

Chapitre 1

La *Phénoménologie* de *l'esprit* : quelle légitimité pour la philosophie ?

La *Phénoménologie de l'esprit* est la première présentation d'ensemble de la philosophie hégélienne. Elle contient en germe ce qui s'épanouira dans le système de la pleine maturité, mais aussi des thèmes et des perspectives qui perdront ensuite en importance. Dans ce livre, Hegel estime combler l'abîme que Kant croyait avoir définitivement creusé entre le phénoménal et le nouménal, entre le relatif et l'absolu, entre l'empirique et le transcendantal. Tous les commentateurs ont noté le caractère vivant et dramatique de l'ouvrage, qui a pu le faire comparer à un « roman de formation ». En même temps, il présente de nombreuses difficultés. « Voyage de découverte » selon l'expression du disciple de Hegel K.L. Michelet, il est écrit sur le vif de l'exploration intellectuelle, sans apprêts ni relectures. Sa construction irrégulière témoigne d'un plan qui s'invente au fur et à mesure de la rédaction. En outre, certaines clés ne sont pas données dans l'ouvrage. Par exemple, Hegel s'explique peu sur le concept d'esprit en tant qu'il donne son titre à l'ouvrage. De même, la nature du « savoir absolu », auquel est consacré le chapitre final, reste problématique. Cette obscurité contribue sans doute à la dimension auratique de l'œuvre.

Selon des interprétations classiques, la *Phénoménologie* souffre d'un manque d'unité. On a pu lui reprocher – mais pas forcément à raison – d'osciller entre un point de vue « psychologique-transcendantal » et un point de vue « historique ». Une autre difficulté concerne l'articulation de la *Phénoménologie* à l'*Encyclopédie*. Deux thèses s'affrontent ici. Selon

la première, la *Phénoménologie* est une œuvre dont, eu égard au reste de l'œuvre, la méthodologie est spécifique et le statut original, et qui joue un rôle indispensable de préparation à l'*Encyclopédie*. Selon la seconde, la *Phénoménologie* est une version primitive de la philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie*, de sorte que l'*Encyclopédie*, aux yeux mêmes de Hegel, aurait pris la place de la *Phénoménologie*.

Mais de nombreux interprètes ont aussi insisté sur la force de l'ouvrage. Pour Marx par exemple, la *Phénoménologie* est le « lieu de naissance » et le « secret » de la philosophie hégélienne. Selon les *Manuscrits de 1844*, la grandeur de la *Phénoménologie* tient à ce que Hegel comprend que la production de soi de l'homme est un processus, que l'homme est le résultat de son propre travail. Kojève écrit quant à lui, dans son *Introduction à la lecture de Hegel*, que la *Phénoménologie* a pour centre la dialectique du maître et de l'esclave, dont l'enjeu est l'humanisation de l'homme par l'accès à la conscience de soi. Or cette humanisation, dit Kojève, s'opère non dans la solitude mais dans l'intersubjectivité. La dialectique du maître et de l'esclave est donc la clé non seulement de la conscience de soi mais aussi de la société. Le génie de Hegel aurait été de montrer que l'humanisation s'opère dans une lutte par laquelle l'homme cherche à s'imposer aux autres comme leur maître. Ces commentaires passionnés, souvent contradictoires, montrent le pouvoir de suggestion de la *Phénoménologie*.

1. Les enjeux de la *Phénoménologie*

Selon la première édition de l'*Encyclopédie*, la *Phénoménologie* est « l'histoire scientifique de la conscience, comme [...] première partie de la philosophie », qui « devait précéder la science pure, puisqu'elle est l'engendrement de son concept » (§ 36). Retenons pour l'instant, de ces formules à la richesse exceptionnelle, que la *Phénoménologie* se veut une analyse de *l'esprit en tant qu'il accède à la science*—et une analyse scientifique. La science chez Hegel, au sens emphatique du terme, n'est rien d'autre que la philosophie. La préface de la *Phénoménologie*, au demeurant, indique que le but de son auteur est

de travailler à ce que la philosophie dépose son nom d'amour du savoir pour devenir *savoir* effectif. On a donc, dans la phrase citée ci-dessus, deux indications fondamentales : d'une part le discours de la *Phénoménologie* est philosophique au sens le plus rigoureux ; d'autre part le terme de l'évolution de l'esprit – le savoir absolu – coïncide lui-même avec la philosophie. Ainsi, la formation de l'esprit est le travail par lequel il s'élève à la science effective comme philosophie, et la *Phénoménologie* est l'examen scientifique autant des moments non encore scientifiques de cette formation que du moment où la science est atteinte. La *Phénoménologie* nous fait assister aux étapes de la formation de l'esprit, depuis une conscience naïve qui en reste à la certitude sensible jusqu'au savoir philosophique.

