

Hegel

Phénoménologie et Encyclopédie : une même philosophie de l'esprit ?

Laurent Giassi

Philopsis : Revue numérique
<http://www.philopsis.fr>

Les articles publiés sur Philopsis sont protégés par le droit d'auteur. Toute reproduction intégrale ou partielle doit faire l'objet d'une demande d'autorisation auprès des éditeurs et des auteurs. Vous pouvez citer librement cet article en en mentionnant l'auteur et la provenance.

§1 Le problème du commencement

C'est au moment même où Hegel commence la révision de la *Phénoménologie de l'Esprit* en vue d'une nouvelle publication que sa mort met brutalement fin au projet, laissant ainsi imaginer à ses élèves, à ses commentateurs, enfin à la postérité, ce qu'aurait pu être l'œuvre¹. Ce qui va nous intéresser ici ce n'est pas ce qu'aurait pu être cette œuvre une fois corrigée en fonction des développements ultérieurs de la pensée de Hegel mais la correspondance possible entre la *Phénoménologie* et l'*Encyclopédie* sous sa version définitive². Il s'agira de montrer comment, sous une forme et une présentation diverses, Hegel met en œuvre une même philosophie de l'esprit, attestant ainsi du rapport privilégié existant entre l'œuvre de 1807 et l'œuvre de 1830. Hegel est un philosophe qui s'est toujours moqué de ceux qui voulaient fonder la philosophie au lieu de philosopher, préliminaire aussi

¹ Hegel meurt à Berlin du choléra en 1831 ; il avait eu le temps de corriger la *Doctrine de l'être* et de procéder à une refonte du contenu, en particulier la Théorie de la mesure.

² 1^{re} édition de l'*Encyclopédie*, 1817, 2^e édition 1827, 3^e édition 1830.

absurde que celui qui consiste à critiquer la faculté de connaître avant et au lieu de connaître³. Or une introduction à la philosophie risque toujours de rentrer dans ce cas de figure : soit elle annonce le contenu de l'œuvre sous une forme narrative ou descriptive, en tout cas de façon non systématique, soit elle fait partie de l'œuvre et dans ce cas ce n'est pas une introduction. Hegel a rencontré ce problème dans ses grandes œuvres, aussi bien dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, qu'au début de la *Grande Logique* ou de l'*Encyclopédie* dans des contextes à chaque fois différents. En 1807 il s'agit de permettre à l'individu de s'élever au Savoir absolu, de s'initier à la philosophie en se réappropriant un passé qui est le sien tout en étant celui de l'Esprit manifesté dans l'histoire de la culture et de la religion. En 1812 il s'agit de (re)commencer dans l'ordre de la pensée pure, logiquement, un mouvement déjà commencé sous une forme concrète phénoménologique⁴. En 1817 et plus encore en 1830 il s'agit aussi de rendre compréhensible l'entrée dans le cercle des cercles ou dans la présentation encyclopédique du savoir⁵. Pourtant ce qui complique la chose en 1807 c'est que la *Phénoménologie* se voulait originellement une introduction au système de la philosophie et première partie de ce système, séparation qui se reproduit d'ailleurs dans l'œuvre elle-même entre une introduction qui indique le procédé phénoménologique à l'œuvre et une préface qui annonce le rapport avec la suite du système, soit la philosophie spéculative proprement dite ou la Logique. Si Hegel s'est attelé rapidement à la tâche, en ce qui concerne la Logique, il n'en a pas été de même pour les sciences appliquées où Hegel n'a pu faire à leur égard ce qu'il a fait pour la Logique, à l'unique exception des *Principes de la philosophie du droit* publiés en 1820⁶. Les (rares) lecteurs qui avaient eu connaissance de l'œuvre de 1807 ne manquaient d'ailleurs pas de demander à Hegel des nouvelles de la seconde partie du système qui comme telle n'arriva jamais, pour laisser place à une refonte encyclopédique du système⁷. Mais cette refonte ne suppose pas un rejet de l'œuvre de 1807 car celle-ci présente le système (non pas l'intégralité du système) sous une *forme phénoménologique* alors que l'*Encyclopédie* présente le système sous une *forme systématique*, ce qui autorise la possibilité d'établir des parallèles entre les deux œuvres. Seulement cette correspondance ne se limite pas à la sphère de l'Esprit et de la Religion, comme on pourrait le croire, soit un parallèle entre les sections BB et CC de 1807 et la *philosophie de l'Esprit* de l'*Encyclopédie*⁸. Dans toutes les

³ Hegel compare ce projet à l'idée absurde qui consiste « à vouloir nager avant d'aller dans l'eau », en particulier dans les *Leçons sur l'histoire de la Philosophie*, t 7 (trad. P. Garniron, p. 1854). Pour ce qui est de la critique de la fondation philosophique, on renverra à l'écrit de 1801 sur La Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling (trad. B. Gilson), pp. 184 sq.

⁴ *Science de la Logique*, Doctrine de l'être, 1812, Livre I, trad. P.J. Labarrière, G. Jarczyk, Quel doit-être le commencement de la science ? pp. 39 sq.

⁵ *Encyclopédie* 1830 (trad. B. Bourgeois), Concept préliminaire, §§19-83.

⁶ Dans le §4 des *Principes de la philosophie du droit*, (trad. J.F. Kervégan), Hegel annonce son souhait de pouvoir apporter sa contribution à la psychologie qu'il juge être une « science philosophique en mauvais état ».

⁷ Ainsi par exemple son ancien élève à Iéna, le hollandais Van Ghert lui demande la date de parution de la 2^e partie du système (Correspondance de Hegel, t. 1, trad. J. Carrère, p. 261).

⁸ On rappellera simplement la division générale de la *Phénoménologie de l'Esprit* : (A) Conscience, (B) Conscience de soi, (C) (AA) Raison, (BB) L'Esprit, (CC) La Religion,

sections de la *Phénoménologie* on trouve une correspondance possible avec les autres sciences philosophiques, la science pure comme la Logique, ou les sciences appliquées comme la philosophie de la Nature et de l'Esprit.

Table des correspondances :

Phénoménologie (1807)	Phil Nature (1830)	Phil Esprit (1830)
A. Conscience		[anthropologie]
1/ la certitude sensible		
2/ la perception		[phénoménologie]
3/ force et entendement		
C (AA) Raison		[Psychologie]
A. Raison observante		
a/ observation de la nature	<i>Physique organique</i>	
b/ observation de la conscience de soi		<i>esprit théorique</i>
c/ observation du rapport de la conscience de soi à son effectivité immédiate		
B. L'effectuation de la conscience de soi		<i>esprit pratique</i>
a/ plaisir et nécessité		
b/ la loi du cœur		
c/ la vertu et le cours du monde		
C. L'individualité réelle en et pour soi-même		<i>esprit libre</i>
a/ le règne animal		
b/ la raison législatrice		
c/ la raison légisprobatoire		
(BB) L'Esprit		[philosophie du droit]
A L'esprit vrai		
B L'esprit aliéné de soi		<i>esprit objectif</i>
C L'esprit certain de soi		
(CC) La Religion		[Phil. art, religion]
A La religion naturelle		
B La religion d'art		
C La religion manifeste		
(DD) Le Savoir absolu		<i>philosophie</i>

§ 2 Que veut dire penser ?

Tant dans la *Phénoménologie* que dans *l'Encyclopédie* Hegel se soucie de présenter son projet, sous la forme d'une préface et d'un concept préliminaire, ce qui semble être en contradiction manifeste avec

(DD) Le Savoir absolu. *L'Encyclopédie* est comme on le sait divisée en Logique, Philosophie de la Nature et Philosophie de l'Esprit (*Encyclopédie des sciences philosophiques*, trad. B. Bourgeois, 1986, §18, p. 184)

l'affirmation réitérée que la Chose ne peut pas être présentée avant son auto-exhibition propre à l'intérieur du savoir. Dans les deux cas on n'a affaire pourtant qu'à une pré-compréhension de la tâche même de la pensée dans deux cadres bien différents et non pas à une fondation externe de la philosophie. En 1807 Hegel présente la situation spirituelle de l'époque et les besoins du temps présent, ce qui l'amène à exposer les différentes positions concurrentes du champ intellectuel qui prétendent satisfaire ces besoins. En 1830 Hegel présente le processus logico-historique par lequel le développement mondial de la philosophie aboutit à la résolution de ses contradictions dans la philosophie spéculative qui devient alors le programme à réaliser et réalisé dans *l'Encyclopédie*. Dans un cas Hegel fait de la philosophie spéculative une position philosophique propre dans le champ des thèses contemporaines, dans l'autre le professeur passe en revue les différentes positions dans l'histoire de la philosophie moderne et juge sans acrimonie des thèses adverses en les intégrant dans une dialectique du savoir. Dans les deux cas Hegel aura donné une réponse à la question kantienne : *que veut-dire penser ?* mais sans rester à l'intérieur du cadre kantien, dans la confrontation entre *Aufklärung* et *Schwärmerei*. En 1807 l'expérience de la pensée renvoie à l'aurore d'un nouveau monde, la modernité, alors que dans le concept préliminaire la pensée se prend elle-même pour objet en épuisant les possibilités historiques de la philosophie occidentale. En 1807 il s'agit de se demander ce que veut dire penser quand le monde historique a changé de face et que l'individu ne se rapporte plus au monde comme les Anciens⁹. En 1830 la pensée absolue s'est déjà exposée elle-même dans l'histoire de la pensée et il faut ressaisir ce processus intemporel au travers des philosophies typiques où elle s'est le mieux exprimée, ce qui donnera les différentes positions relatives à l'objectivité¹⁰. La préface de 1807 est analogue au *Discours de la méthode* de Descartes par le geste de rupture qu'elle signifie à l'égard de ses contemporains, non pas en proposant seulement une autre méthode, mais d'une part en critiquant le formalisme des procédures employées jusqu'ici par les contemporains de Hegel, d'autre part en donnant des exemples de la manière spéculative de procéder avec l'étude des insuffisances de la forme prédicative du jugement. A l'époque où Hegel publie la *Phénoménologie* le champ philosophique est déjà saturé : entre les disciples de Kant, les romantiques et les philosophes de la Nature dans le sillage de Schelling, on a toute une gamme de positions philosophiques possibles. Jusque là Hegel était considéré comme un obscur disciple de Schelling, mais toute la période de Iéna a été pour lui une intense période de reformulation de la tâche philosophique, avec une distance de plus en plus grande à l'égard de la manière cavalière dont procèdent les philosophies de l'Absolu¹¹. Or ce n'est pas un critère que Hegel veut donner mais *le* critère même de la philosophie : la scientificité, c'est-à-dire la philosophie comme système, comme articulation et enchaînement de

⁹ *Phénoménologie*, Préface, (trad. J.P. Labarrière, G. Jarczyck) p. 95 : l'individu n'a plus aujourd'hui à passer de l'immédiateté sensible à la pensée, mais à fluidifier les différences de la pensée, à leur rendre vie et mouvement.

¹⁰ Soit la métaphysique dogmatique (§§26-36), l'empirisme et la philosophie critique (§§37-60), le savoir immédiat (§§61-78).

¹¹ Il serait trop long d'indiquer toutes les modifications qui s'opèrent dans cette période, avec la critique de la différence quantitative sur le plan de l'ontologie, le renversement du rapport entre Nature et Esprit sur le plan de la totalité éthico-politique.

concepts où le résultat est indissociable des médiations qui le produisent¹². Hegel ne sépare pas cette nécessité intra-systématique, propre à la philosophie, de la nécessité historique, celle de la situation présente ou de la modernité. L'époque contemporaine se caractérise en effet par la scission entre l'esprit et sa vie substantielle, ce qui se traduit par la douleur de la perte de l'unité et la tentative de rétablir cette unité perdue en privilégiant « l'édification » plutôt que « l'intellection », en appelant à un mode sentimental de penser plutôt qu'à un mode rationnel¹³. Il faut selon Hegel « voir que notre temps est un temps de naissance et de passage à une nouvelle période », cette naissance étant un saut qualitatif identique à celui que connaît l'enfant lorsqu'il vient au monde¹⁴. La science philosophique devra donc répondre au besoin d'unité non pas en restaurant une unité archaïque avec l'être ou avec Dieu mais en pensant la substance comme sujet¹⁵, ce que la représentation religieuse énonce en disant que l'Absolu est esprit¹⁶. La philosophie comme première partie du système de la science est une phénoménologie de l'Esprit, elle a pour but de présenter les étapes qui mènent progressivement vers le concept pur, le savoir prenant conscience de soi et la conscience de soi s'assimilant le savoir déjà existant, déposé dans l'histoire passée. Le *parcours* phénoménologique doit cependant s'abolir dans le *discours* spéculatif comme son résultat, c'est-à-dire comme ce qui le constitue, selon l'inversion dialectique qui veut que le résultat soit la vérité de ce dont il résulte. Une fois dépassée l'opposition de l'être et du savoir les moments de l'esprit sont le vrai dans l'élément du vrai, et leur mouvement qui s'organise en totalité est la Logique ou philosophie spéculative qui présentera l'auto-mouvement du contenu des essentialités logiques¹⁷. Ce critère de la scientificité ne serait cependant pas complet sans la présentation des positions concurrentes dans le champ du savoir, soit le formalisme mathématique et le formalisme des disciples de Schelling (si ce n'est de Schelling lui-même), et enfin la génialité romantique qui remplace le concept par l'intuition extatique du divin. La *connaissance mathématique* constitue une activité pensante extérieure de la Chose et ce formalisme se retrouve tant au niveau des procédés utilisés que du contenu qu'il manipule. Au travers de tout l'appareil démonstratif des mathématiques, ce n'est pas la Chose qui se meut elle-même dans son contenu, qui se réalise comme fin, mais « une fin extérieure régit ce mouvement » qui nous fait passer de proposition en proposition¹⁸. En outre l'élément de la connaissance mathématique est l'espace, l'être-là le plus inapproprié pour poser les différences du concept qui apparaissent comme mortes, immobiles et dépourvues de vie. La mort se traduit ici pas le fait que la catégorie principale est celle de l'égalité, soit de l'identité abstraite à soi sans rapport réel à son être-autre, ce qui explique l'incapacité du discours mathématique à saisir le temps¹⁹. De même l'hyperconstructivisme des philosophes de la Nature qui voient la présence de la polarité à tous les degrés du monde

¹² *Phénoménologie*, Préface, pp. 68-71

¹³ *ibid.*, pp. 72-73

¹⁴ *ibid.*, p. 76

¹⁵ *ibid.*, p. 81

¹⁶ *ibid.*, pp. 86-87

¹⁷ *ibid.*, p. 99

¹⁸ *ibid.*, p. 102

¹⁹ *ibid.*, p. 104

organique et inorganique et dont le formalisme dégénère dans un schématisme creux, laisse lui aussi échapper la vie intérieure du contenu²⁰. La connaissance spéculative n'est pas un formalisme car elle montre comment le contenu se forme lui-même, c'est-à-dire comment chaque détermination concrète posée par la pensée se dissout soi-même et se fait moment du tout²¹. La nécessité logique consiste à montrer comment ce qui est est son propre concept : « elle seule [cette nécessité] est le rationnel et le rythme du tout organique, elle est tout aussi bien savoir du contenu que le contenu est concept et essence –ou elle seule est le *spéculatif*»²². Hegel illustre l'hétérogénéité du penser rationalisant et du penser spéculatif en montrant comment la proposition spéculative détruit la différence fixe entre le sujet et le prédicat, substituant la mobilité des déterminations à leur inertie représentative²³. Il termine la préface en renvoyant l'exaltation subjective du génie à une manifestation particulière de la culture et non à une condition de l'activité philosophique²⁴.

