

## La position systématique de la *Phénoménologie de l'esprit*

Jean-François Kervegan

---



### Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1619>

DOI : 10.4000/rgi.1619

ISSN : 1775-3988

### Éditeur

CNRS Éditions

### Édition imprimée

Date de publication : 7 novembre 2016

Pagination : 133-144

ISBN : 978-2-271-09398-1

ISSN : 1253-7837

### Référence électronique

Jean-François Kervegan, « La position systématique de la *Phénoménologie de l'esprit* », *Revue germanique internationale* [En ligne], 24 | 2016, mis en ligne le 07 novembre 2019, consulté le 06 mai 2019. URL : <http://journals.openedition.org/rgi/1619> ; DOI : 10.4000/rgi.1619

---

# La position systématique de la *Phénoménologie de l'esprit*

Jean-François Kervegan

Dans une lettre qu'il adresse à Schelling le 2 novembre 1800, Hegel écrit :

Dans ma formation scientifique, qui a commencé par les besoins les plus élémentaires de l'homme, je devais nécessairement être poussé vers la science, et l'idéal de ma jeunesse devait nécessairement devenir une forme de réflexion, se transformer en un système ; je me demande maintenant, tandis que je suis encore occupé à cela, comment on peut trouver moyen de revenir à une action sur la vie de l'homme<sup>1</sup>.

Ce propos met en lumière un trait spécifique de la pensée hégélienne : elle associe les intérêts spéculatifs les plus élevés et l'attention vigilante aux pratiques ordinaires ; en recourant à la terminologie de Schelling, on pourrait dire qu'elle combine l'idéalisme et le réalisme<sup>2</sup>. Le même Hegel, durant ses séjours à Berne et à Francfort, conçoit d'ambitieux projets métaphysiques au sens le plus littéral du mot, et lit par ailleurs économistes, historiens et spécialistes de la *Reichspublizistik*. Là où Schelling développe le projet d'une « physique spéculative » qui se situe sur un autre plan que les sciences positives de la nature, prétend saisir la « présupposition absolue » de tous les phénomènes et ne « s'accommode ni de l'hypothétique, ni du seulement probable »<sup>3</sup>, Hegel, même lorsqu'il se hasarde à rectifier les « erreurs » de l'astronomie newtonienne, prétend le faire au nom d'une saisie concrète de la réalité naturelle que le « formalisme » de la mécanique céleste trahirait<sup>4</sup>. Pour Hegel, la systématiscité n'est pas incompatible avec l'*empirie*, bien qu'il récuse l'*empirisme* au même degré que son frère ennemi, le formalisme<sup>5</sup>. Mais, d'un autre côté, le

---

1. Hegel, *Correspondance*, t. 1, Gallimard, 1962, p. 60.

2. Voir Schelling, *Du Moi*, in *Premiers Ecrits*, PUF, 1987, p. 115-119 (*Sämtliche Werke* [SW] 1, p. 211-215) ; *Lettres philosophiques sur le dogmatisme et le criticisme*, *ibid.*, pp. 173, 202 (SW 1, pp. 302, 330).

3. Schelling, *Introduction à l'esquisse d'un système de philosophie de la nature*, Livre de Poche, 2001, pp. 70, 72, 78, 81...

4. Hegel, *Les orbites des planètes*, Vrin, 1979, pp. 130-131.

5. Voir Hegel, *Des manières de traiter scientifiquement du droit naturel*, Vrin, 1970, p. 16 (*Naturrecht*, W 2, p. 438).

programme exposé dans la lettre à Schelling permet de comprendre que Hegel, dès le début, entend porter au maximum de sa radicalité le programme systématique des philosophies post-kantiennes. Ce programme est celui d'une science philosophique qui soit à même de poser ses propres présuppositions.

Un exemple de cette haute ambition est offert par le texte connu sous le titre de « Plus ancien programme systématique de l'idéalisme allemand », quel qu'en soit l'auteur véritable (Hegel, Hölderlin, Schelling ? Qu'importe, finalement : c'est le compte-rendu d'une réflexion collective). Prenant acte de la réorientation kantienne de la métaphysique vers le champ pratique, le texte proclame d'emblée que « toute la métaphysique se confondra à l'avenir avec la morale »<sup>6</sup>. Mais c'est pour présenter une ambitieuse articulation programmatique de la philosophie de la nature, d'une étude historique de « l'œuvre des hommes » destituant l'État de sa prééminence illusoire, d'une « philosophie esthétique » et d'une philosophie de la religion qui sera un « monothéisme de la raison et du cœur » combiné à un « polythéisme de l'imagination »<sup>7</sup>. D'une certaine manière, ce texte est une description anticipée du programme systématique de l'œuvre hégélienne de maturité, à ceci près que celle-ci « oubliera » le projet audacieux d'une « mythologie de la raison » destinée à répandre l'esprit de liberté dans le peuple. Ce n'est pas que Hegel aurait abandonné cette ambition. Mais, d'une part, cette tâche éducative reviendra plutôt aux institutions de l'esprit objectif ; d'autre part, pour l'auteur de l'*Encyclopédie*, la raison spéculative doit s'interdire de recourir aux mythes. En effet,

de telles productions instinctives de la raison humaine, qui manquent de la forme de la pensée, ne peuvent pas valoir comme des preuves d'une connaissance *scientifique primitive* ; elles sont bien plutôt nécessairement quelque chose de tout à fait *dépourvu de scientificité*<sup>8</sup>.

Le système hégélien définitif ne comportera pas de mythologie philosophique ou de « philosophie de la mythologie » ; c'est une différence de taille avec Schelling pour qui, à un certain moment de son évolution, le point de vue d'une telle philosophie est « devenu le *seul possible* »<sup>9</sup>. Tout au plus le mythe sera-t-il une *représentation* de la vérité que le système développe ; c'est en ce sens que Hegel peut juger « adéquat » de « considérer le mythe de la Chute au tout début de la Logique »<sup>10</sup>.

Le « Fragment de système » de 1800 résume les orientations principales de la pensée de Hegel durant cette phase de son évolution intellectuelle au cours de laquelle il combat le kantisme en inventant des « concepts inconcevables » (il faut entendre : inconcevables par les philosophies de l'entendement et de la réflexion) : l'amour, le destin, la vie (celle-ci étant définie de façon déjà dialectique comme « liaison de la liaison et de la non-liaison »<sup>11</sup>). La portée systématique de ce texte est moins évidente que celle du « Programme » ; pourtant, son propos est de montrer

6. Hegel, *Premiers écrits*, Vrin, 1997, p. 95 (*Werke* [W] 1, p. 233).

7. Hegel, *Premiers écrits*, pp. 96-97 (W 1, pp. 234-235).

8. Hegel, *Encyclopédie des sciences philosophiques* [*Encycl*] 3, Vrin, § 405 Add., p. 467 (W 10, p. 128).

9. Schelling, *Introduction à la philosophie de la mythologie*, Gallimard, 1998, p. 27.

10. Hegel, *Encycl* 1, Vrin, 1970, § 24 Add., p. 481 (W 8, p. 128).

11. Hegel, *Premiers écrits*, p. 372 (W 1, p. 421).

que la pensée de la nature et celle de l'esprit s'unifient sous le chef de la « vie » et sont fondés en elle. Il s'agira là d'un changement de vocabulaire, non d'orientation fondamentale : ce que Hegel nomme à Francfort la « vie », par opposition aux concepts « morts » de l'entendement, c'est précisément ce qu'il nommera à Iéna « concept », et dont il fera l'assise de son système. Une pensée de la vie (traduisons : du concept) comme ce qui permet, par delà « la mort, l'opposition, l'entendement », sans les exclure pourtant, de produire « le véritable infini »<sup>12</sup> : voici, au vocabulaire près, une description de ce que sera la conception hégélienne définitive de la spéculation. C'est dans « l'opposition absolue », et seulement grâce à elle, que peut être pensée, que *doit* être pensée la « réunion » ou la « réconciliation » dont la religion exprime l'exigence d'une façon encore inadéquate, mais, en tout cas, plus appropriée qu'une philosophie d'entendement arrimée au fini, au non-vivant. Le propos du « système » (de la philosophie comme tout dynamique) ne peut être que de penser la réunion dans et par la scission, bref : d'exposer la *processualité* du réel.

Cette conception processuelle de la systématité va parvenir à maturité dans les écrits d'Iéna. L'écrit sur la *Différence des systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling*, par exemple, indique que si elle veut « parvenir à un système », l'activité philosophique doit « abolir (*aufheben*) la scission » ; mais elle ne peut y parvenir en « anéantissant » (*vernichten*) un des opposés (le sujet ou l'objet) et en portant l'autre à l'infini<sup>13</sup>, il lui faut au contraire penser l'identité des opposés dans leur différence même, bref ; il s'agit de penser « l'identité de l'identité et de la non-identité »<sup>14</sup>, qui est l'absolu même. Il ne reste plus qu'à donner un nom et à trouver un lieu à ce qui permet cette opération. Ce nom, ce sera le « concept », et ce lieu, ce sera la *Logique*.

C'est en rédigeant la *Phénoménologie de l'Esprit* que Hegel prend acte de la transformation de son système (encore en gestation) en une philosophie du concept. C'est alors qu'il parvient à conférer une signification totalement originale au souci, commun à tous les post-kantiens, de concevoir et d'exposer la philosophie comme un système susceptible de rendre raison de ses propres fondements. La *Phénoménologie* est bien, en ce sens, le premier texte systématique de Hegel, même si la conception hégélienne de la systématité et (surtout) l'organisation concrète et le détail des parties du système connaîtront ultérieurement des évolutions notables<sup>15</sup>. En vue de préciser la position systématique de l'entreprise phénoménologique dans la *Phénoménologie* elle-même et dans la configuration définitive du penser hégélien, il convient d'abord de cerner le noyau spéculatif du système de la science tel que la Préface de 1807 le présente de manière programmatique : il est condensé par la fameuse formule selon laquelle la science a pour tâche d'exposer le vrai non pas seulement comme substance, mais aussi comme *sujet*.

12. Hegel, *Premiers écrits*, p. 373 (W 1, p. 422).

13. Hegel, *Différence entre les systèmes philosophiques de Fichte et de Schelling* [*Différence*], in *Premiers écrits*, Ophrys, 1975, pp. 139-140 (W 2, 93-94).

