépasse aussi bien le criticisme kantien; il donne une *théorie spéculative de l'expérience*; le philosophe qui dans la *Phénoménologie* dit *nous* et se distingue de la conscience qui est enfoncée dans l'expérience aperçoit la

(1) *Phénoménologie*, II, p. 310. — Par exemple, on peut comparer la dialectique de la certitude sensible et celle de l'être, de l'être-là, etc.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 310. — On pourra comparer ce que nous avons nommé la *Genèse phénoménologique du Concept* (II^e partie) avec la Logique objective (Être, Essence), qui est une genèse ontologique du Concept.

nécessité spéculative de la progression que ne voit pas la conscience naïve. La *Phénoménologie* traite selon la méthode spéculative le problème de l'expérience (1). Réciproquement la *Logique* ou philosophie spéculative n'est pas sans inclure en elle un aspect phénoménologique, elle est une logique spéculative et aussi une théorie de la connaissance, mais les rôles sont pour ainsi dire renversés. La théorie de la connaissance apparaît au premier plan dans la *Phénoménologie*, tandis que la pensée spéculative est « derrière le dos de la conscience (2) » ; la pensée spéculative est au premier plan dans la *Logique*, tandis que la théorie de la connaissance est seulement « pour nous », c'est-à-dire pour l'esprit pensant qui réfléchit le mouvement des catégories. Cette réflexion accompagne ce mouvement, bien qu'elle ne joue aucun rôle en lui, et c'est seulement au terme de la Logique que l'identité apparaît entre cet esprit pensant et les actions de la pensée qui conduisent de l'être à l'essence, comme de l'être au néant, au devenir, etc.

On peut dire encore que dans la *Logique* l'identité de l'être et du Soi est implicite ou présupposée au début et s'explique progressivement, tandis que dans la *Phénoménologie* cette identité est le problème qu'il s'agit de résoudre (mais que la pensée spéculative a déjà résolu en soi). C'est bien sur ce passage de l'implicite à l'explicite, de la puissance à l'acte, aussi bien sur ce problème « déjà résolu », que portent toutes les objections faites au système hégélien. On accusera la *Phénoménologie* de comporter un au-delà de la description de l'expérience qui en rend ensuite possible la genèse, et la *Logique* de supposer au début ce qui n'est vraiment démontré qu'à la fin. C'est en d'autres termes le mode de pensée hégélien lui-même qui est en cause, *cette pensée circulaire, ou cette finalité du Soi*. « Le Vrai est le devenir de soi-même, le cercle qui présuppose et a au commencement sa propre fin comme son but et qui est effectif seulement moyennant son actualisation développée et moyennant sa fin (3). » « Ce qui a été dit peut encore être exprimé de cette façon : la raison est l'opération conforme à un but... Le résultat est ce qu'est le commencement parce que le commencement est but (4). »

La logique est aussi une théorie de la connaissance parce qu'elle est vraiment une « connaissance de soi », ce que n'était pas l'identité absolue de Schelling. C'est le Soi qui se pose comme être, être déterminé, quantité, mesure, etc., mais cela le Soi ne

(1) Cf. I^{re} partie, chap. I : *Sens et méthode de la Phénoménologie*.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 77 : « Mais cette nécessité même ou la naissance du nouvel objet... est ce qui pour nous se passe pour ainsi dire derrière son dos. »

(3) *Phénoménologie*, I, p. 18.

(4) *Phénoménologie*, I, p. 20.

le sait explicitement qu'au terme de la Logique dans une nouvelle réflexion qui embrasse le mouvement général des moments du Logos. C'est cette « nouvelle réflexion » qui est *pour nous* dans la *Logique* et qui n'est pas encore explicite dans le moment considéré. Il ne sera pas inutile ici de montrer par un exemple ce caractère *phénoménologique* de la *Logique* hégélienne. La correspondance entre la *Phénoménologie* et la *Logique* en deviendra peut-être plus claire. Considérons donc le point de départ de cette *Logique* et l'opposition célèbre de l'Être et du Néant. Il correspond au point de départ de la *Phénoménologie*, mais tandis que dans la *Phénoménologie* à l'être donné immédiatement s'oppose non moins immédiatement le savoir de cet être, et qu'une inadéquation qui est le germe de l'opposition du Réalisme et de l'Idéalisme se fait jour, dans la *Logique* l'être est donné comme pure catégorie, objet de pensée qu'on n'a pas à confronter avec le savoir. La conscience qui pense l'être et l'être sont immédiatement, *en soi*, identiques... Cet être comme tel n'a qu'une détermination, il exclut de soi le néant, et il est en lui-même le contraire de soi, le néant. En effet, l'être occupe au début tout le champ du pensable, mais son contraire, le néant — qui est le néant de l'être — réclame également pour lui cette même extension. Être et Néant se contredisent parce qu'ils sont ces déterminations et pas d'autres. Mais si nous réfléchissons sur cette première dialectique nous y voyons d'abord qu'elle n'est possible que parce que *c'est le Soi qui s'est posé comme être*. Le jugement « l'être est le néant », ce n'est pas l'être lui-même qui le fait, mais l'esprit pensant qui est immanent à cette première détermination et qui ne s'explicitera qu'à la fin de la *Logique*, quand l'être se sera lui-même explicité complètement et sera devenu *concept pour soi*. C'est parce que *l'être est le concept de l'être* qu'il est ce mouvement et cette dialectique et cela est *pour nous* dans ce premier chapitre de la *Logique*. La pensée ne se pense pas ici comme pensée, elle se pense comme être, et pourtant implicitement elle se pense déjà elle-même, et cela apparaît dans le jugement « l'être est le néant ». Nous voyons ensuite que l'opposition du savoir et de l'être qui était propre à la *Phénoménologie* se retrouve encore implicitement — pour nous — dans cette opposition de l'être et du néant. L'être, l'être-en-soi, ce serait comme détermination immédiate ce qui est opaque, massif, imperméable au savoir. Comment dire d'ailleurs de cet être — purement positif — qu'il est en-soi, ce qui introduit une sorte de rapport avec soi-même, de recul sur soi, qui relève de la catégorie de l'essence (identité, différence etc.) et qui ne s'applique pas à l'immédiateté affirmée de ce premier moment? Si l'être est ainsi visé, la pensée est exclue complètement par cet être, et

cette pensée sans l'être est le néant; elle est une pensée qui ne pense... rien. Inversement cet être exclu de toute pensée retombe au néant. L'exclusion en effet ne peut se maintenir car *la pensée pense l'être*; et cette détermination purement *positive* — excluant absolument la pensée — est pour cette raison ce qui est purement *négatif*. La pensée et l'être se retrouvent donc *pour nous* dans l'opposition célèbre de l'être et du néant comme dans leur identité. Mais cela tient à ce que c'est *le Soi qui s'est posé lui-même comme être* et que cette position n'est pas tenable; elle engendre une dialectique. Le Soi est *négativité* absolue, et cette négativité transparaît dans sa *position* comme être. Si le Soi est être, c'est que l'être comme tel se nie lui-même, et si l'être est le Soi, c'est qu'il est en soi cette négation de lui-même. Mais encore une fois tout cela est pour nous au début de la Logique, c'est à nous que l'être *apparaît* comme une position du Soi — et donc une contradiction. — En ce qui concerne l'être même il est seulement le néant.

Il y a encore une autre façon de manifester *cette immanence du Soi aux déterminations de la Logique*. C'est pourrait-on dire parce que l'être n'est pas seulement l'être, mais le néant, que la *question de l'être est possible*. Le problème de l'être est le problème de la *position* de l'être. On demande. « pourquoi l'être plutôt que rien? » Mais dans cette question la pensée s'élève au-dessus de l'être; elle semble confronter deux possibilités opposées et, disant comme Hamlet : « To be or not to be, that is the question », elle semble, elle qui questionne, transcender ces deux possibilités. Or, l'être répond, il répond que la question même n'est possible que parce que l'être est déjà présupposé. Dans la question : « Pourquoi n'est-ce pas le néant qui *est* », le verbe être revient; le néant posé par hypothèse à la place de l'être devient être. Mais comment l'être peut-il répondre si ce n'est par sa propre position de *soi*? « Je suis ce qui est, je suis Moi encore dans mon contraire. » Cette réponse révèle seulement la puissance de la pensée, du Soi dans l'être. Dans cette réponse l'être se révèle à nous comme pensée, *comme soi-même*; il n'est plus l'être immédiat dont partait la logique, il est déjà l'essence, l'identité à soi « l'être est l'être », ce qui implique une contradiction, et du fait de cette contradiction, il est plus que l'essence, il est le concept, ce qui est soi-même dans le contraire de soi.