Le concept préliminaire de l'*Encyclopédie* entend donner la justification du mode de penser spéculatif en ne partant plus de l'aurore d'un nouveau monde mais de la fin d'un cycle, celui de l'esprit occidental parvenu à la conscience de soi. Le professeur et le pédagogue Hegel joignent ici leurs efforts pour présenter historiquement, sous la forme d'une exposition de la philosophie moderne, les étapes qui mènent de la métaphysique leibnizo-wolfienne à la philosophie spéculative, en passant par des positions aussi diverses et étroitement reliées que sont l'empirisme, le kantisme et le savoir immédiat. En 1807 la philosophie spéculative tirait sa raison d'être d'une lacune et d'un besoin : lacune de la philosophie puisque sa réalisation sans cesse promise (Kant, Fichte, Schelling) est toujours différée, besoin de l'époque car l'individu, délié de tout rapport organique avec le monde, exige de la science qu'elle lui donne les moyens de comprendre sa situation. Dans l'*Encyclopédie* l'urgence ne se manifeste plus sous cette forme : la philosophie spéculative a eu le temps de marquer sa place dans le champ philosophique mais aussi une telle dramatisation ne conviendrait pas à ce qui est un manuel servant à l'exposition des cours. Le conflit des prises de position philosophiques laisse place à la reproduction idéelle du conflit, de la geste intellectuelle qui s'est produite dans l'occident : comment de la métaphysique dogmatique on est passé à une philosophie fondée sur l'expérience et à la découverte du potentiel de la subjectivité transcendante dont le savoir immédiat d'un Jacobi préfigure l'identité spéculative de l'être et de la pensée. Le concept préliminaire se veut une introduction historique complétant l'introduction formelle annonçant les divisions nominales de l'*Encyclopédie*, il présente dans l'éther de la pure pensée les positions philosophiques – tout comme la préface de la *Phénoménologie* présente sous forme polémique les différentes thèses en présence dans le débat philosophique contemporain : dans les deux cas il s'agit bien de montrer comment la philosophie spéculative est ou bien la

²⁰ ibid., pp. 110-111

²¹ ibid., p. 113

²² ibid., p. 114

²³ ibid., p. 85 et surtout pp. 119-121

²⁴ ibid., pp. 124-127

seule à être capable de scientificité ou bien la seule à résoudre la question pendante de l'identité de l'être et de la pensée.

A. Le sens de l'apparaître phénoménal de l'Esprit

§ 3 La série phénoménologique de la conscience en 1807

La série des figures de la conscience, de la conscience de soi et de la raison ne renvoie pas à un vécu de conscience²⁵ mais à l'articulation logique du vécu et à la caractérisation d'attitudes types face à l'être selon différents niveaux : dans la section (A) la conscience se rapporte à l'être comme au monde immédiat (monde sensible), dans la section (B) la conscience se rapporte à l'être comme un autre soi (monde intersubjectif), dans la section (C) la conscience de soi se rapporte à une nature, à la Chose qu'elle produit et au monde éthique, soit une totalité où la raison s'exhibe. Cette articulation se retrouve au sein de la section (A) sous la forme d'une succession, d'une série propre de figures : la section (A) de la *Phénoménologie* montre en effet le passage d'une figure pauvre de la sujet-objectivité²⁶ à une figure de plus en plus concrète, même si cette première section demeure la plus pauvre, puisque ce n'est que la première. On assiste ainsi au passage de la sphère de l'immédiateté (la certitude sensible) comme savoir immédiat, à la sphère de la médiation (la perception), l'unité de la médiation et de l'immédiateté se produisant avec l'entendement sous la forme d'une immédiateté qui s'automédiate. Mais comme ce résultat se produit encore dans la sphère immédiate de la conscience, il va donner lieu à un autre procès phénoménologique, celui de la section B (Conscience de soi). La première section contient une gnoséologie particulière car elle montre comment le corrélat de la conscience change avec la façon dont celle-ci se rapporte à l'être – à l'être comme ceci sensible correspond la *certitude sensible*, à l'être comme chose singulière pourvue de propriétés la *perception*, à l'être comme phénomène *l'entendement*. Ce passage, tant du côté de la conscience que de son objet, est un approfondissement réciproque : le phénomène est l'être intériorisé qui s'extériorise et qui est ce pur mouvement de passage, l'entendement découvrant que sa propre intériorité est (dans) l'extériorité sensible. Dans la figure de la *certitude sensible* la dialectique de la conscience immédiate renvoie aux niveaux les plus élémentaires du logique où l'être immédiat passe immédiatement dans le néant quand on veut l'appréhender. Cette dialectique très simple montre que ni l'ob-jet²⁷, ni le

²⁵ Toute interprétation existentielle d'une série phénoménologique aboutit à minorer, voire à ignorer, cette articulation logique du contenu, cf. *Le malheur de la conscience* de Jean Wahl au profit d'une description dramatique de l'expérience. Il n'y a pas chez Hegel de dissociation entre le Logos, le logique et l'être, la scission est médiation au sein de la totalité – d'où la nécessité de la conscience malheureuse, du crime, de la folie, etc. dans les différents domaines du réel.

²⁶ On parle de conscience par facilité mais en raison de la nécessité phénoménologique tel sujet, tel objet et tel objet, tel sujet. La conscience est en fait la forme immédiate de la subjectivité consciente de sa différence d'avec l'objectivité – inversement la conscience immédiate est ce que se présuppose la subjectivité pensante comme entendement.

²⁷ Le *Gegen-stand* n'est pas l'*Objekt* : le *Gegen-stand* est littéralement ce qui se tient contre, face à... c'est donc un être relatif à un autre, soit le sujet qui se rapporte à lui, ce n'est pas encore l'*objet* qui a sa propre consistance et qui présente une automédiation propre

sujet ne sont, ne constituent le vrai car il est impossible de s'en tenir fixement à un de ces termes sans tomber dans des contradictions²⁸. La vérité de la certitude sensible n'est ni le *hic et nunc* sensible, ni le Je singulier car tous deux passent dans l'universel dès qu'on veut les saisir, ils sont ce mouvement d'universalisation que la conscience sensible ne maîtrise pas encore et qu'elle croit lui être étranger. La figure de la perception met en scène la même structure que précédemment, à ceci près que chacun des termes en relation est en rapport à l'autre, ce qui rend vain par principe toute séparation d'un moment comme essentiel par rapport à l'autre. Hegel montre ici comment l'empirisme naïf qui part de la passivité à l'égard de la chose perçue se transforme en scepticisme. En voulant présenter la fiction d'un *perceptum* indépendant du *percipiens*, la conscience désarticule la totalité en séparant la chose de son être-perçu, le *percipiendum* du *percipi* (en termes hégéliens l'être-pour-soi et l'être-pour-un-autre) pour préserver artificiellement la chose de tout ce que notre perception pourrait lui ajouter. Le but de Hegel est de montrer ici que la chose perçue et la conscience percevante ne sont pas séparables et que tout effort pour les distinguer aboutit à des artifices intenable : d'un côté on fait de la chose un médium communautaire universel dans lequel les propriétés sont comme des universalités sensibles, de l'autre sans la conscience qui perçoit, la chose n'apparaîtrait pas telle et c'est donc la conscience comme médium universel qui fait que la chose Une apparaît multiple – la conscience est une et la chose multiple. La chose est à la fois une et multiple, elle l'est dans l'opposition de ces deux déterminations, elle est réfléchie en elle-même aussi bien que l'est la conscience. Pour éviter cette réflexion la conscience perceptive va distinguer entre le moment où la chose est pour soi et celui où elle est pour un autre, chaque chose étant ainsi différente d'une autre et non pas d'elle-même. Mais en posant la chose comme cet être-pour-soi excluant, elle pose la relation de cet Un avec ce qu'il exclut, c'est par son caractère absolu que la Chose est en relation à d'autres. La singularité sensible disparaît dans le mouvement dialectique de la certitude immédiate et devient universalité sensible²⁹. En passant de la perception à l'entendement Hegel passe logiquement de l'apparence à l'apparaître³⁰ : le moment de l'apparence est celui où la conscience est renvoyée d'une détermination à une autre, de l'identité à la différence et de la différence à l'identité jusqu'à ce que l'apparence soit posée comme apparence de l'essence et que le mouvement n'apparaisse pas extérieur à l'essence mais son faire propre. Lorsque la conscience comprend que le mouvement n'est pas extérieur à la chose ou

quoique encore extérieure (cf. *Logique du Concept* 1816, et aussi Encyclopédie, Add §194, p. 609 : « L'objectivité contient les trois formes du *mécanisme*, du *chimisme*, et de la *relation de finalité*. L'objet *mécaniquement* déterminé est l'objet immédiat, indifférent. Il contient, il est vrai, la différence, mais les [éléments] divers se comportent comme indifférents les uns à l'égard des autres et leur liaison leur est essentiellement extérieure. Dans le chimisme, l'objet se montre par contre, comme essentiellement (non-in)différent, de telle sorte que les objets ne sont ce qu'ils sont que par leur relation les uns aux autres, et que la (non-in)différence constitue leur qualité. La troisième forme de l'objectivité, le Rapport téléologique, est l'unité du mécanisme et du chimisme ».

²⁸ *Phénoménologie de l'esprit*, pp. 148-156

²⁹ *ibid.*, pp. 159-174

³⁰ Cette référence aux structures de l'essence (cf. *Doctrine de l'essence* 1813) est d'autant plus justifiée que Hegel parle de l'essence dès la perception, ce qui est insister sur la réflexivité de l'être que la conscience ne découvre pas encore dans l'attitude perceptive.

seulement intérieur au sujet, elle commence à saisir que les ob-jets du monde sensible ne se réduisent pas à une juxtaposition inerte de ceci singuliers, disséminés dans l'espace et le temps (*la certitude sensible*), qu'ils ne se réduisent pas non plus à des unités relative de propriétés provisoirement unis en eux (*la perception et l'illusion*), mais que c'est l'être sensible lui-même qui se médiatise avec soi et qui présente cet aspect changeant et multiforme que la conscience croyait être de son propre fait. La vérité de la figure de la perception c'est justement l'unité de l'être pour soi et de l'être pour autre chose, la dissolution des moments les uns dans les autres, mais cette vérité appréhendée objectivement par la conscience entre en scène avec la différence de la forme et du contenu – l'un des moments représente l'essence comme médium universel ou subsister de matières indépendantes, et le mouvement de passage de ces matières l'une dans l'autre c'est le Un ou la force refoulée dans soi à partir de son extériorisation ou force proprement dite³¹. Ce qui auparavant apparaissait comme une contradiction dans la figure de la perception – l'opposition des moments – a ici une forme objective comme mouvement de la force que la conscience va pourtant fétichiser comme un être des choses par delà les choses, soit un « *intérieur des choses* »³². Mais Hegel va alors montrer d'une part comment cette force ne peut être isolée abstraitement du mouvement de son extériorisation : quand bien même on supposerait une autre force pour la faire passer de son intériorité à l'extériorité, la force ne peut être pensée que comme force supprimée, c'est-à-dire s'extériorant en permanence³³. D'autre part Hegel va traquer toute tentative dualiste qui ferait du monde des lois une copie immobile du monde des phénomènes en montrant comment la loi se phénoménalise et inversement comment le phénomène est phénomène *de* la loi. Le dualisme entre le sensible et le supra-sensible vient toujours d'une immédiateté résiduelle que l'on maintient face à la médiation : que ce soit la loi séparée de *son* phénomène, le monde des lois comme copie au repos du monde sensible bigarré³⁴, ou encore comme un second monde en soi censé rendre compte du rapport entre la loi et son phénomène³⁵. Toutes ces tentatives sont infructueuses et ne sont qu'une échappatoire pour éviter de penser ce qui contredit le plus l'identité abstraite de l'entendement, à savoir la différence intérieure ou la différence en soi-même : le pur mouvement de médiation de soi avec soi qui consiste à passer par un autre que soi³⁶.

³¹ *ibid.*, pp. 177-78

³² *ibid.*, p. 179

³³ *ibid.*, pp. 180-183

³⁴ *ibid.*, p. 189

³⁵ *ibid.*, p. 197

³⁶ *ibid.*, p. 200. C'est ce que Hegel appelle « le pur échange, ou l'opposition dans soi-même, la contradiction, qu'il importe de penser » ou encore « le contraire en et pour soi ». Le contraire de... renvoie à une immobilisation du mouvement de la médiation ou à une réflexion extérieure qui rapporte l'un à l'autre les contraires, le contraire de soi renvoie à un mouvement qui est le fait de chacun des contraires, ce qui pose la contradiction : chacun s'identifie à soi dans l'autre. Hyppolite considérait que la dialectique de la section (C) ne valait que pour les consciences de soi mais pas pour le monde réel (*Genèse et Structure*, tome I) ; là contre, voir ce que dit Engels pour qui la logique de l'essence, ce passage des déterminations de réflexion les unes dans les autres, est ce qu'il y a de plus moderne chez Hegel ; voir la lettre de Engels à Marx du 14 juin 1858 où Engels voit dans le principe de la corrélation des forces et de leur transformation une preuve matérielle de la *Logique de l'essence*.

Lorsque l'entendement se rapporte à un extérieur qui se supprime et un intérieur (la force) qui se supprime aussi en apparaissant alors l'intérieur et l'extérieur ne se distinguent plus comme tels, et le nouvel objet qui se présente est un intérieur qui est présent dans son extériorité, le *vivant*. Comme le vivant est un objet s'autodéterminant lui-même, c'est-à-dire un objet comprenant en soi son concept, son principe d'autodifférenciation interne et externe, on peut dire qu'à la fin de la section Conscience on est passé de l'essence au concept, de l'essence inactuelle à l'essence actualisée, ce que Hegel appelle le concept, ce pur mouvement de production de soi par soi qui se présente immédiatement sous la forme du vivant.

§ 4 Phénoméno-logique et Anthropologie

La différence principale entre le traitement de l'apparaître de la conscience dans la *Phénoménologie de l'Esprit* et dans l'*Encyclopédie*, c'est que dans l'une le développement phénoménologique est censé commencer et se produire sans aucune présupposition alors que dans l'autre l'apparaître de l'esprit prend place dans un développement encyclopédique, à l'intérieur de parties de la philosophie et par rapport à d'autres sciences³⁷. L'apparaître phénoménologique y représente alors l'actualisation de *catégories logiques* pensées pour elles-mêmes dans la Logique et le développement phénoménologique a une fonction de médiation bien précise entre l'Anthropologie et la Psychologie³⁸. Cette différence ne signifie aucunement l'absence de structure logique en 1807, comme l'indique d'une part l'énoncé du programme logico-spéculatif à la fin de l'Introduction et d'autre part la référence de Hegel à tout un ensemble de catégories logiques, comme l'être pour soi ou le syllogisme³⁹. La Logique n'est pas un terrain inconnu pour Hegel, comme en atteste, en amont, les premiers travaux à Iéna et, en aval, la Logique de l'*Encyclopédie philosophique* de Nuremberg⁴⁰. En 1807 la série

³⁷ Dans l'*Encyclopédie* la Phénoménologie fait partie de la philosophie de l'esprit, 3^e partie de l'*Encyclopédie* et au sein de la philosophie de l'esprit, elle constitue une partie médiane entre deux autres sciences philosophiques, l'Anthropologie et la Psychologie.

³⁸ Voir infra, § suivant

³⁹ Les traducteurs de la *Phénoménologie*, (pp. 36 sq Présentation) insistent à juste titre sur le rapport entre la *Logique*, le logique et le phénoméno-logique dans la *Phénoménologie de l'Esprit* elle-même, prenant ainsi à contre courant toute une tradition interprétative longtemps régnante qui opposé un Hegel vivant dans ses œuvres (les écrits de jeunesse, la *Phénoménologie*) et un Hegel sclérosé, enfermant toute la richesse de la vie dans les définitions arides de l'*Encyclopédie*.