14. Hegel, *Différence*, p. 140 (W 2, p. 95).

15. Voir à ce propos P.-J. Labarrière, *Introduction à une lecture de la Phénoménologie de l'Esprit*, Aubier, 1979, chap. 2, 35 *sq.*, et spécialement 47 *sq.*

## De la « substance » au « sujet »

La Préface de la *Phénoménologie de l'Esprit* rappelle avec emphase l'ambition systématique du philosophe : « la figure vraie dans laquelle existe la vérité ne peut être que le système scientifique de celle-ci »<sup>16</sup>. Mais elle précise aussi ce qu'implique cette conception de la philosophie comme « système de la science » : le système doit engendrer ses propres présuppositions. Le couplage entre vérité et systématisme suppose donc un troisième terme : la *circularité*<sup>17</sup>. Parce que le concept est un *processus dialectique*, incluant nécessairement le moment de la négativité, le système est, comme il sera dit dans l'*Encyclopédie*, un « cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire »<sup>18</sup>. La Préface de 1807 propose déjà une telle vision dynamique de la systématisme, qui contredit à la représentation de l'achèvement du savoir en un tout organisé. Le système n'est pas un « cercle qui repose clos en lui-même »<sup>19</sup> ; il est bien plutôt, en tant que « substance vivante », « le devenir de lui-même, le cercle qui présuppose son terme comme son but et l'a pour commencement »<sup>20</sup>. Sa systématisme est donc non pas « ouverte », comme on l'a parfois dit, mais dynamique : le système est un processus d'auto-production d'abord, d'auto-réflexion ensuite. Cette dynamique d'engendrement de soi s'énonce, dans la Préface, dans le lexique de la *subjectivité* :

Ce dont tout dépend, selon mon discernement, [...] ce n'est pas d'appréhender et exprimer le vrai comme *substance*, mais de l'appréhender et exprimer tout autant comme *sujet*.<sup>21</sup>

D'une certaine manière, cette thèse constitue une réponse au projet philosophique du jeune Schelling, et explique les attaques indirectes dont il est l'objet dans la Préface. S'il est vrai, en effet, que la philosophie schellingienne de la nature entend développer une conception « spinoziste » de l'absolu, alors le passage ici exigé du point de vue la substance à celui du sujet, ou encore de la « substance vivante », constitue une alternative au programme de cette philosophie. Mais cela s'accompagne d'une redéfinition de l'idée même de subjectivité. Ce que Hegel nomme le sujet, ce n'est pas *d'abord* la subjectivité finie (humaine, par exemple), mais « le mouvement de la position de soi-même, ou la médiation avec soi-même du devenir autre par rapport à soi »<sup>22</sup>, autrement dit cela même que désigne l'image de la circularité, qui est elle-même une représentation de la systématisme. Pour Hegel, la subjectivité est d'abord une propriété non du « sujet concevant » ou d'une « substance », fût-elle pensante, mais du *concept* en tant qu'acte de production de soi ; le sujet est tout autre chose que la subjectivité que Hegel qualifie de « mauvaise et finie ». Il faut plutôt considérer celle-ci (le « sujet » dans l'acception commune

16. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit* [PhE B], trad. Bourgeois, Vrin, 2006, p. 60 (*Phänomenologie des Geistes* [Hegel, PhG], W 3, p. 13).

17. Voir à ce propos D. Souche-Dagues, *Le cercle hégélien*, PUF, 1986.

18. Hegel, *Enycl* 1, p. 181 (*Enzykl*, § 15, W 8, p. 59).

19. Hegel, PhE B, p. 80 (PhG, W 3, p. 35).

20. Hegel, PhE B, p. 69 (PhG, W 3, p. 22).

21. Hegel, PhE B, p. 68 (PhG, W 3, p. 21-22).

22. Hegel, PhE B, p. 69 (PhG, W 3, p. 22).

du mot, donc) comme une image appauvrie de la subjectivité vraie ou infinie, non comme son paradigme :

la subjectivité n'est pas seulement la subjectivité mauvaise et finie, en tant qu'elle fait face à la Chose ; mais elle est, suivant sa vérité, immanente à la Chose et, en tant que subjectivité en cela infinie, elle est la vérité de la Chose même.<sup>23</sup>

Système, cercle, concept, sujet : autant de déterminations qui, dans la Préface, font corps et renvoient toutes au programme d'auto-fondation du savoir. Il faut y ajouter le terme qui les relie et cherche à les unifier, celui d'*esprit* :

Que le vrai soit effectif seulement comme système, ou que la substance soit essentiellement sujet, c'est exprimé dans la représentation qui énonce l'absolu comme *esprit* [...] L'esprit qui se sait comme esprit est la *science*. Elle est son effectivité et le royaume qu'il se bâtit dans son propre élément.<sup>24</sup>

C'est donc parce que la substance est sujet, et l'absolu, esprit, que le vrai ne peut se dire que comme système. Ceci pose bien sûr la question de savoir ce qu'il faut entendre exactement par esprit. Or, c'est précisément au cours de la rédaction de ce qui devait initialement n'être qu'une « science de l'expérience de la conscience », et qui est devenu finalement une « phénoménologie de l'esprit », que Hegel a pris conscience de la nécessité de surmonter une conception « finie », car seulement « conscientielle », de l'esprit. À l'issue du parcours de la *Phénoménologie*, dont la Préface dresse une sorte de bilan, l'esprit ne peut plus être seulement conçu comme « esprit subjectif » : il est tout aussi bien « esprit objectif » (chapitre VI) et « esprit absolu » (chapitres VII et VIII). C'est cette conception « transsubjective » de l'esprit qui autorise la Préface à identifier « la *science* » (le savoir systématique) et « l'esprit qui se sait comme esprit », et à décréter que « seul le spirituel est l'*effectif* »<sup>25</sup>. En effet, une telle proposition ne peut faire sens que si l'esprit est susceptible d'accueillir son autre, autrement dit si la « subjectivité » n'est pas la simple négation de la « substantialité », mais aussi son assomption. Du point de vue de la *Phénoménologie*, le système n'est pas autre chose que l'intériorisation remémorante, l'*Er-innerung* de la structure « subjective-objective » de l'esprit saisi selon son dynamisme structurant. Le « système de la science » – c'est là au fond l'unique résultat de la *Phénoménologie* – n'est pas autre chose que la production par l'esprit de son propre concept : le vrai, écrit Hegel, « est le devenir de lui-même »<sup>26</sup>. Le système, en d'autres termes, est un processus d'auto-fondation.

## Le système dans la *Phénoménologie de l'Esprit*

La conception aussi bien du système que de ce qui peut y introduire a notablement évolué au cours de la rédaction de ce qui allait devenir la *Phénoménologie*

23. Hegel, *Encycl* 1, § 147 Add., p. 582 (W 8, p. 290).

24. Hegel, *PbE* B, p. 73-74 (*PbG*, W 3, p. 27-28).

25. Hegel, *PbE* B, P. 73 (*PbG*, W 3, p. 27).

26. Hegel, *PbE* B, p. 69 (*PbG*, W 3, p. 22).

de l'Esprit<sup>27</sup>. Cette évolution, et le changement de titre du livre qui en résulte, a fait couler beaucoup d'encre, vainement sans doute. Sur le plan factuel, les choses sont en effet claires. Bien que le contrat avec l'éditeur portât sur un ouvrage intitulé : *Système de la Science. Première partie : Science de l'expérience de la conscience*, Hegel décide, alors que l'impression est déjà bien avancée, d'y substituer un autre titre : *Système de la Science. Première partie : la Phénoménologie de l'Esprit*. Ce titre, précise une instruction à l'imprimeur<sup>28</sup>, doit figurer aussi bien au début de l'ouvrage que comme « intertitre » figurant après la Préface (laquelle n'est pas conçue comme une préface à l'introduction au système qu'est la *Phénoménologie*, mais comme une préface au système lui-même). Or une partie seulement des exemplaires intègre cette modification ; certains exemplaires comportent les deux titres, l'un en titre principal, l'autre en intertitre ; certains conservent même seulement l'ancien. Au demeurant, si la *Phénoménologie de l'Esprit* est l'aboutissement d'un processus intense de maturation de la conception hégélienne du « système de la science », cet aboutissement n'est pas définitif. D'après le prospectus de présentation du livre, contemporain de son achèvement, la *Phénoménologie* « doit prendre la place des explications psychologiques ou aussi des considérations plus abstraites sur la fondation du savoir. Elle examine la *préparation* à la science d'un point de vue qui fait d'elle une science nouvelle, intéressante, une science qui est la première de la philosophie »<sup>29</sup>. Et Hegel ajoute : « Un *second tome* contiendra le système de la *logique* en tant que philosophie spéculative et des deux autres parties de la philosophie, les *sciences de la nature* et de l'*esprit* »<sup>30</sup>. Il faut noter l'hésitation que paraît traduire cette présentation : la phénoménologie est à la fois une « préparation » à la science et une « science nouvelle » ; elle est la première partie d'un système, dont la deuxième a le même plan que le futur système encyclopédique... Ceci nous indique que la *position systématique* de la *Phénoménologie* constitue un problème herméneutique crucial.

Comment cette position est-elle définie dans la *Phénoménologie de l'Esprit* elle-même ? Celle-ci a pour tâche de « conduire l'individu de son point de vue non cultivé au savoir »<sup>31</sup>. Cette tâche n'est pas à entendre en un sens psychologique : ce dont on examine le processus d'acculturation n'est pas l'individu empirique, mais « l'individu universel, l'esprit conscient de lui-même »<sup>32</sup>. Être-là minimal de l'esprit, la conscience est affectée jusqu'au terme de son processus de culture d'une dualité de prime abord insurmontable, celle du moi et de l'être ou, dans le vocabulaire de la Préface, du sujet et de la substance. Le but de la *Phénoménologie* est alors de préparer le terrain au savoir systématique en montrant à la conscience naturelle qu'elle est engagée bon gré mal gré dans un processus qui, partant de la dualité *apparemment* première de la conscience pré-discursive et de l'objet dans sa singularité nue, conduit, à travers

27. Voir J. Hoffmeister, *Einleitung*, in Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, 1955, p. XXIX sq.; W. Böniespen, *Einleitung*, in Hegel, *Phänomenologie des Geistes* [PbG 1988], Meiner, 1988, p. XXVIII.

28. Voir Hegel, *PbG* 1988, p. 547.

29. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, trad. Jarczyk-Labarrière [PbE JL], Gallimard, 1993, p. 23 (*PbG*, W 3, p. 592).

30. Hegel, *PbE* JL, p. 24 (*PbG*, W 3, p. 592).

31. Hegel, *PbE* B, p. 75 (*PbG*, W 3, p. 30).

32. Hegel, *PbE* B, p. 76 (*PbG*, W 3, p. 30).

les « figures » successivement enchaînées de l'esprit, à l'immédiateté *médiatisée* du savoir absolu, qui seule permet que la dualité initiale fasse sens, parce qu'elle en est la présupposition secrète. Le point d'aboutissement de la *Phénoménologie*, l'esprit qui « a rendu son être-là égal à son essence »<sup>33</sup>, constitue l'*élément* du savoir en tant qu'il surmonte cette dualité tout en montrant la nécessité, en tant qu'il se défait *et* rend compte du rapport « naturel » de la subjectivité et du monde qui structure les représentations et les formes communes de connaissance. Le « savoir absolu », puisque c'est ainsi que la *Phénoménologie* nomme ce point d'aboutissement, définit l'espace au sein lequel le savoir peut se déployer comme science du « vrai dans la forme du vrai »<sup>34</sup>, à savoir d'abord comme Logique ou « *philosophie spéculative* », puis comme « science réelle » de la nature et de l'esprit. Ainsi, le procès exposé par la *Phénoménologie* vérifie par avance le propos de l'ultime chapitre de la *Logique* :

Le commencement, parce qu'il est lui-même quelque chose de déterminé en regard de la détermination du résultat, ne doit pas être pris comme quelque chose d'immédiat, mais comme quelque chose de médiatisé et de déduit<sup>35</sup>.

Donc le « savoir absolu » n'est pas seulement le *résultat* lointain et la condition d'intelligibilité de la certitude sensible immédiate ; il est aussi, rassemblé dans la singularité d'une simple *position de savoir*, « l'élément » (comme on parle de l'élément marin) dans lequel se développe la philosophie elle-même en toute son extension systématique. Autrement dit, ce résultat est lui-même un point de départ ou, comme dit la *Logique*, un « nouveau commencement ».

