

P.-J. Labarrière
Structures
et mouvement
dialectique
dans la
Phénoménologie
de l'esprit
de Hegel

Nouvelle édition

Aubier | analyse
et raisons

46
31-32

STRUCTURES
ET
MOUVEMENT
DIALECTIQUE
DANS LA
PHENOMENOLOGIE
DE L'ESPRIT
DE HEIDEGGER

ANALYSE ET RAISONS

PIERRE JEAN LABARRIÈRE

STRUCTURES
ET
MOUVEMENT
DIALECTIQUE
DANS LA
PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT
DE HEGEL

PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT
DE HEGEL

Seuil

SUIVANT

80R

91129

STRUCTURES
ET
MOUVEMENT
DIALECTIQUE
DANS LA
PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT
DE HEGEL

808
1123

N. C
10

ANALYSE ET RAISONS

PIERRE-JEAN LABARRIÈRE

STRUCTURES
ET
MOUVEMENT
DIALECTIQUE
DANS LA
PHÉNOMÉNOLOGIE
DE L'ESPRIT
DE HEGEL

Nouvelle édition

AUBIER

DL-27-02-1985-04899
COLLECTION

**ANALYSE
ET RAISONS**

COMITÉ DE DIRECTION
FONDÉ PAR

MARTIAL GUEROULT

Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

YVON BELAVAL

Professeur à la Sorbonne

VICTOR GOLDSCHMIDT

Professeur à la Faculté des Lettres
de Clermont-Ferrand

GILLES-GASTON GRANGER

Professeur à la Faculté des Lettres
d'Aix-en-Provence

PAUL RICOEUR

Professeur à la Sorbonne

Si vous souhaitez
être tenu au courant
de nos publications,
il vous suffit
d'envoyer
vos nom et adresse
aux

Editions Aubier Montaigne
13, Quai de Conti
75006 PARIS.

ISBN 2-7007-0389-8

© 1968, 1985 by Editions Aubier Montaigne.
Droits de reproduction réservés pour tous pays.

*Cette étude a été présentée comme
thèse de doctorat en philosophie à
l'Université Grégorienne (Rome).*

*Qu'il soit permis de remercier le
P. Pierre Henrici (Rome), qui a bien
voulu en accepter la responsabilité et
en diriger la rédaction, ainsi que le
P. Joseph Gauvin (Paris), qui l'inspira
à l'origine et encouragea sa réalisation.*

*Les schémas ont été réalisés par
Paul Brutsche.*

DL-27-02-1929-01899
COLLECTION

ANALYSE ET RAISONS

Comité de Direction
FONDÉ PAR

MARCEL GUEROULT

Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

YVON BELAVAL

Les membres du Comité de Direction ont le plaisir de vous présenter
l'ouvrage de M. Yvon Belaval, intitulé "L'Analyse et les Raisons".
L'auteur, qui est professeur au Collège de France, a écrit cet ouvrage
dans une perspective philosophique et historique. Il expose les
différents courants de la pensée occidentale, de la Grèce antique
à la philosophie moderne, et montre comment l'analyse a été utilisée
pour fonder les sciences et les lettres. L'ouvrage est écrit avec une
clarté et une précision remarquables. Il est une lecture indispensable
pour tous ceux qui s'intéressent à la philosophie et à l'histoire de la
pensée humaine.

Si vous souhaitez
recevoir cet ouvrage
sans aucune charge
il vous suffit
d'envoyer
un petit mandat
à l'adresse
suivante

Editions Aubier Montaigne
13, Quai de Conti
75002 PARIS

© 1968 Aubier Montaigne
Tous droits réservés pour tous pays.

INTRODUCTION

« Hegel est à l'origine de tout ce qui s'est fait de grand en philosophie depuis un siècle [...]. On pourrait dire sans paradoxe que donner une interprétation de Hegel, c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle¹. »

Jugement catégorique, bien propre à faire trembler quiconque a l'audace de s'engager en voie si périlleuse, d'autant que sa force s'accroît d'avoir été prononcé par un philosophe dont la pensée, pour avoir été marquée par celle de Hegel, ne se situe pourtant pas sous son influence directe et immédiate. Mais, au vrai, n'est-ce point le sort de tout grand philosophe, interprète de son temps, que de contribuer pour sa part à enrichir l'humus commun où germeront, en d'imprévisibles résurgences, les pensées de ses successeurs ?

Pourtant, en ce processus universel, qui est celui même de la *culture*, il est des temps, il est des lieux où l'histoire de la pensée semble se recueillir tout entière, avec une particulière plénitude, avant de resurgir dans une lumière neuve ; le paysage est bien le même, et l'historien de la philosophie pourra tout à loisir souligner les emprunts et les filiations, — mais nul ne s'y trompe : l'éclairage nouveau, pour reprendre une image de Hegel lui-même, provient de la nouveauté du « soleil » qui s'est levé².

Nul doute que la fin du XVIII^e et le début du XIX^e siècles ne constituent, en notre tradition occidentale, l'une de ces périodes privilégiées. Comme il en va toujours en de pareils cas, la rénovation en cause ne s'y est pas fait sentir uniquement au plan des théories ou des idées philosophiques, mais elle a bouleversé de fond en comble tout l'homme, en ses profondeurs personnelles et

1. Merleau-Ponty, *Sens et Non-sens*, l'Existentialisme chez Hegel, p. 110.

2. *Ph. G.* (Phénoménologie de l'Esprit), 13/4 (I 12/31). — La double référence renverra toujours à la page et à la ligne de l'édition allemande de Hoffmeister (Félix Meiner, 6^e édition, 1952) et de la traduction française de J. Hyppolite (Aubier, 1939-1941), éventuellement modifiée. Pour la détermination de la ligne, on a tenu compte des titres éventuels, ainsi que des lettres ou des divisions numériques, qui ont été inclus et comptés à leur place.

sociales. C'est Hegel, précisément, qui développa le premier cette analyse fameuse, devenue par après le bien commun de tous : il fallait que survienne cette transformation profonde des structures de la vie politique et sociale que représenta la Révolution de 1789, pour que puisse s'imposer une intelligence nouvelle de l'homme entendu comme liberté radicale.

Au vrai, avant même que n'éclate cette Révolution française, Kant avait déjà posé les principes d'une autre révolution, qui n'a point cessé de se faire sentir jusqu'à nos jours, et qui exprimait déjà le statut philosophique de la revendication de liberté en train de se faire jour sur le plan de la vie sociale ; de sorte qu'une définition nouvelle de l'homme accompagna le bouleversement des institutions et des lois, et se nourrit en retour des forces nouvelles dégagées par l'expérience vécue. La Philosophie, comme on l'a dit, « se réfugia » alors en Allemagne, s'y donnant à connaître à travers une lignée de penseurs qui s'efforcèrent de fournir à l'homme des temps nouveaux l'instrument nécessaire pour assumer l'expérience qu'il venait de faire, et pour inventer une nouvelle manière de penser et de vivre.

Hegel fut l'un de ces penseurs. A coup sûr, il ne fut pas le seul. Et lui-même, qui combat si âprement le formalisme de ses prédécesseurs immédiats, sait par exemple, en plus d'un passage de son œuvre, rendre à Kant un hommage qui n'est pas feint. Il est vrai, en ce sens, que le jugement de Merleau-Ponty rappelé au début de ces pages pourrait avec une justesse semblable s'appliquer à Kant lui-même : de sa pensée aussi il est vrai de dire que en tenter une interprétation « c'est prendre position sur tous les problèmes philosophiques, politiques et religieux de notre siècle ». Pourtant, il reste vrai que l'influence immédiate et lointaine de Hegel fut à tout le moins plus sensible, et qu'elle apparaît plus éclatante aux yeux de l'historien, qu'il s'intéresse au déploiement des idées ou au domaine de l'action concrète.