⁴⁰ Si on laisse de côté le manuscrit *Logique et Métaphysique* de Iéna (*Systementwürfe*, II) on trouve dans la *Logique* de 1808 les mêmes divisions ultérieures de la Grande Logique (1812-1816) puis de la Logique de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* de Heidelberg (1817) et Berlin (1830), même si dans le détail on assiste à de nombreuses modifications. Mais comme ce n'est pas notre objet on se contentera de rappeler que la Logique de 1807 comporte la division être, essence, concept et que la série de parallèles suivants peut être faite entre la présentation logique et la présentation phénoménologique aussi bien en 1807 qu'en 1830

Phénoménologie (1807)
I La certitude sensible, le ceci et l'acte d'opiner
II la perception, la chose et l'illusion

Logique (1808)
Etre : A) Qualité a) être, b) être-là, c) changement
Essence : B) la proposition : α) identité, β)
opposition, γ) fondement

phénoménologique conscience –conscience de soi–raison correspond à l’enchaînement logique des sphères de l’être, de l’essence et du concept, mais ce même enchaînement se reproduit à l’intérieur de la conscience sous la forme de la correspondance entre : la certitude sensible/l’être, la conscience percevante/ le passage de l’être à l’essence, l’entendement/ le passage de l’essence au concept. Ainsi l’affirmation faite en 1812 au sujet de la correspondance entre le mouvement des figures de la conscience et le mouvement logique trouve sa confirmation du point de vue phénoménologique⁴¹. Pour ce qui est de la séquence phénoménologique proprement dite, la différence entre 1807 et 1830 tient au fait que Hegel ne conserve que les moments principaux de la présentation phénoménologique, se contentant de développer les détails dans ses présentations orales⁴². C’est surtout l’insertion de la phénoménologie dans le cercle des sciences philosophiques qui modifie et sa fonction et son contenu⁴³. La *Phénoménologie de l’Esprit* avait initialement pour vocation d’être une introduction *au* système mais qui ne pouvait rester extérieure au système, sous peine de se perdre dans les préliminaires de la fondation. L’introduction *du* système apparaissait à la fois comme (*formellement*) systématique avec une réduplication des structures à chaque niveau et comme (*matériellement*) traitant déjà *du* contenu systématique. Cette bivalence de l’œuvre disparaît dès que la phénoménologie est intégrée dans une présentation encyclopédique du savoir comme discipline particulière, ce qui commence dès 1808, et surtout lorsque Hegel développe spéculativement sa philosophie de l’esprit⁴⁴. En 1807 Hegel n’expose pas séparément le logique et le spirituel, il ne sépare pas au sein de celui-ci le moment *anthropologique*, le

III force et entendement, phénomène, etc.	Essence : C) Fondement et fondé : 2° la force et son extériorisation, 3° intérieur et extérieur
<i>Phénoménologie de l’Encyclopédie</i> (1830)	<i>Logique</i> (1830)
a/ la conscience comme telle	
α) la conscience sensible	être
β) le percevoir	essence : section A (l’existence, la chose)
γ) entendement	essence : section B (l’apparition)

⁴¹ *Logique* 1812, *Doctrine de l’être*, Préface, (trad P.J. Labarrière, G. Jarczck), p. 7. Cette correspondance entre le phénoménologique et le logique va subir une modification dans le même temps où la Phénoménologie perd sa fonction d’introduction au système. Hegel insistera sur la présence universelle des catégories logiques, en illustrant les catégories du discours spéculatif par des exemples concrets, usuels et par des positions relevant de l’histoire de la philosophie. Cette mise en rapport du logique, du monde de l’expérience et du monde de la pensée est particulièrement manifeste dans la réécriture de la *Doctrine de l’être* (1832) où on voit Hegel multiplier les exemples concrets et historiques dans le même temps où il procède à une refonte du contenu logico-spéculatif.

⁴² Pour une présentation de la séquence phénoménologique dans ses détails on renverra au cours de 1822/1825 (in *Hegel’s Philosophy of subjective spirit*, Pétry) et de 1827/1828 (*Vorlesungen über die Philosophie des Geistes*).

⁴³ L’éditeur des Cours sur la philosophie de l’esprit de 1827/1828, B.Tuschling, remarque que, en perdant sa fonction d’introduction au Système de la philosophie, la phénoménologie a «aussi gagné en signification systématique» (*Vorlesungen...*, Introduction, p. XII).

⁴⁴ Dans la doctrine de la conscience pour la classe moyenne de 1808/1809 (*G.W.H. Nürnberger und Heidelberger Schriften, W. 4, Suhrkamp*, pp. 74 les divisions de la conscience/conscience de soi/raison sont déjà celles de l’*Encyclopédie*.

moment *phénoménologique* et le moment *psychologique* comme il le fait dès 1817. Le développement de l'Anthropologie comme première partie de la philosophie de l'esprit vient résoudre à l'intérieur de la sphère de l'esprit fini le délicat problème du commencement en philosophie⁴⁵. Au fond en 1807 le commencement *ex abrupto* à partir de la certitude sensible part de l'opiner, du ceci, en présupposant la possibilité de le faire et comme pour Hegel la vérité du commencement se trouve à la fin, dans le Savoir absolu qui nous ramène à l'immédiateté (conçue) du début, on peut dire que cette question de la présupposition n'est pas vraiment résolue. En 1807 il faut accepter l'arbitraire du début pour se convaincre, à la fin, que ce commencement était justifié. En 1807 la section Conscience de *la Phénoménologie de l'Esprit* commence avec des attitudes cognitives selon une gradation qui va de la plus rudimentaire (la certitude sensible) à la plus élaborée (l'entendement) : au lieu de *la vie préconsciente* de l'esprit (l'âme) on a en 1807 la *vie pré-réflexive* de la conscience, soit une immédiateté à l'intérieur de la sphère cognitive. La grande attention portée à tout ce qui relève de l'esprit⁴⁶, le souci de faire une science de l'esprit sur de nouvelles bases⁴⁷, l'information permanente de Hegel dans tous les domaines⁴⁸, tout cela devait aboutir à l'intégration de l'Anthropologie dans le champ philosophique, c'est-à-dire la discipline qui s'occupe de l'infrastructure naturelle de l'esprit. Dans *l'Encyclopédie*, la phénoménologie se voit destituée de sa fonction introductive car elle représente une sphère spécifique dans le développement de l'esprit : elle présuppose aussi bien la Logique que ces deux sciences appliquées que sont la philosophie de la Nature et la philosophie de l'esprit, et à l'intérieur de la philosophie de l'esprit elle médiatise deux disciplines correspondant à deux degrés de développement différents de l'esprit, l'âme (anthropologie) et l'esprit subjectif proprement dit (psychologie). Si au sein de la philosophie de la Nature c'est l'organisme, la présence du concept dans l'objectivité qui effectue le dépassement de l'extériorité matérielle, cette négation de l'extériorité correspond dans la philosophie de l'esprit à l'esprit-

⁴⁵ Hegel ne pose pas la question de la fondation de la philosophie comme Reinhold qui part d'une philosophie déjà achevée – le criticisme – dont il entend donner un fondement visant à une meilleure intelligibilité du contenu (*Du Fondement du savoir philosophique*, 1791 in *Essai d'une nouvelle faculté humaine de représentation*, trad. F. Chenet), mais la question du commencement en général. Pour l'interrogation sur le commencement voir l'introduction de la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'introduction de la Doctrine de l'être de 1812, le concept préliminaire de *l'Encyclopédie* de 1817 et 1830.

⁴⁶ On rappellera que a Hegel a déjà travaillé à de nombreuses reprises sur la philosophie de l'esprit à Iéna : le *Système de l'éthique* (1802/1803), l'article sur le *Droit naturel* (1802/1803), la *Philosophie de l'esprit* de 1803-1804 et 1804/1805 en témoignent. Dans le *Système de l'éthique* et dans le *Droit naturel* Hegel relativise le point de vue la subjectivité consciente de soi en vue de son intégration dans l'Idée éthique, dans le tout politique, ce n'est que dans la Philosophie de l'esprit de 1803/1804 que Hegel commence à traiter davantage des problèmes relevant de la psychologie (au sens hégélien) comme le langage, mais c'est vraiment en 1804/1805 que Hegel commence à traiter de ce qui sera plus tard désigné comme esprit théorique et esprit pratique, soit le rapport de l'intelligence et de la volonté. C'est l'anthropologie qui manque encore et qui sera la grande innovation de *l'Encyclopédie* et des Cours de Hegel sur l'esprit.

⁴⁷ Voir la lettre de Hegel à Niethammer du 14/12/1808 où Hegel manifeste déjà la volonté de traiter la psychologie de manière spéculative (Correspondance, I, p. 246) ; dans une lettre au même du 10/10/1811 Hegel espère publier prochainement sa Psychologie (op.cit., p. 347), voir aussi le § 4 des *Principes de la philosophie du droit*.

⁴⁸ L'examen de sa bibliothèque montre la curiosité de Hegel, son souci de tenir compte de la plus grande information possible dans tous les domaines.

nature ou l'âme⁴⁹. Comme négation immédiate de la Nature, l'âme est « l'immatérialité universelle de la Nature, la vie idéelle simple de celle-ci », la substance de l'esprit, seulement le sommeil de l'esprit, le vous passif qui contient tout mais à l'état implicite⁵⁰. L'anthropologie qui traite de ce premier degré de l'esprit constitue donc la science-charnière entre la philosophie de la Nature et la philosophie de l'esprit et représente la condition de la phénoménologie⁵¹. A la différence de 1807 Hegel donne toute son ampleur à cette première science de l'esprit subjectif⁵² car l'étude de la *vie préconsciente* de l'esprit fait alors partie intégrante de la manifestation à soi de l'esprit, quand bien même celle-ci ne s'effectuerait pas d'emblée dans une pure transparence à soi⁵³. En 1807 Hegel privilégie délibérément une perspective gnoséologique où ce sont les catégories qui mènent le jeu et non pas les facultés du sujet pensant, imaginant et intuitionnant, comme ce sera le cas en 1830 pour l'esprit théorique qui s'approprie le monde. La conscience se découvre comme conscience incorporée seulement dans le cadre de la lutte pour la reconnaissance réciproque – il n'y a pas en 1807 de thématization du corps propre, du corps senti, du corps vécu⁵⁴. Dans l'*Encyclopédie* le corps des antagonistes est un corps (re)trouvé car posé pour la première fois dans le risque de le perdre mais ce corps n'est objet pour l'autre que parce que d'abord il constitue la manière d'être de l'âme. Ainsi l'antériorité de l'anthropologie rend plus compréhensible, à l'intérieur de la psychologie, l'émergence de l'esprit à soi-même : c'est parce que *l'âme*, l'esprit potentiel, est l'idéalisation de l'être naturel en général et de son corps en particulier, que l'esprit comme *conscience* peut poser cet être hors de soi sous la figure d'un monde objectif, réellement distinct d'elle. La phénoménologie se voit ainsi reconnaître une place cruciale car elle représente une libération par rapport à l'immédiateté substantielle de l'âme, ce qui introduit à la psychologie proprement dite où l'esprit se pose pour soi. La phénoménologie n'est donc pas diminuée dans sa valeur propre et si Hegel consacre beaucoup de temps à intégrer des données variées, comme le rêve, la folie, le magnétisme animal, bref tout le domaine de la psychopathologie, c'est pour contrer la *parapsychologie* romantique fascinée par l'occulte et le merveilleux. Le jugement (Ur-teil = division originaire) par lequel le sujet conscient de soi se sépare d'un monde auquel il se rapporte est ainsi la reprise réflexive sur le plan phénoménologique de cette séparation naturelle de soi (singulier) d'avec sa

⁴⁹ *Encyclopédie*, III, Anthropologie, § 388

⁵⁰ *ibid.*, §389

⁵¹ Il faut entendre condition au sens logique : il ne s'agit pas d'une condition temporelle, d'un avant conditionnant un après, mais de la condition qui est dépassée et intégrée par ce qu'elle pose. Ce n'est pas l'anthropologie qui pose la phénoménologie mais c'est celle-ci qui pose explicitement ce que celle-ci a en soi.

⁵² En 1817, 21 §§ [§§308-329] sont consacrés à l'Anthropologie, en 1830, 24 §§, mais avec un contenu plus développé.

⁵³ Ainsi par exemple l'âme ou l'esprit-nature est d'abord dans un Mitleben avec la Nature, elle est en rapport avec la vie universelle de celle-ci (§ 392), puis l'esprit-nature se particularise en esprits-nature (§ 393) avant de parvenir à cette singularisation de l'âme qu'est l'unité de l'universel et du particulier, soit un mode d'être qui appartient à des familles (§ 395).

⁵⁴ *Phénoménologie...*, (B), pp. 220, sq.

vie substantielle (totalité) qui avait déjà eu lieu dans l'anthropologie⁵⁵. En ce sens on peut dire que, au sein de l'organisation systématique encyclopédique, la séquence phénoménologique proprement dite, autrefois considérée comme la plus abstraite, se voit reconnaître une plus grande signification puisque c'est l'anthropologie qui vient prendre sa place⁵⁶. Tout le luxe de *détails* de et dans l'anthropologie ne doit pas faire oublier que ce n'est là que l'infrastructure de l'esprit subjectif, objectif et absolu⁵⁷. Schématiquement on pourrait dire que l'âme correspond à une individuation anonyme de l'esprit, puisque son contenu vient de la Nature, que la conscience correspond à une individuation formelle, alors que seul l'esprit présente une individuation réelle en s'autodéterminant⁵⁸.

B. Nature, concept et vie

§ 5 La signification de l'organique en 1807

La *Phénoménologie de l'Esprit* n'est pas censée traiter de la Nature dans son ensemble, il ne devrait pas *a priori* y avoir de rapport possible entre l'œuvre de 1807 et la philosophie de la Nature de l'*Encyclopédie*. Alors que Hegel a donné des cours de philosophie de la Nature à Iéna, il en fait ici abstraction puisqu'il ne s'agit pas encore une fois d'une présentation exhaustive du système mais d'une introduction pédagogique à celui-ci. Or les témoignages du biographe de Hegel, Rosenkranz, et le contenu même du début de la Section (C) incitent à penser le contraire. Pour ce qui est du biographe de Hegel, celui-ci indique l'usage que faisait Hegel de la série certitude sensible –entendement –raison :

« Voici comment il [Hegel] établit le lien entre la *Phénoménologie* et la *Logique* : il prenait celle-là comme une introduction à celle-ci, en passant du concept de savoir absolu à celui d'être. Le même semestre, il donna également des cours sur la philosophie de la nature et de l'esprit, entendue

⁵⁵ *Encyclopédie*, III, § 398. La différenciation de l'individualité d'avec sa vie substantielle se produit dans le jugement de l'âme individuelle : c'est l'éveil de l'âme individuelle face à sa vie naturelle enfermée en elle-même, le sommeil. Ainsi lorsque l'âme a complètement assimilé son corps dans et par l'habitude, qu'elle est complètement incarnée et que son corps est devenu corps propre, l'anthropologique se dépasse dans le psychologique comme l'indique Hegel dans l'Addition du § 412 : à partir de son inhabitation de l'âme dans son corps, l'âme va jusqu'au sentiment de son être-borné, elle se réfléchit en soi et projette hors d'elle-même la corporéité comme quelque chose d'étranger ; par cette réflexion en soi l'esprit passe de l'âme au Moi. Se produit ici un second éveil, un réveil d'une puissance supérieure.

⁵⁶ On assiste toujours à la même inversion dialectique qui fait que le concret immédiat est ce qu'il y a de plus abstrait : que l'anthropologie soit antérieure à la phénoménologie signifie que son contenu, bien que divers, d'une extrême variété, etc. n'est que la base de l'esprit. Il arrive ici *mutatis mutandis* à la sphère anthropologique ce qui arrivait à la sphère étroite de la conscience (A) en 1807, ce qui a pour effet de renforcer la fonction médiatrice de la phénoménologie, comme on l'a vu.

⁵⁷ Voir les *Vorlesungen über die Philosophie des Geistes* de 1827/1828 où ce rôle médiateur et supérieur de la phénoménologie est affirmé avec vigueur.

⁵⁸ Pour le reste la séquence phénoménologique dans l'*Encyclopédie* reprend évidemment la conscience de soi et la raison, insistant sur les moments pré-politiques de la conscience de soi, anticipant par là les développements ultérieurs de l'Esprit objectif.

comme *Realphilosophie*, et à l'occasion de la présentation de la nature, il fit une place significative à la *Phénoménologie*, en traitant de l'opinion, de l'entendement, et de la raison pour la compréhension de la nature. A l'opinion il rattachait, du côté de la nature, la contingence de l'existence individualisée dans l'espace et le temps ; à l'entendement, les lois générales de la nature ; à la raison, la vie, l'organique. C'était là une critique dialectique des catégories dans lesquelles la science empirique de la nature tout autant que celle abstraitement métaphysique avaient coutume de se mouvoir »⁵⁹.