C'est donc bien parce que le contenu de la *Logique* est le Soi qui se pense lui-même et s'oppose à soi dans chacun de ses moments que ce contenu se meut et dévoile *explicitement* l'identité *implicite* du Soi et de l'être. Dans la *Logique*, le Moi *s'est aliéné complètement dans le contenu*, et cette aliénation, ou négativité de ce contenu, est la source du développement des catégo-

ries. C'est ce qu'exprime Hegel dans le chapitre sur le Savoir absolu lorsqu'il écrit : « Le contenu est, selon la liberté de son être, le Soi qui s'aliène ou l'unité immédiate du savoir de soi-même. Le pur mouvement de cette aliénation, considéré dans le contenu, constitue la nécessité du contenu même. Le contenu dans sa diversité est, comme déterminé, dans la relation, il n'est pas en soi et son inquiétude consiste à se supprimer dialectiquement lui-même ou elle est la négativité. La nécessité donc, ou la diversité, comme elles sont l'être libre, sont également le Soi, et dans cette forme du Soi, dans laquelle l'être-là est immédiatement pensée, le contenu est concept. » Ce que Hegel nomme ici la liberté de l'être du contenu résulte de l'aliénation complète du Soi qui a disparu dans le contenu au lieu de se replier abstraitement sur soi, ce qu'il nomme la nécessité — ou la diversité — c'est le mouvement du contenu provenant de ce que le Soi s'est posé en lui et donc s'est opposé à soi. C'est pourquoi ce contenu est une abstraction en soi, et se nie lui-même, devient *nécessairement* autre, mais ce devenir qui est la rationalité n'est pas autre chose que le mouvement du Soi. La Science est donc la conception du Soi lui-même, sa pensée de soi (1).

IV. *Démonstration de l'identité du Soi et de l'Être.* — Ce que la *Phénoménologie* se propose d'établir c'est cette identité du Soi et de l'Être dont part la Logique et qui est pour la conscience commune un paradoxe : « une tentative de marcher sur la tête (2) ». Ce à quoi elle aboutit c'est à cet élément d'existence que Hegel nomme le concept et dans lequel seul — comme dans son éther — la science peut se développer pour elle-même. Nous étudierons successivement, en nous inspirant des textes de la *Phénoménologie* sur le savoir absolu, comment la *Phénoménologie* a prouvé cette identité et comment cet élément d'existence de la science se caractérise et a pu apparaître temporellement (*comment la conscience de soi de l'Absolu peut être en même temps une conscience de soi de l'humanité?*)

En ce qui concerne le premier point Hegel, au début du chapitre sur le savoir absolu, reprend certaines figures de la conscience pour montrer comment l'objet de la conscience a été dépassé au cours du chemin en tant qu'objet ou si l'on veut en tant que

(1) C'est de la même façon qu'on peut comprendre la dialectique : Logos, Nature, Esprit. Le Logos est le Tout, le Soi, qui se pose comme *pensée de soi-même*; mais cette pensée qui n'est que pensée se contredit dans cette position de soi (de même que l'être qui est essence se contredit comme être immédiat et devient par conséquent concept). Le Logos est donc soi-même et le contraire de soi; c'est pourquoi, dans cette négation de soi, il est *Nature*. Mais le Logos se nie, parce qu'il est plus que Logos, parce qu'il est Esprit; et c'est dans cette négation de soi, la nature, que *l'esprit est réel*.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 24.

forme de l'objectivité. La vérité de l'objet, c'est le Soi; la conscience de l'autre (Première partie de la *Phénoménologie*, la conscience) s'est montrée être une conscience de soi (Deuxième partie de la *Phénoménologie*). Mais cette démonstration est insuffisante. Si l'être conduit au Soi comme à sa vérité, inversement le Soi doit s'être trouvé lui-même comme ayant les caractères de l'être et de l'objectivité. C'est le Soi qui en s'aliénant pose « la choseité » et dans cette aliénation reste près de soi. La démonstration doit donc consister à rechercher les figures de la conscience dans lesquelles le Soi s'est aliéné et posé lui-même avec les diverses déterminations qui conviennent à l'être objectif. « Dans cette aliénation la conscience de soi se pose soi-même comme objet, ou en vertu de l'unité indivisible de l'être pour soi, pose l'objet comme soi-même (1). »

Or, quelles sont les diverses déterminations de l'être objectif telles que les manifestent les premières expériences de la conscience? Ces déterminations ne se présentent pas à nous selon leur pure forme conceptuelle comme ce sera le cas dans la *Logique*, mais nous les collectons nous-mêmes en considérant les diverses figures de la conscience. L'objet s'est d'abord révélé comme un *être immédiat*, une chose en général (certitude sensible), puis comme un *rapport*, un être déterminé qui est aussi bien pour soi qu'il est pour autrui, ainsi la chose avec ses multiples propriétés (perception), enfin comme *essence* et universel (la force, la loi ou l'intérieur du monde phénoménal, ce qui correspond à l'entendement). Dans sa totalité l'objet s'est présenté comme le mouvement qui va de l'universel (ou du singulier) immédiat au singulier (ou à l'universel) concret à travers la particularité, c'est-à-dire la médiation et la détermination. « Comme tout l'objet est le syllogisme ou le mouvement de l'universel, à travers la détermination, vers la singularité, aussi bien que le mouvement inverse de la singularité, à travers la singularité comme supprimée ou la détermination, vers l'universel (2). » Cette totalité est seulement pour nous. Pour la conscience elle était un nouvel objet, par exemple la vie au moment de la conscience de soi. La conscience de soi doit s'être aliénée selon chacune de ces déterminations et s'être présentée elle-même comme « la choseité » selon les trois dimensions de cette choseité; le Soi a dû s'aliéner et devenir lui-même une chose immédiate, un pur être sans signification, il a dû devenir un système de rapports comme la chose de la perception, enfin un universel encore objectif, un intérieur comme la « force » de l'entendement. Par une recollection de

(1) *Phénoménologie*, II, p. 294.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 294.

toute l'expérience antérieure nous devons retrouver ces aliénations successives qui prouvent non seulement que l'être s'est résolu dans le Soi, mais que *le Soi s'est posé lui-même dans l'être*. Cette aliénation du Soi, qui, étant donné son caractère indivisible, montre seulement que le Soi lui-même pose la chose, constitue le nerf de la démonstration aussi bien que la proposition inversée, celle qui dévoile que la Vérité de la chose est le Soi.

1^o Le Soi s'est aliéné comme être immédiat. Dans l'observation de la nature en effet le Soi s'est trouvé comme une chose en général. Il observait le monde, et ce qu'il cherchait inconsciemment dans ce monde c'était lui-même. Il se trouve donc, mais il se trouve comme absolument étranger à soi, comme une pure chose, une existence sans signification. Quand on dit « l'âme, le Soi est », on ne sait pas encore bien ce qu'on dit, mais quand on contemple un crâne et qu'on y trouve l'être du Soi, on comprend pour la première fois cette signification absurde (le jugement infini) du verbe être appliqué au Soi. Le Soi est retombé dans la seule nature, « dans la facticité du Dasein » comme nous dirions aujourd'hui. « Au point de vue de l'objet donc, en tant qu'il est immédiat, un être indifférent, nous avons vu la raison observante se chercher et se trouver elle-même dans cette chose indifférente (1). » Son opération, car le Soi est pure opération (Tat), lui est apparue aussi extérieure que l'être immédiat de la dialectique de la certitude sensible. De là le jugement infini, absurde pour la conscience représentative, si profond pour la conscience spirituelle qui en inverse immédiatement le sens, que *l'être du Moi est une chose et précisément une chose sensible et immédiate*. Le Soi est aussi bien posé dans cette complète extériorité-à-soi, dans cet être étranger, que dans le seul être-pour-soi.

2^o Le Soi s'est aliéné comme détermination et rapport. Dans le monde de l'*utilité* qui exprime la vérité de l'« Aufklärung » la chose est supprimée, elle n'a de signification qu'en relation, « seulement à travers le Moi et sa référence au Moi (2) ». Le Soi s'est posé lui-même dans le tissu des relations extérieures, qui laisse subsister un moment l'être-pour-soi pour le dissoudre ensuite dans ses relations à autrui. Ce mouvement perpétuel de l'utilité a exprimé le Soi, comme s'est exprimée dans la perception la dialectique des choses et de leurs propriétés. Le « Moi cultivé »

(1) *Phénoménologie*, II, p. 295. — La figure de la conscience à laquelle HEGEL fait allusion est celle qui termine le chapitre sur l'observation de la nature et de l'individualité humaine, la *phrénologie* (*Phénoménologie*, I, p. 272). — Cf. notre chapitre III de la IV^e partie : La conscience de soi comme chose, c'est l'individualité comme *seule* nature originaire.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 296. — La figure de la conscience à laquelle renvoie HEGEL est celle du monde de l'utilité (*Phénoménologie*, II, p. 121).

a produit « par son aliénation la chose comme soi-même », il se retrouve donc dans cet univers social, dans la perpétuelle alternance de son être-pour-soi et de son être-pour-autrui. La chose et le Soi ont ici ce caractère d'*ustensilité* que la philosophie moderne a souvent décrit depuis le Pragmatisme. On remarquera en passant le caractère concret de cette démonstration de l'identité du Soi et de l'être que donne Hegel; elle peut nous éclairer sur la portée et la signification de cette démonstration.