A l'intérieur de cette époque privilégiée, l'œuvre de Hegel apparaît donc à son tour comme privilégiée. Nul plus que lui ne s'imposa à son temps, lui dont le renom portait ombrage à ses collègues de l'université de Berlin. Qu'on le comprenne ou non, qu'on l'accepte ou le rejette, on était contraint de se situer par rapport à lui, et de se dévoiler soi-même en s'efforçant de le juger. Quant à son héritage, recueilli au sein des divisions que l'on sait, il n'a cessé de fructifier jusqu'à nous, suscitant des options diverses et même antagonistes : il n'est nul mouvement de quelque importance qui ne se soit un jour, directement ou indirectement, situé, jugé, défini par rapport à cette entreprise majeure que représente, dans l'histoire de la pensée, l'hégélianisme.

Toute la première partie de l'étude qui suit s'efforcera de manifester ce qui fit en son temps la nouveauté de cette vision du monde. Mais cette recherche de la *problématique* hégélienne, si elle justifie par elle-même l'intérêt porté à cette œuvre, présuppose que soit répondu à une question préjudicielle qui ne peut manquer de surgir : s'il est vrai que Hegel, dans une large mesure, représente bien le « passage obligé » vers l'intelligence du siècle qui le suivit, n'est-il pas vrai que les vingt années que nous venons de vivre constituent une rupture à tout le moins semblable à celle qu'il connut au temps de sa jeunesse, — de sorte que *notre* problème, qui est de déchiffrer le visage nouveau de l'homme en train de naître, exigerait de nous la découverte d'une *nouvelle* vision du monde, qui soit, comme celle de Hegel en son temps, tout à la fois d'accomplissement et de dépassement ?

Voilà qui n'est pas douteux : notre monde n'est plus celui du siècle dernier. L'air que nous respirons n'est plus le même. Et les questions, en changeant si profondément d'échelle, ont aussi changé de nature. Par exemple, si la philosophie, pour Hegel, est systématique par essence, rien de plus étranger à nombre de nos contemporains, pour qui la cohérence et le sens unitaire ne sont que des leurres, et qui sont plus sensibles aux ruptures présentes soulignées pour elles-mêmes. Nos problèmes, qui sont immédiatement question de vie ou de mort, paraissent à beaucoup requérir une autre approche que celle-là, de sorte qu'une étude de Hegel, loin de nous amener à « prendre position » de façon concrète, semble nous éloigner du lieu actuel de l'humaine décision.

Voilà qui serait vrai si, inattentifs à tout ce qui le suivit, nous nous contentions de répéter, comme des oracles intemporels, les positions qu'il élaborait en d'autres époques, face à d'autres questions. Mais, nous le savons bien, la philosophie se perdrait totalement en ce nouveau dogmatisme, puisque son rôle est moins d'apporter des réponses que de fournir les éléments nécessaires à l'analyse des situations dans lesquelles l'homme se trouve engagé. En ce sens, toute étude d'un philosophe, si elle veut elle-même avoir valeur philosophique, se doit de réaliser une confrontation et comme un dialogue entre son temps et le nôtre ; autrement dit, et pour reprendre la seconde partie du jugement que nous développons ici, elle doit se présenter comme une *interprétation* de la pensée dont elle traite.

Il est bon, avant d'entrer dans le mouvement de cette étude et pour mieux saisir les perspectives dans lesquelles elle se déploiera, de déterminer sommairement ce que signifie ce terme. Interpréter signifie avant tout : traduire en termes clairs et acces-

sibles ce qui demeure, en soi-même, affecté de quelque obscurité ; en ce sens premier, fondamental, toute lecture, tout déchiffrement, si élémentaires soient-ils, sont des interprétations ; et, dans le cas d'un déchiffrement philosophique, la lecture en question visera à la découverte du code, de la règle, qui constituent la clef donnant accès au sens unitaire d'une pensée ou d'une œuvre. Tâche prédéterminée, toute d'humble soumission, qui ne connote point d'abord, contrairement à l'usage trop courant, la faculté d'opter entre des significations divergentes : interpréter une œuvre, c'est la faire sienne et l'exprimer comme telle, non en la tirant à soi, non en l'arrachant à sa terre natale, mais en la comprenant d'abord et en la respectant pour ce qu'elle est, fût-ce dans son ambiguïté.

Puisque la philosophie est analyse et compréhension de la réalité, interpréter signifie en second lieu actualiser une vision du monde en manifestant les implications qu'elle est susceptible de déployer dans l'ici et le maintenant. Tâche qui, pas plus que la première, ne peut être livrée à l'arbitraire, et qui exige au contraire une intelligence exacte des véritables structures de la pensée interprétée.

Ces deux acceptions ne vont point l'une sans l'autre. En leur unité développée résident cet « accomplissement » et ce « dépassement » dont nous éprouvons le besoin lorsque nous abordons la lecture d'un philosophe. Mais il apparaît maintenant combien cette exigence, loin de nous autoriser à quelque retransduction immédiate et hasardeuse, nous fait un impérieux devoir de *séjourner* longuement auprès de ceux que nous avons dessein d'interpréter pour notre temps³. Peut-être faut-il ajouter que cette exigence se fait plus urgente encore lorsqu'il s'agit d'un penseur de l'envergure de Hegel, qui eut de surcroît la mauvaise fortune de voir sa doctrine, trop souvent incomprise, sollicitée en tous sens, sans respect effectif de la *lettre* dans laquelle elle s'exprime.

Cette singulière ignorance où nous sommes encore d'une œuvre pourtant livrée aux réflexions des philosophes depuis un siècle et demi, jointe à la transmission de jugements tout faits et pour le moins sommaires, explique l'impuissance ressentie de nos jours par nombre de spécialistes hégéliens face à la tâche essentielle qu'ont rappelée les pages précédentes : beaucoup d'entre eux sont désormais enclins à reconnaître que nous ne

3. Il s'agit là de la transposition d'un terme que Hegel affectionne : la conscience, nous dit-il, doit *séjourner* « dans la présence de ce monde » (*Ph. G.*, 14/11, I 10/25), *séjourner* « dans chaque figure individuelle totale » (*Ph. G.*, 27/34, I 27/7), *séjourner* « près du négatif » jusqu'à le « convertir en être » (*Ph. G.*, 30/7, I 29/29).

sommes pas encore capables, pour l'heure, de procéder à une *interprétation* véritable de cette œuvre, et qu'il nous faut auparavant revenir longuement sur les opérations élémentaires de déchiffrement, reprenant à la base une lecture trop hâtivement faite par ceux qui nous ont précédés.

C'est dans cette perspective qu'a été menée l'étude ici présentée, et c'est ainsi qu'il faut l'aborder et la lire. Au lieu d'ajouter une interprétation nouvelle à toutes celles qui se disputent déjà l'assentiment du lecteur de Hegel, elle tente de se situer en deçà, et de faire un retour décidé au *texte* lui-même, accepté dans sa force native, et dans cette cohérence que l'on doit toujours reconnaître, à moins d'évidence contraire, à qui prétend faire œuvre de raison. Et s'il nous est possible, en conclusion, de jeter quelque clarté sur un certain nombre de points controversés, ce ne sera là qu'œuvre partielle, strictement limitée par les résultats, avec leurs clartés et leurs ombres, de l'enquête menée sur les structures véritables de la pensée dans cette première grande œuvre systématique de Hegel qu'est la *Phénoménologie de l'Esprit*.

Dans un passage fameux de la dialectique de *L'Esprit*, Hegel, faisant sien un jugement de Diderot, exprime en termes musicaux l'extrême confusion dans laquelle se perdit finalement, au XVIII^e siècle, le monde de la Culture, — avant d'évoquer l'espoir de voir surgir une note fondamentale, « qui domine tout et qui restitue l'esprit à soi-même⁴ ». Nul doute que pareille espérance ne soutienne l'obscur travail de tous ceux qui entreprennent à nouveau de déchiffrer la pensée de Hegel ; mais, en pareil domaine, une certitude s'impose : il faudra que ce déchiffrement soit longtemps poursuivi avant que l'on en puisse tenter une interprétation véritable, qui nous livre à la fois la raison de son influence et la possibilité de son dépassement.

4. *Ph. G.*, 373/13 (II 81/9).