La conscience naïve déclare par exemple : Le vrai, c'est qu'ici il y a un arbre et que maintenant il fait jour. Le savoir absolu déclare par exemple : Le vrai, c'est la connaissance rationnelle du devenir de l'esprit depuis la certitude sensible jusqu'au savoir absolu. On passe ainsi d'une connaissance immédiate, qui s'ignore comme esprit, à une connaissance complète de soi de l'esprit – une connaissance qui non seulement se saisit elle-même mais est capable, nous le verrons, de montrer en quoi elle est valide. Un passage du chapitre sur le « savoir absolu » est à cet égard instructif :

« La science n'apparaît pas dans le temps et la réalité effective avant que l'esprit ne soit parvenu à cette conscience au sujet de lui-même. En tant qu'il est l'esprit qui sait ce qu'il est, il n'existe pas plus tôt, et nulle part ailleurs qu'après que [et là où] il a achevé le travail consistant, pour lui, à assujettir sa configuration imparfaite, à se procurer, pour sa conscience, la figure de son essence, et, de cette manière, à égaliser sa conscience de soi avec sa conscience. » (Phénoménologie, p. 653-654)

On rencontre dans ce texte les thèmes du chemin à parcourir et de l'histoire à endurer : l'esprit n'advient pas instantanément, comme par un coup de pistolet, il doit passer par un certain nombre d'étapes et séjourner en elles. Or cette formation ne peut être effectuée que par l'esprit lui-même : nulle instance tierce – ni Dieu, ni philosophe – ne peut la produire de l'extérieur, elle ne peut être qu'une *auto*-formation. Par ailleurs on voit

que, pour Hegel, la science – au sens, donc, du savoir adéquat – fait partie de l'expérience. Elle n'est pas en surplomb, comme si l'esprit pouvait, à n'importe quel stade de l'expérience, avoir une science adéquate de cette dernière. Bien plutôt, la science se trouve au terme du chemin, elle ne peut être rejointe d'un saut. Cette idée trouve sa confirmation dans le concept de travail, qui connote à la fois l'effort et l'engendrement d'un résultat.

Toutefois le travail, ici, ne vise pas la production d'un objet quelconque mais l'accès à la science : le travail de l'esprit répond à une fin essentielle, celle de la connaissance de soi. Hegel propose en effet une caractérisation étonnante de la « science ». D'une part, elle n'est pas acquisition de connaissances sur le monde, mais accès à une parfaite conscience de soi – et ceci grâce à la ressaisie adéquate de ses états inadéquats. D'autre part, elle est égalité de la conscience de soi et de la conscience d'objet – au sens où le sujet en vient à se reconnaître dans l'objet. Il faudra revenir sur ces affirmations, mais on peut d'ores et déjà noter qu'elles donnent son principe au parcours phénoménologique : accéder à la complétude en surmontant un état d'inégalité entre le rapport à soi et le rapport à l'objet.

Comme on le devine, un tel parcours n'a rien d'aisé ni de calme. Le travail de la conscience suppose du sérieux et de la patience, il est inévitablement accompagné de souffrance. Bien plus, il est marqué par le doute et le désespoir, car les figures se nient les unes les autres. Il y a conflit entre les figures et changement complet de l'une à l'autre.

Qu'est-ce cependant que l'esprit ? Hegel ne propose, ni dans la préface ni dans l'introduction de la *Phénoménologie*, d'élucidation en bonne et due forme de cette question. Celle-ci est en outre rendue ardue par le fait que le chapitre VI de l'ouvrage s'intitule précisément « l'esprit », notion qui alors renvoie aux collectivités socio-politiques. Faut-il identifier l'esprit dans le titre de l'ouvrage à l'esprit au seul sens du chapitre VI ? Non, tant il est clair que, dans le titre, la notion d'esprit est coextensive à ce dont il est question du début à la fin de l'ouvrage, à savoir le sujet en formation : la *Phénoménologie* étudie « l'esprit conscient de lui-même [...] dans sa formation à la culture » (*ibid.*, p. 76). Pour autant, l'esprit, chez Hegel, désigne moins un individu qu'une forme générale se réalisant dans des figures plus particulières et

finalement dans des individus. Si l'esprit n'existe pas en dehors de ses réalisations concrètes, il ne se réduit pourtant à aucune d'entre elles. Il y a un cheminement de l'esprit vers la science précisément parce que celui-ci passe d'une figure à l'autre sans cependant se perdre : il peut s'altérer et changer entièrement de contenu sans cependant se dissoudre.