Du point de vue de la structure du système, les choses paraissent donc assez claires. Néanmoins, comment peut-on justifier le fait que la *Phénoménologie* soit la fondation du système sans présupposer d'une certaine façon l'accomplissement de celui-ci ? La Préface de 1807, conçue comme une préface au système, consacre plusieurs pages à cette question. La *Phénoménologie*, contrairement à la *Logique*, n'expose que la manifestation ou le *phénomène* du vrai dans les conditions de finitude de la conscience ou de « l'esprit apparaissant » ; elle n'expose l'esprit que dans la mesure où il s'apparaît à lui-même, et non pas tel qu'il est « pour nous » ou du point de vue du savoir systématique. À cet égard, elle pourrait sembler n'être que le vestibule du savoir authentique. Pourtant, elle lui est indispensable en tant qu'elle en est précisément non pas le préalable, mais le *négatif*. La *Phénoménologie*, explique la Préface, n'est pas plus extérieure au système que le « faux », c'est-à-dire la négativité, n'est extérieur au mouvement « positif » de la vérité. C'est seulement en ayant laissé se déployer la négativité dans la diversité de ses figures conscientes que le savoir philosophique peut non pas apparaître – car cet apparaître est la *Phénoménologie* elle-même – mais *se développer* à partir de soi-même sans plus avoir à se préoccuper, comme l'établit le texte sur le commencement de la Science au début de la *Logique*, des conditions dans lesquelles la conscience finie accède à lui. Ainsi, dans la *Phénoménologie de l'Esprit* elle-même, le procès phénoménologique

33. Hegel, *PbE B*, p. 83 (*PbG*, *W 3*, p. 38).

34. Hegel, *PbE B*, p. 83 (*PbG*, *W 3*, p. 38).

35. Hegel, *Science de la logique*, livre 3 : *La doctrine du concept* [SL 3], Aubier, 1981, p. 386 (*Wissenschaft der Logik* [WdL], *W 6*, 566).



se donne comme l'ex-position extérieure du système dans l'élément de la conscience ou de l'esprit fini, comme sa traduction dans un registre qui certes n'est pas le sien propre (le vrai n'y est pas « dans la figure du vrai »), mais qui ne lui est certes pas étranger. Il y a, en quelque sorte, un parallélisme entre le « mouvement des essentialités pures »<sup>36</sup> (la *Logique*) et celui des « figures de l'esprit », qui en est pour ainsi dire le phénomène *total*, en ce qu'il englobe « la mondanéité complète de la conscience en sa nécessité »<sup>37</sup>.

Les remaniements que subit ce programme systématique au cours de la rédaction de la *Phénoménologie*, les hésitations que Hegel paraît éprouver quant au statut de celle-ci<sup>38</sup>, ont conduit certains commentateurs, à commencer par Michelet, préfacier du tome de l'édition du Cercle des amis du défunt qui contient la *Phénoménologie de l'Esprit*, à considérer qu'il s'agissait d'un travail de jeunesse, que Hegel aurait finalement plus ou moins renié. La principale raison en serait que le contenu du livre aurait connu au cours de la rédaction une prolifération incontrôlée dont il résulterait que nombre d'éléments faisant partie du système proprement dit se seraient trouvés indûment incorporés à ce qui ne devait être que son introduction. Cette thèse a été développée de façon détaillée par Theodor Haering<sup>39</sup>, et reprise notamment par Hyppolite et Hoffmeister. Selon Haering, le texte, initialement destiné à être une introduction de la conscience naturelle au point de vue du système, aurait changé d'orientation en cours de rédaction, lorsque Hegel y a inclus (avec les trois derniers chapitres) des éléments qui en font non plus une « science de l'expérience de la conscience » propédeutique, mais bien une première partie du système.

Cette thèse est contredite par le témoin privilégié qu'est le biographe et disciple Karl Rosenkranz. Celui-ci considère qu'il y eut bien une « crise phénoménologique du système »<sup>40</sup> ; elle fut décisive, puisqu'elle occasionna la rupture avec le style philosophique de Schelling aussi bien que de Fichte. Dans son développement quelque peu monstrueux, la *Phénoménologie* est, affirme Rosenkranz, l'acte d'une prise de conscience par Hegel de son originalité philosophique ; elle est bien, en ce sens, *et* une introduction au système, *et* sa première partie. Dans une perspective assez proche, O. Pöggeler a réfuté de manière circonstanciée les arguments factuels et philologiques sur lesquels repose la thèse de Haering<sup>41</sup>. Du reste, le seul fait que Hegel ait décidé sur avant sa mort de rééditer le livre sans modification majeure plaide contre celle-ci. Il n'en reste pas moins que c'est après avoir achevé sa rédaction que Hegel a modifié le titre du livre, et la taille croissante du volume des chapitres

36. Hegel, *PbE B*, p. 81 (*PbG, W 3*, p. 36).

37. Hegel, *PbE B*, p. 82 (trad. modifiée) (*PbG, W 3*, p. 37).

38. Dans une lettre à Schelling datée du 1<sup>er</sup> mai 1807, Hegel, après avoir déploré « le fâcheux désordre qui a présidé à l'impression et à l'édition », écrit que « cette première partie [du système] est à vrai dire une introduction », et ajoute qu'il « n'est pas encore parvenu *in mediam rem* » (*Correspondance*, t. 1, pp. 150-151).

39. Th. L. Haering, *Hegel. Sein Wollen und sein Werk*, Teubner, 2 tomes, 1929 et 1938.

40. K. Rosenkranz, *Vie de Hegel*, Gallimard, 2004, p. 338 : il s'agit du titre du chapitre consacré à la *Phénoménologie de l'Esprit*.

41. O. Pöggeler, « Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* ? », dans *Études hégéliennes*, Vrin, 1985, pp. 145-192. Voir également P.-J. Labarrière, *Structures et mouvement dialectique dans la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, Aubier, 1968, p. 21 sq.

suggère une extension du projet initial, qui était de rédiger une première partie relativement brève. Mais on ne peut pas dire qu'il y ait eu une modification du projet lui-même. Si, comme il est dit dans l'Introduction, l'objet du livre est d'exposer le « système total de la conscience » jusqu'à la réconciliation du « phénomène » (ce qui apparaît à la conscience) et de « l'essence » (ce qui est en vérité), réconciliation qui donne accès au « royaume total de la vérité de l'esprit »<sup>42</sup>, et si cette réconciliation est pensée comme telle dans le « savoir absolu » unifiant l'esprit et la conscience qu'il a de lui-même<sup>43</sup>, il faut ajouter – c'est ce que Hegel « découvre » en rédigeant le livre, mais cette découverte est le fruit de tout son travail antérieur – que cette réconciliation exige que soit outrepassée la définition initiale de l'esprit, purement conscientielle, et en particulier que l'on « séjourne », selon l'expression de la Préface<sup>44</sup>, dans les formes historiques de ce qui se nommera ultérieurement l'esprit objectif. Autrement dit, du point de vue rétrospectif du savoir philosophique (anticipé par la distinction métatextuelle entre ce qui est « pour la conscience » et ce qui est « pour nous »), « l'expérience de la conscience », telle qu'elle est consignée dans les premiers chapitres du livre, implique d'elle-même, en raison de l'écart rémanent qu'elle comporte entre ce qui est « pour elle » et ce qui est « en soi » (ou « pour nous »), une élévation au savoir absolu. À cet égard, l'objectivation et l'historicisation des positions de la conscience, de la conscience de soi et de la raison à travers les différents moments de « l'esprit dans son monde »<sup>45</sup> est une suite nécessaire de « l'abstraction » de celles-ci, comme Hegel le note au début du chapitre VI, avec lequel commencerait, selon Haering, le « dérapage » de l'entreprise phénoménologique :

Toutes les figures de la conscience considérées jusqu'à présent sont des abstractions de [l'esprit] ; elles ont leur être en ceci qu'il s'analyse, qu'il différencie ses moments et séjourne auprès d'eux pris singulièrement. Cette singularisation isolante de tels moments a [l'esprit] lui-même pour *présupposition* et pour *subsistance*, ou [encore :] elle existe seulement en lui, qui est l'existence. Ces moments, ainsi isolés, ont l'apparence d'être en tant que tels ; mais comment ils sont seulement des moments ou des grandeurs évanescentes, c'est ce qu'a montré le mouvement qui les fait rouler plus loin et revenir en leur fondement et essence ; et cette essence précisément est ce mouvement et cette dissolution de ces moments.<sup>46</sup>

Aussi les figures de l'esprit ne seront plus seulement des « figures de la conscience » mais des « figures d'un monde » ou des « esprits réels »<sup>47</sup>, et ce passage du point de vue de la conscience à celui des mondes historiques de l'esprit est l'étape d'objectivation qui, solidairement avec la radicalisation du point de vue de la conscience dans les diverses formes de la subjectivité religieuse (chapitre VII), ouvre la voie au savoir philosophique « absolu » ou « pur » (ainsi que le rebaptise la *Logique*) qui s'exposera pour lui-même dans le système ; celui-ci se trouve ainsi fondé par la reconstruction ordonnée par « nous » des figures qui aboutissent au point de vue qu'il développe, mais qui ne font sens que par rapport à lui. La *Phénoménologie*,

42. Hegel, *PhE B*, p. 130 (*PbG, W 3*, p. 79).

43. Hegel, *PhE B*, p. 648 (*PbG, W 3*, p. 577).

44. Hegel, *PhE B*, pp. 77, 80 (*PbG, W 3*, p. pp. 31-32, 35).

45. Hegel, *PhE B*, p. 564 (*PbG, W 3*, p. 497).

46. Hegel, *PhE B*, p. 385 (*PbG, W 3*, p. 324-325).

47. Hegel, *PhE B*, p. 386 (*PbG, W 3*, p. 325).

même si elle a reçu en cours de rédaction des développements imprévus, répond donc bien à un dessein homogène et congruent au (futur) système ; elle ne lui est pas extérieure, y compris en sa forme encyclopédique ultérieure, bien qu'elle en soit une expression « en extériorité », et d'une certaine manière singulière. C'est ce qui explique que cette œuvre de jeunesse ait conservé toute sa force spéculative, aux yeux de Hegel comme aux nôtres.

### La *Phénoménologie de l'Esprit* dans le système

Dans les textes postérieurs, la question de la position de la *Phénoménologie* par rapport au système se complique. Il y a à cela trois raisons principales. La première est le changement de plan du système, dont l'organisation finale élimine *de facto* la *Phénoménologie*, du moins en tant que première partie. La deuxième tient au fait que, dans sa présentation encyclopédique, le système comporte désormais sa propre introduction scientifique, à savoir le « Concept préliminaire de la Logique », qui traite au fond du même problème que la *Phénoménologie de l'Esprit* (l'articulation des différentes attitudes du sujet par rapport à l'objectivité du monde), mais à partir non plus des figures de la conscience et de l'esprit, mais d'un examen critique de quelques grands courants philosophiques<sup>48</sup>. L'importance attribuée par Hegel à cette introduction au système d'un type nouveau se mesure à l'extension considérable qu'elle connaît dans les deuxième et troisième éditions de l'*Encyclopédie*. Troisième raison enfin, la plus apparente : une des subdivisions de la doctrine de l'esprit subjectif de la troisième partie de l'*Encyclopédie*, la *Philosophie de l'Esprit*, s'intitule elle-même « Phénoménologie de l'Esprit ». Mais l'objet de celle-ci est bien plus limité que celui de l'ouvrage de 1807 : désormais, la « Phénoménologie de l'Esprit », précédée par une « Anthropologie » (qui traite de l'âme) et suivie d'une « Psychologie » (qui traite de l'esprit subjectif et de ses modalités représentationnelles), porte exclusivement sur la conscience, la conscience de soi et (très brièvement) sur la raison, c'est-à-dire qu'elle correspond en extension aux trois premières sections ou aux cinq premiers chapitres de la *Phénoménologie de l'Esprit*. Cette réduction du champ couvert par la *Phénoménologie* a évidemment fourni un argument important à ceux qui considèrent que Hegel, en 1806, s'était laissé déborder par l'exécution de son projet et qu'il y avait inclus, notamment dans le chapitre « Esprit », des analyses qui avaient leur place dans d'autres parties du système en gestation (en l'occurrence, dans la doctrine de l'esprit objectif). Notons pourtant qu'il est répondu par avance à cette objection dans le Concept préliminaire de l'*Encyclopédie* : Hegel y justifie l'extension du matériau traité dans la *Phénoménologie de l'Esprit* en notant que le but de celle-ci, qui était de conduire de la « conscience immédiate » au « point de vue de la science philosophique », impliquait que l'on n'en restât point à « ce qu'a de formel la simple conscience » et que l'on incorpore à l'examen les « figures concrètes de la conscience, comme par exemple la morale, la vie éthique,

48. Le rapprochement entre ces deux manières d'introduire à la science que sont la Phénoménologie et le Concept préliminaire est explicitement fait par Hegel : voir *Encycl* (1817) 1, § 36 Rem., p. 199 (*Gesammelte Werke*, Band 13, Meiner, 2000 [GW 13], p. 34), ou bien *Encycl* 1, § 25 Rem., p. 291 (W 8, p. 90-91).

l'art, la religion »<sup>49</sup>. Mais la justification véritable de cette inclusion ne pouvait alors être fournie complètement, puisque le processus phénoménologique paraissait s'en tenir à « l'aspect formel » et que c'était « pour ainsi dire derrière le dos »<sup>50</sup> de la conscience, en adoptant le point de vue du savoir philosophique systématique, que la logique du procès phénoménologique pouvait être exposée.