3^o Le Soi s'est aliéné comme Essence ou Intérieur. « La chose doit être sue comme le Soi, non seulement en ce qui concerne l'immédiateté de son être ou sa détermination, mais encore comme essence ou Intérieur, c'est là ce qui est donné dans la conscience de soi morale (1). » Pour l'entendement la chose objective était un universel, un Intérieur du monde phénoménal, qui s'opposait à sa manifestation. De même pour la conscience de soi morale telle que la conçoit Kant. « Celle-ci sait son propre savoir comme l'essentialité absolue ou sait sans plus l'être comme la pure volonté ou le pur savoir; elle est uniquement cette volonté et ce savoir. » Le supra-sensible dans cette vision du monde c'est le Soi comme savoir et volonté purs indivisiblement; le Soi s'est ici aliéné, il est la pure volonté sachante, mais cette volonté est encore, en tant que pure, un Intérieur, un au-delà qui s'oppose à l'être-là sensible dans le temps et l'espace, comme la force de l'entendement s'opposait à son phénomène. Cependant cette opposition ne résiste pas plus dans un cas que dans l'autre, aussi bien pour l'entendement que pour la conscience de soi morale il y a un perpétuel passage de l'intérieur à l'extérieur, du supra-sensible au sensible. « En tant que dans sa représentation du monde la conscience morale désentrave l'être-là du Soi, elle le reprend aussi bien en soi-même. » C'est pourquoi comme l'entendement devenait l'unité de ce passage ou la conscience de soi vivante, ainsi la conscience morale devient le *Gewissen* « qui sait que son être-là comme tel est cette pure certitude de soi-même ». Si la conscience de soi s'aliène maintenant c'est dans un élément d'existence d'une telle nature qu'il est pour elle en même temps *objectif et subjectif*, qu'il est à la fois *être et certitude de soi*. « L'élément objectif dans lequel elle s'expose comme agissante n'est rien d'autre que le pur savoir que le Soi a de soi (2). »

(1) *Phénoménologie*, II, p. 296. — Pour l'opposition de l'essence et de la manifestation dans l'entendement, cf. *Phénoménologie*, I, p. 118. — Pour le pur vouloir et savoir au delà de l'être-là immédiat, cf. la *Vision morale du monde* (*Phénoménologie*, II, pp. 142 sq.).

(2) *Phénoménologie*, II, p. 297. — La démonstration de HEGEL conduit à montrer que l'Univers du Soi est aussi bien *subjectif* qu'*objectif*, que cette distinction est *transcendée* dans l'observation du Soi.

V. *L'élément d'existence de la science. La conscience de soi universelle.* — Ainsi le Soi s'est aliéné et posé selon toutes les dimensions de l'être, c'est du moins ce que nous, philosophes, découvrons rétrospectivement par une recollection de figures de la conscience qui est notre œuvre, mais la dernière figure, celle du *Gewissen*, doit contenir sous une forme condensée toutes les autres. Elle nous offre précisément cet élément d'existence, cet éther, dans lequel le savoir absolu devient possible. L'esprit certain de soi-même a pour sa vérité, pour son élément objectif, cette même certitude de soi qu'il est au dedans de lui-même. Ce savoir de soi est seulement médiatisé par l'universalité des consciences de soi, par la reconnaissance universelle. Il s'exprime par le langage, qui est authentiquement la préfiguration du Logos de la Logique. Cet élément d'existence, disons-le explicitement, c'est la *conscience de soi universelle étant-là dans « l'homme divin universel »*. C'est dans un tel élément que la conscience de soi de l'Absolu sera possible. Cette dernière figure présente bien d'une façon condensée ce que nous avons nommé les trois dimensions de l'être. Le savoir de la conscience certaine de soi (*Gewissen*) est *là immédiatement comme un être*, il s'oppose à soi et entre dans la *relation et la détermination* parce qu'il est à la fois universel et singulier, et que la conscience agissante pose nécessairement cette dualité au sein de cet élément; de même comme être-là déterminé ou comme relation ce qui est opposé à soi est un savoir, pour une part de ce Soi purement singulier, pour l'autre du savoir comme universel. « Alors est établi ici que le troisième moment, l'universalité ou l'essence, vaut pour chacun des deux opposés seulement comme savoir, et ils suppriment ensemble pareillement cette opposition vide qui reste encore et sont le savoir du Moi = Moi, ce Soi singulier qui est immédiatement pur savoir ou universel (1). »

La réconciliation de l'esprit fini et de l'esprit infini qui s'exprime dans ce dernier texte est le savoir absolu lui-même, un savoir qui est à la fois le savoir que l'Absolu a de lui-même et celui de cet esprit fini qui s'élève à la conscience de soi universelle (2). Cette rencontre dans le Moi = Moi de l'esprit infini intemporel et de l'humanité temporelle, rencontre qui seule fait l'esprit absolu, est le suprême problème de la *Phénoménologie de l'esprit*. Il contient en lui le problème des rapports entre la religion et la philosophie, car la religion aussi présente cette réconciliation, mais sous la forme de l'en-soi. Cette réconciliation est l'objet d'une foi dans la religion, elle est un acte dans la philoso-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 298.

(2) C'est l'identité de la pensée pensante et de la pensée pensée, du Logos et de la pensée du philosophe qui pense le Logos.

phie et cet acte est en même temps un savoir; c'est pourquoi cette réconciliation y est devenue *en soi et pour soi*; il contient enfin le problème de la liaison de la *Phénoménologie* et de la *Logique* sous la forme suivante: Comment un savoir, en soi intemporel, un savoir absolu, peut-il avoir des conditions temporelles dans l'existence et le devenir d'une humanité? La solution de ces divers problèmes n'est pas nette dans l'hégélianisme et c'est à leur sujet que la grande synthèse hégélienne doit, chez les successeurs du philosophe, tendre à se disloquer. Notre tâche ne peut consister ici qu'à expliquer aussi clairement que nous le pourrons les textes dans lesquels Hegel pose et résout — assez symboliquement — ces divers problèmes.

Dans la *Phénoménologie* le « savoir absolu » ne paraît pas seulement être pour Hegel l'édification d'une Logique spéculative, un nouveau système de philosophie qui s'ajoute aux précédents et les complète, mais l'inauguration d'une nouvelle période dans l'histoire de l'esprit du monde. L'humanité a pris conscience d'elle-même, elle est devenue capable de porter et d'engendrer son propre destin. Cette idée — qui s'est exprimée chez certains romantiques par celle d'une religion nouvelle — est au fond commune à des penseurs de l'« Aufklärung » et à des poètes romantiques. Dans la préface de la *Phénoménologie* Hegel exprime ce sentiment de toute une génération qui a vécu la révolution française et l'épopée napoléonienne, et qui s'est grisée des découvertes philosophiques de l'Allemagne. « Du reste il n'est pas difficile de voir que notre temps est un temps de gestation et de transition à une nouvelle période. L'esprit a rompu avec le monde précédent, son être-là et sa représentation, il est sur le point d'enfourer ce monde dans le passé, et il est dans le travail de sa propre transformation (1). »

Le savoir absolu, la philosophie, paraît chez Hegel destinée à jouer le rôle qui fut jadis celui de la religion. Dans les écrits de jeunesse il n'est guère question que de la religion qui permet à un peuple de concevoir dans l'histoire sa réconciliation avec son destin. Mais, à partir de son arrivée à Iéna, Hegel donne à la philosophie une importance non moins grande. C'est elle qui permet à la raison absolue de prendre conscience d'elle-même, et dans chaque grand système de philosophie comme dans une œuvre d'art « la raison s'est présentée sous une forme parfaite en soi-même (2) ». « L'histoire de la philosophie est donc l'his-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 12.