Le paragraphe 26 de la préface de la *Phénoménologie*, qui est consacré à l'opposition de la conscience « naturelle » et de la science, propose une utile caractérisation de la notion d'esprit. Celle-ci est gouvernée par la catégorie du savoir (alors que la Philosophie de l'esprit de l'*Encyclopédie* mettra aussi l'accent sur la volonté). L'esprit est plus précisément « conscience » et « conscience de soi » en général. Son contenu est engendré par lui-même : ce qui ne signifie assurément pas que ce contenu serait intégralement *a priori*, mais que sa prise en charge par la conscience suppose une complète réélaboration. Le sens de cette réélaboration est indiqué par l'affirmation selon laquelle l'esprit est « connaissance de soi dans l'être-autre ». Cela signifie que l'esprit plie tout contenu objectif donné à la forme subjective qui le définit en propre, et confère également une réalité objective à son contenu propre. Pour prendre un exemple élémentaire, dans l'appréhension sensible, l'arbre extérieur est posé par l'esprit comme étant présent (conscience) et le sujet se connaît lui-même comme certain de la présence de l'arbre (conscience de soi). De l'arbre extérieur à la saisie conscientielle, il y a passage d'un donné naturel à un acte de conscience orienté tant vers l'objet que vers le sujet.

Quel est alors le but de l'esprit tel qu'il est appréhendé dans la *Phénoménologie*? Se saisir comme esprit. Initialement, il n'est esprit que « pour nous », philosophes qui le contempons de l'extérieur. Finalement, il doit devenir esprit « en soi et pour soi », c'est-à-dire se prendre pour objet et connaître adéquatement son essence. Initialement, l'esprit ne connaît que les choses objectives auxquelles il s'oppose (et ceci quand bien même il les connaît déjà sur le mode de la conscience de soi). À la fin, il se fait philosophe. De cette manière, il est « le savoir du spirituel et le savoir de lui-même comme de l'esprit » (*ibid.*, p. 73).

Le passage d'une figure à l'autre s'analyse comme la transition d'une figure inadéquate à une figure qui remédie à l'inadéquation antérieure. L'inadéquation, chez Hegel, tient à l'unilatéralité, c'est-à-dire au caractère partiel de la figure considérée. Or l'esprit est tension vers l'universalité concrète au sens de l'unité avec soi : c'est pourquoi il transgresse la figure en laquelle il s'est momentanément incarné pour se produire comme une autre figure, qui s'oppose à la première. Si toutefois cette nouvelle figure est à son tour partielle, il y a nécessité d'un nouveau passage vers une figure autre, cependant non par régression à la figure antérieure mais par l'engendrement d'une troisième figure, susceptible de pallier les carences des deux premières. La *Bildung* de l'esprit est ce chemin – qui n'est pas linéaire cependant – sur lequel l'esprit avance en abandonnant successivement ses étapes insatisfaisantes. Examinons maintenant quelques grands moments du parcours phénoménologique.

2. La certitude sensible

Les trois premiers chapitres de la *Phénoménologie* (« certitude sensible », « perception » et « entendement ») présentent seulement le rapport *théorique* de la *conscience* à la *nature*. Précisons ce que signifie cette restriction : a) théorique s'oppose ici à pratique (la conscience ne cherche encore nullement à influencer sur l'objet) ; b) il s'agit de la conscience au sens d'un esprit individuel (et non pas d'une collectivité) ; c) enfin, l'objet n'a rien de spirituel (la conscience ne se rapporte encore ni à elle-même, ni à autrui, ni à Dieu...).

La certitude sensible est quant à elle le point de départ de la conscience. Alors que la perception a pour objet une chose complexe, qui se décompose entre une essence et des propriétés, et que l'entendement s'élève à l'universel, notamment dans un savoir des lois de la nature, la certitude sensible ne porte que sur une simple présence saisie dans sa compacité : par exemple, ici il y a un arbre, maintenant c'est la nuit. « De ce qu'elle sait, [la certitude] ne dit que ceci : c'est » (*Ibid.*, p. 132). Le savoir de la certitude sensible est apparemment infiniment riche : il s'agit de la multitude des choses ou des états à constater

lorsqu'on ouvre simplement les yeux. Mais en réalité, objecte Hegel, cette vérité est d'une pauvreté extrême, car le constat d'une présence n'a encore aucune dimension explicative.