Il est donc clair que la position de la *Phénoménologie* par rapport au système ne pouvait demeurer celle que lui attribuait Hegel en 1807. Néanmoins, le problème que celle-ci avait pour tâche de résoudre – celui de l'accession au savoir philosophique d'une conscience dont l'organisation « spontanée » tend à lui en fermer l'accès – demeure actuel. Il faut pourtant bien reconnaître qu'il n'est pas facile de concilier les jugements de Hegel sur la situation systématique de la *Phénoménologie* dans les écrits postérieurs. La Préface, l'Introduction et le texte sur le commencement de la science de la *Science de la Logique* (1812) font de la *Phénoménologie* la *présupposition* de la Science, car elle est le fil conducteur menant la conscience de son dualisme naïf au point de vue de la philosophie. Hegel écrit ainsi que le concept de la science « (sans compter qu'il vient au jour à l'intérieur de la Logique elle-même) d'aucune justification, parce qu'il l'a reçue là-même [*i. e.* dans la *Phénoménologie*] ; et il n'est susceptible d'aucune autre justification »<sup>51</sup>. Néanmoins, au cours de la rédaction de la *Science de la Logique*, Hegel précise et affine sa conception du système ; ainsi, on trouve dans la logique du concept un exposé de ce que sera l'organisation de la doctrine de l'esprit subjectif dans l'*Encyclopédie*, qui accorde déjà une place circonscrite à la *Phénoménologie de l'Esprit* en tant que « science qui se situe entre celle de l'esprit-nature et celle de l'esprit comme tel »<sup>52</sup>. Il est clair que cette redéfinition n'autorise plus à faire de la *Phénoménologie* l'unique voie d'accès à la science, contrairement à ce qui était encore dit en 1812. C'est pourquoi une note ajoutée à la Préface de la 1<sup>re</sup> édition, telle qu'elle est reproduite dans la 2<sup>e</sup> édition de la *Doctrine de l'Être*, indique que le sur-titre de la *Phénoménologie de l'Esprit* : « Système de la Science, première partie », n'est plus de mise, et que l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques* rend caduc le projet originel d'une « seconde partie »<sup>53</sup>. Pourtant, la première édition de l'*Encyclopédie* (1817) cherche à concilier le statut originel et la position nouvelle de la *Phénoménologie*, ce qui ne va pas de soi :

J'ai antérieurement traité de la *Phénoménologie de l'Esprit*, l'histoire scientifique de la *conscience*, comme de la première partie de la philosophie, en ce sens qu'elle devait précéder la science pure, puisqu'elle est l'engendrement de son concept. Mais en même temps la conscience et l'histoire scientifique de celle-ci, comme toute autre science philosophique, ne sont pas un commencement absolu mais un maillon organique dans le cercle de la philosophie.<sup>54</sup>

49. Hegel, *Encycl* 1, § 25 Rem., p. 291 (W 8, p. 91). Voir *Encycl* (1817) 1, § 36 Rem., p. 199-200 (GW 13, p. 34-35).

50. *Ibid.*

51. Hegel, *Science de la logique*, livre 1 : *L'Être* (1<sup>re</sup> édition, 1812) ([*SL* 1<sup>1</sup>], Kimé, 2006, p. 17 (WdL, W 5, 41).

52. Hegel, *SL* 3, p. 312 (WdL, W 6, pp. 494-495).

53. Hegel, *WdL*, W 5, p. 17. Cette note de 1831 ne figure ni dans la traduction de la 1<sup>re</sup> édition de la *Logique de l'Être* (*SL* 1<sup>1</sup>), ni dans celle de la 2<sup>e</sup> édition (*SL* 1<sup>2</sup>, Kimé, 2007).

54. Hegel, *Encycl* (1817) 1, § 36 Rem., p. 199 (GW 13, p. 34).

Le passage correspondant des éditions ultérieures, auquel il a déjà été fait référence, écarte cette apparente ambiguïté. Mais il le fait non pas en indiquant les dimensions plus modestes auxquelles le système ramène désormais la *Phénoménologie de l'Esprit*, mais en justifiant l'ambition qu'avait l'œuvre de 1807 de constituer la démonstration de la « nécessité » du « point de vue de la science philosophique »<sup>55</sup>. L'extension même du programme initial au-delà de « l'aspect formel de la simple conscience » se justifie par là : c'est en effet parce que le point de vue du savoir philosophique est « le plus riche de contenu et le plus concret » que la *Phénoménologie* devait inclure les « figures concrètes de la conscience »<sup>56</sup> qui relèvent, dans le vocabulaire de l'*Encyclopédie*, non pas de l'esprit subjectif (comme la conscience proprement dite) mais de l'esprit objectif (moralité, *Sittlichkeit*) et de l'esprit absolu (art, religion). Ainsi, jusqu'en 1830, Hegel soutient que le projet d'une introduction *qui soit elle-même scientifique* au système (et qui n'est donc pas une simple propédeutique) implique qu'elle soit en quelque sorte coextensive au système lui-même, même s'il en résulte un mode d'exposition « plus compliqué »<sup>57</sup>.

Ceci explique qu'après avoir envisagé en 1829 un élagage et une « refonte » de la *Phénoménologie de l'Esprit*<sup>58</sup>, Hegel se résout finalement à se limiter, pour la réédition prévue, à des corrections de forme, comme en atteste la minceur des modifications opérées sur les trente premières pages (les seules à avoir été effectivement révisées) ; ce que confirme une notice manuscrite de 1831, où il est écrit : « travail à vrai dire antérieur, à ne pas refondre »<sup>59</sup>. La valeur « fondatrice » de l'ouvrage de 1807 est ainsi confirmée : il dit le même contenu que le système encyclopédique développé, mais selon un autre ordre de signification. Sans doute y a-t-il une dénivellation entre la *Phénoménologie* et le système, et c'est pourquoi la dénomination de « première partie » est abandonnée. Mais, en même temps, elle lui est en quelque sorte idempotente, puisqu'elle expose tout son contenu dans l'élément d'altérité qu'est le dualisme conscientiel, qui a pour effet l'opposition du « pour nous » et du « pour elle ». Toutefois, seul le système déployé en totalité (*l'Encyclopédie des Sciences philosophiques*) peut permettre d'établir qu'il est pour ainsi dire déjà tout entier présent dans sa « propédeutique ». Le maintien de la *Phénoménologie de l'Esprit* comme présupposition du système ne paraît sans doute guère compatible avec la place réduite qui lui est faite dans *l'Encyclopédie*, ainsi qu'avec le fait que celle-ci dispose de sa propre « voie d'accès à la science » (le Concept préliminaire) et professe expressément la pluralité de ces voies d'accès<sup>60</sup>. Il montre en tout cas, comme l'a dit Pöggeler, que « l'idée de la phénoménologie est une pensée avec laquelle Hegel a lutté sans cesse depuis les premières années d'Iéna jusqu'à la fin de sa vie »<sup>61</sup>.

Université Paris 1 / Panthéon-Sorbonne & Institut Universitaire de France

55. Hegel, *Encycl* 1, § 25 Rem., p. 291 (W 8, p. 91).

56. *Ibid.*

57. Hegel, *Encycl* 1, § 25 Rem., p. 292 (W 8, p. 91).

58. Voir Hegel, *Correspondance*, t. 3, Gallimard, 1967, p. 335.

59. Hegel, *PbE* JL, p. 37 (*PbG* 1988, p. 552).

60. Voir Hegel, *Encycl* 1817 1, § 36 Rem., pp. 199-200 (GW 13, p. 34-35).

61. O. Pöggeler, « Qu'est-ce que la *Phénoménologie de l'Esprit* ? », *op. cit.*, p. 191.

# Y a-t-il un « faux départ » de la *Phénoménologie de l'esprit* ?

Olivier Tinland

## Commencer en philosophie

Nulle philosophie plus que le hégélianisme n'a thématiquement obstinément les obstacles et les enjeux liés à l'idée de commencement<sup>1</sup>. Si le problème du commencement en philosophie fait l'objet d'un traitement explicite à l'orée du système de la maturité – la « Grande Logique » étant précédée, dans ses deux éditions (1812, 1832), d'un texte intitulé « Par quoi faut-il que la science commence ? <Womit muss der Anfang der Wissenschaft gemacht werden ?><sup>2</sup> » – il est possible d'en repérer la résurgence dans l'ensemble de l'œuvre de Hegel et d'y voir l'un des principaux problèmes que doit affronter un idéalisme objectif à vocation systématique<sup>3</sup>. On peut grossièrement distinguer deux types d'interrogation sur ce que signifie commencer en philosophie. D'une part, Hegel développe des réflexions métaphilosophiques sur le statut des textes *introdutifs* au « système de la science » (préfaces, introductions, « concepts préliminaires ») afin d'en cerner le statut intermédiaire, hybride, à la fois extérieur à la science (requérant à ce titre un type de discours spécifique, qui relève non de la rationalité dialectique à l'œuvre au sein du système mais plutôt d'une simple rationalité d'entendement, « historique » et « ratiocinante ») et intérieur au projet philosophique (jouant à ce titre un rôle propédeutique de mise en place positive des représentations propices au développement rationnel de la

---

1. Cet article est dédié à la mémoire de Bernard Mabille.

2. HEGEL, *Science de la logique*, t. I, livre I, « L'Être », édition de 1812, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Aubier, 1972 [SL I 1812] ; « La Doctrine de l'être », édition de 1832, trad. P.-J. Labarrière et G. Jarczyk, Paris, Kimé, 2007 [SL I 1832]. Nous modifions parfois les traductions, sans le mentionner systématiquement.

3. À ce sujet, voir Franck FISCHBACH, *Du commencement en philosophie*, Paris, Vrin, 1999, ch. II (« Apparence et vérité du commencement selon Hegel ») et Hans-Friedrich FULDA, *Das Problem einer Einleitung in Hegels Wissenschaft der Logik*, Frankfurt a.M., Klostermann, 1965.

*Wissenschaft* et d'exposition critique des représentations qui font obstacle à un tel développement)<sup>4</sup>. D'autre part, l'auteur de la *Phénoménologie de l'esprit* et de la *Science de la logique* propose une conception proprement spéculative du commencement de la philosophie systématique elle-même, dans le cadre d'un dispositif dialectique et circulaire, formant un « cercle de cercles » qui intègre dans l'identité concrète et processuelle de l'idée absolue les différents « moments » du système.