CHAPITRE PREMIER

L'ŒUVRE ET SON UNITÉ

La *Philosophie de l'Esprit* fut publiée pour la première fois en 1807 : « Mon écrit est enfin achevé », écrit Hegel à Schelling le 1^{er} mai de cette année-là ; le livre, dont l'auteur avait composé les pages de 1802 à 1806, avait primitivement

PREMIÈRE PARTIE

été destiné à servir de base à une œuvre plus vaste, mais une composition laborieuse, qui obligea Hegel de se résigner à la avec son éditeur, et de publier l'ouvrage en deux d'avril de l'année suivante.

PROBLÉMATIQUE

L'auteur semble des l'échec peu content de son œuvre. Il écrit en 1807 à son ami pour exprimer ses regrets et indique à quel degré revint à ses yeux, et pour signaler que large remise en cause fut à l'occasion d'une seconde édition. Mais cette seconde édition ne parut jamais de son vivant, et lorsque Hegel, quelques mois avant sa mort, se décide à revoir son œuvre première de ses premiers livres, il n'eut le temps d'en reprendre que les premières pages de la préface.

Il est malaisé de tirer vraiment au clair l'intention de Hegel vis-à-vis de cet ouvrage. En l'examen de commentateur, qui ne voit pas le statut dans l'ensemble de l'œuvre, attend aux indications que l'auteur donne lui-même. Ainsi, les dernières pages de la préface indiquent d'un effort à l'immediatisme ; ce qui se trouve au début, c'est la partie essentielle de la philosophie par l'Esprit, qui se trouve ailleurs de la partie jusqu'à son actualité première, c'est-à-dire jusqu'à la *Continuité sensible*, ainsi, au lieu de savoir pourquoi, cette philosophie devant s'exprimer

1. Cf. *Das Wesen der Philosophie* de Hegel, édité par G. Hegel, Stuttgart, 1924, p. 224. Traduction française : *Le savoir qui est la philosophie* de Hegel, éd. Armand Colin, Paris, 1924, p. 224.

2. Voir dans le tome de Hegel à *Walden* de 1807, Hegel, *Walden*, (Hildesheim, 1922), t. II, p. 112, et dans le tome de Hegel à *Walden* de 1807, Hegel, *Walden*, (Hildesheim, 1922), t. II, p. 112 et 113.

3. Les premières pages de la préface de Hegel, comme on peut le constater dans les deux premières éditions de l'œuvre (Hildesheim, 1922), t. II, p. 112, et dans le tome de Hegel à *Walden* de 1807, Hegel, *Walden*, (Hildesheim, 1922), t. II, p. 112 et 113) indiquent que Hegel avait en vue un ouvrage qui précéderait la partie de la philosophie par l'Esprit, c'est-à-dire jusqu'à la *Continuité sensible*, ainsi, au lieu de savoir pourquoi, cette philosophie devant s'exprimer

PREMIERE PARTIE

PROBLÉMATIQUE

CHAPITRE PREMIER

L'ŒUVRE ET SON UNITÉ

La *Phénoménologie de l'Esprit* fut publiée pour la première fois en 1807. « Mon écrit est enfin achevé », écrit Hegel à Schelling le 1^{er} mai de cette année-là ; le livre, dont l'imprimeur avait composé les premiers feuillets dès février 1806, devait primitivement venir au jour à Pâques de cette même année¹ : mais une composition laborieuse, qui valut à Hegel de multiples démêlés avec son éditeur, en retarda la parution jusqu'au mois d'avril de l'année suivante.

L'auteur sembla dès l'abord peu satisfait de son œuvre. Il écrivit à ses amis pour s'excuser du caractère « informe » qu'elle revêtait à ses yeux, et pour promettre une large remise en chantier à l'occasion d'une seconde édition. Mais cette seconde édition ne parut jamais de son vivant, et lorsque Hegel, quelques mois avant sa mort, se décida à revenir sur cette première de ses grandes œuvres, il n'eut le temps d'en reprendre que les premières pages de la préface².

Il est malaisé de tirer vraiment au clair l'attitude de Hegel vis-à-vis de cet ouvrage. Et l'embarras du commentateur, qui ne sait où la situer dans l'ensemble de l'œuvre, répond aux hésitations que l'auteur connut lui-même. Ainsi, les dernières pages du *Savoir absolu* parlent d'un retour à l'immédiateté : ce qui se trouve ici visé, c'est la position nouvelle de la phénoménalité par l'Esprit, qui se trouve ramené de la sorte jusqu'à son extériorité première (c'est-à-dire jusqu'à la Certitude sensible) ; mais, au plan du savoir accompli, cette immédiateté devenue s'exprime

1. Cf. Otto Pöggeler, *Zur Deutung der Phänomenologie des Geistes*, Hegel-Studien, I, p. 284. Traduction française : *Qu'est-ce que la « Phénoménologie de l'Esprit »*, Archives de Philosophie, avril-juin 1966, p. 223.

Voir aussi la lettre de Hegel à Niethammer du 6 août 1806, *Hegel Briefe* (Hoffmeister, 1952), I, p. 113 ; et lettre de Hegel à Schelling du 3 janvier 1807, *ibid.*, p. 132. Traduction française : Hegel, *Correspondance*, I, pp. 108 et 125.

2. Les corrections portent jusqu'à la page xxxvii de l'édition originale : elles intéressent donc les trente-deux premiers paragraphes de l'œuvre (Hoffmeister, 29/11). Cf. les indications données par Hoffmeister, pp. 577-578. L'édition actuelle inclut les corrections introduites par Hegel en ce qui concerne ces premières pages ; pour le reste de l'ouvrage, c'est évidemment le texte de 1807 (A) qui fait autorité. Hoffmeister, pp. 575-581, et variantes pp. 582 sq.

dans l'affirmation de l'Être, point de départ du Système³. Celui-ci se présente alors comme un cercle de cercles, dans lequel la Totalité fondamentale, celle de la Logique, manifeste sa richesse immanente en se donnant à connaître comme Nature et comme Esprit ; et c'est ce déploiement du pur concept comme tel, dans la liberté de son auto-manifestation, qui fonde la possibilité effective et la signification concrète du retour phénoménologique à l'immédiateté sensible. Faut-il donc en conclure que le Système, (c'est-à-dire la *Science de la Logique* et l'*Encyclopédie*) abolit l'intérêt qu'offrait la *Phénoménologie*, comme devient inutile l'échelle qui servit à s'élever jusqu'au niveau que l'on méditait d'atteindre⁴? Voici pourtant qu'en 1812, lorsque paraît la « Logique objective », c'est-à-dire les deux premières parties de la *Science de la Logique*, Hegel, dans une réflexion sur le « point de départ » de la Science qui sert d'introduction à la « Doctrine de l'Être », renvoie à la *Phénoménologie* comme à une « présupposition » nécessaire à l'intelligence de son Système⁵. Mais à nouveau, cinq ans plus tard, en 1817, lorsqu'il publie *L'Encyclopédie des Sciences philosophiques*, la perspective semble changer : cette fois, l'introduction à la Logique n'est plus constituée par la *Phénoménologie*, mais par le texte fameux sur « les trois positions de la pensée à l'égard de l'objectivité » ; c'est là, nous dit-il alors, l'« introduction prochaine (*nähere Einleitung*) pouvant expliquer et fournir la signification et le point de vue qui sont ici présentés⁶ » ; reste que ce texte n'abolit pas la *Phénoménologie*, puisque Hegel précise immédiatement après le sens qu'il reconnaît encore à celle-ci, ajoutant même que par rapport à elle la considération qu'il développe alors est encore plus inadéquate à réaliser vraiment une introduction à la Science⁷. Plus loin, dans la troisième partie de l'ouvrage, nous rencontrons explicitement une « Phénoménologie de l'Esprit », qui intervient, entre l'« Anthropologie » et la « Psychologie », à l'intérieur du développement ayant trait à l'Esprit subjectif. Et, par rapport à l'ouvrage de 1807, ce texte ne présente qu'un résumé des deux premières sections (Conscience et Conscience de soi) et de l'introduction à la troisième (Raison). On a voulu inférer de là que

3. Hegel dira, au début de la Préface (écrite après le Savoir absolu) qu'il a voulu montrer dans cet ouvrage comment la « Philosophie » doit s'accomplir comme « Science » — 12/11 (I 8/15) : cet accomplissement est en même temps disparition de la Philosophie comme telle, entendue simplement comme « amour du savoir ».