(2) Dans l'*Étude sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling*, éd. Lasson, I, pp. 172 et 201. — C'est dans cette œuvre que HEGEL envisage la philosophie comme *phénomène* de culture, comme capable de penser et de résoudre les oppositions d'une *culture*.

toire de la raison pure et éternelle se présentant sous des formes infiniment diverses. » Dans la *Phénoménologie*, Hegel, qui subit moins l'influence de Schelling, ne compare plus la philosophie à une œuvre d'art indépendante. Il ne dit plus qu'en philosophie il n'y a « ni prédécesseurs ni successeurs », mais il parle d'un développement qu'il compare à une genèse organique. « Le bouton disparaît dans l'éclatement de la floraison, et on pourrait dire que le bouton est réfuté par la fleur (1) », ces formes ne sont pas seulement distinctes, mais encore chacune refoule l'autre parce qu'elles sont mutuellement incompatibles. « Mais en même temps leur nature fluide en fait des moments de l'unité organique dans laquelle elles ne se repoussent pas seulement, mais dans laquelle l'une est aussi nécessaire que l'autre, et cette égale nécessité constitue seule la vie du Tout. » C'est à la philosophie qu'il appartient de résoudre les contradictions d'une culture, et de réconcilier les déterminations rigides dans lesquelles l'entendement a fixé les moments de la vie spirituelle. L'élément d'existence de la philosophie tel que Hegel le conçoit dans la *Phénoménologie* est le concept, et c'est cet élément d'existence que la *Phénoménologie* se propose de révéler comme le résultat de l'expérience humaine. Nous avons déjà indiqué quelques-uns des caractères de cet élément. Le concept c'est le sujet à la fois singulier et universel, la conscience de soi qui est *cette* conscience de soi *singulière* et en même temps *universelle*; c'est un élément objectif et en même temps le Soi agissant qui s'expose dans cet élément; c'est pourquoi la perfection de cet élément ne peut être atteinte qu'à travers une longue histoire; il a fallu que la conscience singulière, fermée sur soi, devienne le milieu de « la reconnaissance universelle », que l'individu en d'autres termes prenne conscience que son être dépendait de la reconnaissance des autres (comme le maître de l'esclave), et de tous les autres, c'est-à-dire de toute l'histoire. C'est par la médiation de l'histoire et du savoir antérieur que se forme cet élément. Ainsi la chose de la perception (Ding) est devenue l'œuvre commune au niveau humain (die Sache selbst), et cette œuvre commune est enfin devenue le sujet conscient de soi qui n'est sujet que dans l'opération par laquelle il réconcilie en lui l'essence ou l'universel abstrait et la finitude de sa conscience de soi (2). Dans le concept — contradiction vivante parce qu'unité de l'infini et du fini — la conscience de soi humaine et temporelle se transcende elle-

(1) *Phénoménologie*, I, p. 6.

(2) Cf. le chapitre essentiel sur la *Chose même* (*Phénoménologie*, I, pp. 324 sq.). — Dans la logique, l'unité de l'être et de la pensée est la « Chose même », « Die Sache selbst » (cf. notre commentaire sur ce chapitre, IV^e partie, chap. V).

même, elle devient conscience de soi de l'esprit absolu, ce qui ne signifie pas qu'elle contemple cet esprit, mais qu'elle l'*engendre*. Comme il est l'unité dialectique du fini et de l'infini, le concept est aussi l'unité du savoir et de l'action. « Il est le savoir de l'opération du Soi en soi-même... le savoir de ce sujet comme de la substance et de la substance comme de ce savoir de l'opération du sujet (1). » Quand Marx écrira un jour « les philosophes n'ont fait jusqu'ici qu'interpréter le monde, maintenant il faut le transformer », il ne sera pas tellement infidèle à la pensée hégélienne. Certes il rompra l'équilibre de la synthèse hégélienne et inclinera le fléau de la balance du côté de l'action. Hegel prétendait atteindre une action qui soit savoir de soi et un savoir de soi qui soit action. Mais la pensée spéculative du philosophe ne marquait-elle pas elle-même une préférence pour le savoir? « La philosophie vient toujours trop tard comme l'oiseau de Minerve », elle est plus un savoir qu'un vouloir, et si l'on donne encore le nom d'action à cette conception de soi qu'est le savoir absolu, n'est-ce pas par un certain abus de langage? Disons surtout que le sens de cette action dans la philosophie hégélienne paraît toujours être de conduire à un savoir de soi plus profond, comme si la fin suprême était ce savoir même. « Le but, le savoir absolu, ou l'esprit se sachant lui-même comme esprit, a pour voie d'accès la récollection des esprits comme ils sont en eux-mêmes et comme ils accomplissent l'organisation de leur royaume spirituel (2). »

Dans l'élément du concept cependant ce savoir absolu apparaît comme l'opération même du sujet qui le pense. La connaissance de soi qu'est le « Logos » n'est pas une contemplation passive, car nous sommes nous-mêmes la raison qui se connaît et se pose; nous sommes l'objet qui se sait lui-même et se produit dans ce savoir de soi. « L'esprit se manifestant à la conscience dans cet élément, ou, ce qui est la même chose, *produit* par elle dans un tel élément, est la Science (3). » Le concept est « l'engendrement de soi ». Ainsi la raison infinie se connaît dans la conscience de soi humaine et n'est infinie que dans cette connaissance finie d'elle-même; inversement la conscience de soi humaine ne s'atteint elle-même que dans ce savoir de soi et cette réconciliation effective. L'esprit n'est absolu que quand il le devient, et il ne le devient que dans l'opération par laquelle il se transcende comme esprit fini.

Cette réconciliation est bien représentée par la religion, *mais sous la forme de l'en-soi*; elle apparaît à la conscience religieuse

(1) *Phénoménologie*, II, p. 302.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 312.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 303.

comme un contenu qui lui est encore étranger au lieu d'être son œuvre propre. « Donc ce qui, dans la religion, était contenu ou forme de la représentation d'un Autre, cela même est ici opération propre du Soi (1). » Au contraire dans l'élément du concept c'est ce sujet singulier, ce Soi fini, qui s'élève au Soi universel et effectue lui-même la réconciliation qui n'apparaît plus comme l'effet d'un Soi étranger. Ce moment — du retour de la conscience dans la conscience de soi — s'est présenté à certains égards dans la religion, à propos de l'esprit de la communauté. La communauté religieuse intériorise ce contenu que sont la vie, la mort et la résurrection du Christ; c'est en elle que l'esprit vit, meurt et ressuscite; en tant que communauté et tradition elle est comme une révélation continuée de la vérité spéculative et cette vérité est devenue son propre Soi. C'est pourquoi elle est une préfiguration de cet élément qu'est le concept et dans lequel la vérité spéculative n'apparaît plus comme étrangère au Soi qui la pose. On peut dire si l'on se réfère à ces textes de Hegel sur la communauté religieuse qu'une philosophie de l'Église était possible à partir de la *Phénoménologie de l'esprit*, mais ce n'est pas à elle qu'aboutit Hegel, pas plus d'ailleurs qu'à une philosophie abstraite de l'humanité comme celle de l'« Aufklärung ». Le Savoir absolu, comme moment de l'histoire du monde, réconciliant ce moment temporel avec une vérité en soi intemporelle, nous est présenté sous une forme trop vague pour ne pas ouvrir la voie à des interprétations diverses, sans que nous puissions indiquer exactement celle qui constitue l'héritage authentique de l'hégélianisme.

Si la religion représentait la Vérité spéculative sous la forme d'un contenu encore extérieur à la conscience de soi, la belle âme nous offrait la forme du *concept pour soi*. Elle n'était pas en effet « l'intuition du divin », mais l'*intuition de soi du divin* (2); elle était la figure de l'esprit certain de soi-même, le *sujet absolu*. Comme figure de la conscience, elle était encore imparfaite, elle restait enfermée dans sa subjectivité et manquait du contenu. Or c'est seulement « dans l'unité avec son aliénation que le concept existe dans sa vérité ». Quand la belle âme renonce à sa dure obstination, elle devient l'esprit qui agit, « abandonne son essence éternelle, est là d'une façon déterminée, ou agit (3) ». Cette action, reprise dans le concept, soulevée au-dessus de sa finitude, par le Soi qui s'est inscrit en elle et la dépasse en la traduisant, devient le concept absolu, qui dans son *extension*

(1) *Phénoménologie*, II, p. 302.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 299.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 300.

comme dans son *devenir temporel* est aussi bien dans *sa profondeur* (1).

Cette réconciliation qui était *en soi* dans la religion devient *pour* la conscience, et devient enfin *sa propre* opération. C'est à ce moment-là que le Soi qui « seul actualise la vie de l'esprit absolu » devient pour soi-même cet esprit absolu comme il l'était déjà en soi. « Maintenant ce qui en première instance arrive en soi, est en même temps pour la conscience, et est en même temps lui-même doublé; il est pour la conscience et il est son être-pour-soi ou sa propre opération (2). » La conscience de soi universelle *existe* et se connaît elle-même dans cette conscience de soi singulière et historique, qui actualise cette vie absolue et se reconnaît à son tour dans cette universalité : Moi = Moi.