Deux aspects doivent être ici soigneusement distingués. En premier lieu, l'idée de cercle est proposée par Hegel comme un correctif au modèle linéaire, fondationnaliste, de la systématité philosophique. Un tel modèle, qui suppose de dériver une suite de propositions spéculatives d'un (ou de plusieurs) principe(s) constituant l'« assise fondamentale <Grundlage> » de l'édifice systématique, constitue l'archétype du *dogmatisme*, c'est-à-dire de l'absolutisation unilatérale d'un élément fini, relatif, donc inapte – comme tout élément de ce type – à jouer le rôle d'un fondement absolu du savoir :

Pour dogmatique les Français disent *systématique* (*système* : un principe unique est développé dans toutes ses conséquences, les représentations doivent découler d'une unique détermination), – *systématique* est donc synonyme d'unilatéral. [...] C'est à cette unilatéralité que de telles philosophies doivent plus précisément d'être dogmatiques, affirmatives. En effet, dans cette manière de penser, un principe est affirmé, mais il n'est pas démontré de manière authentique. Car ce qui est exigé, c'est un principe sous lequel tout soit subsumé ; mais celui-ci n'est que le terme premier, il n'est donc pas démontré, mais seulement affirmé<sup>5</sup>.

À l'encontre d'une telle représentation du commencement philosophique, il faut affirmer que la philosophie véritable doit s'émanciper de l'abstraction du geste fondationnaliste en produisant un discours capable d'intégrer dialectiquement en lui l'ensemble de ce qui a pu, à telle ou telle étape de l'histoire de la philosophie, être tenu pour un principe du savoir : « Par *système* on entend faussement une philosophie ayant un *principe* borné, différent d'autres principes ; c'est au contraire le principe d'une philosophie véritable, que de contenir en soi tous les principes particuliers<sup>6</sup>. » À l'idée d'un commencement absolu, principiel, de la philosophie, il faut substituer celle d'un développement circulaire résorbant l'arbitraire initial de ses préliminaires dans l'exposition totale d'un processus rationnel faisant retour à ceux-ci en les reprenant comme les résultats, tout à la fois relativisés et épistémiquement justifiés, d'un tel processus :

La philosophie forme un cercle : puisqu'il lui faut de manière générale commencer, elle a un terme premier, immédiat, quelque chose qui n'est pas établi, qui n'est pas un résultat. Mais ce par quoi la philosophie commence est immédiatement relatif, attendu qu'il lui faut apparaître, en un point final qui est autre, comme résultat. Elle est une

4. Voir la présentation de Bernard BOURGEOIS à sa traduction séparée du « Concept préliminaire » de l'*Encyclopédie*, Paris, Vrin, 1994, p. 7-30.

5. HEGEL, *Leçons sur l'histoire de la philosophie*, t. III, trad. P. Garniron, Paris, Vrin, 1972 [LHP 3], « Aristote », p. 611-612.

6. *Encyclopédie des sciences philosophiques*, édition de 1830, t. I, *La Science de la logique*, trad. B. Bourgeois, Vrin, 1970 [Enc. 1830 – SL], § 14R, p. 181.

conséquence qui n'est pas suspendue en l'air, elle n'est pas quelque chose qui commence de manière immédiate ; au contraire, elle se circularise en elle-même <sie ist in sich rundend><sup>7</sup>.

En second lieu, une telle mise à distance du modèle fondationaliste de la connaissance philosophique doit elle-même être replacée dans la perspective plus vaste et plus complexe d'un « cercle de cercles » conjurant le risque de clôture spéculative inhérent à toute absolutisation du modèle circulaire du savoir. Le retour au commencement n'est pas retour à l'*identique* – comme chez Fichte par exemple, qui se contente, pour ainsi dire, d'arrondir la déduction linéaire du contenu scientifique sans recueillir la fécondité théorique d'un tel retour – mais résorption de la contingence initiale du discours dans un mouvement de reprise totalisante qui permet d'opérer la relance *différenciée* de la dynamique spéculative et d'engendrer ce faisant de nouvelles processualités circulaires, lesquelles, de loin en loin, formeront « l'idée absolue » du savoir philosophique entendue comme *encyclopédie* <εγκύκλιος παιδεία> :

Chacune des parties de la philosophie est un Tout philosophique, un cercle se refermant en lui-même, mais l'idée philosophique y est dans une détermination ou un élément particuliers. Le cercle singulier, parce qu'il est en soi totalité, rompt aussi la borne de son élément et fonde une sphère ultérieure ; le Tout se présente par conséquent comme un cercle de cercles, dont chacun est un moment nécessaire, de telle sorte que le système de leurs éléments propres constitue l'idée tout entière, qui apparaît aussi bien en chaque élément singulier<sup>8</sup>.

Cette double rupture vis-à-vis de la compréhension ordinaire du problème du commencement impose une forme de réserve prudente à la lecture des commencements « officiels » des exposés hégéliens : ce qui s'y présente comme un point de départ, un « terme immédiat », est à la fois ceci même et tout autre chose, à savoir un point nodal spéculativement saturé, médiatisé par l'ensemble d'un processus multicirculaire que Hegel dénomme « l'idée ». À titre d'exemple (ici très sommairement décrit), le commencement de la *Science de la logique* – l'être pur, qui passe immédiatement dans le néant et réciproquement – est tout à la fois le sens le plus immédiat de l'absolu, son étiage (onto-)logique, sa définition spéculative minimale, mais aussi ce dont le statut ne saurait se comprendre qu'à la croisée d'une pluralité d'itinéraires circulaires se recoupant en ce point de tangence, qu'il s'agisse de l'élévation phénoménologique de la conscience naturelle au savoir absolu (laquelle reconduit simultanément à son propre point de départ, la certitude sensible<sup>9</sup>, et au seuil du savoir absolu lui-même, l'énonciation logique – émancipée du prisme dualiste de la conscience – de l'être pur<sup>10</sup>),

7. HEGEL, *Principes de la philosophie du droit*, trad. J.-F. Kervégan, Paris, PUF, 2013<sup>3</sup> [PPD], Add. § 2, p. 596.

8. *Enc. 1830 – SL*, Introduction, § 15, p. 181.

9. HEGEL, *Phénoménologie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 2006 [Phéno.], p. 660 : « L'esprit qui se sait lui-même, précisément parce qu'il saisit son concept, est l'égalité immédiate avec soi-même, laquelle est, dans sa différence, la *certitude de l'immédiat*, ou la *conscience sensible*, – le commencement dont nous sommes partis ; le fait, pour lui, de laisser aller lui-même hors de la forme de son Soi, est la suprême liberté et assurance de son savoir de soi. »

10. *WL I 1812*, p. 18-19 : « Le concept de la science pure et sa déduction ne se trouvent donc pré-supposés ici que dans la mesure où la *Phénoménologie de l'esprit* n'est rien d'autre que la déduction de



du déploiement logique de l'idée absolue (laquelle opère la reprise de son propre commencement logique, tout en engendrant une nouvelle circularité spéculative dans l'élément nouveau de la nature<sup>11</sup>) ou encore de l'exposition encyclopédique des sciences philosophiques, dont le sommet, la philosophie, injecte la richesse surdéterminée de ce dont elle le résultat dialectique dans la position, encore une fois, de l'être appréhendé dans l'immédiateté la plus pure de son sens<sup>12</sup>.

Parmi les multiples commencements de la philosophie hégélienne, celui de la *Phénoménologie de l'esprit* – le premier chapitre intitulé « La certitude sensible ou le ceci et la visée mienne <Die sinnliche Gewissheit oder das Diese und das Meinen> » – est l'un de ceux qui a le plus retenu l'attention des philosophes et des commentateurs. À cela, deux raisons principales. D'une part, ce commencement est celui de l'ouvrage par lequel tout commence : non seulement Hegel y amorce pour la première fois le déploiement de ce qui va donner forme à sa philosophie accomplie (ce qui ne veut certes pas dire qu'elle soit déjà pleinement accomplie en lui), mais ce déploiement prend lui-même la forme d'une élévation graduelle à un point de vue émancipé des biais épistémiques qui font obstacle à la saisie du vrai, le point de vue – qui est aussi bien le géométral de toutes les perspectives phénoménologiques – du « savoir absolu », à partir duquel l'ensemble du « système de la science » pourra à son tour s'exposer de manière adéquate. D'autre part, le point de départ de ce premier *opus magnum* constitue une saisissante mise en scène de la manière dont le savoir philosophique s'amorce dans le dépassement immanent de la figure apparemment la moins scientifique qui soit, celle d'une conscience absolument immédiate, plongée dans la richesse luxuriante du monde sensible, absolument dédiée à l'accueil pré-théorique d'une réalité immaculée, encore vierge de toute catégorisation, de toute judication ou de toute compréhension, la simple visée du « ceci sensible ». C'est précisément dans la *conjonction* de ces deux aspects que réside le défi majeur du commencement phénoménologique

---

ce concept. Le savoir absolu est la vérité de toutes les formes de la conscience, car ainsi que l'a mis au jour le cheminement de cette conscience, c'est seulement dans le savoir absolu qu'à été résolue parfaitement la séparation entre l'objet et la certitude qu'on en a, et que la vérité est devenue égale à cette certitude, de même que cette certitude à la vérité. » Voir aussi *WL I 1832*, p. 26.

11. *Enc. 1830 – SL*, Add. § 244, p. 624 : « Nous avons maintenant fait retour au concept de l'idée par lequel nous avons commencé. En même temps, ce retour au commencement est un progrès. Ce par quoi nous avons commencé était l'être, l'être abstrait, et désormais nous avons l'idée en tant qu'être ; mais cette idée qui est, c'est la nature. »

12. HEGEL, *Encyclopédie des sciences philosophiques*, édition de 1830, t. III, *Philosophie de l'esprit*, trad. B. Bourgeois, Paris, Vrin, 1988 [*Enc. 1830 – PE*], § 574, p. 373 : « Ce concept de la philosophie est l'idée *qui se pense*, la vérité qui sait, le logique avec cette signification qu'il est l'universalité *vérifiée* dans le contenu concret comme dans son effectivité. La science est, de cette manière, retournée en son commencement, et le logique est de telle sorte son *résultat* en tant que le *spirituel* que, de l'acte de juger présupposant dans lequel le concept était seulement *en soi* et le commencement un immédiat, par là de l'*apparition* qu'il avait à même lui dans cet acte, il s'est élevé dans son principe pur en même temps comme dans son élément. » Les trois syllogismes (§§ 575-577) qui concluent l'édition de 1830 constituent une explicitation décisive des différentes manières d'envisager la pluri-circularité du système hégélien. À ce sujet, voir Théodore GERAETS, « Les trois lectures philosophiques de l'*Encyclopédie* ou la réalisation du concept de la philosophie chez Hegel », in O. Tinland (dir.), *Lectures de Hegel*, Paris, Livre de Poche, 2005, p. 156-195.

hégélien : jeter les bases du savoir le plus universel et réfléchi qui soit en s'appuyant sur l'expérience la plus élémentaire de la conscience s'enivrant, en deçà de toute décision métaphysique, d'une pure proximité avec la plénitude encore inentamée des singularités sensibles qui l'entourent. La rencontre inaugurale avec un donné sensible que n'a défloré nulle prétention théorique peut-elle servir de coup d'envoi à l'instauration scientifique du savoir absolu ? Hegel peut-il réaliser ce grand écart entre l'expérience naïve de ce qui n'est pas encore tout à fait un monde (mais plutôt une collection éparse et évanescence de « ceci ») et l'avènement autoréflexif d'une spéculation philosophique aux prétentions métaphysiques maximales ? Le départ audacieux de cette course irrésistible vers le savoir absolu mérite-t-il d'être validé par les juges, ou faudra-t-il conclure, après avoir soigneusement revu la séquence « au ralenti », à un « faux départ » de la *Phénoménologie de l'esprit* ?