4. L'image est de Hegel lui-même : 25/10 (I 24/6).

5. *Logik* (Lasson, 1951), I 53.

6. *Enc.*, § 25. Hoffmeister, 1949, p. 57.

7. *Enc.*, *ibid.*, Zusatz, p. 58.

Hegel renonçait à tous les développements suivants de l'œuvre primitive, et qu'il ramenait enfin la *Phénoménologie* à ses justes proportions, celles qu'il avait médité d'abord de lui donner, sans pouvoir s'y tenir lui-même dans la première de ses rédactions. Nous aurons à revenir sur cette interprétation extrêmement partielle et contestable ; notons seulement, pour l'heure, que Hegel n'entendait pas par là condamner le premier de ses ouvrages, dans la forme où il nous est parvenu, puisque, rééditant en 1831 la *Science de la Logique*, il y maintient la référence à la *Phénoménologie* à laquelle il a été fait allusion plus haut, et qu'il se préparait lui-même à lui donner une nouvelle caution en la présentant à nouveau au public.

Force est donc de revenir au texte, pour le considérer dans sa teneur actuelle. Si sa référence aux œuvres postérieures est évidemment d'une importance extrême pour tenter de le saisir en sa signification plénière, cette démarche ne peut être que seconde ; car il est nécessaire d'avoir déjà pénétré quelque peu dans sa cohérence interne avant de décider, s'il est possible, de sa place dans l'économie totale du système hégélien. Comment donc se présente cet ouvrage, tel qu'il parut en 1807, et à quel dessein répond-il ?

I. INTRODUCTION A LA SCIENCE OU PREMIÈRE PARTIE DU SYSTÈME ?

Deux textes déjà évoqués, que Hegel écrivit à dix ans de distance, vont nous permettre d'apporter une première réponse. Dans la lettre à Schelling qu'il écrivit depuis Bamberg le 1^{er} mai 1807, nous lisons : « Je suis curieux de ce que tu diras sur l'idée de cette première partie, qui est à proprement parler l'introduction — puisque je ne me suis pas encore avancé au-delà de cet « introduire », *in mediam rem*⁸. » En 1817, au début de la première partie de l'*Encyclopédie*, Hegel, comparant la démarche de sa *Phénoménologie* avec celle qu'il met en œuvre dans le texte sur « les trois positions de la pensée à l'égard de l'objectivité », parle encore à son propos d'« introduction » et de « première partie du Système⁹ ». Or ces deux expressions semblent bien recouvrir des projets assez radicalement divers, de sorte que

8. *Hegel Briefe*, I, p. 161. (*Correspondance*, I, pp. 150-151.)

9. *Enc.*, § 25, pp. 57-58.

nombreux furent les commentateurs qui ne craignirent pas de parler d'ambiguïté, voire de contradiction.

Que représente chacune d'entre elles ? Il faut ici les entendre l'une et l'autre selon leur signification la plus immédiate : une « introduction » est un développement préalable, extérieur au sujet, qui, en soulignant certaines particularités du point de vue adopté, en prévenant de fausses interprétations, en dessinant à grands traits les lignes de l'exposé à venir, dispose le lecteur à la juste intelligence de ce qu'on veut lui proposer ; au contraire, une « première partie » se situe évidemment *in mediam rem*, et expose un premier aspect du déploiement de l'objet du discours. La *Phénoménologie* répondrait au premier de ces concepts si elle était une simple préparation à la Science, laquelle commencerait seulement avec la dialectique de l'Être, au début de la *Logique* ; par contre, elle appartiendrait déjà au corpus philosophique hégélien proprement dit si l'Esprit s'y donnait à connaître réellement, sous une première forme déjà « scientifique », avec toute la richesse de son contenu.

En somme, voici, exprimé en termes simples, le dilemme devant lequel on se trouve : la *Phénoménologie* est-elle une simple propédeutique, ou déploie-t-elle déjà l'essentiel de la philosophie de Hegel ? Est-elle une préparation au Savoir ou une manifestation de l'Esprit absolu ? Il est deux voies possibles pour tenter de répondre à cette question : l'une s'attache à l'étude des structures de l'œuvre et à la détermination du mouvement qui les anime, en s'efforçant d'éprouver (au double sens de ce terme) sa cohérence intérieure ; l'autre cherche à l'aborder en retraçant sa genèse, l'histoire de son surgissement et de son élaboration, pour sonder la concordance ou la non-concordance du terme achevé avec le dessein primitif. Pour reprendre les termes mêmes de Hegel (car le problème de l'interprétation ne fait que doubler ici celui de la composition première), l'une de ces méthodes nous situe *in mediam rem*, tandis que l'autre se présente encore comme une « introduction » à l'ouvrage.

On l'a déjà dit, l'étude présente se situe résolument dans la première de ces optiques. De sorte qu'il serait légitime, renonçant à toute discussion d'un préalable, de déployer simplement cette méthode, renvoyant au terme de ces pages sa justification *ex concreto*. Au vrai, seul ce parcours effectif du contenu de l'œuvre peut nous éclairer sur sa signification, et même sur sa nature. Pourtant, il semble impossible de se dérober totalement à une première approche *historique* ; car s'il s'avérait, à ce plan encore extérieur, qu'il faille réellement mettre en cause l'unité de l'ouvrage, cela ruinerait évidemment jusqu'à la simple possibilité d'une recherche de ses structures unitaires. Voici donc précisés le

but et les limites de la discussion que nous allons entreprendre maintenant de façon sommaire : il ne s'agit pas de démontrer l'unité de l'œuvre, mais plutôt, demeurant encore à l'extérieur, de nous assurer que cette unité, *grosso modo*, est suffisamment attestée pour que nous soyons en droit de la mettre plus radicalement à l'épreuve.

II. APPROCHE HISTORIQUE : LA THÈSE DE HAERING

Comment se pose le problème à ce plan historique ? Depuis que Th. Haering, au congrès hégélien de 1933, a le premier posé cette question, c'est par rapport à lui que se situent les prises de position des divers auteurs¹⁰. Sans doute, il n'avait point fallu attendre cette époque pour voir des commentateurs souligner une division (celle qui survient avec la section « Raison »), qui partageait l'œuvre, à leurs yeux, en deux « parties inégales » ; ainsi Kuno Fischer au siècle dernier, ou H. Hadlich au début de celui-ci. Mais les « travaux de Jeunesse » de Hegel ne furent publiés qu'en 1907, et il fallut attendre quelque temps encore pour que leur étude permît d'asseoir sur des arguments historiques cette dualité prétendue, voire cette contradiction interne de la *Phénoménologie de l'Esprit* : ce fut Theodor Haering qui tenta cette explication génétique de l'œuvre.

A la question : sommes-nous en présence d'une introduction au Savoir ou bien avons-nous là un premier déploiement de l'univers philosophique proprement dit ? l'originalité de Haering fut de répondre en niant l'alternative, pour affirmer qu'il s'agit tout à la fois d'une préparation au Système et d'un exposé de la Philosophie de l'Esprit. Hegel aurait eu dessein d'écrire une simple introduction, de dimensions modestes, mais son projet se serait démesurément enflé au cours de la composition, en même temps qu'il aurait changé de nature, au point de le contraindre, pressé qu'il était par son éditeur, à publier finalement comme une œuvre autonome ce qui n'aurait dû être que des considérations

10. Th. Haering, *Entstehungsgeschichte der Phänomenologie des Geistes*, communication au Congrès hégélien de Rome, publiée dans *Verhandlungen des III. Intern. H. Kongresses 1933*, Haarlem et Tübingen, 1934, pp. 118-138.