VI. *Retour de la Philosophie spéculative à la Phénoménologie, à la Nature et à l'Histoire.* — Les textes de Hegel ne nous permettent pas de préciser davantage la signification concrète de *cette conscience de soi universelle*. Dans les dernières pages de son œuvre, après avoir indiqué sommairement que la communauté religieuse primitive, l'Eglise du moyen âge, puis la philosophie moderne, ont préparé le terrain de ce savoir spéculatif qu'est le savoir absolu, il montre comment cette philosophie permet de revenir à la *Phénoménologie*, à la philosophie de la nature et à celle de l'histoire (qui paraît dans ces dernières pages tenir avec la *Phénoménologie* la place qu'occupera, dans l'*Encyclopédie des sciences philosophiques*, la philosophie de l'esprit). Le savoir absolu ne peut apparaître que quand l'histoire effective de l'esprit du monde l'a conduit à la conscience de soi-même. « Mais en ce qui concerne l'être-là de ce concept, dans le temps et dans l'effectivité la science ne se manifeste pas avant que l'esprit ne soit parvenu à cette conscience sur soi-même. Comme l'esprit qui sait ce qu'il est, il n'*existe pas autrement* et n'*existe qu'après* l'accomplissement du travail par lequel ayant dominé sa figuration imparfaite il se crée pour sa conscience la figure de son essence, et de cette façon égalise sa conscience de soi avec sa conscience (3). »

La Science — cette pensée de soi du Logos — dont nous avons vu qu'elle était l'unité du Soi et de l'être, « contient aussi en elle cette nécessité d'aliéner de soi la forme du pur concept (4) ». Elle contient donc le passage du concept (comme concept) dans la conscience (comme division du savoir et de l'être), puis le passage du Logos dans la nature et dans l'histoire, son aliénation sous la forme de la nature et de l'histoire. Ainsi se précise sommairement

(1) *Phénoménologie*, II, p. 312.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 301.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 303 (c'est nous qui soulignons).

(4) *Phénoménologie*, II, p. 311.

toute l'organisation future du système hégélien avec ses divisions : Logos, Nature, Esprit. Nous voudrions seulement insister sur un point important concernant le passage de l'un de ces termes à l'autre. On a en effet souvent reproché à Hegel de passer arbitrairement du Logos à la Nature. On a dit que cette déduction de la nature à partir du Logos était inintelligible. Comment la pensée qui n'est que pure pensée peut-elle engendrer la nature? Mais il nous semble que sous cette forme le problème est mal posé et que cette critique n'atteint pas le système hégélien. Logos et nature se présupposent l'un l'autre; on ne pose pas l'un sans l'autre. Il est absurde d'imaginer une causalité quelconque du Logos qui produirait la nature. « Le mot même de création, dit Hegel, est un mot de la représentation » et le philosophe se conforme à ce langage représentatif quand il parle lui-même d'un règne de la pure pensée antérieur à la création de la nature et d'un esprit fini. Cette façon de parler donne lieu à des méprises. De même on n'a pas le droit de dire que Hegel déduit la nature du Logos à moins de changer le sens usuel du mot déduction. C'est ici le lieu d'expliquer le paradoxe que nous avons mentionné et selon lequel Hegel réduit la philosophie à la Logique et en même temps dépasse cette réduction. Le Logos n'est pas sans la nature et la nature sans le Logos, comme l'être n'est pas sans le néant et le néant sans l'être. L'un et l'autre sont le Tout, car l'un et l'autre sont eux-mêmes et plus qu'eux-mêmes, et c'est en tant que tels qu'ils sont l'esprit (1). Le Logos c'est le Tout qui se nie comme nature, c'est l'abstraction de la pure pensée qui se pose comme pure pensée et, dans cette position de soi, exclut la nature. Or, nous avons déjà dit que cette abstraction — qui est la négativité même — n'était pas l'œuvre d'un entendement humain seulement, mais qu'elle était au sein même de l'Absolu. L'Absolu n'existe que dans cette négativité (qui en tant que pure, c'est-à-dire allant jusqu'à la négation de la négation, est le Soi). Si donc l'Absolu se pose comme Logos, c'est qu'il se nie comme nature, mais par là même il s'oppose la nature; en excluant de soi la nature il la présuppose et la porte en lui-même, comme la nature est de son côté le tout qui se nie comme Logos, et donc s'oppose, et présuppose ce Logos. C'est pourquoi « la nature est un esprit caché »; elle est en soi le Logos, mais qui est dans la nature comme devenu étranger à soi. On nous dira peut-être que ces formules sont inintelligibles; ce qui est inintelligible dans ce cas c'est ce que Hegel nomme le *concept* et qui est « ce qui reste soi-même dans son

(1) Le Logos est l'unité *immédiate* (donc simple et abstraite) de l'Être et du Soi; cette unité immédiate n'est telle que parce qu'elle s'oppose à ce qui la nie, à la médiation nécessaire, la *nature*; et dans cette médiation, l'unité se retrouve comme unité concrète, l'*esprit*.

être-autre », l'identité qui est en même temps une contradiction, et qui est une contradiction parce qu'elle est une identité, une égalité de ce qu'on distingue. Le concept hégélien est comme « cet ensemble de tous les ensembles » qui se contient soi-même. Il est l'universel qui reste lui-même dans sa particularisation, et se trouve soi-même dans cette partie de lui-même. Il ne faut pas penser la Nature et le Logos comme deux *espèces* au sein d'un *genre* qui les subsumerait, de sorte que la négation du Logos, loin de donner la nature, donnerait simplement le non-Logos et s'avèrerait incapable de cette vertu créatrice que Hegel prête à la négation spéculative. Le Logos est l'Esprit, il est le Tout, l'universel, mais qui s'abstrait de soi-même en tant que Logos. C'est cette négation de soi comme nature qui pose le Logos et qui n'a une vertu créatrice que parce qu'elle est une négation intérieure, une négation de soi, en d'autres termes parce qu'elle est le *mouvement de la négativité qui constitue le sujet*. C'est pourquoi aussi le Logos est plus que lui-même et contient en soi la nature, qu'il est toute la philosophie et qu'on ne peut pourtant pas dire que Hegel réduit la philosophie au formalisme de la *Logique*. Le Tout (ce que Hegel nomme l'*Universel*) est toujours immanent à chacune de ses déterminations (ce qu'il nomme le *Particulier*), mais c'est lui-même et non un entendement étranger qui se détermine en se niant, et se reconstitue par cette négation de la négation qui est le Soi ou la *Singularité authentique*. Il n'y a donc pas lieu de parler d'une causalité du Logos qui engendrerait la nature, « car s'il n'y avait que de pures pensées il n'y aurait pas de pensée », ni d'une déduction de la nature au sens d'une déduction analytique — même d'une déduction mathématique dans laquelle selon Hegel l'abstraction de la preuve est l'œuvre de l'esprit connaissant, au lieu d'être le mouvement même de la chose (*die Sache selbst*) (1). Il y a donc un certain dualisme dans la philosophie hégélienne, et il faut en effet l'accorder, car s'il n'en était pas ainsi ce système ne connaîtrait pas « le sérieux, la douleur, la patience et le travail du négatif (2) ». Mais ce dualisme n'est pas la juxtaposition de deux substances, par exemple le Logos et la Nature, il est l'œuvre du Soi qui se pose et en tant qu'il se pose dans une détermination s'oppose à soi-même. Mais précisément parce que c'est toujours le Soi qui se pose dans une détermination, il dépasse cette détermination et comme négation égale à soi, négation de la négation, il est au sein de cette détermination le Soi lui-même. Ainsi la dialectique du Logos et de la Nature est la perpétuelle position de soi de leur unité vivante qui est l'Esprit. L'Absolu,

(1) Cf. l'étude de la pensée mathématique opposée à la pensée philosophique dans la *Préface de la Phénoménologie*, t. I, pp. 36 sq.

(2) *Phénoménologie*, I, p. 18.

avait déjà dit Hegel dans sa première œuvre philosophique, est *l'identité de l'identité et de la non-identité*. L'Esprit — ou l'Absolu — n'est donc pas seulement l'identité, mais encore la contradiction (celle de la Nature et du Logos), et l'identité de cette identité et de cette contradiction. Ces formes logiques ne font d'ailleurs que traduire dans une pensée, qui réunit l'idéal de l'*analyse* (chère aux philosophes rationalistes) et de la *synthèse* (chère aux philosophes empiristes), une intuition profonde de la vie de l'esprit sur laquelle nous sommes sans cesse revenus au cours de ce travail.

Si donc l'on pose le Logos, la pensée *immédiatement* identique à l'être, on est conduit à retrouver l'opposition dont part la *Phénoménologie*, celle du savoir et de l'être, par une première aliénation du savoir de soi. « En effet l'esprit qui se sait soi-même, justement parce qu'il saisit son concept, est l'égalité immédiate avec soi-même, et cette égalité est dans sa différence (cette différence intérieure qui est contenue dans le concept) la certitude *de* l'immédiat ou la conscience sensible, le commencement dont nous sommes partis; ce mouvement de se détacher de la forme de son Soi-est la liberté suprême et l'assurance de son savoir de soi (1). » Le Logos nous reconduit à la conscience, car la vérité qui est en même temps certitude de soi comporte cette aliénation de soi — ce devenir autre que soi, par quoi l'esprit se trouve comme étranger à soi dans le rapport conscienciel de l'objet au sujet, de *la vérité à la certitude*.