### Le départ « officiel » de la *Phénoménologie* : la certitude sensible

La question du « faux départ » de la *Phénoménologie de l'esprit* a été posée avec une acuité particulière dans l'un des meilleurs articles jamais écrits sur le premier chapitre de l'œuvre : il s'agit de « La méconnaissance du sentir et de la première parole ou le faux départ de la *Phénoménologie* de Hegel » d'Henri Maldiney<sup>13</sup>. Avant d'en examiner les thèses principales et d'opérer à cette occasion un visionnage « au ralenti » de la dialectique de la certitude sensible, commençons par procéder à une lecture « en accéléré » afin de nous donner une vue générale du mouvement argumentatif de ce chapitre.

1) Le commencement d'une « science du savoir qui apparaît » doit être la figure elle-même la plus immédiate de ce savoir, celle de « celui qui est lui-même savoir immédiat, *savoir* de l'*immédiat* ou de l'*étant* », la « visée mienne <Meinen> » d'un « ceci <Diese> » singulier, c'est-à-dire la « certitude sensible » (*Phéno.*, 131).

2) Cette certitude s'en tient à « l'être » de ce qui est en question, elle est elle-même la « relation pure *immédiate* » par laquelle « l'individu *singulier* <der Einzelne> sait un pur ceci, ou ce qui est *singulier* <das Einzelne> » (132). Ou encore : elle est relation immédiate d'un sujet singulier à un objet sensible singulier.

3) Une telle relation immédiate se décante aussitôt en deux pôles distincts, conformément à la structure duale de la conscience, « un *celui-ci* en tant que *Moi* et un *ceci* en tant qu'*ob-jet* <Gegenstand> » qui se présupposent mutuellement pour se définir, l'un comme « certitude », l'autre comme ce qui est « dans la certitude ».

4) C'est d'abord le ceci (en vertu de la structure objectivante de la conscience) qui se présente comme la pierre de touche de la relation phénoménologique : dans cette appréhension asymétrique de la relation, il est l'immédiateté essentielle, indifférente au fait d'être sue ou non, tandis que le *Moi* est « posé comme ce qui est inessentiel et médiatisé », comme « *un savoir* qui ne sait l'*ob-jet* que parce que *celui-ci* est » (133).

5) Ce primat de l'*ob-jet* (du ceci) est mis à mal par une première expérience : que ce soit sous sa forme temporelle (le « maintenant ») ou spatiale (l'« ici »), le ceci

13. L'article constitue l'ultime chapitre de *Regard parole espace*, Lausanne, L'Âge d'Homme, 1973 [RPE], p. 254-321.

se maintient comme visée de sens en dépit de l'évanescence de ses référents singuliers (la nuit/le jour, un arbre/une maison) et s'avère ainsi comme un « universel » médiatisé par la succession des « maintenant » et la juxtaposition des « ici ».

6) Il y a donc un décalage entre ce que j'avise (une pure singularité immédiate) et ce que j'énonce (une universalité médiatisée) : « nous ne parlons absolument pas comme nous en avons la *visée* dans cette certitude sensible ». Or c'est ce que nous *disons* qui demeure par-delà la multiplicité des visées éphémères, donc qui prévaut dans cette expérience : dans le langage s'opère la réfutation de la prétention à identifier le vrai à une singularité sensible absolument immédiate, prétention qui se trouve renvoyée à sa propre impossibilité : « il n'est absolument pas possible que nous puissions jamais dire un être sensible que nous *visons* » (134).

7) La primauté objectale se renverse donc au profit du pôle *subjectif* de la relation : dans une asymétrie inversée, l'ob-jet devient l'inessentiel, ce qui est tributaire de la visée du Moi, tandis que celui-ci devient l'essentiel, ce qui vaut indépendamment de toute position d'ob-jet : « l'ob-jet est parce que *moi*, j'ai savoir de lui » (135).

8) La deuxième expérience de la certitude sensible va mettre à l'épreuve cette prévalence du terme *subjectif* de la visée sensible : le « celui-ci » qui vise l'ob-jet se trouve lui-même juxtaposé à d'autres « celui-ci » qui à leur tour visent d'autres « ceci » que le mien (je vise un arbre comme « ici », un autre « celui-ci » vise une maison comme « ici »), relativisant ce faisant l'autorité épistémique prétendument absolue de ma visée singulière, ce pourquoi « le Moi est seulement de l'universel, tout comme le *maintenant*, l'*ici* ou le *ceci* en général ». Là encore, ce qui est visé (le Moi singulier) n'est pas ce qui est dit (le Moi universel) et le fantasme d'un savoir absolument singulier (comme visée d'un ob-jet singulier par un Moi singulier) doit confesser son impossibilité.

9) Conclusion : l'essence de la certitude sensible n'est « ni dans l'ob-jet ni dans le Moi », mais elle est « le *tout* » de la relation du Moi à l'ob-jet (136), « une relation demeurant égale à elle-même, qui ne pose entre le Moi et l'ob-jet aucune différence d'essentialité et d'inessentialité, et dans laquelle, par conséquent, ne peut non plus pénétrer absolument aucune différence » (137). L'évanescence perpétuelle des deux pôles indument absolutisés (le ceci, le celui-ci) contraste avec la stabilité de la *relation* elle-même, qui est ce qui demeure identique au sein du flux héraclitéen des singularités *subjectives* et *objectives*.

10) En s'installant de plain-pied dans l'immanence de cette relation, *i.e.* de ma visée du ceci sensible, il s'avère que la conscience qui, à défaut de « dire » le sensible (ce qui lui fait aussitôt contredire sa prétention initiale), entend s'en tenir à une pure « monstration » indifférenciée du ceci, s'engage d'elle-même dans un processus médiatisé (indéfiniment réitéré), consistant a) à montrer un ceci, donc à l'affirmer « comme ce qui est vrai », puis b) à supprimer cette première vérité en affirmant comme vrai que le premier ceci « *a été* », donc n'est plus, et enfin c) à supprimer cette deuxième vérité, donc à affirmer de nouveau qu'un ceci est, mais un ceci désormais médiatisé par une pluralité de visées singulières s'intégrant dans l'identité concrète d'un même acte de monstration (138). Par conséquent, « la monstration est l'expérience faite, que le maintenant est un *universel* », tout comme l'ici est « une complexion simple de beaucoup d'ici » (139).

11) Ainsi se trouve invalidé le réalisme sensualiste qui soutient contradictoirement que « la réalité ou l'être appartenant à des choses extérieures en tant que *ces choses-ci* ou que sensibles aurait une vérité absolue pour la conscience » (140). Dans la mesure où « le ceci sensible qui est visé est *inaccessible* au langage » (142), il est incohérent d'assimiler un tel ceci à un *savoir* vrai, qui relève toujours de l'universalité et accède ainsi de plein droit à l'expression langagière. En outre, la pure monstration d'une singularité sensible ne constitue pas une alternative pertinente à cette impossibilité de la dire, puisque la dialectique inhérente à l'acte de montrer le ceci en révèle la nature médiatisée : la « prise véritable <*wahr nehmen*> » du sensible, ce n'est pas le *Meinen*, c'est l'identité concrète (l'identification dialectique des différentes visées sensibles) de cette figure supérieure de la conscience qu'est la « perception <*Wahrnehmung*> » (143).

La dialectique de la « certitude sensible » consiste donc à restituer « l'histoire » (139) refoulée de la conscience sensible afin de rendre explicite la nature *contradictoire* de sa prétention à identifier la norme du vrai à l'énonciation ou à la monstration immédiate d'un objet sensible singulier. Le décalage entre la visée sensible et ce que la conscience peut en *dire* s'explique par la dialectique inhérente à la *monstration* sensible comme telle, laquelle, loin de constituer une alternative féconde à l'abstraction supposée du dire, en prépare l'avènement prochain : montrer, c'est toujours déjà se vouer à un processus d'*Aufhebung* des singularités sensibles en lequel s'annonce l'universalité souveraine du langage, condition par excellence de l'énonciation du savoir vrai.

## Le « faux départ » de la *Phénoménologie de l'esprit* : le sentir et la première parole

C'est précisément à un tel dispositif que s'attaque Henri Maldiney dans son article sur « Le faux départ de la *Phénoménologie* de Hegel ». La reconduction de la certitude sensible à l'universel trahirait, selon lui, un travestissement inaugural – et fatal – de la rencontre sensible originaire avec le monde et des modalités langagières spécifiques qui l'accompagnent, travestissement qui affecterait non seulement le point de départ de l'ouvrage, mais l'ensemble du dévoilement dialectique de l'expérience de la conscience qui est supposé en découler :

Sous la téléologie diachronique des figures (certitude sensible, perception, entendement...) ou synchronique des moments (conscience, conscience de soi, raison, esprit...) qui gouvernent l'ordre des négations successives, se renouvelle – par tacite reconduction d'un pacte initial – la structure objectivante du savoir, d'où l'immédiat a été extrait pour servir de « starting block » à la première négation – *qui ne pouvait qu'y prendre un faux départ*<sup>14</sup>.

Un tel départ manqué s'origine, selon Maldiney, dans le décalage suscité par l'exigence de *dire* ce que la conscience sensible se contente de *viser*, qui arrache cette

14. RPE, p. 261.

conscience à sa positivité sans reste pour la plonger dans la négativité dialectique du concept :

Dire *ceci !* c'est dire oui à quelque apparition singulière. Ce oui suppose la possibilité du non et la surmonte. Par lui, la vérité conquiert sa terre natale. La certitude immédiate, au contraire, est toute positivité. Son adhésion est adhérence. Qu'un non soit possible au cœur de son évidence ne l'effleure pas. Par là même, elle ignore le sens et l'acte du oui. Elle n'a pas d'abîme à franchir, pas de doute à traverser. Cela, seule le peut la perception<sup>15</sup>.

L'exigence hégélienne d'immanence à l'expérience de la conscience sensible serait d'emblée compromise par une décision métaphysique aussi essentielle qu'implicite, celle qui consiste à injecter dans cette conscience une *négativité* ou un processus de médiatisation qui n'appartient qu'à la figure plus sophistiquée de la conscience perceptive. L'expérience immédiate, pré-objective, irréversible du sensible se trouverait interprétée sur le terrain de la *connaissance*, qui est aussi celui de la *médiation*, de l'*objectivité* et de la *réversibilité* : « Le Ceci est conservé en ce sens que, passé ou non, je m'y retrouve en terrain de connaissance mais non d'expérience immédiate. (...) La pensée hégélienne et la pensée selon Hegel, transforment en sens-signification réversible l'irréversibilité du sens-direction du temps<sup>16</sup> ». Une telle interprétation reposerait à son tour sur un contresens concernant les modalités spécifiques du savoir immédiat, dont la certitude primitive ne relève pas d'un ordre supérieur de justification : « Le savoir immédiat de l'immédiat se donne à lui-même immédiatement pour un savoir réel du réel. Il n'a pas besoin d'être assuré, faute de risques (il n'y a pas d'espace de jeu dans l'immédiat), de l'immédiateté du réel et de la réalité de l'immédiat<sup>17</sup> ». Le dilemme hégélien (immédiateté ou médiation de la certitude sensible) qui sous-tend le dispositif dialectique (l'immédiateté se nie en médiateté, puis en une nouvelle im-médiateté) serait un jeu de dupes : « cette certitude n'est ni médiante ni immédiate ». Elle ne deviendrait l'une et l'autre qu'à la faveur d'une *théorisation* abusive de l'expérience de la conscience sensible : « la phénoménalité n'est pas prise comme elle se donne, mais accommodée à la perspective théorique – qui en transforme *l'apparaître* selon les vues de la philosophie moderne du savoir<sup>18</sup> ».