Il n'y a certes pas de philosophie de la Nature en 1807 si on entend par là une présentation exhaustive du cosmos, depuis le système solaire jusqu'à l'étude des êtres vivants⁶⁰, mais Hegel discute longuement du problème posé par l'étude de l'organique ou plutôt du problème que pose l'organique à la raison qui se cherche dans le monde. La raison observante renvoie à la fois à la naïveté scientifique de la raison des modernes qui ne doute pas de ses forces pour classer, ordonner toute la richesse de ce monde – et à la critique de l'entendement qui essaie de réduire la spécificité de l'organique en l'objectivant de manière maladroite. Ici Hegel ne polémique pas, comme à Iéna, contre les essais physico-chimiques de réduction de l'organique mais contre la manière dont on méconnaît le vivant qui est pourtant présence du concept dans la Nature. Conformément à la récursivité propre du logique, la raison observante va répéter le même mouvement dynamique interne à chaque section en articulant chaque section avec les autres. Oubliant son passé immédiat la raison va recommencer à un niveau supérieur les mêmes erreurs que la conscience immédiate, en passant par les étapes qui ont mené celle-ci à la conscience de soi par une phase où tantôt l'immédiat (description, classification), tantôt la médiation (recherche des lois, de l'universel) domine, avec pour résultat final la découverte de la présence du concept simple dans l'effectivité, soit la vie⁶¹. La conscience de soi était beaucoup trop abstraite pour pouvoir étudier l'organique, pour cela elle aurait dû reconnaître un mode d'être positif au monde effectif, ce qui n'était pas le cas car cet être dont elle n'est pas distinct ou cet autre qui, dans sa différence par rapport à elle, était elle-même, était une autre conscience de soi. La présentation de l'organique prend la forme d'une *épistémologie dialectique* où la théorie de la connaissance n'est pas séparable de l'objet connu, le régime dialectique de la pensée interdisant une étude de la faculté de penser pour elle-même indépendamment du régime d'objectivité qu'elle produit. Comme la raison observante est une connaissance fondée sur l'observation et la recherche des lois de la nature, l'épistémologie dialectique prend ici une double forme : d'abord la critique du savoir empirique fondé sur les procédures de la description, de la définition, de la généralisation du savoir sensible qui culminent dans la détermination des moments universels de la loi⁶², ensuite la critique des catégories utilisées pour penser la réalité irréductible de l'organique. La raison observante est obnubilée par la recherche de lois qui sont seules à même, d'après elle, de rendre compte de

⁵⁹ *Vie de Hegel*, chap IX, p. 353

⁶⁰ *Jenaer Systementwürfe*, I, II et III

⁶¹ *Phénoménologie*, pp. 262-272

⁶² *Phénoménologie*, pp. 263-264 pour la description ; pp. 264-265 pour la classification ; pp. 264-271 pour la loi.

la réalité empirique. Or le régime gnoséologique de la loi est dualiste par nature, et on sait que dans la section Conscience Hegel s'est plu à développer les conséquences de ce dédoublement de l'être⁶³. La raison va donc chercher à comprendre l'organique non pas à partir de son essence propre, c'est-à-dire le concept ou l'autodifférenciation, mais à partir de la dualité, qu'il s'agisse de *la dualité entre l'organisme et la nature extérieure*, ou *entre le vivant et lui-même* sous la forme de l'opposition entre l'intérieur et l'extérieur, cette opposition pouvant même se répéter au niveau de l'extérieur lui-même. La dialectique critique des catégories prend ici la forme d'une polémique contre tout type de pensée qui méconnaît la spécificité de l'organique comme tel en l'objectivant de manière inadéquate. Hegel s'oppose respectivement à *la théorie de la grande influence du milieu sur l'organique*, à une *application du rapport téléologique extérieur au vivant*, à *l'idée statique d'une composition de l'organique en système distincts*, à *l'idée selon laquelle la figure de l'être vivant exprimerait son intérieur ou essence* et enfin à *la détermination quantitative grossière du vivant à partir de son poids spécifique*⁶⁴. Selon Hegel le savoir biologique de son temps et les explications philosophiques de l'organique ne tiennent pas assez compte de l'être propre de l'organisme qui comme être auto-actif se (re)produit lui-même, dans une totale indépendance à l'égard de la nature extérieure et s'accomplit comme *Selbstzweck*, comme être qui est à soi-même sa fin. Ainsi la connaissance objectivante n'a de cesse de rattacher à la nature extérieure l'être vivant qui pourtant s'en émancipe, et cela d'abord en relativisant l'autonomie de l'organisme. L'analyse critique des théories du vivant trouve son point culminant dans l'analyse du rapport entre le genre et l'individu : le genre contient en soi la nécessité de sa configuration de même que son indifférence à l'égard des formes individuelles dans lesquelles il se réalise. Certes un rapport entre l'intériorité générique et les individus peut être traduit numériquement, on peut chercher quelles sont les différentes espèces qui se subsument sous le genre, mais ce n'est qu'une procédure formelle et toute extérieure pour identifier l'articulation du genre dans les espèces⁶⁵. Quand le genre entre dans l'existence, il n'existe pas directement, il est représenté par des individus numériquement distincts. Même si l'individu est individu d'une espèce déterminée, celle-ci n'est qu'une « universalité formelle », car le moment de l'individu universel tombe hors du vivant, dans la terre⁶⁶. La vie se réalise donc dans un syllogisme où l'universalité du genre, qui exprime ses différences numériquement (différentes espèces), va entrer en opposition à l'individu universel (la terre) qui fait violence au genre, en raison des éléments puissants qu'il renferme. Le genre ne peut réaliser toutes ses différences comme il le veut, ce qui fait que l'on ne peut, comme dans le cas de la conscience, parvenir à un système de figures s'ordonnant dans un tout. C'est cette absence qui fait que *la vie n'a pas d'histoire* car la continuité entre les figures du vivant n'est pas possible⁶⁷. Cette analyse critique des théories du vivant a ainsi permis Hegel de distinguer au passage le domaine de la Nature où la vie (le genre) est aux

⁶³ *ibid.*, pp. 174-206

⁶⁴ *ibid.*, pp. 271-296

⁶⁵ *ibid.*, p. 298

⁶⁶ *ibid.*, p. 299

⁶⁷ *ibid.*, pp. 300-301

prises avec la contingence du monde extérieur et le domaine de l'Esprit qui existe comme histoire, comme changement et savoir de ce changement.

§ 6 L'organique et la philosophie de la Nature

En 1807 Hegel n'étudie pas l'organique en tant que tel mais la connaissance de l'organique, et sa polémique contre l'objectivation naïve du vivant et contre les philosophes de la Nature n'est qu'un épisode dans l'illustration de la rationalité des modernes. La philosophie de la Nature de l'*Encyclopédie* se propose un autre objectif : elle traite de la Nature comme un tout vivant dans l'enchaînement dialectique des sphères de la Mécanique, de la Physique et de la Physique organique, elle traite de l'organique comme centre de la Nature, elle montre enfin comment la Nature présente dans son extériorité à soi-même le mouvement de l'Idée vers son auto-réalisation⁶⁸. Dans le cadre phénoménologique la connaissance objectivante de l'organique s'inscrit dans la série dynamique des figures de la conscience alors que la philosophie de la Nature a un programme plus ambitieux en traitant spéculativement de la Nature et, au sein de celle-ci, de l'organique comme vérité de la Nature. Si la *Phénoménologie* se concentre davantage sur l'aspect épistémologique, la philosophie de la Nature entre au contraire dans la particularisation et la contingence de l'être naturel en étudiant pour soi chaque sphère naturelle et en montrant à chaque fois le passage à un niveau supérieur. En 1807 Hegel pose de manière synthétique un rapport dialectique entre l'individu universel (la terre) et le genre de l'organique et reste volontiers succinct. Dans l'*Encyclopédie* il traite de cet individu universel sous une double forme, comme *planète concrète*, comme individu qui se (re)produit dans et par son processus météorologique et enfin comme *organisme géologique*⁶⁹. De même il traite pour lui-même l'organique comme subjectivité formelle (l'organisme végétal) et comme subjectivité réelle (l'organisme animal), en présentant de manière détaillée les différents procès par lesquels l'être organique se configure de soi-même dans son corps propre, se rapporte à l'extérieur selon un processus théorético-pratique et enfin se reproduit⁷⁰. L'*anhistoricité* de la Nature est confirmée en 1830 à deux niveaux : au niveau de l'individu universel (la terre) et au niveau de l'individu singulier (l'organisme animal), car aucun des deux n'est le produit soit d'une évolution soit d'une émanation. Hegel rejette en effet toute forme d'évolution au sens *temporel* du terme car la progression selon les déterminations du concept ne correspond pas à une progression temporelle du simple au complexe⁷¹. Dans la Physique organique la particularisation du genre en espèces est l'occasion pour Hegel de préciser la conception qu'il se

⁶⁸ *Encyclopédie*, II, §§ 251-252

⁶⁹ *Encyclopédie*, II, pour le procès météorologique cf. § 274 et Add. ; pour l'organisme géologique, cf. § 338.

⁷⁰ *ibid.*. Respectivement, §§ 343 sq. pour la nature végétale, § 354 pour la présentation des différents systèmes de l'animal selon les moments du concept, §§ 358-359 pour le rapport théorique (la sensorialité) et le rapport pratique à la Nature (procès de l'assimilation etc.)

⁷¹ Temporellement le complexe est le produit du simple alors que spéculativement c'est le résultat qui est la vérité de ce qui le conditionne, ce qui serait absurde pris en un sens réaliste : dire que l'organisme animal est la vérité de la Nature ne signifie pas qu'il la produit à partir de soi, et encore moins que l'inorganique est un reste ou un résidu de l'organique. Pour le rejet de l'évolution et de l'émanation, cf. *Encyclopédie*, II, Add. 249, pp. 352-353.

fait de la stabilité et de l'identité de l'être organisé dans la Nature en s'inspirant de Cuvier et de Lamarck. Tout comme dans le cas de l'organisme géologique, il demeure indifférent à la question du changement des organismes, de leur évolution (au sens non traditionnel du terme)⁷². La prédilection de Hegel pour une considération typologique de l'animal le rapproche de la représentation que Cuvier donne du monde animal : soit une conception discontinuiste du vivant, reposant sur des types organiques distincts anatomiquement, à ceci près que la morphologie idéaliste entend surmonter cette discontinuité en opérant une *progression renversée* à partir du type parfait. D'un côté Cuvier fournit à Hegel la conception structurale du vivant, où chaque partie cosignifie l'autre, de l'autre Lamarck lui donne la seule évolution que Hegel accepte, à savoir celle qui part de l'animal achevé, l'homme. C'est parce que Hegel juge du vivant selon le concept et qu'il pense le concept comme réalisation de soi, comme progression, que la considération typologique du vivant implique l'idée d'une évolution : la considération statique de la corrélation des formes⁷³ trouve alors son complément dynamique dans une échelle graduée de développement, telle que Hegel la voit étudiée chez Lamarck⁷⁴ et qui va des invertébrés jusqu'à l'homme en passant par tous les vertébrés qui se laissent ranger en fonction de la relation avec leurs éléments sous la forme de la série : animaux aquatiques - animaux aériens - animaux terrestres. Seul un type de vivant intéresse Hegel c'est le vivant conscient de soi, le vivant humain qui a colonisé la planète et qui est conscient de sa vie au travers de ses productions. Le rôle dévolu et reconnu à la *contingence* dans la variabilité des espèces ne joue aucun rôle dans la compréhension de la formation du vivant, ce qui interdit toute interprétation néo-darwinienne de la philosophie de la Nature⁷⁵. Cette présence du hasard renvoie à la finitude du vivant et à son existence malheureuse, à la non-coïncidence avec son genre⁷⁶. Par rapport à 1807 la conclusion n'a pas changé : l'organique a beau représenter le point culminant de la Nature et être l'existence immédiate du concept, il ne peut se libérer de l'écharde de la finitude qui fait de sa prolongation une histoire sans fin, celle du mauvais infini de la propagation intra et intergénérationnelle. Si dans le cosmos antique la reproduction cyclique des vivants est une pâle imitation de l'éternité du cours des astres, pour Hegel

⁷² On sait que l'évolution pré-darwinienne signifie un développement de ce qui est enveloppé déjà-là, l'évolution étant le déploiement spatio-temporel d'une involution symétrique ; l'évolution darwinienne signifiera la fin de cette symétrie entre l'avant (involution) et l'après (évolution).

⁷³ Dans *le Règne animal et son organisation*, (I, pp. 55-61) Cuvier donne la classification suivante : I animaux vertébrés : mammifères, oiseaux, reptiles, poissons ; II animaux mollusques : céphalopodes, ptéropodes, gastropodes, etc. ; III animaux articulés : annélides, crustacés, insectes, etc. ; IV animaux radiaires : vers intestinaux , polypes, infusoires, etc.

⁷⁴ *Philosophie zoologique* (1809), t I, pp. 160 sq.

⁷⁵ *Encyclopédie*, II., p. 693. Les principes généraux de division des animaux sont les suivants : « le degré ultérieur est seulement un développement ultérieur du type unique de l'animal », et « l'échelle du développement du type organique est dans une connexion essentielle avec les éléments en lesquels la vie animale est jetée. Une telle connexion n'a cependant lieu que dans le cas de la vie animale parvenue à un plus haut degré de développement ; la vie animale se situant plus bas est peu en rapport avec les éléments et elle est indifférente à l'égard de ces grandes distinctions ».

⁷⁶ *ibid.*, § 368, p. 324 fin de la Remarque où Hegel parle « du sentiment d'incertitude, d'anxiété et de malheur » du vivant ».

cette répétition traduit l'impuissance ultime de la Nature à produire du nouveau.

C. Psychologie et spéculation

§ 7 La critique de la réification en 1807

En 1807 dans sa naïveté épismétique la raison observante ne se contente pas d'objectiver l'être organique, elle prend aussi pour thème le rapport de l'individu à son milieu ou nature inorganique et l'individu en et pour soi-même, en particulier son extérieur (son visage, son crâne) et son intérieur (ses dispositions). Hegel critique la même approche abstraite des phénomènes psychiques qui a lieu lorsque d'une part on veut rendre compte de la *psyché* individuelle à partir d'un rapport causal avec le monde sociopolitique, d'autre part lorsqu'on croit que l'individualité authentique de chacun s'exprime par des parties de son corps, principalement par le visage (physiognomonie) ou par la configuration externe du crâne (la phrénologie)⁷⁷. Chaque fois que l'on considère l'individualité consciente de soi de façon extérieure, on réifie littéralement celle-ci et la dialectique consiste alors à réintroduire du mouvement, de la fluidité dans ce traitement chosal de la conscience. La première *réification* qui se produit consiste à faire de la psyché une nature qui aurait des lois⁷⁸, ces lois étant alors les lois formelles de la pensée ou les lois logiques – ou bien les lois d'actualisation de ses diverses facultés. Hegel ne fait que mentionner le formalisme des lois logiques, se contentant de renvoyer à sa future logique spéculative qui montrera comment la forme produit son propre contenu⁷⁹. C'est la seconde démarche de l'observation qui l'intéresse, lorsqu'elle essaie de penser un rapport entre la conscience active et son monde extérieur, de même que précédemment elle avait essayé de rendre compte du rapport entre le vivant et son milieu naturel. Mais comme il s'agit d'un vivant conscient de soi, il faut bien mettre en rapport le psychisme de ce vivant avec le milieu extérieur

⁷⁷ On peut trouver surprenant que Hegel consacre une si longue discussion à de telles doctrines, la physiognomonie, réactualisée par Lavater et la phrénologie fondée par le docteur Gall. Nul ne peut sauter par dessus son temps, Hegel pas plus qu'un autre. Ces doctrines étaient très en faveur à l'époque de Hegel, principalement la phrénologie qui se voulait une science objective par rapport à la physiognomonie intuitive de Lavater, et ce malgré les objections venant du monde savant. D'autre part on ne peut que souscrire à ce que disait l'historien de la philosophie J. Erdmann (*Die Entwicklung der deutschen Spekulation seit Kant*, Bd III Hegel, § 47) : comme la *Phénoménologie de l'Esprit* présente les expériences de la conscience et de la substance spirituelle du monde, Hegel choisit dans sa présentation des moments spécifiques qui ont valeur de symbole. Ainsi ce qui à l'époque de Hegel apparaissait comme symbole d'une époque nous apparaît *a posteriori* moins important – ainsi du rôle donné au *Neveu de Rameau* de Diderot pour illustrer le déchirement de la culture, ainsi de la critique de la physiognomonie et de la phrénologie (pp. 417- 424).