Haering a repris cette thèse, de façon plus succincte, dans son *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, p. 479 sq.

relativement succinctes permettant d'entrer avec plus de facilité dans le « Système de la Science » qu'il avait annoncé¹¹. Telle qu'elle surgit alors des hésitations de son auteur, la *Phénoménologie* n'offre donc pas d'unité réelle, — ce qui explique l'insatisfaction de Hegel comme aussi l'embarras qu'il éprouve à situer ce premier livre dans l'ensemble de son œuvre.

Cette thèse, présentée ici de façon trop abrupte (Haering lui-même la nuance, ainsi que nous le verrons), s'appuie sur un certain nombre d'arguments historiques, qu'il peut être bon de rappeler à grands traits. On sait que Hegel, dans sa volonté affirmée de retour au concret, a dès longtemps dénoncé comme une fuite, comme une peur, tout formalisme dans la détermination des catégories de la pensée. Et il voyait un effet de ce formalisme dans la tendance, kantienne et post-kantienne, à définir les instruments du savoir *avant* que de les mettre en œuvre. C'est dire qu'il refusait catégoriquement l'idée d'un préalable au savoir philosophique, et par conséquent l'idée même d'une « introduction » à ce savoir. L'Introduction qui ouvre la rédaction première de la *Phénoménologie*, et qui, en tout état de cause, représente l'exposé de son dessein originel, est ici d'une fermeté parfaite : nous y voyons qualifiée de « représentations inutiles », de « subterfuges » imaginés « pour se libérer de la fatigue qu'exige la Science », l'opinion de ceux qui veulent dissoudre la Philosophie dans ces questions préjudicielles, la détournant de sa tâche véritable, qui est de se mesurer à la « Chose même, c'est-à-dire au connaître effectif de ce qui est en vérité¹² ».

Comment expliquer alors que Hegel, probablement au cours de l'année 1805, se soit décidé à écrire une « Introduction » au Système qu'il entendait publier, et qu'il annonçait par intermitances au moins depuis l'été de 1802 ? C'est encore le texte introductif à la *Phénoménologie* qui nous éclaire sur ce point. Aussitôt après avoir stigmatisé durement le formalisme inavoué de toute considération préalable (semblant ainsi, en accord avec son attitude de tout temps, dénier toute valeur philosophique à une préparation au Savoir), Hegel, faisant volte-face, se dresse contre ceux qui, au nom d'une science « meilleure » qu'ils prétendent posséder, tentent de l'imposer d'entrée de jeu, sans prêter aucune attention au savoir immédiat de la conscience naïve : dogmatisme insoutenable, car « une assurance sèche a autant de valeur qu'une autre¹³ », — de sorte que le savoir véritable ne peut prétendre

11. Cf. Hoffmeister, *Ph. G.*, *Einleitung des Herausgebers*, XXXIII.

12. *Ph. G.*, 65/24 et 63/2 (I 67/18 et 65/2).

13. *Ph. G.*, 66/28 (I 68/22).

l'emporter sur l'autre que s'il manifeste comme sienne la part de vérité que celui-ci recèle. Après Kant et Fichte, c'est donc Schelling et son absolu immédiat qui se voient ici écartés.

Ainsi s'impose, en cette seconde perspective, une « présentation » du savoir phénoménal qui soit « comme le chemin de la conscience naturelle pénétrant jusqu'au vrai savoir¹⁴ ». Autrement dit, il est non seulement légitime mais nécessaire de former la conscience naïve, de l'élever jusqu'au niveau où elle devient capable d'entrer dans l'évidence simple du Savoir absolu, c'est-à-dire dans cet « éther » où l'affirmation nue de l'Être est saisie en vérité comme le point de départ et le principe de la Science¹⁵. La *Phénoménologie* répond à ce besoin : elle retrace les « stations¹⁶ » que doit parcourir l'esprit individuel dans la recherche de sa propre vérité, et rend compte de l'expérience qu'il fait de leur enchaînement nécessaire. On voit qu'il s'agit là d'une introduction d'un type bien spécial (qui ne marque, contrairement à ce que pensait Kroner, aucun retour à Kant et à Fichte), puisque ce chemin de la conscience vers la Science, n'étant que la face visible de l'affrontement de celle-ci au savoir phénoménal, ne peut être considéré comme un simple préalable au déploiement du Système : « C'est par cette nécessité que ce chemin vers la Science est déjà lui-même Science, et par là, selon son contenu [= le contenu de la Science], Science de l'expérience de la conscience¹⁷. »

Nous voici en possession du concept qui commande manifestement la perspective de Hegel au moment où il entreprend la rédaction de la *Phénoménologie*. C'est lui qu'il retient comme titre de son ouvrage, composant de la sorte la première page, qu'il envoie à l'impression en février 1806 : « Première partie — Science de l'expérience de la conscience¹⁸. » Or ce concept, dit-on, s'il suffit à rendre compte des premiers développements de l'ouvrage, est parfaitement inadéquat à son contenu total, — lequel le déborde de toutes parts, jusqu'à donner une première

14. *Ph. G.*, 67/3 (I 69/4).

15. L'unité de ces deux points de vue, déjà présente dans l'Introduction (notion d'expérience, et nécessité de son dynamisme intérieur) sera exprimée plus tard, avec une parfaite netteté, dans la Préface : « La Science demande, de son côté, à la conscience de soi qu'elle se soit élevée à cet éther, pour pouvoir vivre avec elle (= avec la Science) et en elle, et pour vivre. Inversement, l'individu a le droit d'exiger que la Science lui déploie l'échelle au moins jusqu'à ce point de vue, et le lui indique en lui-même. » *Ph. G.*, 25/6 (I 24/2).

16. *Ph. G.*, 67/6 (I 69/7).

17. *Ph. G.*, 74/34 (I 77/11).

18. Cf. édition de Hoffmeister : fac-similé, p. 61, et explication p. 577. — Otto Pöggeler, *op. cit.*, pp. 271-272 (trad. franç., *loc. cit.*, pp. 208-209), évoque lui aussi ce premier titre retenu par Hegel.

expression de la richesse du Système lui-même¹⁹. La conclusion de Haering est nette : selon son plan primitif, l'œuvre devait s'achever lorsque la conscience, dans la section « Raison », atteint au terme de son « expérience », dans la réconciliation éprouvée de l'objet et du sujet, de la conscience et de la conscience de soi. Alors devait se conclure le périple de cette conscience individuelle, puisque, ayant atteint l'éther du pur savoir, elle était apte désormais à comprendre la nécessité du point de départ de la Logique, — et Hegel, ajoute Haering, méditait effectivement, après cette courte « introduction scientifique », de passer sans plus tarder à l'exposé du premier moment de son Système.

Cette dernière affirmation repose sur une série de considérations historiques (en particulier sur l'examen des cours que Hegel professa ces années-là) ; il importe peu de les rappeler ici²⁰. Notre propos se limite à cette constatation : s'il est vrai que la « Science de l'expérience de la conscience » devait s'achever avec les premières pages de la Raison, il faut alors affirmer que le reste de l'œuvre, écrit dans une autre optique, n'est plus cohérent avec la perspective des premières sections ; voilà qui suffirait à ôter tout fondement à l'étude que nous nous proposons de mener, puisqu'il serait manifestement absurde de rechercher les structures unitaires d'un ouvrage si évidemment brisé en son milieu, écartelé entre deux considérations si diverses.

Que s'est-il passé, selon Haering ? Dans la « Raison observante », Hegel a perdu le contrôle de son propre développement : « ... la pensée originelle était celle d'une simple élévation de la conscience ordinaire, par-delà une pluralité de degrés successifs, jusqu'à la Raison (I-V), et c'est seulement au cours de l'impression qu'elle se changea peu à peu, se rapprochant des divisions antérieures des manuscrits relatifs à la Philosophie de l'Esprit, et avant tout de cette trichotomie en Esprit subjectif, objectif et absolu, qui s'introduisait précisément alors dans la seconde Philosophie de l'Esprit²¹. » Hegel aurait alors jeté dans son cadre primitif, jusqu'à le faire éclater, toute une série de développements qui formaient le matériau de la Philosophie de Iéna ; de la considération de la conscience individuelle et de son élévation à la Science, il passe à l'examen de la conscience « supra-individuelle » et de son chemin de culture au travers de l'histoire ;

19. Cf. les remarques de O. Pöggeler (*op. cit.*, p. 267, trad., p. 203), qui démontrent l'insuffisance de l'interprétation de Heidegger, voulant comprendre toute la *Phénoménologie* à partir de la seule Introduction.