Le but de Hegel est en effet de penser le *point de départ* de la conscience : le premier chapitre de la *Phénoménologie* est donc inévitablement rudimentaire au plus haut point. Certes, l'*Encyclopédie* montrera qu'il y a, dans la vie de l'esprit, des moments encore plus primitifs, notamment ceux de la vie de l'âme pour autant qu'elle ne se rapporte à aucun objet (par exemple quand elle est pure sensation ou rapport irréfléchi à son corps). La certitude sensible n'est donc pas le point de régression ultime de l'esprit. En elle, le sujet se distingue déjà pour lui-même de son objet. Il n'empêche que, dans l'ordre de la conscience, il s'agit pour Hegel du rapport le plus sommaire que l'on puisse concevoir, puisque l'objet est saisi indépendamment de toute cause, et que le sujet ne s'appréhende que comme un « moi » indéterminé.

La *Phénoménologie* décrit alors l'expérience que fait la conscience de son rapport à l'objet. À quel objet la conscience a-t-elle affaire, qui est-elle pour elle-même, comment appréhende-t-elle la relation entre elle-même et l'objet ? Hegel remarque que ce rapport a quelque chose de contradictoire, et ne peut pas ne pas se transformer spontanément. C'est la logique de cette transformation – qui concerne donc aussi bien l'objet, le sujet, que le rapport qui lie les deux termes – qui est examinée dans ce chapitre. Suivons un instant le texte.

a) La conviction *initiale* de la conscience est que l'essence de sa certitude, son principe déterminant, est l'objet donné, et qu'il ne dépend d'aucun point de vue subjectif. « Il faut donc considérer l'objet en se demandant s'il est, en fait, dans la certitude sensible elle-même, en tant que cette essence pour laquelle elle le donne, – si ce concept qui est le sien, d'être l'essence, correspond à lui tel qu'il est présent en elle. À cette fin, nous n'avons pas à réfléchir et méditer sur lui quant à ce qu'il pourrait bien être en vérité, mais seulement à le considérer tel que la certitude sensible l'a en elle » (*Ibid.*, p. 133). La conscience fait alors l'expérience de la déficience de l'objet : il suffit que le sujet se retourne sur lui-même pour qu'« ici » il y ait, non plus un arbre, mais une maison, ou qu'il attende un instant pour que le jour

succède à la nuit, et ainsi de suite. Le sujet découvre que les notions d'ici ou de maintenant ne renvoient pas à telle ou telle chose singulière, ou à telle ou telle phase du temps, mais à l'*ensemble* des choses ou états qui peuvent apparaître au sujet. « L'universel est donc, en fait, ce qu'il y a de vrai dans la certitude sensible » (*Ibid.*, p. 134). La certitude sensible transite d'un objet simplement singulier à un objet universel, à savoir la catégorie générale de l'ici ou celle du maintenant, lesquelles s'exemplifient certes dans des choses données, mais dépassent aussi chacune d'entre elles. Telle est la première expérience de la conscience.

b) Ce qui se manifeste alors à la conscience, c'est le fait que l'essence de la certitude sensible n'est pas l'objet mais la visée subjective. Originellement, le savoir n'était considéré que comme le reflet de l'objet. Il y a maintenant un échange de fonctions, et le *savoir* est promu au rang d'instance principale. C'est le moi qui, par son attention particulière, fait apparaître tel ou tel objet comme étant ici ou maintenant. « L'objet est parce que, *moi*, j'ai savoir de lui » (*Ibid.*, p. 135). Toutefois, demandera-t-on, de quel moi s'agit-il ? Le mien, celui d'un autre... ? Une transformation a lieu, analogue à celle qui s'est déroulée dans le moment précédent. Il y a passage d'un moi à l'autre et finalement disparition de tous les « moi » particuliers. Toutefois « ce qui [...] ne disparaît pas, c'est le *moi* en tant que le moi *universel* dont le voir n'est ni un voir de l'arbre, ni un voir de cette maison, mais un voir simple » (*Ibid.*, p. 136). *Le sujet s'universalise à son tour* : il se considère non plus comme vision de ceci ou de cela, mais comme vision en général, susceptible de voir toutes choses. Telle est la seconde expérience de la conscience.

c) En troisième lieu, enfin, le sujet prend conscience de ce que le principe déterminant de sa certitude n'est pas non plus sa subjectivité seulement mais le *rapport* lui-même du sujet et de l'objet. La certitude est l'*ensemble des points de vue sur l'ensemble des objets*. « Nous en venons, de ce fait, à poser le *tout* de la certitude sensible lui-même comme son *essence*, et non plus seulement l'un des moments de cette certitude, comme dans les deux cas [envisagés précédemment] » (*Ibid.*). Comme on le constate, l'esprit n'a pas quitté la certitude sensible, ni son caractère extraordinairement élémentaire.