⁷⁸ On peut renvoyer ici aux déclarations de Hume dans son *Traité de la nature humaine* qui prenait le paradigme newtonien de la science comme modèle pour la connaissance de l'homme : de même que la nature physique a ses propres lois de même la nature psychique, comme par exemple la connaissance de la loi des associations d'idées. C'est principalement dans l'*Encyclopédie* que Hegel mentionnera cette ou plutôt ces prétendues lois, voir Remarque du § 455.

⁷⁹ *Logique*, Doctrine de l'être 1812, Préface et Introduction où Hegel critique le préjugé selon lequel la Logique serait une science formelle ayant son contenu déterminé de l'extérieur.

et, pour ce faire, décrire sa nature. Au prisme de l'observation, la vie dynamique de l'esprit perd de sa plasticité et de son unité pour se diffracter en une multitude de facultés, d'inclinations, de passions juxtaposées les unes aux autres. Pour ce qui est de ce rapport, l'individualité se comporte soit en acceptant soit en modifiant son effectivité déjà trouvée, c'est-à-dire le monde sociopolitique déjà constitué⁸⁰. Dans un cas si la conscience s'adapte, elle n'est qu'une forme par rapport à un contenu universel donné : elle est ce qu'est le monde, au sens purement transitif, sans y mettre du sien ; soit au contraire elle rend conforme à soi ce monde objectif trouvé . Dans ce second cas soit l'individu commet une infraction s'il ne fait que réaliser une volonté particulière qui se heurte alors au monde existant, soit son action est universelle et il produit un autre monde, un autre droit, d'autres coutumes venant remplacer les autres – l'alternative est donc entre le criminel et le grand homme⁸¹. Mais quand on en vient à exprimer les côtés des prétendus lois de la psychologie, on a d'un côté l'individualité elle-même, de l'autre sa nature inorganique universelle (circonstances, situation, habitudes, coutumes, religion) : cette relation de renvoi réciproque d'un terme à l'autre interdit d'établir une relation causale entre eux. L'individu est certes déterminé par ce monde, mais cette influence présuppose que l'individu l'ait laissé agir sur lui –tout comme dans le cas de l'être vivant celui-ci ne subit pas passivement les aléas de son monde ambiant mais laisse le monde le déterminer⁸². Cette réification atteint son comble et dégénère dans une forme de *naturalisme* naïf lorsque l'observation dédouble l'individu en une face interne et une face externe censée signifier la première, ce qui permettrait un déchiffrement de la pensée de chacun à même sa présence corporelle. Hegel a ici en perspective la physiognomonie qui prétend trouver un rapport expressif entre l'intérieur (le caractère de l'individu) et l'extérieur (les traits du visage, les traits de la main, le timbre et le volume de la voix, etc.)⁸³. Un tel savoir n'est pas fiable : les signes corporels sont ambivalents et l'induction qui fait remonter de la présence/absence du signe corporel au signifié psychique est parfaitement aléatoire⁸⁴. D'autant que cette science a recours à une échappatoire contestable : si une personne a tel signes corporels indiquant telles dispositions et qu'elle ne les comporte pas comme elle le devrait selon l'induction physiognomique, c'est qu'elle a la capacité à être ceci ou cela, ce qui veut dire que la prétendue nécessité dégénère en un discours creux fondé sur des opinions⁸⁵. Faute d'un savoir fiable sur la relation entre le psychique et les signes corporels, l'ultime tentative consiste à chercher une relation causale entre l'intérieur (le cerveau) et l'extérieur (le crâne)⁸⁶. La phrénologie part en effet du postulat absurde que « l'effectivité

⁸⁰ *Phénoménologie*, pp. 304-306

⁸¹ *ibid.*, p. 305

⁸² *ibid.*, p. 308. « L'individualité est ce qu'est *son* monde comme le *sien* ; elle-même est le cercle de son agir, dans lequel elle s'est présentée comme effectivité, et n'[est] purement et simplement qu'unité de l'[être] présent-là et de l'être fabriqué ; une unité dont les côtés ne tombent pas les uns en dehors des autres, comme dans la représentation de la loi psychologique [entendue] comme monde présent-là *en soi*, et comme individualité étant *pour soi* (...) »

⁸³ *ibid.*, pp. 313-314

⁸⁴ *ibid.*, p. 315

⁸⁵ *ibid.*, pp. 316-317

⁸⁶ *ibid.*, p. 321

et être-là de l'homme est sa boîte crânienne »⁸⁷ et que l'on peut lire à même celle-ci ce qui fait une individualité, au sens actuel (ce qu'elle est) et virtuel (ses prédispositions). Ce matérialisme, qui ne s'avoue pas comme tel, met en rapport les facultés psychiques, les organes du cerveau où elles se situent et les bosses, la forme du crâne. Or la correspondance entre tel moment spirituel et tel organe cérébral plus ou moins étendu est complètement indéterminée, voire arbitraire⁸⁸. Il est difficile de rendre compréhensible le passage du psychique à sa matérialisation corporelle, sous cette forme dégénérée qu'est la forme du crâne⁸⁹. En fait la phrénologie suppose une différenciation des facultés, que lui donne la psychologie, et elle les met en rapport avec l'os du crâne : on a d'un côté une multitude de zones crâniennes inertes et de l'autre une multitude de propriétés spirituelles dont le nombre dépend de la psychologie – cette ossification des propriétés facilitant d'autant plus leur mise en rapport avec l'os lui-même⁹⁰. Il n'y a rien à attendre d'un tel savoir prédictif inévitablement voué à l'échec de par l'incommensurabilité des termes qu'il met en rapport, l'esprit et le crâne⁹¹ ! Les rapports établis entre celui-ci et les dispositions putatives de chacun sont complètement arbitraires et dégènèrent ici aussi dans la pure possibilité. Or cette réduction de l'homme à un être contredit complètement la liberté de l'homme qui se caractérise justement par le fait de supprimer l'être⁹². L'instinct rationnel ne peut que rejeter la conclusion qui réduit l'homme à l'effectivité de l'os et voir l'aberration qui consiste à réifier la liberté de l'homme. Tant la physiognomonie que la phrénologie nient la *liberté* humaine en faisant de l'homme le produit de son propre corps alors que la liberté consiste dans une transcendance qui, pensée dans sa pureté, est la mort, le fait de se dessaisir de tout être. Les adeptes des thèses physiognomonique et phrénologique ne voient pas que l'individualité ne se définit pas par une nature mais par son œuvre, non pas par un être mais par un faire ou un se-faire. Une individualité consciente de soi n'exprime pas une nature déjà là, un caractère déterminé, elle se réalise en réalisant dans et par son action.

§ 8 Vie de l'esprit et esprit théorique

Dans la psychologie de l'*Encyclopédie* les proportions s'inversent par rapport au développement de 1807 : d'une part Hegel livre enfin une psychologie traitée spéculativement, de l'autre la polémique sur les discours objectivant l'individualité consciente est modifiée au vu de l'intégration de l'anthropologie dans la philosophie de l'esprit. La polémique contre le naturalisme prend place dans la psychologie elle-même alors que la question du rapport entre l'esprit-nature, c'est-à-dire l'âme, et son corps en général, est traitée dans le cadre de l'anthropologie où Hegel rejette le dualisme métaphysique entre le matériel et l'immatériel. La réfutation de toute objectivation naïve du psychique sous forme corporelle est donnée par Hegel

⁸⁷ *ibid.*, p. 326

⁸⁸ *ibid.*, p. 325

⁸⁹ *ibid.*, p. 328

⁹⁰ *ibid.*, p. 328

⁹¹ ce que Hegel appelle le jugement infini, un jugement dont le sujet et le prédicat se contredisent au vu de leur incommensurabilité.

⁹² *ibid.*, p. 327-332

lorsqu'il s'agit de préciser comment l'âme inhabite son corps et comment elle le forme pour être l'instrument de sa liberté et de sa présence à soi. Tout le cheminement de l'anthropologie a consisté à montrer comment l'âme qui est en soi l'unité du subjectif et de l'objectif, d'elle-même et de la Nature, la pose pour soi lorsqu'elle devient âme effective⁹³. L'âme est effective quand elle ne se contente plus d'être passivement son corps mais lorsqu'elle a posé cette unité d'elle-même et de son corps, notamment par l'habitude. L'âme n'est plus étrangère à son corps qui devient alors l'œuvre d'art de l'âme, un corps qui en est l'expression sous une double forme, *pathognomonique* et *physiognomonique*⁹⁴. Hegel reprend le fil directeur de la critique de 1807 : cette expressivité corporelle ne peut donner lieu à une sémiologie fiable, car la véritable expression de l'homme dans la sphère de l'esprit est le langage, et Hegel de rejeter les pseudo-sciences que sont la physiognomonie, la pathognomonie et la cranioscopie (autre nom de la phrénologie)⁹⁵. Pour ce qui est de la critique de la réification de la vie de l'esprit, Hegel développe une psychologie alternative à la pneumatologie et à la psychologie empirique, en distinguant au sein de la psychologie ce qui relève de l'esprit théorique et de l'esprit pratique⁹⁶. Le défaut de la pneumatologie est de faire de l'âme une chose statique à laquelle reviennent des prédicats comme ceux de simplicité, d'immatérialité, etc. c'est-à-dire de faire de l'âme une essence qui n'apparaît pas. Le tort de la psychologie empirique est de se fonder sur l'observation du contingent et de décomposer la vie unitaire de l'esprit en une multitudes de facultés pour ne lui donner par suite qu'une unité d'emprunt : l'esprit n'est plus alors qu'un agrégat de forces sans aucune connexion⁹⁷. La psychologie empirique énumère les facultés sans aucun lien entre elles et les sépare l'une de l'autre – la psychologie spéculative montre au contraire comment ces facultés sont des degrés progressifs de la libération de l'esprit et forment une totalité organiquement unie. La psychologie empirique constate l'existence de facultés, de dispositions sans y voir la trace de la nécessité du concept : là où le psychologue constate, le philosophe voit apparaître des traces de plus en plus visibles de l'activité de l'esprit dans son rythme d'intériorisation de l'être et d'extériorisation de soi. Ce qui anime le philosophe spéculatif, c'est « le sentiment de soi de l'unité vivante de l'esprit »⁹⁸ et le souci de ne pas défigurer cette vie par une atomisation de celle-ci sous forme de facultés et de forces hypothétiques censées rendre compte de la nature concrète de l'esprit. Il s'agit de montrer comment l'esprit développe son concept, c'est-à-dire se réalise comme esprit libre par le double rapport théorique et pratique au monde. Hegel poursuit le travail de sape contre la pneumatologie, commencé par Kant⁹⁹ mais, à l'inverse de ce dernier, il ne considère pas que

⁹³ *Encyclopédie*, III, § 411

⁹⁴ *ibid.*, Add. § 411, p. 517. L'expression pathognomonique est provisoire alors que l'expression physiognomonique relève davantage du caractère.

⁹⁵ *Ibid.*, § 411

⁹⁶ Cette distinction articule de façon plus précise ce que le passage de la *Phénoménologie* associait, soit les lois de la pensée (logique), les lois de la psyché (esprit théorique) et les lois du rapport de l'individu et de son milieu (esprit pratique).

⁹⁷ *ibid.*, p. § 378, Add., pp. 380-381

⁹⁸ *ibid.*, § 379

⁹⁹ *Critique de la raison pure*, Œuvres Philosophiques, I, pp. 1046 sq. et pp. 1428 sq.), Paralogismes de la psychologie rationnelle.

la psychologie doit se contenter d'être empirique, faute de mathématisation qui en ferait une véritable science¹⁰⁰. Contrairement à Kant, Hegel est persuadé que la psychologie peut connaître le même sort que la physique rationnelle ou philosophie de la Nature, elle peut être tirée de sa dégénérescence si on considère l'esprit non pas comme un être, comme une chose matérielle ou immatérielle mais comme le produit de sa propre activité. Ainsi l'esprit théorique substitue à la psychologie des facultés une psychologie dynamique où l'esprit se libère du monde extérieur en reproduisant celui-ci à l'intérieur de soi, pour s'en rendre idéellement maître par le langage. Au lieu d'une compartimentation de la vie de l'esprit, on assiste à un série continue qui, de l'intuition sensible, nous fait passer à la représentation, et de la représentation à la production des signes jusqu'à ce que l'esprit parvienne à la pensée et à la raison¹⁰¹.

§ 9 Le rapport éthico-pratique au monde en 1807

Les deux derniers moments de (C) (AA) sont consacrés respectivement à *l'effectuation de la conscience rationnelle par soi-même* et à *l'individualité qui est à soi réelle en et pour soi-même*. La densité des développements rend impossible ici une restitution intégrale, on donnera donc une synthèse permettant la mise en relation avec l'*Encyclopédie*. La conscience rationnelle de soi sait qu'elle est pour soi l'effectivité objective, et cette réalisation passe par les moments suivants : la figure *hédoniste* où l'individu fait l'expérience de la nécessité sous la forme du destin¹⁰², la figure *humanitariste* où la conscience singulière sait dans soi immédiatement l'universel ou la loi, ce qui donne la loi du cœur. Dans ce second moment la conscience, animée des meilleures intentions du monde, fait l'expérience douloureuse du hiatus entre son intention et le monde extérieur, entre son action particulière et les actions des autres, entre elle-même et son idéal. La conscience croit qu'agir c'est se trahir et donc partagée entre le désir d'agir et le rejet de l'action toujours trop particulière par rapport à l'idéal, elle fait l'expérience de la folie, du déchirement à l'intérieur de soi-même¹⁰³. La figure qui prend le relais est la figure *héroïque* de la vertu qui veut sacrifier la singularité en se faisant pure conscience vertueuse qui s'oppose au cours du monde, lieu où s'entrechoquent les égoïsmes¹⁰⁴. La conscience vertueuse voit son héroïsme se faner lorsqu'il s'avère que le cours du monde se trouve être l'unité de l'individuel et de l'universel alors que la conscience vertueuse s'en tient seulement à l'universalité sans individualité : la conscience vertueuse honore le monde de ses discours alors que le cours du monde, dans l'intrication de toutes les actions, fait passer à l'acte toutes les potentialités du présent et représente le Bien. La conscience doit alors se reconnaître comme partie intégrante de ce monde dont elle croyait s'excepter, le bilan de cette figure de la conscience étant que « le moment de l'individualité est la

¹⁰⁰ *Premiers principes métaphysiques de la science de la Nature*, Préface (O.P. pp. 368-369).

¹⁰¹ *Encyclopédie*, III, L'esprit théorique §§ 445-467.

¹⁰² *Phénoménologie*, pp. 346-351

¹⁰³ *ibid.*, pp. 351-359

¹⁰⁴ *ibid.*, pp. 360-368

réalité de l'universel »¹⁰⁵. La nouvelle figure qui surgit alors est celle où l'individualité est en soi-même l'effectivité : le matériau de l'œuvrer et la fin de l'agir sont en l'agir lui-même. Dans la figure précédente l'individu agissait et était déçu par les conséquences de ses actes ; ici il produit quelque chose à partir de soi, sans que rien d'extérieur ne vienne s'immiscer entre l'intention et la production. A l'acte qui emportait l'individu dans le tourbillon du monde se substitue l'œuvre propre où l'individu croit demeurer à l'écart des autres¹⁰⁶. Or ici aussi le passage à l'être objectif, à la réalisation fait ressortir ce que l'œuvre a de déterminé : cette œuvre apparaît étrangère à d'autres individus, elle est quelque chose d'éphémère qui présente la réalité de l'individualité comme disparaissante plutôt qu'accomplie. Ce qui pour l'individu est une réalité d'un seul tenant se décompose devant le regard des autres : par exemple il est contingent que tel moyen plutôt que tel autre se trouve choisi par l'artiste pour réaliser son œuvre. Cet échec pousse la conscience créatrice à adopter l'attitude de la conscience honnête pour qui l'effectivité de l'œuvre ne vaut que comme œuvre en général, dont l'œuvre est la même chose que l'agir : tout moment isolé trouve grâce à ses yeux et tout, même l'échec, est pour elle une réalisation de soi. Pourtant cette conscience a ceci de malhonnête qu'elle fait alterner les moments de l'individualité et de l'universalité, considérant l'œuvre du point de vue de l'individualité ou au point de vue de l'œuvre en général. Chacun se trompe et trompe les autres en soulignant tel ou tel moment en signifiant autre chose que ce qu'il voulait dire, le sens spéculatif de cette tromperie étant que l'œuvre véritable est une Chose produite par tous et chacun, ce que Hegel appelle l'essence spirituelle. La Chose comme produit de l'individu et de la communauté est ainsi le remplissement de l'identité de l'être et de la pensée ou encore la raison. Cette Chose absolue qui est le vrai qui est et vaut en et pour soi-même, n'est autre que la communauté éthique, la « substance éthique », comme l'absolu que la conscience éthique ne peut ni ne veut dépasser car l'objet de la conscience de soi est ici le Soi ou la volonté de ce Soi. Cet objet réel qui a en soi la différence de la conscience de soi se partage en masses, en lois éthiques, dans une pure unité. Le problème c'est qu'aucune de ces lois éthiques immédiates¹⁰⁷ dites par la saine raison ne dépasse le stade de l'universalité formelle, non contradictoire. Le légiférer devient un savoir formel qui fait face au contenu éthique existant et la raison législative devient raison légisprobatoire. Cette raison examine les lois existantes et vérifie leur cohérence en fonction de la non-contradiction, mais une telle unité formelle ne peut pas plus légitimer telle loi que son opposée. La raison législatrice et la raison légisprobatoire se suppriment comme moment formels dans l'essence spirituelle comme substance effective : cette essence spirituelle devient pour la conscience de soi une loi éternelle, la volonté pure absolue de tous¹⁰⁸.