Mais dans ce rapport *l'aliénation n'est pas complète*. « Cette aliénation est encore imparfaite, elle exprime le *rapport* de la certitude de soi-même avec l'objet qui justement parce qu'il (l'objet) est dans le rapport n'a pas encore gagné sa pleine liberté (2). » Le savoir s'aliène de soi, et cette aliénation est ce qu'on nomme la *nature* et *l'histoire*. Dans la nature l'esprit s'est aliéné de soi en devenant un être dispersé dans l'espace; il est l'esprit qui s'est perdu lui-même et la nature n'est rien d'autre que cette éternelle aliénation de sa propre subsistance et le mouvement qui restitue le sujet. Mais nous savons que ce mouvement est pour ainsi dire figé dans l'être — un devenir immédiat — et que la nature qui a la forme de la subsistance « n'a pas d'histoire (3) ».

« Mais l'autre côté du devenir de l'esprit, l'histoire, est le deve-

(1) *Phénoménologie*, II, p. 311. — La parenthèse explicative est de nous. Pour le commentaire du passage de ce *savoir immédiat de soi* au savoir de l'immédiat, cf. notre II^e partie, chap. I.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 311.

(3) Cf. IV^e partie, chap. II. — La présentation que HEGEL donne ici de son futur système n'est pas tout à fait celle qu'il réalisera dans l'*Encyclopédie* des sciences philosophiques, peut-être parce que la *Phénoménologie* n'y aura plus qu'une place particulière et ne constituera plus le *Tout du système* sous un certain point de vue.

nir qui s'actualise dans le savoir (1). » Ce n'est plus un devenir immédiat de l'esprit comme la nature, c'est la médiation par le moyen de laquelle l'esprit qui s'est aliéné — sous la forme du libre événement contingent — aliène sa propre aliénation et se conquiert lui-même. L'histoire manifeste comment « le négatif est le négatif de soi-même ». Dans l'histoire effective l'esprit s'élève à la conscience de soi comme esprit. Parce qu'il s'est perdu, pour reprendre l'image de Hegel, il peut se retrouver et c'est seulement en se retrouvant — dans ce résultat — qu'il se fait ce qu'il est. Sur ce devenir Hegel reprend sommairement ce qu'il disait dans l'*introduction à la Phénoménologie de l'esprit*. Dans chaque moment de l'histoire l'esprit doit pénétrer la richesse de sa substance — où il est tout entier présent sous un certain aspect, comme la monade leibnizienne reflétant l'Absolu de son point de vue —. Chaque figure de l'esprit du monde naît de la précédente et la porte en soi; elle en est la négation, mais une *négation créatrice* qui possède cette vertu parce que c'est toujours le tout qui se nie lui-même comme ayant revêtu une certaine forme déterminée, ayant existé-là d'une façon particulière. Cet être-là nié est intériorisé dans la nouvelle substance de l'esprit du monde, et l'esprit parvient à un savoir plus profond de soi. Or, c'est ce savoir de soi qui est son but suprême, un savoir « qui est la révélation de la profondeur » et dans lequel l'esprit reste près de soi dans sa profondeur, au sein de cette extension, « et cette révélation est son incarnation temporelle, le temps au cours duquel cette aliénation s'aliène en elle-même et donc dans son extension est aussi bien dans sa profondeur, dans le Soi (2) ».

La suite de ces esprits qui se succèdent dans le temps est l'*histoire*; sous l'aspect de leur organisation conceptuelle elle est la science du savoir phénoménal (*la Phénoménologie*). L'unité de ces deux aspects, que Hegel distingue donc de la *Phénoménologie* proprement dite, donne une philosophie de l'histoire : l'histoire conçue, et cette histoire, loin d'être un hors-d'œuvre par rapport à l'esprit absolu, un itinéraire en Dieu qui ne concernerait pas Dieu même, « forme au contraire l'effectivité, la vérité et la certitude de son trône, sans lequel il serait la solitude sans vie (3) ».

(1) *Phénoménologie*, II, p. 311.

(2) *Phénoménologie*, II, p. 312.

(3) *Phénoménologie*, II, p. 313.

LISTES DES OUVRAGES UTILISÉS

Indications générales. — Les références aux œuvres de Hegel sont celles de l'édition G. LASSON, complétée par J. HOFFMEISTER. L'édition a été commencée à Leipzig en 1905. Elle est en cours d'achèvement. Citons encore l'édition des Œuvres complètes en vingt volumes, éd. Glockner, Stuttgart, 1927-1930. — Mentionnons en outre *Hegel Archiv* I (1 et 2) et II (1 et 2) von G. LASSON, et *Dokumente zu Hegels Entwicklung, herausgegeben von J. Hoffmeister*; H. GLOCKNER; *Hegel-Lexikon*, Stuttgart 1934-1940.

I. — LES ÉDITIONS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

Edition originale. *System der Wissenschaft von Ge. Wilh. Fr. Hegel. Erster Theil, die Phänomenologie des Geistes*. Bamberg und Würzburg bei Joseph Anton, Gœbhardt, 1807.

Les autres éditions principales de la *Phénoménologie* sont celles de 1832 et de 1841 dans l'édition des œuvres de Hegel, désignées par B et C dans le tableau comparatif de ces éditions établi par LASSON dans son édition critique de 1928 et par J. HOFFMEISTER dans celle de 1937. L'édition BOLLAND en 1907 (Leiden) reproduit le texte de 1832. C'est la dernière édition de J. HOFFMEISTER que nous avons utilisée pour notre traduction et notre commentaire. On sait que Hegel préparait une deuxième édition de la *Phénoménologie* au moment de sa mort. Il en a revu seulement quelques pages.

II. — TRADUCTIONS DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE UTILISÉES.

Traduction anglaise. *Hegel's Phenomenology of mind translated with an introduction and notes by J. B. Baillie*, London, New-York (1. ed. 1910, 2. ed. 1931). La traduction est précédée d'une introduction générale. Les principaux chapitres sont précédés d'indications sur le sens du texte et les références historiques.

Traduction italienne. *Fenomenologia dello Spirito. Traduzione, introduzione e note di Enrico de' Negri* Firenze, t. I, 1933; t. II, 1936. Le texte est précédé d'une assez longue introduction sur les travaux de jeunesse de Hegel et leur relation à la *Phénoménologie*.

Traduction espagnole du chapitre sur le savoir absolu. *Revista de Occidente*, 1935, Madrid.

Traductions françaises. *La Phénoménologie de l'Esprit*, par G. W. F. Hegel, traduction de J. Hyppolite, t. I, 1939; t. II, 1941, Paris, chez Aubier. La traduction s'accompagne de notes et est suivie

d'un index analytique avec des références au texte et aux notes.

Le texte sur la *Conscience malheureuse* avait déjà été traduit en français par J. WAHL. La traduction est précédée d'une étude très importante sur le *Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* et contient un commentaire très riche du texte hégélien. J. WAHL : *Le Malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel*, Paris 1929.

La traduction de J. WAHL et quelques autres textes traduits de la *Phénoménologie* sont recueillis dans les morceaux choisis de Hegel : *Morceaux choisis de Hegel, traduction et introduction par H. Lefebvre et N. Guterman*, Paris 1936.

Le texte sur *Autonomie et Dépendance de la Conscience de soi* a été traduit et commenté par A. Kojève dans un numéro de la revue *Mesures*, 15 janvier 1939, A. Kojève esquisse à propos de ce texte toute une interprétation de la *Phénoménologie hégélienne*.

III. — LES TRAVAUX DE JEUNESSE DE HEGEL.

Theologische Jugendschriften, hrsgg von H. NOHL, Tübingen 1907. La principale étude sur ces travaux fut d'abord celle de DILTHEY : *Die Jugendgeschichte Hegels*, Berlin 1905, 1921.

P. BERTRAND : *Le sens du tragique et du destin dans la dialectique hégélienne*. Revue de Métaphysique et de Morale, avril 1940.

J. HYPOLITE : *Les travaux de jeunesse de Hegel d'après des ouvrages récents*. Revue de Métaphysique et de Morale, juillet et octobre 1935.

G. ASPELIN : *Hegels Tübingen Fragment*, Lund 1933.

J. W. SCHMIDT-JAPING. *Die Bedeutung der Person Jesu im Denken des jungen Hegel*, Göttingen 1924.

F. EPHRAÏM : *Untersuchungen über den Freiheitsbegriff Hegels in seinen Jugendarbeiten*, Berlin 1928.

Nous avons déjà cité le livre de Jean WAHL sur le *Malheur de la conscience*, Paris 1929. Le livre de Th. HAERING, *Hegel, sein Wollen und sein Werk* (I et II), Leipzig 1929, est une étude de toute l'évolution de Hegel jusqu'au moment de la publication de la *Phénoménologie*.

Th. HAERING : *Hölderlin und Hegel in Frankfurt*, Tübingen 1943. A propos des travaux de jeunesse nous croyons utile de renvoyer ici le lecteur au tableau chronologique des œuvres parues à la même époque dans le livre déjà cité de J. WAHL, p. 263.