20. O. Pöggeler (*op. cit.*, pp. 272 sq., trad. pp. 210-216) démontre la fragilité des arguments de Haering sur ce point.

21. Haering, *Hegel, sein Wollen und sein Werk*, II, p. 485.

les figures de la conscience deviennent figures du monde, et dans ce cadre déployé l'objet n'est plus l'individu mais l'Esprit qui se révèle²². Il ne reste plus qu'à changer le titre, qui ne répond plus au contenu : la *Science de l'expérience de la conscience* est devenue la *Phénoménologie de l'Esprit*²³.

Tel quel, le livre se présente alors comme la « Première partie de la Science ». Et il faudra attendre cinq ans pour que paraisse cette *Logique* que Hegel avait dessein de publier dès 1806, aussitôt après une courte réflexion sur la conscience, et qu'il visait alors comme le premier moment de son *Système de la Science*. A vrai dire, ce *Système de la Science* ne sera complet qu'en 1817, avec l'*Encyclopédie des Sciences philosophiques*. Mais ces œuvres postérieures ne sont pas connumérées avec la *Phénoménologie*, de sorte que la « première partie » de 1807 demeure sans correspondant dans la suite des publications. On ne peut donc arguer de ce titre très général (*Système de la Science*) pour la faire basculer du côté du *Système*. En fait, la *Phénoménologie* fait partie du *Système* et n'en fait pas partie : elle est bien la révélation de l'Esprit absolu, mais dans une conscience ; elle retrace l'expérience concrète de l'homme (et de l'humanité) dans sa marche vers la vérité. En ce sens, son intérêt demeure, intact, même après la publication de l'*Encyclopédie*.

Il n'est donc pas exact de prétendre, sans plus de nuances, que l'ouvrage est devenu, purement et simplement, une « première partie » du *Système*. Trois textes de Hegel, écrits en 1807, 1817 et 1831, le montrent à l'évidence. Le premier, extrait de sa lettre à Schelling du 1^{er} mai 1807, a déjà été évoqué : « ... cette première partie, qui est à proprement parler l'introduction — puisque je ne me suis pas encore avancé au-delà de cet "introduire", *in mediam rem*. » Le second se trouve dans le paragraphe 25 de l'*Encyclopédie*, cité plus haut : Hegel y parle de « ma *Phénoménologie de l'Esprit*, qui, pour cette raison²⁴, lors de sa parution, a été désignée comme la première partie du *Système de la Science* » ; mais c'est pour souligner aussitôt que, partant de la conscience sensible immédiate, et déployant la totalité de ses figures concrètes, « elle ne pouvait à cause de cela séjourner dans l'élément formel de la conscience simple » ; elle ne répond donc pas à cette exigence de la Science, laquelle ne se déploie que dans

22. *Ibid.*, p. 483.

23. Hoffmeister, édition de la *Ph. G.*, p. 577. O. Pöggeler, *loc. cit.*, pp. 271-272 (trad., pp. 208-209). Ce titre nouveau apparaît, au milieu de l'année 1806, dans l'annonce faite par Hegel des leçons qu'il prévoit pour l'hiver 1806-1807 : cf. Hoffmeister, *Ph. G., Einleitung des Herausgebers*, XXXIII.

24. Ce *deswegen* a un sens explicatif par rapport à ce qui va suivre : si Hegel a pu parler de « Première partie du *Système* », c'est en effet parce qu'il s'agissait de la manifestation de l'Esprit.

ce « formalisme », et elle n'est donc en vérité qu'une Introduction²⁵. Enfin, en 1831, commençant de revoir le début de la Préface en vue de la réédition de l'ouvrage, Hegel supprime purement et simplement les mots que nous mettons ici entre parenthèses : « Ce devenir de la *Science en général* ou du *Savoir* est ce que cette *Phénoménologie de l'Esprit* présente (comme la première partie du Système de cette Science)²⁶. »

Ces jugements de Hegel portent sur l'ensemble du livre ; et voilà qui relativise l'opinion de Haering, pour qui seules les deux premières sections et le début de la troisième répondent au dessein primitif d'une introduction. Il est vrai que celui-ci nuance ses affirmations, concluant ainsi son exposé : « Tout cela, naturellement, ne doit en aucune manière faire dire que Hegel aurait à un moment donné changé fondamentalement son ancien point de vue [...]. Il me paraît seulement incontestable que, dans la Préface (comme aussi plus tard), il a cherché en quelque manière à justifier, en lui donnant sa juste place, la forme qu'avait prise, presque contre sa volonté, cette publication, qui ne devait avoir que le caractère d'une introduction, mais qui, sortant de ce qui lui avait été assigné comme fondements, s'était grossie sous sa main jusqu'à devenir pratiquement un Système de Philosophie de l'Esprit²⁷. » Qu'il se soit « passé quelque chose » pendant la rédaction de la « Raison observante », que Hegel, au cours de cet été 1806, ait comme « perdu le contrôle de son travail²⁸ », qu'il ait dû, bon gré mal gré, se laisser mener par le dynamisme propre de son objet, nul ne songe à le nier. Mais, paradoxalement, cet échappement imprévisible à l'intention initiale, loin de dessiner une rupture qui rendrait l'œuvre contradictoire en la dressant contre elle-même, nous assure de la très intime connexion entre les « deux parties » que l'on distingue en elle, — puisque c'est la logique propre du développement lui-même qui contraint Hegel à outrepasser (s'il en fut bien ainsi) les limites qu'il s'était peut-être assignées tout d'abord.

Notre dessein, rappelons-le, n'était pas de discuter pour elle-même la thèse de Haering²⁹, mais de nous assurer que l'œuvre,

25. *Enc.*, § 25, pp. 57-58.

26. *Ph. G.*, 26/8 (I 25/8). Cf. apparat critique, p. 584.

27. Haering, *op. cit.*, p. 486.

28. O. Pöggeler, *op. cit.*, p. 285. (Trad. franç., p. 224.)

29. O. Pöggeler répond avec vigueur à son argumentation ; et il emporte l'assentiment lorsqu'il conclut : « Il n'y a aucune preuve qui permette d'affirmer que la *Phénoménologie* ne devait se développer originairement que jusqu'au chapitre de la Raison » (*op. cit.*, p. 278 ; trad. franç., p. 216). — Mais à son tour, dans les pages suivantes, il souligne que l'intention de Hegel n'embrassait pas dès l'abord la totalité de l'œuvre actuelle ; selon lui, la mention du « *Savoir absolu* », que la dernière page de l'Introduction assigne comme terme au développement, ne vise pas l'ultime chapitre que nous pouvons lire mainte-

selon une première approche encore extérieure, possède une unité suffisante pour porter le poids d'une étude systématique de ses structures unitaires. Cette étude, d'ailleurs, nous permettra finalement, par une autre voie que celle de la critique historique, de jeter aussi sur cette question une lumière intéressante. Pour l'heure, il suffit à notre justification de recueillir les deux affirmations suivantes, émanant de partisans de la théorie de Haering. Hoffmeister écrit, en effet, dans son Introduction³⁰ : « Avec la section " L'actualisation de la conscience de soi rationnelle par elle-même ", qui appartient encore aux vingt et un premiers cahiers déjà imprimés, la tendance vers l'Esprit objectif, c'est-à-dire vers ce que Hegel alors nommait simplement " L'Esprit ", était déjà si forte que, pour ainsi dire, il n'y avait plus de halte possible, dans le cours de la présentation, avant les " figures du monde ", dans lesquelles seulement la conscience de soi peut atteindre à sa vérité. De la sorte, on ne peut parler ici d'une rupture directe³¹. » Et M. Hyppolite affirme de même : « Il est bien possible que l'intention de Hegel se soit modifiée au cours même de la rédaction de son travail, mais l'importance qu'il avait donnée à certains chapitres de la première partie, à l'observation de l'organique, à la physiognomonie et à la phrénologie, ne lui laissait plus le loisir de revenir en arrière ; il était conduit presque malgré lui à écrire non seulement une *Phénoménologie de la Conscience*, mais une *Phénoménologie de l'Esprit* où tous les phénomènes spirituels devaient être étudiés sous l'aspect phénoménologique [...]. C'est comme une exigence interne qui pousse la raison individuelle à devenir un monde pour soi-même comme Esprit, et l'Esprit à se découvrir comme Esprit pour soi dans la religion³². »