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 367

¹⁰⁶ *ibid.*, pp. 370-388

¹⁰⁷ « chacun doit dire la vérité », « aime ton prochain comme toi-même ».

¹⁰⁸ *Phénoménologie*, pp. 388-401

§ 10 Le Bien et sa réalisation

Toute la richesse de ce développement ne se retrouve pas tel quel dans l'*Encyclopédie* mais on peut mettre en rapport ces figures de la conscience avec les principales sphères de l'œuvre de 1830 : les figures de la conscience humanitariste et vertueuse relèvent à la fois de la Logique, de l'Anthropologie et de l'Esprit objectif. Ces deux figures sont parfaitement représentatives pour Hegel de l'imposture de toute posture morale qui consiste à se donner le beau rôle face à un monde de désordre et de confusion. Tant la conscience humanitariste que la conscience vertueuse, malgré leur différence apparente, ont besoin de ce désordre pour trouver un sens à leur vie et à leur action : l'une a besoin de l'irrationalité de ce monde pour faire miroiter la valeur de son idéal¹⁰⁹, l'autre a besoin du mal pour s'attester de sa parfaite conformité avec la vertu. Comme toute pensée soumise au régime déficient du devoir-être, soit l'alternance des moments, aucune des deux ne peut sacrifier ce dont elle a besoin comme repoussoir, faisant perdurer un dualisme nocif, entre l'idéal et la réalité, entre le vice et la vertu. Hegel rejette toute conception dramatique de l'action tout comme le donquichottisme moral qui ne conviennent plus à notre époque et ne permettent pas de dégager un horizon d'intelligibilité pour une action sensée dans le monde. La Logique montre comment le Bien n'est pas absent ou hors de ce monde mais présent et en voie de réalisation dans ce monde : en soulignant cette réalisation du Bien par l'activité des hommes, Hegel évite le reproche de *quiétisme*, soit la passivité devant l'ordre du monde qui se réalise sans nous, ou de *philistinisme*, soit la satisfaction devant l'ordre établi¹¹⁰. Logiquement c'est l'Idée subjective comme vouloir qui dépasse l'opposition finie entre le but à réaliser et l'objectivité extérieure en produisant par son activité l'unité de l'Idée théorique et de l'Idée pratique¹¹¹. On retrouve aussi ces figures du devoir-être dans l'Anthropologie lorsque Hegel les intègre au développement des âges de la vie, dans une correspondance qui ne donne pas seulement une psychophysiologie mais aussi une *psychophysiologie politique* si l'on peut dire. Le parallèle entre croissance/déclin des forces physiques et des forces psychiques est commun¹¹², mais ce qui est intéressant c'est la typologie des conduites que Hegel rattache à chaque étape, qui correspondent à autant de façons de se comporter face au genre, face à son universalité. L'être organique se reproduit soi-même et avec son semblable dans un cycle indéfini, seul l'être

¹⁰⁹ Idéal au sens commun et non pas hégélien (l'idéal = la présence de l'Idée dans le particulier, l'œuvre d'art).

¹¹⁰ *Encyclopédie*, I, Add. § 234, pp. 621-622. L'aspiration insatisfaite disparaît lorsque nous reconnaissons que le but final du monde est aussi bien accompli qu'il s'accomplit éternellement. C'est là d'une façon générale la position de l'homme fait, tandis que la jeunesse croit que le monde est absolument en proie au mal et qu'il faut pour commencer faire de lui quelque chose de tout autre. La conscience religieuse considère, par contre, le monde comme régi par la Providence divine et donc comme correspondant à ce qu'il *doit être*. Cette concordance de l'être et du devoir-être n'est cependant pas une concordance figée et dépourvue de processus ; car le Bien, le but final du monde, n'est qu'en tant qu'il se produit continuellement, et entre le monde spirituel et le monde naturel subsiste alors encore la différence consistant en ce que, tandis que celui-ci ne fait que retourner constamment en lui-même, dans celui-là, sans conteste, a lieu aussi une progression ».

¹¹¹ *ibid.* §§ 233-234-235

¹¹² *Encyclopédie*, III, A, § 396 pour la présentation des différents âges de la vie.

conscient brise cette circularité pour distendre les rapports qu'il a avec son universalité biologique (l'homme ne meurt pas après l'accouplement) et avec l'universalité réelle sous la forme du monde objectif. Alors que l'enfant vit dans une unité inconsciente avec son entourage, l'adolescent qui sent en lui la vie du genre éprouve la douleur de la contradiction entre l'idéal et le monde, ce qui fait de l'adolescence un âge critique qui hérite de la conscience humanitariste. En revanche l'homme fait qui a compris son implication dans le monde et a délaissé la poésie de l'idéal pour travailler la réalité prosaïque du quotidien, c'est lui l'héritier de la conscience vertueuse qui n'a plus besoin d'afficher sa vertu conformément aux droits et aux devoirs¹¹³. L'enfant et le vieillard deviennent indifférents au monde, l'un parce qu'il n'a pas encore d'intérêt, l'autre parce qu'il n'a plus d'intérêt, le jeune homme s'intéresse au monde comme moyen de réaliser son idéal qui n'est pas de ce monde, l'homme fait s'implique dans ce monde-ci pour réaliser ses buts et contribue par là à la réalisation du Bien déjà présent dans ce monde¹¹⁴. Pour ce qui est de la Chose comme substance éthique ou de la figure de la conscience correspondant à la communauté politique, on peut considérer que ce moment correspond globalement dans l'*Encyclopédie* à l'articulation de *l'esprit pratique* et de *l'esprit libre* dans le passage à l'Esprit objectif¹¹⁵. Le mouvement de l'esprit pratique consiste à libérer la subjectivité de toute immédiateté résiduelle car l'autodétermination spirituelle demeure formelle aussi longtemps que son contenu n'est pas un contenu produit par l'esprit mais reçu de l'extérieur¹¹⁶. Le but de l'esprit est de se prendre lui-même pour contenu et pour cela de dépasser les stades du *sentiment pratique*, où l'esprit met en rapport son auto-détermination avec un donné, des *tendances* où la volonté comme *libre arbitre* s'autodétermine à produire une objectivité déterminée¹¹⁷. Seule la satisfaction universelle, la *félicité*, peut combler la volonté et comme aucune détermination particulière ne peut être cette félicité, c'est la détermination universelle du vouloir, son autodétermination, la liberté, qui est cette félicité¹¹⁸. L'esprit libre qui est l'unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique¹¹⁹ nous introduit à l'Esprit objectif, c'est-à-dire à cette section de l'Esprit où l'esprit se trouve dans un monde qu'il a produit de lui-même. L'esprit libre est ainsi dans l'*Encyclopédie* l'analogue de la Chose : dans la Chose la conscience parvient à une satisfaction qu'elle n'a pas trouvée dans toutes ses pérégrinations antérieures, dans l'esprit libre l'esprit sait ce qu'est son but. Dans les deux cas un nouveau procès (re)commence : en 1807 débute le procès *historique* de l'Esprit avec la totalité éthique grecque, en 1830 l'esprit libre va recommencer un nouveau procès dialectique qui va aboutir à l'Etat. Dans ce procès on retrouvera d'ailleurs le Bien comme moment essentiel de la

¹¹³ Ibid., Add, §396, pp. 430 sq

¹¹⁴ Faute de place on ne peut entrer dans le débat sur la position politique de Hegel qui a suscité toute une longue littérature, on renverra tout au plus à la distinction que fait Hegel entre *l'effectivité* et l'apparition (*Encyclopédie*, I, § 6, pp. 169, sq).

¹¹⁵ De 1817 à 1830, entre autres changements, Hegel introduit *l'esprit libre* comme unité de l'esprit théorique et de l'esprit pratique, et cet esprit libre est l'antichambre de l'esprit objectif, il est la reprise réflexive du mouvement théorético-pratique de l'esprit qui s'est libéré.

¹¹⁶ *Encyclopédie*, III, § 471

¹¹⁷ *ibid.*, § 472 pour le sentiment pratique, § 477 pour le libre arbitre

¹¹⁸ *ibid.*, §§ 479-480

¹¹⁹ *ibid.*, § 481

moralité, comme lieu de passage de la moralité abstraite à la vie éthique, de même que dans la *Phénoménologie* les figures humanitariste et héroïque servaient de transition à la figure de l'individualité réelle en et pour soi-même. Mais le parallèle a ici des limites : en 1807 la médiation assurée par ces figures articule un moment gnoséologique (la raison observante) à un moment politique (l'individualité réelle), dans l'Esprit objectif cette médiation a lieu entre le moment juridique (le droit) et la moralité concrète (la vie éthique). Et encore la figure humanitariste et héroïque ne sont qu'une anticipation de la véritable subjectivité morale ou conscience morale qui seule correspondrait à ce que Hegel appelle la *Moralität* dans l'Esprit objectif.

D. Etat et histoire

§ 11 La succession historique des figures de l'Esprit en 1807

Le procès de l'Esprit tel qu'il a lieu à partir de la vie éthique est un procès logico-historique de l'Esprit : il est de nature *progressive* car il s'agit effectivement de passer du monde grec (BB, VI, A, a, b) au monde européen (BB, VI, B), en passant par le monde romain (BB, VI A, c), pour finalement parvenir au monde contemporain dans l'horizon post-révolutionnaire immédiat (BB, VI B III et C, a, b, c). Dans la mesure où ce sont les mêmes structures qui vont se répéter et s'enrichir dans leur ré-application au contenu historique, c'est en même temps un procès de nature *régressive*¹²⁰. De même que dans les philosophies de l'Esprit de Iéna Hegel découvrait que la subjectivité ne s'explique pas à partir d'elle-même mais à partir des moyens-termes qui servent à sa réalisation (le langage, l'outil) et surtout par son intégration dans une totalité éthico-politique, de même Hegel montre dans la *Phénoménologie* que la subjectivité moderne est à la fois un produit du temps et une expression éminente de celui-ci. Hegel ne pose pas en principe la relativisation des formes de la subjectivité, ce qui aboutirait alors à une myriade de mondes historiques fermés sur eux-mêmes et incommunicables, mais plutôt l'idée d'une subjectivité différenciée dans l'horizon de sens particulier où elle se réalise. On doit donc distinguer la genèse transcendantale de la conscience (l'apparaître de la conscience au sens strict) et l'histoire de l'Esprit où la genèse trouve sa confirmation et est pour ainsi dire mise à l'épreuve des faits et ce, non pas pour réaliser une philosophie de l'histoire, mais pour donner une généalogie de la subjectivité moderne. L'histoire de l'Esprit et son développement parallèle au niveau religieux (la religion incluant en 1807 l'art) exposent ce qu'est la vie des hommes dans le temps, c'est-à-dire une vie structurée selon des relations prédéterminées et à chaque fois nouvelles. La prédétermination tient à l'apparaître phénoménal

¹²⁰ Ainsi par exemple le monde de l'Esprit repose sur une récursivité des structures de la conscience de soi selon les correspondances suivantes : 1. dans le monde éthique immédiat des relation interpersonnelles homme/femme (BB, VI, A) revient la structure formelle de la reconnaissance des consciences de soi (B, IV A) ; 2. dans la dissolution du monde éthique immédiat (BB,VI, A, c) reviennent la figure du stoïcisme et celle du scepticisme (B, IV, B) ; 3. dans le monde de la culture et de l'aliénation (BB, VI, B I et II) s'actualise la conscience malheureuse (B,IV B).

de la conscience qui a une loi de développement propre¹²¹ mais cet apparaître produit des configurations nouvelles ou des mondes historiques indépendants tout en étant reliés entre eux. Comme il n'est pas utile ici de faire une explication détaillée de cette partie historique, on se contentera de souligner les différents moments concernant la généalogie moderne du sujet moderne selon Hegel, soit l'existence de différents régimes d'individuation. La Section Esprit étant divisée en trois parties représentant globalement l'histoire antique, l'histoire moderne et l'histoire contemporaine, on peut dire que Hegel identifie trois étapes dans cette généalogie : *l'existence dans une communauté éthique immédiate*, où l'individuation est naturelle car reposant sur la différence sexuelle ; *l'aliénation par le monde de la culture* qui représente une *individuation par défaut* puisque c'est sous l'égide des puissances que sont l'Etat et la richesse que le singulier s'individualise malgré soi en participant à ces puissances ; enfin *l'intériorisation de la subjectivité moderne* (la belle âme) dans l'horizon post-révolutionnaire où le sujet découvre dans son existence propre la dimension d'universalité vainement recherchée au dehors. Par rapport à l'apparaître de la conscience, qui culmine dans la Raison, seul l'Esprit est effectivité éthique comme substance effective, vivante¹²², point de départ et point terminal de l'agir de tous, de toutes les consciences, tous les moments antérieurs n'existant que par abstraction. Si Hegel s'était limité à une phénoménologie *de la conscience*, l'œuvre aurait pu s'arrêter là, mais comme il s'agit d'une phénoménologie *de l'Esprit*, il faut montrer comment cette totalité se réalise sous forme d'*Esprits* du peuple particuliers, et comme il s'agit d'une histoire centrée vers l'émergence de la subjectivité moderne dans son identité à la substance, Hegel va faire une sélection portant sur certains mondes dans l'histoire mondiale. Le monde éthique immédiat nous montre l'échec de la fondation immédiate de l'organisation éthique sur les différences immédiates sexuelles, le monde de la culture nous montre la nécessité de former la vie immédiate, de la transformer, même au prix d'une opposition de soi à soi qui trouve sa satisfaction dans l'imaginaire de l'au-delà, et enfin la vision morale du monde représente le point culminant de l'expérience post-révolutionnaire en montrant l'échec de la Terreur et en présentant dans le monde contemporain la structure formelle de la réconciliation de l'Esprit avec soi, laquelle a déjà eu lieu dans la représentation de la religion manifeste. Cette succession des mondes historiques est commandée par une stricte logique : ce qui préside à la dissolution du monde éthique c'est l'opération d'un des deux représentants de la loi humaine et de la loi divine alors que ce qui permet la présentation de la structure formelle de la révélation de l'Absolu c'est la réconciliation de la conscience agissante et de la conscience jugeante, la différence n'étant plus ici située en fonction de la différence naturelle des consciences mais en fonction de différences devenues purement transparentes à la conscience. Dans le monde éthique immédiat la totalité substantielle simple de l'Esprit va se diviser de manière harmonieuse de prime abord, avec d'un côté l'universalité de la loi humaine, de l'autre la loi divine, chacune ayant de son côté la conscience de soi. Pour la loi humaine il s'agit de tout ce qui relève de la citoyenneté politique et du gouvernement,

¹²¹ A savoir les essentialités logiques qui président au développement de la conscience puis de l'Esprit.