IV. — LES TRAVAUX DE HEGEL PENDANT LA PÉRIODE D'ÉNA AVANT LA PUBLICATION DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

G. W. F. HEGEL : *Erste Druckschriften, nach dem ursprünglichen Text*, hrsgg von G. LASSON, Leipzig 1928 (contient l'étude sur la différence des systèmes de Fichte et de Schelling, les articles de Hegel dans le *Journal critique*, en particulier l'étude importante sur *Foi et Savoir*, enfin la dissertation latine sur les orbites des planètes.

Pour les premiers systèmes d'Iéna.

Hegels Erstes System, hrsgg von H. EHRENBERG und LINK, Heidelberg 1915. Le texte est précédé d'une introduction de H. Ehrenberg qui est une interprétation générale de ce premier système.

Hegels Ienenser Logik, Metaphysik und Naturphilosophie, hrsgg von G. LASSON, Leipzig 1923 (tome XVIII des Œuvres complètes).

Hegels Ienenser Realphilosophie I (tome XIX des Œuvres complètes), hrsgg von J. HOFFMEISTER, Leipzig 1932.

Hegels Ienenser Realphilosophie II (Vorlesungen von 1805-1806), (tome XX des Œuvres complètes), hrsgg von J. HOFFMEISTER, Leipzig 1931.

A propos de ces travaux on pourra consulter :

H. SCHOLZ, *Hegels erstes System*, Preuss. Monatshefte 1916.

J. SCHWARZ, *Die antropologische Metaphysik des jungen Hegel*, Hildesheim 1931.

J. HOFFMEISTER : *Gœthe und der deutsche Idealismus. Eine Einführung zu Hegels Realphilosophie*, Leipzig 1932.

Hegel à Iéna (à propos de publications récentes) par A. KOYRÉ (Revue d'histoire et de philosophie religieuse, Strasbourg), édité par la librairie Alcan, 1934. Cet article contient une traduction commentée d'un texte de Hegel sur le temps.

J. HYPOLITE : *Vie et prise de conscience de la vie dans la philosophie hégélienne d'Iéna*, Revue de Métaphysique et de Morale, 1936.

J. BADELLE : *Conclusion d'un mémoire sur la signification de la foi dans Glauben und Wissen*, Revue philosophique, 1942-1943.

Sur les travaux politiques de Hegel pendant cette période (inédits ou publiés pendant sa vie).

Hegels System der Sittlichkeit, hrsgg von G. MOLLAT, Osterwieck 1893.

Hegels Schriften zur Politik und Rechtsphilosophie, hrsgg von G. LASSON, Leipzig 1913 (tome VII des Œuvres complètes).

A propos de ces œuvres on pourra consulter les livres de F. ROSENZWEIG et de M. BUSSE que nous citons plus loin et aussi l'article de E. VERMEIL dans le numéro spécial de la *Revue de Métaphysique et de Morale* consacré à Hegel : *La pensée politique de Hegel*, juillet-septembre 1931.

V. — ŒUVRES GÉNÉRALES SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE DE L'ESPRIT.

J. C. BRUIJN, *Hegels Phänomenologie, I-II, Teckverklaring*, Amsterdam 1923.

C. NINK, *Kommentar zu den grundlegenden Abschnitten von Hegels Phänomenologie des Geistes*, Regensburg 1931.

- H. EBER, *Hegels Ethik in ihrer Entwicklung bis zur Phänomenologie des Geistes*, Strassburg 1909.
 F. ROSENZWEIG, *Hegel und der Staat*, I et II, Oldenburg 1920.
 M. BUSSE, *Hegels Phänomenologie des Geistes und der Staat*, Berlin 1931.
 W. DRESCHER, *Die dialektische Bewegung des Geistes in Hegels Phänomenologie*, Speyer 1937.
 R. W. WILCOCKS, *Zur Erkenntnistheorie Hegels in der Phänomenologie*, Halle 1917.

VI. — ÉTUDES SUR DES CHAPITRES PARTICULIERS
 DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE.

- A. GABLER, *Kritik des Bewusstseins, eine Vorschule zu Hegels Wissenschaft der Logik*, 1827, 2^e éd. par Bolland, Leyde 1901.
 W. PÜRPUŠ : *Die Dialektik der sinnlichen Gewissheit bei Hegel*, Nürnberg 1905.
 — *Zur Dialektik des Bewusstseins nach Hegel*, Berlin 1908.
 Ch. ANDLER : *Le fondement du savoir dans la Phénoménologie de l'Esprit*, Revue de Métaphysique et de Morale, juillet-septembre 1931.
 Nous avons déjà mentionné les introductions des traducteurs de la *Phénoménologie* et des éditeurs allemands G. LASSON et J. HOFFMEISTER; nous avons aussi mentionné l'étude de A. KOJEVE sur *Autonomie et Dépendance de la conscience de soi* et le livre de J. WAHL sur le *Malheur de la Conscience*.
 V. BASCH : *Les doctrines politiques des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927 (contient un résumé d'une partie de la *Phénoménologie de l'Esprit*).
 J. HYPPOLITE : *La signification de la Révolution française dans la Phénoménologie de Hegel*, Revue philosophique, septembre-décembre 1939.

VII. — ŒUVRES GÉNÉRALES SUR HEGEL QUI ONT ÉTÉ CONSULTÉES
 (par ordre chronologique).

- MICHELET : *Entwicklungsgeschichte der neuesten deutschen Philosophie*, Berlin 1842.
 M. J. SCHLEIDEN : *Schellings und Hegels Verhältnis zur Naturwissenschaft*, Leipzig 1844.
 K. ROSENKRANZ : *Hegels Leben*, Berlin 1844.
 R. HAYM : *Hegel und seine Zeit*, Berlin 1857.
 K. ROSENKRANZ : *Apologie Hegels gegen Haym*, Berlin 1858.
 A. VERA : *Le Hégélianisme et la Philosophie*, Paris 1863.
 J. H. STIRLING : *The Secret of Hegel*, London 1865.
 L. MICHELET : *Hegel, der unwiderlegte Weltphilosoph*, Leipzig 1870.
 K. ROSENKRANZ : *Hegel als deutscher Nationalphilosoph*, Leipzig 1870.

- J. ERDMANN, *Hegel* (Allg. deutsche Biographie, Band 11), 1880.
- O. HERING : *Vergleichende Darstellung und Beurtheilung der Religionsphilosophie Hegels und Schleiermachers*, Iéna 1882.
- E. CAIRD : *Hegel*, London 1883.
- J. WERNER : *Hegels Offenbarungsbegriff*, Leipzig 1887.
- LÉVY-BRÜHL : *La Théorie de l'Etat dans Hegel*, Séances et Travaux de l'Académie des Sciences morales et politiques, XXXII, 1889.
- J. JAURÈS : *De primis socialismi germanici lineamentis apud Lutherum, Kant, Fichte et Hegel*, Paris 1892.
- V. DELBOS : *Le problème moral dans Spinoza et dans l'histoire du Spinozisme*, Paris 1893 (sur Hegel, p. 436-484) (cf. également les études de Delbos recueillies en 1939 dans l'ouvrage *De Kant aux postkantians*, Paris 1939).
- J. M. C. TAGGART : *Studies in the Hegelian Dialectic*, Cambridge 1896.
- J. ROYCE : *Spirit of modern Philosophy*, Boston 1896.
- G. NOEL : *La Logique de Hegel*, Paris 1897.
- K. FISCHER : *Hegels Leben, Werke und Lehre*, 2 Bde, Heildelberg 1901.
- J. BAILLIE : *The Origin and significance of Hegel's Logic*, London 1901.
- J. BOLLAND : *Alte Vernunft und neuer Verstand*, Leiden 1902.
- H. HADLICH : *Hegels Lehren über das Verhältnis von Religion und Philosophie*, Halle 1906.
- R. BERTHELOT : *Evolutionnisme et Platonisme*, Paris 1908.
- B. CROCE : *Cio che è vivo e cio che è morto della filosofia di Hegel*, Bari 1907.
- DREYER : *Der Begriff Geist in der deutschen Philosophie von Kant bis Hegel*, Berlin 1908.
- L. SEHRING : *Hegels Leben und sein Wirken*, Berlin 1908.
- G. LASSON : *Beiträge zur Hegelforschung*, Berlin 1909.
- BRUNSTAED : *Untersuchungen zu Hegels Geschichtsphilosophie*, Berlin 1909.
- W. JAMES : *A pluralistic Universe*, London 1909.
- F. ENRIQUES : *La metafisica di Hegel*, Rivista di filosofia, 2, 1910.
- E. SULZ : *Hegels Philosophische Begründung des Strafrechts...*, Berlin 1910.
- G. W. CUNNINGHAM : *Thought and Reality in Hegel's System*, New-York 1910.
- S. BRIE : *Der Volksgeist bei Hegel und die historische Rechtsschule*, Berlin 1910.
- J. EBBINGHAUS : *Relativer und absoluter Idealismus* (von Kant bis Hegel), Leipzig 1910.
- KRONENBERG : *Geschichte des deutschen Idealismus*, München, II, 1912.
- P. ROQUES : *Hegel, sa vie et ses œuvres*, Paris 1912.
- A. PHALEN : *Das Erkenntnisproblem in Hegels Philosophie*, Upsala 1912.
- B. CROCE : *Saggio sullo Hegel*, Bari 1913.
- G. BALBINO : *Der Grundirrtum Hegels*, Graz 1914.
- Th. DIETER : *Die Frage des Persönlichkeit Gottes in Hegels Philosophie*, Tübingen 1917.