Le parallèle avec la théorie husserlienne de l'intentionnalité, qui structure l'ensemble de l'article, permet d'exhiber une conséquence majeure de cette surdétermination théorique de la certitude sensible : celle-ci se trouverait pré-comprise à partir du présupposé commun à l'ensemble de la philosophie moderne, celui de la « perspective objectivante » qui la soumet à la structure duale du sujet et de l'objet constitutive du règne de la représentation. L'unité immédiate de la certitude sensible ne serait dès lors qu'une unité de façade :

Combinaison de moments partiels obtenus par division (en allemand : « teilen »), la certitude immédiate porte la marque d'une partition originaire (Ur-teilen) de tout le possible selon le rapport polaire du couple sujet-objet qui définit le jugement (Urteil).

15. *Ibid.*, p. 256.

16. *Ibid.*, p. 256-257.

17. *Ibid.*, p. 258.

18. *Ibid.*, p. 259.

Elle n'est donc pas innocente. Elle est un fruit tombé de l'arbre de science. Elle est *savoir* (immédiat) *de* (l'immédiat). L'immédiateté dissimule le *de*, dont la perspective s'aplatit dans le plan où sa profondeur s'annule. (...) Mais Hegel n'en reconstitue pas la perspective. (...) À la perspective statique (ignorée) qui se déploie dans le milieu de la pure positivité, il substitue le procès de la médiation<sup>19</sup>.

Tandis que s'amorce le « courant alternatif de négations » qui va régir le cours de la *Phénoménologie*, il faut garder à l'esprit que la négation à l'œuvre dans la certitude sensible est « équivoque », dans la mesure où le dépassement perceptif de cette certitude ne saurait « en conserver les moments et les avoir en sa garde ». En particulier, ce qui ne saurait faire l'objet d'une *Aufhebung* effective (au sens hégélien d'un processus dialectique de négation-conservation-dépassement qui constitue l'*Erfahrung* comme telle), c'est « l'apparaître spécifique du Ceci qui est celui d'une apparition *dans la rencontre* », impliquant « la *dimension communicative du sentir* » : « Ma présence à ce foyer du monde où je communique avec le fond non-thématique du monde est transposée en conscience objective d'une singularité ponctuelle<sup>20</sup> ». Hegel substituerait à cette rencontre inaugurale avec le Ceci (pensée par Maldiney sur le mode du *Mitsein* heideggérien) une simple « contrefaçon », préfiguration intempestive de l'expérience perceptible au sein d'une rencontre singulière qui n'est pas une simple étape subalterne de la *Wahrnehmung*, mais diffère *toto coelo* de celle-ci. L'interprétation hégélienne de la certitude sensible supposerait par conséquent une méconnaissance radicale de l'expérience origininaire du « sentir » qui fausserait purement et simplement le départ de la *Phénoménologie de l'esprit*.

Cette première méconnaissance en suppose une autre, qui concerne cette fois-ci la « première parole », celle d'une « voix vive qui s'inaugure elle-même », dont la « dimension déictique » accompagne, sans décalage de sens entre « l'universel » et le « singulier », la rencontre avec les ceci sensibles. Là où l'invocation hégélienne des significations universelles, qui relèvent du « vocabulaire de l'absence », ne fonctionne qu'à propos d'un « univers » déjà déployé dans la distance de l'objectivité, le « vocabulaire de *la présence* » exprime le ceci « sur la base d'une présence au monde » et « s'instaure avec l'ouverture d'un champ de présence articulé par Je et Tu, dont le champ toujours singulier de proximité et d'éloignement est précisément celui des démonstratifs<sup>21</sup> ». Là où Hegel suppose que dire « maintenant », « ici », « Moi, celui-ci », c'est dire *tous* les maintenant, *tous* les ici, *tous* les celui-ci, selon Maldiney, la dimension déictique du Moi exprime le fait que « Je ne suis pas, moi sentant, ce moi-ci ; mais moi *absolument* » : le moi de la certitude sensible n'est pas un « point d'univers » localisé dans une expérience objective au moyen d'une « opération réflexive qui me situe à distance dans le milieu de la représentation » et « de même *ici* et *maintenant* ne sont pas topologiquement et chronologiquement exprimables en termes de position<sup>22</sup> ». À l'expérience désincarnée que nous propose Hegel – « la conscience hégélienne est sans monde et sans corps<sup>23</sup> » – il faut

19. *Ibid.*, p. 260.

20. *Ibid.*, p. 261.

21. *Ibid.*, p. 262.

22. *Ibid.*, p. 263.

23. *Ibid.*, p. 264.

opposer une phénoménologie plus exigeante, fidèle à « l'opacité originelle<sup>24</sup> » de ce qui se joue dans l'avènement sensible de la mondanéité, tenant ferme l'articulation du sentir et de la première parole dans une expérience non objective, non représentative d'un monde dans lequel la conscience s'éveille au surgissement des choses et d'autrui. Rendue à son statut de « non-savoir immédiat », « la réalité du sentir mérite bien plutôt le nom d'« incertitude sensible »<sup>25</sup> ».

Un tel changement de perspective suppose donc d'inverser le diagnostic hégélien de la défaillance de la conscience sensible inapte à énoncer sa visée autrement que sur le mode de l'universel : « Hegel (...) en tire argument contre le sentir, alors que c'est un argument contre le langage<sup>26</sup> », du moins contre une certaine entente de ce que parler veut dire. La conception objectivante du sentir à l'œuvre dans la *Phénoménologie* se prolongerait dans une « conception elle-même objectivante du langage » qui « annule la situation parlante pour la résoudre ; cette résolution est une dissolution<sup>27</sup> », un renoncement à accueillir dans l'expérience de la conscience l'incertitude situationnelle de l'expression démonstrative des ceci sensibles, incertitude absolument immédiate, non au sens (hégélien) de ce qui est toujours déjà l'*im*-médiation, la négation de la médiation (qui s'expose ce faisant au retour de la médiation refoulée), mais une immédiateté absolument positive, imperméable à tout investissement distancié par un regard objectivant en quête d'une « prise du vrai ». À la parole du philosophe singeant celle de la conscience sensible, il faut ici préférer celle du poète, qui demeure fidèle à la *Stimmung* originaire de la rencontre avec les ceci, qui garde la marque d'« une situation pathique, thymique, climatique<sup>28</sup> » d'où émerge la parole vivante, incarnée, en prise avec le monde sans exercer une quelconque emprise conceptuelle (*begreifen*) sur lui. Ayant opéré subrepticement une « substitution du percevoir au sentir », une « intellectualisation de la langue et un conditionnement objectif préalable de la parole », le « pour nous » hégélien qui décrit l'expérience phénoménologique de la certitude sensible arriverait toujours « trop tard » et manquerait le véritable coup d'envoi de l'ouverture originaire au monde :

Il est déjà trop tard. Nachträglich. L'oiseau de Minerve a manqué l'aurore. Ce que Hegel croit être un bond dans l'absolu est, comme on dit en langage sportif, « un faux départ »<sup>29</sup>.

### **L'ancrage anthropologique de la *Phénoménologie de l'esprit* : un départ « lancé »**

Pour répondre aux critiques adressées par Henri Maldiney à la composition hégélienne du premier chapitre de la *Phénoménologie de l'esprit*, il est permis de s'engager dans deux voies principales. L'une, axée sur la thématisation de la

24. *Ibid.*, p. 274.

25. *Ibid.*, p. 273 et 275.

26. *Ibid.*, p. 275.

27. *Ibid.*, p. 283-284.

28. *Ibid.*, p. 311.

29. *Ibid.*, p. 321.

« première parole », nous conduirait à étudier la conception hégélienne du langage<sup>30</sup>, en vue de se demander si celle-ci permet de faire droit à une entente non objectivante de la parole, apte à mobiliser les ressources indexicales du discours au service d'une véritable prise en compte de la parole « en situation » de la conscience sensible. L'autre, centrée sur le traitement phénoménologique du « sentir », invite à s'interroger sur le statut de la « certitude sensible » par rapport à l'ensemble du système hégélien, notamment de la « Philosophie de l'esprit » de l'*Encyclopédie* dans laquelle Hegel opère une recontextualisation décisive des premiers chapitres de la *Phénoménologie*. Remettant à plus tard un examen approfondi de la première voie (qui est sans doute la plus difficile et peut-être la plus féconde pour élaborer une critique des présupposés de la pensée hégélienne), c'est à la seconde que nous nous intéresserons pour finir.

Si la publication isolée de la *Phénoménologie de l'esprit* a pu donner l'impression que Hegel y proposait le tout de sa philosophie de l'esprit, une analyse de la composition de la *Philosophie de l'esprit* dans les trois éditions de l'*Encyclopédie des sciences philosophiques* (1817, 1827, 1830) permet de projeter une lumière nouvelle sur les problèmes soulevés par Henri Maldiney. En effet, force est de constater que dans le système proprement dit (dont la *Phénoménologie* s'est voulue l'anti-chambre), la conscience ne constitue que le *moment médian* de l'esprit : en tant que moment de la différence oppositive entre le sujet et l'objet, elle occupe une position intermédiaire entre le moment de l'identité immédiate du sujet et de l'objet (l'âme, objet de l'Anthropologie) et celui de leur identité concrète (l'esprit en tant que tel, objet de la Psychologie). Une telle refonte novatrice de la philosophie de l'esprit<sup>31</sup> permet précisément à Hegel d'explicitier la « perspective » dont Maldiney déplorait l'absence dans la dialectique de la certitude sensible : la conscience y est en effet présentée comme la différenciation de l'âme en un « rapport » sujet-objet, elle n'est que l'*Erscheinung* de l'esprit, non son incarnation exclusive<sup>32</sup>. Autrement dit, la distanciation objectivante, que l'auteur de *Regard parole espace* repérait dans la conscience sensible (telle que présentée par Hegel) pour n'y voir qu'une « contre-*façon* » de la certitude sensible véritable, est *explicitement thématisée* par l'auteur de l'*Encyclopédie* comme une propriété spécifique de la conscience, *par contraste* avec

30. Trop peu d'études ont été consacrées à cet aspect décisif de la pensée de Hegel. Mentionnons néanmoins : Josef SIMON, *Das Problem der Sprache bei Hegel*, Stuttgart, Kohlhammer, 1966 ; Jacques DERRIDA, « Le puits et la pyramide. Introduction à la sémiologie de Hegel », rééd. dans *Marges de la philosophie*, Paris, Minuit, 1972 ; Jere O'Neill SURBER (éd.), *Hegel and Language*, New York, SUNY, 2006 et « Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume », dans S. Houlgate et M. Baur (éd.), *A Companion to Hegel*, Malden, Blackwell, 2011 ; Michael N. FORSTER, *German Philosophy of Language*, Oxford, Oxford University Press, 2011, 3<sup>ème</sup> partie ; Guillaume LEJEUNE, *Sens et usage du langage chez Hegel*, Paris, Hermann, 2014.

31. Indiquons brièvement – il faudrait ici décrire très précisément les différentes étapes de la maturation de la conception hégélienne de l'esprit – qu'antérieurement à la *Phénoménologie de l'esprit*, Hegel, après avoir identifié la conscience au « concept de l'esprit » (voir par exemple *Le Premier système. La philosophie de l'esprit 1803-1804*, trad. M. Bienenstock, Paris, PUF, 1999, p. 49) a peu à peu thématisé le concept d'âme (*Seele*) tout en le cantonnant à une « métaphysique de l'objectivité » distincte de la « métaphysique de la subjectivité » qui porte sur l'esprit, et dont le premier degré est la conscience (voir *Jenaer Systementwürfe II*, Hamburg, Meiner, 1971, p. 139 sq.).