¹²² *Phénoménologie...*, p. 404

pour la loi divine, il s'agit de la famille où le singulier ne vaut que comme mort alors que pour la loi humaine le singulier est citoyen. Hegel analyse ensuite le mode de l'actuation et de la conscience de soi des deux essences universelles du monde éthique, leur connexion et leur passage l'une dans l'autre : la loi d'en haut a sa vitalité effective dans le gouvernement qui comme force donne à chaque partie sa subsistance, la famille est la réalité de cet être-là de l'Esprit. Ce qui dans la production de la Chose était la nature originellement déterminée de chaque conscience se présente ici comme l'être-là éthique d'une différence naturelle : en lieu et place de talents, de dons, etc. on a l'opposition déterminée et éthique des deux sexes. Hegel insiste sur l'aspect de totalité atteint ici dans le rapport des essences universelles qui ont le peuple et la famille pour effectivité universelle, l'homme et la femme comme Soi naturel et individualité active – toutes les figures de la Raison trouvent leur satisfaction ici. C'est l'union de l'homme et de la femme qui est le moyen-terme actif du tout, ce qui unit la loi humaine et la loi divine, lesquelles se syllogisent réciproquement par l'homme et la femme. Chacun sait ce qu'il doit faire et c'est une différence naturelle qui lui dicte son devoir, et en passant à l'effectivité chaque conscience de soi éthique va essayer de se soumettre l'autre : la conscience de la loi divine voit en la loi humaine la violence contingente humaine, la conscience de la loi humaine voit dans la loi divine l'entêtement et la désobéissance, comme le forfait en contradiction avec la loi universelle. Agir implique alors nécessairement qu'une loi éthique est blessée, c'est une faute qui est en même temps un crime. La violation de la loi humaine en connaissance de cause (Antigone) précipite le déclin du monde éthique car ce faisant l'individualité se maintient au-dessus de la substance. Ce conflit entre la loi humaine et la loi divine se manifeste principalement en ce que la loi humaine, qui consume dans soi la particularisation des Pénates ou cette inertie propre dans les familles, a sa réalité dans cette même famille et dans la féminité en général qui est son ennemi principal. La vie éthique s'effondre d'elle-même pour avoir fondé sa survie sur des différences naturelles, biologiques, qui finissent par se dresser les unes contre les autres : elle réclame à la fois la répression des singularités et en même temps elle a besoin de celle-ci pour mener ses guerres et s'affirmer¹²³. Par un renversement dialectique l'inégalité des membres du monde immédiat devient l'égalité abstraite de la personne qui n'est littéralement personne dans le monde romain du droit¹²⁴. Avec Rome commence le long processus d'éducation et de formation où l'individu doit s'aliéner pour se retrouver soi-même : l'individu n'est plus pensé à partir de son insertion dans un ordre naturel sexuel mais comme personne, à partir de l'unité formelle du droit qui nie toute particularité. La perte de l'immédiateté s'accompagne de la découverte de l'intériorité abstraite, telle qu'elle se manifeste dans le stoïcisme mais c'est au prix d'une aliénation de soi qui introduit au monde de la culture. Les analyses effectuées lors de la production de la Chose trouvent ici leur réalisation : l'histoire européenne du Moyen-Age jusqu'aux Lumières est pensée par Hegel comme ce jeu de dupes où les principaux acteurs sont l'unité de la richesse et de l'Etat d'un côté, leur opposition de l'autre. La dualité entre les deux lois cède la place à une dualité entre

¹²³ *Phénoménologie*, pp. 407-434

¹²⁴ *ibid.*, pp. 434-439

l'universel (le pouvoir de l'Etat) et le singulier (la Richesse), différence qui devient la différence du Bien et du Mal dans la conscience. Seulement, à la différence de la communauté éthique où un semblant d'harmonie jetait un voile pudique sur les conflits, ici le scandale de l'opposition éclate au grand jour dans le monde de l'aliénation. C'est le pouvoir de l'Etat et le service à son égard qui semblent être le bien car il est la loi de l'ensemble, ce qui préside aux mouvements du tout, et pourtant c'est l'activité égoïste, singulière du bourgeois qui travaille qui représente l'infrastructure universelle. La conscience noble sera celle qui prétendra se comporter à l'égard du pouvoir et de la richesse en subordonnant celle-ci à celui-là, faisant de son sacrifice le salaire de son courage alors que la conscience vile privilégiera son intérêt personnel en nourrissant une hostilité secrète à l'égard du pouvoir politique. La constitution de la monarchie s'est accompagnée d'une hiérarchisation du tout politique à partir d'une différenciation des fonctions entre le noble et l'ignoble (au sens propre du terme) qui est devenue de plus en plus vaine, au fur et à mesure que s'est affermi le pouvoir du monarque¹²⁵. L'intérêt de cette analyse entre autres est aussi de montrer le rôle que joue la propriété dans son rapport au pouvoir politique, sous sa forme universelle, la richesse. La propriété n'est plus cette fatalité qui tire la vie éthique vers le bas et qui peut être cause de sa perte, elle fait partie des conditions historiques de la vie moderne et c'est la leçon à retenir de cette analyse des rapports conflictuels entre richesse et pouvoir où les déterminations sont particulièrement instables puisque le noble quémande sa subsistance et devient vil, ce qui fait que le monde de la culture finit par produire d'une part la conscience de la vacuité interne de ses valeurs, et de l'autre trouve sa satisfaction dans un monde imaginaire, celui de la foi (et non pas de la religion). Toute l'exposition qui suit sur les rapports entre les Lumières et la foi consiste à montrer le paradoxe qui fait que la pure intellection des Lumières a pu produire une métaphysique, sans s'en apercevoir et en luttant contre les arrières-mondes de la foi. Le mouvement des Lumières trouve en effet son expression dans l'utile : la pure intellection a son concept propre dans l'utile, cet être-en-soi qui est immédiatement être-pour-autre chose, elle est la conscience de cette métaphysique, sans être le comprendre conceptuel de celle-ci. L'intellection apporte ainsi au monde déchiré de la culture, au monde de la foi ce qui manque à celui-ci – la présence et l'effectivité. Les deux mondes sont ainsi réconciliés, et le ciel amené et transplanté sur la terre¹²⁶. Cette métaphysique de l'utile trouve son expression historique dans la Terreur révolutionnaire où la réalisation du ciel sur la terre devient un enfer pour les individus qui sont toujours trop particuliers face à l'ivresse de la liberté absolue. Dans le monde révolutionnaire, l'Esprit est présent-là comme liberté absolue, c'est la conscience de soi qui se sait dans sa certitude comme l'essence de toutes les masses spirituelles du monde réel et surnaturel : le monde est sa volonté et celle-ci est volonté universelle qui ne peut trouver de représentation à sa (dé)mesure. La liberté absolue est négation des états existants, négation de la volonté singulière, elle s'accomplit en terreur et l'œuvre, l'acte unique de cette liberté sont la mort dépourvue de signification¹²⁷. L'égalisation de

¹²⁵ *ibid.*, pp. 444-472

¹²⁶ *ibid.*, pp. 472-514

¹²⁷ *ibid.*, pp. 515-525

l'opposition avec elle-même de la volonté universelle et singulière s'effectue dans l'Esprit moral, dans l'Esprit certain de soi-même comme de l'essence. Hegel voit enfin dans la figure de la conscience morale kantienne et surtout dans celle de la belle âme la forme radicale de la subjectivité moderne qui représente la part si cruellement absente de la vie éthique. La longue critique de la déontologie kantienne n'a pas pour fonction de valoriser la vie éthique ou les mœurs¹²⁸ mais de préparer l'émergence de la dernière forme de subjectivité, *la belle âme*, celle qui unifie le Soi du monde du droit (la personne) et le Soi révolutionnaire (le Soi de la volonté universelle libre qui se retrouve aussi dans le sujet kantien). Ici aussi revient la structure formelle de la Chose où ce qui est produit par l'opposition de la belle âme qui juge et de la conscience qui agit est le symétrique de la totalité éthique, soit la totalité de l'Esprit où les différences de la conscience se sont purifiées jusqu'à devenir complètement transparentes à la conscience, soit l'Esprit lui-même qui naît dans l'élément des consciences à partir de leur opposition¹²⁹.

§ 12 L'esprit objectif et la dialectique des Esprits-des-peuples

Formellement par rapport à la présentation systématique ultérieure¹³⁰ il semble difficile d'établir une correspondance entre le développement historique de l'Esprit en 1807 et l'exposition de l'Esprit objectif en 1830. En 1807 la succession historique des Esprits est une généalogie de la situation spirituelle de la modernité, en particulier de la subjectivité transcendantale et de son produit dérivé, la belle âme. Le but de Hegel n'est pas de présenter la genèse de l'Etat moderne sous sa forme accomplie, puisqu'on assiste même à un dépassement de l'Etat sous toutes ses formes – sa forme immédiate (vie éthique grecque), sa forme déchirée (monde de la culture), sa forme contemporaine (monde post-révolutionnaire). En d'autres termes Hegel ne sépare pas la présentation des moments de l'Etat du procès de dissolution de celui-ci dans ces configurations spirituelles à chaque fois particulières. Or la présentation systématique ultérieure tâche de distinguer le procès *conceptuel* d'autoconstitution de l'Etat moderne et le procès historique de dissolution des Etats particuliers dans le cadre de l'autorévélation à soi de l'Esprit du monde. En 1820 et dans l'*Encyclopédie* Hegel procède à l'exposition méticuleuse des différents moments et des différentes sphères qui nous élèvent de l'abstrait au concret, sans aucune correspondance avec le procès historique réel. Ainsi par exemple la première sphère est le Droit, c'est la première et donc la plus subordonnée – mais cette primauté dans l'ordre logique ne correspond pas à une antériorité temporelle, que l'on prenne en considération *l'histoire longue* ou la *Weltgeschichte* ou *l'histoire courte* de la *Phénoménologie*¹³¹. Dans les deux cas ce n'est pas le droit ou le principe

¹²⁸ Comme ce sera le cas dans les *Principes de la philosophie du droit*.

¹²⁹ *ibid.*, pp. 527-581

¹³⁰ Dans cette présentation on compte non seulement l'Esprit objectif de l'*Encyclopédie* mais aussi les *Principes de la philosophie du droit* qui sont une ampliation de cette section.

¹³¹ Par *histoire courte* de la *Phénoménologie de l'Esprit* on veut seulement dire que la *Phénoménologie* ne présente que quelques séquences significatives dans la généalogie de la modernité et non pas l'ensemble, comme c'est le cas dans les *Leçons sur la philosophie de*

du droit qui représente le commencement de l'histoire : dans la *Phénoménologie* c'est le monde grec qui forme le point de départ et dans la présentation de la dialectique des esprit du peuple, Hegel suit l'ordre historique en distinguant le règne oriental, le règne grec, le règne romain et le règne germanique¹³². Il est impossible d'établir un parallèle strict entre la présentation systématique de la science de l'Etat et la présentation phénoménologique dans la mesure où la figure de l'Esprit est une figure concrète, ce qui explique que l'on *parte* de la vie éthique alors que la science du droit y *arrive* comme à son résultat concret. Les correspondances seraient en outre trop générales : *le Droit* correspondrait historiquement au principe du droit, mis en œuvre par le monde romain ; *la Moralité* correspondrait à l'idéalisme moral qui, loin d'avoir une fonction de médiation en 1807, conclut la séquence historique en amorçant la transition vers le procès d'autorévélation de l'Esprit. La *Vie éthique* prise dans son immédiateté renverrait à la totalité grecque alors que la société civile avec sa dialectique propre pourrait avoir un rapport avec la place de plus en plus grande que prend la richesse dans le monde de la culture. Mais ces correspondances sont trop générales, et de toute façon elles présentent le tout de façon déstructurée. En 1807 on n'a pas une présentation de l'Etat pour soi-même mais des différentes figures qu'a pris le développement de l'Esprit dans différents règnes – en 1820-1830 l'histoire mondiale vient mettre en mouvement la totalité autrement statique de l'Etat en particularisant celui-ci sous la forme d'Etats nationaux particuliers dont la dialectique est la révélation de l'Absolu dans le temps. Dans les deux cas, l'histoire relativise les totalités étatiques soit en montrant dans chacune le principe de sa dissolution et le passage à une forme supérieure (1807), soit en montrant comment chaque Etat s'inscrit dans une histoire qui le dépasse et quelle est sa contribution à la connaissance de soi de l'Esprit. Les présentations de 1820 et 1830 ne remettent pas en question la présentation de 1807, seulement Hegel distingue ce qui était uni : d'un côté la science de l'Etat moderne, de l'autre la philosophie de l'histoire mondiale donneront lieu à des Leçons qui développeront chacun de ces thèmes pour eux-mêmes. Pour ce qui est du contenu de chaque règne, la présentation succincte et parfois sibylline de l'Encyclopédie se limite au strict minimum face au luxe de détails et d'analyse de la *Phénoménologie*. Le *règne oriental*¹³³ n'apparaît pas en 1807 comme une figure de l'Esprit car Hegel commence par la totalité vraie immédiate, une unité de la substance et du sujet qui commence seulement en Grèce alors qu'en Orient ne règne que la substance sans sujet ; pour *le règne grec* Hegel donne les moments principaux à savoir le moment de la belle vie éthique et le principe de la subjectivité consciente de soi encore manquant, sans s'attarder comme en 1807 sur toutes les relations entre la famille et l'Etat¹³⁴ ; les caractéristiques du *règne romain* sont fidèles dans les deux cas, soit la dissolution de la vie éthique avec la promotion de

l'histoire mondiale où Hegel donne une présentation exhaustive de l'histoire du monde, de l'Orient à l'Occident.

¹³² *Principes de la philosophie du droit*, § 354

¹³³ *Principes de la philosophie du droit*, § 355. Du moins ce règne n'apparaît pas ici dans cette partie consacrée à l'histoire de la totalité éthique et de sa dissolution car dans la partie consacrée à l'auto-développement de l'Esprit dans la religion Hegel va bien commencer avec les religions orientales (voir infra).

¹³⁴ *ibid.*, § 356

la personnalité abstraite¹³⁵ ; enfin pour ce qui est du *règne germanique*, il correspond globalement au projet de la réconciliation révolutionnaire entre l'au-delà et l'en deçà, sauf qu'en 1807 cette volonté réconciliatrice s'enlise dans la Terreur, ce qui provoque le repli réflexif du sujet moral alors qu'en 1820 il trouve sa réalisation dans l'Etat moderne (sous la forme de la monarchie constitutionnelle), le sentiment de cette unité dans la religion (protestante) et le savoir de cette unité dans la science (philosophique)¹³⁶.

E. La communauté religieuse et la philosophie

§ 13 Les degrés de révélation de l'Esprit en 1807

Dans la section antérieure consacrée au développement historique de l'Esprit, Hegel a montré le devenir de la réconciliation de la conscience avec la conscience de soi, tel qu'il s'était produit à la fin de (AA). Le complément de cette réconciliation qui s'est effectuée dans la réconciliation de la conscience agissante et de la conscience jugeante va être présenté dans la section qui suit mais cette fois du côté de l'Esprit lui-même ou de l'Absolu pensé comme Esprit¹³⁷. Dans la Section Esprit, la conscience intersubjective est le lieu spirituel propre où se manifeste l'Esprit, il ne faut pas s'étonner si dans la religion, et en particulier dans la religion manifeste ou religion chrétienne, l'Esprit va se trouver présent dans la communauté des croyants. Mais avant cela il faut rappeler que pour Hegel cette réconciliation qui se produit dans deux parties différentes aboutit à un résultat identique. Comme dans l'introduction à la Religion, Hegel oppose la conscience de soi de l'Esprit dans la Religion¹³⁸ qu'il va présenter aux figures de la conscience de cet Esprit, c'est-à-dire où l'Esprit se rapporte à un monde dont il est différent¹³⁹, on peut en déduire que la *Phénoménologie* se divise en deux parties principales : la Conscience de l'esprit (quatre premières sections) et la Conscience de soi de l'esprit, représentée par la section Religion. Ces deux totalités partielles vont s'identifier dans le Savoir absolu qui est censé présenter *la totalité du point de vue de la totalité*. Dans les sections antérieures la religion était déjà présente plus ou moins explicitement : sous une forme mineure dans la conscience du suprasensible (force et entendement), comme conscience malheureuse séparée de son essence et la cherchant avec nostalgie, dans le monde éthique comme religion d'en bas, enfin dans les Lumières on a le contenu négatif de la foi qui devient contenu

¹³⁵ *ibid.*, § 357

¹³⁶ *ibid.*, § 360. Il faudrait compléter ces indications avec les *Leçons sur la philosophie de l'histoire*, chacun des quatre règnes renvoyant à un régime politique spécifique : le règne oriental = le despotisme, le règne grec = la démocratie, le règne romain = l'aristocratie et l'Empire, le règne germanique = la monarchie.