- J. ROYCE : *Lectures on modern idealism*, New-Haven 1919.
- H. HEIMSOETH : *Hegel; ein Wort der Erinnerung*, Erfurt 1920.
- F. ROSENZWEIG : *Hegel und der Staat*, 2 vol., Oldenburg 1920.
- F. BULOW : *Die Entwicklung der Hegelschen Sozialphilosophie*, Leipzig 1920.
- CASSIRER : *Das Erkenntnisproblem*, t. III, Berlin 1920.
- V. DELBOS : *Les facteurs kantien dans la philosophie allemande à la fin du XVIII^e siècle et au commencement du XIX^e*, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1921 et 1922.
- E. BRÉHIER : *Histoire de la Philosophie allemande*, Paris 1921.
- H. A. REYBURN : *The ethical theory of Hegel*, Oxford 1921.
- A. BRUNSWIG : *Hegel*, München 1922.
- R. KRONER : *Von Kant bis Hegel*, Tübingen 1921 et 1924.
- A. VALENSIN : *L'histoire de la philosophie d'après Hegel*, Paris 1923.
- N. HARTMANN : *Aristoteles und Hegel*, Erfurt 1923.
- W. T. STACE : *The philosophy of Hegel*, London 1924.
- H. GLOCKNER : *Der Begriff in Hegels Philosophie*, Tübingen 1924.
- J. HESSING : *Das Selbstbewusstwerden des Geistes*, Leiden 1925; traduction allemande, Stuttgart 1936.
- V. BASCH : *La doctrine politique des philosophes classiques de l'Allemagne*, Paris 1927.
- G. GIESE : *Hegels Staatsidee*, Halle 1927.
- Betty HEIMANN : *System und Method in Hegels Philosophie*, Leipzig 1927.
- LEISEGANG : *Denkformen*, Berlin 1928.
- SCHILLING-WOLNY : *Hegels Wissenschaft von der Wirklichkeit*, I, München 1929.
- N. HARTMANN : *Die Philosophie des deutschen Idealismus*, t. II Hegel, Berlin und Leipzig 1929.
- W. MOOG : *Hegel und die hegelische Schule*. München 1930.
- E. de NEGRI : *La nascita della dialettica hegeliana*, Firenze 1930.
- Revue Logos : Hegelheft* (Band XX, 2), 1931, 1933.
- Revue de Métaphysique et de Morale*, n^o spécial consacré à Hegel, juillet-septembre 1931.
- A. KOYRÉ : *Note sur la langue et la terminologie hégéliennes*, *Revue philosophique*, Paris 1931.
- V. KUIPER : *Hegels Denken. Die Erhebung zum speculativen Standpunkt*, Roma 1931.
- H. GLOCKNER : *Hegel*, Stuttgart, t. I, 1929, t. II, 1940.
- Th. HAERING : *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, Leipzig, t. I, 1929; t. II, 1938.
- H. MARCUSE : *Hegels Ontologie und die Grundlegung einer Theorie des Geschichtlichkeit*, Frankfurt 1932.
- ALAIN : *Idées*, Paris 1932.
- Verhandlungen des ersten, zweiten, dritten Hegelkongresses*, Tübingen 1931, 1932, 1934.
- K. NÆDLER : *Der dialektische Widerspruch in Hegels Philosophie und das Paradox des Christentums*, Leipzig 1931.
- Hans G. BOEHM : *Das Todesproblem bei Hegel und Hölderlin*, Hamburg 1932.

- H. BRINCKMANN : *Die Idee des Lebens in der deutschen Romantik*, Augsburg 1936.
 Th. STEINBÜCHEL : *Das Grundproblem der hegelschen Philosophie*, Bonn 1932-1935.
 L. PELLOUX : *La Logica di Hegel*, Milano 1938.
 J. SCHWARZ : *Hegels philosophische Entwicklung*, Frankfurt am Main 1938.
 W. AWMANN : *Zur Frage nach dem Ursprung des dialektischen Denken bei Hegel*, Würzburg 1939.

VIII. — ŒUVRES DIVERSES CONSULTÉES.

- E. BRÉHIER : *Histoire générale de la philosophie*, Paris 1926.
 L. HERR : *La grande Encyclopédie*, t. XIX, p. 997 sq., article Hegel.
 J. WAHL : *Etudes Kierkegaardiennes*, Paris.
 E. MEYERSON : *De l'explication dans les sciences*, Paris 1927.
 Xavier LÉON : *Fichte et son temps*, Paris 1922, 1924, 1927.
 L. BRUNSCHVICG : *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, Paris 1927.
 M. GUEROULT : *La doctrine de la science chez Fichte*, Strasbourg 1930, t. I et II.
 A. KOYRÉ : *La philosophie de J. Boehme*, Paris 1929.
 M. de GANDILLAC : *La Philosophie de Nicolas de Cues*, Paris 1941.
 R. LE SENNE : *Introduction à la Philosophie*, Paris 1939.
 — *Traité de Morale générale*, Paris 1942.
 LÉVY-BRÜHL : *La philosophie de Jacobi*, Paris 1894.
 M. HEIDEGGER : *Sein und Zeit*, I Halle 1941.
 JASPERS : *Philosophie*, II et III, Berlin 1932.
 G. GURVITCH : *Fichtes System der konkreten Ethik 1924*, Tübingen

TABLE DES MATIÈRES

Pages

PREMIÈRE PARTIE

GÉNÉRALITÉS SUR LA PHÉNOMÉNOLOGIE

<i>Chapitre premier.</i> — Sens et méthode de la Phénomé- nologie	9
— <i>II.</i> — Histoire et Phénoménologie.	31
— <i>III.</i> — Structure de la Phénoménologie.	54

DEUXIÈME PARTIE

LA CONSCIENCE OU LA GENÈSE PHÉNOMÉNOLOGIQUE DU CONCEPT

<i>Introduction</i>	79
<i>Chapitre premier.</i> — La certitude sensible.	81
— <i>II.</i> — La Perception.	100
— <i>III.</i> — L'Entendement.	116

TROISIÈME PARTIE

DE LA CONSCIENCE DE SOI NATURELLE A LA CONSCIENCE DE SOI UNIVERSELLE

<i>Introduction.</i> — Passage de la conscience à la conscience de soi.	139
<i>Chapitre premier.</i> — Conscience de soi et vie. L'indépen- dance de la conscience de soi.	151
— <i>II.</i> — La liberté de la conscience de soi. Stoï- cisme et Scepticisme.	172
— <i>III.</i> — La Conscience malheureuse.	184

QUATRIÈME PARTIE

LA RAISON SOUS L'ASPECT PHÉNOMÉNOLOGIQUE

<i>Chapitre premier.</i> — La Raison et l'Idéalisme	211
— <i>II.</i> — L'observation de la Nature.	223
— <i>III.</i> — L'observation de l'individualité humaine.	250
— <i>IV.</i> — La raison active. L'individualisme moderne,	262
— <i>V.</i> — L'œuvre humaine et la dialectique de l'action.	286

CINQUIÈME PARTIE

L'ESPRIT. DE LA *SUBSTANCE* SPIRITUELLE
AU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT

<i>Introduction.</i>	311
<i>Chapitre premier.</i> — L'esprit immédiat	323
— <i>II.</i> — La première forme du Soi spirituel.	353
— <i>III.</i> — Le monde de la culture et de l'aliénation.	364
— <i>IV.</i> — L' « Aufklärung » ou le combat des lumières avec la superstition	413
— <i>V.</i> — La Liberté absolue et la Terreur, ou le deuxième type de Soi spirituel	439

SIXIÈME PARTIE

DU SAVOIR DE SOI DE L'ESPRIT
A L'ESPRIT ABSOLU

<i>Chapitre premier.</i> — La Vision morale du monde.	453
— <i>II.</i> — L'esprit certain de lui-même. Le Soi ou la Liberté (3 ^e type du Soi spirituel).	475
— <i>III.</i> — La Religion. Mysticisme ou Humanisme.	511

SEPTIÈME PARTIE

<i>Conclusion.</i> — Phénoménologie et Logique. Le savoir absolu.	553
LISTE DES OUVRAGES UTILISÉS	584