nant (en quoi Pöggeler s'accorde avec Haering), non plus que la section Raison (en quoi il se sépare de lui), mais le point où, « dans la Conscience de soi, vérité et certitude, concept et objet deviennent mutuellement égaux » (p. 283, trad., p. 222). Cf. *Ph. G.*, 140 (I, 154). Alors, en effet, peut s'opérer l'entrée dans la « Science proprement dite », — laquelle ne serait pas la Logique, mais la Philosophie de l'Esprit (ou plus exactement l'Esprit objectif, c'est-à-dire « le point dans la Philosophie de l'Esprit où apparence et essence s'identifient », comme elles le font, dans la *Phénoménologie de l'Esprit*, au début de la section « Conscience de Soi »). — De toute façon, il reste, pour Pöggeler, que le dessein primitif comportait (sous une forme autre, peut-être, que celle qu'elle reçut en fait dans les Sections Esprit et Religion) une réalisation concrète, en leur universalité, des dialectiques de la Raison.

30. Introduction qui, précise Haering, « a repris simplement ma démonstration, et, lui ayant ajouté des précisions de dates, a achevé de l'élever jusqu'à une évidence absolue » (*op. cit.*, p. 479).

31. *Ph. G.*, XXXV.

32. J. Hyppolite, *Genèse et Structure de la Phénoménologie de l'Esprit de Hegel*, p. 58. — Notons que l'expression « Phénoménologie de la Conscience », que Haering emploie également (*op. cit.*, p. 484) semble bien n'avoir pas de fondement hégélien. Il vaut mieux sans doute, quitte à renoncer au parallèle

III. APPROCHE LOGIQUE, LE MOUVEMENT INTERNE DE LA PHÉNOMÉNOLOGIE

Cette « exigence interne » qui s'est affirmée au niveau du contenu et de son déploiement rend donc plus évidente encore l'existence d'une cohérence totale, — cohérence qui n'est pas celle d'une construction statique, mais celle d'un mouvement, d'un devenir, d'une évolution. Cette marche de l'homme vers l'absolu, cette adéquation progressive de sa certitude individuelle avec la vérité objective, ce fut d'abord, à n'en pas douter, l'histoire propre de Hegel. Pour lui, « la *Phénoménologie* était, consciemment ou inconsciemment, le moyen de livrer au public, non un système tout fait, mais l'histoire de son propre développement philosophique³³ ». Il est vrai, en ce sens, que la *Phénoménologie* représente l'ouvrage le plus « personnel » de Hegel, celui qui nous livre le plus exactement son itinéraire. Chacun le reconnaît sans peine. Mais on a voulu prendre occasion de ce fait pour minimiser, une fois encore, son importance : il s'agirait là seulement d'un effort d'élucidation sans aucune valeur universelle, produit d'une évolution singulière à nulle autre semblable ; il nous renseignerait sur la façon dont l'individu Hegel a pénétré dans l'univers de la Science, mais lui-même, dit-on, a si bien conscience de cette particularité de son expérience qu'il lui substitue, lorsqu'il s'agit d'exposer son Système comme tel, une « introduction » à la fois plus impersonnelle et plus universelle en son expression : le texte sur les trois positions de la pensée à l'égard de l'objectivité.

On oublie que le dessein de Hegel est précisément de joindre le plus singulier au plus universel, — non point, sans doute, en donnant immédiatement au premier, non encore éprouvé en sa valeur réelle, un caractère normatif illusoire, mais en le soumettant au « long chemin de la culture³⁴ » qui opère peu à peu sa « formation à l'universalité³⁵ » ; or cela n'est possible que si l'individu parcourt à nouveau la totalité des figures historiques qui ont amené l'« Esprit du monde » jusqu'au point actuel de

verbal, parler ici, comme Hegel l'a fait, de « Science de l'expérience de la conscience », projet qui, loin d'exclure une « Phénoménologie de l'Esprit », l'appelait presque nécessairement.

33. J. Hyppolite, *op. cit.*, p. 55.

34. *Ph. G.*, 55/11 (I 58/20).

35. *Ph. G.*, 44/7 (I 45/23).

son développement³⁶, de sorte que le cheminement de l'individu vers sa vérité épouse nécessairement celui de l'Esprit du monde vers la conscience de soi, — cheminement qui a évidemment valeur universelle : « Puisque même l'Esprit du monde a eu la patience de parcourir ces formes dans toute l'extension du temps, [...] ainsi assurément, selon l'ordre des choses (*der Sache nach*), l'individu ne peut concevoir sa substance à moindre frais³⁷. »

C'est pourquoi la *Phénoménologie* se présente comme une totalisation historico-logique, qui définit l'assomption de l'individu dans l'élément du Savoir par la résurgence en lui du dynamisme de l'Esprit. S'il en est bien ainsi, l'œuvre peut être abordée, théoriquement, sous deux approches diverses, l'une historique, l'autre logique, — dont chacune, pour être adéquate à son objet, doit se dépasser elle-même pour viser la totalité une. Les raisons de notre choix pour la seconde de ces démarches viendront au jour au cours du chapitre prochain. Dès maintenant, et comme terme de ce premier développement, nous pouvons en tirer deux conséquences :

— sans nier l'intérêt d'une étude génétique de la pensée de Hegel, nous croyons qu'il est possible de tenter une autre voie vers l'intelligence de la *Phénoménologie*, et précisément celle d'une compréhension de l'œuvre, *ut jacet*, par la recherche de ses structures et du mouvement qui les anime ;

— dans ce déchiffrement du *texte*, qui seul doit faire foi, nous prêterons attention, plutôt qu'aux multiples allusions historiques propres à éclairer tel ou tel aspect du développement, à la détermination des niveaux d'intelligibilité, par l'étude des parallélismes³⁸ qu'elle comporte tant au plan de la forme qu'à celui du contenu ; en somme, c'est par la mise en valeur de son architectonique que nous chercherons à définir sa portée et sa signification.

Le postulat sous-jacent est que l'ouvrage, pour être compris, ne requiert aucune connaissance préalable, et qu'il offre lui-même, en la nécessité qui l'anime, la clef de son propre déchiffrement. Pour pénétrer en lui, il suffit d'être cette conscience naïve que Hegel pose d'abord dans sa certitude la plus riche et la plus pauvre. Sans doute, l'expérience qui s'engage alors est telle qu'elle ne livre sa signification (ou son absence de signifi-

36. Soit dit en passant, telle est la raison d'une cohérence profonde entre une Science de l'expérience de la conscience et une Phénoménologie de l'Esprit : la seconde est nécessaire pour que la première puisse aboutir à son terme véritable.

37. *Ph. G.*, 27/38 (I 27/17).

38. Ce terme s'éclairera dans les pages suivantes. Il désigne les résurgences d'une figure ou d'un concept à l'intérieur de l'ouvrage lui-même.

cation) qu'au terme du parcours : c'est donc au terme de cette étude que l'on pourra juger de la validité d'une telle option. Les considérations historiques que nous avons évoquées avaient seulement pour but de nous montrer qu'il n'est point absurde de se lancer en pareille aventure, et que l'œuvre a une *unité* suffisante pour autoriser l'épreuve de sa cohérence logique.

Il reste auparavant, pour déterminer plus précisément notre problématique, à définir la *méthode* grâce à laquelle cette cohérence se trouve mise en œuvre.