¹³⁷ *Phénoménologie de l'Esprit*, Préface, p. 87 : « que le vrai ne soit effectif que comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, est exprimé dans la représentation qui énonce l'Absolu comme *Esprit* – le concept le plus sublime, et qui appartient au temps moderne et à sa religion ».

¹³⁸ Le génitif a un sens ici aussi bien subjectif qu'objectif : c'est l'Esprit qui prend conscience de soi.

¹³⁹ *Phénoménologie...*, Introduction à la religion, pp. 584-585

positif dans la religion de la moralité¹⁴⁰. La présentation de la Religion sous sa triple forme, la religion naturelle, la religion de l'art et la religion manifeste correspond à la manifestation progressive de l'Absolu au travers des éléments du monde : d'abord sous les espèces de la réalité naturelle et immédiate (religions orientales), ensuite au travers de l'esprit de l'homme assumant l'univers dans l'expérience esthétique (religion grecque), enfin dans une réalité adéquate à l'Absolu et susceptible de le manifester tel qu'il est (religion chrétienne ou manifeste). Dans la *religion naturelle* l'Esprit se cherche soit sous une forme naturelle simple comme Lumière dans la religion des Perses, soit sous la forme des végétaux et animaux dans la religion indienne, il peut aussi se produire comme artisan (sous forme du temple et de la statue)¹⁴¹, mais l'Esprit ne parvient à la conscience de soi que dans la *religion d'art*, soit la religion correspondant au monde éthique immédiat. Dans la religion esthétique des Grecs, le moment religieux et le moment artistique ne sont pas séparés : dans *l'œuvre d'art abstraite*, l'esprit éthique s'intuitionne sous la forme des dieux, dans *l'œuvre d'art vivante*, c'est l'homme lui-même qui se sachant un avec le divin célèbre cette unité dans les fêtes et les jeux, enfin dans *l'œuvre d'art spirituelle* l'esprit éthique s'objective dans le langage de l'épopée, de la tragédie, la comédie représentant le passage dialectique de la transition à la religion chrétienne puisque le Soi humain se présente comme la vérité de la substance¹⁴². Hegel cherche ici sur le plan des formes d'art ce qui correspond aux symptômes du déclin du monde éthique, à savoir la montée de l'individualisme. Or si celui-ci trouve son expression dans le monde romain, avec la personne abstraite qui n'est personne en particulier, la religion correspondant à cet état de malheur est la religion chrétienne où Dieu s'est donné sa conscience de soi en s'incarnant comme un homme. Hegel comprend l'Incarnation comme l'unité effective de l'humanité et de la divinité, unité qui se réactualise en permanence dans la participation à la communauté – Dieu est mort comme homme pour renaître comme Esprit présent dans une parousie perpétuelle. Du moins c'est la spéculation qui interprète comme accomplie et advenue cette parousie que la conscience du croyant attend comme un à-venir, dans un autre monde. Cette *Aufhebung* de la religion par la spéculation se traduit par la découverte du noyau rationnel de la religion sous l'écorce représentative dans ce qui forme le *credo* de la communauté chrétienne. Ainsi sous la représentation de la *création* du monde par Dieu, la spéculation reconnaît le mouvement d'autodifférenciation du concept qui se produit comme immédiateté ou être ; sous l'opposition entre le bien et le mal personnifiés comme la lutte entre Dieu et Lucifer et qui se cristallisera pour le croyant sous la forme du péché, la spéculation identifie ce moment nécessaire de la division de soi avec soi ou de finitisation qui fait partie du processus de manifestation ; enfin sous la figure sacrificielle du Dieu-homme, la spéculation reconnaît la négation de la finitude ou la naissance de l'Esprit à partir de la mort de la mort, ou positivement la présence universelle du divin dans la communauté humaine religieuse. Mais la

¹⁴⁰ *ibid.*, pp. 581-584. Hegel fait remarquer qu'il ne peut y avoir de place pour la raison dans le cadre de la raison car comme celle-ci se cherche dans une présence immédiate, dans le domaine de l'étant, sous forme chosale, elle ne peut y trouver l'Esprit comme tel.

¹⁴¹ *ibid.*, pp. 592-602

¹⁴² *ibid.*, pp. 602-637

conscience croyante ne sait pas que la réconciliation entre la nature humaine et la nature divine est accomplie, c'est à la spéculation à tirer les conséquences sur le plan philosophique de cette unité¹⁴³.

§ 14 L'Esprit absolu dans l'Encyclopédie

L'*Encyclopédie* ne peut évidemment reprendre à son compte de tels développements étant donné que Hegel se contente d'indiquer les moments principaux, réservant un traitement plus détaillé pour ses cours, en particulier ses *Leçons sur l'esthétique* et sur *la philosophie de la religion*. La différence la plus frappante tient évidemment à la distinction opérée entre l'art et la religion, alors qu'en 1807 tous les développements se sont faits dans le cadre de la religion, la religion grecque ayant ceci de particulier que ses dieux sont le produit de ses poètes et que l'acte esthétique sous toutes ses formes y a immédiatement un sens religieux¹⁴⁴. A Berlin Hegel a consacré des leçons à la philosophie de l'art¹⁴⁵, ainsi qu'à la philosophie de la religion¹⁴⁶, ce qui a été l'occasion à la fois d'un approfondissement de ces thèmes et d'une modification dans l'organisation du contenu. Les paragraphes consacrés à la présentation de l'art demeurent très allusifs même si l'essentiel des analyses de 1807 est respecté dans la mesure où l'art grec est choisi comme représentatif de cette première sphère de l'Esprit absolu. Comme en 1807 Hegel fait de la religion grecque la condition pour l'émergence de l'art spirituel, si on entend par là l'emploi d'une matière sensible correspondant le mieux à l'expression de l'esprit, soit le corps humain et le langage, ce que Hegel appelle l'art classique¹⁴⁷ dans son opposition à l'art symbolique et à l'art romantique¹⁴⁸. Tout comme en 1807 où la religion de l'art est un niveau supérieur à la totalité éthique, en 1830 l'art, premier moment de l'Esprit

¹⁴³ *ibid.*, pp. 638-672

¹⁴⁴ Dans la 1^{ère} édition de l'*Encyclopédie* (1817) Hegel conserve encore l'expression « religion de l'art » pour désigner le premier moment de l'Esprit absolu (§ 457).

¹⁴⁵ Hegel a donné un cours d'esthétique à Heidelberg en 1818, puis à Berlin en 1820/1821, 1823, 1826 et enfin 1828/1829. Pour ce qui est de la modification du contenu, la différence principale entre Heidelberg et Berlin, selon H. Schneider, concerne la place reconnue au symbole par Hegel : à Heidelberg la figure de l'homme était le symbole comme expression idéale de l'idée dans l'art classique ou art grec. Ce n'est qu'à Berlin, sous l'influence des travaux de Creuzer sur la mythologie que le symbole devient une expression imparfaite de l'Idée, de sorte que la forme d'art symbolique devient la première forme immédiate de l'art précédant l'art classique (*Hegel.Studien*, Bd 26, 1991, *Über Nachschriften zu Hegels Vorlesungen*, pp. 91). Comme l'indique A. Gethmann-Siefert dans son introduction aux Cours de 1823/1824, si les Cours de 1820/1821 et de 1823 suivent encore la présentation de 1817, c'est dans le cours de 1826 que Hegel commence à modifier sa présentation, ce qui correspond à une distinction plus précise entre art et religion (*Vorlesungen über die Philosophie der Kunst*, 1823, Einleitung, XXXV).

¹⁴⁶ Pour ce qui est de la philosophie de la religion, Hegel a fait des cours tardivement à Berlin en 1821, 1824, 1827 et 1831 (cf. *Leçons sur la philosophie de la religion*, 1^{ère} partie, trad. P. Garniron, et principalement l'avant propos des leçons en allemand, W. Jaeschke, pp. XX-XXI).

¹⁴⁷ *Encyclopédie*, III, §§ 561-562

¹⁴⁸ L'art symbolique a ceci d'imparfait qu'il conserve un hiatus entre la forme et la matière, et qu'il veut traduire le spirituel dans une matière qui ne lui correspond pas, alors que l'art romantique exprime le spirituel dans un médium spirituel, la poésie étant ainsi l'art suprême puisque le contenu spirituel et la forme (le langage comme produit de l'esprit) sont identiques.

absolu, est supérieur à l'Esprit objectif qui trouve sa vérité dans la dialectique historique des esprits-des-peuples¹⁴⁹. Mais en 1830 la fonction médiatrice de l'art classique entre la religion naturelle et la religion révélée, est abandonnée dans l'exposé encyclopédique car l'art étant le premier moment de l'Esprit absolu, il n'en est que la première forme immédiate qui doit s'accomplir dans le moment de la représentation religieuse, en particulier celle de la religion chrétienne. Du point de vue du savoir de soi de l'Esprit absolu l'art classique n'est que le *commencement* et non pas un progrès par rapport à ce qui précède. La religion révélée reprend sous forme succincte ici aussi les moments principaux soulignés en 1807 en présentant de manière syllogistique les moments de l'essence divine, la trinité du Dieu chrétien étant compris comme le rythme ternaire du concept selon les déterminations de l'universalité, de la particularité et de la singularité¹⁵⁰. Comme en 1807 l'existence de l'Esprit divin dans la communauté, sous la forme de la foi et du sentiment religieux, trouve sa vérité dans la science ou la philosophie¹⁵¹.

§ 15 Conclusion

Selon le témoignage de son ancien disciple dévoué, K. L. Michelet, Hegel avait coutume de dire au sujet de la *Phénoménologie* que c'était son voyage de découverte¹⁵² – à condition de préciser que cette découverte est une (re)découverte de soi, une anamnèse des principaux moments de l'histoire occidentale qui culmine dans le foyer de la spéculation où le Savoir se concentre pour rejaillir en direction du monde extérieur¹⁵³. En 1807 les pérégrinations de l'Esprit aboutissent à la justification *historique* de la philosophie qui doit recommencer sur le plan logique ce procès d'autoconstitution et sur le plan réel son double procès de concrétisation naturel et spirituel. En 1830 l'heure n'est plus à la définition de la tâche, il s'agit de remplir la promesse de 1807, la rationalité immanente de et en ce monde, en montrant la réalisation de l'identité spéculative de l'être et de la pensée dans toutes les sphères du savoir. Cette différence n'empêche pas la possibilité de voir la persistance de certains thèmes dans les deux œuvres : malgré les modifications c'est bel et bien une même philosophie et une même philosophie de l'esprit que Hegel présente dans des contextes différents – dans la *Phénoménologie de l'Esprit* sous la forme d'une œuvre qui est le tout, dans l'*Encyclopédie* sous la forme d'une articulation des différentes sphères du savoir. Contrairement au mythe répandu sur la richesse de la *Phénoménologie* par opposition à la sécheresse des paragraphes de l'*Encyclopédie*, il faut réaffirmer l'identité d'inspiration dans ces deux œuvres et la même volonté de montrer une même raison efficiente dans le monde naturel et historique.

¹⁴⁹ Voir supra § 12.

¹⁵⁰ *Encyclopédie*, III, § 567-570

¹⁵¹ *ibid.*, §§ 571-572

¹⁵² *Geschichte der letzten Systeme der Philosophie in Deutschland*, Bd 2, pp. 615, sq.

¹⁵³ *Phénoménologie*, Le Savoir absolu, pp. 692-693

Bibliographie indicative :

1. Œuvres de Hegel

Système de l'éthique, Payot, 1992, trad. J. Taminiaux

Philosophie de l'esprit 1803/1804, P.U.F, 1999, trad. M. Bienenstock

Philosophie de l'esprit de 1805, P.U.F, 1982, trad. G. Planty-Bonjour.

Phénoménologie de l'Esprit, Gallimard, 1993, trad. G. Jarczyk et P.J.

Labarrière

Encyclopédie des sciences philosophiques, Vrin, vol. 1986, vol II, 2004, III, 1988 trad. Bernard Bourgeois

Science de la Logique, Aubier, Doctrine de l'être, 1972, Doctrine de l'essence 1976, Doctrine du concept 1981, trad. G. Jarczyk et P.J. Labarrière

Principes de la philosophie du droit, P.U.F, 1998, trad. J.F. Kervégan

Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte, Bd II-IV, Felix Meiner, éd. Lasson, 1968

Cours d'esthétique, Aubier, 1995, trad. J.P. Lefèvre et V. Schenck

Leçons sur la philosophie de la religion, t 1, P.U.F, 1996 trad. Garniron

Correspondance, T 1, Gallimard, 1962, J. Carrère

Hegel's Philosophy of subjective spirit, D. Reidel, trad. M.J. Pétry, vol 3, 1978, (contient notamment le cours de 1822/1825, vol 3, pp. 270, sq traitant du statut de la phénoménologie)

Vorlesungen über die Philosophie des Geistes, Felix Meiner, 1994 J.E. Erdmann, F. Walter (contient le cours de 1827/1828 présentant essentiellement l'anthropologie, la phénoménologie et la psychologie).

2. Littérature critique

« Zur Methode der Logik und Metaphysik beim Jenaer Hegel », *Hegel-Studien*, Beiheft 20, 1977, pp. 119-138, M. Baum (traite du rapport entre la pensée logique de Iéna, la Logique ultérieure et la Phénoménologie).

Hegels « Wissenschaft der Logik » Untersuchungen zum Verhältnis von Logik und Ontologie, Tübingen, 1986, R. Brauch (traite des rapports entre Phénoménologie, Logique, Philosophie de l'esprit)

Hegel und die antike Dialektik, G.W. 3, J.C.B.Mohr, 1987, (pp. 3-28) H.G.Gadamer (traite des rapports entre Logique, Phénoménologie et dialectique antique)

Hegels Logik, Walter de Gruyter, 1999, K. Hartmann (traite des problèmes de la catégorialité et revient sur les rapports entre Logique et Phénoménologie).

Hegel, Nietzsche and the criticism of metaphysics, Cambridge University Press, 1986, S. Houlgate (en particulier le chap. 7, pp. 167-181, qui présente le contexte et l'immanence de la rationalité dans la Phénoménologie de Hegel)

Thought and Being in Kant and Hegel, The Owl of Minerva, Spring 1991, Vol 22, n° 2, (pp. 131-140), Stephen Houlgate (présente le

déplacement opéré par Hegel sur la subjectivité transcendante dans la Phénoménologie)

Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit, t 1 et t 2, Aubier, 1946, J. Hyppolite

Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Aubier, 1968, P. J. Labarrière

Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel, Aubier, 1977, P.J. Labarrière

« Phénoménologie et Logique », *Archives de philosophie*, Avril-juin 1997, tome 60, cahier 2, 179-196, A. Lécrivain (traite du rapport entre Phénoménologie et Encyclopédie).

« Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* » ? *Archives de Philosophie*, 1966, 29, 2, O. Pöggeler (traite du projet initial de l'œuvre et de sa transformation au cours de la rédaction)

Vie de Hegel, Rosenkranz, Gallimard, 2004, trad. P. Osmo

« Darstellung, Methode und Struktur », *Hegel-Studien* 10, Bouvier, 1973, L. B. Puntel (traite de l'unité phénoménologique, logique et noologique du système)

« Hegel's philosophy of Nature : Overcoming the Division between Matter and Thought », *Dialogue*, Automne 2000, Vol XXXIX, n°4, (pp. 724-741), A. Stone (traite des parallèles entre la Phénoménologie et la philosophie de la Nature).

Sein und Schein, Die kritische Funktion der hegelschen Logik, Suhrkam, 1978, M.Theunissen (pour une interprétation phénoménologique de la Logique, comme phénoménologie du savoir philosophique apparaissant)