32. Voir *Enc. 1830 – PE*, § 413 et 414, p. 221-222.



la structure pré-objectivante et fusionnelle du moment antérieur, celui de l'âme. Le « départ » de la *Phénoménologie* n'est donc pas un départ « arrêté » mais – pour user du « jargon sportif » prisé par Maldiney – un départ « lancé », prenant lui-même le relais d'un processus spirituel caractérisé par l'unité immédiate, substantielle, fusionnelle de l'esprit et de la nature : le processus de l'âme ou « esprit-nature<sup>33</sup> ».

Hegel a-t-il méconnu l'expérience originare du « sentir » ? Rien n'est moins sûr. Il est d'ailleurs le premier à souligner la différence entre la manière dont il l'envisage au prisme de la « conscience sensible » et celle dont il l'investit au niveau pré-conscientiel de l'âme sentante : la *certitude* sensible n'est pas la *sensation*, mais un réinvestissement de celle-ci sur le mode spécifique de l'opposition sujet-objet qui caractérise la conscience<sup>34</sup>. Par contraste avec la proximité déjà (trop) distante du rapport de la conscience sensible aux ceci, Hegel caractérise la sensation (*Empfindung*) comme « la forme du sourd tissage de l'esprit dans son individualité sans conscience et sans entendement, dans laquelle toute détermination est encore *immédiate*, est posée non développée suivant son contenu comme suivant l'opposition de quelque chose d'objectif au sujet, [qui] est en tant qu'appartenant à sa réalité *propre la plus particulière*, naturelle<sup>35</sup> ». Là où la conscience investit le sensible sur le mode d'une subjectivité ayant prise sur ce qui lui fait face en s'objectant à elle (*Gegen-stand*), du point de vue de la « physiologie psychique » adopté dans l'Anthropologie, « le sentir (...) est le sain vivre-avec (*Mitleben*) de l'esprit individuel dans sa corporéité<sup>36</sup> », dans l'indistinction native d'une épreuve fusionnelle de ce qui n'est pas encore un monde objectif distinct de soi, épreuve qui se manifeste de manière exemplaire dans « l'intériorisation » des déterminations corporelles (liées à tel ou tel organe sensoriel) et la « corporéisation <*Verleiblichung*> des déterminations spirituelles, particulièrement en tant qu'*affects*<sup>37</sup> ».

En tant que simple « trouvaille » (*-finden*) en soi-même d'un contenu « tiré de soi » (*emp-*), le sentir (*empfinden*) est un mixte d'affections corporelles intériorisées et de contenus spirituels corporéisés, accueil contingent d'un « donné » contingent<sup>38</sup>, de « déterminations *singulières* et *passagères*<sup>39</sup> », sur le mode de la « passivité » et de la torpeur propre à une vie spirituelle inchoative, par opposition à la subjectivité déjà plus unifiée de l'« être-soi-même <*Selbstigkeit*> » de « l'âme qui ressent <*fühlende Seele*><sup>40</sup> ». À ce titre, il constitue une forme subalterne de l'esprit (que l'homme a en commun avec l'animal), qui ne saurait, sans dommage, être

33. *Ibid.*, § 387, p. 183.

34. *Ibid.*, Add. § 418, p. 524. Comme le souligne clairement Bernard BOURGEOIS en note de sa traduction de la *Phénoménologie*, « l'âme vit la nature, dont elle est la première intériorisation spirituelle, dans la sensation ; la conscience sait (*wissen* : savoir) la nature, dont elle extériorise, objective l'intériorisation vécue, d'abord dans la certitude (*Gewissheit*) sensible » (*Phéno.*, p. 131).

35. *Ibid.*, § 400, p. 195.

36. *Ibid.*, § 401R, p. 197.

37. *Ibid.*, § 401, p. 196 et Remarque, p. 198. Pour une typologie illustrée des différentes formes de sensation, voir la riche addition au § 401, p. 448-461.

38. Sur la double contingence du sentir, voir Bernard MABILLE, *Hegel. L'épreuve de la contingence*, Paris, Aubier, 1999, p. 89-90.

39. *Ibid.*, § 402, p. 198.

40. *Ibid.*, § 402R, p. 199.

valorisée à l'excès dans les sphères plus hautes de la vie humaine comme l'éthicité, la religion ou la philosophie<sup>41</sup>. Pour peu que l'on se garde d'absolutiser cette tournure encore primitive de l'esprit humain (tentation à laquelle le propos de Maldiney n'échappe peut-être pas tout à fait), il sera possible d'en dégager la valeur *relative*, celle d'une « subjectivité naturelle, immédiate, singulière (...) qui ne se détermine pas encore elle-même, qui ne suit pas sa propre loi (...), déterminée de l'extérieur, liée à *cet* espace-*ci* et à *ce* temps-*ci*, dépendante de circonstances contingentes » et produisant en retour un « contenu contingent », qui « ne se saisit pas encore comme un subjectif faisant face à un objectif<sup>42</sup> », aurore encore brumeuse de toute vie conscientielle qui émerge dans l'indistinction de la spiritualité et de la naturalité, de l'intérieur et de l'extérieur, du sens et du sensoriel. Le développement progressif de l'âme permettra de sortir peu à peu de cette torpeur spirituelle, moyennant une « prise de possession de soi-même<sup>43</sup> », une appropriation du corps naturel par l'âme qui rendra à son tour possible le rapport d'un sujet (désormais constitué en unité psychophysique hiérarchisée) à un objet posé hors de lui-même : tel sera le registre de la conscience, dont la « *Phénoménologie de l'esprit* » déploiera l'expérience spécifique.

Le « faux départ » de la *Phénoménologie de l'esprit* s'explique ainsi par l'isolement d'une modalité spécifique de la vie de l'esprit, celle de la conscience, au détriment de la considération plus large d'une philosophie de l'esprit qui s'étend de l'âme à l'esprit comme tel. Qu'un tel isolement ne soit pas thématiquement tel dans l'œuvre de 1807, voilà qui ne fait aucun doute et justifie en partie les critiques d'Henri Maldiney : certes, Hegel évoque bien, à la fin de l'introduction, « la science proprement dite de l'esprit », qui est atteinte au moment où la conscience délaisse l'apparence « d'être en proie à quelque chose d'étranger » et rejoint son « essence », qui coïncide avec l'accession au « savoir absolu<sup>44</sup> », mais rien ne nous est dit d'une telle science de l'esprit émancipée du biais conscientiel. À s'en tenir à la seule *Phénoménologie de l'esprit*, si la conscience se trouve bien relativisée par le *haut* (en accédant à des configurations spirituelles qui ébranlent de plus en plus la structure oppositive sujet-objet qui la définit), elle n'est aucunement relativisée par le *bas*, au profit d'une théorie pré-conscientielle de l'esprit, qu'elle exclut certes par principe (la conscience ne saurait faire l'expérience de ce qui relève du préconscient), mais dont Hegel aurait à tout le moins pu suggérer l'existence. Si la *Philosophie de l'esprit* de l'*Encyclopédie* dissipera de manière convaincante l'équivoque de la certitude sensible en faisant droit à une expérience du réel antérieure à la bipartition d'un Moi subjectif et d'un monde objectif, assurant ainsi les arrières de la théorie phénoménologique de la conscience, il n'en demeure pas moins qu'à s'en tenir à la seule *Phénoménologie*, on pourra estimer que le statut du « départ » de la dialectique de la conscience demeure lourd de présupposés non justifiés. Deux ultimes remarques pourront permettre sinon de supprimer, du moins d'atténuer cette impression.

41. *Ibid.*, § 400R, p. 196. Une telle réserve s'inscrit dans le cadre plus général de la critique du « savoir immédiat » (*Enc. 1830 – SL*, § 61-78, p. 323-342).

42. *Ibid.*, Add. § 400, p. 448.

43. *Ibid.*, § 403, p. 199.

44. *Phéno.*, p. 130.

1. La *Phénoménologie de l'esprit* envisage la vie de l'esprit dans la perspective du *savoir* (qui est emblématiquement le premier mot du chapitre « La certitude sensible »), elle est dans son ensemble une mise à l'épreuve de diverses prétentions épistémologiques moyennant la mise en évidence de leurs contradictions internes, en vue de justifier la conception proprement hégélienne du savoir, seule à même d'incarner le « savoir absolu »<sup>45</sup>. Un tel enjeu introduit un biais incontestable dans la présentation des expériences de la conscience, en ce qu'il implique une sélection et une hiérarchisation des caractéristiques de telles expériences : c'est à titre de *candidats potentiels à la définition de la norme du vrai* que les figures de la conscience sont examinées et critiquées. La certitude sensible ne fait pas exception, ainsi que Hegel le précise en plusieurs endroits<sup>46</sup> : il en va bien ici de la mise à l'épreuve et du dévoilement de la pauvreté du savoir conçu comme « savoir immédiat » des singularités sensibles, non de la restitution de la richesse intrinsèque de l'univers sensible. Toute interrogation sur la légitimité du « départ » de la *Phénoménologie* se doit de prendre en compte cet *enjeu spécifique* de l'ouvrage.

2. Le commencement de la *Phénoménologie* est, comme tout commencement hégélien (et nous revenons ici nous-mêmes au commencement de notre propos), à entendre non en un sens principiel, mais *circulaire* : la certitude sensible n'est pas l'*archè* primordial qui recèle toutes les potentialités spéculatives des dialectiques ultérieures (ce serait là céder à l'illusion fondationaliste constamment dénoncée par Hegel) mais, comme configuration dialectique *toujours déjà* issue du savoir absolu qui y fait retour pour le ressaisir et l'instaurer comme *son* point de départ, c'est elle qui suppose pour se déployer les ressources spéculatives d'un tel savoir. Le commencement de la science phénoménologique, tout comme le commencement de la science en général, ne saurait par conséquent être surestimé ou surinvesti d'enjeux qui ne sont pas les siens : en lui s'inaugure un discours dont le déroulement propre conduira à congédier l'illusion de l'inauguration absolue<sup>47</sup>. Aux yeux d'un fondationaliste en quête du noyau primordial de sens de l'expérience humaine du monde, la certitude sensible pourra bien, malgré tout, garder l'allure d'un « faux départ » : mais il faudra alors ajouter, avec Hegel, que *tout* départ est un faux départ, qu'il ne saurait y avoir de « vrai départ » et qu'à l'œil averti du philosophe déambulant dans le « cercle de cercles » de la connaissance spéculative, tout a toujours déjà commencé.

45. Pour une présentation de certains enjeux épistémologiques de la *Phénoménologie de l'esprit*, voir par exemple Kenneth WESTPHAL, *Hegel's Epistemology. A philosophical Introduction to the Phenomenology of Spirit*, Indianapolis/Cambridge, Hackett, 2003. Une telle dimension épistémologique n'est évidemment pas exclusive d'autres dimensions (anthropologique, métaphysique, éthique, politique, esthétique, religieuse) de l'ouvrage.

46. Voir *Phéno.*, p. 136 et 140.

47. Pour le dire avec Franck FISCHBACH (*Du commencement en philosophie, op. cit.*, p. 141) : « Le commencement est ce moment, à la fois de tension et de repos, où nous voyons la fin passer dans le début et le début dans la fin, le devenu dans le simple et le simple dans le devenir, le médiat dans l'immédiat et l'immédiat à nouveau dans la médiation : le point d'arrivée, parce qu'il est un point de retour, se fait point de départ, et inversement. »