CHAPITRE II

L'AUTO-MOUVEMENT DU CONTENU

Selon sa signification étymologique, le terme de « méthode » connote celui d'itinéraire, ou encore de cheminement. La méthode d'un raisonnement, d'une démarche de la pensée, c'est le « chemin » concret, avec ses étapes, avec son mouvement, avec son rythme, grâce auquel l'esprit détermine son objet et s'assimile son contenu. Sans doute, la prise de conscience qu'implique la définition pour elle-même d'une méthode entraîne une certaine distance par rapport au parcours effectif, dont elle vise à exprimer l'intelligibilité universelle ; en ce sens, une réflexion méthodologique participe à l'abstraction (à la bonne et nécessaire abstraction) qui est celle de l'univers logique défini dans sa spécificité : elle est la logique, thématifiée pour elle-même, du parcours concret. Mais, ainsi qu'il en va de toute réflexion logique, elle doit se poser comme un mouvement de médiation, demeurant enracinée dans l'expérience dont elle veut rendre compte, et y faisant retour pour manifester toute l'ampleur de sa signification réellement universelle.

Nous avons déjà rencontré ce terme de « chemin » sous la plume de Hegel ; c'est un de ceux qu'il affectionne lorsqu'il tente de définir la démarche en laquelle il veut nous entraîner. Parler maintenant de « méthode », c'est donc nous mesurer à un concept qui est apte à rendre compte de la totalité du mouvement de cette œuvre, et du « sens » que déploie ce mouvement.

Pris selon son acception la plus pure, l'exposé de la *méthode* relève de la Science de la Logique : « ... Sa présentation proprement dite appartient à la Logique, ou plutôt est la Logique même. En effet, la méthode n'est rien d'autre que la structure (*Bau*) du tout exposée dans sa pure essentialité¹. » Et, en 1812, dans l'introduction générale à la Logique objective, Hegel s'exprimera de même : « L'exposition de ce que peut seulement être la véritable méthode de la Science philosophique échoit au traité de la Logique elle-même ; en effet, la méthode est la conscience portant sur la forme de l'auto-mouvement intérieur de

1. *Ph. G.*, 40/4 (I 41/9).

son contenu [*i. e.* du contenu de la Logique] ². » En ce sens, une considération méthodologique pleinement adéquate à son concept n'a sa place qu'au terme du déploiement total de la Science, au sein d'une réflexion sur le mouvement parcouru ; ainsi le dernier chapitre de la Logique subjective, « L'Idée absolue », consiste-t-il essentiellement dans cette mise en valeur de la « méthode » du développement, par la double considération de son point de départ et de son mode de progression ³.

Mais aucun *résultat* (c'est un des leitmotivs de la pensée de Hegel) ne peut être compris hors du mouvement qui l'engendre, de sorte que le savoir qui se pose comme terme se présuppose nécessairement comme point de départ ; c'est pourquoi le développement lui-même, en lequel consiste le parcours concret du chemin qu'est la Science, surgit toujours entre deux réflexions méthodologiques, dont la première, concept non déployé de la totalité, dessine à grands traits la logique d'un mouvement que le déploiement effectif du contenu permettra ensuite d'exprimer plus adéquatement dans la seconde.

Ce qui est vrai de la Logique à un titre tout particulier l'est aussi de tout ouvrage de Philosophie qui se présente comme systématique ⁴. Sans qu'il puisse être question de décider ici du type de rapports qu'entretiennent les « purs concepts de la Science » avec les « figures de la conscience » ⁵, nous pouvons noter que cet encadrement par des considérations de méthode se vérifie dans le cas de la *Phénoménologie* ⁶ ; de sorte que nous ne pouvons éviter, à notre tour, de poser dès maintenant des questions qui ne trouveront une réponse qu'au terme de ces pages. Ces questions ont trait à la *nature* de l'exposé phénoménologique (notion d'expérience), à la détermination d'un certain nombre de *concepts fondamentaux* (structures, mouvement), à la façon dont le contenu se donne à connaître, en son propre déploiement, à travers les *divisions fondamentales* qu'il engendre (figures, sous-

2. *Logik*, I, p. 35.

3. *Logik*, II pp. 485-506.

4. Betty Heimann, dans son étude intitulée *System und Methode in Hegels Philosophie* (Leipzig, 1927), dénonce justement l'attitude de qui voudrait conserver le « noyau » de la pensée hégélienne (c'est-à-dire l'ensemble ordonné des diverses manifestations de l'Esprit), tout en rejetant la « gangue » sous laquelle il nous le présente (c'est-à-dire la méthode selon laquelle se construit cet ensemble). Tout en reconnaissant la possibilité (bien contestable, en fait) de procéder, dans une autre perspective, à cette opposition du contenu et de la forme, elle montre que le propre de Hegel est en tout cas de manifester l'« inséparabilité » du Système et de la Méthode, — dont le Concept exprime l'unité.

5. *Ph. G.*, 562/35 (II 310/25). C'est là une question sur laquelle l'étude qui va être menée ici pourra peut-être jeter quelque lumière.

6. *Ph. G.*, *Einleitung* : 70/7 (I 72/13).

Vorrede (écrite au terme) : 40/1 (I 41/6).

P.-J. Labarrière
Structures et
mouvement
dialectique
dans la
*Phénoménologie
de l'esprit*
de Hegel

Collection
*analyse
et raisons*
fondée par
Martial
Guérault

Cette étude classique traite de la structure de la *Phénoménologie de l'esprit* en tant qu'elle révèle, de façon paradoxale, le dynamisme de l'œuvre. En effet, selon une note manuscrite de Hegel, ce dynamisme est à mettre au crédit de la « logique derrière la conscience » ; une logique qui signe l'identité d'un *mouvement* au travers justement de la pluralité des *structures* dont rend compte la succession des figures de la conscience, expressions diversifiées de l'idée du tout dans les particularités de l'histoire.

Dans cette perspective, l'auteur a effectué l'analyse des quelque deux cent vingt « parallèles » que Hegel dispose dans la trame de son texte, définissant ainsi des rapprochements ou des oppositions de niveau entre des figures insérées dans différentes parties de l'œuvre. Au terme de cette investigation s'impose une lecture nouvelle du « savoir absolu » : il n'est autre que l'attitude de liberté de qui est devenu apte à déchiffrer la contingence en prononçant sur elle une parole de sens.

Le chemin de cette libération — accès philosophique à la philosophie même — passe par ce constat : il existe une correspondance entre la réconciliation *historique* de la conscience et de la conscience de soi, telle qu'exprimée dans la figure du Mal et de son Pardon, et cette même réconciliation affirmée dans l'élément de la représentation *religieuse*. La philosophie, pour Hegel, est donc à entendre comme la conjonction, toujours à réaliser, entre histoire et religion, elles-mêmes délivrées par là de leur unilatéralité respectivement « formelle » ou « représentative ».

Doyen de la faculté de philosophie du Centre Sèvres, P.-J. Labarrière est membre du Collège international de philosophie.



9 782700 703894

ISBN : 2-7007-0389-8

FV 3334-85-1

BIBLIOTHEQUE NATIONALE DE FRANCE



3 7502 00095793 8

110,00 FF

Participant d'une démarche de transmission de fictions ou de savoirs rendus difficiles d'accès par le temps, cette édition numérique redonne vie à une œuvre existant jusqu'alors uniquement sur un support imprimé, conformément à la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012 relative à l'exploitation des Livres Indisponibles du XX^e siècle.

Cette édition numérique a été réalisée à partir d'un support physique parfois ancien conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal. Elle peut donc reproduire, au-delà du texte lui-même, des éléments propres à l'exemplaire qui a servi à la numérisation.

Cette édition numérique a été fabriquée par la société FeniXX au format PDF.

La couverture reproduit celle du livre original conservé au sein des collections de la Bibliothèque nationale de France, notamment au titre du dépôt légal.

*

La société FeniXX diffuse cette édition numérique en accord avec l'éditeur du livre original, qui dispose d'une licence exclusive confiée par la Sofia – Société Française des Intérêts des Auteurs de l'Écrit – dans le cadre de la loi n° 2012-287 du 1^{er} mars 2012.

Avec le soutien du

